

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



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 7

- Mantık, Metafizik, Ahlak, Din, İnanç ve Dilde Akıl -

Editör
Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

Genel Yayın Yönetmeni
Ömer Faruk Kasadar

Kapak
Yunus Karaaslan

Sayfa Düzeni
Adem Şenel

Sertifika No
43988

ISBN
978-625-7580-78-6

Basım Yeri ve yılı
Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık
Kale İş Merkezi No: 51-52
Davutpaşa / İstanbul
Tel: 0212 481 94 11

1. Baskı: Aralık 2021

RAVZA YAYINLARI

Dervişali Mah. Draman Cad. No: 3/A
Fatih / İstanbul

Tel: (0212) 909 41 52
Fax: (0212) 514 27 31

www.ravzakitap.com
ravzasiparis@hotmail.com

AKIL KİTABI 7

- MANTIK, METAFİZİK, AHLAK,
DİN, İNANÇ VE DİLDE AKIL -



Editör:

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

Yazarlar:

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Mekin KANDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Hakîme Reyhan YAŞAR

Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA

Dr. Öğr. Üyesi Osman KARAĞAÇ

Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre AKBAY

Dr. Öğr. Üyesi Zafer AKYÜZ

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Nermin AKSAKAL

Arş. Gör. Dr. Zeynep ÇELİK

Arş. Gör. Zehra ORUK AKMAN



İÇİNDEKİLER



ÖNSÖZ..... 9

EPİSTÊMÊ - DOKSA TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA: PARNENİDES VE HERAKLİTOS'A GÖRE

VARLIĞIN AKİLSALLIĞI11

Arş. Gör. Zehra ORUK AKMAN

1. Kaynağı Bakımından Bilgi: Epistêmê-Doksa11

2. Heraklitos'a Göre Bilgi: Varlığın Akılsal Olduğu Sanısı16

3. Parmenides'e Göre Varlığın Akılsallığı 24

4. Değerlendirme 30

Kaynakça31

MU'TEZİLE'DE AKLIN SINIRLARI..... 33

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Mekin KANDEMİR

1. Varlık Türü Olarak Akıl 36

2. Bilgi Kaynağı Olarak Akıl 42

a. Aklın Sistematik Düşünce Üretmesi: Nazar 44

b. Aklın Delile Dayalı Bilgi Üretmesi: İstidlâl 49

3. Akıl Yürütmenin Alanları 51

a. Tevhid 55

b. Adalet 59

4. Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu 63

5. Mu'tezile Akılcılığı 68

6. Değerlendirme 71

Kaynakça74

İYİ VE KÖTÜNÜN AKILLA BİLİNMESİ..... 77

Dr. Öğr. Üyesi Osman KARAAĞAÇ

1. İyi ve Kötü Nedir? 78
2. Değer ve Olgu 86
3. Mutluluk 89
4. Hüsün ve Kubuh'un Bilinemezliğine Dair Septik Tavrı 98
5. Hüsün ve Kubuh'un Akılla Bilinmesi 100
6. Tanrının Varoluşu ve O'nun Emir ve Yasaklarının Mahiyeti 107
7. Değerlendirme 111
- Kaynakça 113

AKLIN KORUNMASI..... 115

Arş. Gör. Dr. Zeynep ÇELİK, Arş. Gör. Zehra ORUK AKMAN

1. Akıllı Kullanmada Farklı Kişilik Tipleri..... 120
 - a. Sünger Tipler..... 122
 - b. Teflon Tipler 123
 - c. Çamur Tipler..... 123
 - d. Kauçuk Tipler..... 124
2. Eleştirel Bakış Açısıyla Akıllı Kullanma ve Koruma..... 126
3. Değerlendirme..... 133
- Kaynakça 135

EPİKÜR'DE MANTIK VE AKIL..... 137

Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre AKBAY

1. Töz ve İlinekler 145
 - a. Basit Tözler ve İlinekleri..... 146
 - b. Bileşik Tözler ve İlinekleri 149
2. İnsan, Ruh ve Akıl 154
 - a. Düşünmenin Temeli: İmge, Duyum ve Duygular..... 157
 - b. Aklın Ögesi Olarak Kavram..... 162
3. Akıl ve Dil İlişkisi 173
 - a. Önerme ve Türleri 179
 - b. Önermenin Doğruluk Değeri..... 182
4. Felsefi Araştırmanın Doğası ve Akıl Yürütmeler..... 188
 - a. Doğa Araştırmaları 192
 - b. Gökyüzü Araştırmaları 196

c. Ahlak Araştırmaları	198
5. Değerlendirme.....	199
Kaynakça	201

TAKVİMÜ'L-EDİLLE Fİ'L-UŞÛL ADLI ESERDE

AKIL VE AKIL-MÜKELLEF İLİŞKİSİ..... 205

Dr. Öğr. Üyesi Hakİme Reyyan YAŞAR

1. Akıl ve Mükellef İlişkisi	208
a. Takvİmü'l-edille fi'l-uşÛl'de Akıl Kavramı	209
b. Bulüğ	212
c. Çocukluk (Sabi).....	216
d. Bâliğin Mükellefiyetini veya Eda Ehliyetini Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler	217
2. Dini ve Dünyevi Meselelerde Akıl Yürütme.....	222
a. Dünya Hayatına Dair Meselelerde Aklın Mübah veya Haram Olması	223
b. Dini Meselelerde Aklın Kullanımının Mübah veya Haram Olması	226
3. Değerlendirme	227
Kaynakça	230

TEFSİR-AKIL İLİŞKİSİ: RİVAYET TEFİRİNDE DİRAYET..... 231

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Nermin AKSAKAL

1. Tefsir İlimi ve Dirayet İlişkisi	232
2. Tefsirde Aklın Yeri ve Sınırı.....	235
3. Sünnetin Kur'an'ı Tefsirinde Dirayet.....	240
a. Sünnetin Gaybi Konuları Tefsirinde Dirayet	242
b. Sünnetin Kapalı Konuları Örnek ve Temsillerle Tefsirinde Dirayet.....	245
c. Sünnetin Kapalı Lafızları Beyanında Dirayet	246
d. Sünnetin Kur'an'ı Kur'an'la Tefsirinde Dirayet	249
4. Sahabe Tefsirinde Dirayet.....	249
a. Sahabenin Lügat ve Dilin Kullanımlarına İstinaden Tefsirinde Dirayet.....	251
b. Sahabenin Nüzul Sebeplerine İstinaden Tefsirinde Dirayet ...	254
c. Sahabenin Konuları Birbiriyle İlişkilendirerek Tefsirinde Dirayet.....	256

d. Sahabenin Teşbih ve Temsille Tefsirinde Dirayet	258
e. Sahabenin Mücmeli Beyanında Dirayet	259
5. Değerlendirme.....	261
Kaynakça	264

KUR'ÂN'DAKİ MU'ÇİZELERİ AKLİLEŞTİRME

ÇABALARINA DAİR BAZI MÛLAHAZALAR

-MUHAMMED ABDUH BAĞLAMINDA- 267

Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA

1. Modern ve Yenilikçi Yaklaşımların Fikri Arkaplanı	269
2. Muhammed Abduh'un Akıl Anlayışı	280
3. Sünnetullah ve Akıl	286
4. Mucize ve Akıl	290
5. Mucize ile İlgili Örnekler.....	296
6. Değerlendirme	303
Kaynakça	305

NAHİV İLMİNİN AKLIN İŞLEVSELLİĞİNE KATKISI313

Dr. Öğr. Üyesi Zafer AKYÜZ

1. Nahiv Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı.....	314
2. Nahiv İlminin Önemi.....	315
3. Nahiv İlminin Amacı	317
a. Dili Doğru Kullanma.....	318
b. İnce Manaları Anlamak	318
c. Aklının Fonksiyonelliğini Artırmak ve Daha İşlevsel Hale Getirmek	319
4. Arap Nahvinde Aklın İnşasına Genel Bakış.....	319
5. Nahiv Âlimlerinin Sunumunda Zihinsel Yapının Tezahürleri ve Nahvi Ele Alışları.....	322
a. Ta'lil (Gerekçe).....	322
b. Hâkim Küllî Kâideler.....	324
c. Farklı Görüşlerin Sunulması ve Muhaliflerin Delilleri	327
d. Şevâhid ve Nasslarda Yönlendirme ve Uygulama Metodu	330
e. Nahiv ile ilgili Bilmeceler.....	331
6. Değerlendirme	332
Kaynakça	333

ÖNSÖZ

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



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

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

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

Editör

turgutakyuz@hotmail.com.tr

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

Epistêmê - Doksa Tartışmaları Bağlamında: Parmenides ve Heraklitos'a Göre Varlığın Akılsallığı



Arş. Gör. Zehra ORUK AKMAN¹

1. Kaynağı Bakımından Bilgi: *Epistêmê-Doksa*

İnsan zihni, evrene dair merakını, hakikat arayışını ve ilgisini varlığa yönlendirdiğinden beri, neyi bilip neyi bilemeyeceği üzerinde yoğunlaşmaya başlamış ve bu bağlamda muhtelif düşünceler ortaya çıkmıştır. Düşünce tarihi de varlık ve bilginin imkânı üzerine yapılan araştırmalarla belirginleşmiş; daha sonra bu konular Antikçağ'da sistemli bir şekilde ele alınarak bugünkü ilim anlayışının temelleri atılmıştır. Grek felsefesinde, varlığın olup olmadığı, var ise bunun nasıl mümkün olduğu, mümkün ise dilde nasıl ifade edildiği üzerinde düşünülmüş, bu sayede düşünce akımları oluşmaya başlamıştır.² Kimi düşünür varlığın bilinemeyeceğini, bildiğimizi düşündüğümüz şeyin dahi bir yanılısamadan ibaret

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

2 Zeynep Çelik, "Klasik Mantıkta Dil Kavram Varolan İlişkisi", VII. *Mantık Çalıştayı Kitabı* (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2017), 159.



olduğunu söylerken, kimileri mutlak hakikati elde edebileceğimiz iddiasında bulunmuştur. Sokrates-öncesi Yunan felsefesinde izlerine rastladığımız bu ayırım, günümüze kadar gelen tüm epistemik sistemlerin bir şekilde temelinde yer almıştır. *Epistêmê-doksa* ayrımı olarak karşımıza çıkan bu ikilem, bilebileceğimizi düşündüğümüz konulara yönelik elde ettiğimiz verilerin epistemolojik değerini niteleyen bir ikilemdir.

Bahsi geçen ikilemin kökenleri ilk çağlara kadar uzanır. O dönemlerden beri, bilginin kaynağı, özü ve sınırları üzerine çeşitli araştırmalar yapılmış ve birçok öğreti ortaya çıkmıştır. Tarih boyunca bu durum farklı şekillerde tezahür etmiş; kimi zaman dinî kesim ve bilim adamları arasında problem teşkil ederek din-felsefe çatışması ve ayrışmasına yol açarken, kimi zaman bir uzlaşım ile sonuçlanmıştır.³ Günümüzde ise sasyonalizm, kriticizm, ampirizm, entüsyonizm, kuşkuculuk, bilinemezcilik, pozitivism, analitik felsefe, uygulayıcılık, pragmatizm, doğuştancılık, fenomenoloji, fideizm, mistisizm, sansüalizm, iradecilik gibi düşünce akımlarının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.⁴ Bu akımlar Ancak neyi ne kadar bilebiliriz üzerine gerçekleştirilen soruşturmaların temelinde yatan esas sebep dolayısıyla genel olarak tartışmalar, iki farklı görüş etrafında toplanmıştır. Birincisi; insan bilgisinin gerçeğe ulaşabileceğini savunan ‘dogmatikler’, ikincisi;

3 İslam düşünce geleneğimizde de epistêmê-doksa kökenli tartışmalar yoğun bir şekilde işlenmiş ve her birey için kesin kanıta dayalı doğrulama, diyaletik doğrulama ve retorik doğrulama olmak üzere bilgi edinme sürecinde üç çeşit tetkik yöntemi öne sürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Yıldız - Nesim Aslantatar, “İbn Rüşd’ün Faslu’l Makal Risalesi Bağlamında Felsefe-Din Çelişmezliği”, *Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 510.

4 Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993), 165-166.



doğru bilginin olamayacağını, her şeye şüphe ile bakmak gerektiğini savunan “septikler” (şüpheciler).⁵ Tüm bu düşünce akımların esasında yatan unsur ise elde ettiğimizi düşündüğümüzün bilginin ne denli kesin olduğudur.

İnsanların evreni zihnileştirip yorumlaması, evrenden ne anladıkları ve ne kadarını yansıtabildikleri ile alakalıdır. Tecrübeleri sonucu oluşturdukları kavramlar, çevresinde olup bitenleri anlaması ve kavramsallaştırması doğrultusunda gerçekleşir. Kişilerin varlığı anlamlandırabilmek adına bilgi edinme sürecinde kullandıkları yöntemler de bu şekilde ortaya çıkar. Yunanca bir kelime olan *epistêmê*, çoğunlukla bilgiye (knowledge) karşılık gelecek şekilde çevrilirken Aristoteles sisteminde bu kavramın, modern bir problem olan teori-pratik dikatomisinde teoriye denk geldiği ifade edilir.⁶ Epistemik skalada ise *doksanın* karşısında bulunan ve ona zıt olarak benimsenen hakikî bilgiye ve teorik bilgiye karşılık gelecek şekilde kullanılır. Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinin açılış kısmında *epistêmê*yi ontolojik bir bakış noktasından ele alırken, nedenlerin bilgisi olarak tanımlar. Fakat bahsi geçen nedenler var-olanın nedenleridir.⁷

Doksa (judgment) ise “kanı, kanaat, sanı, zan, yargı, yargılama, felsefî bir kanaat olarak hüküm, bilgiye karşıt olarak salt kanı, hayal, düş, sanrı, hülya”⁸ olarak tanımlanmaktadır. *Epistêmê* ne kadar hakiki, kesin bilgi olarak yorumlanırsa,

5 Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 462.

6 Richard Parry, “Epistêmê and Technê”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Fall Edition 2020.

7 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 67; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 109.

8 Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 74.



doksa da o kadar kesinlikten uzak bir sanı olarak yorumlanır. *Epistêmê* ile *doksa* arasındaki farklılığın Ksefones'e kadar geriye gittiği ifade edilirse de bu ayrımın pre-Sokratik felsefedeki kullanımını olan duyumun bir yanlısına, daha doğru bir ifade ile *epistêmê*den aşağı bir bilgi kaynağı olarak kuruntu veya kanı olduğu ilk kez Parmenides'in şiirlerinde karşımıza çıkacaktır.⁹

Ksefones, bu ayrımın doksa cephesinde yer alarak bilgimizin yalnızca varlığa dair tahminlerimizden ibaret olduğunu iddia eder.¹⁰ Ona göre gerçek bilgiye yalnızca tanrılar sahiptir. Ünlü bilim felsefecilerinden biri olan Karl Popper, Ksefones'i pre-sokratik dönemin gerçek bir filozofu olarak tanımlar. Ksefones, *epistêmê*-doksa ikilemine yaklaşımını, bu her iki bilgi türü arasındaki ayrımına yön veren sebeplerini, açık bir şekilde şu dizeleri ile ortaya koyar:

*Açmadılar başından Tanrılar her şeyi ölümlülere;
Ama bizler zamanla buluruz arayarak daha iyiyi.
Ulaşamadı hiç kimse Tanrılar ve sözünü ettigim
Tüm şeyler hakkındaki kesin doğruya, ulaşamaz da.*

*Açıklayabilse de biri, bu kusursuz doğruyu,
Asla bilmeyecektir: her şey sanılarla dokunmuştur.*¹¹

Günümüz dünyasında bilginin sürekli değişmesi ve güncelleşmesi düşüncesi de Ksefones'i haklı kılacak emareler olarak görünmektedir. Zira ona göre bilgimiz tahminlerle örülü

9 Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 74.

10 Rafiz Manafov, *Karl Popper Akli* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 102.

11 Karl Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makale ve Bildirileri*, çev. İlknur Aka (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 61.



bir ağıdır. Şeye dair bilgimiz sanılardan oluştuğundan ve kesin olmadığından, değişerek güncellenmesi ve hatta yanlışlanması normaldir.¹²

Antik Yunan'da Ksefonos'un yolundan giderek aklı yetilerinin bilgiyi elde etmede sınırlı olduğunu savunan bir diğer filozofun Sokrates olduğu ifade edilir. Sokrates de kişinin hakikati elde etme konusunda mütevazî bir tavır takınarak, insan bilgisinin *doksaya* karşılık geldiğini belirtir.¹³ Platon felsefesinde de ağırlıklı olarak karşılaştığımız *epistêmê-doksa* ayrımı, Platon üzerinde etkili olan kendinden önceki filozofların eseridir. Ancak Platon, kendisinden sonra gelecek olan Aristoteles'in başlattığı "kesin bilgi" düşüncesinin temellerini atarak bir yol ayrımında bulunmaktadır.

Belirtilen filozofların hepsi ve daha fazlası, bilginin mahiyetini irdelerken, bir yandan da bilginin nesnesi olan şeyi yani varlığı incelemişlerdir. Bilgi, bir şeyin bilgisi ya da bir şeyin varlığa gelmesine sebep olacak başka bir şeyin bilgisi olduğundan, görünenle yetinilmesi ya da görüngünün yanıltığının benimsenmesi *epistêmê-doksa* yol ayrımının en temel çıkış noktasıdır. Aristoteles'in, "bilgi, nedenlerin bilgisidir" deyip akıl ilkelerinin aynı zamanda varlığın ilkeleri olduğunu söylemesi, insan bilgisinin *epistêmê* olduğu görüşünü desteklediği gibi, bir şeyin bilinemeyeceği, bilirse dahi aktarılamayacağı minvalinde ifadelerde bulunan septik düşünür Gorgias'ın yaklaşımı kişinin bilgisinin tamamen bir zan, sanı olduğuna işaret etmektedir. Biz de bu çalışmamızda Sokrates-öncesi Yunan düşünürlerden olup birçok konuda görüşlerinin karşılaştırıldığı, adı değişim ile özdeşleştirilen

12 Manafov, *Karl Popper Aklı*, 102.

13 Manafov, *Karl Popper Aklı*, 145.



“karanlıklar prensi” Heraklitos ve bu düşüncenin karşısında çok katı bir tutum sergileyen “sükûnetin efendisi” Parmenides’in bilgiye yaklaşımını ve dolayısıyla varlığın akledilebilirliği hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz.

2. Heraklitos’a Göre Bilgi: Varlığın Akılsal Olduğu Sanısı

Varlığın neliğine ve kökenine dair tartışmalar Antik Yunan’da doğa ile ilgilenen birtakım düşünürler tarafından gündeme getirilir. Kendisi de bir doğa filozofu olan Tales’in ana maddenin su olduğunu söylemesi ile başlayan süreç, kendisinden sonra gelen filozofların düşünce sistemlerinde bu maddenin hava, aperiion ve Heraklitos ile ateşe doğru evrilen bir devinimin gerçekleşmesi ile devam eder.

Heraklitos’a göre ateş maddenin en yüksek ve en saf halidir.¹⁴ Ona göre her şeyin temelinde arkhe olarak ateşin bulunması, onun fikir dünyasında statik bir varlık düşüncesinin olmayışının işaretidir. Zira ateş bir oluş yani süregenlik bildirir. Dinamik bir süreç timsali olan ateş, aynı zamanda hareketin bizatihi kendisi olarak da tanımlanabilir. Bu konudaki birtakım tespitler dikkat çekicidir. Varlığı arayan ve anlamlandırma gayesinde olan önceki doğa filozoflarının aksine Heraklitos’un, kendi ontolojik düşünce sisteminin temelinde ateşi koyması varlığın yerine bir oluşun söz konusu olduğunu ve dinamik olan “oluşun” durağan bir varlık düşüncesini dışladığına işaret eder. Kimlerine göre Heraklitos, kendi ifadeleri ile varlığı, oluşa indirgemek ister gibidir.¹⁵

14 Raymond Adolph Prier, *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles* (Paris: Mauton, 1976), 58-59.

15 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/189.



Dinamik bir ana madde düşüncesinin yol açtığı oluş, madenin sürekli (!) değişime tabi olmasının kabulüdür. Her şeyin temelinde ateşin olduğu düşüncesi, Heraklitos'un evrene yönelik yaklaşımının sebebini açıklar niteliktedir. Çünkü ona göre evren mizanî bir şekilde yanıp sönen ezeli bir ateş gibidir. Herhangi bir aşkın varlık tarafından varlığa getirilmediği gibi bir insan da evrenin varlık sebebi değildir.¹⁶ Kozmik ateş için hiç batmayacak olduğunu ancak güneşin battığını dolaşısıyla o hiç batmayacak olandan kaçınmanın mümkün olmadığını ifade eder.¹⁷

Evrenin ezeli olması, onun ezelden beri aynı şekilde varlığını sürdürmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü ateş evrendeki döngüyü bir şekilde farklı suretlere bürünerek sağlar ve bu döngü var olanın bir önceki halinden farklılaşması ile gerçekleşir. Sözelimi ateşin denize, denizin de bir kısmının toprak bir kısmının buhara dönüşerek tekrar etmesi ve ölçüyü sağlaması gibi.¹⁸ Heraklitos'a göre aynı ırmağa iki kez girilmez¹⁹ ve aynı ırmağa iki kez girilememesi nesnelere dünyasının sürekli değişim halinde olduğu gerçekliğinden ileri gelmektedir. Bu yaklaşımda bir insanın aynı ırmakta iki kez yıkanamamasının sebebi ırmağın aynılığını inkâr etmek değil, aynı ırmaktaki suyun defalarca kez değişmiş olmasıdır.²⁰ Irmak varlığını ve kimliğini korusa bile, su sürekli değişir.²¹

16 Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 93.

17 Herakleitos, *Fragmanlar*, 65.

18 Herakleitos, *Fragmanlar*, 95.

19 Herakleitos, *Fragmanlar*, 221.

20 Roy Sorensen, *Paradoksun Kısa Tarihi*, çev. Zekeriya Aydın (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 36.

21 Ava Chitwood, *Death by Philosophy: The Biographical Tradition in the Life and Death of Archaic Philosophers Empedocles, heraclitus, and Democritus* (United State of America: The University of Michigan Press, 2007), 67.



Bu değişimin içerisinde kozmik düzende ateş gibi değişmeden kalan şeyler vardır.²² Ateş, bir döngüye tabi olup değişimin, değişime rağmen sabit bir yasaya bağlı olduğunun işaretidir. Logos adını verdiği bu yasaya göre ateş, belirli bir ölçü ile yanıp sönmektedir. Her şey değişse bile her şeyin tözü olan ateş değişmediğinden, değişenler yine asli özüne yani ateşe dönmektedir. Heraklitos, evrende bu değişimin yol açtığı karşıtların biraradalığından kaynaklanan bir kozmogani olduğunu düşünür.²³ Bu durum, uzlaşmaz olarak kabul edilen varlıklardan neşet eden ve mükemmel bir harmoniye evrilen uyum ile sonuçlanır.

Heraklitos'un değişim düşüncesi maddi bir dünya tasavvuru için de gereklidir. Zira maddenin olduğu yerde değişimin, dönüşümün, asimilasyonun olması kaçınılmazdır. Karşıtların çatışmasının yol açtığı değişim aynı zamanda bedenli bir evren için de gereklidir. Hareket olmaksızın böyle bir evren imkn olsa bile sabit ve statik bir yaşam tahayyül edilmezdir ki rasyonel olarak da mümkün değildir. Zira, yaşam, ölümün habercisidir. Her varlığa gelme aynı zamanda bir halden öbür hale geçiş olduğu gibi ölüm de bir değişim içerir. Değişim bir taraftan çeşitlilik iken, öbür taraftan istikrar sunar.²⁴ Başka bir ifade ile gerçeklik bir olduğu gibi aynı zamanda çoktur. Üstelik bu durum arız değil özseldir. okluk içinde tek olma (one-in-many) düşüncesini, felsefe tarihçilerinden Copleston, Heraclitos'un her şeyin temeline ateşini koymasını olarak açıklar.²⁵ Bir olan aynı zamanda çoktur. Özdeşliğin

22 Herakleitos, *Fragmanlar*, 221.

23 Herakleitos, *Fragmanlar*, 49.

24 Frederick Copleston, *A History of Philosophy Volume I: Greece and Roma* (New York: Doubleday, 1993), 46.

25 Frederick Copleston, *Greece and Roma*, 40.



farklılıklar içerisinde belirlediği düşünülürse, Bir'in birçok doğa ile ortaya çıkması teslis inancındaki bir ferdin birçok bedeni olması gibidir.²⁶

Hegel de Heraclitos'un spekülâtif düşünce metodunun, "Bir" olmaklığa götüren karşıtların diyalektiği üzerine yapılanmış hiyerarşik bir hareket olduğunu savunur. Zira var olan şeyin doğasının "var olmaklık" – "var olmamaklık" ikileminin eşit doğasından çıktığını düşünür. Başka bir ifade ile varoluşsallığın doğruluğunun ilkel karakteristiği, zıttının doğasıdır.²⁷ Heraklitos'a göre kişinin, bilinçsiz halden, Logos tarafından yapılandırılmış bir idrake doğru hareket etmesi de karşıtların farklı bir formülosyonu sonucudur.²⁸ "Beni değil logosu işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir (*sophon*)"²⁹ gibi düşünceleri ile filozof, kişinin cahil halinden bilgelik haline geçişinin dahi bir tür zıtlardan müteşekkil olmuş değişim ve dolayısıyla oluş süreci olduğunu düşünür.

Düşünce tarihinde Heraklitos'un felsefesi materyalist bir monizme indirgenmeye çalışılmış olmakla birlikte, onun ateşi evrenin kendisinden türediği basit bir materyel ile özdeş kılınmıştır.³⁰ Bazıları da Heraklitos'un epistemolojik sisteminin madde ve ruhun sade bir kombinasyonu olduğunu iddia eder. Onlara göre logosun bir kısmı maddi olup diğer kısmı ruh-salken, ateş, logosun maddi yönünü temsil eder.³¹ Yasaların garantörü olduğu makul bir düzenin evrene hâkim olduğunu düşünen Heraklitos akla uygun konuşmak ve davranmak için

26 Frederick Copleston, *Greece and Roma*, 45.

27 Prier, *Archaic Logic*, 60.

28 Prier, *Archaic Logic*, 61.

29 Herakleitos, *Fragmanlar*, 135.

30 Chitwood, *Death by Philosophy*, 86.

31 Prier, *Archaic Logic*, 58-59.



insanları, her şeyde ortada olan yasaya sıkı bir şekilde tutunmaya teşvik eder. Onun ifadeleriyle “tüm insan yasaları tanrısal olandan beslenir. Bu tanrısal yasa her şeyi dilediğince yönetir ve her şeye fazlasıyla yeter.”³² Dolayısıyla her şey değişir dönüşür ancak bir düzen ve sabit bir yasa etrafında gerçekleşir.

Onun varlık düşüncesine yönelik açıklamalardan sonra, varlığı bilme konusundaki yaklaşımına geçebiliriz. Heraklitos, kurduğu ontolojik sisteminde net bir tavır sergilediği gibi epistemoloji kurarken de benzer bir kararlılık gösterir. Ona göre varlığın bilinebilmesi ancak inançla mümkün olduğundan, sıradan olan arayışlardan sıyrılarak beklenmeyenin beklenmesi gerekir.³³ İnanç olmayınca (tanrısal olana ait pek çok şey) kavrayışımızdan kaçır.³⁴ Ancak elbette yalnızca inançla bilgi elde edilmediği için, inancımızı destekleyecek bir araca da ihtiyacımız vardır. Daha önce bahsi geçtiği üzere evrende mükemmel uyum vardır ancak bu uyumun yalnızca bir kısmı tecrübe edilebilir ve kavranabilir. Uzlaşmaz gibi görünen şeylerin kendi aralarında nasıl uzlaştığını insanların birçoğu anlayamaz.³⁵ Uyumun tecrübe edilmesi de ona göre bilgiyi elde etme yöntemi olarak kullanılmalı olduğundan anlaşılmayan uzlaşım bilgiyi elde etmeyi güçleştirir. Bunun sebebi de görüngümüze nesne olan uyumun tecrübe edemediğimiz uyum kadar iyi olmamasıdır.³⁶ Bu bir nevi doğanın saklanmayı seviyor oluşu ile açıklanabilir. Ancak yine de nesnenin hakikatine ulaşmak güç olmakla birlikte³⁷ ona dair bilgiyi elde etmek imkânsız değildir.

32 Herakleitos, *Fragmanlar*, 269.

33 Sorensen, *Paradoksun Kısa Tarihi*, 36.

34 Herakleitos, *Fragmanlar*, 211.

35 Herakleitos, *Fragmanlar*, 137.

36 Herakleitos, *Fragmanlar*, 143.

37 Herakleitos, *Fragmanlar*, 287.



Görme ve işitme yoluyla (mathesis) elde edilen bilgi aktarma ile elde edilen yani birilerinden duyulan bilgiyi önceler.³⁸ Gözlerin kulaklardan daha iyi tanıklık yapacağını ifade ederek duyu verileri arasında bile epistemik bir hiyerarşi olduğunu savunur.³⁹ Duyu deyimleri bir öğretmen gibi olmakla birlikte duyular bizlere her şeyi sabit bir halde gösterir. Oysa sıkça tekrarlandığı gibi her şey akar değişir ancak bu değişimdeki birlik önemlidir. Yalnızca bu bilgi ile yetinilmemelidir. Zira insanların tecrübe yoluyla elde ettikleri bilgileri değerlendirirken de yanılığa düştüklerini ve görüngüden aldıkları veriyi etraflıca yorumlayamadıklarını savunur.⁴⁰ Dolayısıyla deneyim ile akıl yürütme arasında da bir birlik olmalıdır.⁴¹

Bu birlik Heraklitos'ta *doksa* kavramı ile karşımıza çıkar. Zira o, insanların çoğunu epistemik anlamda aşağıda görürken onları, başlarına gelenler üzerinde düşünmemekle, bu sebeple kanılarına (doksa) itibar ederek eylemde bulunmakla suçlar. İnsanlar arasında da en bilge olarak görünenlerin bile itibar ettikleri yalnızca sanılarıdır.⁴² Oysa Heraklitos'a göre -ister dönemin inançları gereği aşkın varlık (yahut varlıklardan biri olarak) Zeus diyelim, ister başka bir isim atfedelim- bilge olan tektir.⁴³ Yasa (nomos) da tek olan Bir'in (Henos) kararına uymaktır. Bilgisine ve kararına uyulmaması gerekenlerin başında ise doksografi geleneğini temsil edenler olarak şairler gelmektedir. Onlara kati surette itibar edilmemesi gerektiğini belirtir.⁴⁴

38 Herakleitos, *Fragmanlar*, 145.

39 Herakleitos, *Fragmanlar*, 243.

40 Herakleitos, *Fragmanlar*, 147.

41 Sorensen, *Paradoksun Kısa Tarihi*, 36.

42 Herakleitos, *Fragmanlar*, 67,89.

43 Herakleitos, *Fragmanlar*, 97.

44 Herakleitos, *Fragmanlar*, 117.



Heraklitos, her şeyin değişebileceğini ancak değişmeyen bazı sabit şeyler olduğunu söylerken gerçeklik ve görünüş arasında bir ayrım çizer. Ona göre hakiki bilgi ve anlayış için insanların o değişmeyen sabit olanı kavraması ve anlamlandırması gerekir. Aksi durumda insan, tecrübesinin odağına yalnızca değişkenleri alırsa bilgi seviyesi düşük kalacaktır.⁴⁵ Kaldı ki insan tecrübesine yalnız başına da güvenilmeyeceğini, hakikatin bilinebileceğine dair bir de inanç ve güven (pistis) olması gerektiği üzerinde ısrar eder. Dolayısıyla gerçek bilgi ancak ve ancak bireysel aydınlanma sonucunda aklın ve ruhun aydınlanması ile elde edilir.⁴⁶

Özetleyecek olursak, Heraklitos'a göre, her şeyin kaynağında oluşu ve hareketi simgeleyen temel madde olarak ateş bulunur. Bu sebeple her şey değişir, dönüşür ve tüm bunlar karşıt şeylerin bir aradalığından neşet eden bir düzen etrafında gerçekleşir. Logos adı verilen bu düzen, evrende mükemmel bir uyum olması ile sonuçlanır. İnsanın varlığa dair bilgisi, bu uyumu deneyimlediği ölçüdedir. Ancak duyu deneyimi kendi başına kesin bilgiye ulaştırmaz. Kişinin doğayı kavraması, kendi tecrübesine eşlik eden bir inanca sahip olmasıyla gerçekleşir. Aksi takdirde elde edildiğine inanılan bilgiler yalnızca *doksa* (sanı) seviyesinde kalmaktadır. Tecrübe ile kesp edilen bilginin sağlaması yine tecrübe ile yapılamaz. Zira hiçbir şey olduğu hali ile kalmaz, istikrarlı bir değişim döngüsüne tabidir. Dolayısıyla kişi, akıl yürütme ile tecrübesini desteklemek durumundadır.

45 John Palmer, *Parmenides ve Sokrates-Öncesi Felsefe*, çev. Eser Yavuz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 419.

46 Chitwood, *Death by Philosophy*, 73.



Heraklitos, her şeyin değişip dönüştüğünü vurguladığı ve aynılığın herhangi iki insan tarafından eş zamanlı dahi olsa deneyimlenemeyeceğini belirttiği için Platon ve Aristoteles cephesinden değişim temelli düşünce sistemine yönelik yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Platon, “aynı” kelimesinden yola çıkarak aynı olguyu iki kez ya da iki farklı kişinin deneyimlenmesinden de öte tek bir kere bile deneyimlenemeyeceğini zira aynı hiçbir şeyin kendi kendisinin aynı kalamayacağını ifade eder. Aristoteles Heraklitos’un çelizmezlik ilkesini inkâr ettiğini bir şeyin hem F hem de F olmayan olabileceği yönünde bir düşünceye sahip olduğunu iddia eder.⁴⁷ Ancak bu eleştiriler Heraklitos’un düşünce sistemini tam olarak yansıtmadığı gibi tartışmalı da bir konudur. Zira Arslan, aynı nehirde iki defa yıkanmaz sözü ile aynı nehrin olmadığını değil, aynı nehre iki defa girilmesinin mümkün olmadığını anlattığını belirtir.⁴⁸ Kanaatimizce de Heraklitos’un nehir metaforu özdeşlik yahut ondan türeyen çelizmezlik ilkesine aykırı bir yaklaşım değildir. Zira her ne kadar deneyimleri bilgi kaynağı olarak öncelese de insanların deneyimlerinde sıklıkla yanıldıklarını ve görüşleri sonucu elde ettiklerinin çoğu insan için bir sanıdan ibaret olduğunu belirtir. Buradaki aynı nehir metaforu ise aynı sanılan ancak çoktan değişime tabi olan, dolayısıyla eş zamanda dahi olsa farklı kişiler tarafından aynı “şey”in deneyimlenemeyeceği vurgusudur. Nitekim her ne kadar “inen ve çıkan yol bir ve aynıdır”⁴⁹ ifadeleri oluş ve bozuluşun dinamik bir döngüsellğine işaret ettiği şeklinde yorumlansa da bu görüşe katılmakla birlikte bu ifadelerin aynı zamanda bir izafiyeti barındırdığını düşünüyoruz. Sürekli oluş, eş uzay

47 Palmer, *Parmenides ve Sokrates-Öncesi Felsefe*, 417.

48 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, 1/194.

49 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, 1/155.



ve zamanı deneyimleyen özneler için tecrübenin ortaklığına mâni değildir. Oysa burada başka bir nüans daha bulunur ki o da öznelere mündemiç göreceli olan bakış açısıdır. Yokuşun neresinden bakarsanız alçaldığı yahut yükseldiği hükümünü bakış açısını şekillendirir. Dolayısıyla “A, A’dır ancak ve ancak eş uzay-zaman-kişi kaydına sahip olursa” şeklinde özdeşlik ilkesinde gizil olarak bulunan teorik arka planı açmamız halinde Heraklitos’u daha iyi anlayabiliriz. Bu üç sacayağı en azından yaşadığımız dünyada bir arada başka bir anda bulunamayacağından hiçbir zaman ne nehir aynı olacaktır ne de nehre giren kişi kendiyile özdeş kabul edilebilir.

Sonuç olarak, Heraklitos, bilginin inancın desteklediği tecrübeler vasıtasıyla elde edildiğini ancak buna rağmen mutlak ve kesin olmadığını, sanı düzeyinde kaldığını, gerçek bilgiye ulaşılmasının imkânsız olmadığını ancak insanlar tarafından ulaşılanın da henüz epistêmê seviyesine çıkamayacağını savunur. Değişimler içerisindeki sanılarımızın pratik hayatın devamı için gerekli olduğunu da vurgulamak gerekir. Düşünce tarihinde gerek varlığın mahiyeti, gerekse de ona yönelik bilginin imkanı konusunda Heraklitos’un karşısında yer aldığı bilinen Parmenides’in konuya yaklaşımı ise oldukça farklıdır. *Epistêmê-doksa* ayrımındaki meyli sebebi ile varlık ve bilgi görüşünün paralellik arz ettiği ve kendinden sonra gelen bir çok filozofu etkileyen Parmenides’in yaklaşımını incelemek bu açıdan önem arz etmektedir.

3. Parmenides’e Göre Varlığın Akılsallığı

M.Ö. 6. yüzyılın son yarısı ile 5. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı kabul edilen Parmenides, İtalya’nın güney sahilinde bulunan Elea’da dünyaya gelmiştir.⁵⁰ O, kendisine kadarki dü-

50 Sorensen, *Paradoksun Kısa Tarihi*, 32.



şünce sistemini kökten değiştirecek etkide bir filozoftur. Onun fikirleri, kendisinden önceki filozoflardan da etkilenmenin yanı sıra, varlık ve bilgi konusunda özellikle Heraklitos'a bir anti-tez oluşturduğu iddiası ile daha da önem kazanmıştır.

Parmenides, Heraklitos'un aksine çokluğu reddederek olgusal anlamda var olduğuna inanılan çeşitliliği kabul etmez. Başka bir deyişle, Parmenides'e göre her şey başı sonu fark etmeksizin birdir.⁵¹ Ona göre düşünce ve varlık arasında bir ayrıklık söz konusu olup, düşünmenin nesnesi ancak var olandır. Bu yaklaşımda, bir yönden var olmayanın düşünülmemesi, diğer yönden varlık ile yalnızca düşünce aracılığıyla ilişki kurulabileceği ifade edilir.⁵² Dolayısıyla duyu tecrübe-lerinin nesnesi olan varlıklar yok ise duysal bilgi de olmayacaktır. Parmenides, Heraklitçi düşünce sistemindeki çokluk içinde birlik düşüncesini tamamen reddederek asıl olanın yalnızca bir ve tek varlık olduğunu ve ona ulaşmak içinde kullandığımız aracın duyu verileri değil düşünme (akıl) olması gerektiğini vurgular.⁵³

Parmenides'in varlık hakkındaki sözlerine muhatap olanların düşünceleri incelendiğinde üç ayrı fikrin irdelendiği dikkat çeker. Bunlardan ilki varlığın var olduğu iken, ikincisi varlığın var olmadığı yönündedir. Üçüncüsü ise varlığa hem varlığın hem de var olmamaklığın yüklenmesi sonucu özdeşliği reddettiği varsayılan "varlık hem vardır hem var olmayandır" görüşüdür. Parmenides bunu da eleştirerek bu düşünceyi savunanların sağır, kör ve şaşkın olduğunu ifade

51 Parmenides, *Fragmanlar*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 81.

52 Kaan H. Ökten, "Giriş", *Fragmanlar* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 32; So-
rensen, *Paradoksun Kısa Tarihi*, 32.

53 Ökten, "Giriş", 32.



eder.⁵⁴ Zira Parmenides'e göre var-olmayan ya da var-değilin varlığı fiziksel olarak boşluğun var olmasına karşılık gelir.

İnsanların kanıları (doksa) çok iken hakikatin bir ve tek olduğunu düşünen⁵⁵ Parmenides'in yaklaşımı, varlığın var olduğu ve var olmayan hakkında bilginin de imkânsız olduğu yönündedir. Var olmayanı “var değil” (olumsuzlama) ve “var olmayan” (madule) şeklinde iki ayrı kavram olarak ifade ederken bunların irdelenemez olduğunu zira uygulama alanının dışında olduğunu belirtir.⁵⁶ Varlık ister nefyedildiği hali ile ister nehyedildiği hali ile olsun düşünceye nesne olması mümkün değildir. Çünkü Parmenides varlığın düşünce ile özdeş olduğunu savunarak⁵⁷ düşünülemeyen şeyin var olmadığı gibi var olmayanın da düşünülemeyeceğini belirtir.

Ona göre varlık edilgen bir “var” olmayıp yok da edilemez. Başka bir ifade ile bir başlangıca maruz kalmamış ve bir sonu da olmayacaktır. Bütündür, tektir, değişmez ve dönüşmez (statik) üstelik sonsuzdur.⁵⁸ Şayet farklı olsaydı bu görüş, Heraklitosun varlık ve yokluk gibi zıtların biraradalığından kaynaklanan bir var oluş süreci ile mutabık olurdu. Oysa onun aksine Parmenides hem değişimi reddeder, hemde “dönüşüm” adı altında yoktan varlığa gelme sisteminin karşısında durur. Aksi durumda varlığa gelmiş olması, yokluktan (var olmayandan) varlığa geçişini mecburi kılacak bir sebebe ihtiyaç duyar: “Zira ona nasıl bir doğuş ayarlayabilirsin

54 Parmenides, *Fragmanlar*, 83; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, 1/219.

55 Parmenides, *Fragmanlar*, 64.

56 Parmenides, *Fragmanlar*, 67. Bu görüş İslam düşüncesinde madumun iadesi bahsi adı altında irdelenmektedir. Bkz. Necmüddin al-Kâtibi el-Kazvîni, *Hikmetü'l-Ayn*, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016).

57 Parmenides, *Fragmanlar*, 71.

58 Parmenides, *Fragmanlar*, 91.



ki? Ne “varlık olmayan”dan, çünkü söylenilebilir ve düşünülebilir değil “değil var”. Hangi mecburiyet tahrik edebilir onu sonra ya da önce hasıl olmaya?”⁵⁹ gibi dizelerinden de anlaşıldığı üzere Parmenides’e göre varlık kemale ermiş bir bütündür. Tamamlanmamış olması için gerekli olan herhangi bir mahrumiyete sahip değildir.⁶⁰

Muhtemeldir ki Heraklitos’a ait olan iki karşıt şeyden bir şeyin oluşması, oluşanın değişmesi, dönüşmesi düşüncesine Parmenides’in itiraz etmesinin altında yatan sebep, var olanın bir var olmayana evrilmesinin imkansızlığıyla ilgilidir. Statik bir varlık görüşüne sahip olan Parmenides’e göre bir şeyin başka bir şeye dönüşmesinin imkanı bulunmadığı gibi, belirli bir ontolojik yapının kazanılması ve değişmesi de imkan dahilinde değildir. Bu yaklaşımının temel sebebi de düşünülen şeyin ancak ve ancak reel bir şey olması gerektiği, yani konuşulan ve düşünülen şeyin daimi bir varlık gösterdiğine olan inançtır.⁶¹ Yukarıda da ifade edildiği gibi varlığın edilgen olmadığı ve yok olmayacağı; değişimin de oluşan ve yok olan şeylere bağlı olduğu göz önünde bulundurulursa Parmenides’in değişimi kabul etmemesi şaşırıcı olmayacaktır.

Russell, Parmenides’i önemli kılan özelliklerinden birinin mantık temelli bir metafizik sistem olduğunu belirtir. Heraclitos’ta olduğu gibi karşıtların birliği düşüncesi Parmenides tarafından reddedildiği gibi ona göre zıttı bulunan bir şey yalnızca zıttının olmadığı şeydir. Daha açık bir ifade ile

59 Parmenides, *Fragmanlar*, 91. Ayrıca bkz. Aynı eser s. 93.

60 Parmenides, *Fragmanlar*, 93.

61 Bkz. Palmer, *Parmenides ve Sokrates-Öncesi Felsefe*, 105.



örnek verecek olursak “soğuk” denildiğinde bu yalnızca sıcak olmayandır. Karanlığın, aydınlık olmayan olduğu gibi.⁶²

Heraklitos’un duyulara verdiği önemin aksine Parmenides duyu verilerinin güvenilirliğini tamamen inkâr etme girişiminde bulunarak Pisagorcular tarafından edimlenen saf akıl yürütme durumunun yüceltilmesi eylemini bir üst basamağa taşımıştır. Zira kendisi de öne sürdüğü teorilerinin tecrübe ile çatıştığının farkında olarak akli her şeyin üstünde tutmak konusunda ısrarcı davranır. Ona göre bir akıl yürütme kişiyi nereye götürürse oraya kadar gidilmeli ve elde edilen duyu verileri bile akıl süzgecinden geçirilmelidir. Öyle ki akli edimlemeden daha üst, daha iyi görünen başka metotlar bulunursa dahi yine de kullanılmadan önce aklın yargı sürecine tabi kılınmalı ve ona göre kullanılmaya başlanmalıdır. Elbette büyük bir yanılsama kaynağı olan duyuları tamamıyla görmezden gelmeyi savunmaz. Zira pratik hayatımızda görüngülerin gerekliliği inkâr edilemez bir gerçektir.⁶³

Parmenides’in kurmuş olduğu iddia edilen mantık temelli metafizik sisteminde varlıklar için “gerçeklik, hakiki olmak”, “doğruluk”tan daha ön plandadır.⁶⁴ Varlık sıfatını taşıyan her şey vardır. Var-değil için herhangi bir söylemde bulunulması mümkün değildir. Dolayısıyla onun yaklaşımında varlığa çıkmamış anlamında bir mümkünden söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Var ve var-değil arasında zorunlu bir ayrım söz konusu olsa da⁶⁵ buradaki zorunluluğun mantıksal anlamda bir zorunluluk olmadığına özellikle işaret

62 Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon&Schuster, 1945), 48.

63 Sorensen, *Paradoksun Kısa Tarihi*, 36.

64 Palmer, *Parmenides ve Sokrates-Öncesi Felsefe*, 122.

65 Bkz. Parmenides, *Fragmanlar*, 93.



etmek gerekir. Bahsi geçen zorunlu olmak ya da zorunlu olarak olmamak (imkânsızlık da denilebilir) varlıkların birer var olma tarzlarıdır.⁶⁶

Varlığın akılsallığı söz konusu olunca, Parmenides'in varlığa yönelik görüşleri arasında önemli bir yer kaplayan "Bir" düşüncesine değinmek gerekir. Ona göre "Bir", bizim Tanrı tasavvurumuza karşılık gelmemekle birlikte dünya gibi maddi ve uzamsal bir şey olarak bölünemezdir, her yerededir, her şeyden önce gelir ve varlıktan pay almaz.⁶⁷ Niçin var olanın ve var olan Bir'in her şeyden önce geldiğine ve varlıktan pay almadığına gelince, Platon'un ünlü şarihlerinden biri olan Proklos, Platon'un felsefesinin de temelini oluşturan ve Parmenides'ten gelen bu düşünceyi var olmaklık ve varlığa ait nitelikler bağlamında yorumlar. Çünkü Platon'a göre, bir şey varlıktan pay alıyorsa, o şey, çokluk, bütünlük, parça sahibi olmak, başlangıç ve sona sahip olmak, bağımsız veya bir şeye ait olmak, biçim gibi Bir tarafından yadsınan varlık şekillerinden birine göre oluşur.⁶⁸ Bu varlık şekillerinden birine göre var olmak, varlığı sonradanladığı için, Bir'e herhangi bir nitelik atfetmek sizin onun yalnızca var olan olduğu ifade edilir.⁶⁹

Özetle Parmenides, var olmaklığı, var olanın değişimini ve varlığa ait çokluğu reddettiği için, durağan bir varlık ve dolayısıyla öngörülebilir bir evren düşüncesi mevcuttur. Her şey bir ve tek olmakla birlikte bahsi geçen her şeye temel olan

66 Palmer, *Parmenides ve Sokrates-Öncesi Felsefe*, 124.

67 Russell, *A History of Western Philosophy*, 48.

68 Diadochos Proklos, *Platon'un Parmenides Diyalogunun Yorumu (141e-142a)*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Pencere Yayınları, 2006), 11-13.

69 Benzer kaygıyı Platinos'tan başlayarak Orta Çağ İslam filozoflarına atfedilen sudur düşüncesinde de görmek mümkündür. Bahsi geçen ontolojik sistemde, ilk olana Bir gibi isimlendirmelerde bulunmaları, Var-olanı, varlığa ait nitelendirmelerden tenzih etme çabasıdır.



ve varlıktan pay almayı her şeyi önceleyen “Bir” düşüncesi mevcuttur. Varlığa ait bilgimiz değişmediğinden mutlak- tır ve akıl yürütme ile elde edilir. Dolayısıyla *epistêmê-doksa* ayrımının *epistêmê* cephesinde yer alan filozof, varlık ile dü- şünceyi özdeşleştirdiğinden düşünülebilenin var olduğu, var olanın değişmeyeceği dolayısıyla ona dair bilginizin sabit ka- lacığı yönünde fikrî bir eğilimde bulunur.

4. Değerlendirme

İnsan çevresinde olup bitenleri anlamlandırmak için çaba harcamaya başladığından beri, problematik mahiyette bir- çok sorular sormuş ve bu soruları cevaplamaya yönelik çağ- lar boyu birbirinden farklı yaklaşımlar oluşmuştur. Bilginin ne olduğu, bilginin hangi kaynaklardan nasıl kazanıldığı, bil- ginin değerlendirilmesinde doğruluk ölçütlerinin ne olduğu, bilginin oluşumunda süje-obje ilişkisi, süjenin bilgi oluşturma- dadaki etkinlikleri, bilginin objesine uygun olup olmadığı üzerine fikirler üretilmiş, kimileri insanla çevresi arasında bilgi alışverişinin hiçbir şekilde olamayacağını, kimi kısmen kurulabileceğini, kimisi metafizik boyutta olabileceğini, ki- misi de her an kurulmakta olduğunu savunmuştur.

Varlığı bilebilmemiz yönünde beyan edilen ve birbirleri ile paralellik arz etmeyen bu iki görüş, genel anlamda epis- temolojik tartışmalar bağlamında süregelmiştir. Bilgi akılsal mıdır olgusal mıdır gibi soruların cevaplanması noktasında *epistêmê* ve *doksa* taraflarının oluşması, bugün kullandı- ğımız rasyonalizm, ampirizm, realizm gibi bilgi elde etme noktasında bir tavır takınmaya mecbur bırakır. Bir tarafta yoğun bir devinim içerisinde yalnızca duyu verileri olmasa bile inançla desteklenen büyük ölçüde tecrübe ile elde edilen



sanılar, diğer tarafta statik, değişmeyen bir evrende yalnızca akıl yürütme ile elde edilen ancak pratik hayat için duyu verilerini de yadsımayan *epistêmê* karşımıza çıkar.

Bu çalışmada ele alınan düşünürlerden Heraklitos, bahsi geçen yol ayrımında sanıyı temsil ederken, Parmenides, *epistêmê* cephesinde yer alır. Bu ayrımın sebebi de varlığa yönelik düşünceleridir. Varlık değişmez dönüşmez ise ona yönelik bilgimiz de sabit ve kesin olacaktır. Ancak değişim sürecine tabi bir varlık hakkında sabit bir fikir edinmek mümkün değildir. Yalnızca değişim sürecinin getirisi öngörülebilirdir bu da bilgi hanemize sanılar olarak işlenir. Oysa değişmeyen varlık hakkından değişen bilgi de mümkün değildir. Varlık bir ve sabit ise o haliyle bilinir ve bilgimiz de varlık gibi sabit kalır. Her iki filozof da varlığa yönelik katı bir septik tavır takınmak yerine ön görülebilirliği tercih etmiştir. Her iki yaklaşımda da varlığın akledilebilirliği sebebi ile insanın bilgiyi elde edebilmesinin mümkün olduğu düşünülür. İnsanın varlığı bilebilme serüveni de genel olarak bu iki görüş etrafında şekillenmiştir.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2. Basım, 2019.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 9. Basım, 2018.
- Chitwood, Ava. *Death by Philosophy: The Biographical Tradition in the Life and Death of Archaic Philosophers Empedocles, heraclitus, and Democritus*. United State of America: The University of Michigan Press, 4. Basım, 2007.
- Çelik, Zeynep. "Klasik Mantıkta Dil Kavram Varolan İlişkisi". VII. *Mantık Çalıştayı Kitabı*. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2017.



- Frederick Copleston. *A History of Philosophy Volume I: Greece and Roma*. New York: Doubleday, 1993.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Kazvinî, Necmüddîn al-Kâtibi el-. *Hikmetü'l-Ayn*. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016.
- Manafov, Rafiz. *Karl Popper Aklı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Ökten, Kaan H. "Giriş". *Fragmanlar*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1., 2019.
- Palmer, John. *Parmenides ve Sokrates-Öncesi Felsefe*. çev. Eser Yavuz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Parmenides. *Fragmanlar*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Baskı., 2019.
- Parry, Richard. "Episteme and Techne". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta, Fall Edition 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/episteme-techne/>
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Popper, Karl. *Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makale ve Bildirileri*. çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı., 2016.
- Prier, Raymond Adolph. *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles*. Paris: Mauton, 1976.
- Proklos, Diadochos. *Platon'un Parmenides Diyalogunun Yorumu (141e-142a)*. çev. Oğuz Özügöl. İstanbul: Pencere Yayınları, 2006.
- Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon&Schuster, 4., 1945.
- Sorensen, Roy. *Paradoksun Kısa Tarihi*. çev. Zekeriya Aydın. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Yıldız, İbrahim - Aslantatar, Nesim. "İbn Rüşd'ün Faslu'l Makal Risalesi Bağlamında Felsefe-Din Çelişmezliği". *Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III*. 507-517. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Mu'tezile'de Aklın Sınırları



Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Mekin KANDEMİR¹

*“Gözler hata yapabilir, duyular yanılabilir.
Kesin hükmü veren ve doğru bilgiye ulaştıran ise
ancak akıldır. Çünkü akıl organları dizginler ve
duyulara bir standart sağlar.”²*

Câhız

Mu'tezile, İslâm düşünce tarihindeki ilk sistemli kelâm ekolü ve aynı zamanda kelâm ilminin kurucusudur. Genelde kelâm ilminin özelde ise Mu'tezile ekolünün teşekkülünde çeşitli sebepler etkili olmuştur. Bunlardan belki de en önemlisi, İslâm toplumunun fetihlerle birlikte kısa zamanda çok geniş bir coğrafyaya hükmetmesi ve buralarda kadim ve entelektüel derinliğe sahip kültür ve felsefelerle karşı karşıya gelmesidir. Mu'tezile, bu karşılaşmada varlığın hakikatini ve bilginin imkânını reddeden septik akımlara (Sofistaiyye) yaratıcıyı tümenden inkâr eden inkârcı akımlara (Dehriyye), tevhid inancını reddeden düalist akımlara (Seneviyye) ve bilginin

1 Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, ahmetmekin@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0030-8297>

2 Ebû Osmân el-Câhız, “et-Terbî' ve't-tedvîr”, *Resâilü'l-Câhız* (Beyrut: Darü'l-Cil, 1991), 3/58.



tek kaynağının duyular olduğunu savunan ve buna dayanarak nübüvvet kurumunu inkâr eden Hint kökenli akımlara (Sümeniyye ve Berâhime) karşı İslâm itikadını savunan ilk ekol olmuştur.

Mu'tezile, bu akımlara karşı mücadele ederken aklın önemli bir epistemolojik araç olduğu gerçeğini fark etmiştir. İslâm'ı ve onun esaslarını reddeden veya bunları kıyasıya eleştirenlere karşı yine İslâm'ın temel kaynaklarından hareketle karşı koymak mümkün değildi. Çünkü vahiy sadece ona iman edenler için bir değer taşımakta, bu muhalif dinî ve felsefi akımlar nezdinde hiçbir bağlayıcılığı bulunmamaktaydı. Bu durumda muhalif akımlara cevap verirken Kur'an ve hadislerin dışında her iki tarafın da kayıtsız şartsız kabul edebileceği ortak bir zemine ihtiyaç duyulmaktaydı. Öte yandan bu zemine duyulan ihtiyaç sadece harici düşmanlara karşı dini savunmak için değil aynı zamanda dinî nassların doğru bir şekilde anlaşılması, yorumlanması ve bu temel metinlerden inanç esaslarının tespit edilip temellendirilebilmesi için de gerekiyordu. Zira tüm Müslümanlar Kur'an'ı ve sünneti temel bir kaynak olarak kabul etmekle birlikte bu kaynaklarda yer alan ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ihtilaf etmiş; her fırka ve mezhep aynı ayetleri kendi görüşlerini savunmak için birer dayanak olarak kullanabilmişlerdir. Bu durumda hangi iddianın geçerli olduğu ortaya koyacak istidlâl yöntemlerine ihtiyaç duyulmuştur. Ancak istidlâl yöntemi her iki tarafça da kullanılacağından bu durumda istidlâl yöntemlerinden geçerli ve fâsit olanı tespit etmek için bir kriter başvurma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.³ Kelâmcılar hem

3 Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'de Akılcılık (Ya da Akllilik) Üzerine", *Akaid ve Kelam İlminde Vahyin ve Aklın Yeri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 302-303.



İslam dışı fırka ve mezheplerle mücadelede hem de ümmetin kendi içindeki tartışmalarda ortak zemin olarak akılı kabul etmişlerdir.

Bu anlayışla hareket eden Mu‘tezile âlimleri İslâm inancına yönelik dışarıdan tehdit oluşturan dinî ve felsefî akımlara karşı dini savunurken diyalektik bir yöntem kullanmışlar; ümmetin içinden de her türlü akıl yürütmeye karşı çıkan Haşviyye gibi ekollere de karşı çıkararak inanç esaslarının temellendirilmesinde akli delillere başvurmuş ve bu şekilde dinî bilgiye akli bir temel sağlamaya çalışmışlardır. Bu çerçevede Allah’ın varlığı ve sıfatları ile peygamberliğin gerekliliğinin akılla ispat edilmesi Mu‘tezile kelâm sistematüğinde zorunlu görölmüştür. Zira bunların vahiyden hareketle ispatı mantıksal bir kısır döngüye (devir) yol açacaktır. Çünkü vahye dayanan bir delil Kur’an’ın vahiy olduğunu, Kur’an’ın vahiy olması peygamberin doğruluğunu, o da Allah’ın varlığını ispat etmeye bağlıdır.⁴ Allah’ın varlığı da ancak akılla bilinebileceğine göre tüm bunların ispatı nihai olarak akla dayanmış olmaktadır.

Mu‘tezile’nin dinî düşüncede akla bu derece merkezi bir yer vermesi onun İslam düşünce geleneğinde akılla özdeşleşmesine ve akılcı bir mezhep olarak anılmasına neden olmuştur. Ancak bu durum kimi zaman Mu‘tezile’nin vahye yeterince değer vermediği ya da Mu‘tezile dışında akla önem veren başka fırka olmadığı şeklinde yanlış anlamalara da sebebiyet vermiştir. Oysa bir kelâmî ekolün akla değer vermesi vahyi tamamen dışladığı anlamına gelmediği gibi, bir diğerinin vahyi ön plana çıkarması da akılı tamamen devre

4 M. Sait Özzerarlı, “Mu‘tezile Akılcılığı” (I. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı, İstanbul: İBB Kültür Yayınları, 1997), 104.



dışı bıraktığını göstermez. Nitekim klasik kaynaklara bakıldığında Haşviyye dışındaki bütün kelâm ekollerinin, Ehl-i Hadis geleneğine mensup bazı âlimler de dâhil olmak üzere belli ölçülerde akılcı olduğu görülmektedir. Özellikle müteahhir dönem Eş'arî kelâmında yoğun bir akılcılığın hâkim olduğu bilinmektedir.⁵

Şunu da belirtmek gerekir ki her ekolün akla biçtiği rol, akıl yürütme metodolojisi ve aklın nakil karşısındaki değerine ilişkin farklı tasavvurları vardır. Bu bakımdan Mu'tezilî sistemde aklın epistemolojik ve ontolojik değerinin tam olarak neye tekabül ettiğini, dinî düşüncenin inşasında akla biçilen rolün tam olarak ne olduğunu, hangi bilgilerin akılla hangi bilgilerin vahiyle elde edilebileceğini ve bu çerçevede vahyin karşısında aklın sınırlarının tam olarak nereye kadar uzandığını tespit etmek gerekmektedir. Bu çalışmada bu soruların cevabı araştırılacaktır.

1. Varlık Türü Olarak Akıl

Akıl, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, faydalı olanı zararlı olandan ayırt etmeyi sağladığı için Allah'ın insana verdiği en büyük lütuftur. İnsan aklı sayesinde ilahi hitaba muhatap olur, dini sorumluluklarını anlar ve kendisini helak olmaktan korumuş olur. Dolayısıyla akıl insanı insan yapan, onu diğer canlılardan ayıran en önemli yetidir.⁶ Gerek Arap dilindeki gerekse de kelâmî literatürdeki tanımlarına bakıldığında aklın bu özelliklerine vurgu yapıldığı görülmektedir.

5 Özervarlı, "Mu'tezile Akılcılığı", 101.

6 Ramazan Altıntaş, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 12.



Sözlükte akıl, kök anlamı itibarıyla “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” anlamına gelmektedir.⁷ Devenin ayağına bağlanan ipe Arap dilinde ‘*ikâl*’ denmiştir. Buradan hareketle akla, insanı mecnunun kendisini engelleyemediği zararlardan alıkoymuşu için, engel manasına gelen bu isim verilmiştir.⁸ Terim olarak ise eşyanın hakikatlerini bilmeye ve varlıkları ayırt etmeye imkân sağlayan yeti anlamına gelir.⁹ Aklı, bilgi edinmek için insanda bulunan bir kuvve olarak tanımlayanlar da vardır. Bu kuvve sayesinde insanın elde ettiği bilgilere de akıl denmiştir. Bu bağlamda aklın iki türü olduğu ifade edilmiştir. İlki insanda yaratılıştan itibaren bulunan ve tabiatına yerleştirilmiş olan *matbû’ akıldır*. İkincisi ise insanın matbû’ akli sayesinde elde ettiği bilgilerden oluşan *mesmû’ akıldır*. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki gözü kör olana güneş fayda etmeyeceği gibi matbû’ akıl olmadan mesmû’ akıl fayda vermez.¹⁰

Düşünce geleneğinde akıl ile ilgili tartışmaların biri epistemolojik diğeri ontolojik olmak üzere iki boyutu olduğundan söz edilebilir. Epistemolojik boyutu, aklın bilgi edinme süreçlerindeki delâlet niteliğiyle ilgili olup bilginin mahiyeti, tanımı, çeşitleri ve türleri gibi konular çerçevesinde ele alınmıştır. Ontolojik boyutu ise aklın bir varlık türü olarak neliği ile ilgili olup din alanında vahiyden bağımsız bir bilgi kaynağı

7 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Eb'ül-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Safvan Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 342.

8 Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, haz. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (YEK Yayınları, 2019), 373.

9 Ebu Muhammed el-Endelusi İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 825. Seyyid Şerif Curcani, *et-Ta'rifat* (Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1985), 157.

10 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 342.



ve hüküm merci olup olmadığı gibi problemler çerçevesinde ele alınmıştır.¹¹ Aklın ontolojik mahiyeti ile ilgili düşünce tarihinde farklı tanımlar yapılmıştır. Bu bağlamda akılı cevher, âlet, duyu, meleke ve kuvve şeklinde tanımlayanlar olmuştur.¹²

Mu'tezile içinde de aklın tanımıyla ilgili farklı yaklaşımlar söz konusudur. Zira diğer kelâmî fırkalar gibi Mu'tezile de bir çok meselede kendi içinde homojen ve statik bir yapıya sahip değildir. Mezhebin beş ilkesi ve bunlara ilişkin tali meselelerde ekol içinde farklı fikirleri savunan alt ekoller, hatta bazı konularda daha uç düşüncelere sahip marjinal şahsiyetler bulunmaktadır. Bu bakımdan akıl konusundaki yaklaşımları ele alırken mezhebin bu özelliğini dikkate almak ve mümkün olduğunca genelleyci ifadelerden kaçınmak daha doğru bir bakış açısı ortaya koymak açısından önem arz etmektedir.

Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'ya göre akıl "hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak"tır.¹³ Ebu'l-Huzeyl ise akılı kendisiyle bilgi elde edilen ve insanın kendisi ile diğer varlıkları birbirinden ayırmasını sağlayan bir *kuvve* ve *his* olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu kuvve insandaki zorunlu (apriori) bilgilerden oluşmaktadır.¹⁴ Bu tanımıyla Ebu'l-Huzeyl aklın şuur ve bilinç ile ilişkili olduğuna işaret etmiştir. Bîşr b. Mu'temir'e göre akıl bilinenden (şâhid) yola çıkarak bilinmeyen (gâib) hakkında hüküm veren ve iyi ile kötüyü birbirinden

11 İbrahim Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 84.

12 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Taha Hüseyin (Kahire, 1963), 11/375; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 157-158.

13 Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 09 Ağustos 2021).

14 Eş'arî, *Ma'âlât*, 673.



ayıran bir hâkimdir.¹⁵ Câhiz ise akılı, insanın zararlı şeylerden kaçınmasını, faydalı şeylere yönelmesini sağlayan kavrama (fehmi) gücü” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁶ Ebû Ali, aklın bilgi elde etmeye yarayan bir kuvve olduğunu kabul etmeyerek onu belli bir tür bilgi olarak tanımlar.¹⁷ Bağdat ekolü ise akılı bilgi elde etmeye yarayan bir meleke olarak tanımlamış ve akıl sayesinde insandaki şüphenin dağıldığına vurgu yapmışlardır.¹⁸

Kâdî Abdülcebâr da aklın cevher, kuvve, meleke ve âlet şeklinde tanımlanmasını doğru bulmamıştır. Ona göre akıl bir kuvve ve cevher olarak doğuştan insanda bulunmaz. Kâdî’ya göre akıl, özel bazı bilgilerin (العلوم المخصوصة) toplamından ibarettir. Bu bilgiler bir kimsede bulunduğu zaman o kişi akıllı olmakla nitelenir, bu bilgilere sahip olmayan kişiler akıllı olarak nitelenemezler. Bu bilgiler elde edildiği zaman mükellef bazı şeylerle sorumlu olur, bunlar sayesinde nazar ve istidlalde bulunabilir. Bu bilgiler akılda mündemiç bilgiler değildir, bunlar bizatihi akılı meydana getirirler. Bu bilgilerin akıl olarak adlandırılması ise dildeki manasından hareketle kişiyi zararlı şeylerden koruması ve insanın bu bilgilerle kavrama ve istidlal kabiliyetini kazanmasından dolayıdır.¹⁹

Gerek akılı bir kuvve olarak gören gerekse de bazı bilgilerin toplamı olarak gören Mu’tezile âlimleri aklın belli bir olgunluğa ulaşmasını kişinin bâliğ olmasının ve dolayısıyla da teklife muhatap olmasının bir şartı olarak değerlendirmişlerdir.

15 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam M. Harun (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1968), 2/92.

16 Hüsni Zeyne, *el-Akl 'inde'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dârul-Âfâki'l-Cedide, 1978), 21.

17 Eş'arî, *Maqâlât*, 673.

18 İbrahim Ağâh Çubukçu, “Mu’tezile ve Akıl Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/ (1964), 58.

19 Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, 11/375-76, 386.



Fıkıhçılar ise genellikle kişinin ya akılı sağlam olmakla birlikte ihtilam olmakla ya da on beş yaşına ulaşmakla bâliğ olacağını kabul etmişlerdir. Bazıları ise akılı sağlam olsa bile bir kişi ihtilam olmadıkça bâliğ sayılmaz demişlerdir.²⁰ Kelâmcılar aklın iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırabilecek bir olgunluğa erişmesini ölçü kabul etmekle birlikte bu olgunluğu sağlayan niteliklerin neler olduğu konusunda akıl tasavvurlarına bağlı olarak farklı fikirler öne sürmüşlerdir.

Ebu'l-Huzeyl, bulûğa ermenin ancak aklın kemâle ermesiyle olacağını, akıl kemale ermedikçe bâliğ olunamayacağını belirtmiştir. Sümâme b. Eşres'e göre ise bir kimse ancak dinî bilgilerin gerektirmesiyle bâliğ olur. Ona göre zorunlu olarak Allah'ı, peygamberlerini ve kitaplarını bilen kimseler bâliğ olur ve onlara teklif gerekli olur. Bu kimselerin teklife konu olan emirlere uyması da vacip olur. Bu bilgileri zorunlu olarak bilmeyen kimseye teklif gerekli olmaz, çünkü o çocuk mesabesindedir.²¹ Akılı belli bir tür bilgi olarak tanımlayan Ebû Ali'ye göre akılı meydana getiren bu bilgiler belli bir birikime/olgunluğa ulaştığı zaman kişi bâliğ olur. Bu bilgilerden bir kısmı zorunludur. İnsan akılı henüz tekâmüle ulaşmadan da varlıkları inceleyerek, deney ve gözlem yaparak ve akıl yürüterek aklın alanına giren bazı konularda hüküm verebilir. Örneğin bir fili gördüğü zaman bunun bir iğne deliğinden geçemeyeceğine hükmedebilir. İnsanda bu tür bilgiler tekâmüle ulaştığı zaman bâliğ olur. İnsan selim bir akıl yürütme ile zorunlu bilgi elde etme kabiliyeti kazanmadığı sürece ne âkîl ne bâliğ ne de mü'min olur. Bu nedenle kendisine teklif de vacip olmaz. Zira bir kimse varlıkların bir

20 Eş'arî, *Maqâlat*, 675.

21 Eş'arî, *Maqâlat*, 675.



yaratıcısı olduğunu ve yaratıcının akletmeyi terk edenleri cezalandıracağını akletmedikçe ona teklif gerekmez. Bunları yapabildiği zaman akli olgunluğa ulaşmış olur ve dolaşısıyla teklife muhatap olur. Bağdat Mu‘tezile’sine göre eğer insan doğru bir akıl yürütmeye zorunlu bilgilere ulaşamıyorsa bu durumda insandaki bilgiler ve ondaki bilgi elde etme kuvvetine dair bir hatırlatma (hâtır) ve uyarı (tenbîh) gerekir. Bundan dolayı insan ancak bir hâtır ve tenbîh ile birlikte bâliğ, kâmil ve mükellef olur.²²

Kâdî da aklın teklife muhatap olmak için ihtiyaç duyulan bir şey olduğuna vurgu yapar. Zira mükellef sorumlu olduğu şeyleri, nimete şükretmesi gerektiğini, emaneti sahibine iade etmesi gerektiğini, kötü, çirkin, iyi ve güzel olan şeyleri ancak akıyla bilebilir. Bir kimse olgun bir akla (kâmilü’l-‘akl) sahip olmadıkça delilleri kullanarak akıl yürütemeyeceği gibi, bunların neye-nasıl delil olacağını da bilemez. Yine akıl kişinin sevap ve cezaya müstehak eylemler yapabilmesi için de ön şarttır.²³ Peki, akli olgunluğa ulaşmış olan biri ile bâliğ olmayan küçük bir çocuk arasında akıl yönünden ortak noktalar nelerdir? Kâdî’ya göre insanın akıl sahibi olduğunu bilmesi, kendi varlığının ve kendisi dışındaki varlıkların farkında olması, yani bir bakıma kendilik bilincine sahip olması ortak yönlerden biridir. Ayrıca mahsusatı idrak etmek ve güdüleri kontrol etmek de ortaktır. Ancak akli olgunluğa erenler bu konuda daha güçlüdür.²⁴ Kâdî’ya göre mükellef olmak için gerekli olan akli olgunluğu üç kısımdan oluşmaktadır. İlki “delillerin asıllarına dair bilgiler”, ikincisi “delillerle talep

22 Eş‘arî, *Maqâlat*, 673-675.

23 Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 11/375.

24 Zeyne, *el-Akl ‘inde’l-Mu‘tezile*, 39.



edilenleri bilmeyi sağlayan bilgiler”, üçüncüsü ise “deney ve tecrübeden elde edilen pratik bilgiler”dir.²⁵

2. Bilgi Kaynağı Olarak Akıl

Aklın önemi sadece bireyin teklife muhatap olmasının ön şartı olmasıyla sınırlı değildir. Bundan daha önemlisi onun hakikatin bilgisini elde etmede temel bir kaynak kabul edilmesidir. Kelâmcılar genellikle insan için *sağlam duyular, doğru haber* ve *akıl* olmak üzere üç tür bilgi kaynağı olduğunu kabul etmişlerdir.²⁶ Duyu organları kelâmda bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Çünkü insan görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularını kullanarak dış dünyanın var olduğunu idrak eder ve beş duyusuyla buradaki varlıkların niteliklerini algılar. Sağlıklı duyularla elde edilen bu veriler kelâmcılara göre insanda zorunlu bilgiler meydana getirir. Öte yandan bu veriler diğer bilgi kaynağı olan aklın işlevini yerine getirmesi için de gereklidir.

Kelâmda diğer bir bilgi kaynağı doğruluğu kesin olarak bilinen haber-i sâdıktır. Bunun mu’cize ile desteklenmiş *resûlün haberi* ve yalan üzerinde birleşmesi mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivayet edilen *mütevâtir haber* olmak üzere iki türü vardır. İnanç esaslarının da kaynağını oluşturan bu iki haber türünün ihtiva ettiği bilgiler kesindir.²⁷ Kelâmda üçüncü bilgi kaynağı akıldır. Akıl, duyu organlarından ve haber kaynaklarından elde edilen verileri işler, bunlardan hareketle yeni bilgiler üretir ve bu şekilde inanç esaslarını temellendirmeye

25 Bu tasnifle ilgili detaylı bilgi için bk. Murat Memiş, *Mu’tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 133-135.

26 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 12-16.

27 Osman Demir, *Kavram Atlası Kelam I* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 34.



çalışır. İnanç esasları konusunda asıl kaynak vahiy olsa da, bunların izahı ve temellendirilmesi akıl ile olur. Akılla elde edilen bilgiler herkesçe açık, kesin ve zorunlu bilgiler olabileceği gibi delillerden hareketle akıl yürüterek, yani nazar ve istidlâl ile ulaşılmış bilgiler de olabilir.²⁸

Mu'tezile'ye göre bir şeyin bilgisi ya doğrudan duyu verilerinden elde edilen algılarla, ya da akıl yürütmek suretiyle elde edilebilir.²⁹ Mu'tezile'nin kurucu önderi Vâsıl b. Atâ hakikatin bilinmesinin dört yolla mümkün olacağını belirtmiştir. Bunlar Kur'ân-ı Kerim, mütevâtir haber, aklî delil ve ümetin icmâsıdır. Ona göre kitabın yanı sıra akıl hüküm verme yetkisine sahip bir kaynaktır.³⁰ Kâdî Abdulcebbar da bu tasnifi kabul etmiş ve insanı doğru yola iletecek olan delilleri akıl, kitap, sünnet ve icmâ olarak sıralamıştır. Burada aklın ilk sırada zikredilmesi bilinçli bir tercih olup diğer bilgi kaynaklarına üstünlüğünü vurgulamayı amaçlamaktadır. Çünkü Kâdî'ya göre Allah ancak akıl sahiplerine hitap eder, yani akıl teklifin şartıdır. Fakat bundan da önemlisi diğer delillerin delil olma değerini kazanmasının akıl ile mümkün olmasıdır. Çünkü insan ancak akıl sayesinde kitabın, sünnetin ve icmanın delil olduğunu bilebilir. Bundan dolayı bu deliller içinde akıl asıl, diğerleri fer' olarak nitelenmiştir.³¹

28 Ulvi Murat Kılavuz - Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 109-111.

29 Ebu'l Huseyn Hayyât, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, ed. Henrik Samuel Nyberg (Beyrut: Mektebü'd-Diraseti'l-Arabiyye, 1993), 117; Ahmet Mekin Kandemir, "Kelam (Tanım-Tarihçe-Ekoller-Problemler)", *İslami İlimlere Giriş*, ed. Mahmut Samar (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 42.

30 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil* (Kahire: Dâru'l-Beşir, 1998), 374.

31 Kâdî Abdulcebbar, *Faḍlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: Darü't-Tunisiyye, 1974), 139.



Kâdî'nın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Mu'tezilî anlayışta akıl, diğer bilgi kaynaklarının üzerinde bir güce ve önceliğe sahiptir. Zira duyu ve tecrübeyle elde edilen bilgileri işleyen, bunları sistematik hale getiren ve test edip anlamlandıran akıl olduğu gibi, haber yoluyla ulaşan bilgilerin doğruluğuna ve yanlışlığına hükmeden de yine akıldır. Yani diğer bilgi kaynakları ancak akıl tarafından doğrulandıkları zaman bir bilgi değeri taşırlar. Bu yönüyle akıl diğer bilgi kaynaklarının temelini teşkil eder. Başka bir deyişle akıl olmadan diğer bilgi kaynaklarından elde edilen verilerin ve yine akılla çelişen habere dayalı verilerin de bir anlamı olmaz. Bundan dolayı akıl vahye dayalı delillerin değerlendirilmesinde ve dolayısıyla dinin esaslarının anlaşılmasında önemli bir role sahiptir. Bu öneminden dolayı Mu'tezilî düşüncede akıl bilgilerin bilgisi olarak kabul edilmiştir.³²

a. Aklın Sistematik Düşünce Üretmesi: Nazar

Kelâmcılar akıl yürütme eylemine karşılık olarak nazar ve istidlâl kavramlarını kullanmışlardır. Bu iki kavram aslında kelâm faaliyetinin doğasına da ışık tutmaktadır. Zira mütekellimin yaptığı şey esas itibarıyla Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, nübüvvet ve me'âd gibi inanç esaslarını temellendirmek için naklin yanı sıra akla başvurmaktır. Ele aldığı konuların izahında delile dayalı akıl yürütmeye (istidlâl) ve sistematik düşünceye (nazar) çokça yer verdiği için kelâm ilmine *nazar ve istidlâl ilmi* denmiştir.³³

32 Osman Karadeniz, "Akıl-Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 33/4 (1997), 39; Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 128.

33 Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1966), 1231.



Nazar, lügatte bir şeyi görmek ve idrak etmek için gözbebeğini ona doğru çevirmek, beklemek (intizar), rahmet ve ih-san anlamlarına gelmektedir.³⁴ Fakat kalp sözcüğüyle ilişkili olarak kullanıldığında nazar tefekkür anlamına gelir. Çünkü kalp gözüyle görenler ancak tefekkür edenlerdir. Tefekkür ise bir şeyin neligi üzerine düşünmek, onu diğer şeylerden ayıran farklı yönlerini ve diğer nesnelere benzer yönlerini tespit etmeye çalışmaktır. Örneğin bir cismi cisim yapan şeyin üç boyutlu olması olduğu, onu diğer şeylerden ayıran şeylerin neler olduğu konusunda düşünmek tefekkürdür. Bunlar insanın din ve dünya hakkında tefekkür ettiği zaman ulaşacağı bilgilerdendir. Yine yolda vahşi hayvanlarla karşılaşan bir kimsenin bunlardan kurtulmanın yollarını araması, bir tüccarın daha çok kar etmenin yollarını araması da tefekkürün örneklerindedir.³⁵

Eş'arî'nin aktardığına göre, bir akıl yürütme formu olarak nazar ilk olarak Şiî/Râfızî fırkalar tarafından kullanılmıştır. Buna göre nazar konusunda Şiilik içinde sekiz farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bazı fırkalar bütün bilgilerin zorunlu olduğunu, nazar ve kıyasın bilgi doğurmayacağını savunurken, bazıları da bütün bilgilerin zorunlu olmadığını, Allah'ı bilmenin kesbî olduğunu, nazar ve istidlâlin bilgi elde etmenin bir yöntemi olduğunu, peygamber gelmeden önce de akıldan tevhid konusunda bir delil olduğunu savunmuştur.³⁶

Kelâmcıların terminolojisinde nazar, duyu organlarını kullanarak varlık hakkında elde edilen veriler üzerinde düşünmek ve araştırma yapmak suretiyle yeni bilgiler elde etmeye

34 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 497.

35 Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 11/4.

36 Eş'arî, *Mağâlât*, 103-105.



çalışmaktır.³⁷ Mu‘tezile âlimleri de bilgiyi zorunlu (apriori) ve iktisâbî (aposteriori) olmak üzere ikiye ayırmış ve iktisâbî/kazanılmış bilgiye ulaşmanın tek yolu olarak nazarı görmüşlerdir. Kâdi Abdülcebâr nazarı doğru bilgiye ulaştırarak akıl yürütme şeklinde tanımlamaktadır. Bu yönüyle *tefekkür* (derinlemesine düşünme), *bahs* (araştırma), *teemmül* (derin düşünme) ve *tedebbür* (bir işin sonucunu en baştan düşünmek) ve *rü’yet* (bilmek) gibi kavramlara karşılık nazar kavramı kullanılmaktadır.³⁸ Kâdi’ya göre bu türden eylemleri yapan insan kendisinin düşünen/nazarda bulunan biri olduğunu bilir. Zira bu eylemleri yapmadan önceki durumu bunları yaptığı andaki durumu birbirinden farklıdır. İnsanın kendi durumuyla ilgili bu farklılıklar hakkındaki bilgisi sahip olduğu en açık bilgidir. Tıpkı bir eylemi yapma iradesi (mürîd) ortaya koyduğu veya bir şeye inandığı (mu‘tekid) andaki durumunda olduğu gibi.³⁹

Nazar kavramına ilişkin yapılan tanım ve tahliller bir bütün olarak değerlendirildiğinde nazarı şu şekilde tanımlamak mümkündür: İnsanda doğuştan bulunan apriori bilgileri, duyu organlarıyla elde edilen duyu verilerini ve güvenilir kaynaklardan ulaşan haberleri akli kullanarak belli bir sistematik dâhilinde sıralamak, bunları birbiriyle ilişkilendirmek, analiz etmek ve bu verilerden hareketle yeni veriler üretmek. Buradaki nazar eylemi bir bakıma akıl yürütmek suretiyle elde edilen verileri, yani bilinenleri kullanarak bilinmeyen şeyleri elde etmeye çalışan mütekellimin zihinsel çabasını ifade eder. Bu çabanın sonunda elde edilen şeye de bilgi

37 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, 497.

38 Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse -Mu‘tezile'nin Beş İlkesi-*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013), 1/75.

39 Kâdi Abdülcebâr, *Muğni*, 12/5.



adı verilmektedir. Ancak her nazar bilgi doğurmayabilir. Bir nazarın bilgi doğurabilmesi için belli nitelikleri taşıması gerekir. Bu noktada kelâmcılar nazarın türleri ve taşıması gereken niteliklere dair bazı tespitlerde bulunmuşlardır.

Mu'tezile'ye göre nazarın dünya işleriyle ilgili ve din işleriyle ilgili olmak üzere iki türü vardır. Dini konularda nazar da hasmın ileri sürdüğü iddialar (şübeh) hakkında akıl yürütmek ve kişiyi bilgiye ulaştıracak gerçek deliller üzerinde akıl yürütmek olmak üzere iki türlüdür.⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, doğru bir nazarın nasıl olması gerektiğine ilişkin de değerlendirmeler yapmaktadır. Ona göre sahih bir nazarın taşıması gereken özellikler şunlardır:

- Nazarda bulunan kimse akıl sahibi olmalı ve nazar eylemine ilişkin bir farkındalığa sahip olmalıdır.
- Nazar, yönelimsel olmalıdır. Yani belli bir şeye, belli bir yönüyle nazarda bulunulmalıdır.
- Nazarda bulunurken, elde edilecek bilgi konusunda sonuca ulaşınca kadar şüphe pozisyonunda olunmalıdır. Nazarın bu özelliği onu itikattan ayırmaktadır.
- Nazarın sonuç vermesi için nazarda bulunan kimse, medlûle dair ne tam bilgi sahibi olmalı ne de tam bir cehalet içinde olmalı, bu ikisi arasında zan, şüphe ve tereddüt durumunda bulunmalıdır. Zira medlûl konusunda bilgi sahibi olmak ya da tam tersi câhil olmak nazara duyulan ihtiyacı ortadan kaldırır. Bazıları medlûl hakkında şüphe duymayı da nazarın şartı olarak zikretmişlerdir. Ancak nazar için şüpheyi gerekli görmeyenler de vardır.

40 Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 1/75.



- Nazarın belli bir gayeye dönük olması gerekir. Bu gaye bilginin veya en azından zann-ı gâlibin elde edilmesidir.
- Nazar bir bilgi, emare ve delile dayalı olarak yapılmalıdır. Bu yönüyle nazar aklın sıradan bir faaliyeti değil, belli şartları haiz olması gereken nitelikli bir eylemi olmalıdır. Başka bir deyişle nazar bütün düşünsel faaliyetleri değil, bunlar içerisinde sadece belli niteliklere sahip olanları ifade eder.
- Nazar eylemi belli bir hiyerarşi ve sistematik bütünlük gözetilerek yapılmalıdır. Örneğin arazların hâdis olduğuna ilişkin nazarda bulunmadan önce onların var olduğunu göstermek gerekir. Bu şekilde komplike bir problemi ele alırken önce ulaşılmak istenen sonuçlara götürecektir öncüller üzerinde düşünmek, yani sonuca zemin teşkil edecek nazar eyleminde bulunmak gerekir.
- Bu kurallara uygun tarzda yapılan bir nazarın bilgi üretmemesi söz konusu değildir, nazar mutlaka bilgiyi üretir. Ancak nazar eylemi dünya işleri hakkında olursa bu bilgi zann-ı gâlib seviyesinde kalabilir. Fakat nazar eylemi hiçbir surette cehl ve şüpheyle sonuçlanmaz.
- Nazar eyleminin sıhhatini gösteren şey onun bilgiyi üretmesidir. Bunun ölçütü de nefsin sükûn bulmasıdır. Nefsin bu hali kişide bilgiye ulaştığına ve ikinci bir nazara ihtiyaç olmadığına dair bir itikadın hâsıl olmasıdır. Bu sayede kişi nazarın sıhhati için tekrar bir nazara başvurmak gibi bir kısır döngüden kurtulmuş olur. Bu durum nazarda bulunan kişinin zan,



şüphe ve cehalet içinde bulunanlardan farkını ortaya koyar.⁴¹

b. Aklın Delile Dayalı Bilgi Üretmesi: İstidlâl

Nazar ile delil arasında doğrudan bir ilişki vardır. Zira nazar esas itibarıyla delil ile medlûl arasında bir bağ kurmak, başka bir ifadeyle delilden hareketle medlûle ulaşma çabasıdır. Ancak delilden hareket eden nazar eyleminin medlûle ulaştırması için belli niteliklere sahip olması gerekir.⁴² Bu bakımdan delilden hareketle bilgi üretme eylemini ifade etmek için kullanılan istidlâl kavramını daha yakından irdelemek yararlı olacaktır.

İstidlâl sözlükte, lafızların manaya, rakam ve sembollerin sayılara işaret etmesi gibi kişiyi bilgiye ulaştıran şey anlamına gelir.⁴³ Terim olarak ise kendisine işaret edilen şeyin bilinmesi ve bir hüküm veya kavramın doğruluğunu veya yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemidir.⁴⁴ İstidlâlde hedeflenen şey kanıtlanmak istenen şeyin doğruluğunu delil ile sistematik olarak ortaya koymaktır. Bu delillendirme eserden müessire olabileceği gibi müessirden esere de olabilir.⁴⁵ Bu yönüyle istidlâl, delil ile medlûl arasındaki mantıksal ilişki şeklinde tanımlanabilir. Ancak bu alelade bir ilişki değil, bu ilişkiyi göstermek üzere önermelerin belli bir sistemde düzenlenerek istenen sonucun elde edilmesidir. Temel işlevi

41 Kâdi Abdülcebâr, *Muğni*, 9-12, 69-70; Jan R. T. M. Peters, *God's Created Speech* (Leiden : E.J. Brill, 1976), 160; Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 190-193.

42 Peters, *God's Created Speech*, 59.

43 Râgıb el-İsfahâni, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, 171.

44 Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ağustos 2021).

45 Cürcâni, *et-Ta'rifât*, 17.



açısından ise istidlâlin iki anlamı vardır. İlki delil ile medlûl arasındaki delâlet yönünü göstermek, ikincisi ise muhataptan fikrini delillendirmesini istemektir.⁴⁶

Mu‘tezile âlimleri inanç esaslarını temellendirecek delilleri ortaya koyarken çeşitli istidlâl yöntemleri kullanmışlardır. Bunların başında şahidin gâibe delil getirilmesi (*istidlâl bi’ş-şâhid ‘ale’l-gâib*) gelmektedir. Bu yöntemde duyu/tabiat alanına dayanarak duyu ötesi alana ilişkin çıkarımlarda bulunulur. Yani taşıdıkları ortak bir illetten dolayı bilinenden hareketle bilinmeyen, görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verilir. Bu bağlamda istidlâl kavramının içeriği “*istidlâl bi’ş-şâhid ‘ale’l-gâib yöntemi*” ile bütünüyle uyuşmaktadır. Zira istidlâl, bilgi talep edilen şey hakkında düşünmek ve tefekkür etmektir. Bu tefekkürün amacı ise şâhiden hareketle gâibe, bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmaktır. Bundan dolayı kelâm literatüründe istidlâl ile istişhâd kavramları kimi zaman eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ancak buradaki şahitle gâibin, asıl ve fer‘ gibi olduğunu, şâhidin bilinen, gâibin ise bilinmeyen anlamında kullanıldığını belirtmek gerekir.⁴⁷ Benzer şekilde *istidlâl bi’ş-şâhid ‘ale’l-gâib* yönteminde de gâib ve metafizik konular, insanın aklıyla ve duyularıyla tespit ettiği verilerle kıyas edilmektedir.

Mu‘tezile şâhidin gâibe delil getirilmesi yöntemine tevhid ilkesini izah ve ispat ederken çokça başvurmuştur. Zira onlara göre Allah’ın sıfatları hakkında konuşmak ancak bu sıfatların taalluku olan olgusal durumlardan hareketle mümkün olur. Çünkü bilinenlere dayanmadan bilinmeyen hakkında

46 Mustafa Selim Yılmaz, *Kavram Atlası Kelam II* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 62.

47 Ebu Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâtîş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü’l-Maşrik, 1986), 286.



doğrudan bir çıkarım yapmak mümkün değildir. Bilinmeyen hakkında bilinenden hareketle istidlalde bulunmak daha doğru olan yöntemdir. Kâdî, Allah'ın kelâm sıfatından hareketle buna örnek vermektedir. Bu sıfat konusunda şâhid ile gâib arasında kurulan benzerlikten hareketle gâib hakkında hüküm verilir. Verilen bu hüküm şâhidde bulunmayan herhangi bir durumu içermez. Yani sıfatlar konusunda akılla belirlenmiş ve şehadet âleminde insanlar tarafından bilinmesi mümkün olmayan bir çıkarımın gâib için yapılması doğru değildir.⁴⁸

Kelâm âlimleri başka istidlâl yöntemlerine de başvurmuşlardır. Bunlardan biri olan *sebr ve taksim* yönteminde bir konu hakkındaki muhtemel hükümler tespit edilir, daha sonra bunlardan yanlış olanlar elenir ve geriye kalan hüküm doğru kabul edilir. Kelâmcıların sıkça başvurduğu yöntemlerden biri de *cedeldir*. Karşılıklı tartışmaya dayanan cedelde amaç çoğunluğun ve tartışmada yer alan tarafların ortak kabullerinden hareketle hasmı susturmak ve galip gelmektir. Bunların dışında *mukaddimelerden sonuca varmak*, *ittifak edilene dayanarak ihtilaf edileni tespit etmek* ve *bir şeyin benzerinden hareketle doğruluğuna ve yanlışlığına delil getirmek* gibi çeşitli yöntemler de kullanılmıştır.⁴⁹

3. Akıl Yürütmenin Alanları

Mu'tezile âlimleri itikâdî meselelerin bilinmesine ilişkin aklın alanına girenler ve naklin alanına girenler şeklinde bir

48 Kâdî Abdülcebbar, *Müteşabihü'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzur (Kahire: Dârü't-Türas, 1969), 1/216; Kamil Güneş, "Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine (Kâdî Abdülcebbar Örneği)", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 1/1 (2004), 144.

49 Detaylı bilgi için bk. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 281-292.



ayırım yapmışlardır. Bu ayırımda bazı konular sadece akıl aracılığıyla, bazıları sadece nakille bazıları da hem akıl hem nakille anlaşılabilir konular olarak tasnif edilmiştir. Sözgelimi Kâdî, vacipleri aklî olanlar ve şer‘î olanlar şeklinde ayırmış ve aklî olanları emanetlerin iadesi, borçların ödenmesi, nimete şükredilmesi, nazar ve marifet şeklinde sıralamıştır. Şer‘î vacipler ise namaz, oruç, hac ve zekât gibi hususlardır. Bu ayırımda önemli olan husus Kâdî’nin aklî vaciplerin ancak akılla, şer‘î vaciplerin ise ancak vahiyle bilinebileceğini vurgulamasıdır.⁵⁰ Buradan hareketle Kadî, mezhebin beş esassından *tevhid* ve *adalet* dair konuların akla, *el-menzile beyne’l-menziletayn* ilkesinin nakle, *va’d ve vaîd* ile *emir bi’l-ma’rûf nehîy ‘ani’l-münker* ilkelerinin ise hem akla hem de nakle dayandığını belirtmektedir. Ona göre tevhid ve adalet konularında nassın kaynağı da akıldır.⁵¹ Sadece vahiyle bilinebilecek hususlar namazın farz oluşu, şartları ve diğer ibadetlerle ilgili şer‘î hükümlerdir. Vahiy olmadan bilenebilecek konular ise *rüyetullah* ve *vaîd* konularıdır. Bunlarla ilgili vahiy gelmemiş olsaydı bile akıl bunlar hakkında hüküm verebilirdi. Ancak bu konuların vahiyle bilinmesi de mümkündür. Bu noktada Kadî Abdulcebbar vahiyle bildirilen hususları da ikiye ayırmaktadır. İlki ilahî hitap olmadan akıl tarafından bilinmesi mümkün olmayanlar, ikincisi ise hitap olmadan da akıl tarafından bilinmesi mümkün olanlar. Akıl tarafından bilinenler de kendi içinde ikiye ayrılır. Hitap olmadan da akıl tarafından bilenebilecekler, bu gruba giren hususlar hitapla da bilenebilir. İkinci grup ise ancak ve ancak akılla bilenebilecekler. Akılla bilenebilecek hususların

50 Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 2/51.

51 İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 230-231.



vahiyle bildirilmesi nazar ve tefekkür için bir teşvik oluşturur ki bu da kullar için bir lütuftur.⁵²

Kâdî'nin talebesi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî de hocasının tasnifini esas alarak delile dayalı olarak bilinen şeyleri sadece akılla bilinenler, sadece şeriatla bilinenler, hem akılla hem şeriatla bilinenler olmak üzere üçe ayırmaktadır.⁵³ Fakat bu ayırımın Mu'tezile'ye özgü olmadığını belirtmek gerekir. Benzer şekilde Eş'arî de aklın alanına giren konular ile naklin alanına giren konular arasında ayırım yapılması gerektiğini ve bu iki alanın birbirine karıştırılmaması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre *usûlu'd-dîn* ile ilgili sonradan ortaya çıkan problemlerin çözümü konusunda akla dayanmak gerekir. Şer'î konularda ise Kur'an ve hadislerden bir asla dayanmak gerekir. Kur'an'ın *halku'l-Kur'an* gibi sonradan ortaya çıkan tartışmaların ve atom ve hareket (tafra) gibi tabiat felsefesine dair konuların akıl, deney ve gözleme dayalı olarak ele alınması ve tartışılması gerekir.⁵⁴

Bu tasnifin çok genel bir tasnif olduğunu ve hem akli hem de nakli bir bilgi kaynağı olarak kabul eden anlayışın bir ürünü olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Öte yandan bu ayırım "akıl nakil ile çatışmaz" tezini desteklemek yerine her iki unsurun hâkimiyet alanlarını belirleyerek birbirlerinin alanlarına girmesini engellemeyi hedeflemektedir. Zira akıl tek başına kaldığında naklin bildirdiğiyle çelişen hükümler verebilir.⁵⁵ Sözgelimi akıl tek başına hüküm verdiğinde

52 Kâdî Abdülcebbar, *Müteşabihü'l-Kur'an*, 1/35-37.

53 Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1964), 2/886-87.

54 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, "Kelâm İlminin Meşrûiyeti", çev. Ahmet Mekin Kandemir, *Marife* 16/1 (2016), 164.

55 Koloğlu, "Mu'tezile'de Akılcılık (Ya da Akıllık) Üzerine", 307.



namaz gibi naklin vacip kıldığı ve nafîle ibadetler gibi teşvik ettiği şeyleri kabih; zekât ve kefaretlar gibi vacip kıldığı şeyleri hasen; zina ve oruç günlerinde yemek gibi haram kıldığı şeyleri mübah; hayvanları kesmek gibi mübah gördüğü şeyleri kerih görebilir.⁵⁶ Bundan dolayı akıl ibadetler söz konusu olduğunda yetkinliğini kaybetmekte, bu husustaki hükümler bütünüyle nakil tarafından belirlenmektedir.

Mu'tezilî geleneğe bakıldığında bu ayırıma uygun olarak tevhid ve adalet ilkelerinin kapsamına giren Allah'ın bilinmesi, zâtî ve sıfatları, nübüvvetin imkânı ve gerekliliği, hüsün ve kubuh, salâh ve aslâh, lütuf ve teklif gibi konuların ancak akılla bilinebileceği kabul edilmiştir.⁵⁷ Her ne kadar vahiy Allah'ın tek olduğunu, bir benzeri olmadığını, kimseye zulmetmeyeceğini bildirmişse de bunlar Allah'ın birliğine, adaletine ve teşbihin ondan nefyedilmesine doğrudan delalet etmez. Zira bunun vahyin delil olabilmesi için öncelikle vahiy gönderen yaratıcının bilinmesi, tanınması ve bu vahye aracılık edenin nübüvvetinin ispat edilmesi gerekir. Bunlar ise ancak akılla mümkün olur. Aklın alanına giren bu tür konularda vahyin varit olması mümkün olmakla birlikte bu sadece akli ilkeleri destekleyen ilahi bir lütuf olarak değerlendirilmelidir.⁵⁸

Ahret hallerine ilişkin haşır, neşir, mizan, ceza, sevap vb. sem'ıyyât alanına giren konular ile ibadetlerin miktarı, zamanı nasıl yapılacağı ve lüzumu gibi meselelerin ise ancak nakille bilinebileceği belirtilmiştir. Bununla birlikte aklın bu konularda nakli destekleyici olduğu da kabul edilmiştir.⁵⁹ Burada sadece vahiyle bilinenlerden kasıt, akla ihtiyaç duyulmaksızın

56 Kâdi Abdülcebbar, *Muğnî*, 6/1, 64.

57 Basrî, *el-Mu'temed*, 2/886.

58 Kâdi Abdülcebbar, *Müteşabihü'l-Kur'an*, 1/36.

59 Altıntaş, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", 18.



sem'î bir delile dayanan hususlardır. Bunlar dinî maslahatlar ve mefsetedlerdir. Başka bir deyişle, yapıldığında ibadet terk edildiğinde isyan hükmünde olan eylemlerdir. Örneğin namazın farz olması, içkinin haram olması gibi hususlar ancak vahiyle bilinir. Zira bunların farz veya haram oluşuna dair aklen bir delil yoktur. Vahiy olmadan Ramazan ayında oruç tutanların mükâfat, tutmayanların cezayı hak ettiği bilinemez. Bu tür ibadetleri ancak vahiyle bilmek mümkündür. Bununla birlikte bazı şer'î hükümlerin şartları, sebepleri ve illetlerinin bilinmesi yine akılla olur. Örneğin satış akitlerinin sıhhatiyle ilgili şartlar akılla bilinir. Ancak namaz için avret yerleri örtmek ve taharet gibi hususların şartları sadece nakille bilinir. Bununla birlikte hem aklın hem de naklin alanına giren hususlar da vardır. Söz gelimi Allah'ın hikmetini ve tevhidini akılla tespit etmek mümkün olduğu gibi, bunların vahiyle bildirilmesi de mümkündür. Akla mutabık bu hususların peygamber tarafından beyan edilmesi peygamberin doğruluğuna delâlet eder.⁶⁰ Bu ayırımında aklın alanına giren konular dikkate alındığında aklın naklin önünde olduğu, başka bir deyişle "aklın asıl, nassın fer' olarak kabul edildiği görülmektedir.

a. Tevhid

Mu'tezile âlimleri Allah'ın varlığı, birliği, zâtı ve sıfatları gibi konuların akılla temellendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre Allah'ı bilmek (mârifetullah) aklen vacip olup, peygamber gelmese de her insan akıyla Allah'ın varlığını kavrayıp buna inanmakla yükümlüdür. Bu hususta Ebu'l-Huzeyl, akıl sahiplerinin din gelmeden önce Allah'ı bütün hüküm ve sıfatlarıyla bilmek zorunda olduğunu, bu

60 Basrî, *el-Mu'temed*, 2/887-89.



konuda kusurlu olup da Allah'ı bilmeyen ve O'na şükretmeyen kimselerin ebediyen cehennemlik olacağını, bu kimselerin ebedî cehennemlik olmasının gerekliliğinin de yine akılla ispat edileceğini belirtmektedir.⁶¹ Mezhebin önemli âlimlerinden Nazzâm da akli olgunluğa ve düşünme yeterliliğine sahip olan bir kimsenin din gelmeden önce akıl yürütmek suretiyle (nazar ve istidlâl) Allah'ın varlığını bilmek zorunda olduğunu vurgulamaktadır. Benzer şekilde Câhız da akıl sahibi bütün varlıkların kendilerini yaratanın Allah olduğunu ve bir peygambere ihtiyaç duyduklarını bilebileceklerini, bunu bildikleri ölçüde de sorumlu olacaklarını kabul etmektedir.⁶² Kâdî'ya göre de Allah'ın akıl sahibi insana vacip kıldığı ilk şey, mârifetullahı ulaştıran akıl yürütmede (nazar) bulunmasıdır. Zira bütün dini hükümler ancak Allah Teâlâ'yı bildikten sonra anlam kazanır.⁶³

Mârifetullahın aklen vacip olduğu konusunda Mu'tezile âlimleri hemfikir olmakla birlikte bu bilginin nasıl elde edileceği konusunda farklı fikirler vardır. Bu hususta öncülüğünü Câhız ve Ali el-Esvârî'nin yaptığı *Ashâbu'l-me'ârif*e göre tüm bilgilerde olduğu gibi Allah'ı bilmek de zaruridir, bilgiler nazar anında insan zihninde tabiat gereği (*tab'u'l-mahal*) zorunlu olarak hâsıl olmaktadır. Bazı âlimler ise tüm bilgilerin ilham yoluyla elde edildiğini, bunun için akıl yürütmeye gerek olmadığını savunmaktadır.⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar Allah'ın zorunlu bir bilgi ve ilhamla bilinmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre eğer Allah'ı bilmek zorunlu olsaydı, gecenin

61 Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ebû Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâ'ûr (Dârü'l-Ma'rife, 1993), 66, 84.

62 Şehristânî, *Milel*, 72, 88.

63 Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 1/65, 114.

64 Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 1/111.



karanlık ve gündüzün aydınlık olmasında olduğu gibi akıl sahiplerinin bu konuda ihtilaf etmemesi gerekirdi. Oysaki bu konuda insanlar farklı düşünmekte ve kimileri O'nun varlığını ikrar ederken kimileri de inkâr etmektedir. Yine Allah'ı bilmek zorunlu olsaydı hiç kimse kuşku ve şüphe ile O'nun varlığını inkâr edemezdi. Fakat birçok kişinin şüphe duyarak inkâra yöneldiği bir vakiadır.⁶⁵

Kâdî'ya göre tevhid ve marifetullah konusunda taklit de doğru değildir. Ona göre taklit bir bilgi kaynağı olamaz, zira taklitte herhangi bir hüccet ve delil olmaksızın bir kimsenin görüşünü kabul etmek söz konusudur. Bu yöntemin doğru bilgiye ulaştırması mümkün değildir.⁶⁶ Bu durumda bir kimsenin nazar ve istidlâle başvurmaksızın bu konuda bir mezhebi veya şahsı taklit ederek Allah'a iman ettim demesi doğru olmaz. Çünkü taklit ettiği kimselerin doğrulğundan emin olamaz. Zira taklitte bir mü'min ile bir münkiri taklit etmek arasında bir fark olmaz. Hangisinin doğru olduğunu tespit etmek için yine akla ihtiyaç vardır.⁶⁷ Bu noktada Kâdî, Allah resulüne tabi olmanın taklit olmadığını belirtmektedir. Çünkü taklit bir kimsenin görüşünü herhangi bir akli ve nakli delil olmaksızın kabul etmektir. Oysa Müslümanlar Resûlullah'ın sözünü mucize deliline dayanarak kabul etmişlerdir.⁶⁸

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah Teâlâ zorunlu bir bilgi veya taklit ile değil ancak belli bir metoda dayanan ve süreklilik arz eden bir akıl yürütme (nazar ve istidlâl) sonucu elde

65 Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 1/89.

66 Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 1/101.

67 Kâdî Abdulcebbar, "el-Muhtasar fi usûli'd-dîn", *Resâilü'l-'adl ve't-tevhid*, thk. Muhammed Ammara (Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 1988), 200.

68 Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 1/99, 103-104.



edilen iktisâbî bir bilgiyle bilinebilir.⁶⁹ Allah'ı ve peygamberini bilmenin ancak akıl yürütmekle mümkün olacağına delili şudur: Eğer Allah ve resulünü bilmek zorunlu bir bilgi olsaydı bu konuda akıl sahibi herkesin aynı bilgi üzerinde ittifak etmesi gerekirdi. Ancak durum böyle değildir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın tefekkürü vacip kılması, onu teşvik etmesi, tefekkür edenleri övmesi, etmeyenleri yermesi nassın da buna delil teşkil ettiğini gösterir. Öte yandan insanlar Allah inancı konusunda farklı farklı fikirlere sahiptir, her biri kendi görüşünün aksini savunanları tekfir etmektedirler. Bunlardan bazıları âlemin ezeli olduğunu savunurken, bazıları ise hâdis olduğunu savunmaktadır. Bazıları Allah'ın görülebileceğini savunurken bazıları bunu reddetmektedir. Akıl sahibi bir kimse birbirine zıt iki iddianın aynı anda doğru olamayacağını bilir. Dolayısıyla bu görüşlerden hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu tespit etmek için akıl yürütmeye ihtiyaç duyar.⁷⁰ Allah'ın varlığını bilme ve O'na iman etmek sürecinde akıl yürütmenin gerekliliği konusunda diğer kelâm ekolleri de Mu'tezile'nin bu hassasiyetlerini paylaşmaktadır.⁷¹

Mu'tezile'ye göre insan, evren hakkında düşünmek suretiyle onun hâdis olmasından hareketle bir yaratıcısının olması gerektiğine ulaşabilir. Fakat aklın rolü sadece Allah'ın varlığını keşfetmekle sınırlı değildir, O'nun zâtı ve sıfatlarına ilişkin bazı bilgileri de elde edebilecek potansiyele sahiptir. Zira âlemin hâdis oluşundan hareketle Allah'ın varlığına delil getiren insan, daha sonra bu yaratıcının insan ve diğer canlılara benzememesi gerektiği (muhalefetün lil-havâdis), O'ndan çeşitli fiillerin sadır olması gerektiğinden hareketle kudret

69 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, 1/65, 114.

70 Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar fî usûlîd-dîn", 200-201.

71 Eş'arî, *Maqâlât*, 219.



sahibi olduğu, fiillerinin tam bir ahenk ve intizam içinde olduğu üzerinde düşünerek âlim olduğu, kudret ve bilgi sahibi olmasından hareketle diri (hayy) olduğu bilgisine aklıyla ulaşır. Akıl yürütmeye bu şekilde devam etmek suretiyle Allah'ın işiten, gören ve varlıkları idrak eden olduğu, mevcut olduğu, ezeli ve ebedî olduğu, tek olduğu, âdil ve hikmet sahibi olduğu, hiçbir şeye muhtaç olmadığı ve mahlûkat için câiz olan tüm noksanlıklardan münezzeh olduğu bilgisine de ulaşır.⁷² Sıfâtiyye dâhil olmak üzere diğer kelâm ekolleri de akıl yürütmek suretiyle Allah Teâlâ'nın bir benzeri olmadığına ve yaratılmışlardan hiçbir varlığa benzemeyeceğine ulaşılabileceğini kabul etmektedir.⁷³

b. Adalet

Mu'tezile âlimleri adalet ilkesi çerçevesinde ele aldıkları meseleleri de akla dayandırmışlardır. Onlara göre akıl yürütmek suretiyle Allah'ın âlim olduğu ve hiçbir şeye muhtaç olmadığı bilindikten sonra, kötü olanı yapmayacağı da akılla bilinir. Zira O'nun ilmi kötü olanın bilgisini de kapsamaktadır. Allah'ın kötü olanı bildiği halde kötülüğü işlemesi düşünülemez, eğer böyle olmasaydı Allah'ın sözünün doğruluğu ortaya konamazdı. Çünkü Allah birçok ayette adalet sahibi olduğunu beyan etmektedir.⁷⁴ Diğer taraftan Mu'tezile'ye göre insan aklı ve Allah'ın mahlûkata verdiği nimetler de Allah'ın zulmetmeyeceğine delâlet eder. Başka bir deyişle İnsan sadece aklını kullanarak ve varlıklar üzerinde düşünerek Allah Teâlâ'nın zulmetmeyeceğini kavrayabilir. Çünkü zulüm

72 Kâdi Abdulcebbar, *Şerh*, 1/107-109; Kâdi Abdulcebbar, *Fadlül-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, haz. Fuad Seyyid, ts., 139.

73 Şehristânî, *Milel*, 104.

74 Kâdi Abdulcebbar, *Fadlül-i'tizâl*, 141.



ile Allah'tan zulüm meydana gelmeyeceğine delâlet eden aklın bir arada olması mümkün değildir. Eğer Allah'tan zulüm meydana gelse bu durumda varlıkların akıllardan soyutlanmış olması gerekirdi.⁷⁵

Mu'tezile'nin akla verdiği rolün en önemli göstergelerinden biri de hüsün ve kubuh konusudur. Onlara göre akıl, şeriat gelmeden önce tek başına varlıklardaki ve fiillerdeki iyilik ve kötülük vasıflarını tespit etme kudretine sahiptir. Dahası insan bu vasıfları tespit ettikten sonra bunun bir gereği olarak doğruluk ve adalet gibi erdemlere yönelmek, yalan ve zulüm gibi çirkinliklerden de kaçınmakla da mükellef tutulmuştur.⁷⁶ Bu bağlamda akıl sahiplerinin aklı kemâliyle iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırmakve bilgi sahibi olmak, nimet verene şükretmek, iyilik ve kötülüğü bilmek gibi eylemleri yapması beklenmektedir.⁷⁷ Mu'tezile'ye göre eğer insan aklıyla fiillerin hükümlerini tespit edemeseydi, şeriat bu hükümleri bildirdiğinde de bunları kavraması mümkün olmazdı. Zira insan Allah Teâlâ'nın kabih ve hasen olan şeylere veya bazı fiilleri emredip bazılarını yasakladığına ilişkin hitabını duyduğunda, bunların hasen ve kabih olduğuna dair akılda önceden bir bilgi bulunmasaydı bunların da böyle olduğunu bilemezdi. Benzer şekilde insanda Allah'ın kabih olanı yapmayacağı, verdiği haberlerde yalan söylemeyeceği, haseni yasaklayıp kabih emretmeyeceğine ilişkin önceden bir bilgi

75 Hayyât, *el-İntisâr*, 90; Eş'arî, *Maâkâlât*, 299, 769.

76 Şehristânî, *Milel*, 66, 72.

77 Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 2/21; İbn Hazm, Mu'tezile'nin bu yaklaşımını eleştirerek Allah'a zulüm isnat etmenin küfür olduğunu, bununla birlikte sadece aklın güzel gördüğü şeylerin Allah için güzel, aklın çirkin gördüğü şeylerin de Allah için çirkin olduğu şeklinde aklın hüküm vermesinin doğru olmadığını belirtmektedir. Çünkü bu yaklaşım Allah'ı yaratıklara benzetmek anlamına gelir. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/497.



olmasaydı, bu durumda Allah bir şeyin kabih veya hasen olduğunu bildirdiğinde bu haberin yalan olması mümkün görülebilirdi. Dolayısıyla sem' vasıtasıyla belirli bir fiilin hükümünü bilmek için, öncesinde bu fiillerin hükümlerinin akli yönden ve Allah'ın hikmeti bakımından bilinmesi gerekir.⁷⁸

Mu'tezile düşünürleri insanın gücünün yetmeyeceği şeylerle (*teklif-i mâ lâ yutâk*) mükellef tutulmasının caiz olmadığını da akıldan hareketle temellendirmektedir. Kâdî'ya göre Bunun Allah için caiz olmaması kabih olmasındandır. Kabih olmasaydı akıldan hareketle tespit edilebilir. Sözelimi akıl sahibi bir kişi, akli kemâli ile bilir ki körü okumakla, kötürümü yürümeyle mükellef tutmak kabihtir. Aynı durum Allah'ın kullarını güç yetiremeyecekleri bir şeyle sorumlu tutması için de geçerlidir. Kâdî "Allah hiç kimseye gücü dışında teklifte bulunmaz"⁷⁹ ayetini iknaî bir delil olarak zikretmekle birlikte, bu konuda naklî delillerle istidlâl yapmanın doğru olmadığını belirtmektedir. Bu tarz bir teklifin caiz olduğuna delil getirilen ayetlerin ise te'vil edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁸⁰

Mu'tezile âlimlerinin büyük çoğunluğu Allah'ın kâfirlere yönelik va'dinin akılla mı yoksa haberle mi bilinebileceği noktasında akıl lehine tavır sergilemişlerdir. Onlara göre aklın ve hikmetin bir gereği olarak hikmet sahibi olan Allah'ın itaatkâr kullarını ödüllendirmesi, isyankâr kullarını ise cezalandırması gerekir.⁸¹ Başka bir deyişle büyük günah işleyen kimselerin cehennemde ebedî olarak kalacağını şeriat gelmeden akılla bilmek mümkündür. Bu cezalandırmanın detayları

78 Rüknu'd-din İbnü'l-Melâhimi, *Kitâbü'l-Fâik fî usûlî'd-din* (Tahran, 1386), 122-123.

79 el-Bakara 2/286.

80 Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 2/159, 163. 165.

81 Şehristânî, *Milel*, 91-92.



konusundaysa farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bazılarına göre hem küfür hem de küfür dışındaki büyük günahların cezalandırılması aklen vacip iken bazıları bunun bütün günahlar için geçerli olmadığını sadece küfür için azabın aklen vacip olduğunu savunmuştur.⁸² Bazılarına göre ise aklın sadece iyi ile kötüyü, dost ile düşmanı ayırt etmesi vaciptir. Günahkârın cehennemde ebedi kalması veya yok olması, itaatkâr kulun ise azaptan kurtulması, ona cennette ikramda bulunulması ve orada ebedi kalması da aklın zorunlu gördüğü hususlardandır. Ancak az sayıda da olsa Mu'tezile içinde kafirlerin azabının ancak haberle bilinebileceğini ileri sürenler de vardır.⁸³

Mu'tezile ahiret hallerinin tam olarak nasıl gerçekleşeceğini bilmenin haberle mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte bu hususta sadece nassların zahirinden hareketle delil getirilmesini doğru bulmaz. Zira ahiret halleri konusunda nassın delil olabilmesi öncelikle Allah'ın âdil ve hikmet sahibi oluşunun aklen ispat edilmesiyle mümkün olur. Bu ispat edildikten sonra da konuya dair nassların Allah'ın adaletine ve hikmetine uygun olarak te'vil edilmesi gerekir. Kâdî buna "İnsanların ve cinlerin çoğunu cehennem için yarattık"⁸⁴ ayetini örnek vererek bu ayetin aklın ve naklin delâletinin muvafık olduğu bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu ayet insan ve cinlerden sadece cehennemi hak edenler için geçerli olmalıdır.⁸⁵ Zira Allah'ın adaleti bunu gerektirmektedir.

Mu'tezile'nin kelâm sisteminde bu şekilde naklin te'vilinde aklî ilkeler esas alınırken diğer taraftan aklî ilkelerin

82 Eş'arî, *Maqâlat*, 401.

83 Eş'arî, *Maqâlat*, 401; Şehristânî, *Milel*, 73.

84 A'râf 7/179.

85 Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 2/261-63.



temellendirilmesinde de nakilden destek alınmaktadır. Söz gelimi adalet ilkesinin temellendirilmesinde temel değerler akıl tarafından belirlenmekte, bütün ilahî ve insanî eylemler bu değerler çerçevesinde konumlandırılmaktadır. Fakat aklın ulaştığı bu tümel ilke temellendirilirken Kur'an'da yer alan ifadelerden de destek alınmıştır. Sözgelimi "Allah hiç kimseye zulmetmek istemez"⁸⁶, "Allah kullarına asla zulmedici değildir"⁸⁷ ayetleri Allah'ın mutlak adalet sahibi olduğu şeklindeki aklın ulaştığı genel ilkeyi tasdik etmektedir. Başka bir deyişle Mu'tezile akıl yürütmek suretiyle ulaştığı genel ilkelerin vahye de uygun olduğunu, dahası vahiy tarafından desteklendiğini Kur'an'dan ayetlerle ortaya koymaya çalışmıştır.⁸⁸

4. Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu

Mu'tezile düşünürleri insanı doğru yola iletecek olan delilleri akıl, kitap, sünnet ve icmâ şeklinde sıralamışlardır. Ancak bu sıralamada akıl en üstün ve öncelikli konumda tutulmuştur. Zira akıl ilahi hitabın ve dolayısıyla da teklifin ön şartını oluşturmaktadır. Yani bir bakıma din akıl üzerine bina edilmiş olup, nass akıldan sonra gelmektedir. İnsan akıl sayesinde iyi ve kötüyü ayırt edebilir ve yine akıl sayesinde kitabın, sünnetin ve icmânın delil olduğunu bilir. Bundan dolayı bu deliller içinde akıl asıl, diğerleri fer' olarak kabul edilmiştir.⁸⁹

Aklın vahyin önüne geçirilmesinin temel nedeni, vahyin delil niteliğini kazanmasının Allah'tan geldiğinin ispat edilmesiyle mümkün olmasıdır. Bu da öncelikle Allah'ın varlığının, hikmetinin ve adaletinin bilinmesine ve daha sonra bu

86 Mü'min 40/31.

87 Enfâl 8/51.

88 Koloğlu, "Mu'tezile'de Akılcılık (Ya da Aklilik) Üzerine", 313.

89 Kâdî Abdulcebbar, *Fadlül-i'tizâl*, 139.



vahyi bize getiren kişinin nebi olduğunun tespit edilmesine bağlıdır. Bu olmadan vahiy delil özelliğini kazanamaz. Başka bir deyişle dinî meselelerde Kur'an ile istidlâlde bulunmak için öncelikle Kur'an'ın yalan söylemeyen, kötü ve çirkin şeyler yapmayan bir varlığın sözü olduğunu akılla bilmek gerekir. Bundan dolayı Kur'an'ın kendisinden hareketle Allah'ın varlığına ve sıfatlarına delil getirilmesi doğru bulunmamıştır. Zira bir haberin içeriği, sahibinin doğruluğuna veya yanlılığına doğrudan delâlet etmez. Haber sahibinin durumu, hiçbir şekilde yalan söylemeyeceği ve zulüm işleyemeyeceği bildirildiği takdirde haber hakkında da bir hüküm vermek veya haberin doğruluğunu tasdik etmek mümkün olur. Bunun için öncelikle vahye aracılık eden peygamberin doğruluğunu bilmek gerekir. Peygamberin doğruluğu da mucize gösterdiğinde bilinir. Mucizenin sıhhati ise ancak, Allah'ın bir yalancının elinde böyle olağanüstü bir şeyi yaratmayacağını akılla bilmekle mümkün olur. Zira böyle bir şeyi yapmasının kabih bir şey olduğunu, Allah'ın asla kabih olanı yapmayacağını akılla biliriz. Bunu da O'nun kötünün kötü olduğunu bildiği, bunu bildikten sonra da yapmayacağından çıkarsarız. Bunu bilmek ise, O'nun varlığını bilmenin gereğidir. Bütün bunların bilinmesi ancak akılla mümkün olur.⁹⁰

Bu önermelerden anlaşılacağı üzere vahiy, ancak akıl tarafından doğrulandıktan sonra geçerlik kazanabilir. Akıl ise bu anlamda vahye bağımlı değildir. Yani akıl vahiyden bağımsız bir şekilde hüküm verebilir, ancak vahyin verdiği hükümlerin geçerli olabilmesi akıl tarafından doğrulanmasına bağlıdır. Zira “vahiy akıl nezdinde doğruluk değeri kazanmadıkça

90 Kâdi Abdülcebbar, *Müteşabihü'l-Kur'an*, 1/1-3; Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 16/395; Basri, *el-Mu'temed*, 2/886.



beşeri düzlemde bir değer taşımadığı gibi, vahyin getirdiği iyi, kötü gibi ahlaki hükümler de aklın hükümleriyle paralellik arz etmediği sürece bir bağlayıcılık taşımaz. Çünkü vahiy tarihsel ve toplumsal şartlar altında sınırlı bir hidayet imkânı iken akıl tüm zaman ve mekânlarda her insanın sahip olduğu kesintisiz bir hidayet imkânıdır.⁹¹ Bu özelliğinden dolayı aklî teklif asıl, vahyî teklif fer'îdir. Yani aklî teklif vahiyden bağımsız bir şekilde var olabilir, ahlakî ve dinî yükümlülükler de vahiy olmadan kategorik olarak tek başına akılla bilinebilir. Ancak aynı durum vahiy için geçerli değildir, vahyin insana sorumluluk yükleyebilmesi için mutlaka akla ihtiyaç vardır.⁹²

Mu'tezile, sıralamada akla öncelik vermekle birlikte kendi alanında olmak kaydıyla nassın da kesin bir bilgi ifade edebileceğini belirtmektedir. Hz. Peygamber'den sadır olduğu kesin olan haberler (mütevâtir sünnet) de kesin bilgi ifade eden bir delildir. Ancak ahad haberler kesin bilgi ifade etmez ve itikadi konularda delil olamaz. Sadece füruu konularında onlarla amel edilebilir.⁹³ Mu'tezile'ye göre her ikisi de aynı kaynağa dayanan akıl ve nassın çelişmesi söz konusu değildir. Ancak zahiren de olsa bir çatışma olması durumunda nassın akla uygun olarak te'vil edilmesi gerekir. Başka bir deyişle Kur'an'da yer alan akılla çelişen ayetlerin daha önce akılla tespit edilen tevhid ve adalete ilişkin ilkelere arz edilmesi gerekir. Bu ilkelere uygun olanlar zahiri üzere hamledilmeli, muhalif olanlar ise te'vil edilmelidir. Çünkü burada fer'î olanın asıl olana muhalefeti söz konusudur. Bu yöntem uygulandığında akıl ile

91 Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", 95.

92 Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", 98.

93 Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 11/375-79; Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdi Abdülcebbar*, 230.



nakil arasında bir çelişkiden söz edilemez.⁹⁴ Mu'tezile'nin bu yaklaşımın arka planında tevhid ve adalet konularında aklın ulaştığı ilkeler olmadan bu konudaki ayetleri de sahih bir şekilde anlamanın mümkün görülmemesi yatmaktadır. Kâdi'ya göre bu zâtî bir imkânsızlık taşımaktadır.⁹⁵ Yani önceden belirlenmiş akli ilkeler olmadan nasslardan doğrudan ilkeler çıkarmak mümkün değildir. Bu durumda Ehl-i sünnet'in yaptığı gibi doğrudan naslardan hareketle bir tanrı tasavvuru inşa etmek imkânsızdır.⁹⁶

Kur'an ayetlerinden hangisinin muhkem hangisinin müteşâbih olduğunu tespit edecek olan yine akıldır.⁹⁷ Aklın ilkeleriyle uyumlu olan, yani aklın Allah'ın varlığına, birliğine, zâtî ve fiilî sıfatları ile adaletine ilişkin belirlediği ilkelerle uyum içinde olan ayetler muhkem, bunlara aykırı olan ayetler ise müteşâbih olarak kabul edilmeli ve muhkem ayetler esas alınarak te'vil edilmelidir.⁹⁸ Şunu da belirtmek gerekir ki Allah'ın muradının açık bir şekilde anlaşılacağı müteşâbih ayetlerin te'vilinde saf ve bilgisiz bir akıl yeterli olmayacaktır. Aklın yanı sıra bazı faktörler de dikkate alınmalıdır. Bunlar ayetlerin tenzilini bilmek, dile hâkim olmak ve akıl yürütme yöntemlerini bilmek gibi hususlardır. Buna göre sahabe nesline yakın dönemde yaşayan ve dile hâkim olan âlimler te'vil konusunda daha yetkindir. Ancak zâhiri açık olan muamelata ilişkin ayetler konusunda (hırsızın elinin kesilmesi,

94 Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 16/395.

95 Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 7/174-75.

96 Güneş, "Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine (Kâdi Abdülcebbar Örneği)", 142.

97 Kâdi Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/7-8.

98 Kâdi Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/30; Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi" (Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri, Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2004), 331.



zina edenlerin kırbaçlanması vb.) bu farklılık ortadan kalkar. Çünkü zaten bu ayetlerde Allah'ın muradı açıktır. Bu konuda içtihadı gerek yoktur.⁹⁹

Mu'tezile'nin akıl-nakil konusundaki bu fikirleri Eş'arî gelenekle ayrıştığı önemli noktalardan birini teşkil etmektedir. Eş'arîlerin akıl ve nakil konusundaki genel yaklaşımında bütün dinî gereklilikler (vâcibât) ancak sem' / vahiy ile bilinir. Bunlara ilişkin bilgi elde etmek akılla mümkün olmakla birlikte akıl hiçbir şekilde dinî sorumluluk yüklemeyebilir, varlıklardaki iyilik ve kötülük vasıflarını ortaya koyamaz, bir şeyi gerekli ve zorunlu kılamaz.¹⁰⁰ Aklın bilgi edinebileceği alanlar ve konular da sınırlıdır. Sözelimi Eş'arîlere göre Allah Teâlâ'nın akılla bilinmesi mümkündür, ancak vahyin gelişimiyle insan bundan sorumlu tutulabilir. Zira Allah "Biz bir kavme peygamber göndermedikçe azap etmeyiz"¹⁰¹ buyurmuştur. Akıl, Allah'ı diğer varlıklardan ayıran özel hususiyetleriyle birlikte bilemez. Bu konuda vahiy de bir şey bildirmemiştir. Dolayısıyla Allah'ı diğer mevcutlardan ayıran hususiyetleri konusunda tevakkuf etmek gerekir.¹⁰² Aynı şekilde nimet verene şükretmenin gerekliliği, itaat eden kullara mükâfat verilmesi gerektiği, isyankâr kulların cezalandırılması gerektiği, akılla değil dinin gelmesiyle vacip olur. Salah-aslah ve lütuf gibi hikmetin bir gereği olarak aklın zorunlu gördüğü şeylerin hiçbiri Allah'a vacip değildir.¹⁰³

Ne var ki Mu'tezile akla verdiği bu önemi daima bu düzeyde sürdürmemiş, değişen ve gelişen şartlara göre nakle

99 Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 16/361-62.

100 Şehristânî, *Milel*, 55.

101 İsrâ 17/5.

102 Şehristânî, *Milel*, 113.

103 Şehristânî, *Milel*, 115.



verdiği değeri daha fazla ön plana çıkarabilmiştir. Ekolün öncüleri Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'le başlayan akılcılığın sonraki tabakadan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Câhız gibi âlimlerde zirve yaptığı görülmektedir. Ancak Hayyât, Ebû Ali ve Ebû Hâşim ile birlikte bu akılcı söylemin yumuşadığı ve Mu'tezile'nin diğer mezheplere benzemeye başladığını söylemek mümkündür.¹⁰⁴ Bir bakıma Mu'tezile'nin sistemleşme dönemiyle birlikte, aklın hakimiyet sahasında kabul edilen bazı hususlar tarihi süreç içinde naklin otoritesine tevdi edilmiştir. Akıl-nakil dengesinde naklin lehine bir odak kayması olarak niteleyebileceğimiz bu durumu Ebû Hâşim'in kelâmî düşüncesinin detaylarına baktığımızda görmek mümkündür. Sözgelimi ona göre varlıkların yaratıldıktan sonra yok olacakları, küçük günahlardan tövbe etmenin gerekliliği, *emir bi'l-ma'ruf nehiy 'ani'l-münkerin* vücûbiyeti ancak nakille bilinebilir. Bu durum, gayr-i İslami unsurlara karşı geliştirilen ve dış muhaliflere yönelik olduğu için yapısı gereği daha fazla akılcı olmak zorunda olan bir kelâm sistematığının iç bünyeye uygun olmadığı, dolayısıyla revize edilmesi gerektiğine yönelik mihne hadisesiyle birlikte verilen mesajın iyi algılandığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.¹⁰⁵

5. Mu'tezile Akılcılığı

Mu'tezile tarihsel koşullar içinde inkârcı din ve felsefî akımlarla mücadelesinde kaçınılmaz olarak akla başvurmak zorunda kalmış ve deyim yerindeyse bütün kelâmî sistemini bunun üzerine kurgulamak durumunda kalmıştır. Bundan

104 Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 146.

105 Koloğlu, "Mu'tezile'de Akılcılık (Ya da Aklilik) Üzerine", 309.



dolayı da tarih boyunca aşırı akılcılıkla suçlanmıştır. Fakat Mu'tezile'nin ne ölçüde akılcı olduğunu ele almadan önce akılcılık derken neyi kast ettiğimizi belirgin hale getirmemiz gerekmektedir. Düşünce tarihinde akılcılık deneyciliğin karşıtı anlamında, bilginin kaynağının akıl olduğunu, doğru bilginin ancak akıl ve düşünceyle elde edilebileceğini savunan yaklaşımı ifade etmektedir. Bu anlamda akılcılık, hakikatin tek ölçüsünün akıl olduğunu, bir anlamda hakikatin tek başına akılla inşa edilebileceğini öngörmektedir. İslam düşünce tarihinde gerek Yunan filozofları gerekse de İslam filozofları tarafından temsil edilen akılcılığın bu türü, kelâmcılar tarafından sistematik eleştirilerin muhatabı olmuştur. Zira kelâm ilminin ve kelamcının varlık sebebi nasları savunmaktır. Dolayısıyla bir kelamcının hakikatin nihai ölçütü olarak akli savunması varlık nedenini ortadan kaldıracaktır.¹⁰⁶

Aydınlanma hareketi ile birlikte akılcılık farklı bir forma bürünmüş, din ve metafizik temelli değer ve hakikat iddialarını akıl ışığında ve akli esas olarak eleştiren bir metodoloji olarak anlaşılmıştır. Bu metodoloji daha ziyade bilgi ve düşüncenin dinî ve mitolojik unsurlardan arındırılması yönündeki çabaları ifade etmektedir.¹⁰⁷ Akılcılığın bu türünün de Mu'tezile tarafından kabul edildiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü Mu'tezile'nin sergilediği akılcılık, dinin kökenlerini sorgulamayı ve metafizik varlıkların dışlanmasını değil, tam aksine bu iddiaları savunan felsefî akımların eleştirisini ve reddedilmesini hedeflemektedir. Dahası onlar akli kullanarak dini esasları ve inanç ilkelerini ispat etmeye çalışmışlardır. Bu anlamda Mu'tezile akılcılığı hem dini nasların

106 Koloğlu, "Mu'tezile'de Akılcılık (Ya da Akllilik) Üzerine", 306.

107 Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", 83.



anlaşılması ve yorumlanmasında hem de nasslardan bağımsız bir şekilde bazı bilgilere ve tümel ilkelere ulaşılmasında izlenen akıl merkezli bir yöntemi ve sistemi ifade etmektedir.

Meseleye bu açıdan bakıldığında diğer kelâm ekolleri de özellikle tevhîd konularında tıpkı Mu'tezile'nin yaptığı gibi akla başvurmak durumunda kalmışlardır. Örneğin Mu'tezile ilahî sıfatların zâtın aynı olduğunu ispat etmek için ne kadar akla baş vurmuşsa, Ehl-i sünnet kelâm ekolleri de ilahî sıfatların zâta zâid manalar olduğunu ispat etmek için aynı derecede akla baş vurmuşlardır. Benzer şekilde *halku'l-Kur'an* ile ilgili tartışmalarda taraflar kendi tezlerini ispat etmek için her türlü akıl yürütme yöntemini kullanmışlardır. Bu durum dikkate alındığında akıl yürütmenin her türlüünü reddeden ve dinî nassların zâhirini olduğu gibi kabul eden selefi ve haşevî yaklaşımların dışındaki bütün kelâm ekollerinin, farklı düzeylerde de olsa akli bir bilgi kaynağı olarak benimsediği görülür. Dolayısıyla akılcılıktan kasıt teolojik tartışmalarda akli verileri kullanmak ise, bütün kelâm ekollerinin metodolojik olarak akılcı olduğu ve bu bağlamda akılcılığın ortak bir değer olduğu kabul edilmelidir. Fakat burada asıl mesele akli verileri kullanmak değil akla ne ölçüde hüküm koyma yetkisi tanındığıdır. Bu zaviyeden bakıldığında Mu'tezile'nin bir adım önde olduğu söylenebilir.¹⁰⁸ Ancak burada da onun kelâmi sistemini kurarken tarihi ve sosyo-politik şartlar gereği akli sistemin merkezine almak zorunda olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmamak gerekir.

Mu'tezile'de Batı aydınlanmasında olduğu tanrıyı ve vahyi tümüyle devre dışı bırakan salt bir akılcılık söz konusu değildir. Bilakis onların sisteminde Allah ve âlem hakkındaki

108 Koloğlu, "Mu'tezile'de Akılcılık (Ya da Akıllık) Üzerine", 305.



çekirdek fikirler vahiyden süzülerek tesis edilmiş, aklın tek başına elde edemeyeceği bilgilerin olduğu kabul edilmiştir.¹⁰⁹ Mu'tezile nakli hiçbir zaman dışlamamış ve mutlak bir akılcılık yapmamıştır. Sözelimi Kâdî Abulcebbâr Muğnî'de "Sem'î konuların aklî istidlalle bilinmesinin caiz olmadığına dair" bir başlık açmakta¹¹⁰ ve ibadet, muamelat ve ahirete dair konuların sadece Allah'ın bildirmesiyle bilinebileceğini ve aklî delilin bulunmadığı yerlerde tafsili meselelerde sem'î delile başvurulacağını belirtmektedir.¹¹¹ Mu'tezile'nin aklı hüküm vermeye yetkili görmesiye aklın hakikati tek başına kura-bileceği tezine değil, daha ziyade aklın hakikate uygun olduğu tezine dayanmaktadır. Çünkü onlara göre akıl teklifin ön şartı olduğuna göre, teklife konu olan şeylerin de akla uygun olması gerekir. Bu ilkedен hareketle onlar dinî akidelerde daima bir makuliyet aramışlar ve dinî akidelerin aklî bir şekilde açıklanabileceğini düşünmüşlerdir.¹¹² O halde Mu'tezile akılcılığını mutlak bir akılcılık olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bu gerçeğin farkında olan bazı araştırmacılar Mu'tezile'nin akılcı olmaktan ziyade aklî bir ekol olduğunu ileri sürerken, bazıları Mu'tezile akılcılığını imanî bir akılcılık, bazıları da izafi bir akılcılık olarak tanımlamaktadır.¹¹³

6. Değerlendirme

Mu'tezile, duyu ve haberi de bir bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte aklın bunların üzerinde bir güce ve önceliğe

109 Özervarlı, "Mu'tezile Akılcılığı", 104.

110 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/26.

111 Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/44-45.

112 Koloğlu, "Mu'tezile'de Akılcılık (Ya da Akıllık) Üzerine", 306.

113 Zeyne, *el-Akl 'inde'l-Mu'tezile*, 140-143; Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, 35; Koloğlu, "Mu'tezile'de Akılcılık (Ya da Akıllık) Üzerine", 306.



sahip olduğunu vurgulamıştır. Çünkü akıl olmadan diğer bilgi kaynaklarından elde edilen verilerin bir anlamı olmaz. Gerek duyu ve tecrübeyle elde edilen bilgileri gerekse de haber yoluyla ulaşan bilgilerin doğruluğuna ve yanlışlığına hükmedecek olan akıldır. Vahyin delil niteliğini kazanması Allah'tan geldiğinin ispat edilmesiyle mümkün olur. Bu da öncelikle Allah'ın varlığının, hikmetinin ve adaletinin bilinmesine ve daha sonra bu vahyi bize getiren kişinin nebi olduğunun tespit edilmesine bağlıdır. Bu tespiti yapacak olan akıldır. Bu olmadan vahiy delil özelliğini kazanamaz. Duyuların sağladığı bilgiler de ancak akıl süzgecinden geçtikten sonra doğruluk değeri kazanırlar. Bundan dolayıdır ki din akıl üzerine bina edilmiş olup, akıl ilahi hitabın ve teklifin ön şartı olarak belirlenmiştir. Bu olgunun farkında olan Mu'tezile hem İslam dışı fırka ve mezheplerle mücadelede ederken hem de ümmetin kendi içindeki tartışmalarda akılı ortak bir zemin olarak görmüştür. Bu çerçevede Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları ile nübüvvetin gerekliliği gibi hususların akılla ispatı gerekli görülmüştür. Zira bunların vahiyden hareketle ispatının mantıksal bir kısır döngüye sebep olacağı düşünülmüştür.

Mu'tezilî gelenekte her ikisi de aynı kaynağa dayanan akıl ve nassın çelişmeyeceği kabul edilir. Zahiren de olsa bir çatışma olması durumunda nassın akla uygun olarak te'vil edilmesi gerekir. Bu bağlamda Kur'an'da yer alan akılla çelişen ayetlerin daha önce akılla tespit edilen tevhid ve adaletle ilişkin ilkelere arz edilmesi gerekir. Bu ilkelere uygun olanlar zahiri üzere yorumlanır, aykırı olanlar ise te'vil edilir. Çünkü fer'î olanın asıl olana muhalefeti söz konusu olduğunda asıl olanı esas almak gerekir. Bu yöntem uygulandığında akıl ile nakil arasında bir çelişkiden söz edilemez. Kur'an ayetlerinden



hangisinin muhkem hangisinin müteşâbih olduğunu tespit etmek için yine akli esas almak gerekir. Akıl ilkeleriyle uyumlu olan ayetler muhkem, bunlara aykırı olan ayetler ise müteşâbih olarak kabul edilir ve muhkem ayetler esas alınarak te'vil edilir.

Akla diğer bilgi kaynaklarının üzerinde bir önem vermiş olsa da Mu'tezile'nin sergilediği akılcılığı, tanrıyı ve vahyi tümüyle devre dışı bırakan salt bir akılcılık olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zira onlar dinin kökenlerini sorgulamak ve metafizik varlıkları dışlamak anlamında salt bir akılcılık faaliyeti yürütmemişlerdir. Aksine bu tarz iddiaları savunan felsefi akımları şiddetle eleştirmiş ve onlara reddiyeler yazmışlardır. Dahası onlar akli kullanarak dinî esasları ve inanç ilkelerini ispat etmeye çalışmışlardır. Mu'tezile'nin akla bu derece önem vermesi onun hakikati kendi başına kurabilecek tek kaynak olduğunu düşünmelerinden değildir. Bilakis onlar Allah Teâlâ'nın hakikati akla uygun yarattığını ve bundan dolayı da akıl sahiplerini muhatap aldığını düşünerek akli epistemolojilerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Bununla birlikte onlar nassın da bilgi kaynağı olduğunu ve bazı hususların ancak ilahî bildirimle bilinebileceğini belirterek akıl da bir sınırı olduğunu kabul etmişlerdir. Bu anlamda Mu'tezile akılcılığının hem dinî nassların anlaşılması ve yorumlanmasında hem de nasslardan bağımsız bir şekilde bazı bilgilere ve tümel ilkelere ulaşılmasında izlenen akıl merkezli bir yöntemi ve sistemi ifade ettiği söylenebilir. Fakat akıl yanında nakli de hüküm kaynağı olarak gördüğünden dolayı Mu'tezile akılcılığını *teolojik akılcılık* olarak adlandırmak daha doğru olacaktır.



Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Altıntaş, Ramazan. “Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 11-20.
- Aslan, İbrahim. “Mu’tezile Rasyonalizmi Üzerine”. *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 81-102.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu’tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Basrı, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-. *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah. Dımaşk: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1964.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Abdüsselam M. Harun. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1968.
- Câhız, Ebû Osmân el-. “et-Terbî' ve't-tedvîr”. *Resâilü'l-Câhız*. 3/53-109. Beyrut: Darü'l-Cil, 1991.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. “Mu’tezile ve Akıl Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/ (1964), 51-61.
- Demir, Osman. *Kavram Atlası Kelam I*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Ebû Hilâl el-Askerî. *el-Evâil*. Kahire: Dâru'l-Beşir, 1998.
- Erdemci, Cemalettin. “Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”. 329-344. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2004.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. “Kelâm İlminin Meşrûiyeti”. çev. Ahmet MeKin Kandemir. *Marife* 16/1 (2016), 157-166.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfû'l-muşallin*. haz. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. YEK Yayınları, 2019.
- Güneş, Kamil. “Mu’tezili Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine (Kâdî Abdülcebbar Örneği)”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 1/1 (2004), 135-162.



- Hayyât, Ebu'l Huseyn. *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*. ed. Henrik Samuel Nyberg. Beyrut: Mektebü'd-Diraseti'l-Arabiyye, 1993.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr. *Mücerredü Mağâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknu'd-dîn. *Kitâbü'l-Fâik fi usûli'd-dîn*. Tahran, 1386.
- Kâdi Abdülcebâr. *Fadlû'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. haz. Fuad Seyyid, ts.
- Kâdi Abdülcebâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse -Mu'tezile'nin Beş İlkesi-*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013.
- Kâdi Abdülcebâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Taha Hüseyin. Kahire, 1963.
- Kâdi Abdülcebâr. "el-Muhtasar fi usûli'd-dîn". *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd*. thk. Muhammed Ammara. 197-282. Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 1988.
- Kâdi Abdülcebâr. *Fadlû'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. nşr. Fuad Seyyid. Tunus: Darü't-Tunisiyye, 1974.
- Kâdi Abdülcebâr. *Mütesâbihü'l-Kur'an*. thk. Adnan Muhammed Zerzur. Kahire: Dârü't-Tûras, 1969.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "Kelam (Tanım-Tarihçe-Ekoller-Problemeler)". *İslami İlimlere Giriş*. ed. Mahmut Samar. 15-54. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Karadeniz, Osman. "Akıl-Vahiy İlişkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 33/4 (1997), 39-58.
- Kılavuz, Ulvi Murat - Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile'de Akılcılık (Ya da Aklilik) Üzerine". *Akaid ve Kelam İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*. 302-318. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskım, 2003.



- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Özerverli, M. Sait. "Mu'tezile Akılcılığı". 101-107. İstanbul: İBB Kültür Yayınları, 1997.
- Peters, Jan R. T. M. *God's Created Speech*. Leiden : E.J. Brill, 1976.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. thk. Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Safvan Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1. Basım, 1412.
- Şehristânî, Ebu'l-Fetḥ eş-. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Ebû Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâ'ûr. Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Tehânevî, Muhammed Ali et-. *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1966.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 09 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstidlâl". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istidlal>
- Yılmaz, Mustafa Selim. *Kavram Atlası Kelam II*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Zeyne, Hüsni. *el-Akl 'inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1978.

İyi ve Kötünün Akılla Bilinmesi



Dr. Öğr. Üyesi Osman KARAĞAÇ¹

İnsan sosyal bir varlık olduğu için toplum halinde yaşamak zorundadır. Toplum halinde yaşamamanın gerektirdiği bir takım kurallar vardır. Bu kuralların bir kısmı yazılı iken bir kısmı ise yazılı olmayan genel yargılara bağlıdır. Yazılı olmayan bu kuralların herhangi bir cezai müeyyidesi olmamakla beraber kendisini toplumsal onama veya kınama olarak göstermektedir. Bu durumda çoğu zaman insanları inandıkları şeyleri yapamamaya ya da inanmadıkları şeyleri yapmaya itmektedir. Bu da insanları ikircikli bir karakter yapısına büründürmektedir. Toplumsal onama ve kınamanın insanların davranışlarına etkisi dolayısıyla ortaya çıkan bir mesele vardır. O da bu onama ve kınama önemli midir? Önemli ise bu önem nerden gelmektedir?

Toplumsal onama ve kınamanın önemine ve gerekliliğine inananlar bu değerlerin toplumların devam ve beka- ları için kaçınılmaz olduğunu ve bu değerlerin dayanağı- nın Tanrısal olduğunu ifade etmektedirler. Diğer taraftan

1 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, osmankara24@hotmail.com



bu değerlerin önemine ve gerekliliğine inanmayanlar ise bu değerlerin insanları yaşamlarını diledikleri gibi yaşama imkânını ellerinden aldığını ifade ederek bu değerlerin herhangi bir Tanrısal tarafının olmadığını dile getirmektedirler.

Etik değerlerin istenilen rağbet edileni iyi olarak istenilmeyeni ise kötü olarak değerlendirilmektedir. İnsan ise öğrendiği şeyleri ya kendinden daha iyi bilen birinden ya da bizzat deneme yanılma yoluyla öğrenir. Etik değerlerin insana harici bir güç tarafından öğretilmesini insan onuruna aykırı görenler, insanın kendi yeti ve donatıları ile iyi ve kötü bilebileceğini iddia ederken, insanın iyiyi ve kötüyü bilme konusunda birtakım eksikliklerinin olduğunu dile getirenler ise insanın nihaî noktada iyi ve kötüyü bilemeyeceğini, dolayısıyla Tanrısal bir yönlendirmeye ihtiyaç duyacağı kanaatindedirler. İnsanları bu noktada farklı noktalara iten durum ise iyi ve kötü kavramlarına yüklenen anlam ve onların mahiyet ve sınırlarının net olarak belirlenememesidir.

1. İyi ve Kötü Nedir?

İnsanlık tarihinin en kadim tartışmalarından biri de iyi ve kötünün bilinme meselesidir. İnsan kendi kişisel yetileriyle bunları bilebilir mi yoksa Tanrısal bir bilgilendirme ve yönlendirmeye ihtiyaç mı duyar? Tanrı merkezli düşünce ve inanç sistemine sahip olanlar için bu sorunun cevabı bellidir. Eğer Tanrı merkezli düşünölmeyecek olursa o zaman sorgulanan şey, iyi ve kötünün sorgulamasının ötesinde bizzat Tanrı'nın bilgisi ve niyeti olacaktır. Çünkü, o zaman Tanrı'nın iyi dediği kötü, kötü dediği iyi çıkabilir.



Tanrısal iradenin insan iradesini devre dışı bırakacağını düşünenler ise iyinin ve kötünün bilinme konusunda insanın herhangi bir harici yönlendirmeye ihtiyaç duymadığını ifade etmektedirler. Bu konuda iki farklı yaklaşım söz konusudur. Birincisi Tanrı merkezli düşünen insanların yaklaşımıdır. Onlara göre Tanrı'nın yaratmış olduğu en değerli şey akıldır. Tanrı, akılı üst düzey yetilerle donatmıştır. Dolayısıyla akıl iyi ve kötüyü bilebilecek durumdadır. Eğer akıl, iyi ve kötüyü bilemeyecek durumda olursa o zaman hem insan açısından hem de Tanrı açısından bir eksiklik ve kusur durumu meydana gelecektir. Diğer Taraftan akıl merkezli düşünenler ise insanın iyi ve kötüyü kendi donatılarıyla bilebileceği kanaatindedirler. Ancak akıl merkezli yaklaşım sahibi olanlarda iki farklı yaklaşım içerisinde oldukları görülmektedir. Bir kısmı insanın bu konudaki bilgisinin tamamen deneme yanılma yoluyla gerçekleştiğini savunurken diğer kısmı ise bunun apriori bir şekilde var olduğunu iddia etmektedirler.

Apriori bilginin kabul edilmesi dolaylı bir şekilde Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi anlamına geleceği için John Locke ve onun gibi düşünenler insanın zihninin doğuştan boş bir zihin (Tabula Rasa) ile geldiğini iddia etmektedirler. John Locke gibi düşünenler eğer insan dünyaya bir takım donatılmış değerler ile geliyorsa o zaman neden yeryüzünde birçok farklı değerler söz konusudur. Eğer hepsinin Tanrı tarafından donatıldığını kabul edecek olursanız o zaman Tanrı için herhangi bir etik değer olmadığını kabul etmek zorunda kalırsınız. Diğer taraftan Tanrısal donatıyla dünyaya gelen insanlar nasıl oluyor da bu yanlış ve kötülük yapabiliyor şeklinde eleştiriler yöneltmektedirler. Tanrı merkezli düşünenler ise insanın yanılma ihtimali ve sübjektifliği üzerinden genel



etik değerlerin türetilmeyeceğini bu nedenden dolayı şeylerin önünü, arkasını, içini ve dışını bilen bir Tanrısal güce ihtiyacın olduğu kanaatini taşımaktadırlar.

Westermarck, insanın duyguları olmadan ahlaki bir yargılama yapamayacağını ifade etmektedir. En yalın değerlendirmelerde bile duygular devreye girer. Havanın sıcaklığı ya da soğukluğunu ifade ederken dahi insanın duyguları devreye girer. Dolayısıyla duygulardan soyutlanmış bir değerlendirme söz konusu olamaz. Şeylerin iyi ya da kötü vasfını kazanması insan zihninin onlar hakkındaki değerlendirmeleriyle gerçekleşir. Zira birçok insan beğendiği bir şeyi bir zaman sonra beğenmemeye, beğenmediği şeyi ise bir zaman sonra beğenmeye başlar. Eğer beğenilmek ya da beğenilmemek eşyanın özünde olsaydı o zaman insan duygularında da herhangi bir değişimin olmaması gerekir ve eşyayı olduğu gibi değerlendirirdi. Oysaki değişen eşyanın özü değil insanın duygularıdır.²

G. E. Moore'a göre etik değerler "iyi nedir?" sorusuna verilen pratik ve teorik cevapların toplamından ibarettir. İnsan ister gündelik hayatın içerisinde kurmuş olduğu sıradan cümlelerin içerisinde isterse yaşama dair varoluşsal sorgulamalar yaparken birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu değerlendirmeler çoğu zaman içerisinde onaylama ya da kınama ifadeleri içermektedir. Hep birlikte yenilen bir yemeğin değerlendirmesinin farklılık arz etmesi kişilerin fiziki ve psikolojik durumlarının yansımasından ibarettir. Ancak etik değerlerin tamamen insanın duygularına indirgemenin yol açacağı sıkıntıyı fark eden Moore insan duygularından yalın olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Herkesin

2 Edward Westermarck, *Ethical Relativity* (London: Routledge, 1932), 114.



vicdani muhasebesinin iyi ve kötüyü yalın bir şekilde değerlendirme imkânı olmadığına göre herkesin kendi arzu ve isteklerine göre değerlendirme yapması ortada etik değer adına bir şey bırakmayacaktır. Dolayısıyla dünyada var olan iyi ve kötü şeyler onları değerlendirecek herhangi bir kimse olmasa dahi iyi ya da kötü olarak var olmaya devam edecektir. Moore'un bu yaklaşımından hareketle eşyanın özü itibariyle nötr bir vaziyette olmadığı söylenebilir.³

Moore'un bu yaklaşımından hareketle değerlendirilmesi gereken sorun etik değerlerin insan bilincinden bağımsız olup olmadığıdır. Etik değerlerin nesneliliği üzerine yapılan en önemli vurgu şeylerin iyiliği ya da kötülüğünün insan zihninin algılamalarına indirgenemeyeceği yönündedir. Ancak burada takınılan etik değerlerin dayanak noktasıyla da yakından ilişkilidir. Jeremy Bentham (1748-1832) ve Stuart Mill (1806-1873) gibi isimler etik değerlerin formları insan zihni tarafından şekillendirildiğini, dolayısıyla şeylere öz itibariyle iyi ya da kötü nitelendirilmesi yapılamayacağını iddia etmektedirler.⁴

Etik değerlerin güvenilirliği ile alâkalı olarak ortaya çıkan bir sorun bulunmaktadır. O da sıradan insanların değerlendirmeleri şahsi menfaati ve yetersizlikleri göz önüne alındığında değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır. O zaman kimin değerlendirmesi nazarı itibara alınacaktır? Filozofların ya da din adamlarının görüşleri mi belirleyici olacaktır? Ancak o zamanda yine onların görüşleri bir gelenek haline gelecek ve tartışma götürmez hal alacaktır. Ayrıca diğer yandan

3 G. E. Moore - Thomas Baldwin, *Principia Ethica* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), 53.

4 Brand Blanshard, *Reason and Goodness*, 2002, 105.



filozoflar ve din adamlarının ortaya atacağı farklı farklı düşünceler olacaktır. Bunlardan hangisi doğru kabul edilecek ve buna kim karar verecektir.

Etik değerlerin bireyselliği kabul edildiği takdirde üzerinde konuşulmaya değer etik değerler kalmayacak demektir. Etik değerlerin bireyselliğini savunan filozoflar dahi bu imkânı herkese tanımamaktadır. Bu durum sadece ve sadece bir takım ayrıcalıklı insanlara verilmektedir. Ancak onların düşünceleri başkaları tarafından paylaşıldığı andan itibaren ortada bireyselliğin kalmayacağı açıktır.

Etik değerlerin metafiziksel bir dayanağının olmadığını göstermek için dile getirilen yaklaşımlardan biri de zihinde doğuştan getirilen apriori bilginin olmadığı yönündedir. Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden biri olan John Locke, aşağıda sıraladığımız nedenlerden dolayı zihinde doğuştan getirilen ide yaklaşımına karşı çıkmaktadır:

1-) Bir bilginin nasıl elde edildiğinin gösterilmesi onun doğuştan olmadığını göstermek için yeterlidir. Bazı insanlarda ruhun başlangıçta sahip olduğu görüşü hâkimdir. Eğer insanların kendi doğal yetilerini kullanarak bilgiyi elde ettiği ispatlanırsa o zaman bu yanılığdan kurtulma imkânı olacaktır.⁵

2-)İnsanların doğuştan ide düşüncesine götüren en önemli sebep evrensel genel yargılardır. Böyle bir yargının ancak doğuştan mümkün olacağı düşüncesidir. Yeryüzünde birtakım genel yargılar olsa da bu onların doğuştan getirildiği anlamına gelmez. Çünkü genellik düşüncesi doğuştanlığı gerektirmez. Burada yapılması gereken şey insanların uzlaştıkları konuların nedenlerinin ortaya konulmasıdır.

5 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1996), 63.



3-)“Bir şey neyse odur” ve “Bir şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır.” İlkeleri üzerinde genel bir onama yoktur. Dahası doğuştan ilkelerin olduğuna dair genel bir onama kanıtı da yoktur. Çünkü tüm insanlığın üzerinde anlaşmış oldukları herhangi bir ilke yoktur.

4-)Zihne doğuştan bir şeylerin yerleştirilmediğinin en önemli kanıtı çocukların ve budalaların hiçbir şey bilmemeleridir. Bu iki grup doğuştan ide düşüncesini yok etmek için yeterlidir. Ayrıca henüz zamanı gelmediği için zamansız olarak ruha yerleştirilen çelişkili görünmektedir. Zira onu nasıl kullanacağını bilmediği gibi aynı zaman ruhuna yerleştirilme şeklinin de dışına çıkma imkânı olmayacak demektir. Ayrıca çocuklar ve budalalar da herhangi bir konuda genel bir ittifak içerisinde görünmüyorlar. Bu da onların zihinlerinin doğuştan boş olarak geldiğinin önemli bir kanıtıdır.⁶

5-)İnsanın zihnine yerleştirilen şeyleri onu kullanmaya başladıktan sonra bilebileceğine dair de herhangi bir kanıt yoktur. Eğer bunları akıl bulmuşsa bu da yine doğuştan bir şey getirilmediğinin kanıtıdır. Zira akıl yapısı gereği üretir. Eğer akıl'a bu paye verilmeyecek olursa o zaman akıl varoluşsal bir problemle karşı karşıya kalır.

6-)Zihin çalışma faaliyeti duyuların tikel ideleri içeriye alması ile başlar. Henüz boş olan zihin odası dış dünya ile irtibatı kurulan nesnelerin isimleri ve işlevi ile ilgili yerleştirme ile başlar. Daha sonra zihin onları soyutlar genellemeler yapmaya başlar. Nihai olarak ta ideler ve dil ile donatmaya başlar. Zihne aktarılan şeylerin çoğalması zihnin kullanımı da gündend güne artacaktır. Kimi bilgilerin erken kavrandığı bir gerçektir. Ancak dikkat edilirse bunlarında kazanılmış ideler

6 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 65.



bilgisi olduğu görülecektir. Çocukların davranışlarındaki iletişim farklılıkları bu gerçeği destekler mahiyettedir. Bir çocuk eşittir kavramını öğrenmediği sürece 3 ile 4 ‘ün toplamının yedi ettiği gerçeğini bilemeyecektir. Eşittir kavramı algılama çağına gelince onu algılar ve onar. Bu onamanın kolaylığı doğuştan getirildiğinin ya da zihnin faaliyet göstermeksizin elde ettiği sonucunu ortaya çıkarmaz. Zihin ayırıştırılmayı ve birleştirmeyi zamanla öğrenir.⁷

John Locke’a göre doğuştan getirilen ilke olmadığı gibi yine doğuştan getirilen herhangi bir ahlaksal ilke de yoktur. İnanç ve adalet insanların üzerinde en çok konuştuğu konulardandır. Faka bu iki konu hakkında insanlığın ittifak ettiğine dair bir bilgi mevcut değildir. Ahde vefa ve anlaşmalara uyma ilke olarak genel bir kabule sahiptir. Ancak uygulamada durum hiç te iç açıcı değildir. Eğer doğuştan bir takım ahlaksal ilkelerin varlığına inanılacak olursa o zaman bu sahtekârlık durumu nasıl izah edilecektir. Oysaki ahlak kuralları kanıt gerektirir. Sebebi sorulmayacak kadar açık ve seçik bir ahlak kuralı yoktur. “Bir şey hem vardır hem de yoktur.” Anlayışı üzerinden bir davranış bir bölgede kabul görürken var olmuş oluyor diğer bölgede ise kabul görmediği takdirde yok olmuş oluyor. Böylesi bir durumda genel bir ahlak ilkesinden bahsedilmesi mümkün değildir.

Erdem konularına yönelik genel kabullerin nedeni doğuştanlıktan değil tamamen yararlılığındandır. Çünkü sergilenilen kötü davranışlardan kötü olarak iyi davranışlardan da iyi olarak etkilenmek kaçınılmazdır. Bu durumda insanlar erdemliliği değil de kendi zarar ve menfaatini gözetlemiş oluyor. Çoğu zaman insanlar davranışlarının temelini

7 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 69.



bilmeden sadece kendilerini ödüllendirecek ya da cezalandırarak olan Tanrının buyruklarına uymak isteğinden başka bir şey değildir.⁸

Doğuştan kılışsal ilkelerin var olduğunu iddia edenler bunların neler olduğunu açıklayamazlar. Kılışsal ilkelerle alakalı olarak insanlar arasındaki anlayış farkı o kadar nettir ki bunun üzerine daha fazla söz söylemeye gerek yoktur. Ayrıca doğuştan ilkelerin ne olduğuna dair açıklama yapılmaması da o düşünceyi savunanların zannından başka bir şey değildir.

Eğitim, gelenekler ve çevrenin etkisiyle doğuştan ilkele-
rin çeşitli nedenlerle bozulma düşüncesinin de bir kıymeti yoktur. Bu düşüncenin doğruluğu kabul edilecek olursa o zaman ahlak ilkelerinin evrensel onay düşüncesi anlamsız hale gelecektir. Bu noktadan hareketle zihinsel olarak insanların bozulma düşüncesi üzerinden doğru düşünmeyi ve davranmayı kendi tekellerine alırlar. Kendileri gibi düşünen insanlar üzerinden bir evrensel ahlak yasası oluşturmaya çalışırlar.

Ayrıca dünyada birbirine zıt o kadar ahlak ilkesi var ki bunların hangileri doğuştan ide olarak kabul edilecek.⁹ Bu ilkelerin bir kısmı saçmalıkları yüzünden bir kısmı da birbirlerine taban tabana zıt olmasından kaynaklanmaktadır. İşin kötü tarafı bu ilkelerin bir noktadan sonra akıl dışı olma durumu birçok insan için hiçbir anlam ifade etmemektedir. Bu saçma diye nitelendirilebilecek davranışlar için hayatlar hiçe sayılmaktadır.

Tanrı idesi de doğuştan değildir. Eğer bir idenin doğuştan olduğu düşüncesi kanıtlanabilseydi o zaman Tanrı düşüncesin de doğuştan olduğu kanıtlanabilirdi. Tanrı idesi

8 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 76.

9 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, 78.



kanıtlanamadığı halde bir ahlak ilkesinin doğuştanlığını kabul etmek daha zor görünmektedir. Son zamanlarda denizcilerin keşfetmiş olduğu Tanrısız toplumlar Tanrı düşüncesi olmadan da bir takım ahlak ilkelerine sahip olunabileceğini göstermektedir.¹⁰

Eğer tüm insanlıkta bir Tanrı kavramı olmuş olsaydı o zaman da yine Tanrı kavramının doğuştan bir ide olduğu sonucuna varılamazdı. Çünkü Tanrı kavramının ateş, güneş ve masa gibi karşılığı yoktur. Bu düşüncelerin ve kavramların kuşaktan kuşağa aktarılmasından başka bir şey değildir. Yine değişik toplumlarda görünen Tanrı ideleri toplumların çevresel faktörlerin etkisi altında ortaya çıkan beklentilerinden başka bir şey değildir.

İnsanları doğuştan ide düşüncesine götüren sebeplerden biri de zihinsel faaliyetten uzak durma ve sonu gelmez araştırma yorgunluğundan kurtulma çabasıdır.¹¹

2. Değer ve Olgu

Olgu, gerçeklik dünyasında meydana gelen ve ölçülebi- len olaylardır.¹² Değer ise kişinin, isteyen, gereksinim duyan, erek koyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şeydir.¹³ Dışarıda yağmurun yağması, tarihin herhangi bir deminde bir savaşın olmasıdır. Biri fiziksel bir olgu iken diğeri ise tarihsel bir olgudur. Ancak dışarıda yağmurun yağması birilerini memnun ederken birilerini sıkıntıya sokabilir. Örneğin tarlasındaki mahsulünün suya ihtiyacı olduğunu

10 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 81.

11 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 82.

12 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016), 135.

13 Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 49.



düşünen çiftçi yağmurun yağmasından memnun olur ve onu iyi olarak değerlendirir. Diğer taraftan çömlüklerinin kurumaya bırakmış olan çömlükçi ise yağmurun yağmasını istemez. Bu durumu en azından kendisi için kötü bir şey olarak değerlendirir.

Normal şartlarda tarlada ürünü olmayan çiftçi de kuruma aşamasında çömlükleri olmayan çömlükçi de yağmurun iyi yağmursuzluğun kötü olduğu konusunda hemfikirdir. Zira yağmur, bolluk ve bereket, yağmursuzluk ise kuraklık ve kıtlık demektir. Ancak işin içerisine çömlükçi ve çiftçinin arzu, istek ve ihtiyaçları girince iyi ve kötünün içeriği değişime uğramaktadır. Örneğin çömlükçi işin çamur aşamasında yağmuru kötü diye nitelendirmez iken aynı kişi ürününün kuruma aşamasına onu kötü olarak değerlendirmektedir. Diğer taraftan çiftçide ürünü büyüme aşamasında iken yağmurun gelmesinden memnun olurken aynı kişi harmandaki ürünün ıslanmasının iyi olmaması sebebiyle yağmurun yağmasını kötü olarak değerlendirebilir. Bu da olayın değersel tarafıdır.¹⁴

Çevremizde olup biten olayları olgu ve değer zemininde değerlendiririz. Çoğu zaman olgusal olaylar mahiyeti itibarıyla üzerinde çok fazla konuşulmaz iken değersel olayların üzerinde ise geniş ve ayrıntılı değerlendirmelerde bulunuruz. Meselâ herhangi bir yerde bir depremin olması olgusal bir olaydır. Bilmeyen bir insan için sadece bilgilendirme yapılır. Onun olup olmadığı üzerinde herhangi bir değerlendirme yapılmaz. Ancak depremin özellikle nedeni ve sonuçları üzerinden sonu gelmez tartışmalar yapılır. Çünkü depremin

14 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2009), 119.



nedeni ve sonucunu somut bir şekilde ortaya koymak mümkün değildir.¹⁵

İyi ve kötünün belirlenmesinde cevabı en çok tartışılan soru şudur: Şeylere iyilik ve kötülük vasfını kazandıran nitelik nedir? Tanrı merkezli yapılan tartışmalarda bir şey iyi olduğu için mi Tanrı onu iyi olarak nitelendirmiştir yoksa Tanrı onu iyi olarak nitelendirdiği için mi o iyi olmuştur. Bu tartışma konusu Antik Yunan'a kadar uzanmaktadır. Platon, Euthyphron diyaloglarında Sokrates'in sorusuna Tanrılar dine uygun olanı, dine uygun olduğundan dolayı mı severler, yoksa sevdikleri için mi dine uygun bulurlar?¹⁶ Euthyphron'un Tanrılarının hoşuna giden dine uygun, hoşuna gitmeyen dine aykırıdır. Burada dine uygunluk olarak kastedilen şey bizatihi iyi olan şeydir.

Eğer akıl şeylerin bizatihi iyiliğini ve kötülüğünü bilebilirse o zaman Tanrı buyruğuna ihtiyaç kalmayacak demektir. Şeylerin iyilik ve kötülüğünün Tanrı merkezli değerlendirilmesine karşı çıkanlar şöyle bir yaklaşım sergilemektedirler: Şeylerin iyilik ve kötülüğünü Tanrı belirliyorsa iyi dediği iyi, kötü dediği kötü oluyorsa o zaman Tanrı merkezli yaşayan insanlar için iyi ve kötünün hiçbir önemi yok demektir. Örneğin hırsızlık yapmak kötüdür. Dindar bir insan hırsızlığı kötü olduğu için değil de Tanrı yasakladığı için terk ediyorsa o zaman Tanrı hırsızlığı yasaklamadığı zaman hırsızlık yapacak demektir. Bu da Tanrı merkezli insanların herhangi bir ahlaksal tutumlarının olmadığını gösterir. Dolayısıyla iyi ve kötünün tek belirleyicisi akıl olmak zorundadır.¹⁷ Ancak, burada

15 Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 172.

16 Platon, *Euthyphron* çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 53.

17 Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006), 226.



unutulmaması gereken nokta şudur: Tanrı'ya inanan insanlar Tanrı her şeyin iyisini bilir ve ona göre emreder inancından dolayı Tanrı'nın emir ve yasaklarına boyun eğer. Eğer Tanrı'nın bilgisinden ve kararlarından şüphe edecek noktada olursa o zaman Tanrı inancı yara alacaktır. Dolayısıyla burada inanan insan için bir ilkesizlik söz konusu değildir.

Bertand Russell'a göre ise iyi ve kötü bilinemez. Şeylerin iyi ya da kötülüğünü iddia edecek olursak o zaman karşımıza çok büyük güçlükler çıkacaktır. Russell, iyi ya da kötü diye nitelendirilen şeylerin arka planında farklı duyguların yattığını ifade etmektedir. Değerler yapısı gereği bilimin kapsama alanının dışında kaldığı için onların doğruluğunun test edilmesi mümkün değildir. Çünkü çoğu zaman amaç ile araç birbirine karıştırılmaktadır. Örneğin kitlelerin özgürleştirilmesi ve özgürlüğünü kullanma arzusunu dile getirenler genellikle kendi niyetlerini gizlemektedirler. Dolayısıyla istenen özgürlük nihaî amaç olarak mı yoksa birilerinin amacını gerçekleştirmesi için bir araç olarak mı kullanılacağı sonuç ortaya çıkmadan anlaşılamayacaktır.¹⁸

3. Mutluluk

Her insan mutlu olmak ister. Mutlu olmak içinde hayatında hep iyi şeylerin olmasını kötü şeylerin ise kendinden uzak olmasını ister. İyi ve kötü 'nün belirlenmesinde tartışmalar iki etken etrafında şekillenmektedir. Bunlar: Tanrı ve akıldır. Tanrı inancına sahip olan insanlar, Tanrı'nın geçmişi, hali ve geleceği bilmesi açısından ve ayrıca eşyanın özünü bilmesi açısından iyi ve kötünün bilinmesinde yegâne gücün O

18 Bertrand Russell, *Religion & Science* (London: Oxford University Press, 1974), 223.



olduğunu düşünmektedirler. Diğer taraftan Tanrı inancına karşı negatif veya nötr vaziyette duranlar ise iyi ve kötünün belirlenmesinde yegâne gücün akıl olduğu kanaatindedirler.

Akıl, mutlu olmak için ne kadar önemlidir. Bir diğer ifade ile mutlu insanların mutluluklarında akıl ne kadar bir öneme sahiptir. Akıl yapısı gereği geçmişin hatıralarını ve geleceğin ümit ve korkularını yaşatır. Geçmiş, ister hüznün isterse sevinç ağırlıklı olsun her iki halde de insanı hâlihazırda hüznün boğar. Zira hüznün geçmişi acılarını tazeler halden zevk alınmasını engeller, sevinçlerde geride kalması ile onlardan uzaklaşmanın hüznünü yaşatır. Gelecek te aynı şekilde birçok endişeyi yaşatmaktadır. Bu noktadan hareketle zeki insanların çoğu zaman daha alt düzeydeki zekâ sahiplerine göre daha mutsuz oldukları görülmektedir. Bu durum beraberinde misolojiyi yani akla nefreti getirmektedir. Çünkü çoğu zaman bilmek endişe ve korku demektir. Endişe ve korku ise insanın mutlu olmasını engelleyen önemli etkenlerdendir

Gereksinim nedir? Gereksinim ihtiyaç duyulan şeydir. İhtiyacı belirleyen güdü ise istektir. Bir şeye karşı istek duyulabilmesi için onu iyi olması gerekir. Ancak iyinin ne olduğu ve aklın bunu tek başına belirleyip belirleyemeyeceği kadim bir tartışma konusudur. Zira insanın iyi algılaması değişebildiği gibi her insanın da aklının iyiyi belirleme noktasında yetersiz kalacağı aşikârdır. Yapılan tercihlerin ya da verilen kararların olumlu neticelenmesi sonucu insan kararının isabetli olduğunu düşünerek mutlu olur. Ancak çoğu zaman yapılan tercihler yanlış ve verilen kararlar hatalı olmaktadır. Bu durum nasıl izah edilecektir. Çünkü o kararların ya da tercihlerin doğru ve iyi olduğu düşünülerek hareket edilmişti. İnsan yanlış ve hataya sürükleyen neden nedir? Bu sorunun



cevabı verilemediği sürece iyi ve kötünün belirlenmesindeki etken güç tartışması yapılmaya devam edecektir.

İyi ya da kötüye yönelik ayrışım noktalarından biri de önceliğin ferdin kendisinde mi yoksa toplumda mı olduğu konusudur. Çünkü çoğu zaman insanlar kendileri için iyi olduğunu düşündüğü şeyin toplum tarafından kınanacağı düşüncesiyle yapmamakta ya da yapamamakta diğer taraftan kötü ya da faydasız olduğunu düşündüğü halde toplumun onayı ya da teşviki yüzünden istenilmeyen bir davranışı sergilemektedir. Bu durumda sergilenilen iyi ya da kötü davranış ne kadar iyi ya da kötü olacaktır. Ferdi önceleyen anlayış, toplumun çoğu zaman gerekçesinin dahi bilmediği anlamsız yasaklar ya da gelenekleri dayattığını dolayısı ile kişinin kendi bildiği doğrular doğrultusunda hareket etmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Toplumcu yaklaşıma göre ise önemli olan toplumun huzuru ve selametidir. Toplumun huzur ve selameti bozulursa ferdin de huzur ve selametinin yok olması kaçınılmaz olacaktır.

Fert-toplum ilişkisi açısından içinden çıkılması zor görünen bir döngü meydana gelmektedir. O da özgürlük konusudur. Eylemlerin vazgeçilmez unsurları olan isteme duygusu ve amaç'ı belirleyen etken güç nedir. Kişinin, özgürlüğünü kullanarak yaptığı eylemin iyi ya da kötülüğünü belirleyen kendisi midir yoksa toplumun onun bilinçaltını doldurmasıyla toplum mudur? Ya da ferdin özgürlüğünün hâkim olduğu toplumlarda zamanla özgürlüklerin kötüye kullanılmasıyla o toplumların yok olma tehlikesi ile yüzleşmeleri gerçeğidir. Örneğin farklı cinsel temayüllerin ve cinsiyet değişikliklerinin yoğunlaştığı toplumlarda neslin devamı konusu ortaya çıkmaktadır. Yok oluş ve özgürlük arasında gerçekleşecek bir seçimin iyi ya da kötü noktasındaki değerlendirmesi toplumların zihninde



derin çatlaklar meydana getirmektedir. Birinin ahlaksızlık olarak gördüğü bir konuyu bir başkası özgürlük olarak değerlendirmektedir. İnanç merkezli ahlak anlayışına sahip bir kişi eşcinsellik, farklı cinsel temayüller ve cinsiyet değişiklikleri konusunu ferdin özgürlüğü bağlamında değerlendirebilir mi? Değerlendirdiği takdirde Yaratıcısının iyi ya da kötüyü belirleme konusunda bir çatışma yaşayacaktır.

Platon, birçok insanın yaratılıştan kötülüklerle dolu olduğunu ifade etmektedir. İşin daha da kötüsü çoğu insan bu durumdan rahatsız olmamaktadır. Hatta kendi karakterinde var olan olumsuzlukları görmemek bir yana onları sevip doğru ve gerekli olduğunu savunmaktadır. Bütün bunların nedeni insanın kendisini çok sevip beğenmesinden kaynaklanmaktadır. Sevmek insanı sevdiğine karşı körleştirir. Bu sevmek ister kendisi için isterse yakındaki bir insan için olsun fark etmez. Bu körleşme de insanı çoğu zaman adaletsizliğe götürür. Yine aynı şekilde insanlar cahilliklerini bilgelik diye görme yanılgısına düşmektedirler. Çoğu zaman bir şey bilmediği halde çok şey bildiğini sanmaktadırlar. Yapamayacağı şeyleri başkalarına güvenmediği için kendisi yapıp olumsuz bir sonuç almaktadırlar. Bu durumda yapılması gereken şey insanın kendini aşırı sevmekten vazgeçip yine kendinden daha iyi olarak gördüğü izlemek ve onların tecrübelerinden yararlanmak olmalıdır. Bu durumun asla utanılacak bir şey olmadığı bilinmelidir.¹⁹

Herkes umutla yaşmalıdır. Ancak her şey olması gereken düzeyde olmalıdır. Hazlar, acılar ve tutkular yapısı gereği insana özgüdür. Her insan, önemli uğraşlarının çoğunda bu

19 Platon *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 193.



duygularla koşullanır. Çoğu zaman daha çok zevk almak için denemeler yaparız. Bunu yaparken de doğru olduğuna inanarak yaparız. Peki! Doğru olan nedir? Hoş yaşam ile kederli yaşam arasında hoş olanı tercih ederiz. Acıyı, kederi istemeyiz. Ancak, ardında daha büyük bir haz getirecek olan azıcık olan bir acıyı tercih edebiliriz. Örneğin ticarete evladının başarılı olmasını isteyen bir baba evladının küçük küçük zararlar edip zarar etmenin kötülüğünü kâr etmenin iyiliğini tecrübe ederek ileride onu daha büyük zararlardan kurtarıp büyük kârlar elde etmesini rıza ile karşılayabilir. Yine hiç kimse ardında büyük acılar getirecek küçük hazların yaşanmasını arzulamaz. İnsan çoğu zaman eylemlerini gerçekleştirirken haz/acı denklemine göre hareket eder. Ancak çoğu zaman iyi ile kötü ayrı ayı seçenek olarak karşımıza gelmez. İç içe geçmiş olarak gelir.

Platon'a göre insanın seçim sonucu gönülden istediği şeyle gönülsüz olduğu şeyi görüp bunların arasında tercihte bulunarak dört türlü bir yaşam sürdürebilir. Bunlar: Ölçülü, akıllı, yiğitçe ve sağlıklı yaşamdır. Bunun aksi olarak ta aptalca, korkak, ölçüsüz ve hastalıklı yaşam sürmektir. Öyleyse, ölçülü yaşam biçimini tercih eden kişi, haz ve acılarında ılımlı, tutkuları yumuşaktır. Yani sevmesi ve nefret etmesi dengelidir. Ölçüsüz yaşamı tercih eden kimsenin çoğu hali dengesizdir. Onun acıları da hazları da şiddetlidir. Ölçülü yaşamda hazlar acılardan daha fazla iken ölçüsüz yaşamda acılar hazlara daha baskın bir haldedir. Böyle bir durumda ölçüsüz yaşamı bir tarz haline getiren insanların çoğu hazların hayatında baskın olmasını isterken aksine bir durumla yüzleşmek durumunda kalır. Çoğu insan ya bilgisizlikten ya da kendinin kontrol edememekten dolayı ölçülü bir yaşamdan yoksundur.



Aynı şekilde sağlıklı yaşamda hazlar acıları baskılarken hastalıklı yaşamda acılar hazları baskılamaktadır. Akli başında olan çoğu insanın tercihi yaşamında acının hiç olmamasıdır; eğer bu olacak ise mümkün olduğu kadar az olmasıdır. Yiğit insan korkaklığı alt ederken akıllı insan da aptallığı alt eder. Buradan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Ölçülü, yiğit, akıllı ve sağlıklı insanların hayatı ölçsüz, korkak, akılsız ve hastalıklı insanların hayatından çok daha üstün ve daha mutludur.²⁰

Aristoteles, Delos'ta bir tapınağın girişinde şu ifadelerin yazılı olduğunu ifade etmektedir.

En güzel şey en adil olandır, en iyi şey sağlıklı olmak;
En hoş şey ise kişinin arzuladığı şeye kavuşmasıdır.²¹

Aristoteles, tapınağın girişinde olan bu yazıya katılmadığını her şeyin en güzelinin mutluluk olduğunu ifade etmektedir. Mutluluğun açılımı kişiden kişiye farklılık arz ediyor olsa da burada cevabı aranan soru şudur: İyi yaşam nedir ve nasıl elde edilir? Mutluluk arzulanan bir şeyin elde edilmesi ile mi gerçekleşir yoksa deneme yanılma yolu ile mi öğrenilir?

Mutluluk ile ilgili olarak ortaya konan üç genel yaklaşım vardır: Kimisi mutluk için akli başında olmayı gerekli görürken kimisi, mutluluk için iyi bir karakteri kimisi de haz elde etmenin mutluluk için yeterli ve gerekli görmüşlerdir. Kişinin bunlardan hangisini öncelendiği önüne koyduğu hedefleri ve yaşam felsefesi ile yakından ilişkilidir. Ancak, buradaki temel sorun mutluluğun ne olduğu ile ilgilidir. Mutluluk, kimi bilge insanların dediği gibi ruhun belli bir nitelik kazanması sonucu bir dinginlik hali yaşamak mıdır yoksa tamamen

20 Plato *Yasalar*, 195.

21 Aristoteles - *Nikomakhos'a Etik* çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 11.



bedenin istek ve arzularına yönelik eylemler yapıp onun isteklerini yerine getirmek midir? Ruhun varlığına yönelik ortak bir anlayış olmadığına göre ruhun varlığını inkâr eden birinin mutluluk olarak sahipleneceği tek bir seçenek kalmaktadır. O da tamamen hazza dayalı bir şeklidir.²² Ancak hayatta yaşanan çoğu şey haz vermemektedir. Hatta hayatın bir döneminde yaşanan hazlara tekrar yaşama teklif edilse çoğu insan bu hazzı yaşamayı istemeyecektir. Ayrıca hastalıklar, dayanılmaz acılar ve ölüm var iken hazza dayalı bir yaşam nasıl gerçekleşecektir. Diğer taraftan Tanrı'ya inanan bir insan için en ideal yol Tanrı'ya teslim olmaktır. Çünkü insan yaşayacağı olumsuzluklara karşı ancak Tanrı'nın yardımı ile baş edebilir. İnsan yaşamış olduğu hayata geri dönüp baktığında yaşamış olduğu şeylerin çoğunu yaşamamış olmayı tercih ederdi.²³

Pek çok Atinalı'nın saygı göstermiş olduğu Apis adlı öküz haz cihetiyle insandan çok daha avantajlıdır. Hayatının yarısını uyuyarak geçiren bir varlığın haz düzeyi ne olabilir. Uyuyarak yaşamının bitki olarak yaşamaktan ne farkı vardır. Aynı şekilde anne karnındaki cenin hayatı da bir hayattır. Birçok insanın dünya hayatında -tabiri caiz ise- ekmek elden su gölden yiyip içip yatmaktadır. Ancak hiç kimse böyle bir hayatı arzulamamaktadır.²⁴ Anaksagoras'ın da ifade ettiği gibi bütün mesele var olmak ve istemek ise o zaman cevabı aranan soru şu olacaktır: İstediklerini yapabilen biri var mıdır? Şu hayatta istediklerimizin ne kadarı gerçekleşmektedir? Yapıp ettiklerimiz bir kısmı bizim tercihlerimiz sonucu, bir kısmı da bizim irademizin dışında meydana gelmektedir.

22 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 19.

23 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 21.

24 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 23.



Kaldı ki tercihimizle yaptığımız şeylerin önemli bir kısmı da yanlış çıkmaktadır.²⁵

Immanuel Kant'a göre kendi kişisel tasarımlarımız olmandan gelen ve nesnelere bizi uyardıkları gibi bilmemizi sağlayan ve ne oldukları konusunda bilgimizin dışında kalan, sırf görüşlerine ulaşabildiğimiz şeylerin özünü bilme şansımızın olmadığı açıktır. Eşyayı anlamamızı sağlayan duygu ve yargı yetilerimizin ayrı ayrı şeyler olduğunun anlaşılmasından sonra bizim algılarımızın uyarılmadan başka bir şey olmadığı ortaya çıkacaktır. Bu da göstermektedir ki biz hiçbir zaman eşyanın özünün ne olduğunu bilemeyeceğiz. Duyular ve anlama yetisinin nasıl bir ayrışma sebebiyet verdiğini anlamak için aynı olayı gözlemleyen iki kişi üzerinden olaya bakıldığında görülecektir ki olayla duygusal bir ilişkisi olmayan kişinin değerlendirmesi ile duygusal ilişkisi olan kişinin değerlendirmesi birbirinden çok farklı olacaktır. Her ikisi de olayı tarafsız bir şekilde gözlemlediğini ve değerlendirdiğini ifade etmiş olsa da her ikisinin de değerlendirmesi duygularından soyutlanmış değildir.²⁶

İyi ya da kötü çoğu zaman bizim hoşnut olma ya da olmama zevk alma ve acı duyma durumumuzla yakından ilişkilidir. Bu nedenle biz bir nesne ya da olaydan zevk alıyorsak onu arzuluyor ve iyi olarak değerlendiriyor, acı duyuyor ve rahatsız oluyorsak o zaman da onu kötü olarak nitelendiriyoruz. Oysaki iyi ya da kötü her zaman için duygulardan soyutlanmış bir halde değerlendirilmelidir. Bu noktadan hareketle iyi ya da kötü diye nitelendirilen şeyler genellikle insanın

25 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 99.

26 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), 70.



isteme duyusunun dışı vurum halinden başka bir şey değildir.²⁷ Yalana karşılık doğrunun yanında yer alma düşüncesi duygulardan soyutlanmış doğru bir tavidir. Ancak işin içerisine farklı duygular girince yalan ve doğru algılamaları değişecek ve ona göre bir tavır sergilenecektir. Bu yapılırken de olaylar farklı şekilde değerlendirmelere tabi tutulacaktır. Böylelikle kötü olan şey ya doğrudan iyi olarak değerlendirilecek ya da dolaylı olarak kaçınılmazlık gerekçesiyle olması gereken diye nitelendirilecektir.

Hiç şüphe yok ki bir şeyin iyi ya da kötü oluşunu değerlendirmede aklın çok büyük bir rolü vardır. Ancak akıl tek ve yegâne belirleyici değildir. Çünkü insan duyu ve duygularla donatılmıştır. Akıl da kendini bu duyu ve duygulardan soyutlayamaz. Akıl ne tamamen duyu ve duyguların bir esiri ne de tamamen onların üzerinde bir hâkim pozisyonunda değildir. Akıl tamamen duyu ve duyguların kontrolüne verildiğinde içgüdüleri ile hareket eden bir hayvan seviyesine indirgenirken, tersi durumda akıl duyu ve duygulardan soyutlanarak onlara hâkim bir vaziyet aldığı anda insanüstü bir konum kazanması kaçınılmaz olacaktır. Oysaki her iki durumda insanı tanımlar durumda değildir.²⁸

İyi ya da kötü ile alakalı olarak bilinmesi gereken hususlar vardır. Bunlar: Ya arzulama yetisi devrede olmaksızın bir akıl ilkesinin istemeyi herhangi bir neden olmadan bizzat kendinden istemesidir ki o zaman bu bir apriori pratik bir yasa olmuş olur. Etkensiz olarak nitelendirilmiş olan bu iyi en üst maksimde bir iyi olmuş olur. Ya da arzulama yetisini belirleyen neden istemenin maksiminden önce gelmelidir. Bu

27 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 67.

28 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 69.



neden haz ve acı nesnesini var sayarak aklın hazza yönelme ve acıdan kaçınmasını sağlayarak dolaylı bir şekilde iyiye yönelmesini sağlar. Ancak bu durum bir yasa olmaktan öte bir akıl buyurtusudur.²⁹

Mutluluk, genellikle insanların kendilerine en yüksek erek olarak koydukları değerdir.³⁰ Dolayısıyla mutluluk kişinin arzularıyla doğanın bu amaçla uyumuyla mümkündür. Ancak akıl sahibi olan insan doğanın ve dünyanın nedeni değildir. Bundan dolayı ahlak yasasında ahlaklılık ilkesi ile dünyanın bir parçası olan insanın ahlakı ve mutluluğu ile zorunlu bir bağlantı kurmak için hiçbir neden yoktur.

4. Hüsün ve Kubuh'un Bilinemezliğine Dair

Septik Tavrı

Helenistik Roma döneminde ortaya çıkmış olan bu anlayış şeylerin gerçekliğine yönelik şüpheye dayanmaktadır. Ortaya çıktığı dönemin çalkantılarından dolayı zihinsel bir kaçışın ifadesidir. Gerçeğin ne olduğu, iyi ve kötünün birbirine karıştığı bir ortamda yapılabilecek en iyi şey zihinsel aktivitelerden uzak durmaktır. Bu uzak durma hayatın tüm alanları için geçerli değildi. Üzerinde ittifak edilemeyen soyut kavramları tartışmaktan ve düşünmekten ibaretti.

Septiklere göre dış dünyadaki şeylerin iyiliği ve kötülüğü farklılıklara sebebiyet vermektedir. Bu da beraberinde birçok sıkıntı ve güçlük getirmektedir. Aynı zamanda şeyleri iyi ve kötü diye nitelendirmek insanın kendi hareket alanının daraltmaktan başka bir şeye yaramamaktadır. Zira iyi diye nitelendirdiğiniz bir eylemi yapma konusunda insan kendini

29 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 70.

30 Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 129.



zorunlu hisseder. Aynı zamanda kötü diye nitelendirdiği bir eylemi yapmaktan da kendini uzak tutmak zorunda hissedecektir. Septisizmin önemli temsilcilerinden biri olan Pyrrhon (MÖ 361-270) insanların mutsuzluklarının nedeninin olayları algılama biçiminden kaynaklandığını ifade etmektedir. zira insan iyi olduğunu düşündüğü şeylere sahip olmak ister. Onu elde edemediği zaman da ona sahip olamadığı için, elde ettiği zamanda ise onu kaybedeceği korkusundan dolayı mutsuz olur. Pyrrhon'un "ataraxia" olarak nitelendirdiği bu yaklaşım şeyler arasında herhangi bir yargılama yapmamaktır. Tam bir aldırılmazlık ve kayıtsızlık hali yaşamaktır. Bu hal yaşandığı takdirde insan dış dünyada olup biten şeylerden etkilenmeyecek ruh dinginliğini korumuş olacaktır.³¹

Frederich Tennant (1866-1957) da etik yargıların mutlak bir ilke veya ahlaki kriter ortaya koyamayacağını ifade etmektedir. Çünkü iyi ve kötüyü tanımlamanın bir sınırı ve tanımlama imkânı yoktur. Ancak diğer yandan meselâ bir rengin tanımlanması, spektrumdaki dalga uzunluğu ve diğer renklerle olan korelasyonu rahatlıkla tanımlanabilir bir durumdadır. Dolayısıyla bir renk üzerine gelişigüzel bir değerlendirme yapılamaz iken etik değerler üzerine rahatlıkla yapılabilir. Zira bunun sağlamasını çoğu zaman istenilen neticeyi vermeyebilir. Örneğin "mavi" rengin ne olduğu konusu açıktır. Rengin tonları üzerini görüş ayrılıkları olabilir. Ancak genel hatları ile ilgili bir anlayış birlikteliği oluşturulabilir. Ancak mavi'nin iyiliği konusunda ortak bir noktanın bulunması zor görünmektedir.³²

31 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 155.

32 Fredeich Tennant, *Philosophical Theology* (New York: Cambridge University Press, 1928), 158-159.



5. Hüsün ve Kubuh'un Akılla Bilinmesi

Mu'tezile'ye göre iyilik ve kötülük objektiftir ve akılla bilinebilir.³³ Onlar için, kötülük bir acziyet tüm zanlılara karşı bir acımasızlık ifade ettiği için Allah'ın fiilleri kötülükle yan yana getirilemez. Dolayısıyla Allah'ın fiilleri mahza hayırdır. Hüsün ve kubuh meselesi çoğunlukla adâlet ve zulüm kavramları ile birlikte değerlendirilmiştir. Yaşanılan acı olaylar Allah'ın gücü ve merhameti açısından değerlendirilmiş bu olumsuz durumun Allah'ın gücü ve merhameti ile bağdaşmayacağı yönünde tartışmalar yapılmıştır. İşte bu noktada Mu'tezile imamları âlemde var olan kötülük, acılar ve zulümler özü itibariyle hüsün içerikli eylemlerdir. Bu noktadan hareketle Mu'tezile'ye hüsün ve kubuh varlık açısından nesnel olmakla beraber bilgi meselesi olarak tamamen aklidir. Yaratma konusunda Allah ile kötü fiiller arasına set çeken Mu'tezile kaçınılmaz olarak insanın eylemlerinde yaratma kabiliyetini insana vermek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla iyiyi ve kötüyü yaratma kabiliyetine sahip olan insanın iyi ve kötünün ne olduğunu bilmesi kaçınılmaz hâle gelmektedir.

Mu'tezile'ye göre şeylerin ve eylemlerin güzellik ve çirkinlik vasfı nesneldir. Bir şey özü itibariyle iyi ya da kötüdür. Dolayısıyla dinin bir şeyi iyi ya da kötü diye nitelendirmesine gerek yoktur. Çünkü din, özünde iyi olan bir şeyi kötü, kötü olanı da iyi diye nitelendirmez. Din sadece bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu teyit eder.

Eş'arilere göre eşya özü itibariyle fiiller de başlangıç itibariyle nötr bir vaziyettedir. Hüsün ve kubuh sadece din belirler. Bundan dolayı şeylerin hakikatinin bilinmesi ancak nakille mümkündür. Akıl hiçbir şeyi vacip kılma yetkisine, bir

33 Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni fi Ebvabi't Tevhid* (Kâhire, 1974), 152.



şeyin iyi ya da kötü olduğuna dair değerlendirme gücüne sahip değildir. Eş'ari, aklın Allah'ın gücü ve kudretini anlama konusunda bir fonksiyonunun olduğunu kabul ediyor olsa da Allah'ın bilenebilmesi için naklin gerçekleşmesini şart olarak görmektedir. Eş'ari'ye göre bir şeyin iyiliği ya da kötülüğü tamamen Allah'ın nitelendirmesi ile mümkündür. Allah neye iyi diyorsa o iyi neye de kötü diyorsa o da kötüdür. Eş'ari ve müntesiplerine göre iyi ve kötünün Allah'ın iradesinin dışına çıkarılması, Allah'ı hem âciz hem de mahkûm hâle getirir. Eğer bir şey Allah'ın iradesi dışında iyi olarak kabul edilecek olursa o zaman Allah o şeyi iyi olarak nitelendirmeye mahkûm olacaktır. Diğer yandan neyin iyi neyin kötü olduğunu bilemeyecek kadar aciz bir duruma düşmüş olacaktır.³⁴

Akıl, eşyadaki güzellik ve çirkinlik konusunda tek başına hüküm veremez. Onlara göre hüsün ve kubuh üç anlam ifade etmektedir. Birincisi, kemâl sıfatı olana güzel, kusurlu ve eksik olan çirkin olarak nitelendirilir. Örneğin ilim güzeldir, cehalet kötüdür. Bunların güzelliği ve çirkinliği konusunda bir ihtilaf yoktur. İkincisi, güzel tabiatlı olmak güzel kaba ve hırçın olmak kötüdür. Ancak ölmek ve öldürülmek kötü olmakla birlikte acı veren bir eylemdir. Bununla birlikte ölme ve öldürülmenin kaçınılmaz olduğu durumlarda ölen ve öldürülen kişilerin hem kendilerinde hem de çevrelerinde farklı duygular meydana gelmektedir. Öldüren kimse ve çevresi bir taraftan ölen taraf olmadıkları için sevinirken diğer taraftan ceza alınacağı için üzüntü yaşamaktadırlar. Diğer taraftan ölen insanın çevresinde de farklı duygular yaşanabilir. Seviyen bir birey ise çevresindeki herkes üzülmür, ancak sevilmeyen bir kişilik ise kâh umursamazlık kâh sevinç yaşanabilir.

34 Eş'arî, *Kitabu'lLumma* (Beyrut, 1952.), 38.



Böylesi durumlar hüsün ve kubhu bulunulan taraf ile ilgili olarak değişiklik arz eder. Üçüncüsü ise, övülmeye değer şeyler güzel yerilmeye layık olan şeyler kötüdür.³⁵

Eş'arilerin akli ikinci plana atmalarının nedeni insanların iyi ve kötü konusunda ihtilafa düşüp ortak bir kanaate sahip olamamalarıdır. Bir kimsenin ya da bir toplumun iyi olarak gördüğü şey bir başka şahıs ya da toplum tarafından kötü olarak değerlendirilebilmektedir. Aynı şekilde kötü algılaması da kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişiklik arz etmektedir. Böylesi bir durumda kimin ya da hangi toplumun değer yargıları esas alınacaktır. Örneğin, insanlığın kahir ekseriyetinin iyi diye nitelendirdiği “doğruluk” ve kötü diye nitelendirdiği “yalan” konusu kavram olarak değerlendirildiğinde ortak bir kanaat oluşabilir. Ancak uygulama safhasında fayda ve zarar ilişkisi kurulduğunda çok farklı değerlendirmelerin ortaya çıkması bilinen bir gerçektir.

Maturidi'ye göre insan aklıyla güzeli ve çirkini idrak etme yeteneğine sahiptir. Zira insanın diğer canlılardan ayrıldığı ve üstün olduğu taraf idrak etme algılama kabiliyetidir. Allah, insanı yüksek cihazlarla donatmış ve ona bazı sorumluluklar yüklemiştir. Bu sorumluluklar muvacehesinde iyilik yapması ve kötülüklerden uzak durması yönündedir. Maturidi, iyi ve kötüyü iki şekilde değerlendirmektedir. Birincisi, nimeti verene teşekkür etmenin güzelliği ve yalan söylemenin bilinmesidir. Akıl, herhangi bir yönlendirme olmaksızın her iki durumda da iyinin ve kötünün ne olduğunu bilebilir. İkincisi ise aklın bir şeyin evveliyatını şu andaki halini ve nihai sonucunu bildiği şeylere yönelik değerlendirmelerdir.

35 Ramazan Altıntaş, Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelam: el kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları), 456.



İntikam alma duygusuyla hareket eden bir adamın cezalandırılması bu nevidendir. Böyle bir durumda hem toplumun hem mağdur olabilecek kimselerin hem de taşkınlık yapan kimsenin selameti söz konusudur. Böyle bir durumda aklın neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebilmesi için geniş bir malumata ihtiyacı vardır. Ancak bu durumda iyi ve kötü konusunda doğru karar verebilir.³⁶

Maturidi'ye göre bazı şeylerin güzellik ve çirkinliği iç içe geçirilmiştir. Böylesi durumlarda akıl yetersiz kalır. Allah'ın yasaklamış olduğu şeylerde insan aklının açıklanmadığı sürece anlayamayacağı sırlar vardır. Bu tür durumlar ateş ve su gibidir. Ateş bir taraftan yakıcı, yok edici iken diğer taraftan hayatı kolaylaştıran en önemli unsurlardan biridir. Diğer taraftan su bir taraftan yaşamın kaynağı iken aynı zaman boğup öldürücü özelliğe de sahiptir. Dolayısıyla bazı nesnelere salt iyi ve kötü diye nitelendirilebilirken bazı nesnelere iyi-lik ve kötülükü duruma ve kullanılma şekline göre değişiklik arz etmektedir.³⁷Bundan dolayı Maturidiler'e göre hüsün ve kubhun bilinmesinin hem akli hem de şer'i boyutları vardır. Hüsün ve kubuh özü itibariyle nesnel olup akılla bilenebilir ancak meseleleri tüm boyutları ile bilemez. Bu sebeple vahye ihtiyaç duyar.

Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'de muhtelif yerlerde ifade edilen "Hüküm yalnız Allah'a aittir." Hükmünden hareketle Maturidiler, nihaî noktada akla hakem rolü vermekten kaçınmışlardır. Bu hassasiyetten dolayı akıl için Maturidilerin biçmiş olduğu rol aracı ve keşfedici olmaktan ibarettir. Eğer akla

36 Ebu Mansur Maturidi, *Kitabu't Tevhid, şerh, Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî*, (İstanbul, 1979), 82.

37 Ebu Mansur Maturidi, *Kitâbu't Tevhid*,201.



nihaî noktada hakem rolü verilecek olursa o zaman Allah'ın peygamber göndermesi anlamsız hale gelecektir.

David Hume'a göre ahlakın eylem ve duygular üzerinde etkisi olduğundan dolayı ahlak akıldan üretilemez. Çünkü, akıl tek başına insanın eylemlerini harekete geçirme ve kontrol etme gücüne sahip değildir. Tutkuları uyaran, eylemleri üreten ve önleyen konumunda olan ahlaktır. Bunun sonucu olarak ahlak kuralları aklımızın vargısı olmadığı sonucuna varabiliriz. Akıl, doğruluk ve yanlışlığın keşif aracıdır. Doğruluk ya da yanlışlık ise gerçek var oluş ve olgular üzerinde meydana gelen anlaşmazlıkları bertaraf için kullanılır. Ahlakî konular bu neviden konular değildir. Dolayısıyla hiçbir zaman aklın nesnesi konumunda olamaz.³⁸

İyi ve kötü yapısı gereği aklın ölçülerine tabi tutulmamasından dolayı evrensel bir zorlayıcılık ve yükümlülük te söz konusu olmayacaktır ve bunu apriori olarak ispatlamak ta mümkün olmayacaktır. Ancak bazı durumlarda ahlsal iyi ve kötünün evrensel olarak kabul edildiği örnekler olabilir. Meselâ yeryüzündeki tüm toplumlarda nankörlük kötü olarak kabul edilir. Hele bu anne ve babaya karşı yapılırsa daha da korkunç olarak değerlendirilir. Böyle bir davranış hem halk tarafından hem de felsefeciler tarafından kötü olarak kabul edilmekle beraber bu davranışın çirkinliğinin akıl yürütme tarafından mı saptanacağı yoksa böyle bir eylemi düşünmenin yol açtığı bir his aracılığıyla içsel bir duygu tarafından mı duyumsanacağı sorusu sadece felsefecileri ilgilendirmektedir. Bu soruya cevap verebilmek için aynı ilişkiyi farklı nesnelere suçluluk ve haksızlık duygusu olmaksızın

38 David Hume *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme* çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu, 2009), 307.



ortaya konulabilir ise o zaman bu eylemin çıkış noktasının akıl mı duygu mu olduğu ortaya çıkacaktır. Yine aynı şekilde bir meşe ya da karaağaç gibi bir ağacı örnek olarak ele alalım. Bu ağaçlar tohumunu düşürerek altında bir filiz ürettiğini ve bu üreyen filizin de zaman içerisinde büyüyerek zaman içerisinde ebeveyn ağacın boyunu aşarak zaman içerisinde onun kurummasına yol açtığını varsayalım. Böyle bir durum nankörlük olarak değerlendirilebilir mi? Hume, burada anne ve babaya karşı yapılan nankörlük ile karaağaç ve meşe ağacının filizi tarafından kurutulması arasında bir bağ kurmaktadır. Burada ilişkiler farklı olsa da ağaç örneğinde olduğu gibi anne babaya karşı yapılan katl ya da nankörlük ahlaki davranış olarak değerlendirilemez.³⁹

Hume, böyle bir akıl yürütmenin sonucunda ahlakın bilimin nesnesi olmadığını ispatlamakla birlikte eğer açıklanabilir ise ahlakın aklın da bir nesnesi olmadığı gerçeğine ulaşılabilecektir. Meselâ erdem ya da erdemsizliğin akıl yoluyla ortaya çıkarılamayacağı bir cinayet üzerinden ele alınabilir. Ne şekilde olursa olsun her cinayetin ardında birtakım güdüler, tutkular, istemeler bulacaksınız. Bunun dışında başka bir olgu mümkün değildir. Nasıl bir değerlendirme yaparsanız yapın sizin vardığınız sonuç cinayeti işleyen kişiye dair içinizde taşıdığınız duygudan başka bir şey olmayacaktır. Bu durumda felsefe sizin erdem ya da erdemsizlik diye nitelendirdiğiniz ilgilenmeyecek demektir.⁴⁰

Burada sorulması gereken soru şudur: erdem ya da erdemsizlik diye nitelendirilen davranışların kaynağı nedir? Bunun altında yatan neden akıl mıdır tasarım mıdır? Erdem ya da

39 Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 315.

40 Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 316.



erdemsizlik akıl ya da tasarım ile yolu ile ortaya çıktığı ispat edilemediğine göre geriye tek bir seçenek kalmaktadır. Bu da: İzlemin ya da histir. Ahlaksal doğruluk ya da yanlışlığa yönelik tüm algılar ya izlemin ya da birinin bizi ikna etmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle şu rahatlıkla söylenebilir: insanların çoğunun ahlakın bir tasarım olduğu sonucuna götüren yanlış kuşaklar üstü alışkanlıkların tasarım ile birbirine çok benzemesinden kaynaklanmaktadır.⁴¹

Kant'a göre en yüksek iyi kavramı dikkat edilmez ise gereksiz tartışmalara yol açabilir. "En yüksek iyi" "en üst" ya da "eksiksiz" demektir. En yüksek iyi bir yönüyle kendisinden başka hiç bir şeye bağımlı olmayan demektir. Diğer yandan aynı türden daha büyük bir parçanın parçası olmayan bir bütündür. Erdem analitik olarak istenmeye değer olarak değerlendirilen her şey olarak tanımlanmış olsa da yine de insanın istek yetisi tam olarak tanımlanamadığı için eksik olarak kalmaktadır. Erdem için mutluluk gerekmektedir. Ancak erdem, yalnızca kendini erek yapan kişinin yanlı bakışı ile değerlendirilemez.⁴²

Bir kavramın değerlendirmesinde iki önemli unsur vardır. Bunlar: Zemin ve sonuçtur. Birincisi, özdeşlik ikincisi ise nedensellik yasasına göre değerlendirilir. Erdemin mutluluk ile olan ilişkisi özdeşlik yasasına göredir. Erdemli olma uğraşı mutluluk için ussal bir çaba olmanın ötesinde özdeş bir eylemdir. Antik Yunan'da önemli düşünce ekollerinden olan Epikürcüler ve Stoacılar erdem ve mutluluğun en yüksek iyi olarak özdeş oldukları konusunda aynı fikri paylaşmakla

41 Hume *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 318.

42 Immanuel Kant, *Kılgısal Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2006), 141.



beraber hangisinin öncelikli olduğu konusunda ayrı düştüler. Epikürçüler, erdemi bizi mutluluğa götüren şeylerin bilincinde olmaktır diye tarif ederken Stoacılar ise mutluluk erdemin bilincinde olmaktır diye ifade etmişlerdir.⁴³her iki ekolde erdemin ve mutluluğun kılışsal ilkelerinin özdeşliğini ortaya koymaya çalışırken bu özdeşliği nasıl tanımlayacakları konusunda farklı yaklaşım içerisinde bulundular. Zira birinin yaklaşımı estetik diğeri mantıksal gereksinimler üzerine biri davranış diğeri akıl zemininde değerlendirme yapmıştır. Epikürçüler, “kendi mutluluğunu ilerlet” ilkesinden hareket etmişlerdir. Stoacıların yaklaşımı ise daha ziyade erdeme yönelikti.

6. Tanrının Varoluşu ve O'nun Emir ve Yasaklarının Mahiyeti

En yüksek iyi ahlaksal yasa ve duyusal güdülerin katkısı olmadan sadece akıl tarafından değerlendirilen kılışsal bir probleme çözüm getirmek mümkün değildir. En yüksek iyinin meydana gelebilmesi için Tanrının varlığı zorunluluk arz etmektedir. Bu bağlantının inandırıcılığını sağlamak için mutluluk kavramı üzerinden hareket edebiliriz. Mutluluk dünyada ussal bir varlığın durumudur. Bu durumda her şey istek ve arzulara göre hareket eder. O zaman mutluluk doğanın ereklere ile insan istencinin uyumundan başka bir şey değildir. Ancak dünyada eylemde bulunan akıllı varlık birçok donatısına rağmen dünyanın ve doğanın kendisinin ereksel nedeni değildir. O zaman ahlaksal yasa ve buna bağımlı olarak istenç yoluyla doğanın nedeni olmayan onun mutluluğunu ilgilendirdiği ölçüde zorunlu bir bağlantı zemini yoktur. Saf aklın kılışsal probleminde en yüksek iyinin bilinmesinde töre tek

43 Kant *Kılışsal Usun Eleştirisi*, 142.



başına yeterli değildir. Dolayısıyla en yüksek iyunin bilinmesinde en üst nedenin varlığı zorunlu görünmektedir. Doğanın en üst nedeni ise Tanrı'dır. Buna göre en yüksek iyunin var olma olasılığı ancak Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi demektir.⁴⁴ Kant'ın burada varmaya çalıştığı nokta Tanrı'nın varlığını kabul etmenin zorunluluğu değildir. O, sadece en yüksek iyiye bir dayanak aramaktadır. Çünkü ona göre akıl en yüksek iyiyi tek başına bilebilecek durumda değildir.

İyi olan bir şeyi Tanrı ister mi emreder mi ya da Tanrı bir şeyi iyi olduğu için mi emreder? Eğer Tanrı bir şeyi iyi olduğu için emrediyorsa o zaman o iyunin Tanrı'dan bağımsız olduğu anlamına gelir. Çünkü Tanrı bir şeyi iyi diye emretmeden önce onun iyi olduğunu algılamış ve insanlara yapmalarını istemektedir. Bu durumda göstermektedir ki iyiliğin tanımlaması için Tanrı iradesine ihtiyaç yoktur. Tanrı'nın olmadığı bir dünyada bile çocukları öldürmek kötü ve onlara bakmak iyi olarak algılanabilir. Diğer taraftan iyi bir şey istemek ahlaki bir zorunluluk doğurmaz. Örneğin bir öğretmen öğrencilerinden gevşek yapraklı bir defter almalarını isteyebilir. Bu istek öğrencilerin defterlerini daha rahat ve kolay kullanmaları içindir. Bu defteri alıp almamak öğrencinin inisiyatifinde olmalıdır. Öğretmen öğrencilerinin tercihine saygı duymalı ve asla bunu bir otorite boşluğu noktasına getirmemelidir.

Ahlaki ifadeler bize bir şeyler yapmamızı söyleyebilir. Ancak bunlar kesinlikle nedenleri ile desteklenmesi gerekir. Her komut içeren ifade doğru olmayabilir. Nielsen bu görüşünü desteklemek için İncil'de Lut Peygamberin kızlarının babasının neslinin devamı için onu sarhoş edip ondan çocuk

44 Kant, *Kılgısal Usun Eleştirisi*, 158.



doğurmalarını⁴⁵ ve Tanrı'nın sık sık inançsız insanları lanetlemesini örnek olarak vermektedir.⁴⁶

Walter Sinnott Armstrong'a göre dini komutlar insanları iyi ve kötüyü düşünmeden eylemlerde bulunan varlıklar haline getirdiğini ifade ederek insanların seküler ortamlarda daha iyi ve ahlaklı olacaklarını ifade etmektedir.⁴⁷ Teistlere göre Tanrı bütün kötülükleri cezalandıracaktır. Ancak Kutsal Kitapta Tanrı "İnsanların işledikleri her günah, ettikleri her küfür bağışlanacak, ancak Ruha edilen küfür bağışlanmayacaktır."⁴⁸ İnanan için Tanrı'nın komutları tartışılmazdır. Zira Tanrı yanlış ve kötü bir şey emretmez. Ancak buradaki sorun mümin Tanrı'nın iyi olduğunu nereden biliyor. Tanrı'nı iyi olduğunu anlamak için emir ve yasaklarının sonuçlarını görmeliyiz. Lut'un kızlarının davranışları ya da kâfirlerin lanetlenmesi nasıl iyi bir şey olabilir?

Nielsen'e göre burada tartışılması gereken şey bizim ahlakî anlayışımızı kullanıp kullanmadığımızdır. Bize dayatılan ya da tavsiye edilen şeyin vahiy olup olmadığı da ayrıca bir tartışma konusudur. Ayrıca Tanrı'nın iyi niyetini ve bize tavsiye edilen şeylerin Tanrı'ya ait olduğunu öğrenek dahi biz, bizim yanlış dahi olsa kendi ahlakî ilkelerimizden vazgeçmemeliyiz. Çünkü iyi kavramını Tanrı'ya has kılamayız. Tanrı'sız bir dünyada da iyilikler olmaya devam eder.

X şahsı Y yi yapmamı isteyebilir. Fakat ben bunu yapmalı mıyım?

45 *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Kitabi Mukaddes Şirketi, 2013), 18.

46 *Kutsal Kitap*, 1350.

47 Walter Sinnott- Armstrong, Atilla Tuygan, *Tanrı'sız Ahlak* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 93.

48 *Kutsal Kitap*, 1024-1056.



O X'in emridir. Fakat o iyi midir?

X bana bunu yapmamı söyledi. Ben onu yapmalı mıyım?

X onu ilan etti. Ancak ilan ettiği şey kötü idi.

Nielsen'in burada varmaya çalıştığı sonuç şudur: Dindar insanlar Tanrı'nın iyi niyetinden yola çıkıyor ve O'nun emir ve yasaklarının iyi temelli olduğunu düşünüyorlar. Ancak durum böyle değil ise o zaman ne olacak? Yani sizin iyi diye düşündüğünüz Tanrı iyi niyetli değil ise o zaman sizin iyileriniz kötüye kötüleriniz iyiye mi dönüşecek?⁴⁹

Nielsen ve Armstrong gibi ateistlerin iyi kavramının Tanrı ile ilişkilisini koparmaya çalışmaları kendileri açısından anlaşılabilir bir durumdur. Tanrısal ilkeleri emir ve tavsiye olarak değerlendirip örneklemeler yapılmaktadır. Ancak yapılan örneklemeler konunun sağlamasını yapmaktan ve kuşatıcı olmaktan çok uzaktır. Zira Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın vahiy algılaması beraberinde birçok sorun getirmektedir. Lut Peygamber ve kızları üzerinden yapılan eleştiri doğru değildir. Zira bu durumun gerçekleşmesi bir yana Tanrısal bir emrin olması söz konusu bile olamaz. Tüm kutsal kitaplar içki ve zınayı yasaklamış iken bir peygamberin hem içki içmesi hem de kızları ile birlikte olması söz konusu olamaz. Lut Peygamber ve kızları ile olan olayda ne bir emir nede bir tavsiye söz konusudur. Dolayısıyla örneğin yanlışlığı bir tarafa böyle bir konu ahlakî ilke olarak örneklenemez. Diğer taraftan Nielsen'in tavsiye örneği olarak verdiği öğretmen ve defter örneği de konuyu yansıtıcı olmaktan çok uzaktır. Zira yumuşak bir defter alıp almama tamamen kişinin kendi imkân ve zevkine kalmış bir durumdur. Burada verilmesi gereken örnek

49 Kai Nielsen, *God and the grounding of morality* (Ottawa: University of Ottawa Press), 13.



öğrencinin sınıfta öğretmenin ders anlatmasını engellemesi ya da arkadaşlarını ders dinleyemez hâle getirmesidir. Öğretmen bu durumda öğrencisiyle ne tür bir iletişime geçmesi gerekir. Emir kipi ile mi yoksa öneri kipi ile mi konuşması doğru olur. Eğer ne şartta olursa olsun öğretmen emir kipi ile konuşmamalı deniyorsa ve öğrenci de sınıf kurallarına uymuyor ve kendi bildiği ve uyguladığı davranışların doğruluğuna inanıyor ve ona göre davranmaya devam ederse o zaman cevabı aranan soru şu olacaktır: Bu sınıfın huzuru nasıl sağlanacaktır? Bir an için tüm öğrencilerin akli melekelerinin yerinde olduğunu varsayalım. Yine tüm öğrencilerin doğruyu ve yanlış biribirinden ayırt etme mekanizmalarının güçlü olduğunu ve bu öğrencilerin –kendilerince bile olsa- doğruyu bulma arzularının olduğunu kabul edelim. Bu durumda bu öğrencilerin yapacağı bazı yanlışlar tolera edilebilir. Ancak saydığımız bu hususlara sahip olmayan öğrenci ya da öğrencilerin olduğu bir sınıfta sınıfın düzeninin sağlanamayacağı ve diğer öğrencilerin ders dinleme haklarının ellerinden alınacağı açıktır.

7. Değerlendirme

Sosyal bir varlık olan insanoglu toplum halinde yaşamaya başladığı günden beri içerisinde yaşamış olduğu toplumun selameti açısından birtakım kurallar koyarak düzen ve huzuru sağlama yoluna gitmiştir. Bu kuralların bir kısmı “kanun” ve “yasa” adı altında yazılı iken diğer taraftan yazılı olmayan kurallar ise “ahlak”, “etik”, “örf” ve “gelenek” olarak adlandırılmıştır.

Yazılı olan “kanun” ve “yasa”lar herhangi bir kınama ve ödüllendirme duygusu taşımadan sadece kişiler arası ilişkilerin



düzen içerisinde işlenmesini sağlamaktadır. Yasalarının yaptırım şekli ve cezalandırması farklılık arz ediyor olsa da belirli bir çerçeve dâhilindedir. “etik” değerler ise daha ziyade toplumun kınama ve onama duygusu içerisinde şekillendiği için bir toplumsal teşvik ya da reddediş söz konusudur. Etik değerler toplumdan topluma değişiklik arz etmekle beraber onlara uyup uymama konusunda da farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu farklılığın en önemli nedeni yasalarda oluşu gibi net bir çerçeve çizilememesinden kaynaklanmaktadır. Bir ferdin/toplumun iyi dediğine başka bir fert/toplum kötü, kötü dediğine ise iyi diyebilmektedir.

İyi ve kötünün belirlenmesinde de farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Tanrı inancına sahip olan insanlar etik değerlerin belirlenmesinde yegâne gücün Tanrı olduğunu ifade ederken Tanrı inancını reddeden çevreler ise yegâne gücün akıl olduğunu dile getirmektedirler. Tanrı merkezli yaklaşımı savunanlar aklın sınırlarını ve yetersizliklerini dile getirerek aklın iyi ve kötüyü belirleme konusunda yetersiz kalacağını ve bu durumun genel geçer iyi ve kötü anlayışının oluşmasında bir engel teşkil edeceğini ileri sürmektedirler. Akıl merkezli düşünenler ise iyi ve kötünün Tanrı tarafından belirlendiği bir ortamda insana dair bir değer yargısının olamayacağını dillendirmektedirler. Bu durum ise insanların etik değerleri sorgulamadan, özümsemeden onları kendinden önceki kuşaklardan alıp sonraki kuşaklar aktaran aracı konumuna düşürecektir.

Tanrı, mahiyeti itibariyle eşyanın özünü en iyi bilendir. Dolayısıyla insan sınırlı aklıyla her şeyin en ince ayrıntılarına vâkıf olamaz. Bu noktadan hareketle bazen Tanrı'nın iyi ya da kötü nitelendirmelerini anlayamayabilir. Ancak çoğu zaman



Tanrı'nın iyi ya da kötü diye nitelendirdiği davranışları aklıyla idrak edip onların mahiyetini kavrayabilir. Kaldı ki Tanrı, insanoglunun aklını kullanmasını tavsiye etmektedir. Olaylara akliselim yaklaşanlar ve onları geniş bir perspektiften değerlendirenler görecektir ki Tanrı'nın emin ve yasaklarında aklın anlamakta zorlanacağı bir husus göze çarpmamaktadır. Sonuç itibariyle şunu söyleyebiliriz: Akıl iyi ve kötünün belirlenmesinde önemli bir aygıt olmakla beraber bir takım yetersizliklerinden dolayı iyi ve kötünün belirlenmesinde yeterli görülmemektedir. Bu nedenle İlahi bir yönlendirmeye ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016.
- Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* çev. Furkan. Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Arslan Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 12. Basım, 2009.
- Blanshard, Brand. *Reason and Goodness*, 2002. <https://www.taylorfrancis.com/books/e/9781315830438>
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.
- Altıntaş, Ramazan, *Kelam: el Kitabı*, Şaban Ali Düzgün (ed.). Ankara: Grafiker Yayınları, 2013
- Ebu Mansur Maturidi. *Kitabu't Tevhid*. İstanbul: Elif Ofset, 1979.
- Eş'ari. *Kitabu'l Lumma*. Beyrut, 1952.
- Tennant. Fredeich *Philosophical Theology*. New York: Cambridge University Press, 1928.
- Hume, David *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: BilgeSu, 2009.
- Kadı Abdulcabbar. *el-Muğni fi Ebvabi't Tevhid*. XIV Cilt. Kahire, 1974.
- Kant, Immanuel *Kılgısal Usun Eleştirisi*: çev. Aziz Yardımlı İstanbul: İdea, 2006.



- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi,. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. bas.1999
- Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.1996
- Locke, John *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.
- Moore, G. E. - Baldwin, Thomas. *Principia ethica*. Cambridge [England] ; New York, NY, USA: Cambridge University Press, Rev. ed., with Pref. to the 2nd ed. and Other papers., 1993.
- Nielsen, Kai. *God and the Grounding of Morality*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna - Saffet Babür İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Platon, *Euthyphron* çev. Ahmet Cevizci,. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Russell, Bertrand. *Religion & Science*. London: Oxford University Press, 1974.
- Walter Sinnott- Armstrong, Atilla Tuygan. *Tanrısız Ahlak*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Westermarck, Edward. *Ethical Relativity*. London: Routledge, Reprint.1932
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2013.

Aklın Korunması



Arş. Gör. Dr. Zeynep ÇELİK¹

Arş. Gör. Zehra ORUK AKMAN²

İnsan, evrende bulunan varlıklar arasında aklını kullanarak yaşamını idame ettirmek zorunda olan tek canlıdır. Çünkü yaşamını devam ettirebilmek için ona gereken en önemli şey, bilgiden aldığı güçtür. Bilgiyi elde etmek için sahip olduğu düşünebilme yetisinin verimliliği bazı gereçler ile desteklendiği müddetçe artar ve hayatı da bu doğrultuda değişir, gelişir. Ancak insanoğlunun büyük bir kısmı hayatlarını, akıllarını en ilkel seviyede kullanarak diğer bir deyişle eleştirel bir zihniyete sahip olamadan geçirmektedirler. Platon'un şu sözleri ilkçağlardan beri değişmeyen bu gerçeği gözler önüne sermektedir;

“... Ruhun yüceliğine ve bilgeliğe erişememiş kişiler; sırf bedeninin ihtiyaçlarını doyuranlar yalnızca alçağa inip ortaya kadar çıkar gibidirler; bütün yaşamları bu iki kat arasında gidip gelmekle geçer. O sınırın dışına çıkmayı başaramazlar; ne

1 Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, zeynepcelik@ksu.edu.tr

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



başlarını kaldırıp hakiki yükseğe bakmış ne de ona doğru gitmeye çabalamışlardır. Ruhları varlıkla hiçbir zaman bütünleşmemiş ve güvenilir, sırf kendisi için olan bir haz tadamamışlardır...”³

Aristoteles de Platon’a benzer şekilde erdemi, ruhun logos (akıl) olarak isimlendirilen kısmı ile ilişkilendirir. Ruhun geri kalan kısımlarını da akıl ile ilişkili olma seviyeleri bakımından, akıldan yoksun kısım, akıldan pay alan kısım ve tam olarak akıl sahibi olan kısım şeklinde tasnif eder. Bu kısımlardan ilki, kendine hâkim olamayan kişilerin akıl ile çatışan kısmıdır. Bu durum insana has olmayıp, bitkiler gibi tüm beslenen canlılarda müşterek olan bir kısımdır. İkincisi, akılı dinleyen ve kendisine verilen öğütlere tabi olan, kendine hâkim olan kişide bulunan, akıldan pay alan kısımdır. Tam olarak akıl sahibi olan kişilerin kullandığı kısım ise, ilkeleri başka türlü olabilecek ya da olamayacak nesnelere üzerinde akıl yürüten bilimsel kısım olarak karşımıza çıkar.⁴ O halde, eleştirel düşünen bir insanda Aristoteles’in tasnifine göre ne birinci kısım olan akıldan yoksunluk ne de akıldan pay almaklık yeterlidir. Aklın faaliyet alanına göre karakterler de belirlendiğinden, eleştirel düşünen bir kişi, sadece bulunduğu ortama tabi olmaktan daha öteye gitmeli ve ona sunulan verileri sorgulayabilmelidir.

Elbette her insan düşünürken hata yapabilir. Birçok araştırma en zeki insanların bile, düzeltici müdahale olmaksızın (ve hatta bazen olsa bile), akıl yürütmelerini ve tartışmalarını bariz bir şekilde önyargılı yollarla yürüterek, hatalı

3 Platon, *Devlet*, çev. Ersin Türkdönmez (Ankara: Divan Kitap, 2012), 372.

4 Ender Büyüközkara - Tufan Çötök, *Doğru Üzerine*, ed. Murat Kelikli (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 16-17.



düşünme eğiliminde olduğunu göstermiştir.⁵ Biz bu çalışmada, her insanın hatasız bir şekilde düşünmesini değil, en azından mantıklı düşünme dediğimiz, öncüllerle sonuç arasındaki zorunlu bağın kurulduğu, akıl ilkelerinin özellikle de çelişmezlik ilkesinin göz ardı edilmediği bir düşünme pratiğine vurgu yapmaktayız.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki mantıksal düşünme bir alışkanlıktır ki bu alışkanlıkta diğer alışkanlıklar gibi bir anda oluşmaz zamanla kazanılır. Bu alışkanlık bebeklik döneminden başlayarak kademeli olarak kazanılır. Bebeklikte taklit ve benzerlikle başlayan akıl yürütme 3 yaşından itibaren egosantrik ve taransdüktif düşünme ile devam eder, 7-8 yaşlarında niçinli düşünmeye geçilir ancak bu dönemde çocuklar egosantrik düşündükleri için tek gerçeklik kaynakları kendi düşünceleridir bu yüzden formel düşünme gerçekleştirilemez. 10-11 yaşlarında soyut düşünebilme yetisi oluşmaya başlayan çocuk aklını doğru kullanabilmeye diğer bir deyişle olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisini kurmaya başlar. 11-12 yaşından itibaren tamamen soyut düşünebilmeye başlayan çocuk, toplumsal hayata adapte olmaya başlar, bu dönemde düşüncelerinde hem bireysel hem de toplumsal bir çatışma vardır. Ama zamanla bu çatışmalar yerini dinginliğe bırakır ve toplumsal normları kabullenir. Bu sayede artık formel düşünebilir ve sağlıklı bir şekilde tümdengelim yapabilir.⁶ Ancak birçok insan, yaşamının geri kalanında bu mantıksal süreci geliştirmez, dolayısıyla formel düşünmenin ilk

5 Michael D. Baumtrog, "Others and Imagination in Reasoning and Argumentation: Improving our Critical Creative Capacity", *Informal Logic* 37/2 (2017), 133.

6 Piaget Jean, *Çocukta Dil ve Düşünme*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil (Ankara: Palme Yayıncılık, 2017), 251-252.



aşamasında kalır. Hatta çoğu zaman sebeple sonuç arasında zorunlu bağı kurmadan, sebepten sonuca direk sıçrama yaparak transdüktif akıl seviyesine geriler. Gazali'ye göre bunun sebebi alışkanlıktır. Yani insanda akli hüküm verebilme yeteneği oluşmadan önce, hissi ve vehmi hüküm verme mekanizması gelişir. Dolayısıyla soyut işlemler döneminden önce verilen hükümler bu iki mekanizma tarafından yönetilir. İnsan bu iki hüküm tarzına zamanla alıştığı için akli düşünebilme özelliğine geçse bile bunları kullanmaya devam eder.⁷

Çocuk ulaştığı sonucun gerçek olmaması durumunda bunun sebebinin nereden kaynaklı olduğunu düşünür, asla kendi fikrinden kaynaklı olduğunu düşünmez, ilkel düşünceye sahip insan da aynı şekilde düşüncesini sorgulamaz, farklı bir kaynak üretir. Her ikisi de kendi düşüncelerini eleştiri süzgecinden geçiremez. Örneğin, önünden kara kedi geçen birinin, kara kedinin uğursuzluk getireceği inancıyla, başına gelen kötü şeyleri bu hurafeye bağlaması, kişinin ilkel bir düşünme tarzına sahip olduğunu gösterir. Günlük hayatta çok sık rastladığımız bu düşünme pratiğine sahip insanlar, eleştirel düşünebilme yetisinden mahrum kişilerdir. Dolayısıyla bu kişiler akıllarını doğru kullanamaz ve başlarına gelen kötü olaylarda hep bir dış etmeni suçlu olarak telakki ederler.

Bu yargılardan, aklını doğru kullanarak formel düşünen kişi ile bu düşünme tarzını geliştirmeyip ilkel bir akıl yürütme tarzı benimseyen iki farklı insan tipine ulaşmaktayız. Bu iki tip arasındaki farklar şu şekilde olur;

Formel düşünmeyen kişilerin akıl yürütmeleri;

7 Gazali, Mi'yarul-ilm, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 34.



- Tümdengelimine dayalı değildir, daha çok sezgisel ve senkretik yani akıl yürütmesi belirtili değildir. Çıkarımda aradaki basamaklar atlanarak bir hamlede öncülünden sonuca erişilir.⁸
- Kanıtlamada önermeler kontrol edilmez, elde edilen sonucun kesinliğine inanılır.
- Kişisel analogi (benzeşim) şemaları kullanılır. Bunlar önceki akıl yürütmelerden elde edilen tecrübelerdir ve sonraki akıl yürütmeleri de idare ederler. Ancak bu etki hep gizli kalır.⁹

Bildirime elverişli derin düşünen kişi de ise;

- Akıl yürütme daha çok tümdengelimine dayalıdır ve önermeler arasındaki bağları açmaya çalışır.
- Kanıtlar üzerinde daha fazla durur. Hatta anlatmak istediği şeyi kanıtlamayı, başkalarında uyandırması gereken kanıtlara göre ayarlar.
- Analogi şemaları yerine tümdengelimini koyar
- Genel değer yargılarına, kişisel değer yargılarından daha fazla önem verir.¹⁰

Aklı doğru kullanmak için bir alet olan mantık ilminin bizlere sunduğu akıl ilkeleri, akıllı doğru kullanabilmemiz hakkında bizlere kritik veriler sunar. Bu ilkelere uygun şekilde yürütülen akıl yürütme de belli ölçülerde doğru kabul edilir. Bununla birlikte irdelenmesi gereken bir diğer konu ise aklımızı neden ve nasıl kullanmamız gerektiğidir. Sokrates'in sorulanmamış hayat üzerindeki yargısı birçoğumuz tarafından tasvip ve takdir edilir. Zira her otoritenin üstünde bir otorite

8 Jean, *Çocukta Dil ve Düşünme*, 49.

9 Jean, *Çocukta Dil ve Düşünme*, 50.

10 Jean, *Çocukta Dil ve Düşünme*, 50.



olarak “aklı” kabul etmek, onu korumak ve güncellemek de günlük hayatımızda bilinçdışı edimlediğimiz faaliyetlerdir. Bu noktada karşımıza aklını farklı şekillerde kullanan farklı kişilik tipleri çıkmaktadır.

1. Aklı Kullanmada Farklı Kişilik Tipleri

Esasında her insan düşünürken belli bir sistem kullanır. Bunlar düşünmenin ana unsurlarıdır ve Baykan bu unsurları şu şekilde sıralamıştır;

- Bağlantıların idraki: cisimler, şahıslar, olaylar, olgular arasındaki bağları, bağlantıları kavrama mekkesi. Mesela anahtar-kilit, ateş-yakma veya kardeşlik meselesi gibi, aile içinde ve toplumdaki bağları kavrama.¹¹
- Çıkarım-istidlal: Bağlantıların sonucunda elde edilen netice. İki tarzı bulunur:
 - Yeni bir şey öğrenmek: ateşin yakıcı olması gibi.¹² Bu tekil tecrübe vasıtasıyla elde edilebilir. Mill, bilgi elde ettiğimiz sürecin temelini analoji olduğunu ifade eder. Burada da elimizin yanması gibi bir olay sonucunda, ateşin yaktığı sonucuna varıp yeni bilgi elde ederiz. Mill’e göre genel bilgiye ulaşmayız bu bilgi tekil kalır.¹³ Ancak bu, çocuk ve hayvan için doğru olsa da yetişkin bir birey bu sonucu hemen genelleme eğilimdedir.
 - Eski tecrübe birikimi zemini içinde yeni algıyı değerlendirmek. Bu da eski bilgilerle yeni

11 Fehmi Baykan, “Akıl Yürütme Üzerine”, Felsefe Dünyası 3 (Mart 1992), 56.

12 Baykan, “Akıl Yürütme Üzerine”, 56.

13 John Stuart Mill, A System of Logic Ratiocinative and Inductive (London, 1967), 123.



karşılaştığımız durumu analogi vasıtasıyla karşılaştırmamızdır. Mesela karda gördüğümüz izlerin kedi köpek veya insana mı ait olduğunu değerlendirmemiz gibi. Ancak bu durum kesin sonuçlar vermez. Çünkü muhtemel sonuçlardan birini tercih etmekten ibarettir. Bu durumda kardaki iz eser, eserden doğrudan algılayamadığımız muhtemel neden çıkarımlanır. Bilimde, teorik fizikte, özellikle kuantum fiziğindeki çıkarımlar bu minvaldedir. Atom altı alemle ilgili fikirler ‘eserden’ gözlemlenemeyen ‘nedenlerin’ tasavvurî çıkarımları şeklinde ortaya konur.¹⁴

- Mukayese: farklılıkları ve benzerlikleri kavrama¹⁵
- Birleştirme-sentez: bazı bakımlardan birbirine benzeyen tikellerin (cüz-ferd) benzemeyen yanlarını bir yana koyup, benzer nitelikleri itibariyle onları bir araya getirme. Zihnin bu faaliyet süreci tamamen analogik bir süreçtir. Zihin benzer şeyleri tek tek algılayıp karşılaştırır, (Ali- Ayşe’ye benziyor insan olma bakımından iki eli iki ayağı var- vs.) bu karşılaştırma sonucunda guruplar meydana gelir ve bu guruplar sayesinde tümeller elde edilir.¹⁶
- Soyutlama- analiz: bir tikelin tali- ikinci derece niteliklerini bir yana koyup onun asli özelliğini kavrama, öze indirgeme. Kalem, kalem olması bakımından silgiden ayrılır. Bu özelliği yazma özelliğidir. Rengi boyu

14 Baykan, “Akıl Yürütme Üzerine”, 56.

15 Baykan, “Akıl Yürütme Üzerine”, 57.

16 Baykan, “Akıl Yürütme Üzerine”, 57.



vs. onun tali özellikleridir. Soyutlamada felsefe öze ulaşılır.

Birleştirmede-sentez düşüncenin objesi guruptur. Neticede gurupla ilgili ortak yan tespit edilir.

Soyutlamada- analiz düşüncenin objesi tek tek şeylerdir. Neticede onun asli yan yani özü tespit edilir.¹⁷

- Toplama-çıkarma: birleştirme ve soyutlamanın ilkel ve mekanik tarzıdır. Tek tek nesnelere bir araya getirme veya ayırma işlemidir. Çarpma toplamanın, bölmede çıkarmanın özel halidir. ¹⁸

Eleştirel düşünme zihnin edindiği bilgileri rasyonel bir elekten geçirmektir. Eleştirel olmayan düşünme ise ilkeldir. Akıl sahibi olan her bireyin düşünme yetisinin işlevi aynı oranda tezahür etmez. Bu noktada karşımıza farklı kişilik tipleri çıkmaktadır. Farklı kişiliğe sahip insanlar farklı düşünme eğilimi gösterirler. Nevzat Tarhan'ın dörde ayırdığı kişilik tiplerini¹⁹ biz bu çalışmada aklını kullanma tipi olarak yorumlayacağız. Bu tipleri şu şekilde açıklayabiliriz;

a. Sünger Tipler

Günümüzde sünger tipli insanlar var. Bu kişiler her türlü olumsuzluğu çekip stres yaşarlar. Hemen her şeyden de şikayetçi olurlar ve hiç mutlu olamazlar. Bu kişiler yakınmacıdır, her şeyin olumsuz tarafını görürler. Ani tepkiler verirler. Sonunu düşünmeden hareket ederler, aceleci, sabırsız özellikleri nedeniyle dur-düşün-yap yapamazlar. Akıllarına ilk gelen şeyi

17 Baykan, "Akıl Yürütme Üzerine", 57.

18 Baykan, "Akıl Yürütme Üzerine", 57.

19 Bu tipler Prof. Dr. Nevzat Tarhan'ın 07.03.2016 tarihinde yayınlanan "Kauçuk musun çamur mu?" isimli yazısından alıntılanmıştır. <https://www.nevzattarhan.com/kaucuk-musun-camur-mu.html> (erişim: 08.09.2021).



söylerler, en son duyduklarının etkisinde kalırlar. Bu tip kişiliğe sahip insanlar sünger gibi bir düşünme yapısına sahiptirler. Yani akıllarını kullanırken eleştirel bir bakış açısı geliştirmeden direk en kötüsünü düşünürler.

b. Teflon Tipler

Bazıları ise tıpkı teflon gibidir. “Teflon Adam” modeli, merhametin olmadığı insan modelidir. Teflon tencere nasıl kendi yanmadığı halde içinde bulunanı yakarsa teflon adam da başkalarına acı vermesine rağmen hiçbir üzüntü ve suçluluk hissetmez. Bu kişiler, başkalarına zarar verir ama kendileri rahatsız olmaz. Bu insanlar acıma duygusu taşımadıkları gibi empatiden de yoksundurlar. Bu tip kişiliğe sahip insanlar da akıllarını doğru kullanamazlar. Kendi doğruları olduğu için yeni ve doğru bilgi öğrenme konusunda hevesli değildirler. Eleştirel zihniyete ulaşmada başarısızdırlar.

c. Çamur Tipler

Bir de “çamur tipler” vardır. Bu kişiler herkese bulaşırlar, kiminle temas etse iz bırakırlar. Buldukları ortamı kirletirler, karartırlar. İnsanlar bu kişilerden yararlanır ama uzak durmak ister. Diğer insanlar bu kişilerden kaçır çünkü temas kurduğu kişilerde mutlaka olumsuz izler bırakır. Karşısındaki kişileri öfkeli edecek, üzecek ve kızdıracak bir şeyler yapar. Başkalarının hayatını karartmaktan zevk alır, bulaşırlar. Bir insanla karşılaştıklarında incitecek söz söylerler. Aşağılayan bir dil kullanırlar. O nedenle bu tipler sevilmeyen kişilerdir, yalnız kalmaya mahkûm olurlar. Bu tip kişiler kendileri akıllarını doğru kullanmadığı gibi karşısındaki kişinin de doğru düşünmesini engellemektedirler.



d. Kauçuk Tipler

Sağlıklı bir ruh haline sahip kişi, içinde bulunduğu duruma göre uyum sağlayabilmeli. İdeal insan modeli kauçuk gibi olmalı. Duruma göre esneklik geliştirebilmeli. Ancak kopmadan esneyebilmeli. Stresi içine almamalı, olumsuzlukları emmemeli. Stres yönetimi ve sorun çözme becerisini kazanmalı. Kauçuk insan, duruma göre esniyor ama kendisine zarar vermiyor, buna zihinsel esneklik diyoruz. Bu zihinsel esnekliği sayesinde yeni karşılaştığı durumlara eleştirel gözle bakabilir, durum analizi yapabilir, iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış birbirinden rahatlıkla ayırabilirler.

Zihnin işleyişine göre kategorize edilen bahsi geçen kişilik tipleri, verili olarak bir insanda bulunmaz ya da yüzde yüz genetik bir şekilde aktarılmaz. Sosyo-kültürel şartlarında önemli rol oynadığı kişilik tipleri bireyler nezdinde bir kader olmayıp, zihnin işleyişine katkı sağlayan birtakım özelliklerin geliştirilmesi yahut kazandırılması ile değişir, güncelleşir. Bu özellikler, herhangi bir varlığa ait bilgiyi edinmek isteyen insanların sahip olması gereken niteliklerdir. Bununla birlikte bilgi, her zaman doğrudan deneyimlenebilen bir nesneye yönelik olmaz, kimi zaman da müşahede alanımızın ve zamanımızın ötesinde, ancak başka insanlardan elde edebileceğimiz türden bilgiler ile de karşılaşırız. Dolayısıyla eleştirel bir tutum için gerekli yöntemlere dikkat edilmelidir. Bu yöntemlerden biri Sokrates'in sorgulama tekniğidir. Sokrates ziyaret ettiği politikacıları, şairleri akıllarını kullanmamakla, zanaatkarları bilmedikleri konularda da uzmanmış gibi davranarak akıllarına gölge düşürmekle²⁰ itham etmesiyle akıllı

20 Platon, Sokrates'in Savunması, çev. Sıla Okur (İstanbul: Düşünce Klasikleri, 2021), 15-16.



davranmanın sınırlarını çizer. Bu ziyaretleri aklın bilgi ile paralel olup, ancak bilgi ile sınırlı olmadığını, akıllı davranmanın bilgi ile ölçülemediğini bunun için birtakım usuller ve tavırlar olması gerektiğini vurgular.

Sokrates'in sorgulama tekniği, insanların görüşlerinin, teste tabi tutulduğu takdirde ne ölçüde savunabildikleri ile ilgilidir.²¹ Yani bir düşünceye sahip olmak için ne derece akıllı kullanmak gerekiyorsa, onun sağlamlığını tespit edebilmek için de dışarıdan gelen saldırılara direnmek gereklidir. Bu da eleştirel düşünceyi geliştirmek adına yapılan en etkili pratiklerden biridir.

Sokratik sorgulamanın ve akıllı aktif olarak kullanmanın en büyük düşmanı da gelenektir.²² Çünkü geleneğin sunduğu taklit, zihnin yaratıcılığına engel olmakla kalmaz, onu pasif bir hale getirerek tabi olduğu süreçten kuşku duymasına da engel olur. Her ne kadar geleneğin oluşması doğal bir süreç olsa da gelenekselleşen bilginin esaretinden kurtulmak düşünsel gelişim için mecburidir; bu da ancak eleştirel düşüncenin gelenekleşmesi ve yeti haline gelmesi ile gerçekleşebilir.

Bireysel olarak her akıl felsefi (mantıksal/eleştirel) yöntem ile işlenmelidir. Filozof Philip Quin'in felsefe eğitimi verdiği Notre Dame Üniversitesi öğrencilerine, bu eğitimin çıktıları sorulduğunda, Katolik olan bu öğrenci grubunun çoğunluğu, felsefe eğitimi sayesinde Katolik inançlarını daha iyi savunabilecekleri argümanlar oluşturabildiklerini ifade ederken, azınlıkta olan bir grup öğrenci ise, bu eğitim vesilesi ile kendi inançlarını sorguladıklarını belirtir.²³ Dolayısıyla buradan

21 Martha Nussbaum, *Cultivating Humanity* (Cambridge: Harvard University Press, ts.), 18.

22 Nussbaum, *Cultivating Humanity*, 18.

23 Nussbaum, *Cultivating Humanity*, 16.



eleştirel bir bakış açısının akli korumada ne kadar önemli olduğu sonucuna varmaktayız.

2. Eleştirel Bakış Açısıyla Akli Kullanma ve Koruma

Akli iyi kullanmak Emiroğlu'na göre; “kendisini esareti altına alacak egonun esareti altına girmemek; eşya, fikir ve olayları sağduyu bir şekilde değerlendirmek; sağlıklı arama ve araştırma huyunu geliştirmek, bunun için de acele etmeden, taklide düşmeden, iradeyi sağlamlaştırarak, bilgiyle donanarak, mantık inceliklerine dikkat ederek, özellikle öncül-sonuç veya sebep-sonuç ilişkisine odaklanarak bilinçli şekilde yol almak demektir. Ayrıca, cehalet, zan, gaflet, taklit, taassup, önyargılı olma, acelecilik, nefsin aşırı istek ve tutkuları, kızmak, kuruntu, haset, kibir gibi aklın önündeki engel ve tuzakları bilip, bunları dikkate alarak kullanmak” demektir.²⁴

Düşünmek, zor ve sorumluluk gerektiren bir eylemdir. Bu sebeple çevremizde gördüğümüz insanların çoğu, kendisine dayatılan kalıpları doğrudan kabul eden, herhangi bir akıl süzgecine tabi tutmadan direk uygulayan kişilerdir. Kalıplara uyarak kendini rahatlatan, sorumluluğu, örf, adet ve gelenek kurallarında arayan kişi için, sorulacak soru, senin fikrin nerede, sen neredesin olmalıdır. Her birey bir insan olarak bu kural ve kalıplar içinde ilkeleşmeli ve her boyuta, duruma göre kendi kararını vermelidir.²⁵

Bir benzetme yapacak olursak, kaliteli bir çekiç nasıl bir tahta parçasını çivilemeyi kolaylaştırıyorsa, çekiç ne kadar

24 İbrahim Emiroğlu, “Mevlânâ'ya Göre Akil Nasıl Kullanılmalıdır?”, Felsefe Dünyası 70 (2019), 7.

25 Aslanoğlu, Mehmet, M. Arif Akşit. “Peşin Kalıpları Kabul Edip, Aklını Kullanmama Durumu İle İlgili Vurgular.” Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yenidoğan Dergisi 1/2 (2016), 360.



iyi yapılmış olursa olsun, çekici kullanan kişi çiviye iki kez sertçe vurmak yerine 15 kez hafifçe vurursa, çekiç gereken performansı gösteremez. Bu, aletin kalitesinin önemini küçümsemek değildir. Mesele şu ki, herhangi bir araçta olduğu gibi ister muhakeme ve argümantasyonda ister marangozlukta kullanılsın, araç ile kullanıcısı arasında karşılıklı bir ilişki vardır ve her ikisi de geliştirildiğinde en iyi sonuçlar elde edilir.²⁶ Aynı donatılarla her insanda bulunan akıl da doğru kullanıldığı takdirde, kişilerin hata yapma risklerini en aza indirir.

Aklını kullanan kişi düşünür ve ne?, neden?, nerede?, nasıl?, niçin?, doğru nedir? ne yapmalıyım? nasıl yaşamalıyım? gibi sorular sorarak yaşamını irdeler. Soru sormak insanoğlunun varlığını anlamlandırmak için yaptığı düşünsel bir eylem olup, insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanlar var olma gayelerini anlamlandırmak için sorular sormuşlar, bu sorularının sonucunda da bilim ve felsefenin temelleri atılmıştır.²⁷ Farklı tipteki soruları Altınışik sistemli bir şekilde kategorize etmiştir.²⁸ Bunları kısaca ele almak gerekirse;

Nitelikleri kullanarak soru sorma

Çevremizdeki nesnelerin sahip olduğu özellikleri, sınıflandırma mantığı yardımıyla ya da onların direkt özlerine direkt çekilerek kullanılan bir tekniktir. Bu teknikle elde edilen sorular, sözcüklerin ve nesnelerin zihinde nasıl anlamlandırıldığını görmek açısından önemlidir.

26 Baumtrog, "Others and Imagination in Reasoning and Argumentation: Improving our Critical Creative Capacity", 132.

27 İ. Latif Hacinebioğlu, "Soru Sormanın Mantığı", *SOBE 1* (2005), 22.

28 (Halim Altınışik, *Başarılı İnsan İlişkilerinde Soruların Gizli Dili* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2015), 45-50.)



Çelişkileri kullanarak soru sorma

Bu teknikte, çelişmezlik ilkesinin yardımıyla yani saçmaya ırcı metoduyla kişilerin eleştirel bir bakış açısı kazanması hedeflenir. Dolayısıyla sorular görüşlere, durumlara, yaygın kavramlara zıt ilkeler olabilir. Bu sorularla insanların, gerçekte doğru olan düşünceleriyle doğru olarak farz ettiği düşünceleri arasındaki tutarsızlıklar gün yüzüne çıkarılır.

Benzerlikleri kullanarak soru sorma

Zihnin en temel işlevlerinden bir sentez yapmaktır. Bu teknikte de analogi kullanılarak, geçmişte yaşadığımız ve şimdi karşılaştığımız durumlar arasında sentez yapılır. Bu vesileyle insanın empati yaparak sorgulaması ve eleştirel bir bakış açısı geliştirmesi sağlanabilir.

Aykırı soru sorma

Aykırı soru sorma tekniği, sokratik sorgulama tekniğiyle benzerdir. Dolayısıyla bu teknikte de amaç, karşıımızdaki kişinin ne bildiğini değil ne bilmediğini ya da bildiği şeylerin eksik kısımlarını açığa çıkarmaktır.

Uyarıcı soru sorma

Bu teknik yeni bir bilgi elde edinilmek istendiği zaman atılan ilk adımdır. Çünkü öğrenilmek istenen konu hakkında farklı bir perspektif geliştirmek için öncelikle bu sorulara yanıt alınması gerekir. Uyarıcı sorular günümüzde 5N1K diye bilirse de bu sorular Aristoteles'te 1-Var mı, 2- Nedir, 3- Hangisi, 4- Niçin olmak üzere dört tanedir. Nitekim Sühreverdi bu dört soruya "ilmi taleplerin usulu" demektedir.

Değiştirme amaçlı soru sorma

Değiştirilmesi istenen durum ile ilgili farklı sorular sorarak farklı bakış açısı geliştirmeye yarayan bu teknikle eldeki,



malzemeler kullanılarak çok farklı ürünler elde etmek mümkündür. Örneğin, geri dönüşüm diye bir olguyu hayatımıza sokan, değiştirme amaçlı sorulardır. Bu sorular vasıtasıyla kullan at yerine dönüştür kullan devri başlamıştır.

Araştırma istekli soru sorma

Bu teknikle zaten halihazırda varolan şeylerle ilgili karşımızdaki kişiye; “Eğer bunu yapan sen olsaydın nasıl yapardın?” gibi sorular sorarak, kişiye farklı bir bakış açısı kazandırılmaya çalışılır. Örneğin “bu makaleyi sen yazsan nasıl yazardın” gibi. Böylece hem varolan şeyin eksiklikleri bulunur hem de yeni şeyler için akıl yürütülmüş olur.

Belirsizlikleri çözümlenmeye yönelik soru sorma

İnsan zihni boşluk kabul etmez. Dolayısıyla bilinmeyen ya da belirsiz olan bir durumla karşılaştığı zaman hemen yeni senaryolar üretmeye başlar. Bu teknik belirsizlikler karşısında insana, akıl ilkelerini kullanarak mantıklı çözümler üretmesi için yardımcı olur.

Mevcut durumları değerlendiren soru sorma

Bu teknikte, “Eğer...?, Şayet...?, Şöyle olsa ne olurdu?” gibi sorularla mevcut durum sorgulanır. Böylece kişi karşılaşılabileceği olumsuz durumlara hazırlıklı olur.

Örneğin, “Şayet yanan senin evin olsaydı ne yapardın?”

Ardı sıra gelen sorular arasında boşluk bırakarak soru sorma

Sonuca bağlanmamış sorular olarak da adlandırılan bu tür sorular kaynaktan belirli bir cevabın alınmasını amaçlar. Kaynağı, kendi aktardıkları çerçevesinde tanımlamak amacıyla yöneltilir. Karşımızdaki kişilere mümkün olan en



iyi hizmeti vermek için oldukça ayrıntılı ve çeşitli bilgi almak gerekir.

Beklenen cevaba göre soru sorma

Bu tür sorular genellikle bazı konularda yeterince bilgi sahibi olmayan ancak bildiğini zanneden ya da kişisel çıkarları doğrultusunda hareket eden kişiler tarafından sorulur.²⁹

Soru sormanın bir rolü, kullanıcıyı makul bir sonuca yönlendirmektir. Bir kişi akıl yürütmeyi mantık ilkelerine uygun olarak yaparsa ve ilgili kritik soruları tatmin edici bir şekilde ele alırsa muhakemenin veya sonucunun doğruluğundan bahsedilebilir. Ancak düşüncüyü zayıflatabilecek potansiyel olarak sorunlu yönler de ortaya çıkabilir.³⁰ Çünkü bir kişinin akıl yürütmeye kullanılan tüm seçenekleri dikkate alması olası değildir. Ayrıca planlama hatasından, aşırı iyimserlikten, önyargılardan veya kendini beğenmişlikten kaynaklanan sebeplerden dolayı kritik sorulara verilen önemli yanıtları gözden kaçırabilir veya küçümseyebilir. Akıl yürütme ve argümantasyondaki bireysel hatalara karşı koymanın bir yolu, karşıdakinin görüşünü de dikkate alıp akıl süzgecinden geçirmektir. Çünkü karşıımızdaki kişi kendimizin göremediği hatalar konusunda bizi uyarmaya yardımcı olacaktır. Bu durumda karşıımızdaki kişinin bize en az iki şekilde yardımcı olduğu görülebilir: mevcut akıl yürütmeyi ve tartışmayı eleştirel olarak test etmek ve buna yaratıcı bir şekilde katkıda bulunmak.³¹

29 Halim Altınışık, *Başarılı İnsan İlişkilerinde Soruların Gizli Dili* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2015), 45-50.

30 Baumtrog, "Others and Imagination in Reasoning and Argumentation: Improving our Critical Creative Capacity", 131.

31 Baumtrog, "Others and Imagination in Reasoning and Argumentation: Improving our Critical Creative Capacity", 135.



Kendini beğenmiş kişiler genellikle iyi fikirlere sahip olsalar da aynı zamanda bu fikirlere aşırı güvenmeye daha yatkındırlar. Endişeli kişiler ise, “iyimsen, hoş, hatta coşkulu ve gülümsemelerle dolu olabilirler, ancak aynı zamanda endişeli ve şüphelidirler, her yerde engelleri, olumsuzlukları ve zorlukları görürler. Her ikisi de karşıdakinin fikrine güvenmediği için akıl yürütmede hata yapma riski taşımaktadırlar. Dolayısıyla akıl yürütürken ne kendimize aşırı güvenmeli, ne tamamen özgüvensiz davranmalı ne de çok fazla şüpheli davranmalıyız. Doğru bir akıl yürütmenin anahtarı ölçülü olmaktır.

Örneğin, bir öğrenci ile danışmanı arasındaki bir tartışma sırasında öğrenci, danışmanın bir tür mantıksal hata yaptığını düşünebilir. Bununla birlikte, danışmanın mantık alanında doktorası olduğundan ve öğrenci bir dilbilimci olduğundan, öğrenci, danışmanının bir hata yapmadığından, bunun kendi yanlış anlamasından kaynaklandığından makul bir şekilde şüphelenebilir. Kendi yanlış anlaması olasılığına daha fazla güvenmek, onun konuşmasını kolayca engelleyebilir. Ancak danışman bir hata yapıyor veya önemli bir hususu gözden geçiriyor olabilir.³² Bu yüzden eleştirel düşünce her konuda yalnızca septik davranıp, ilgili konuya herhangi bir yanlışılamaya yönlendirmemek değildir. Descartes, birçok şeyden kuşku duyup bir yanlışılamaya üretmeyen kişinin durumunun, hiçbir konuyu akıl süzgecinden geçirmeyen kişinin durumundan daha iyi olmadığına işaret eder.³³

Eleştirel düşünce, hakikati arayan insan için duyduğuna körü körüne tabi olmaya engel bir tavidir. Ancak bunun yanı

32 Baumtrog, “Others and Imagination in Reasoning and Argumentation: Improving our Critical Creative Capacity”, 140.

33 Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 10.



sıra yöntemsiz bir şekilde gerçeğin izi sürülemez. Descartes yöntemden kastının “itinayla gözlemlendikleri takdirde yanlısın doğru olarak varsayılmasının önüne geçecek ve aklın, gücünü boş yere harcamaksızın, bilgisini kademe kademe artırarak ulaşabilme yetisinde olduğu her şeye doğru bilgi düzeyinde yükselmesini sağlayacak kesin ve basit kurallar” olduğunu ifade eder.³⁴ Dolayısıyla Descartes’in de bahsettiği yöntem ile yanlısın doğrunun yerine geçmesine engel olmaz, yalnızlama ile sınırlı kalmayacak, yanlıslanan şeye sağlam bir gerekçe sunulmakla birlikte aynı zamanda yerine kanıtlanmış bir doğru getirmek gerçekleşecektir.

Bir görüşe eleştirel bir bakış açısı ile yaklaşmak için izlenmesi gereken bazı yollar vardır. Bunlar:

- Öncüller ve sonucu birbirinden ayırt etmek,
- Fikirleri doğal bir düzen içinde savunmak,
- Güvenilir öncüllerden başlamak,
- Açık-seçik, özel, somut bir dil kullanmak,
- Terimleri tek anlamlı ve tutarlı olarak kullanmak.³⁵

Kişi, bir problem ile karşılaştığında edimlediği akıl yürütme türleri birkaç cins olarak karşımıza çıkar. İlki, öğrenenin ikna olmasının öncelendiği, öğretinin doğrudan kendine has ilkelere indirildiği *öğretici (didaktik)* akıl yürütmedir. İkincisi meşhur bilinen kanılarda bulunan çelişkilerin incelendiği *eytişimci (diyalektik)* akıl yürütmedir. Üçüncüsü, deneyici (peirastik) akıl yürütme olarak karşımıza çıkar ve problem ile karşılaşan kişinin, problemi anlamada ve çözüm üretmede ihtiyacı olan önceden bilmesi gereken bir takım zorunlu bilgilerdir. Son olarak, öncüllerden çıkarılan ya da çıkarılmış

34 Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 14.

35 Yaran, *İnformel Mantık*, 55-60.



gibi görünen didişmeci (eristik) akıl yürütmelerdir.³⁶ Bu tür akıl yürütmeler bir diyalog ya da münazara esnasında kişinin muhatabı tarafından ifade edilenlere yönelik takınması gereken eleştirel tavırlardır. Gündelik hayatımızda sıklıkla rastladığımız bu tarz diyaloglarda yöneltilen ifadeleri anlamlandırmada pratik yöntemlerdir.

Eleştirel tutuma sahip olan kişi, belirli becerilerin yanı sıra belirli bir karaktere de sahiptir: nedenler aramaya ve yargı ve eylemi bunlara dayandırmaya meyilli bir karakter; tarafgirliği ve keyfiligi reddeden; ilgili kanıtların objektif olarak değerlendirilmesini taahhüt eden; ve eleştirel düşünmenin entelektüel dürüstlük, kanıtlara karşı adalet, çıkarların sempatik ve tarafsız bir şekilde dikkate alınması, nesnellik ve tarafsızlık gibi yönlerine değer veren kişidir.³⁷

3. Değerlendirme

Mantık, ilimlere bir alet olması itibari ile bilginin tetkik edilmesi için en önemli kriterleri sunan ilimdir. Bu disiplinin çatısı altında yer alan eleştirel düşünce ise mantık formlarından beslenerek, doğru düşünmenin yöntemlerini sunar. Bu yöntemler pratik hayatta mantık ilminin prensiplerinin karşılık bulması ve hayata geçirilmesidir. Zira düşünme eylemi, her zaman iradi olmaksızın zihin tarafından gerçekleştirilir ve bazen düşüncelerimiz bizi yanıltabilir. Bu yüzden ki Descartes şüphe etmeye önce kendinden başlamış ve nihayetinde düşündüğümü sanıyorum öyleyse varım sonucuna ulaşmıştır. Kendi benliğini tanımaya ve anlamlandırmaya çalışmış

36 Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, çev. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 15.

37 Baumtrog, "Others and Imagination in Reasoning and Argumentation: Improving our Critical Creative Capacity", 141.



ancak gerçek manaya ulaşması mümkün olmamıştır. Çünkü nasıl ki dil de her kelime gerçek manasıyla tanımlanamazsa düşüncede de her tasavvur tam manasıyla anlamlandırılmaz. Bu yüzden mantık, eleştirel düşünmeye ulaştırması suretiyle aklın yanıtılmasına karşı bir mücadele olup, zihni hatadan korumaya çalışır.

Rasyonalitenin kendisiyle özdeşleştiği, makul olanın izini süren eleştirel düşünceye, yalnızca akademik hayatımızda değil, gündelik yaşantımızda karşılaştığımız tartışmalarda da ihtiyaç duyarız. Bu gibi durumlarda mantıklı düşünmek ve iddiamıza kanıt getirmek durumunda kalırız. Bu işlem, ortaya konulan fikirler arasında hangisinin daha iyi olduğunun tespit edilmesi, en doğru görüşü bulmak için bir araç olması ve kendi görüşümüzü daha etkin bir şekilde savunabilmek gibi birçok yönden düşüncenin gelişimine katkı sağlar.³⁸

Muhatabı olunan herhangi bir veriye yönelik eleştirel yaklaşım, duyumlamadan tecrübeye, tecrübeden soyutlamaya ve dolayısıyla soyut idrake, buradan da mantıkî düşünme doğru giden aktif bir süreçtir.³⁹ Sırasıyla; algı, soyutlama, yargı ve akıl yürütme olarak devam eden bu süreç bilgi eleştirisinde baştan başa geçerlidir. Bilgiyi oluşturan her adım, onu denetleyen eleştirel düşünce yönteminde de görmezden gelinemez. Önceki, sonrakini hazırladığı gibi, karmaşık olanlar da basit olanlarda mündemiçtir. Tüm bunlar bilginin asıl amacı olan nesne ile doğrudan ilişkilidir. Bir analiz yapıldığında bilgiyi oluşturan yapı unsurları tek tek incelenir ve her birinde dolaylı bir şekilde diğerlerine dair veriler edinilir. Bu süreç her

38 Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantık* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 52-53.

39 Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2005), 341.



birey için mutlak bir nesnellığe sahip değildir. Bu durumda kişilik tipleri, sosyo-ekonomik çevrenin bireyin gelişimi üzerindeki etkisi devreye girer. Kişi mensubu olduğu tipten doğrudan doğruya aklını kullanır ve sorular sorarak edindiği verileri gözden geçirir. Bu süreç birkaç defaya mahsus kılınmalıdır. Sokrates'in de bizzat edimlediği ve tavsiye ettiği gibi ömre mal edilmelidir. Akıl, ancak sokratik sorgulamanın çizdiği yolda ilerlediği sürece, taassub, gelenek ve herhangi bir fikri otoritenin esareti olmaktan kendini korur ve gelişir.

Eleştirel düşüncenin pratik hayattaki karşılığı sorgulama olduğu gibi, bahsi geçen sorgulamanın doğru, yöntemli ve tutarlı gerçekleştirilmesi, bireye düşüncelerinde hayatî bir anlam kazandırır. Ancak, sadece eleştirel bakış yeterli olmayıp, bir de eleştirinin nesnesi olan şeye alternatif üretmek de gereklidir. Düşünce ancak bu durumda bir güç haline gelir. Blaise Pascal'ın da dediği gibi “dünyayı idare eden düşünceler değil kuvvettir; ancak kuvveti kullanan da düşüncelerdir.”

Kaynakça

- Altınışık, Halim. Başarılı İnsan İlişkilerinde Soruların Gizli Dili. Ankara: Detay Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. Sofistçe Çürütmeler. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aslanoğlu, Mehmet, M. Arif Akşit. “Peşin Kalıpları Kabul Edip, Aklını Kullanmama Durumu İle İlgili Vurgular.” Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yenidoğan Dergisi 1/2 (2016), 360-369.
- Baumtrog, Michael D. “Others and Imagination in Reasoning and Argumentation: Improving our Critical Creative Capacity”. Informal Logic 37/2 (2017), 129-151.
- Baykan, Fehmi. “Akıl Yürütme Üzerine”. Felsefe Dünyası 3 (Mart 1992), 55-65.



- Büyüközkar, Ender - Çötök, Tufan. Doğru Üzerine. ed. Murat Ke-
likli. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Cassirer, Ernst. Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil. çev. Milay Köktürk.
Ankara: Hece Yayınları, 2005.
- Descartes. Aklın Yönetimi İçin Kurallar. çev. Engin Sunar. İstanbul:
Say Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mevlânâ'ya Göre Akıl Nasıl Kullanılmalıdır?"
Felsefe Dünyası 70 (2019), 5-36.
- Gazali. Mi'yarü'l-ilm. çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak. İstanbul: Tür-
kiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Hacinebioğlu, İ. Latif. "Soru Sormanın Mantiği". SOBE 1 (2005), 21-26.
- İlyenkov, Evald Vasilyeviç. Diyalektik Mantık. çev. Alper Birdal. İstan-
bul: Yazılama Yayınevi, 2009.
- Jean, Piaget. Çocukta Dil ve Düşünme. çev. Sabri Esat Siyavuşgil. An-
kara: Palme Yayıncılık, 2017.
- Muzaffer, Şeyh Muhammed Rıza el-. Mantık, 1388.
- Mill, John Stuart, A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Lon-
don, 1967.
- Nussbaum, Martha. Cultivating Humanity. Cambridge: Harvard Uni-
versity Press, ts.
- Öner, Necati. Fransız Sosyoloji Okulu'na Göre Mantiğin Menşei Prob-
lemi. Ankara: Divan Kitap, 2011.
- Platon. Devlet. çev. Ersin Türkdönmez. Ankara: Divan Kitap, 2012.
- Platon. Sokrates'in Savunması. çev. Sıla Okur. İstanbul: Düşünce Kla-
sikleri, 2021.
- Reichenbach, Hans. Bilimsel Felsefenin Doğuşu. çev. Cemal Yıldırım.
İstanbul: Remzi Kitapevi, 2. Basım, 1993.
- Uçar, Şahin. Dil ve Felsefe. Ankara: Şule Yayınlar, 2007.
- Yaran, Cafer Sadık. İnförmel Mantık. İstanbul: Rağbet Yayınları, 6., 2014.

İnternet Kaynağı

<https://www.nevzattarhan.com/kaucuk-musun-camur-mu.html> (eri-
şim: 08.09.2021)

Epikür'de Mantık ve Akıl



Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre AKBAY¹

Bu çalışmada, Helenistik dönemin önemli ekollerinden biri olan Epikürcülüğün kurucusu Epikür'ün (MÖ.342/1-270/1) *Kanon/Ölçüt Bilimi* adıyla ortaya koyduğu mantık anlayışı bağlamında aklın mahiyeti analiz edilecektir. Epikür farklılıkları olmakla birlikte² Demokritos'un (MÖ y.460-y.360) atomcu varlık teorisi üzerine düşüncesini inşa ederek³ mantık, fizik ve ahlak bölümlerinden oluşan felsefeyi yeniden yorumlamıştır.⁴ Felsefi araştırmanın amacının haz ve mutluluk

- 1 Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Bilim Dalı Öğretim Üyesi, emreakbay@sdu.edu.tr
- 2 Karl Heinrich Marx, *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayırımı*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu, Ankara, 2013, 15-20.
- 3 Epikür, *Herodotus'a Mektup*, içinde D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, YKY, 6. Baskı, İstanbul, 2015, X. Bölüm, fr. 40, 487. Epikür'ün bu eseri Laritius'un kitabının 10. Bölümünde, 35-83 fragmanları arasındadır. Benzer şekilde Epikür'ün *Pythokles'e Mektup'u* 84-116 ve *Menoikeus'a Mektup'u* 122-135 fragmanları arasında yer almaktadır. Bu eserlere Laertius'un belirtilen kitabınki fragman numaralarıyla Epikür adıyla atıfta bulunulacaktır. Konuyla ilgili Laertius'un kendi yorumlarından faydalanırken ise kitabın kendi künyesine atıf verilecektir.
- 4 Robert M. Strozier, *Epicurus and Hellenistic Philosophy*, University Press of America, MD/London, 1985, 54-55.



olduğunu savunan⁵ filozofa göre doğru ve yanlışı birbirinden ayırt etmeye yarayan mantık ruhun kaygılarından arınarak sükûnete ulaşmasını sağladığından aktif olarak uğraşılması gereken bir disiplindir.⁶ Bu nedenle mantık, doğa üzerine araştırma yapmak ve ahlakın ereği olan hazzı, ruh dinginliğini bulmak için gereklidir.⁷ *Kanon/Ölçüt Bilimi* olarak mantık, fizik ve ahlakla ilgili araştırmaların yegâne yöntemidir.⁸ Zira insan aklıyla mantık sayesinde atomları, bileşik cisimleri, yeryüzü ve gökyüzündeki varlıklar ile tecrübe ettiği olguları, doğa felsefesini teolojik ve metafiziksel bir temele dayanmadan analiz edebilir. Nitekim bu yaklaşım, aklın efsanelere başvurmadan ve kaygılarından kurtularak bilinen-den bilinmeyene doğru,⁹ sebep sonuç ilişkisine dayanarak hakikati kavrayabilmesini varsaymaktadır. Böylece filozof mitolojiyi doğa araştırması yahut felsefeden ayırmakta, toplumda “*yaygınca ve yanlışı*” bilinen teolojik ve eskatolojik içeriği yeniden yorumlayarak fizik ve ahlakı yeni bir bakışla ele almaktadır.¹⁰ Mantık bu yeni bakışın şekillendirdiği felsefenin sadece teorik değil aynı zamanda uygulamalı metodudur.¹¹

5 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi, Hellenistik Dönem Felsefesi, Epikuroscular, Stoacılar, Septikler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2017, 132 vd.

6 Epikür, *Menoikeuşa Mektup*, fr. 122, 517.

7 Epikür, *Herodotosa Mektup*, fr. 37, 486.

8 Sextus Empiricus, *Mantikçılara Karşı*, I, fr. 14-15-21-22, 294-295. İçinde Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*, Çev. M. K. Sütçüoğlu, Ayrıntı, İstanbul, 2017, 289-508. Ayrıca Sextus'un *Phyrhonculuğun Ana Hatları* 7-287 ile *Fizikçilere Karşı* ss.509-687, adlı eserleri bu kitaptan faydalanılarak atıfta bulunulacaktır.

9 Epikür, *Herodotosa Mektup*, fr.38, 486.

10 Robert M. Strozier, *Epicurus and Hellenistic Philosophy*, 51.

11 Allan Marquand, *The Logic of The Epicureans*, 1, içinde Ed. Charles Peirce, *Foundations of Semiotics I, 'Studies in Logic' by Members of the Johns Hopkins University (1883)*, Little, Brown, And Company, Boston, 1983, 1-10.



Epikür, atom ve boşluk kavramlarına dayanan bir varlık temeli üzerine mantığı inşa eder. Epikür'ün felsefesini yorumlayan Lucretius'un belirttiği gibi atomlar, nesnelere tohumları ilk tözleri (tozanları) olarak “*her varlığın temel yapı birimi*”dir.¹² Madde ve form teorisine, soyutlamacı fiziğe ve mantığa¹³ dayalı Aristotelesçi yaklaşımdan farklı olarak o, bütün varlığın atomlardan meydana geldiğini savunarak fiziki tözleri düşüncenin temeli olarak değerlendirmekte, kategori, önerme, doğruluk değeri, akıl yürütme gibi mantığın bazı konularını yeniden yorumlamaktadır. Epikür'ün *Kanon* adlı kitabı maalesef kayıptır. Ancak Laertius sayesinde günümüze ulaşan *Herodotos'a Mektup*, *Pythokles'e Mektup* ve *Menoikeus'a Mektup* adlı eserleri başta olmak üzere *Vatikan Sözleri* ve *Herkülium kazısında bulunan bazı fragmanlara dayanarak onun mantık hakkındaki görüşlerine dair çıkarımlar yapmak mümkündür.* Ayrıca Philodemus ve Sidonlu Zenon gibi Epikür'ün öğrencilerinin eserleri, Laertius, Cicero, Seneca ve özellikle Sextus Empiricus'un atıflarından hareketle filozofun doğrudan ulaşılamayan görüşlerini anlamaya yardımcı olmaktadır.

Epikür'ün mantık konularından diyalektiği önemsemediği, tümdengelim ve tümevarımı kullanmadığı, tanım konusunda çok az şey ortaya koyduğu bilinmektedir. Filozof tek geçerli akıl yürütmenin benzerliklere dayanarak yapılan analogi metodu olduğunu savunmaktadır. O'nun kavram teorisine ise oldukça eleştirilen bir yapıya sahiptir. Buna rağmen

12 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, Çev. Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1974, I, fr. 50-56, 15.

13 Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, 4. Baskı, YKY, İstanbul, 2012, II. Kitap, 2,192b4-194a11, 49-57. Aristoteles, *Kategoriyalar*, Çev. H. R. Atademir, MEB Yay., İstanbul, 1989, 5, 6-7.



özellikle delalet konusundan hareketle Epikür'ün aklın mantık kullanımını ad/terim araştırması ve gerçek nesnelerin araştırması olarak iki ana konuyla gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Adların anlamları ve işaret ettikleri nesnelere bilmek, evrenin bilgisini araştırmak için gerekli bir ön basamaktır. Adlar, nesnelere gelen imgelerin etkilenimleriyle oluşan kavramlara doğal olarak verildiğinden, adları araştırmak, kendinden açık nesnelerin imgelerini araştırmak demektir. Duyumların ve duyguların doğruluğu, sorgulamanın dışındadır. Kavramlar, duyumsamanın içeriği olan etkilenimlerden oluştuğundan ve imgeler de her zaman doğru olduğundan, duyum ve duygular gibi doğru kabul edilirler. Dış dünyada doğrudan tecrübe edilen varlıkların araştırması ad araştırmasıyken, dış dünyada doğrudan tecrübe edilemeyenler tecrübe benzerliğinden hareketle analogik çıkarımla bilinebilirler. Doğru kanaatler, analogik çıkarımla varılan hükümlerin dış dünyada lehte şahitlik bularak desteklendiği kanaatlerdir. Yanlış kanaatler ise, dış dünya tecrübesi tarafından desteklenmeyip, hakkında aleyhte şahitlik bulunan kanaatlerdir. Epikür'e göre düşüncenin oluşumu, atom ve boşluk sayesinde mümkündür. Varlık araştırmanın konusu olmak bakımından *beş duyu sayesinde bilinenler* ve *akılla bilinenler* (atomlar, tanrı, ruh vs.) olmak üzere ikili bir tasnifle bilime konu olmaktadır. Bu anlamda, Epikür'ün duyulara dayanan bir bilgi teorisi inşa etme noktasında Aristotelesçi gelenekle benzerlik taşımasına rağmen,¹⁴ her duyum verisini doğru kabul etme iddiasıyla ondan ayrıldığını belirtmek gerekmektedir. Filozof duyum, duygu ve kavramları mutlak doğru kabul eder. Bileşik tözlerden her an akıntı şeklinde çıkan imgeler (eidolon) bedene dağılmış olan

14 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Birleşik, Yay., 3. Baskı, Ankara, 2011, II, 432a-15, 168-169.



ruha girerek izlenimler (pathe) ve duygular oluşturmakta, dış dünyadaki nesnelere bu izlenimlerin işlenmesiyle ön/genel kavramlara (prolepsis) dönüştürülmektedir. Aristotelesçi soyutlamayla elde edilen tümelden (katholou)¹⁵ farklı olarak ön/genel kavram, tecrübe temelli tekrar üzerine inşa edilmiş bir tür duygu-kavram olarak¹⁶ akıl yürütmelerde kullanılmaktadır. Doğru ve yanlışlık, kavramların birleştirilmesiyle oluşan önermelerde ve akıl yürütmelerde meydana gelir. Akıl yürütme ise bu anlamda tecrübe edilenlere benzerlikten hareketle kurgulanan analogik çıkarımlarla bilinmeyen hakkında yargıya varmaktır. Aristocu mantıktaki yargının yargı konusuna uygunluğu üzerinden denetlenmesi gibi, Epikür'de de varılan yargı, dış dünya tecrübesi ve duyumuyla destekleniyorsa doğru, desteklenmiyorsa yanlış şeklinde değer almaktadır.

Epikür düşüncesinde fizik ve ahlak konularının yorumu, mantığın kullanımını ve aklın işlevini de etkileyen birtakım korkulardan hareketle şekillendiği söylenebilir. Epikür en temelde insanın ölümden korkması,¹⁷ ölüm sonrası yaşamda ceza veren bir Tanrı inancına sahip olması,¹⁸ dünya hayatında gerektiğinden fazlasını ihtiyaç zannederek ona ulaşmaya çalışması ile yaşamda bize eziyet veren şeylere katlanmanın kolay olduğunu unutmaması¹⁹ gibi dört temel etmeni ruhun sükûnete ulaşmasını engelleyen ve mutsuzluğa neden olan faktörler olarak

15 Yunus Emre Akbay, *Platon ve Aristoteles'te Varlık, Dil ve Düşünce Bağlamında Kavramlar*, Sonçağ, Ankara, 2021, 28-32.

16 G.W.F. Hegel, *Felsefe Tarihi II*, Çev. Doğan Barış Kılınç, Nota Bene Yayınları, 1. Baskı, 2019, 237-245.

17 Epikür, *Menoikeusa Mektup*, fr. 135, 521.

18 Epikür, *Menoikeusa Mektup*, fr. 123, 517.

19 Epikür, *The Vatican Collections of Epicurean Sayings*, fr. 4-7, 36, içinde Tr. Ed. Brad Inwood-D. Hutchinson, *The Epicurus Reader, Selected Writings and Testimonia*, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 1994, 36-40.



sıralar.²⁰ İnsan, mantık sayesinde aklını kullanarak korkularından uzaklaşabilir. Bunun için Epikür, doğa araştırmaları olarak gördüğü fizikte, nesne ve olguları neden sonuç ilişkisi içerisinde benzerliğe dayanarak analogik çıkarımla anlamayı önerir. Fakat gökyüzündeki olayları anlamak ve anlamlandırmak söz konusu olduğunda, fiziki alem gibi nedeni açıkça tespit edemediğimiz bir durumla karşılaşırız. Epikür yine bu durumda da yer ve gökyüzünün atomlardan oluştuğundan hareket ederek, duyumsanan ve tecrübe edilenlere bakarak gökyüzündeki olayları çözümlenmeyi önerir. Zira ikisi birbirine benzemektedir. Benzerlikten hareketle gökyüzündeki olayları da kavrayabiliriz. Fakat Epikür gökteki olayları yeryüzündeki olaylar gibi *neden ve sonuç ilişkisi içerisinde, ipucu ve benzerliklerden* faydalanarak, *bilinenden bilinmeyene doğru, çoklu neden* teorisiyle anlamaya çalışırken nesne ve olguların tek sebeple değil, birden çok nedenle ortaya çıkabileceğini söyleyerek indirgemeci bir yaklaşımdan kaçınmak gerektiğini belirtir. Gökyüzü araştırmalarını indirgemeci bir yaklaşımla yapmak, insanların anlaşmazlığa ve umutsuzluğa sürüklenerek, yanlış korkulara kapılmasına sebep olmuştur.²¹ Benzer şekilde ahlak konularını da atomcu nazariye temelinde, analogik çıkarımla haz ve ruh sükûnetine ulaşmak için yapmalıyız. Epikür'ün reddettiği bu indirgemeci yaklaşım, ahlakın hazcı ve bu dünyaya yönelik yorumunu, yanlış kanaatlerden oluşan ölüm, ahret ve Tanrı anlayışı gibi nedenlerle doğru yorumlamamaktadır. Hâlbuki Epikür'ün ifade ettiği gibi ölüm, kendisi varken bizim, biz varken kendisinin

20 Tr. Ed. Brad Inwood-D. Hutchinson, *The Epicurus Reader, Selected Writings and Testimonia*, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 1994, vii.

21 Epikür, *Pythokles'e Mektup*, fr. 97, 508.



olmadığı bir olgudur. Yaşam sonrası bir hayatın olmadığını savunan Epikür, ölüm korkusuyla yaşamı heba eden insanın ezeli ve ebedi yaşama olan özleminden kurtulmasını salık verir.²² Ona göre ölüm insan için bir anlam ifade etmez.²³ Çünkü ruh bedenle birlikte yok olur. Bu nedenle ahlak ve ahlakın değerleri olan iyilik ve kötülük duyularla ve duyumsamayla, haz ve acı temelinde yorumlanmalıdır. Şayet ölüm duyumdan kesilmeyse ve ruh ölüm sonrası var olmayacaksa; o halde insan ölümden korkup, ebedi yaşam özleminden kurtularak, ölümlü yaşamı keyifli hale dönüştürmelidir.²⁴ Benzer bir tutum Tanrı inancı için de geçerlidir. Genel olarak Tanrı konusundaki öğretileri Epikür'ün “dinsiz” bir filozof olduğu yönündeki eleştirilere maruz kalmasına neden olsa da Epikür'ün varlık tasavvurunda Tanrılara “gerçek ve hak ettiği” değer verildiği iddia edilmektedir. Özellikle *Menoikeus'a Mektup* adlı eseri dikkate alındığında genel kanı ve eleştirilerden farklı bir Tanrı tasavvurunun Epikür tarafından öne sürüldüğünü söylemek mümkündür. Epikür bu mektupta, Tanrıların ölümsüz ve mutlu canlılar olduğunu ve felsefeyle mutluluğu kazanmak için uğraşan kişilerin buna inanmalarının gerekli olduğunu belirtir. Toplumdaki genel Tanrı inancında olduğu gibi, onların ebediliğine ve mutluluğuna aykırı hiçbir şeyin Tanrılara yakıştırılmaması gerektiğini söyler. Filozofa göre Tanrılar vardır, onların varlığı, eşyadan hareketle akli bir çıkarımla bilinebilir. Dolayısıyla ona göre dinsizlik, çoğunluğun inandığı Tanrı inancını ortadan kaldırırsa değil, Tanrılara kendi düşündüklerini yakıştıranlara ait bir sıfat

22 Epikür, *The Vatican Collections of Epicurean Sayings*, fr. 14, 36.

23 Epikür, *Pythokles'e Mektup*, fr. 116, 514.

24 Epikür, *Menoikeus'a Mektup*, fr. 124, 517.



olmalıdırlar.²⁵ Gökyüzündeki olaylar, ruh ve Tanrıların varlığına dair bilinebilecekler mantığın ve/ya düşüncenin ölçütünün sınırları içindedir. Gökteki nesne ve olgulara dair çıkarımlar da fiziki doğayı, duyumsanan âlemi anlayarak, benzerlik ilişkisinden hareketle elde edilebilir. Mantığın doğa ve ahlak araştırmalarına olan bu vazgeçilmez katkısı, metafiziği fiziğin içine indirgemekte, aşkın öğretilere dayalı ahlak tasavvurunu ise bireysel haccı bir düzlemde yorumlamaktadır. Yani mantık fizik kadar felsefenin diğer bölümü olan ahlakı da yakından ilgilendirmektedir. Buna göre insan, ahlaki olarak nasıl yaşaması gerektiğinin çıkarımlarını yine bu ölçüt biliminden hareketle inşa edebilir.

Epikürcü düşüncede felsefe ve kanona biçilen rolün temel çerçevesi budur. Bu nedenle Epikür felsefeyi mantık, fizik ve ahlak olmak üzere üç ana kısma ayırmış, mantığı fiziğin bir parçası ve bütün düşüncenin yöntemi olarak kabul etmiştir.²⁶ Epikür salt teorik bir felsefe ve mantık anlayışından farklı olarak, hayatın içinde, toplumla birlikte, yaşanılan zamanda ve orada hayatı anlamlı hale getirerek, kısa ömrü mutlu bir yaşama dönüştürme çağrısıyla önceki düşünce sistemlerine bir eleştiri yöneltmiştir. Tabii ki bu eleştiri, varlığın atomlar teorisyle açıklanması, Tanrı, ruh ve ölüm kavramlarına verilen yeni anlam, insanın yaşamındaki ereğin tekrar yorumlanması gibi teolojik, ontolojik ve ahlaki noktalarda farklılıklara neden olmaktadır. Akıl ve aklın çıkarımı olan benzerlik temelli analogik kıyas, söz konusu alanlarda istenilen bilginin elde edilmesi için kullanılması gereken yöntemdir. Genel çerçevesiyle ifade edilirse, felsefe sanatı ve onun işleyişi kanunu olan

25 Epikür, *Menoikeusa Mektup*, fr. 123, 517.

26 Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, YKY, 6. Baskı, İstanbul, 2015, X, 30-31, 483.



kanon, kavramın ve kavramı mümkün kılan araçların yeniden yorumlanmasına, önermenin kurgulanmasına ve doğruluk değerini belirleme kriterinin değiştirilmesine, önermelere dayalı çıkarımların ve akıl yürütmelerin, salt teorik düzlemde değil, uygulamalı olarak duyumsanan dünyada işletilmesine, bugünün ifadesiyle söylersek, salt bilim olarak varlığa uygulanmasına dayanmaktadır. Epikürcü düşüncede aklın mahiyetini kavramak, mantığı kavramakla mümkündür. Bu nedenle öncelikle töz ve ilinekler, insan ruhu ve akıl ilişkisi, duyumsama, kavrama, dil, önerme ve önermenin doğruluk değeri son olarak felsefi araştırmanın doğası ve uygulama alanlarını inceleyerek aklın mahiyetini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Töz ve İlinekler

Klasik mantıkta nesnel birincil tözlerdir. Onlar deneyim, tümevarım soyutlama gibi işlemler sonucunda akla kavram olarak alınmasıyla düşüncenin konusu olurlar. Dolayısıyla gerçek nesnel olan birincil tözler, soyut kavramlardan elde edilen ikincil tözler haline getirilirler.²⁷ Kategoriler, bu mada töz ve dokuz ilinek olmak üzere ikiye ayrılır. Töz, kendi başına kaim olan ve ilinekleri taşıyabilen temel kategoridir. İlinekler ise kendi başına var olmayan, bir tözle birlikte varlık bulabilen özelliklerdir. Bu ilinekler nicelik, nitelik, zaman, mekân, etki, edilgi, durum, sahiplik ve göreliktir. Kategoriler, en genel yüklemeleri ifade eder. Mantıki olarak varlığın düşünceye konu olması duyumsanan varlıktan elde edilen kavramlar; bu kavramların en genel tasnifi olan kategoriler sayesinde mümkündür. Çünkü akıl, birincil tözler değil ikincil tözler ve ilinekleri üzerine düşünür. Tanım ve bölmeler, önermeler ve

27 Turgut Akyüz, *Aklın İlkeleri ve İlk Bilgiler*, Ravza, İstanbul, 2021, 47 vd.



akli çıkarımlar kategoriler sayesinde ortaya çıkarlar. Ancak kategori teorisi, ontolojik tercihlere göre değişebilir.²⁸

Töz ve ilinekler Epikür'ün atomcu varlık nazariyesine göre farklı bir şekil alır. Epikür, duyumsanan bileşik cisimler ve onları oluşturan ancak varlığı akılla bilinebilenler olmak üzere varlığı ikiye ayırmaktadır. Bu anlamda töz ve ilinekler a) temel tözler olan atomlar ve boşluk ile onların ayrılmayan sürekli nitelikleri (attributes) b) bileşik tözler ve ilinekleri (accidents) olmak üzere tasnif edilmiştir. Filozofun *Herodotos'a Mektup*, *Pythokles'e Mektup* ve *Menoikeos'a Mektup* adlı eserlerinde bulunan veriler başta olmak üzere ikincil literatür üzerinden töz ve ilinek teorisini inceleyebiliriz.

a. Basit Tözler ve İlinekleri

Epikür, Antik Yunan'daki genel varlık tasavvuruyla uyumlu olarak, varlığın yoktan var olmadığını ve mutlak bir yokluğa da dönüşmeyeceğini savunur.²⁹ Filozofa göre bütün varlık ezeli ve ebedi tözler olan *atom* ve *boşluktan* oluşmaktadır.³⁰ Atomların özü, bölünememe ve yok olmamadır. Atomların hareketlerinin başlangıcı ve sonu olmadığından,³¹ temelde ağırlıklarına bağlı olarak aşağı yönlü olan hareketleri, sapmalarla çarpışmalarını, böylelikle de bileşik cisimleri oluşturmalarını sağlar. Filozof, hiçbir engel yokken çeşitli ağırlıkta ve büyüklükteki atomların hızlarının birbirine eşit olduğunu, engellerle karşılaşma durumuna göre hızlarının yavaşlayabileceğini, hatta cisimleri oluşturan atom öbekleriyle karşılaştığında veya cismin oluşturduğu bütünlük içine dahil olduklarında

28 Mustafa Yeşil, *Kategori ve Metafor*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2020, 33 vd.

29 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr.41, 487.

30 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, I, fr. 433, 28.

31 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 44, 55-56, 488,492-493.



buldukları yerde salınabileceğini söyler.³² Atomların bir kütle oluşturabilmesi boşluk sayesinde.³³ Boşluk, ayrılmaz niteliği olan içinden geçenlere engel olmama veya cisme direnç göstermeme sayesinde bileşik cisimlerin oluşmasını imkanı sağlar.³⁴ Şu halde fiziki en temel gerçek tözler, atomlar ve onlara hareket sağlayan boşluktan başkası olamaz. Bunlardan başka üçüncü bir temel töz mevcut değildir.³⁵

Epikür *biçim, ağırlık, büyüklük* gibi atomların zorunlu/süreklili nitelikleri (*attributes*) olduğunu belirtir.³⁶ Bu nitelikler, bileşik cisimlerdeki *renk, tat, koku* gibi bir ilinek (*accidents*) değildir. Zira cisim değiştiğinde, bileşik tözlerin ilinekleri de değişmektedir ve zamanla yok olmaktadır. Lakin atomlar, değişimden etkilenmeden varlığını koruduklarından, onlara içten bağlı bu niteliklerinin de yok olduğu söylenemez.³⁷ Fiziki olarak bölünmesi mümkün olmayan sonsuz sayıdaki tözler, boşluk içinde yukarıdan aşağı doğru hareket etmekte ve küçük sapmalar içeren bu hareketleriyle bitimsiz ve çeşitli çarpışmalarla diğer atomlarla birleşerek cisimleri oluşturmaktadır.³⁸ Atomlardan oluşan bu evren şuan nasılsa, geçmişte de öyledir ve gelecekte de böyle olacaktır.³⁹ Zira ne evrenin içinde değişebileceği bir olanak ne de evrenin dışında var olup, evrene girip çıkacak bir oluşum söz konusudur.⁴⁰ Bir kenarı ve sınırı olmadığı için evren sonsuzdur. Evrenin sonsuzluğunu,

32 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 42, 487-488.

33 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 45, 488-489.

34 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, I, fr. 435-440, 28.

35 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, I, fr. 433, 28.

36 Karl Heinrich Marx, *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*, 82 vd.

37 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 54, 492.

38 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 40, 487.

39 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 38-39, 486.

40 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 38-39, 486.



atomların sayıca sınırsız olmasıyla açıklayan Epikür, nesnelere var eden atom türlerini sınırsız olarak kabul etmez. Ona göre atom türlerinin sayısını bilmek mümkün değildir; ama yine de türler belli bir sayıda olmalıdır. Bu sayede belirsiz sayıda olan türler, sayıca sınırsız olan atomlarla çeşitli nesnelere ve dünyaları oluşturabilir.⁴¹ Aynı türden bileşik cisimlerin sayıca çok olması, sonsuz atomların türce çok olan farklı şekillerinin benzer şekiller ve cisimleri sürekli oluşturabilmesini sağlamaktadır.⁴² Böylece sınırsız sayıda dünyanın oluşumu mümkündür.⁴³ Genel çerçevesine işaret ettiğimiz filozofun varlık anlayışına göre temel töz ve sürekli niteliklerini şema üzerinde şöyle tasnif etmek mümkündür:

Şekil 1: Gerçek tözler ve sürekli nitelikleri:

Basit/Gerçek Tözler	
Atomlar	Boşluk
Sürekli Nitelikler	
Ağırlık: Atomların aşağı yönlü hareketini sağlar.	Dirençsizlik: Atomların ve atomlardan oluşan bileşik cisimlerin hareket edebilmesini sağlar.
Biçim: Farklı bileşik tözleri oluşturmayı sağlar, ne kadar olduğu bilinmese de sınırlı sayıda şekil vardır.	
Büyüklik: Büyüklik farklı şekillerle birlikte çeşitli bileşik cisimleri oluşturmaya yarar.	

41 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 41, 487.

42 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 42,44, 488.

43 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 45-46, 488-489.



Epikür'e göre yeryüzündeki hava, su, toprak ve ateş başta olmak üzere bütün elementler, madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar; aynı şekilde gökyüzündeki ay, güneş, yıldızlar, gezegenler ve evrende her ne varsa, atomlar ve boşluktan oluşmaktadır. Benzer şekilde duyum imgeleri, iç ve dış duyum, ruh ve onun bir bölümü olan akıl hatta Tanrılar, atomlardan ve onların seyreltilmiş halleri olan latif cisimlerden oluşmaktadır. Yağmurun yağması, şimşegın çakması, gece ve gündüzün oluşumu, volkanların püskürmesi, dünyanın ve gezegenlerin dönüşü gibi yeryüzü ve gökyüzündeki olayların vuku bulması, basit töz olan atom, boşluk ve onlar sayesinde oluşan bileşik tözlerin hareketleriyle mümkündür.⁴⁴

b. Bileşik Tözler ve İlinekleri

Epikür bileşik cisimlerin atom ve boşluktan oluşan yapılar olduğunu ifade eder. Bileşik cisimler, ikincil düzey tözlerdir. Cismi oluşturan kütle sayesinde bileşik tözlerin ilinekleri meydana gelir. Basit tözler doğrudan duyumsanamadıkları için varlıkları aklın konusudur ve çıkarımla bilinirler. Ancak bileşik tözler bedenleri ve ilineklerinin imgesi sayesinde algı yahut duyumla doğrudan açık bir şekilde tecrübe edilebilirler. Atomların kendi içinde bir boşluk yokken, bileşik cisimlerin yapısında boşluklar söz konusudur. Bu boşluklar nedeniyle bileşik tözler doğmakta, gelişmekte ve sonunda dağılarak tekrar atomlar düzeyinde ayrışmaktadır. Şu hâlde cisimler bileşik tözlerdir ve atomların sürekli niteliklerinden farklı olarak ilineklere sahiptir.

Filozofa göre cismin farklı niteliklerinin var olması ve algılanması, bileşik töz sayesinde mümkündür. Cismin zihinde tasarlanması ve kavranması da bu bütüncül varoluş

44 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, 5 ve 6. bölümler, 170-260.



sayesindedir.⁴⁵ Bileşik tözler ve ilineklerinin algılarının birbirlerinden farklı oluşu; her bir duyunun kendi algı konusuna özgü algılama biçimiyle benzeri olduğu nesneyi töz ve ilinek olarak kavranmasını mümkün kılar.⁴⁶ İlinekler belli bir tarz algılamaya bağlı olarak var olurlar ve onlar olmadan bileşik cisimi düşünmek mümkün değildir.⁴⁷ Bu ilineklerin sonsuza kadar cisimle birlikte bulunmadığı, sadece cisimle birlikte algılandığı ve ilineklerin salt varlığa sahip olmadığının bir işaretidir: “...açıkça görüldüğü gibi, bunların hepsini cismin süreklilikleri olarak değil, ilinekleri olarak görmeliyiz, bağımsız bir varlığı olan şeyler sırasına da koymamalıyız, tersine bunları duyumlarımız onların özelliğini nasıl gösteriyorsa, öyle görmeliyiz.”⁴⁸ Şu halde renk, koku ve tat gibi nitelikler bileşik cisimlerin özelliğidir. Ancak *biçim* öze bağlıdır; birincil töz olan atomlara ait bir niteliktir.⁴⁹ Filozof açıkça biçimi atomların ayrılmaz nitelikleri olarak kabul etmekte, bileşik cisimde ortaya çıkan ilineklerden onu ayırmaktadır.

Epikür bileşik tözlerin kütlesi ve bu kütlelerin ayrılmaz ilinekleri sayesinde görme, işitme, tatma, dokunma ve koklama gibi ilineklerin ortaya çıktığını belirtir. Ancak günümüze ulaşan metinler bu konuda net bilgiler içermediğinden bileşik cisimlerin ilineklerine dair detaylı bilgi söz konusu değildir. Yine de büyük-küçük, renk, acı-tatlı, sert-yumuşak, güzel ve nahış koku gibi nitelikler, üç-beş km gibi nicelikler, akşam, sabah, bu yıl gibi zaman, evde, okulda, agorada gibi mekân, çarpma ve kırılmak gibi etki-edilgi, büyük -küçük gibi görelilik, ayakta-oturuyor gibi durum ve benim senin gibi

45 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 68-69, 497-498.

46 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 70, 498.

47 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 72, 499.

48 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 71, 498.

49 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 55, 492.



sahiplik ilineklerinin varlığı, klasik mantıktaki kategorilerden hareketle oluşturulabilir. Fakat bunlar her şekilde gerçek töz olan atom ve boşluk ile sürekli nitelikleri temelinde anlaşılmalıdır. Mesela Epikürcü Demetrios'un zamanı “*bitişik şeylerin bitişiği olan bir şey*”⁵⁰ olarak tanımladığı bilinmektedir. Ancak eldeki verilerden hareketle tam bir ilinek teorisi belirlemek mümkün değildir.

Değişmeyen özler olarak atomlar, bileşik cisimler ve onları mümkün kılan boşluk varlığın kavranması, anlaşılması ve ona dair çıkarımlar yapılmasının imkânını da sağlamaktadır. Zira “*varlığın tecrübesi bize bizzat duyular tarafından verildiğinden*”,⁵¹ belirsiz olan şeyler ancak bu varlık anlayışı ve duyuların tanıklığından hareketle kurgulanacak bir akıl yürütme ile kavranabilecektir. Yani Epikür'e göre varlığın algılanması ve kavranması salt algı tecrübesine dayanmaktadır. Beş duyu, atomlardan oluşan bileşik cisimleri algılama araçlarıdır. Bileşik cisimler ve ilinekleri algılamayı, kavramayı mümkün kılmak açısından epistemolojinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır:

“Boşluk, yer ya da yapısı gereği elle tutulamaz dediğimiz şey olmasaydı, cisimlerin içinde bulunduğu ve devindiği yer olmazdı: Oysa bunu açıkça yapıyorlar. Cisim ve boşluk olmasa, *ne kavrama yoluyla ne de kavranabilir olanlara benzetme yoluyla zihinde hiçbir şey canlandırılmaz*, çünkü bunlara (cisim ve boşluk) ayrı ayrı şeylerin nitelikleri, ilinekleri olarak değil, başlı başına varlıklar olarak bakılır.”⁵²

Yeryüzündeki cisimlerden başlayarak, gökteki yıldızlar ve güneşin var oluşuna kadar bütün varlıklar, temelde atomlardan

50 Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*, III, fr. 137, 242.

51 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 39, 486.

52 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 40, 487.



ve atomlardan oluşan bileşik tözlerden oluşmaktadır.⁵³ Filozofa göre gökyüzü ile yeryüzünde gözlemlenen diğer olgular, birden fazla dünyanın var olabileceğine işaret etmektedir. Farklı dünyaların oluşumu, varlığı ortaya çıkaran temel tohumlar olan atomlar nazariyesine göre boşluk ve atomlara dayalı olduğundan, bileşik töz ve ilineklerin diğer dünyalarda da var olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁴ Atomların dönüşündeki burgaç yönemi ve atomların hareketlerine göre katı, sıvı ve gaz formundaki canlı ve cansız bileşik tözler farklı evrenlerde de var olabilir.⁵⁵ Epikür'ün bileşik tözler tasnifini eldeki verilerden hareketle yaptığımız tespitler ışığında şöyle yapabiliriz:

Şekil 2: Bileşik Tözler

	Canlılar	Bitkiler	Hayvanlar	İnsanlar
	Yeryüzündeki Bileşik tözler	Cansızlar	Elementler	Hava, Su Ateş, Toprak vd.
Katı formlar			Dağlar, taşlar vd.	
Sıvı formlar			Okyanus, göl, Irmak	
Gazlar			Hava, Duman	
Gökyüzündeki Bileşik tözler	Duyumsananlar	Ay, Güneş ve Yıldızlar-	Gezegenerler	
	Düşünülenler	Evren	Dünyalar	
Yapıları çok ince ve latif olan tözler ve her iki yerde de olabilenler	İmgeler	Görme, tatma, koklama, dokunma ve işitmeye algılanan tüm imgeler	Duyumsanan varlığın imgelerinin havada karışmasıyla oluşan imgeler	
	Ruhlar	Bitki	Hayvan	İnsan
	Tanrı/lar			

53 D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, fr. 30-33, 460-461.

54 Epikür, *Pythokles'e Mektup*, fr. 87-89, 504-505.

55 Epikür, *Pythokles'e Mektup*, fr. 90, 505.



Bu listede yer alan tözlerin ortak tarafı Epikür'ün onları atomlardan oluşan bileşik cisim olarak gerçek tözlerden ayırmasıdır. Nitekim filozofun ilineklerin ancak bileşik cisimle birlikte var olabileceğini belirttiği hatırlandığında, onlara bir tür ilinek demek de yanlıştır. Zira bileşik töz demek, atom ve boşluk haricinde var olan, duyumsanan tözler demektir. Bu tarz tözler, asla atom ve boşluk gibi gerçek töz olarak değerlendirilemez. Cisim olmak bakımından ikincil tözler olarak yorumlanabilir. Ancak her ne kadar imge, ruh ve Tanrı tözleri atomlardan oluşsa da, yapı itibarıyla katı cisme göre çok ince ve latif olarak tasvir edildiklerinden, onları ayrı bir başlıkla tasnif etmeyi gerekli gördük. Nitekim imge ve kavram başlığında bu tözlerin ve ilineklerinin nasıl algılandığı ve kavrandığını inceleyeceğiz.

Epikür'ün basit ve bileşik tözler şeklinde bir ayrıma gittiği; boşluk ve atomları gerçek tözler olarak algıladığı, bununla birlikte Aristoteles'ten farklı olarak, atomlardan ayrılmayan (içten bağımlı) büyüklük, biçim, ağırlık gibi sürekli nitelikler kurguladığı anlaşılmaktadır. Bileşik cisimleri ikincil töz olarak yorumlayarak, renk, tat, koku gibi bileşik cismin varlığına bağlı ortaya çıkan ve geçici bir süre tezahür eden ilinekleri oluşturduğu görülmektedir. Epikür'e göre, genel çerçevesine kısaca işaret ettiğimiz bu töz ve ilinek teorisini, düşünmenin imkânını sağlayan temeldir. O, bizzat basit ve bileşik cisimlerin düşünmenin imkanını sağladığını, kavramın ve kavramlaştırmanın beş duyu ile algılanan tözle ve ilineklerden hareketle gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu manada Aristotelesçi mantık gibi, Epikürcü mantığın da dış duyumsanan tözleri önceleyerek kategorileri oluşturduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu teorinin klasik mantıktaki



gibi soyut kavramlara dayalı en genel sınıflama ve yüklemeler anlamında bir kategori teorisi oluşturup oluşturmadığını söylemek oldukça zordur. Bu hem Epikür'ün mantık kitabının günümüze ulaşmaması, hem de onun kavram ve ad-nesne ilişkisine bağlı Aristotelesçi mantıktan farklılaşan yüklemleme anlayışı nedeniyledir. O halde, aklın gerçek tözleri ve bileşik tözleri nasıl bir duyum teorisiyle kavramlaştırdığını araştırmaya geçebiliriz.

2. İnsan, Ruh ve Akıl

Antik Yunan'daki ruh (psukhe/anima) anlayışlarına bakıldığında Platoncu ve Aristotelesçi olmak üzere iki temel yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. İlki, ruhun ayrı bir varlığa sahip olduğunu, bedene dışarıdan dahil olduğunu ve beden ölünce varlığını sürdüreceğini savunur. İkincisi ise, ruhun dışarıdan değil, beden içinde gelişen bir yetkinlik olduğunu iddia eder. Dolayısıyla beden ölünce, ruh da formunu kaybeder. Epikür'ü bu anlamda ikinci gruba yakın sayabiliriz. Zira filozofa göre ruh atomlardan oluşmuş ve bedene yayılmış latif bir cisimdir, bedenle birlikte yok olur. Epikür'e göre insan, ruh ve bedenden oluşan bileşik bir tözdür. Akıllı anlamak, ruhu ve bedeni birlikte kavramak demektir. Ancak bedene yaşam vermede *ruhu bir ilke olarak kabul etme, düşünme ve akletmenin merkezi olma* noktasında Epikür'ün her iki yaklaşımla aynı kanaatte olduğunu ifade edilebiliriz. Filozofun varlık teorisinin etkisini gösterdiği ruh tanımını şöyledir: Ruh,

“... çok ince parçalardan oluşmuş ve tüm bedene yayılmış bir cisimdir: Sıcaklıkla karışmış bir soluğa benzer, bazı bakımlardan birine, bazı bakımlardan da ötekine yakındır; ama incelikte bu ikisinden çok farklı ve beden ger kalanıyla çok



daha eşduyumlu (üçüncü) bir bölüm daha vardır. Bunun varlığını, ruhun yetileri, duyuları, devinim kolaylığı, düşünme yeteneği ve yokluğu ölüm demek olan şeyler ortaya koyar. Ayrıca şunu da göz önünde tutmalıyız ki, duyarlıkta en büyük pay ruha aittir.⁵⁶

Ruh çok ince atomlardan oluşmuş bir cisimdir. Bütün bedene yayılmış olan ruh sayesinde beden, beden sayesinde ise ruh duyumsamayı gerçekleştirmektedir. Beden ve ruh eşduyuma sahip olarak algının hızlı bir şekilde gerçekleşmesini sağlamaktadır. Ruhun yokluğu, bedenin algıdan kesilmesi demektir ve yaşam ruh olmadan devam edemez. Bir tür naif cisim olarak konumlandırılması ruhun beden ölünce ayrışarak atomlar düzeyine dönüşmesini gerektirmektedir. Ölüm, bu anlamda ruhun bedenle birlikte dağılması ve algının son bulması şeklinde yorumlanabilir. Algı tecrübesi, bedenle birlikte olan ruhun bir yetkinliği olduğundan, ruhun ölüm sonrası bedeni terk etmesinden dolayı algılama faaliyetinden de bahsedilemez. Çünkü bu yaşayan ve algılayan bir ruh ve onu koruyan bir beden olmadan mümkün değildir.⁵⁷

Filozofa göre beden ruhu korumaktadır. Ruh duyu organlarıyla temas kurarak, duyumsamayı gerçekleştirmektedir.⁵⁸ Ruhun cisimsiz olarak var olması filozofa göre mümkün değildir. Zira ruhun cisimsiz olması onun ne kendisinin bir şey yapmasına ne de ona bir şey yapılmasına imkan tanımaz. Oysa ruhun bu iki özelliğini taşıdığı görülmektedir.⁵⁹ O bütün bedene dağılan ruhun akıllı kısmı ve akıl dışı kısmı

56 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 63, 496.

57 Ed. Kelly Arenson, *The Roudledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, Roudledge, London, 2020, 1.

58 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 64, 496.

59 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 67, 497.



olmak üzere iki kısımdan bahseder. Ruhun akıllı bölümü göğüstedir. Bedene yayılan diğer kısımlar ruhun diğer bölümüdür.⁶⁰ Filozofa göre düşünme ve akıl yürütme ruhun akıllı kısmının bir eylemidir. Şu halde ruh, hem algılama hem de akletmenin birlikte bulunduğu bileşik bir tözdür. Lucretius Latince de ruhun bedene yayılan kısmını can (anima), düşünce faaliyetlerinin mekanı olan tarafını ise akıl/zihin (animus) şeklinde isimlendirmiştir.⁶¹ Lucretius, Epikür'ün cisim olmak bakımından ruhu el ve ayak gibi bedenın diğer parçalarından farklı görmediğini söyler.⁶² Ancak yine de algılama faaliyeti bakımından insan uyurken ruhun uyanık kaldığını, sevinç ve acıların ruhta duyumsandığını⁶³ belirterek, ruh ve bedenın ancak birlikte tek bir töz oluşturduklarını ekler.⁶⁴ Epikür'e göre bedenın ve duyumun hiçbir şeyden etkilendiği durumda bile ruh kendi başına düşünerek sevinç duyabilir.⁶⁵ Ruhun bir şeyi tasarlaması başka hiçbir şey ile kıyas edilemeyecek kadar hızlıdır.⁶⁶ İnsan, doğa araştırmaları ve ahlakın ereği olan mutluluğa ruhunu eğiterek, Tanrılara yakışır bir yaşam sürerek ulaşabilir.⁶⁷ Şu halde düşünmenin ilkesi akıldır, aklın ilkesi ise ruhtur. Ruh akıl ve akıl dışı olmak üzere iki bölümde bütün bedene yayılmış, duyumsama ve akletme faaliyetlerini kendisindeki hareket sayesinde gerçekleştiren ilkedir.

60 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 64-65-66, 496-497.

61 Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi, Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, Alfa/Felsefe, 3. Baskı, İstanbul, 2019, 296.

62 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, III, fr. 90 vd. 93.

63 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, III, fr. 112-115, 95.

64 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, III, fr. 137-138, 94.

65 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, III, fr. 137-147 vd., 94.

66 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, III, fr. 185-195, 96.

67 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, III, fr. 320-325. 100.



a. Düşünmenin Temeli: İmge, Duyum ve Duygular

Duyumların doğruluğu ve yanlışlığı felsefe tarihi boyunca oldukça tartışılan bir meseledir. Protagoras (MÖ 481-411) ve takipçileri her bireyin duyumlarının eşit derecede doğru olduğunu savunurken, Platon (MÖ 427-347) duyumları sanının temel nedeni görmüş ve eleştirmiştir. Aristoteles ve takipçileri ile Stoacılar bazı izlenimlerin doğru bazı izlenimlerin yanlış olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶⁸ Fakat Epikür, bütün duyumların doğru olduğunu iddia ederek farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu yaklaşımın temelinde cisimsel ruhun *benzer benzeri bilir* ilkesi gereği cismani imgeler yoluyla bileşik tözleri algılaması iddiası vardır.

Varlığın akla konu olması, nesnelere kopan atomların bir akış içinde insana çarpması, gözeneklerden içeri girerek kana karışması ve düşünmenin merkezi kabul edilen kalbe intikal etmesiyle gerçekleşir. Bu ince kalıplar (typoi), imgeler (eidolon) olarak bilinmektedir.⁶⁹ Epikür'e göre biçim olarak katı cisimlere benzeyen imge kalıpları, gözle görülmeyecek kadar incedir. Bu kalıplar bileşik cisimlerden kopmakta hava ve boşluk sayesinde, katı cisim içindeki özelliklerini koruyarak akıntılar halinde nesnelere her yöne doğru sürekli akmaktadır. Filozofa göre imge kelimesinin karşılığı budur. Epikür imgeleri salt nesnelere olarak değerlendirmeyiz. Onlar salındıkları nesnelere tıpatıp aynısı olan akıntılardır. Fakat bu, algının nesnenin kendinde halini, özünü mü yoksa bir açısını mı kavradığı tartışmasında Sofist ve Skeptikler gibi özün bilinemeyeceğini savunmak demek değildir. Ona göre

68 Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, fr. 388, 378.

69 Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi, Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, 290.



algı nasılsa, nesne de öyledir. Nesne bizim tarafımızdan algıları sayesinde tam olarak kavranabilir.⁷⁰

Büyük rahatlık ve hızla üreyen imgeler nesnelere aşabilmektedir. Örneğin gece su dolu bir kabı yıldızları görmek için tuttuğumuzda, gökteki yıldızın imgesi anında suda yansıyacaktır. Ayna ve sudaki yansımalar da imgeler sayesinde.⁷¹ Latif yapıları gereği hiçbir engelle karşılaşmadıkları için imgeler kavranabilir her uzaklığı çok hızlı bir şekilde kat edebilir,⁷² karşılaştıkları engelleri geçebilir. Söz gelimi imgeler duvar, ağaç, taş, kaya gibi her türlü katı, su gibi sıvı ve duman gibi gaz formundaki engelleri onlardaki boşluklar sayesinde aşabilmektedir. Teorik olarak duyumsama, yani işitme, görme, dokunma, tatma ve koklama nesnelere çıkan bu imgelerin duyumsanmasıyla gerçekleşir. Bütün bedene yayılmış olan ruh, bileşik tözlerinden akan imgelerin çarpmasıyla dalgalanarak etkilenmekte, dış dünya ile karşılıklı bir bağ kurmaktadır. Bu anlamda ruh bendenle birlikte, görme, tatma, işitme, koklama ve duyumların en önemlisi olan dokunmayı bileşik cisimlerin kütesinden kopan imgeler sayesinde, duyuların kendi algılama biçimine uygun olarak duyumsamaktadır.⁷³ Epikür epistemolojisinin temeli bu imgelere bağlı oluşan duyumdur. Söz gelimi işitme, şöyle tarif edilmektedir:

“...İşitme, söz, ses ya da gürültü çıkaran, ya da işitme etkisi yaratan bir şeyin akması sonucunda gerçekleşir. Bu akıntı türdeş parçacıklar halinde etrafa saçılır; bunlar bir yandan da karşılıklı etkileşimi ve kaynaklandıkları nesneye

70 Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, fr. 203-207, 338.

71 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, IV, fr. 45-50, 67-100-131-195-241-240, 129-240.

72 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 46, 489.

73 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, IV, fr. 230-240, 135.



uzanıp böylece nesnenin çoğunlukla algılanmasını sağlayan ya da tersi durumda yalnızca dış nesnenin varlığını gösteren ayırıcı birliği korurlar.”⁷⁴

İşitme gibi koklama da benzer bir fiziki temelde gerçekleşir: “*Gene, eğer nesneden ayrılan birtakım parçacıklar koku alma organını uygun biçimde –kimi karmakarışık ve ters bir şekilde, kimi düzenli ve hoş bir şekilde- etkilemeseydi, kokunun da işitme gibi duyular üzerinde hiçbir etki yaratmayacağını düşünmek gerek.*”⁷⁵ Yine tatma, bileşik cismin ağızda kopan parçalarının gözenekler tarafından algılanmasıdır. Görme de atomların belli oran ve bileşkelerle oluşturduğu renklerin ve ışıkların göze çarpmasıyla oluşur. İster tatmadaki acılık ve tatlılık, kokudaki hoş ve nahoşluk, işitmedeki ahenkli ses ve gürültü, ister görmedeki estetik imaj ve kötü imaj ve dokunmadaki sertlik ve yumuşaklık gibi, algıların tamamı atomların yapısıyla alakalıdır. Duyularımızı okşayan ve haz veren tözler yuvarlak atomlardan oluşan sıkı sıkıya kenetlenmiş bir yapıya sahipken; acı ve sert gelenler köşeli ve seyrek yapıdadırlar. Bu nedenle de bedene hırpalayarak girerek imgelem oluşturmaktadır. Dolayısıyla duyulara iyi ve kötü gelen her şey atomların bu iki cins yapısı arasındaki çatışmayla alakalıdır. Testerenin tırmalayan sesi, lir ve şairin sesi, kokunun yumuşak ve güzel olması, görmedeki güzel ve çirkinlikler ve dokunmadaki yumuşak ve sertlikler tamamen atomların bu iki tipi arasındaki savaşıla açıklanmaktadır.⁷⁶

Epikür, ruhun duyu organlarına ihtiyaç duymadan havada akış halindeyken farklı imgelerin çarpışarak oluşturduğu

74 Epikür, *Herodotos’a Mektup*, fr. 52, 491.

75 Epikür, *Herodotos’a Mektup*, fr. 53, 491-492.

76 Lucretius, *Şeylerin doğası Üzerine*, II, 407-410, 415-430-445-483 vd., 29-145.



bileşik imgeleri de algılamasını mümkün görür. Örneğin insan başlı at, üç kafalı köpek, keçi ayaklı insan gibi doğrudan duyumla dış dünyada tecrübe edilemeyen varlıklar ruh tarafından kavranabilir. Lucretius'un da işaret ettiği gibi Yunan mitolojisinde yer bulmuş Kentuarlar, Sirenler, Kerberos tarzı varlıklar ile yaşamı sonra ermiş kişilerin imgeleri kişide hayal ve rüya olarak ancak bu şekilde belirebilir.⁷⁷

Filozof aynı zamanda iç duyumlardan da bahseder. İç duyumlar duyguları oluşturan atomların hareketlerine bağlı olarak oluşmaktadır. Açlık, tokluk, üşüme, susama gibi bedenin ihtiyaçları ile korku, öfke, sevgi ve aşk gibi duygular da içte atomların hareketlerinin bir sonucudur. Örneğin meşhur Troya Savaşı'ndaki başkarakterlerden biri olan Paris'in yüreğine aşk kıvılcımının düşmesi bile atomların hareketleri sonucunda oluşmuştur.⁷⁸ Şu halde iç duyum, duyulardan oluşmaktadır. Duygular da dış duyum gibi atomların hareketlerine bağlı olduğu için doğru kabul edilmektedir. Lucretius, atomların hareketleriyle oluşan duyum ve duyguların maddenin geçici belirtileri yahut olayların geçtiği alanın ilinekleri olarak yorumlandığını ifade eder.⁷⁹

Akıl ile dış ve iç duyum arasında doğrudan bir bağ mevcuttur. Akıl çalışma prensibi, duyum tecrübesiyle başlar. Akıl düşünme eylemini sadece iç ve dış duyum algılarına dayanarak gerçekleştirebilir. Ancak akıl duyumsamanın kendisine müdahalede bulunamaz. Duyuların bir hafızası ve anımsaması söz konusu değildir. Dış dünyayı algılamak ne kendi kendine ne de dışarıdan bir etki ile hareket ettirilemediklerinden,

77 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, IV, fr. 726-753, 151.

78 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, II, fr. 471-483, 29.

79 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, I, fr. 471-483, 29.



teorik olarak duyuların kendisine bir dış müdahilin varlığından bahsedilemez.⁸⁰ Şu halde duyumsama her nasılsa öyledir ve insana verilidir. Epikür'ün tasvir ettiği duyumsamanın bu doğası eleştiri ya da çürütmenin de ötesindedir. Dış dünya duyumsaması doğası gereği doğru kabul edilmektedir.⁸¹ Şu halde akıl, bir veri olmak bakımından duyumsamayı doğru kabul ederek işe başlamaktadır.

Dış dünya algılanırken görme, duyma, işitme, dokunma, koklama ve tatma duyumları aktif bir rol oynamaktadır. Filozofa göre acı ve tatlı, sert ve yumuşak, kırmızı ve yeşil gibi türdeş duyular eşit ağırlıklıdır; görme ve işitme gibi türdeş olmayan duyular ise algılama konusu olarak birbirinden ayrılmıştır. Bu nedenle ne türdeş, ne de türdeş olmayan duyular birbirlerini yalanlayamaz. Söz gelimi bir görme duyum algısının doğruluğu kadar diğer görme duyum tecrübeleri de aynı hakikat değerine sahiptir. Benzer şekilde işitme koklamaya, dokunma görmeye ya da tatma diğerlerine kıyas yapılarak çürütülemez. Çünkü her birinin algı alanı bir diğerinden farklıdır. Yani filozof, duyuların bizzat kendi varlığını, algılarının gerçekliğinin garantisi olarak kabul eder.⁸² Dış duyum algıları her zaman doğrudur. Doğrudan tecrübe edilen tekil nesnelerin duyumlarında bir hata söz konusu olamaz. Zira "... *cişimlerin var olduğuna duyular her şeyde bizzat tanıklık eder.*"⁸³ Duyuların kendinden doğruluğu ve insana verili olması, insanın gözleminde duyuları esas almasının bir nedenidir. Hakikatin ölçütü olarak kabul edilebilecek akıl bile, algı tecrübesindeki izlenimlere ve eş zamanlı olarak beliren duygulara

80 D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, fr. 31, 483.

81 G.W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi II*, 241.

82 D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, fr. 32, 483-484.

83 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 39, 487.



kıyasla hareket etmesi gerekir. Nitekim imge ve duyguların akıl yürütmedeki bu şahitliği bilinenden bilinmeyene doğru yapılacak akıl yürütmelerdeki temel bir kriter olarak kabul edilmektedir.⁸⁴ Peki duyumlar nasıl kavramlara dönüşür?

b. Aklın Ögesi Olarak Kavram

Epikür mantığın ve aklın düşünme eylemindeki temel unsur olan kavram konusunda klasik mantıktaki anlayıştan farklı bir teori öne sürer. Bilindiği gibi Aristotelesçi mantıkta kavramlar, birincil tözleri duyum ve tecrübeden hareketle tümevarımla, soyutlamaya (abstraction) dayalı bir dizi akli işlemler sonucunda soyut ve genel bir yapıyla zihinde ikincil töz olarak kurgulanırlar. Madde ve suret teorisine dayalı varlık anlayışıyla uyumlu olarak tümevarım ve soyutlama süreciyle aktif akıl bir tür sıçrayışla tümeli kavrar.⁸⁵ Epikür her ne kadar kavramın temelini Aristoteles gibi duyumlardan başlatma konusunda deneyci bir tutumu kabul etse de Aristoteles gibi soyutlamayı bir yöntem olarak kabul etmez. Ona göre bileşik tözlerin duyumsanan akıntıları insan ruhunun hafıza kısmında toplanır, akli işlemlerle bir tür ön-kavram elde edilir.⁸⁶ Fakat bu kavramın (prolepsis) Aristotelesçi anlamdaki tümel (kathalou) ile eşdeğer olduğunu söylemek güçtür.

Epikür günümüze ulaşan nadir pasajlardan birinde kavramın oluşumunu şöyle tarif eder: “...*bütün bu kavramlar, biraz uslamamanın da yardımıyla, karşılaştırma, benzetme ya da birleştirme yoluyla duyumlardan çıkar. Delilerin zihninde*

84 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 38, 486.

85 Aristoteles, *İkinci Analitikler*, Çev. H. R. Atademir, MEB, İstanbul, 1989, II, 19, 133-136.

86 *Prolepsis* kavramını sezgi anlamında *intuition* olarak yorumlayanlar da vardır. Bkz. Robert M. Strozier, *Epicurus and Hellenistic Philosophy*, 51.



ve düşte canlanan görüntüler gerçektir, çünkü zihni hareketlendirir; oysa var olmayan böyle bir şey yapamaz.”⁸⁷ Bu pasaj, öncelikle Epikür’ün kavramın temeline duyumu koyduğunu, duyum verilerini aklın karşılaştırma, benzetme, birleştirme gibi yöntemlerle duyum verilerine uygulayarak imgeleri kavramlaştırdığına işaret etmektedir.⁸⁸ Akıl, *karşılaşma*, *karşılaştırma*, *benzetme* veya *birleştirme* gibi işlemleri yapabilen bir unsurdur. Aristotelesçi soyutlama ya da Platon’un anımsama⁸⁹ (anemnesis) öğretilerinden farklı olarak akıl, kavramayı salt imgelerin bahsi geçen yöntemlerle düzenlenmesiyle gerçekleştirir. Epikür, kavramların zihne soyutlama veya doğuştan verili olduğu ya da duyum dışı bir kanalla sonradan kazanıldığı yaklaşımlarını kabul etmez. Laertios Epikür’ün tasvir ettiği bu genel kavram anlayışını şöyle anlatır:

“Genel kavram deyince, bir tür kavrayış ya da doğru sanı ya da kavram ya da içimizde bulunan evrensel (tümel) düşünceyi anlarlar, yani sık sık karşımıza çıkan bir dış nesnenin anısı, örneğin ‘işte bu insandır’ derken; ‘insan’ denmesiyle birlikte, zihnimizde duyuların önderliğinde hemen genel kavram olarak insanın biçimi canlanır.”⁹⁰

87 Epikür, *Herodotos’a Mektup*, fr. 32, 484.

88 D. Laertius *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, fr. 32, 484. Bu metnin İngilizcesinde aklın işlemleri karşılaşma/confrontation, analogi/analogy, benzerlik/similarity ve birleştirme/combination olarak geçer. Bkz. Vaula Tsouna, “Epicurean Preconceptions”, *Phronesis*, 61, 2016, 160-221, 170.

89 Platon, *Phaidon*, Çev. H. R. Atademir, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001,72vd., Platon, *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, MEB, İstanbul, 1997, 249b-c, Platon, *Menon*, Çev. Adnan Cemgil, *Eflatun Küçük Diyaloglar I*, Remzi Kitap Evi, 9. Basım, İstanbul, 2012, 80 de vd., Platon, *Devlet*, Çev. Furkan Akderin, Say, 2. Baskı, İstanbul, 533 vd.

90 D. Laertius *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, fr. 33, 484.



Genel kavram doğrudan dış nesnelere elde edilen duyum verilerinden oluşturulan kavramlardır. Buna göre bir kişinin genel insan kavramına ulaşması, ancak ve ancak tekil insanı sık sık tecrübe etmesine bağlıdır. Epikür her ne kadar eldeki metinlerde açıkça bulunmasa da göğüste biriken imgelerin bir şekilde tekleşmesi, genelleşmesi ve hafızada depolanarak sonraki kullanımlar için hazır bulunmasına yakın bir süreci işaret etmektedir. Şu hâlde hafızadaki imgelerin çokluğunu genelleştirerek, tekleştirilmekte ve bir tür genel kavrama ulaşılmaktadır. Fakat her bileşik tözün sürekli atomlar düzeyindeki değişimi ve yenilenmesi ile hafızanın kavramları sürekli nasıl sakladığı sorusuna bir cevap bulmak mümkün gözükmemektedir. Ne latif yapısıyla ruh ne de hafıza atomlarından oluştuğu için cisim dışı bir varlık olarak sınıflanmaktadır. İmgeler cisimlerdir, kavramlar da cisimsel içeriğe sahiptir. Hafıza sürekli değişen yapısıyla aynı yere yazılan verileri nasıl saklamaktadır? Maalesef Epikür'ün eserlerinde buna dair bir açıklamaya rastlanmamaktadır.

Zeller, Demokritos ve Empedokles terminolojisindeki duyu (aistheta) ve etkilenim (pathe) terimlerini de kullanarak Epikür'ün bu duyu temelli genel yahut ön-kavramını, önce basit kavrama anlamında *epinoia*, sonrasında hafızada biriken bu verilerin bir tarz işlenmesiyle de *prolepsis* şeklinde *genel-kavrama* karşılık kurgulandığını belirtir. O, genel kavramı oluşturan bütün önceki etkilenim, imge ve tecrübelerin gerçek varlıktan geldiği varsayımıyla kavramların da epistemik olarak duyular gibi doğru kabul edildiğini ekler.⁹¹ Hatta Zeller, yukarıda işaret edilen pasajın devamında Epikür'ün delilerin

91 Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., 3. Baskı, Ankara, 2017, 322.



nöbet sırasında gördükleri sanrılar ile rüyada görülenleri de gerçek olarak nitelendirmesini ruhun kendinden açık algılanan imgeleri ve imgelerin karışarak yeni imge oluşturması anlayışından hareketle doğru saydığını belirtir.⁹²

Kanaatimizce, akli ve ruhu hareket ettiren, etkileyen ve duygulanıma yol açan her etkilenim ve kavramı imge anlayışı nedeniyle gerçek kabul etmek zorunda kalan filozofun, mahiyet, hakikat ve hüviyet ilişkisine benzer bir ayrıma ulaştığı söylenebilir. Zira havada altın varaklar misali çarpıştıklarında yeni bir birlik oluşturarak insan başlı at gibi, hem insan hem de at imgelerinden oluşan fakat dış dünyada karşılığı bulunmayan imgelerin oluşumunu ve ruh tarafından algılanmasını mümkün gören Epikür, bu tarz varlıkların dış dünyada doğrudan, kendinden açık bir şekilde var olmadığını da farkındadır. Onun Yunan mitolojisindeki Orestos'a atıfla rüyasında veya delilik nöbeti esnasında gördüğü “*canavarlara benzeyen ve baştan aşağı kana bulanmış hizmetçiler*”⁹³ aslında o kişinin daha önce duyumsadıklarının bir tür birleşimi ile oluşturulduğunu söylemesi bu nedenledir. Şayet kişi benzer şekilde uyanırken kuşu ve insanı tecrübe etmediyse, uykusunda da kanatlı insanı rüya olarak göremez. O halde, kavram, deneyimle tanıklığı kanıtlanmadan yani dış dünyada var olanla imgesel bağlantısı kurulmadan oluşturulamaz. Kavram, var olan bileşik cisimlerin imgelerinden, ya da bu imgelerin havada çarpışmasından yahut kişinin bu imge verilerini bilinçli olarak aklen çeşitli işlemlerle oluşturmasından hareketle elde edilebilir.⁹⁴ Ancak her iki şekilde de duyum temelinden bağımsız kavram üretilemez.

92 Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 322.

93 Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, II, fr. 56-58, 405.

94 Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, II, fr. 58-60, 405.



Epikür, benzerlik ilişkisine örnek olarak Sokrates'i gören birinin onun yokluğunda önceki tecrübeden hareketle Sokrates'i tasavvur etmesini örnek verir. Sıradan bir insanı büyüterek mitolojik bir deve çevirmek yahut normal bir insanı boyutundan küçülterek minik cüceler hayal etmek, insan ve at kavramlarını birleştirerek insan başlı at gibi kavramları üretmek aklın bahsi geçen kavram oluşturma yöntemlerinin örnekleridir. Bu nedenle Epikür, Demokritos ve Platon gibi duyu (aistheton) temelini yok sayarak, salt düşünülen (noeta) varlıklar üzerinden kavram oluşturmaya mümkün görmez ve onları eleştirir. Filozofa göre onlar, düşünülenleri (noeta) duyumsananlarla kanıtlamaya çalışarak bilgi teorisini alt üst ederler.⁹⁵ Çünkü düşünce duyumdan düşünceye doğru gelişmelidir, düşünceden duyuma doğru değil. Nitekim algı, dış dünyadaki bileşik tözlerin ilineklerinin kavranmasıyla gerçekleşmektedir. Öyleyse Epikür mantığında akıl, doğrudan bileşik tözler ve ilineklerini duyumdan hareketle kavramlaştırırken, söz gelimi iyilik ve kötülük gibi ahlaki, güzel ve çirkin gibi estetik kavramları çeşitli akıl yürütmelerle oluşturmaktadır. Fakat ikincil kavramlar da köken olarak duyumdan ve dış dünyadaki birincil tözlerden bağımsız değildir.

İmgelerin havada çarpışarak birleşmesi veya aklın işlemler sonucu elde ettiği ancak dış dünyada karşılığı olmayan kavramları, doğrudan dış dünyada varlığı olan kavramlardan ayıran filozofun atom ve Tanrı gibi temel bazı kavramları, dış dünyada doğrudan duyumsanmadığı halde nasıl oluşturduğu ve mitolojik varlıklardan bu kavramları nasıl ayrıştırdığı aydınlığa kavuşturulmalıdır. Zira iyilik ve kötülük, bir cisim olarak gösterilemese de olgusal olarak örneklendirilebilir.

95 Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, II, fr. 59-62, 405-406.



Ancak atom ve boşluk ile Tanrı kavramının ortaya konulmasında daha farklı bir temellendirmeye ihtiyaç duyulmaz mı?

Doğrudan duyuma konu olmadıkları için atomların ve boşluğun varlığının anlaşılması ve kavramlarının oluşturulması, daha önce işaret edilen *önceden tecrübe etmiş olma* kriteriyle birlikte düşünüldüğünde ilk bakışta problemlili bir nokta olarak görünebilir. Fakat akli işlemler sonucunda, çıkarımlarla varlığına ve/ya olgusuna ulaşılan, haklarında kavram ve yargı oluşturulabilenler de genel tecrübeyle çelişmeden, onlara dair akıl yürütmeleri destekleyen ipuçlarından hareketle, benzerlik ilişkisi içinde kavranmalıdır. Yani Epikür, akıl yürüterek varlığına ulaştığımız atom ve boşluk gibi kavramların yine duyumdan bağımsız bir temelde kavranmasını mümkün görmez. Her duyum verisini doğru kabul eden filozof, doğadaki değişimi, bileşik tözlerin oluşumunu, gelişimini ve zamanla yok oluşunu izleyerek, bileşik cisimlerin aslında bütüncül varlığını kaybettiğini tecrübe etmemizden hareket etmekte, yine kaybolan bileşik cismin başka tikel örneklerinin ortaya çıkmasını örnek göstererek doğadaki sürekliliğe vurgulamaktadır: *“Boşluk, yer ya da yapısı gereği elle tutulamaz dediğimiz şey olmasaydı, cisimlerin içinde bulunduğu ve devindiği yer olmazdı: Oysa bunu açıkça yapıyorlar...”*⁹⁶ Sextus Empiricus, Epikür’ün bu pasajla örtüşen fakat kendisinde bulamadığımız bu kavramlaştırmayı şartlı kıyas formunda şöyle ifade ettiğini aktarır:

“Eğer hareket varsa, boşluk vardır,
Fakat aslında hareket vardır;
O halde boşluk vardır.”⁹⁷

96 Epikür, *Herodotos’a Mektup*, fr. 40, 487.

97 Sextus Empiricus, *Mantikçılara Karşı*, II, fr. 329-331, 471. Şartlı kıyasın analojik çıkarımla ilişkisine 4. Bölümde değineceğiz.



Benzer şekilde varlığın devam ettirilmesi için mutlaka kendisi bölünemeyen, yok olmayan, bileşik cismi oluşturabilecek şekle sahip, hareket eden bir t/özün varlığına hükmetmek de akılla mümkündür. Boşluk gibi atom kavramının da görünenden hareketle, benzerlik ilişkisine dayanarak analogik bir çıkarımla ulaşması şöyledir:

Eğer cisimler, kendilerini var eden özler (atomlar) olmasa düzenli bir şekilde var olamazlar, yoklukta kaybolurlar.

Fakat cisimler düzenli bir şekilde var olmakta ve varlık mutlak yokluğa dönüşmemektedir

Öyleyse yok olmayan özler vardır.

Boşluk ve atomlar gibi, onların ayrılmaz nitelikleri de akılla bilinebilecek kavramlar grubuna dâhildir. Boşluğun dirençsiz olması, ağırlık, büyüklük ve şeklin atomların ayrılmaz nitelikleri olarak tasavvur edilmesi yukarıdaki yapılara uygun olarak aklen çıkarımlarla gerçekleştirilebilir.⁹⁸ Epikür'ün bu yaklaşımını, Lucretius'ta bulmak mümkündür. Lucretius atom ve boşluk gibi tözlerin varlığını doğaya bakarak kavramayı mümkün görür.⁹⁹ Kör birinin salt dokunmayla dış dünya imgesi oluşturabildiği gibi, gözle görülmeyen atomlar da imgesel olarak bir şekilde akılda tasavvur edilebilir.¹⁰⁰

Epikür'e göre insanların Tanrı kavramını nasıl oluşturduklarını analiz edelim. Zira bu kavram en tartışmalı kavramlardan birisidir.¹⁰¹ Epikür toplumda genel kavram (prolepsis) olarak mevcut bir Tanrı kavramının olmasını kendisine temel alarak başlar:

98 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 55, 492.

99 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, II, fr. 124-130, 55.

100 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, II, fr. 738-746, 75.

101 Cicero, *Tanrıların Doğası*, Çev. Gül Özaktürk- Ü. Fafö Telatar, Doğu Batı, Ankara, 2018, I, XVI-42-XLIV-124, 50-81.



“Her şeyden önce Tanrının ölümsüz ve mutlu bir canlı olduğuna inanıp, genel tanrı kavramının gösterdiği gibi, onun ölümsüzlüğüne yabancı ve mutluluğuna aykırı hiçbir şeyi ona yakıştıрма; ama onun ölümsüzlüğüyle mutluluğunu koruyabilen her şeyi ona yakıştırmaktan çekinme. Çünkü tanrılar vardır: Onları açığa tanıyoruz...”¹⁰²

Fakat bu tanıma, Tanrılara dair bir çıkarımın imgesel bir temelden yoksun olarak oluştuğu anlamında değildir. Tanrılar kendilerine has bir incelikte, ruhtan, imgelerden ve atomlardan oluşan bileşik cisimlerden daha ışık formunda bir doğaya sahiptir. Fakat bu doğa onların ayrı bir alemde var olmasını gerektirmez. Tanrılar, kendi varoluşlarına hiçbir etkide bulunmayan bu değişim ve dönüşüm aleminde varlıklarla iç içedir. Ancak evrendeki mümkün diğer dünyalara da geçiş yapabilirler. Tanrılar, ona göre ezeli ve ebedi mutluluk içinde adeta doğanın işleyişine hiç karışmadan, yaşamaktadırlar. Laertius Epikür’ün bazı yerlerde Tanrı kavramını “*aynı noktaya yönelmiş benzer imgelerin sürekli akması sonucunda ortaya çıkan benzerlikle, insan biçimli*” olarak tasvir ettiğini, bazen de Tanrılarının “*akılla gözlenebildiğini*” yani çıkarımla kavram oluşturulabildiğini söylediğini aktarır.¹⁰³ Bu tartışmalı fragman, Lucretius’a başvurduğunda Epikür’ün daha çok imgesel bir Tanrı kavramı oluşumunu kabul ettiğini savunduğunu destekler. Zira o, ilk insanları ve gelişimini anlatırken, doğaları gereği onların uyanık ve uyurken boylu poslu görkemli Tanrısal suretleri, sonraki insanlara göre daha açık bir şekilde algılayabildiklerini öne sürer. Ancak zamanla insanlığın algılandığındaki zayıflamayla Tanrıları imgesel olarak tasavvur etme

102 Epikür, *Menoikeusâ Mektup*, fr. 123, 516-517.

103 Epikür, *Menoikeusâ Mektup*, fr. 139, 523, bkz. İlgili dipnot.



imkanının kaybolduğunu ekler. Lakin ilk insanların oluşturduğu imgesel tanrı kavramı toplumda yer etmiş ve dilde terimsel karşılık bulmuştur. Hatta bu Tanrı teriminin işaret ettiği kavram, zaman içinde değişerek toplumlar tarafından duyu gücü, kol-bacak gibi uzuv, ölümsüzlük ve ebedilik, ölümden korkmama gibi üstün sıfatlarla donatılmıştır.¹⁰⁴ Öte yandan Lucretius, sebebinin ne olduğu açıklanamayan gökteki olaylar karşısında acizlik ve korku hisseden toplumların Tanrısal bir yaratıcı kavramını her şeyin açıklayıcısı olarak oluşturup, genel bir neden olarak Tanrı kavramından faydalandıklarını da ima eder. Bu ona göre bir anlamda felsefi araştırma yapmaktan kaçınarak, kolaycı bir açıklamaya sığınmakla aynı şeydir. Nitekim bu tavır, ilk insanların imgesel olarak oluşturduğu Tanrı kavramının zaman içinde onlara yakışmayan mekân, sıfat ve hataları da isnat ederek yanlış zanları içeren kavrama dönüşmesine de neden olmuştur.¹⁰⁵

Lucretius'un bu yorumları Sextus Empiricus aktarımlarıyla da örtüşür. Empiricus, Epikür'ün uykuda insan biçimli dev suretlerde ortaya çıkan Tanrı imgeleri vasıtasıyla genel Tanrı kavramını oluşturduğunu savunduğunu belirtir.¹⁰⁶ Fakat zamanla bu insan biçimli dev Tanrı tasavvuru, kutsallık, ebedilik, mutlak güce sahip olmak vd. ilahi sıfatlar gibi akli çıkarımlarla elde edilen niteliklere sahip şekilde geliştirilerek

104 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, V, fr.1167 ve 1181 vd. 208.

105 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, V, fr. 1082-1096, 208-209.

106 Long, "similitudine et transitione" yani "benzerlikten yapılan çıkarım" olarak algılanabileceği gibi, "a mode of concept formation" bir tür kavram oluşturma modu olarak da yorumlanabileceğini söyler. Bu, Tanrı'nın kavramını aklın benzerlikten hareketle yükselerek oluşturması anlamına gelir. Bkz. A.A. Long- D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Vol. 2, Greek and Latin texts with notes and bibliography, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 143.



toplumda yaygınlaşmıştır.¹⁰⁷ Fakat önemli bir noktayı dile getirmek gerekmektedir. Epikür'ün düşünceleri takipçileri tarafından zamanla başta Stoacılar olmak üzere diğer ekollerle yapılan tartışmalar gereği değiştirilmiş olabilir. Salt duyum temelli bir kavram teorisi ortaya koyan Epikür'ün özellikle Tanrı kavramı etrafında görülen farklı yorumlar bu değişimin bir nedeni olabilir. Önemli Epikürcüler olan Philodemus, Lucretius ve Oenoanda'nın eserlerinde gerçekleşen değişimler Epikür'ün temel çerçevesini bozmadan, onun ruhuna göre değişim göstermiştir.¹⁰⁸ Bu anlamda Epikür'ü kendi teorisi çerçevesinde yorumlamak gerekmektedir.

Bu veriler ışığında Epikür'ün Tanrı kavramını hem imge-duyum, hem de görünenden hareketle akli çıkarımlara dayalı olarak yapılan işlemler sonucu genel-Tanrı (prolepsis) kavramına ulaştığı söylenebilir. Nitekim atom ve boşluk gibi doğrudan imgesel değil, ancak olgu temelli benzerlikten yapılan çıkarımla kavranmaları gibi, Tanrı kavramını da aynı yöntemle var ettiğini söylemek tutarsızlık olarak görülmemesi gerekir. Ancak, Epikür'ün fizik araştırmasıyla her ne kadar ölüm korkusunu ve “zalim tanrı” inancını ortadan kaldırırsa da, toplumda var olan tanrı inancını olgu olarak yadsıyamadığından ve bunun bir ihtimal doğru olabileceğini reddetmediğinden ama daha çok ahlaki anlamda mutluluk kavramına olumlu katkısı olmak bakımından Tanrı kavramını yadsımadığı iddialarını da zikretmek gerekmektedir.¹⁰⁹ Tanrıların sayıca sonsuz, insan biçimli, yeme-içme ihtiyacı olan ve Grekçe konuşan bir şekilde tasvir etmek, ruh sükuneti açısından insanlara fiziki alemin Tanrılar tarafından idare edilmediği

107 Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı*, I, fr. 43 vd, 520.

108 Voula Tsouna, *Epicurean Preconceptions*, 160 vd.

109 Eduard Zeller, *Greksel Felsefesi Tarihi*, 326-327.



düşüncesiyle çelişmediği sürece Epikür için bir problem olarak görülmemiştir.¹¹⁰ Sonuç olarak Epikür'ün akli kavramları bir tür genel-kavrama (prolepsis) anlamında;

- Doğrudan duyuma bağlı temel kavramlar: Bileşik tözlerin ilinekleleriyle (Tatlar, kokular, renkler, dokunma, duyumları ve sesler)
- Temel kavramların karşılaştırma, benzetme ve birleştirme gibi akli işlemlere tabi tutularak edilen kavramlar

olmak üzere iki ana başlıkta kavram teorisi ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Ancak atom ve boşluk, ruh ve Tanrı gibi hem imgeler hem de akli çıkarımlara dayalı kavramları filozofun ahlak teorisiyle ilişkileri bağlamında okumak gerekmektedir. Bu kavram anlayışı, Aristotelesçi kavram teorisinden *soyutlama* gibi yöntemsel, *duyudan tam bağımsız bir zihni öge* olmak gibi varlıksal noktalarda farklılaşmaktadır. Benzer şekilde Epikür'ün kavram teorisi, en temelde eleştiri yönelttiği Stoacı kavram teorisiyle de örtüşmez. Stoacılar argümanla değiştirilemeyen bilgiyi (episteme) sarsılmaz ölçüt kabul etmekte, kanaati (doksa) zayıf ve sahte (yanlış) onay olarak görmekte, kavramayı bu ikisi arasına yerleştirerek “kavrayıcı bir izlenime onay verme” (kataleptika phantasia) olarak kavramı tarif etmektedirler. Epistemeyi Sage adını verdikleri bilge kişinin, kanaati ise sıradan insanların ulaştığı ölçüt olarak gören Stoacılar, kavramı doğru ve yanlış olması mümkün olmayan bir şekilde hem Sage hem de normal insanların ortak paylaştığı bir ölçüt olarak kabul ederler.¹¹¹ Stoacı mantıkta *kathaleptika phantasia* anlamında kavramın anlamı

110 Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 326.

111 Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, fr. 150-153.



(lekta/lekton/legein) cisimsel değildir, anlam olarak zihindedir.¹¹² Ancak Stoacılar yine de cismani olmayan bu kavramın konuşmaya konu olabildiğini iddia ederler.¹¹³ Oysa Epikür'e göre imgelerden oluşan basit kavrama ve genel-kavram (prolepsis) ve onun ifadesi olan sesler (terimler) cisimdir. Her ne kadar Epikür, Aristoteles ve Stoacılar göre kendisiyle tutarlı bir kavram teorisi geliştirse de, eleştirilerden kurtulamamıştır. Epikür'ün, kavram teorisinde birincil tekil varlığı öncelikle, kavram için duyumu zorunlu kılarak, bu bağlantıyı sürekli bir biçimde formüle etmekle, tam anlamıyla soyut tümel kavrama ulaşamadığı ve felsefesinin bu nedenle gelişmediği, zaman içinde yok olduğu¹¹⁴ yorumu tarihteki yerini almıştır.

3. Akıl ve Dil İlişkisi

Platon'un *Kratylos* diyalogu Hermogenes ile Kratylos arasında geçen bir tartışmayla insanların nesnelere nasıl ad koyduğu sorununu inceler. Temel soru, nesnenin doğasına ve özüne uygun bir isimle mi yoksa toplumsal uzlaşıyla mı isimlendirildiğidir.¹¹⁵ Bu soruya göre, adların (terimlerin) nesneye nasıl gönderimde bulunduğu ve özel olarak mantık genel olarak felsefedeki anlam teorisi, önermelerin kurulumu ve önermelerden kurulu akıl yürütmelerin mahiyeti tartışılmaktadır. Herakleitos, Platon, Kratylos, Stoacılar ve Epikür isimlerinin anlamlarının doğal (fusei) olarak verildiğini savunurken, Aristoteles ve Skeptikler adların uzlaşımla (thesei) verildiğini

112 Bkz. İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, Araştırma, Ankara, 2011, 34-51.

113 Hülya Altunya, *Diyalektikten Diyalojiye Mantıksal Düşüncenin Tarihsel Dönüşümü*, Dilara Yayıncılık, Isparta, 2020, 161-172.

114 G.W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi II*, 237-245.

115 Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, Dergâh, İstanbul, 2016, 25-34.



savunur.¹¹⁶ Klasik mantığın kurucusu Aristoteles, hayvanlar gibi insanın da içgüdüsel olarak sesler çıkardığını savunanlara karşı, insan ruhunun dili kavramlarla yani terim-nesne ilişkisini kurgulayarak kullanabildiğini savunarak konuşmayı sadece insana has kavramsal içerikle mümkün görmüştür. Bu temelde adların nesnelere uzlaşımına verildiğini savunan bir anlayış üzerine dil felsefesini ve mantığını inşa etmiştir. Epikür bu tartışmada atomcu nazariyesine uygun olarak doğalcı dil anlayışını savunur. Ancak bu özsel ad koyma anlayışını, metafizik referansı olmadan nesne-insan ilişkisine dayandırır. Epikür doğalcı dil anlayışıyla hem bireysel dil anlayışına imkan vermemekte, tanımlara ihtiyaç duymadan doğrudan adlar üzerinden nesnelere araştırmayı mümkün görmekte; hem de doğalcılığı Tanrısal bir otoriteye dayandırmadan dil başta olmak üzere kültürel gelişimi insan aklıyla sınırlandırmaktadır.¹¹⁷ Toplumların nesnelere adlarını doğanın onları zorlaması sonucunda koyduğunu savunan Epikür, terimlerin kullanışlılık esasına göre toplumda yer edindiğini, özsel ad koymaya sadık kalarak, toplumların farklı dillerde aynı doğal adcılığa uygun diller geliştirebileceğini savunur. Fakat bu yaklaşımda toplumsal uzlaşım, Aristoteles gibi bir konsensüsten öte, bireyin içinden gelen zorlanmanın sonucu oluşması bakımından ayrılmaktadır. Bu nedenle Epikür'e göre hayvanların hislerini dışarı vururken istediklerini işaret etme zorunluluğu insanda aklın da müdahalede bulunarak oluşturduğu

116 Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*, II, fr. 215, 178. Bkz. 140 numaralı dipnot.

117 Alexander Verlinsky, "Epicurus and his predecessors on the origin of language", 64, içinde Ed. D. Frede- B. Inwood, *Language and Learning, Philosophy of Language in the Hellenistic Age Proceedings of the Nineth Symposium Hellenisticum*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 56-101.



daha yüksek bir alet olan dil kullanımıyla salt uzlaşımçılıktan ziyade, doğalcı bir temeldedir.¹¹⁸

Dış dünyadaki olayların doğası Epikür'e göre insanların farklı tecrübeler edinmesine ve çeşitli bilgileri öğrenmek zorunda kalmasına neden olur. Akıl, bu farklı dış tecrübelerini zamanla geliştirerek temel etkilenimleri, buluşlarla geliştirir. İnsanın yaşamı ve doğa tecrübesine göre bu gelişmeler hızlı veya yavaş olabilir.¹¹⁹ Bu temelde hareketle Epikür, başlangıçta insanların doğalarının farklı olduğunu ve dış dünya tecrübesinin o halka özel etki ve izlenimler bıraktığını, söz konusu etki ve izlenimlerin biçimlendirdiği seslerin çıkarıldığını ve halkların yaşadığı bölgelerin farklılığına göre bu çıkarılan seslerin de farklılaştığını ifade eder.¹²⁰ Yani insanlar, içgüdüsel olarak istediklerini ifade etmek zorunda kalmışlardır. Dilin gelişimi, tamamen atomlardan oluşan bileşik cisimlerin farklı halklar tarafından elde edilen tecrübelerine bağlıdır.

Lucretius, konuşma dilinin seslerini insana Epikür gibi doğanın söylettiğini, kullanışlılığa göre de tüm nesnelere ad koymanın gerçekleştiğini belirtir. Tıpkı bebeklerin el kol sallamayla nesnelere işaret etmesi gibi, insanda uğruna yetilerini kullanabileceği amaçları sezme gücü mevcuttur.¹²¹ İnsandaki bu sezme gücünün ortak olduğundan hareketle, dil tartışmalarında sadece tek bir kişinin ad taktığını düşünmek, ötekilerin ondan bu adları öğrendiklerini savunmak, ona göre saçmalaktır. Zira hiç kimse başaramazken, tek bir kişinin bu yetiye sahip olduğunu düşünmek tutarlı değildir.¹²² Bileşik

118 Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 323.

119 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 75, 500.

120 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 75, 500.

121 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, V, fr. 1026 vd. 203.

122 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, V, fr. 1040-1044, 204.



cisimlerden akan imgeler herkese aynı şekilde ulaşıyorken, tek bir kişinin adları takması, onun diğerlerinin ruhundan farklı olarak başka bir kaynaktan imge alması demek olacağından, atomcu nazariyeyle geneline göre bu yaklaşımı kabul etmek tutarsızlığa neden olacaktır. Dahası Lucretius, tek bir kişinin farklı bir kaynaktan imge almasıyla ad koyması durumunda, aynı imgeleri almayan diğer kişilerce konulan adların anlamsız ve gürültü şeklinde karşılanacağını söyler.¹²³ Dolayısıyla dil en eski insanlardan beri var olan yetidir, zamanla gelişmiştir.¹²⁴

En genelde ses, dolayısıyla dilin terimleri atomların ağızdan çıkarak karşıda kulaklarda basınç oluşturmasıyla fiziki olarak var olur. Atomlardan oluşan sesler ve sözcüklerin in-sanda duygulanımı, acı ve tatlı, sert ve yumuşak sözleri meydana getirebilmesi onların atomlardan oluşan cisim olmasıyla açıklanmaktadır.¹²⁵ Farklı duygulanımları oluşturan ses, ağızdan geçerek dil ve dudaklar gibi araçlar tarafından şekillendirilmekte, kullanışlılığına göre toplumda kabul görmüş sözcükler halinde cümlelere dönüşmektedir. Cisimsel nitelikteki bu sözler, alıcı tarafından mesafenin yakın olduğunda doğrudan, mesafe uzadığında ise atomların dağılması nedeniyle dolaylı bazen de anlaşılmaz bir şekilde karşıya iletilmektedir.¹²⁶

Lucretius, adlandırmada ikinci evreyi söz konusu farklı toplulukların çıkardıkları seslerle dış dünyadaki nesnelere ad koyma aşaması olarak betimler. Zira ihtiyaç arttıkça, iletişimin hızlı ve anlaşılır olması da önemsenmiştir. Öncelikle insanlar arasında yaygınca bilinen nesnelere adlar koyulmuştur.

123 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, V, fr. 1045-1054, 204.

124 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, V, fr. 1088-1089, 205.

125 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, IV, fr. 525-540, 144-145.

126 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, IV, fr. 545 vd. 145-146.



Bu yolla, dildeki terimlerin anlamları belirginleştirilmiş ve iletişimde kısa yolda bildirimde bulunmanın imkanı doğmuştur.¹²⁷ Kavram teorisini tartışırken işaret edildiği gibi, duyularla işaret edilebilen bitki, hayvan veya güneş ay gibi varlıklar, bu bilgilere göre, ilk önce isimlendirilebilen varlıklardır. Çünkü duyumun kavradığı, ruhun eşduyumla dış dünyada varlığını tescil edebildiği bu bileşik cisimleri isimlendirmek görece kolaydır. Ancak Epikür, gözle görülmeyen yahut beş duyumla algılanıp işaretle gösterilemeyen atom, boşluk, ruh, tanrı gibi kavramların isimlendirilmesinin toplumda bu bilince ulaşmış, akli çıkarımlarla bu varlıkların olması gerektiğini kavramış kişiler tarafından yapıldığı söyler: “gözle görülmeyen şeylerle ilgili kavramları da bunun bilincinde olanlar birtakım sözcüklerle dile getirdiler, buna içgüdüsel olarak zorlandılar, kimileri de akıl yürütme sonucunda bu terimleri aldılar ve en yaygın nedene uygun olarak böyle dile getirdiler.”¹²⁸ Dilin duyumsama ve düşünme yoluyla bilinen varlıklarla olan bağlantısı, aynı zamanda isimlendirmede akli çıkarımların keşfedilebilen nedenlerle de desteklenmesini gerektirir.

Her ne kadar Lucretius sesler çıkarma ve ad koyma yahut ad-nesne ilişkisini geliştirme olarak tasnif edilebilecek ikili bir dil aşamasından bahsetse de Epikür’ün *Herodotos’a Mektup*’ta bulunan yukarıda incelediğimiz konuyla ilgili tek fragmanda bu bilgi mevcut değildir. Zira sesler nesnelere imgelerine anlatacaksa, atomlardan oluşan seslerin zaten tecrübe edilmiş bir şeyi işaret edip etmediğini tartışmak Epikür düşüncesi açısından çok tutarlı gözükmemektedir. Ancak bununla kastedilen, çıkarılan seslerin zaten nesneye işaret ettiği lakin

127 Epikür, *Herodotos’a Mektup*, fr. 76, 500.

128 Epikür, *Herodotos’a Mektup*, fr. 76, 500.



bu işaretin kendisinin toplumdan topluma dilin değişebildiği gibi, terim olarak kullanışlılık açısından kabul gördüğü yönünde yorumlanırsa bu güçlük ortadan kalkabilir. Bir başka seçenek ise, Lucretius'un bunu Epikür'ün günümüze ulaşmamış eserlerinden öğrendiğini savunmaktır.

Bununla birlikte, Lucretius'un Epikürcü dil anlayışına yönelik açıklamalarının katkılarını yadsımamak gerekir. Zira bir toplumda sadece bir kişiye dayanarak dil oluştuğunu iddia etmenin eleştirilmesi oldukça önemlidir. Çünkü dil, doğanın duyularla insanı zorlaması temeline sahiptir. Yani sofistlerin iddia ettiği gibi nesne ile özne arasında terimlerin delalet açısından bir probleme dönüşmesi mümkün değildir. Ayrıca, bu açıklama dikkatli okunduğunda dil teorisinin ilahi bir temelden de yoksun bırakıldığını ima eder. Şayet dili tanrılar insanlara öğretmiş olsa, bu Epikür'ün fizik anlayışı gereği yeniden konumlandığı pasif tanrı inancıyla çelişecektir. Tanrının müdahil olması demek, genel anlamda kabul gören ve Epikür'ün kurtulmak istediği yaygın Tanrı inancını geri getirmekle eş anlamlıdır. Epikür, kavram teorisinde de görüldüğü gibi, sadece ahlaki olarak ruh sükuneti ve mutluluğa olumlu katkı sağlayan bir tanrı inancını kabul etmek zorunda kalmıştır. Oysa Lucretius, zamanla gelişen, tecrübesi arttıkça akletme kapasitesi artan bir insan ve kültürü, bugünün tabiriyle ilerlemeci bir yaklaşımı Epikürcü düşünceyle uyumlu tasvir eder.

Sonuç olarak Epikür'e göre dil, tecrübeleriyle elde edilen kavramları, cisimsel seslerle toplumda kabul gören ortak adları kullanarak bildirimde bulunmak ve karşı tarafla anlaşmak için doğanın zorlamasıyla insanın elde ettiği bir alettir. Dilin kökeni duyularla dolayısıyla atom teorisine dayandırılmıştır.



Farklı toplumların değişik tecrübeleri, çeşit çeşit dillerin ortaya çıkmasının da sebebidir. Ancak, Epikür'ün her ne kadar dil değişse de, dış dünyada atomlardan oluşan bileşik cisimlerin tecrübesi noktasında imgelere dayalı bir ortak temel tesis ettiğini, bu nedenle dil ve terimler değişse de, aynı imgelere işaret eden toplumsal seslerin ortaklığı üzerinden sabit bir varlık temeli kurguladığını söyleyebiliriz. Epikür'ün felsefeyi *nesnelere ve sözcük araştırması* olarak ayırması, aslında sözcüklerin doğrudan araştırma konusu yapılması, bir anlamda araştırma için tanımlara ihtiyaç duyulmaması demektir. Epikür'e göre bu durum farklı halkların birbirlerinden değişik dillere sahip mantıksal ve felsefi dili kurgulamasına engel değildir. Şu halde akıl, sesleri düzenleyerek ortaklaşa adlarla bildirimde bulunmaya, mantıki ve felsefi dili kurgulamaya yarayan bir ilkedir.

a. Önerme ve Türleri

Klasik mantıkta önerme, *söyleyene söylediğinde bu doğrudur yahut değildir* demenin mümkün olduğu söz olarak tarif edilmektedir. Eğer bu sözün iddia ettiği yargı, dış dünyada hakkında yargıda bulunulan ile örtüşmekteyse doğru, örtüşmemekteyse yanlış değerini almaktadır. Benzer bir şekilde Epikür'ün de doğruluk ve yanlışlığı taşıyan sözleri önerme olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Sextus Epikür'ün "*söylendiği durumda olan şey doğrudur ve söylendiği durumda olmayan şey yanlıştır*"¹²⁹ diyerek önermeyi tarif ettiğini belirtmektedir. Nitekim Epikür'e göre duyular akıldan yoksundur, algıladığı şeylere ne bir şey ekleyebilir ne de çıkarabilirler; bu nedenle nesneyi doğası bakımından kavrayacak

129 Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, II, fr. 9-10, 394-395.



veriyi sağlamakla yükümlü olan duyumlar; doğru ve yanlış olabilen, yani kanaat getirilebilen şeylerden farklıdır.¹³⁰ Epikürçüler delaleti (sign) kendisinin özelliklerinden hareketle, yeterli benzerlik ilişkisi kurulduğu takdirde bir başka şeyin özelliklerini anlamayı sağlayan işaretler olarak kabul etmişlerdir. Atomcu nazariye gereği bir işaret objenin algısına verilen addır. Epikürçüler, genel delalet (general sign) ve özel delalet (particular sign) olmak üzere delaleti ikiye ayırır. Genel delaletler, delalet edilen var olsa da olmasa da, özel bir karaktere sahip olsa da olmasa da, var olabilir. Özel delalet ise ancak, delalet edilen şey hakikaten varsa, özel bir karaktere sahipse var olabilir. Genel delalette delalet ve delalet edilen şey arasındaki ilişki, benzerlik ilişkisine dayalıyken; özel delalette bu ilişki sürekli devam eden değişmez nedenselliklidir.¹³¹

Epikür'ün ne duyum verilerine ne de salt duyum tecrübesinden elde ettiği genel kavramlara doğruluk ve yanlışlık değerini atfettiğini görmekteyiz. Zira doğruluk ve yanlışlık genel kavramlarda değil, kanı ya da görüş adını verdikleri kavramlardan oluşan yargılara ait özelliklerdir. Laertius bunu şöyle aktarır: "*Kanıya 'görüş' de derler ve bunun doğrusunu yanlışını gösterirler; eğer tanıklıkla desteklenir ya da karşı tanık getirilmezse, doğrudur; buna karşılık tanıklıkla desteklenmez ya da karşı tanık getirilirse, yanlıştır.*"¹³² Kavramları taşıyan dil terimleri, yargı bildiren cümleler halindeyse ve insanda bir kanı oluşturmuyorlarsa önerme olarak anlaşılabilirler. Dolayısıyla önermeler yargı bildiren cümleler olarak, doğruluk ve yanlışlığa konu olabilmeleri açısından diğer cümle türlerinden ayrılmaktadır.

130 Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, II, fr. 9-11, 394-395.

131 Allan Marquand, *The Logic of The Epicureans*, 6-7.

132 D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, fr. 34, 484.



Epikür, mantık dilini kurgularken öncelikle kullanılan her adın yahut terimin birincil anlamını doğru belirlemeyi şart koşmaktadır: “Çünkü her terimdeki ilk anlamı açıkça görmeli ve ayrıca bir kanıtla gerek olmamalı; eğer elimizde araştırmayı ya da sorunu ya da görüşü dayandıracığımız bir şey olacaksa, bu zorunlu.”¹³³ Buna göre önermeyi oluşturan terimlerin anlamı açık ve kendileri ispat edilmeye muhtaç olmayacak kadar bilinebilir temelde olmalıdır.

Epikür’ün hem kategorik önermeler, hem de şartlı önermelerden faydalandığı kendi eserleri ve ona atıfta bulunan ikincil kaynaklardan hareketle söylenebilir. Pythokles’e yazdığı mektupta “...evren cisimlerden ve elle tutulamaz doğal yapılardan ibrettir, ögeler bölünemez...”¹³⁴ gibi kategorik önermeleri tespit etmek mümkündür. Ancak, duyunun şahitliğiyle doğrudan doğruluk değeri anlaşılacak bir kategorik önermeyle, akıl çıkarımlarıyla bilinebilecek kategorik önermeler arasında bir ayırım yaptığı anlaşılmaktadır. Zira *atomlar bölünemezler* önermesi, *kalem kırmızıdır* önermesine göre farklıdır. Bu nedenle *atomlar bölünemezler* gibi olgularla tek yanlı uyum içinde olan önermelerle gökyüzü olayları gibi oluşum ve öz nitelikleri çok yönlü ve sebepli önermeler birbirlerinden ayrıştırılmalıdır.¹³⁵ Şu halde, doğrudan duyum ile test edilen, ruhun algıladığı ile gözün gördüğü dış nesnenin hem ruh hem de göz tarafından aynı anda kontrol edilebildiği önermeleri basit, ancak duyum verilerinden hareketle, ipuçları ve akıl yürütmelerle birden çok nedenle açıklanması mümkün olan olgulara yönelik önermeleri ise kompleks önermeler şeklinde sınıflamak da mümkün gözükmektedir. Lucretius,

133 Epikür, *Herodotos’a Mektup*, fr. 38, 486.

134 Epikür, *Pythokles’e Mektup*, fr. 86, 504.

135 Epikür, *Pythokles’e Mektup*, fr. 86, 504.



Epikür'ün kategorik önermelerini yazdığı eserin başlarında temel kaideler olarak kullanır. Bunlar “Hiçlikten hiçbir şey yaratılamaz”¹³⁶, “Her varlık atomlardan oluşur”¹³⁷, “atomlar bileşikleri ayırır... Doğa hiçbir şeyi hiçliğe indirgemez”¹³⁸ şeklindeki tümel kaidelerdir.

Sextus Empiricus, Epikür'ün boşluk ve atomlar gibi akli çıkarımlarla varlığı kavranabilenler hakkında şartlı önermelere dayalı kıyaslarla akıl yürüttüklerini aktarmaktadır. Daha önce de işaret ettiğimiz örneği bu sefer şartlı önermeler açısından tekrar zikrederim: “Eğer hareket varsa, boşluk vardır, Fakat aslında hareket vardır; O halde boşluk vardır.”¹³⁹ Benzer şekilde akılla bilinebilecek diğer konuları da açıklığa kavuşturmak için şartlı önermelerden oluşan kıyaslarla analogik çıkarımlar yaptıklarını söyleyebiliriz. Akıl açısından yorumlarsak, akıl insanın kullandığı günlük dili mantık dilinden ayırarak, önermeyi kurgulamakta ve akıl yürütmelerini bu teknik dil üzerinden gerçekleştirebilmektedir.

b. Önermenin Doğruluk Değeri

Epikür'ün önermeyi kanı yahut bir yargı ifadesi oluşturmuş söz olarak doğru ve yanlışlığa konu olabilen cümleler yahut argümanlar şeklinde anladığını daha önce işaret etmiştik. Bu manada kanıların doğruluk değeri, filozofa göre sadece duyunun şahitliğine başvurarak anlaşılabilir. Zira filozof “...çünkü tek doğru, duyularla algılanan ve zihinle kavranan şeylerdir.”¹⁴⁰ diyerek doğruluk ve yanlışlığın sadece salt

136 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, I, fr. 150, 18.

137 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, I, fr. 170, 19.

138 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, I, fr. 216-217, 20.

139 Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, II, fr. 329-331, 471.

140 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 62, 495-496.



duyum tecrübesiyle yargılanması gerektiğini ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle akıl, yargıların doğruluğunu duyumlara kıyasla anlayabilir. Atomcu varlık nazariyesinin bir sonucu olarak Epikür'ün imgelerin doğruluğunu kabul etmesi, yargıların da imgelere dayalı olduğunu hatırladığımızda yanlış yargıların doğru yargılardan imgesel olarak nasıl ayrıştığını aydınlatmayı gerektirmektedir.

Epikür'ün burada duyumu ve duyum verilerinin tamamını doğru kabul ettiğini tekrar hatırlamamız gerekmektedir. Atomlardan oluşan bileşik tözlerden sürekli akan imgelerin güçleri/yapıları, bu akışları esnasında mesafeye bağlı olarak oluşan ince yapılarındaki dağılma nedeniyle nesneden ilk çıktıkları andaki kadar düzenli olmayabilir. Yahut havada farklı bileşik tözler için ait imgelerin karışarak dış dünyada gerçekliği olmayan (insan başlı at) varlıkların imgesel olarak ruh tarafından duyulanması olasıdır. Her iki halde de imge, imge olmak bakımından cisimsel olduğundan doğru kabul edilmektedir. Fakat imgenin akıntısı olarak geldiği dış nesneyle uyuşup uyuşmaması iki farklı değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Kavramlar bahsinde Epikür'ün zihinde kavramı olanlar ve bunlardan dış dünyada gerçekliği olanlar gibi mahiyet ve hakikat ilişkisi oluşturulduğuna işaret etmiştik. İnsan başlı at, keçi ayaklı insan gibi imgelerden oluşan kavramlar, dış dünyada asla doğrudan tecrübe edilmemiştir. Bu nedenle sadece ruhun kavramasıyla mahiyetsel olarak var olabilirler. Ancak ağaç, bitki ve insan gibi çoklukla tanıklık edilenler, hem zihinde mahiyeti, hem de dış dünyada gerçekliği olan kavramlardır. Dolayısıyla akıl, mahiyeti ve gerçekliği ayırıştırarak kavramların dış dünya ile bağlantısı konusunda bir



ölçüt geliştirmektedir. Peki, önermelerde doğruluk değeri nasıl belirlenmektedir?

Öncelikle filozof, ruh ve beden eşduyumlu olarak dış nesneyi kavradığı bir merhaleden bahseder. Buna göre ruh algıladığı imgenin veya etkilenimin, duyu organının onu algılayışı ve nesnenin bu algılayıştaki durumunu birlikte denetler. Bu manada eşduyum, ruhun, duyu organı ve nesnenin bir tür bilinçli olarak tekrardan gözden geçirilmesi demektir. Bu eş duyum sayesinde önermelerden kurulan bir yargının doğruluk değerini belirleme mümkündür. Eğer ruh yargının nesnesine denk olduğunu anlarsa, bu önerme doğrudur. Şayet ruh dış dünyada yargının aleyhinde bir durum sezerse, bu yargı yanlıştır. Bu kuralın basit duyumlara dayalı önermelerin doğruluk değerini anlamak için kullanılması da muhtemeldir. Zira yargı, hakkında önermede bulunulan hakkında duyum şahitliğiyle bunu desteklemektedir. Epikür burada karşı tanıklık getirilmesi mümkün olan durumlara işaret ederek, şayet duyumun şahitliğine karşı tanıklık getirilebilirse, önermenin doğruluk değerinin yanlış olarak belirlenebileceğini kabul etmektedir.

“...yanılgı ve yanılsamalar, her zaman için, tanıklıkla desteklenmeyi ya da hiç değilse karşı tanıklıkla çürütülmeyi – bekleyen duyum üzerine- başla türlü düşünmeye bağlıdır, ama sonra tanıklıkla desteklenmez (ya da karşı tanıklıkla çürütülür) (kendi içimizdeki sezgi gücüne bağlı, ama ondan ayrı bir tür devinimin sonucunda yanılmaya yol açan da budur.)”¹⁴¹

Epikür, önermelerde ve önermelerden oluşan akıl yürütmelerin (argümanlar) doğruluk değerini aklın yargı nesnesiyle duyum arasındaki ilişkiyi doğru tespit etmesine

141 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 50, 490-491.



dayandırmaktadır. Bu manada karşıda görünen bir kule, çok uzaktan bakıldığında bizlere küçücük ve şekil itibariyle farklı gözükebilir. Uzaktan bakılarak *kule dikdörtgendir* yahut *kule çok küçüktür* şeklinde kurgulanacak bir önerme, kişinin o noktada mesafenin etkisiyle bozulmuş imgelerin göze çarpması sonucundan hareketle, zaten var olan genel kule kavramı hakkında yeni bir hüküm vermeyi gerektirmiştir. Zira Epikür “*ancak dışarıdan bir şeyin içimize girmesiyle onun biçimini gördüğümüzü ve üzerinde düşündüğümüzü de göz önüne almamız...*”¹⁴² diyerek dış nesne imgelerinin hava aracılığıyla ya da bizden onlara doğru giden bir ışın aracılığıyla değil, sadece nesneden devinerek çıkan ve hızla içimize giren imgeler yoluyla kavranabileceğini savunmaktadır.¹⁴³

Epikür’e göre kule hakkında bir yargıda bulunmak için genel kule kavramını daha önceden sahip olmak şarttır. Önerme bu önceki genel kavramdan hareketle kurulabilir. Ancak bu genel kavramın duyumun şahitliği esnasında yeni bir özellik veya sıfatla yüklenmesi, o andaki imgeyle alakalı bir durumdur. Yine aynı uzak mesafeden bu kule duyumun şahitliğiyle küçük gözükmektedir. Fakat kulenin kendindeki yahut yakından bakılan hali bundan farklıdır. Tam olarak kuleye yaklaştıkça, kuleyi hakkında küçük veya dikdörtgen olarak önermede bulunmayı sağlayan imgelerin, mesafe ortadan kalktığı için, daha tam ve güvenilir hallerini tecrübe etmek mümkündür. İkinci durumda kişi, duyumun bir önceki şahitliğinden, duyumun daha güvenilir imgelerine dayalı bir şahitliğe başvurarak kurduğu önermelerin doğruluğu hakkında hüküm verebilir. Epikür’ün bu teorisi “bekleyen

142 Epikür, *Herodotos’a Mektup*, fr. 49, 490.

143 Epikür, *Herodotos’a Mektup*, fr. 49, 490.



doğrular” teorisi olarak da bilinmektedir. Laertius bu teoriyi şöyle açıklar:

“Kaniya “görüş” de derler ve bunun doğrusunu yanlısını gösterirler; eğer tanıklıkta desteklenir ya da karşı tanık getirilmezse, doğrudur; buna karşılık tanıklıkla desteklenmez ya da karşı tanık getirilirse, yanlıştır. Böylece “beklemek, kulenin yanına gelmek ve onun yakından nasıl göründüğünü anlamak” anlamında “bekleyen doğrular” düşüncesini geliştirmişlerdir.”¹⁴⁴

Lucretius, kule örneğini dikedörtgen kulenin uzaktan yuvarlak, köşelerinin silik veya seçilmez haldeki imgesinin gözler tarafından algılanmasını, onların havadaki uzun yolculuğuyla açıklayarak, yakından bakıldığında gerçek şeklinin kavranmasıyla oluşan ikircikli durumun suçunu duyumlara yüklemeyi.¹⁴⁵ Zira gözün tek görevi ışığın ve karanlığın yerini seçmektir; ancak bir göz imgesinin diğeriyle aynı olup olmadığına kararını duyum değil, akıl vermelidir.¹⁴⁶ Dolayısıyla imgelerin harekete geçirdiği ön kavramlardan kurulu önermelerin doğruluk değeri akıl tarafından bulunmalıdır. Şu halde her ne kadar duyumlarda herkesin tecrübe ettiği bu tarz yanılsamalar duyumunu genel olarak güvensiz gibi gösterse de, Lucretius’a göre aslında insan kendi kendini zorlayarak bu sanıları inandırdığı için yanlış kanaatleri duyum verilerine bağlamak gibi bir hata söz konusu olur.¹⁴⁷ Zira duyumlar yanlış olsa, duyumlardan başka herhangi bir veriye sahip olmayan akıl da bütün yargılarında hataya düşecektir. Aynı şekilde gözün verisini kulak, burnun verisini tat nasıl

144 D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, fr. 34, 484-485.

145 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, V, fr. 354-364, 138-139.

146 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, V, fr. 380-387, 139.

147 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, V, fr. 464-470, 142.



yalanlayamıyorsa, duyum bizzat beş duyu organları tarafından da çürütülememektedir. Bir başka ifadeyle duyum, her biri bir diğerinin algılamasını kontrol edemeyen yahut yalanlayamayan bir yapıya sahip olduğundan, akıl tarafından çürütülemeyeceği gibi, bizzat kendisiyle de çürütülemez.¹⁴⁸

Epikür önermelerin doğruluk değerinin belirlenmesinde duyumlanabilir şeyleri doğru, her imgeyi asıl olan bir nesneyle ilişkili ve duyumu uyaran nesneyle aynı türden kabul ederek, bazı cisimlerin doğru, bazılarının yanlış olduğu hakkında hüküm verenlerin aslında kanaati (doksa) açık olgudan ayırmaktaki kifayetsizliklerine bağlamaktadır. Orestes'in delilik nöbeti esnasında gördüğünü zannettiği cinler (furry), onun bedeni imgelerden (eidola) harekete geçse de, ki bu imgeler vardır, onun akli (nous) bu doğru olmayan imgelerin gerçekten var olduğunu hükmeden bir yanlışlığı içine düştüğünden sahte kanaatler (doksa) üretmiştir. İmgelerin bazısının doğru ve bazısının yanlış olduğunu bu manada düşünmek, Epikür'e göre başarılabilir bir şeydir. Zira ne dış dünyadaki nesnelere yardımcıyla, ne de akılla açık olmayan şeylere yardımcıyla bu durum kanıtlanamaz. Zira dış dünya duyumu üretir, akıl da dış dünya duyumuyla çalışır.¹⁴⁹

Kanaatler, imgelerden farklıdır; onlar izlenimlerimiz hakkındaki yargılarımızdır. Önermeler ve kanaatler akıldan yoksun duyumu verisinin mesafe ve süreçle bozulması, izlenimlere bir şeyin eklenmesi, onlardan bir şeyin çıkarılması gibi faktörlerle bazen doğru bazen yanlış olurlar. Sözgelimi uzaktan gelen kişinin Platon olduğu kanaati, o yaklaşıp canlılığıyla bu kanaate lehte bir tanıklık yaptığında artık kanaatimizin doğru

148 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, V, fr. 480-502, 143.

149 Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, II, fr. 63-67, 406-407.



olduğunu anlıyoruz. Epikür buna açıklığı dolayımı ile kanaat getirilen şeyin kanaat getirildiği gibi olması olarak nitelendirir. Zira kanaatin doğruluğuna karşıt bir tanıklık söz konusu değildir. Benzer şekilde Epikür, boşluğun varlığını kanıtlan hareket gibi açık ve ona tanıklık eden bir olgudan hareketle ispatlar.¹⁵⁰ Hareket varsa, boşluk vardır. Çünkü bitişik ve dolu olan bir mekanda hareket olamaz. Ancak duyumsanan olgular hareketin varlığını göstermekte ve buradan hareketle boşluğun varlığına lehte tanıklık etmektedir.¹⁵¹ Netice itibariyle bekleyen doğrular teorisi, imgelerin tamamını doğru kabul ederek duyuma hiçbir hata payı bırakmayan, duyumun görevini sadece salt duyumsama işlemini gerçekleştirmekle sınırlayan bir teoridir. Buna göre imgelerin harekete geçirdiği kavramları birleştirerek, nesnelere hakkında iddiada bulunan önermeler ve argümanların doğruluğunu ve yanlışlığını aklın işlemlerinde aramak şarttır. Akıl, bu imgelerin hangisinin dış dünya nesnesine yakından bakıldığında örtüştüğünü ayırt etmekle sorumludur.

4. Felsefi Araştırmanın Doğası ve Akıl Yürütmeler

Epikür'e göre felsefi anlamda bir araştırma yapmak temelde nesnelere ve terimleri soruşturmak demektir. Felsefenin bölümleri ve mantık konusunun temel çizgileri bu iki araştırma konusuyla sınırlanabilir.¹⁵² Hem nesnelere, nesnelere akan imgeler ve kavramlar, hem de ses ve sese dayalı terimlerle yapılan çıkarımlar Epikür'ün düşüncesinde atom ve atomlardan oluşmuş yapılardan müteşekkil olduğundan cisimdir. Mantık, esasen fizik araştırmasının parçası ve yöntemidir.

150 Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, fr. 209, 339.

151 Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı*, I, fr. 210-217, 339-340.

152 D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, fr. 34, 485.



Yanlış sanılar, doğru olan duyum verilerini akılda bir tür yanlış yükleme/birleştirmeden kaynaklı aklın işlemlerinin sonucu oluşur. Bazı kişilerin mahiyeti olan ancak gerçekliği olmayan varlıkları ayrıştıramaması, önerme ve hükümleri yanlış kanaatler oluşturacak şekilde bağlaması ruhta kaygıyı oluşturan nedenlerdendir.¹⁵³ Felsefi araştırmanın amacı da bilinenden bilinmeyene ulaşmak¹⁵⁴ olduğuna göre Epikür'ün buradaki araştırma anlayışının hem mantık ve fizik hem de ahlak araştırmalarında kullanılacak temel kaidelerini, maddeler halinde aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

- Araştırmaya, Tanrıların varlığını kabul ederek başlamak,¹⁵⁵ ancak gök cisimlerinin mutlu ve ölümsüz olması, ölüm sonrası azap korkusu ve toplumda bulunan yaygın ama yanlış içerikli insanlara yakışır sıfatlarla donatılmış Tanrı anlayışından kurtularak felsefi soruşturmayı gerçekleştirmek.¹⁵⁶
- Ahlaki olarak sarsılmaz ruh sükûnetine ulaşmak için korkulardan araştırma yoluyla kurtulmanın mümkün olduğunu varsaymak, doğanın işleyiş biçiminin en önemli noktalarını akılda tutmak.¹⁵⁷
- Tek doğrunun duyularla algılanan ve zihin tarafından kavranan şey olduğunu kabul etmek,¹⁵⁸ yer ve gökyüzündeki nesnelere ile olguları aşkın bir otorite tarafından yürütüldüğünü varsaymadan, varlığın atomlar ve boşluktan oluştuğunu, nesne ve olguları neden sonuç

153 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, II, fr. 15-21, 51. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 321.

154 Allan Marquand, *The Logic of The Epicureans*, 4.

155 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 77, 500-501.

156 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 81, 502.

157 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 82, 502.

158 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 62, 495-496.



ilişkisi içerisinde, benzerliklere dayanan bir analogik araştırmayla insan aklı tarafından kavramanın mümkün olduğunu anlamak.¹⁵⁹

Genel kaidelerden sonra Epikürcü akıl yürütmelerin felsefi soruşturma evreleri bakımından muhtemel tasnifini belirginleştirmek gerekmektedir. Zira Epikür'ün akli çıkarımıyla neyi kastettiği bu aşamalardan hareketle daha belirgin hale gelecektir:

- Araştırma konusunda kullanılan kavramların her birini basit unsurlara ve terimlere indirgemek; anlamlarını açığa çıkarmak.¹⁶⁰
- Kanıtlamaların sonsuz zincire dönüşmesini engellemek adına, basit terimlerin duysal karşılıklarını netleştirerek, ilerleyen aşamalardaki sonuçları da yargılayabileceğimiz duysal zemini hazırlamak.¹⁶¹
- Her akıl yürütmeyi duyularımızın şahitliğine göre yapmak; araştırma esnasındaki duyu ve duyguları temel alarak belirsiz olanı belirleyecek kriterleri oluşturmak.¹⁶²
- Duyu, duygu ve duyularla test edilen akli tek ilke kabul etmek.
- Bekleyen doğrular teorisine göre araştırmayı lehte kanıtlarla desteklemek, aleyhte bir kanıt oluşursa durumu yeniden değerlendirerek araştırmayı genişletmek.¹⁶³

159 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 76, 500.

160 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 36, 485. Stoacı anlamda soyut *lektion* manasında değil, imgeleri ait olduğu nesnele birlikte kavrama manasında bkz. Sextus Empiricus, *Mantikçılara Karşı* I-II.

161 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 37, 486.

162 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 38, 486.

163 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 50, 495.



- Evrenin atomlardan oluştuğundan yola çıkarak, küçük olgulardaki neden ve açıklamayı, büyük olaylara benzediğini varsayarak varsa çoklu nedenlerini ortaya koymak.¹⁶⁴

Buradan hareketle, Epikür'ün nasıl bir çıkarım teorisi kullandığını ve mantık, fizik ve ahlakla ilgili konularda bunu nasıl uyguladığını araştıralım. Klasik mantıkta akıl yürütme denilince genellikle tümevarım (endüksiyon), tümdengelim (dedüksiyon) ve analogi anlaşılmaktadır. Epikür'ün takipçisi Gadaralı Philedemus'a (MÖ 110-30) ait olan fragmanlarda Epikürcü düşüncede akıl yürütme metodu olarak tümdengelim reddedildiği; olguları açıklamak için sadece *analoji* ve *benzerlik* temelli bir çıkarım (inference) kullanıldığı aktarılmaktadır.¹⁶⁵ Benzer şekilde tümevarımın bilimsel bir yöntem olarak teorik çerçevesi Epikür'ün kendi eserleri ve ona atıfta bulunan metinlerde de tespit edilmemektedir. Fakat Epikürcü gelenekte Sidonlu Zenon'un Stoacıların eleştirileri karşısında bir tür *analojik tümevarımı* kullanmaya çalıştığı aktarılır.¹⁶⁶ Ancak Epikür'ün kendisinin tümevarımı bir metod olarak benimsemediği konusunda genel kanaat vardır.¹⁶⁷ Ayrıca Epikür'ün ve takipçilerinin, dedüksiyon ve diyalektiği kullanmadıkları, bunun yerine karmaşık ve teknik bir argümantasyon ortaya koydukları da bilinmektedir.¹⁶⁸ Bu yapının

164 Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr. 59-60, 494-495.

165 <https://iep.utm.edu/philodem/#SH4d> e.t 16. 09. 2021.

166 Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 323.

167 Allan Marquand, *The Logic of The Epicureans*, 11. Epikürcü gelenekte endüksiyon sonradan gelişmiştir.

168 Sonya Wurster, "Changing Perceptions: Philodemus and Epicurean Philosophy", (The W.H. Allen Memorial Lecture 2015), IRIS, *Journal of the Classical Association of Victoria*, New Series, Vol. 28, 2015, 13-27, 24. Analojik tümevarım, türlerin üyelerin arasındaki ortaklıklar ve benzerlikten hare-



temeli Epikür'ün kavram teorisini anlatırken başvurduğumuz pasajına dayanır. Bütün akıl yürütmeler, sebep-sonuç ilişkine göre *benzerlik* temelli *analojik çıkarım* yapmakla mümkündür. Duyum, ön-kavram ve duygular analojik çıkarımın temelini oluşturmaktadır.¹⁶⁹

a. Doğa Araştırmaları

Doğa araştırmalarının amacı en önemli olayların nedenini saptayarak nesne ve olguları doğru anlamak, ahlaken mutluluk elde etmeye yarayan bilgileri kavramaktır.¹⁷⁰ Nesnelerin varlığı ve olgular bir neden sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşir, bu nedenlerin nihai noktası atom ve boşluk temelindeki son nedenle açıklanır. Neden-sonuç ilişkisi sayesinde bütün olaylar, gözleme dayanarak benzerlik ve antolojik çıkarımla insan aklıyla açıklanabilir.

Analojik akıl yürütmenin doğrudan açık bir şekilde gözlemlenebilen nesne ve olgulara yönelik uygulamasına dair birkaç örnekten birisi karşıdan gelen kişinin kim olduğunun belirlenmesini konu alır. Bu örnekte, daha önceki tecrübelerimize dayanarak oluşturduğumuz Platon imgesi, karşıdan gelen kişinin Platon olduğuna işaret etmektedir. Önceki tecrübe ve benzerlikten hareketle “*bu gelen Platon’dur*” şeklinde bir önerme ve kanaat oluştururuz. Çünkü imgeler bize o anda öyle görünmektedir. Ancak aradaki mesafe gelen kişinin açık bir şekilde Platon olduğunu tespit etmeyi engellemektedir. Bu noktada varılan yargı kanaatten ibarettir. Bu kanaatin doğru mu yanlış mı olduğunu test etmenin tek yolu, yine duyumdur. Eğer gelen Platon ise, önermemizi desteklen

katle, tümevarımsal bir yöntemi analogi ile birleştirerek ortaya koymaya yönelik bir çıkarımdır.

169 D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, fr. 33.

170 Epikür, *Herodotos’a Mektup*, fr. 78, 501.



lehte bir kanıt oluşmuştur ve kanaat doğrudur. Ancak gelen Platon değil ise kanaatimize aleyhte bir şahitlik oluşmuştur ve yargımız yanlıştır. Duyumun şahitliğiyle çürütülmüştür.¹⁷¹

Epikürçülerin eğitim sırasında kule örneğini de verdiği bilinmektedir. Bu örnek, bir kuleye uzaktan bakmak ile yakından bakmayı kıyaslayarak, her ne kadar uzaktan bakıldığında kulenin şekli, rengi ve boyutu konusunda imge bizlere farklı veri sağlasa da, mesafenin ortadan kalkmasıyla yakından kuleye bakıldığında kulenin şekli, rengi ve boyutu konusunda yeni imgeler sayesinde kanaatimizin değişebileceğini savunur.¹⁷² “*Bekleyen doğrular*” düşüncesinin gelişimine dair kule örneği, yukarıda işaret ettiğimiz karşıdan gelen kişi örneğiyle aynı işleyişe sahiptir.¹⁷³ Epikür’ün benzerlik ve analogi üzerinden araştırma yaptığı yukarıda saydığımız araştırma ilkeleri arasında açıkça tespit edilebilmektedir. Ancak kıyas formunda bunun nasıl işlediğine dair örnekler oldukça kısıtlıdır. Tek sebepli olgulara dair çıkarımlara örnek olan¹⁷⁴ şartlı kıyas formunu Epikür’ün boşluk kavramını kanıtlamak ve ona dair çıkarımda bulunmak için Sextus Empiricus tarafından aktarıldığını daha önceden işaret etmiştik. Doğrudan akıl yürütme konusuyla alakalı olduğu için bu örneği tekrar dile getirelim:

*“Eğer hareket varsa, boşluk vardır,
fakat aslında hareket vardır;
o halde boşluk vardır.”*¹⁷⁵

171 D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, fr. 34, 484. Epikür, *Herotos’a Mektup*, fr. 50-51, 490-491. Allan Marquand, *The Logic of The Epicureans*, 3.

172 Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, IV, fr. 354-364, 138-139.

173 D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, fr. 34, 51, 487-491.

174 Allan Marquand, *The Logic of The Epicureans*, 4.

175 Sextus Empiricus, *Mantikçılara Karşı*, II, fr. 329-331, 471. Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*, II, 181, 166. Sextus bu kanıtlamayı var sayıma dayalı bir kanıtlama olarak görür.



Sextus doğrudan Epikür'e işaret etmese de, onu da içine alan bir başka örneği şöyle sıralar:

“Eğer ter derinin üzerinden akıyorsa, derinin üzerinde zihinle kavranabilir olan gözenekler vardır.

Ter deri üzerinden akmaktadır,

O halde deri üzerinde zihinle kavranabilir olan gözenekler vardır.”¹⁷⁶

Bu şartlı kıyasta ilk öncül bitişik şartlı, diğer öncül ise yüklemli önermedir. İki öncülden hareketle, önbileşeni onaylama formunda (modus ponens) bir çıkarım kurgulanmıştır. Bitişik şartlı kıyasta bu tarz önbileşeni onaylama ile ardbileşeni onaylamama formları geçerliyken, önbileşeni onaylamama ile ardbileşeni onaylama geçersiz kabul edilmektedir.¹⁷⁷ Epikür'ün duyumla doğrudan tecrübe edilemeyen bir fenomeni, bitişik şartlı kıyasla bilinen ve gözlenen bir şeyden (hareket) başlayarak ve onu ön bileşen yaparak, bilinmeyen bir şeyi (boşluk) ardbileşen olarak konumlandığı bir çıkarımla temellendirdiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımın Epikür'ün genel bilgi teorisıyla, duyumun şahitlinden başlayarak ve lehte kanıt getirerek temellendirildiğini söyleyebiliriz. Atom ve boşluklar, onların ayrılmaz nitelikleri, ruh, Tanrı vd. doğrudan gözlenemeyen varlıklara dair çıkarımlar benzer yapılarda şartlı kıyas formunda ifade edilebilir. Ancak, Epikür'ün kendi metinleri ve ikincil kaynaklar arasında benzerliğe dayalı analogik çıkarımı şartlı kıyas formunda aktaran hemen hemen tek kaynağın Empiricus'a ait olduğunu belirtmemiz gerekir. Öte yandan, her ne kadar şartlı kıyas formunda aktarılsa da,

176 Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*, II, fr. 140-141, 151.

177 İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantık*, Elis, Ankara, 2012, 168.



Epikür'ün temel akıl yürütme metodunun benzerlik ve analogiye dayandığı ortadadır.

Epikürcü Philodemus'tan elde edilen verilere göre Epikür, şartlı kıyası, ardbileşen ile başlayan, dedüksiyonu ardbileşen ile önbileşen arasında apriori bir ilişki kurmak için kullanan bir yapıda kullanmamıştır.¹⁷⁸ Çünkü apriori bağ kurmak, deneyimi değil kavramı ve tümeli öncelemek demektir. Oysa Epikür duyumu ve duyum tecrübesinden elde edilen aposteriori bir benzerlik ilişkisini önemser. Bu, iki olgu arasında özsel anlamda deneyimlenmiş bir benzerlik ilişkisine dayanmalıdır. Aksi takdirde Epikür'ün duyumu önceleyen deneyci tavrından uzaklaşmış olacaktır. Ayrıca benzerlik ilişkisine dayalı yapılan analogik çıkarım, duyuların doğrudan algıladığı kendinden açık nesne ve olgular tarafından lehte şahitlikle desteklenmesini gerektirir. Şayet, analogik çıkarımla elde edilen sonuç, duyumla test edildiğinde karşı şahitlik yahut oluşan kaniya aleyhte şahitlik yapmaktaysa, analogik çıkarım yanlış demektir. Söz konusu sebeple kanıtlanmak istenen ilk öncül olarak alınmalıdır. Atomlara dair bir çıkarım Philodemus'tan hareketle şöyle olmalıdır:

Atomlar vardır. (Kanıtlanmak istenen)

Eğer, varlığı oluşturan atomlar olmasaydı veya bileşik cisimle birlikte yok olsaydı, yok olup bitip giden varlığın yerine yenisi tekrar oluşmazdı. (Şartlı öncül)

Ancak yok olan varlıkların yerine yenisi oluşmaktadır. (Duyum şahitliğine bağlı öncül)

O halde atomlar vardır. (Sonuç)

178 <https://iep.utm.edu/philodem/#SH4d> e.t. 17.09.2021.



b. Gökyüzü Araştırmaları

Gökyüzü araştırmalarının amacı ruh dinginliği ve sağlam inanca; olgular hakkında doğru kanaate ulaşmaktır.¹⁷⁹ Filozofa göre benzerlik temelli analojik çıkarım söz konusu alanda yapılacak akıl yürütmelerde de geçerlidir. Ancak Epikür gökyüzü hakkına araştırma yaparken analojik çıkarımın dayandırılacağı benzerlik ve sebeplerin tek boyuta indirgenmesine karşı çıkar: “*her konuda aynı araştırma yöntemini kullanmamalıyız; gökcisimleri için bunu yapamayız, tersine bunların oluşum nedenleri de öze ilişkin nitelikleri de çok yönlüdür ve duyularla uyum içindedir.*”¹⁸⁰ Varlığın bu bölümünde bizim duyularımızda tam olarak gözlemleyemediğimiz durumlar oluşabilir. Bu durumda da gözlemlenen olaylara dayanarak akıl yürütürken benzerlik ilişkisinin ve olguların sebeplerinin tam olarak neden kaynaklandığı tespit edilemeyebilir. Dolayısıyla duyumun şahitliğiyle çelişmeyen açıklamaları kapsayıcı bir şekilde göz önünde bulundurmak şarttır.¹⁸¹

Epikür *Pythokles'e Mektup*'ta buna dair pek çok örnek getirmektedir. Mesela, gökyüzünün sınırlı bir parçası olan dünyanın yok olacağına, gözlemlediğimiz bileşik cisimlerin yok olmasından hareketle analojik bir çıkarımla ulaşabiliriz. Çünkü nesnelere gibi evren de bileşik bir cisimdir. Eğer dünyanın içindeki bileşik cisimler yok olsaydı, dünya da evren de yok olabilir. Ancak evren sınırının dağılmasının ne şekilde olacağını kesin olarak bilemeyebiliriz. O, sonsuzluktan kesilen bir parça olarak, ince veya kalın, çepeçevre dolağan ya da yerinde duran, yuvarlak, üçgen ya da herhangi bir biçimde bir sınırla sona erebilir. Bu sayılan sebeplerden birisi

179 Epikür, *Pythokles'e Mektup*, fr. 85, 501.

180 Epikür, *Pythokles'e Mektup*, fr. 86, 504.

181 Allan Marquand, *The Logic of The Epicureans*, 4.



olabileceği gibi birden farklı bileşen de etkili olabilir. Bu ihtimallerin hiçbirisi bizim dünyada ortaya çıkan ve gözlemleyebildiğimiz olaylarla çelişmemektedir.¹⁸² Benzer şekilde, güneş, ay ve yıldızların oluşumu ya hava ya ateş ya da her iki özle de mümkündür. Duyuların şahitliği bunu göstermektedir. Ancak bu olguları “Güneş tek bir özden oluşmuştur” şeklinde bir önermeyle açıklamak yerine “Güneş, bir veya birden fazla özden oluşmuş olabilir” gibi öncüller kullanarak ifade etmeliyiz.¹⁸³ Yine güneş ve ayın dönüşleri, belki gökyüzünün belli zamanlarda girmek zorunda kaldığı eğimli konuma bağlıdır belki de havanın basıncına ya da her zaman uygun olan maddenin sürekli olarak yanmasına ve sonra yok olmasına bağlıdır.¹⁸⁴ Ayın ışığı belki kendinden belki güneşten hareketle vardır. Bu gibi nesnelerin varlığı ve onlara dair olguların açıklaması, her zaman çoklu sebepleri göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir. Epikür gökyüzü olaylarını açıklarken Tanrılara dayandırarak açıklamayı, Tanrıların ebedi mutlu yaşamlarına uyuşmayan bir açıklama olarak görür. O, benzerlik temelli analogik çıkarımla olguları anlamlandırmayı önerir. Bu yöntemi bir kenara bırakarak olguları indirgemeci ve teolojik açıklayanları boş konuşmakla itham eder, duyumun ipuçlarını bir kenara attıkları için de anlaşmazlık alanına sürüklendiklerini söyler. Yıldız bilimcilerin yaptığı gibi boş nedenler ve tutarsız açıklamalara dayalı öngörülerini, kesin bir şekilde kınayarak mantıksal doğa bilimini tek yöntem olarak kabul eder.¹⁸⁵

182 Epikür, *Pythokles'e Mektup*, fr. 88-99, 504-505.

183 Epikür, *Pythokles'e Mektup*, fr. 90-91, 505.

184 Epikür, *Pythokles'e Mektup*, fr. 93, 506.

185 Epikür, *Pythokles'e Mektup*, fr. 97, 508, fr. 113, 513.



c. Ahlak Araştırmaları

Ahlak araştırmalarının amacı, insan yaşamı ve felsefenin ereği olan hazzı ve mutlu yaşamın ilkesini doğru anlamaktır.¹⁸⁶ Epikür, ahlakın temeline mutluluk ve haz duygularını koyar,¹⁸⁷ bunların atomlar ve atomlardan oluşan imgelerin algılanmasıyla ortaya çıktığını savunur. Bu nedenle ahlaka dair kavramlar, yine deneyim ve tecrübeden hareket ederek, analojik çıkarımla ortaya konulmalıdır. Epikür'ün mutluluğun acısızlık, acıdan kaçınmayla ortaya çıkan memnuniyet üzerine kurguladığı bilinmektedir.¹⁸⁸ Ahlak araştırmaları, ruhun atomlardan oluştuğu gibi haz ve acı veren şeylerin de atomların yapısından hareketle anlaşıldığı iddiasını taşımaktadır.¹⁸⁹ İyilik ve kötülük, duyular sayesinde vardır. Ölünce duyumsama kesildiği için, bu kavramların kökeni yaşamdaki tecrübeden hareketle, doğal yapıya uygun bir şekilde belirlenmelidir.¹⁹⁰ Arzuların bir kısmı doğaldır, bir kısmı boştur. Ahlaka konu olan eylemleri duygulara göre şekillendiğini belirten filozof, su içmek gibi doğal ve zorunlu arzular; yenilmediğinde bir acıyı ortadan kaldırmayan ama yenildiğinde haz veren pahalı yiyecekler gibi zorunlu olmayan doğal arzular; Tanrı ruh ve ölüm gibi konularda yanlış hükümlerden oluşan kanaatlere de ne doğal ne de zorunlu inanç olarak tanımlar. Mesela çelenk almak ve heykel dikmek gibi arzular da ne doğal ne de

186 Epikür, *Menoikeusâ Mektup*, fr.128, 519.

187 Allan Marquand, *The Logic of The Epicureans*, 3.

188 Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*, III, fr. 175, 254.

189 Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*, III, fr. 187, 258-259. Sextus bu yaklaşımın ne iyi ne de kötü olanı bilmeyi mümkün kılmadığı gibi, ne de iradeyle bir seçim yapmaya olanak tanımadığını söyler.

190 Epikür, *Menoikeusâ Mektup*, fr. 124, 517.



zorunludur.¹⁹¹ Bedenin rahatı ve doğru yaşam için pratik olarak ahlaki konularda da aynı çıkarım yöntemi uygulanır. Filozofa göre ahlak konusunda da yanlış *samaları kaldırıp atan ölçülü bir muhakemedir*. Ona göre bütün erdemlerin başı sağduyudur (phronesis), o felsefeden bile değerlidir. Erdemlerin tamamı sağduyudan doğar. Sağduyulu, iyi ve doğru yaşamadıkça, yaşamdan zevk alınmaz, zevkli yaşamadıkça da iyi ve doğru olunmaz. Erdemler zevkli yaşamın içinde onunla birlikte var olurlar, zevkli yaşam da bunlardan ayrı değildir.¹⁹² Ahlaki çıkarımlar da pratik yaşam içinde, hayatın tecrübelelerinden hareketle oluşturulan benzerlik ve analogik çıkarımlarla mümkündür. Bir örnek vererek bitirelim. Epikürcüler, duyum ve tecrübeden hareketle ahlaki yargıların oluşturulmasına örnek olarak annesinden doğan bir hayvanın hazzı ararken acıdan kaçınmasını tecrübe delili olarak sunmuşlardır.¹⁹³ Bu temelde şu analogik çıkarımı oluşturabiliriz:

Haz acının yokluğudur (kanıtlanmak istenen)

Eğer haz acıyla birlikte olsaydı, hayvanlar acıdan kaçınmazdı. (şartlı öncül)

Ancak yeni doğan hayvanların bile acıdan kaçtıklarını göstermektedir. (Duyumun şahitliğine bağlı öncül)

O halde haz acının yokluğudur. (sonuç)

5. Değerlendirme

Epikürcü düşüncede akıl, ruhun bir parçası olarak, atomlardan oluşmuştur. Akıl, duyu ve duygular ile ön kavramların

191 Epikür, *Menoikeusa Mektup*, fr. 127-128, 518-519. D. Laetius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, fr. 149, 526.

192 Epikür, *Menoikeusa Mektup*, fr. 132, 520.

193 Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*, III, fr. 194, 261.



doğru verileri üzerine işlemler yapar. Bunlar *karşılaşma*, *benzerlik*, *analoji* ve *birleştirme* gibi işlemlerdir. Doğru ve yanlış, kanaatin alanında ortaya çıkar. Kanaatler (doksalar) kavramların farklı şekillerde bağlanmasıyla oluşan önermelerden, akıl yürütmelerden elde edilirler. Kanaatler aklın işlemleriyle ortaya çıkar. Kanaatlerin doğruluğu ve yanlışlığını denetlemek aklın bir görevidir. Akıl bunu yargının, hakkında yargı verilen şeyle örtüşüp örtüşmediğiyle yapar. Bunu Epikür duyumuun lehte ya da aleyhte şahitlik yapması gibi iki teknik terim üzerinden ifade etmiştir. Bilinenlerden hareket ederek bilinmeyenlere benzerlik ve analoji sayesinde ulaşmayı mümkün gören filozof, tek sebepli olgular ile çok sebepli olguları birbirinden ayırmakta, insanlığın gelişimiyle birikimsel olarak ilerleyen bir bilim anlayışını ön plana çıkarmaktadır. Bu hem dilin gelişimi, terimlerin teknik olarak kullanılması hem de araştırma alanlarında belirsizliği ortadan kaldıracak araştırmaların zamanla artmasıyla gerçekleşebilecektir.

Epikür'ün tanımlar, tümevarım ve tümdengelim, diyalektik gibi klasik mantıkta yer alan bazı konuları önemsemediği hem eldeki veriler hem de ikincil kaynaklardan anlaşılacaktır. Epikür mantığı bu temel üzerine inşa ederek, Aristotelesçi ve Stoacı mantıktan pek çok yönden ayrışan bir şekilde kullanmıştır. Kategoriler, kavramlar, önermeler ve akıl yürütmeler gibi konularda karşılaşılan bu farklılıklara dayalı mantık, pratik yaşamda hem doğa araştırmaları hem de felsefenin diğer bölümü olan ahlak konularında kullanılan bir metottur. Sebep sonuç ilişkisi içinde, önceki duyumu tecrübelerine dayanarak kendinden açık nesnelere ve olgular sayesinde, bilinenden bilinmeyene uzanarak doğrudan duyumu tecrübe edilemeyenleri araştırmayı mümkün kılan yöntem



olarak mantık, salt teorik değil uygulamalı olarak yaşamın içinde konumlandırılmıştır. Epikür'ün mantıkla ilgili eserlerinin günümüze ulaşmamasına rağmen, gelen birincil kaynaklar ve ikincil literatür sayesinde onun mantık ve akıl kullanımına dair elde edilenler ışığında filozofun kendine has ve işlevsel bir düşünce biçimi ürettiğini söylemek mümkündür.

Epikürcü mantığa göre akıl, mutlak doğru olarak kabul edilen duyu, duygu ve kavramlar üzerinden elde edilen önermeler ve akıl yürütmeleri denetleyen bir ilkedir. Akıl ruhun bir bölümüdür. Akıl cismanidir. Ölen bedenle birlikte akıl da yok olacaktır. Akıl sayesinde insanlar, doğa, ahlak ve din gibi konularda araştırma yapabilirler. Bu sayede korkularından arınabilir, ruh sükunetine erişebilir ve mutluluğu yakalayabilirler.

Epikür'ün akıl ve mantık tasvirinin genel olarak modern düşünceyle uyumlu olduğu söylenebilir. Filozofun, mantığı uygulamalı bir disiplin olarak tüm düşüncenin metodu haline getirilmesi, akla verilen önemin de en üst seviyede olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Atomcu varlık görüşüne rağmen Epikür'ün insan aklını seçim yapabilen bir ilke olarak konumlandırması, seçme özgürlüğü ve sorumluluğu da akla yüklediğinin bir göstergesidir. Sonuç olarak Epikür'de aklın mahiyeti ve işlevini araştırmak, neredeyse onun mantığını öğrenmek ve anlamakla eşdeğerdir. Nasıl ki mantık bütün araştırmanın metoduysa, akıl da bu araştırmanın baş ilkesidir.

Kaynakça

Akbay, Yunus Emre, *Platon ve Aristoteles'te Varlık, Dil ve Düşünce Bağlamında Kavramlar*, Sonçağ, Ankara, 2021.

Akyüz, Turgut, *Aklın İlkeleri ve İlk Bilgiler*, Ravza, İstanbul, 2021.



- Altunya, Hülya, *Diyalektikten Diyalojiye Mantıksal Düşüncenin Tarih- sel Dönüşümü*, Dilara Yayıncılık, Isparta, 2020.
- Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, 4. Baskı, YKY, İstanbul, 2012.
- Aristoteles, *İkinci Analitikler*, Çev. H. R. Atademir, MEB, İstanbul, 1989.
- Aristoteles, *Kategoryalar*, Çev. H. R. Atademir, MEB Yay., İstanbul, 1989.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Birleşik, Yay., 3. Baskı, An- kara, 2011.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi, Hellenistik Dönem Felsefesi, Epi- kuroşçular, Stoacılar, Septikler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayın- ları, 5. Baskı, İstanbul, 2017.
- Cicero, *Tanrıların Doğası*, Çev. Gül Özaktürk-Telatar, Ü. Fafö, Doğu Batı, Ankara, 2018.
- Çapak, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Fârâbi'ye Etkisi*, Araştırma, Ankara, 2011.
- Dürüşken, Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi, Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, Alfa/Felsefe, 3. Baskı, İstanbul, 2019.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantık*, Elis, Ankara, 2012.
- Empiricus, Sextus, *Fizikçilere Karşı*, 509-687, içinde Sextus Empiri- cus, *Kuşkuculuk*, Çev. M. K. Sütçüoğlu, Ayrıntı, İstanbul, 2017.
- Empiricus, Sextus, *Mantıkçılara Karşı*, 289-508, içinde Sextus Empi- ricus, *Kuşkuculuk*, Çev. M. K. Sütçüoğlu, Ayrıntı, İstanbul, 2017.
- Empiricus, Sextus, *Phyrhonculuğun Ana Hatları*, 7-287, içinde Sex- tus Empiricus, *Kuşkuculuk*, Çev. M. K. Sütçüoğlu, Ayrıntı, İs- tanbul, 2017.
- Epikür, *The Vatican Collections of Epicurean Sayings*, 36-40, içinde Tr. Ed. Brad Inwood-D. S. Hutchinson, *The Epicurus Reader, Selec- ted Writings and Testimonia*, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 1994.
- Epikür, *Herodotos'a Mektup*, fr.35-83, 485-503, D. Laertius, *Ünlü Filo- zofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, YKY, 6. Baskı, İstanbul, 2015, X. Bölüm.



- Epikür, *Menoikeus'a Mektup*, fr. 122-135, 516-521, D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, YKY, 6. Baskı, İstanbul, 2015, X. Bölüm.
- Epikür, *Pythokles'e Mektup*, fr. 84-116, 503-514, D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, YKY, 6. Baskı, İstanbul, 2015, X. Bölüm.
- Hegel, G.W. F., *Felsefe Tarihi II*, Çev. Doğan Barış Kılınç, Nota Bene Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- Inwood, Brad-Hutchinson, D.S., (Tr. Ed.) *The Epicurus Reader, Selected Writings and Testimonia*, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 1994.
- Kelly Arenson, (Ed.) *The Roudledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, Roudledge, London, 2020.
- Laertius Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, YKY, 6. Baskı, İstanbul, 2015.
- Long, A. A.,- Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, Vol. 2, Greek and Latin texts with notes and bibliography, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine*, Çev. Tomris Uyar-Turgut Uyar, Hürriyet Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1974.
- Marquand, Allan, *The Logic of The Epicureans*, içinde Ed. Charles S. Peirce, *Foundations of Semiotics I, 'Studies in Logic' by Members of the Johns Hopkins University* (1883), Little, Brown, And Company, Boston, 1983, 1-10.
- Marx, Karl Heinrich, *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayırım*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu, Ankara, 2013.
- Platon, *Devlet*, Çev. Furkan Akderin, Say, 2. Baskı, İstanbul, 2016.
- Platon, *Kratylos*, Çev. Erman Gören, Dergâh, İstanbul, 2016.
- Platon, *Menon*, Çev. Adnan Cemgil, *Eflatun Küçük Diyaloglar I*, Remzi Kitap Evi, 9. Basım, İstanbul, 2012.
- Platon, *Phaidon*, Çev. H. R. Atademir, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- Platon, *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, MEB, İstanbul, 1997.



- Strozier, R. M., *Epicurus and Hellenistic Philosophy*, University Press of America, MD/London, 1985.
- Tsouna, Vaula, "Epicurean Preconceptions", *Phronesis*, 61, 2016, 160-221.
- Verlinsky, Alexander, *Epicurus and his predecessors on the origin of language*, 56-101, içinde Ed. D. Frede- B. Inwood, *Language and Learning, Philosophy of Language in the Hellenistic Age Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Wurster, Sonya, "Changing Perceptions: Philodemus and Epicurean Philosophy", (The W.H. Allen Memorial Lecture 2015), *IRIS, Journal of the Classical Association of Victoria*, New Series, Vol. 28, 2015, 13-28.
- Yeşil, Mustafa, *Kategori ve Metafor*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2020.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., 3. Baskı, Ankara, 2017.
- <https://iep.utm.edu/philodem/#SH4d> e.t 16. 09. 2021.

Taḳvîmü'l-edille fi'l-uşûl Adlı Eserde Akıl ve Akıl-Mükellef İlişkisi



Dr. Öğr. Üyesi Hakîme Reyyan YAŞAR¹

Bu serinin üçüncü sayısında Hanefî alimlerden Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs ve Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Seraḫsi akıl kavramını nasıl ele aldıklarına yer verilmişti.² Bu bölüm ise Hanefî usul literatürünün ve hilaf ilminin³ önemli alimlerinden Debûsî'nin *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uşûl* adlı usulünde akıl kavramı ve aklın mahiyetine ilişkin öne çıkan hususları ortaya koymayı hedeflemektedir.

Eser sahibini kısaca tanıttığımız olursak; tam adı Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî'nin Semerkant'a yakın Debûsiye adlı bir köyde doğduğu ve hicri 430 (M.S. 1039) yıllarında vefat ettiği rivayet edilir.

- 1 Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, hakimeyasar@artuklu.edu.tr
- 2 Bu üç Hanefî alimin akıl kavramını nasıl ele aldığını tek bir çalışmada incelemek için bkz. Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 40/1(2011), 5-44.
- 3 Hilaf özellikle fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilafı konuları cedel tekniği ele alan ilimdir.



Aynı zamanda Kadı Zeyd lakabıyla da anılan Debûsî, bu lakabını eserlerinde kendi görüşünü belirtirken de kullandığı görülmektedir.⁴ Çalışmamıza konu olan *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uşûl* eserinin dışında, hilaf ilminin en önemli örneklerinden biri olan *Te'sîsü'n-naẓar fi'htilâfi'l-e'imme*, fûru fıkhıyla ilgili olan *el-Esrâr fi'l-fürû'*, tasavvufa dair konuları içeren *el-Emedü'l-aḳşâ*, *en-Nazm fi'l-fetâvâ*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebir* ve *Tecnîsü'd-Debûsî*, *Hizânetü'l-hüdâ* da Debûsî'ye ait eserler arasında kabul edilmektedir.⁵

Taḳvîmü'l-edille fi'l-uşûl fukaha metoduyla yazılmış, hicri 5. asra ait önemli Hanefi usul eserlerindedir. Eserin dikkati çeken özelliği kavramları ve usule dair meseleleri kendine özgü sistematiikle sunmasıdır. Bununla birlikte, Debûsî'nin Cessâs ve Ebu'l-Hasan el-Kerhî gibi önemli Hanefi alimlere atıfta⁶ bulunmuş olması, Hanefi usul geleneğinde meselelerin ve tartışmaların seyrini takip etmemize imkân tanır. Kerhî ve Cessâs'tan aktarılan bilgiyi sistemleştirmiş olmasının yanı sıra, *Taḳvîmü'l-edille* kendisinden sonra tedvin edilmiş Hanefi usul eserlerine de tesir etmiştir. Dolayısıyla, matbu olarak elimizde bulunan Hanefi usul literatürünü kronolojik bir sıralamasını dikkate alacak olursak, Debûsî'nin Cessâs'dan Seraḫsî'ye geçişte kilit bir görev üstlendiğini görebiliriz.

Cessâs ve Seraḫsî'nin usulüne kıyasla, Debûsî'nin fıkıh usulünde aklın yöntemsel ve kelâmî mahiyetini açıklarken kendine özgü bir tasnif ve içerik oluşturmuştur. Bunun somut

4 Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Eş-Şeyh Ḥalîl Muḫyiddîn al-Mâis (Beyrut-Lübnan: Dar'ul-Kutub El-ilmiyah 2001), 417.

5 Ahmet Akgündüz, "Debûsî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/66-67.

6 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 48, 94, 211.



örneklerinden bir tanesi, aklın ehliyetle ve mükellefle ilişkisi ve ehliyet türlerine ilişkin izlediği yöntemdir. Serahsî veya Pezdevî'ye ait Hanefi usul eserlerinde gördüğümüz ehliyetin tanımı ve tasnifi, temyiz ya da reşit olma kavramlarının iza-hıyla *Taḳvîmü'l-edille*'de karşılaşmayız. Bunun yerine eserde insana şer'i hitapla yüklenen sorumluluk, akıl-şer'i hitap ilişkisi, aklın kullanılmasının mübah ve haram olduğu dini ve dünyevi hususlar şeklinde tematik başlıklandırmalar bulunmaktadır. Bu tematik başlıklandırma *Taḳvîmü'l-edille* ve *Debûsî'nin* yaklaşımını incelemeye değer kılmaktadır.

Eserde konuya aklın tamını ve akıl kavramının teorik çerçevesi çizilerek başlanmamaktadır. *Debûsî* için aklın öncelikli amacı Allah'ın insana olan hitabını kabul etmesi, anlaması ve bu hitapla beraber gelen şer'i sorumluluğu üstlendiğini bilmesidir. İnsanın ibadet, muamelat, ukubat ve ahlak alanını düzenleyen şer'i hükmün kaynağı şer'i hitaptır. Diğer bir deyişle, Hanefi mezhebi için şer'i hitabın sonucu şer'i hükümdür.⁷ Şer'i hükme ulaşabilmek için hitabın da doğru anlaşılması gerekmektedir. Bu bağlamda, *Taḳvîmü'l-edille* konuya aklın usul ve fûru ile ilişkisi, insanın Allah'a karşı yerine getirmesi gereken birtakım sorumlulukları olduğu ifade ederek başlamaktadır. Akabinde de bu sorumluluğu üstlenmenin kapsamı; insanı yükümlüklerini yerine getirmede aciz kılan bazı sebeplerin ortaya çıkması halinde Allah'ın insanı sorumluluktan muaf kılması ve bu durumların neler olduğu üzerinde durulur. Biz de bu sıralamadan istifade ederek konuyu

7 Şer'i hükmün şer'i hitabın sonucu mu yoksa bizzat kendisi mi olduğu hususunda itikadi ve ameli mezhepler arasında fikir ayrılığı bulunmaktadır. Bu konu hakkında bilgi için Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın'a ait "Şer'i Hüküm Tanım ve Tartışmalar" adlı çalışmasına bakınız. (Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın, "Şer'i Hüküm Tanım ve Tartışmalar", *bilimname XXXVII/1* (2019), 1211-1224.).



iki ana bölüm üzerinden sunmayı tercih ettik. Bu düzenlemeye göre, ilk bölüm şer'î hitabın kimleri kapsadığına ve şahsın hangi sebeplerle/özürlerle hitaptan muaf kılındığına ayrılmıştır. İkinci bölüm, aklın dinî ve dünyevî hangi konularda kullanılabilmesine ve hangi alanda akli kullanmamanın haram kabul edildiğine yer verilmiştir.

1. Akıl ve Mükellef İlişkisi

Âdemoğlu şer'î hitaba muhatab olacak ve şer'î mükellefiyetleri yüklenebilecek yeterlilikle yaratılmıştır. Ona bu yeterliliği ve mükellefiyeti yükleyen husus ise insana aklın ve zimmetin verilmiş olmasıdır⁸. Debûsî'nin ifadesiyle "Allah emaneti (yani şer'î hitabı) taşıyabilmesi için insanı akıl ve zimmetle birlikte yaratmıştır"⁹, yani ehliyetü'l-hitâb ile birlikte yaratılmıştır. Bu iki olgu ekonomik ve sosyolojik şartlar, Müslüman ya da gayri Müslim, çocuk ya da yetişkin, kadın ya da erkek olması fark etmeksizin şahsa şer'î ve hukuki sorumluluk üstlenebilme ve lehine tasarrufta bulunma/bulunabilme imkânı tanır. Akıl hitaptan doğan bir takım hak ve sorumlulukların, hukuki ve mali tasarrufların yerine getirilebilmesinin öncül şartıdır. Diğer taraftan zimmet şahıs olma, hürriyet, dokunulmazlık (hukuku'l-îsmet) ve mülk edinme haklarıyla birlikte ele alınan soyut bir olgu (mahal) olarak karşımıza çıkar.¹⁰ Bu iki olgu ile insan hayvan ve diğer canlılardan ayrılır.

8 Hanefî usulünde insanla zimmet arasında ilişkiye en erken Debûsî tarafından değinildiği tespit edilmiştir. Zimmet Hanefî usul literatürü içinde yaygın şu şekilde tanımlanır: "zimmet, insanın hak ve borçlara ehil olmasını sağlayan bir nitelik" (Eyyup Said Kaya, Hasan Hacak, "Zimmet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları 2013), 44/ 424.

9 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 418.

10 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 417.



Şahsın hukuken tasarrufta bulunabilmesi veya şer'an mükellef olabilmesi için bu iki şartın bireyde kâmil olarak bulunması beklenir. Akılda ve zimmette veya herhangi birinde meydana gelen bir eksiklik ya da daralma şahsın hak, sorumluluk ve tasarruf sahasının yeniden değerlendirilmesine neden olur. Örneğin, çocukluk gibi şahsın aklını kullanma olgunluğuna ermemiş olması; cehalet (cehl) gibi aklın doğru değerlendirmesine engel hal; hayız dönemi veya hastalık gibi şahsı bazı ibadet türlerinden geçici olarak muaf kılan hal; kölelik gibi şahsın doğrudan tasarruf alanına ve zimmetine tesir eden hukuki ve sosyolojik statü veya gayri Müslim olma hali verilebilir. Örnekte verilen durumlar, şahsın ehliyetini daraltan ya da tamamen ortadan kaldıran sebepler olarak kabul edilir. Bu sebepleri tek tek incelemeden önce Debûsî'ye göre akıl nedir ve şahıs fikhen ne zaman aklını kullanabilme yetkinliğine/ehliyete ulaşır kısaca değinmek istiyoruz.

a. Taḳvîmü'l-edille fi'l-uşûl'de Akıl Kavramı

Taḳvîmü'l-edille adlı eserinde, Debûsî insanın kalp ve lisân olmak üzere iki unsurdan oluştuğunu ve insan varlığının bu ikili yapıyla asgari düzeyde tanımlanabildiğini ifade eder.¹¹ Bu iki unsur arasında aklın tanımı: “göğüsten sadır olan nurun vasıtası ile kalbin delilleri görmesidir”.¹² Yani, kalp kan dolaşımını sağlayan bir organ olmasının yanı sıra bilgi ve düşüncenin kaynağı ve aracıdır. Aklın kalple ilişkilendirilerek açıklanması sadece Debûsî'ye özgü bir yaklaşım değildir. Kur'an-ı Kerim'de kalp ve fuad (el-Hac 22/46) gibi kavramların de akla

11 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 428. *el-Emedü'l-aḳşâ* adlı eserinde insan “ruh, nefis, kalp ve baş” olmak üzere dört unsurdan meydana geldiğini ifade eder (Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı”, 20).

12 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 465.



işaret ettiği alimler tarafından dile getirilmiştir¹³ Nitekim Cessâs Ahkâmü'l-Kur'ân'ında aklını kullanmayan kişiyi kalbi olmayan kişi olarak tanımlamıştır.¹⁴ Debûsî akıl ile kalp arasındaki alakayı “kalbin delilleri görmesidir” ifadesini ekleyerek açıklamış, böylelikle kalbi şer'i bilgiyi edinme vasıtası vasıtası olarak tarif etmiştir. Seraḥsî de akıl tanımını Debûsî'den birebir alıntılanarak, bu tanımın sonraki Hanefi usul eserlerine aktarılmasına katkıda bulunmuştur.¹⁵ Benzer şekilde, Şafii bir alim olan Gazzâlî de kalbin hakikatin vasıflarını ve hallerini anlamamızı sağladığını ifade etmiştir.¹⁶

Debûsî'nin akıl tanımında yer alan “kalbin delilleri görmesidir” ifadesindeki göz ile kalp arasındaki ilişki, gözün gördüğünün kalple/akılla anlamlandırılması ve yorumlanması şeklinde izah edilebilir. Debûsî için kalp doğrudan gözle ya da duyu organlarıyla algılanamayanları görebilir, ayırt edebilir, şer'i hitabı anlayarak vahiy, olgu ve olaylar arasında alaka kurabilir, yani genel manada akıl yürütmeyi özelde ise istidlali gerçekleştirebilir. Bu tanıma göre, kişi gözüyle görse bile gördüğünün vasıflarını ve hallerini anlaması ve yorumlaması kalp ile görerek/aklederek olur. Nasıl ki göz sadece organın kendisiyle değil aynı zamanda görme yetisiyle¹⁷ görüyorsa insan da benzer bir şekilde kalbi ile görmeye/akıl etmeye

13 Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları 1989), 2/239.

14 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâm'ul-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhavi (Beyrut: Dar İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1996, 1/22.

15 Es-Seraḥsî, Muhammed bin Ebu Seḥl Aḥmed, *Uşûl'us-Seraḥsî*, thk. Ebu al-Vefâ al-Afgânî (Beyrut: Dâr'ul-Kutub el-'ilmiyye 1993), 2/346-47.

16 Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâ 'Ulûm'ud-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1977), 3/9.

17 Debûsî bu yetiyi gözdeki nur olarak tarif eder. (Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 465.).



muktedirdir.¹⁸ Debûsî insanın kalbiyle görüp anlamlandırmasını şu örnek üzerinden somutlaştırır: bir seyyah uzakta bir şehir gördüğünde, o şehri sadece gözüyle görmüş olur. Şehre girip etrafı gözlemlediğinde, gördüğü şeye dair bir ilmi yani bilgisi olur. Yine de şehir ve halkı hakkında gerçek bir malumata sahip değildir. Ne zaman ki bu seyyah şehirdeki insanlarla hasbihalde bulundu, o zaman şehir halkı ile yabancı arasında derinlikli bir bilginin varlığından (marifet) bahsedebiliriz. Diğer bir deyişle, akıl maddeden ya da görünen- den şekilleri soyutlar, algıladıkları ve düşündükleri arasında ilişki kurar.

Debûsî akıl ile elde dilen kanaati ilim, şek (şüphe), zan ve cehl şeklinde derecelendirir. Cehl ilmin zıddıdır. Şek, şüphe içeren bilgi olup yakîn bilginin zıddıdır. Debûsî zannı ise şekin bir başka türü olarak kabul eder ve elde hakiki bir delil olmaksızın kişinin bir kanaate ulaşmasını şekk olarak tarif eder. Bu kanaat, delille desteklenebildiğinde zan derecesinden ilim derecesine yükselebilmektedir.¹⁹ Akıl tam da bu noktada, yani güçlü bir delilin bulunması ve bilginin zandan ilim derecesine yükselmesinde işlev görmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, insan akıl ile birlikte yaratılmıştır. Fukaha akıl ve zimmet sahibi varlık olarak yaratılma (vücub ehliyeti) ile bunlarla dini ve hukuki bir eylemde bulunmayı (eda ehliyeti), iki safha olarak ele alır. Bu iki safha birbirinden tamamen bağımsız olmayıp, birbirini tamamlayıcıdır. İlk safha için dünyaya gelmiş ve yaşıyor olmak gerekli kabul edilmişken; ikinci safhada, vücub ehliyetine ve akla ek olarak bulüş şartı getirilmiştir. Böylece, sadece akıl sahibi ve

18 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 465.

19 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 465-66.



bulüğe ermiş şahıs, eda ehliyetine sahip görülmüştür. *Takvîmü'l-edille*'de bu iki safha müstakil başlıklar halinde değil, insanı şer'î hitabın muhatabı kılacak nitelikler bağlamında daha bütüncül olarak ele alınır. Biz de *Takvîmü'l-edille*'deki sistematikten istifade ederek, bu nitelikleri üç başlık halinde sunacağız. Bunlar; bulüğ, çocukluk, bâliğin mükellefiyetini genel hükmün ve sorumluluk sahasının dışında değerlendirilmesine yol açan sebepler.

b. Bulüğ

Bülüğ kelime manası “ulaşmak” olup, terim anlamı bün-yenin biyolojik gelişimine müteakip erkek çocuğun ihtilam görmesi, kız çocuğunun hayız görmesi, yani şahsın biyolojik ergenliğe ulaşmasıdır.²⁰ *Takvîmü'l-edille*'de, bulüğ kavramında yaş veya başka bir biyolojik erginlik kıstası (hadd-i bulüğ) vurgulanmamıştır. Bulüğ kavramı şer'î hitaba ehil olma merkezinde değerlendirilmiştir. Bulüğün belirli bir yaştan bahsetmeksizin veya başka biyolojik erginlik kıstasları olmaksızın tanımlanması, aslında bulüğ ve bâliğ olmak kavramlarını geniş bir açıdan ele alınmasına imkân tanır. Nitekim, şer'î hitap farklı seviyelerde hak ve sorumlulukları barındırmakta olup bu hak ve sorumlulukların hepsi aynı seviyede aklî ve bedenî yetişkinliği şart koşmaz. Günümüzde de reşit kavramının biyolojik erginlik ya da belirli bir yaşa erişimle tanımlanmasına eleştirel yaklaşılmakta, yaş ve biyolojik erginlik ile kişinin doğru tercih ve tasarrufta bulunması için yeterli midir ya da bu kıstaslar toplumun tüm bireyleri için geçerli kılınabilir mi sorgulanmaktadır.

20 Ali Bardakoğlu, “Bulüğ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 6/413-414.



Esere tekrar dönecek olursak, Debûsî bulûğa ermiş bir şahsa şer'î hitabın zorunlu olarak (cebren) haml edildiğini dile getirir.²¹ Debûsî'nin “zorunlu olarak” ifadesi ile kast ettiği şahsın akıl ve beden sağlığı yerinde, salt insan olma halinden kaynaklı, kaçınılmaz olarak şer'î hitaba muhatap olmasıdır. Nitekim ilerleyen bahislerde, zorunlu olma ifadesini ibadet mükellefiyeti üzerinden şerh eder. Burada, ibadetin sadece Allah'ı tazîm etmek için, yani yüceltmek için yapıldığı ifade edilir. Şahsı ibadete zorlamanın “tazîmde bulunma” eylemiyle uyumlu olmadığı, diğer bir ifadeyle “cebr ile yapılan fiilin hakiki bir fiil olmadığı” vurgulanır.²² Fiilin ihtiyarla, yani bilinçli bir şekilde tercih edilerek yapılmış olması gerekir ilkesiyle bağlantılı olarak, temyiz çağına ulaşmamış, İslam'ı tercih etmemiş birinin ibadet yükümlülüğü de bulunmaktadır. Özellikle, henüz mümeyyiz yani kendisine fayda ya da zarar verebilecek şeyi ayırt edecek zihinsel ve bedensel olgunluğa erişmemiş birey için böyle bir zorunluluktan bahsetmek mümkün değildir. Bununla birlikte, henüz bulûğ çağına ermemiş şahsın yaptığı ibadetin Allah katında kabul göreceği, ibadetini yerine getirmemesi halinde ise kendisine herhangi bir sorumluluk yüklenmeyeceği kabul edilmektedir. Diğer bir deyişle, ibadet yükümlülüğü sağlıklı ve akıl sahibi bütün Müslümanlar için vacip olmasına rağmen, kişi bulûğ erinceye kadar ibadet etme yükümlülüğünden muaf kılınmıştır. Bu muafiyet, Debûsî tarafından Allah'ın insana gösterdiği rahmet olarak tarif edilir.

Peki, şahıs şer'î hitaba ne zaman muhatap olur? Debûsî'ye göre şer'î sorumluluğu yüklenebilmesi için bulûğ erişmiş

21 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 417.

22 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 424, 452.



şahısta iki önemli hususun (kendi ifadesiyle kudretin) var olması gerekir:

- Şer’î hitabı anlama kudretini veren akıl,
- Şer’î hitaptan gelen sorumlulukları yerine getirebilecek sıhhatli beden.²³

Bâliğ olan şahsın aklında veya beden sağlığında kalıcı veya geçici herhangi bir eksiklik meydana gelmesi, şahsın bazı sorumluluklardan geçici ya da kalıcı olarak muaf kılması veya eda ehliyetinin daraltılması ya da tamamen ortadan kaldırılmasıyla neticelenir. Bunların neler olduğuna birazdan değineceğiz. Bulûğ konusuna tekrar dönecek olursak, bir kimsenin bâliğ kabul edilmesi için gerekli olan iki önemli husustan bahsettikten sonra, Debûsî bulûğ kavramı için ikinci bir tasnif daha oluşturur. Bu tasnifi, bulûğ kavramının kelime anlamı olan “ulaşmak” manasıyla ilişkilendirerek yapar. Yani, şer’î hitabın insana ulaşmasıdır. İlk tasnif bireyde aranan şartları açıklarken, ikinci tasnif bulûğu ve şer’î mükellefiyeti İslam toplumu oluşturulmuştur. Bu tasnife göre bâliğ olan şahsa şer’î hitapla birlikte gelen mükellefiyetlerin yüklenilmesi için iki husus gereklidir:

- Doğrudan şer’î hitabı işitmesi (doğrudan şeriatın ana kaynaklarına ya da şer’î hükümlere kolaylıkla ulaşabiliyor olması).

23 Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 420. Bakara 2/286, el-Hac 22/78, 21-Araf 7/157 ayetlerinde geçtiği üzere bu iki kudretin her ikisi ya da ikisinden biri olmadığında, o şahsı her hangi bir eylemi gerçekleştirmede zorlamaz ya da ona sorumluluk yüklenemez. Çünkü insanda bu ikisi veya biri olmadığında hitabı yüklenebilecek kudrette ortadan kalkmış olur.



- Hitabın toplum içinde yaygınlık kazanmasıyla, yani şer'î meselelerde toplumsal bilincin oluşması ve şer'î bilgiye kolay erişimin olması.²⁴

Debûsî bu tasnifi Daru'l-İslam ve Dar'ul-Harb kavramlarıyla ilişkilendirerek izah eder.²⁵ Buna göre şer'î hitabın yaygınlık kazandığı bir toplumda şahıs bilgiye, yani mükellefiyetlerine dair bilgiye, daha kolay ulaşabilecektir. Dar'ul-Harb gibi şer'î bilgiye erişimin hem ilmî hem de sosyolojik olarak kısıtlı olduğu beldelede ise, şahıs bazı sorumluluklardan, bilgiye kısıtlı ulaşım ve bilgisizlik gibi gerekçelerle muaf kabul edilmiştir. Debûsî bunu şu örnek üzerinden izah eder: bir harbî (yani daru'l-harb'te yaşayan kişi), Müslüman olmadan önce iki kız kardeşe aynı anda ya da arka arkaya evlenmiş olsa; sonra içlerinden birini boşasa ve akabinde Müslüman olsa; bu kişinin mevcut nikahın geçerli olup olmadığı sorulur. En-Nisâ 4/23'ü ayette hükmüne göre, bir Müslüman erkeğin ardışık ya da kısa süreli de olsa iki kız kardeşe aynı anda nikahlanması/aynı anda nikahında bulundurması haramdır. Bu türden bir nikahın gerçekleşmesi halinde ise her iki nikah da batıl kabul edilir. Ancak, örnekte mühtedi koca için zevcesi ile nikahının devam ettiğine hükmedilir. Müslüman olmadan önce zevcenin kız kardeşi ile nikahlanmayı haram kılan ayetin muhatabı olmadığı gibi sonrasında da Dar'ul-Harb'te yaşaması nedeniyle bu hükümden haberdar olmama ihtimali yüksektir.²⁶ Debûsî, örnekteki şahsın durumunu bilgisiz olma (cehl) hali olarak kabul etmiştir. Birazdan ayrıca değineceğimiz üzere, fukaha cehli yani cehaleti, bilgisizliği şer'an kişiyi bazı sorumluluklardan muaf kılan bir sebep, yani özür

24 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 431.

25 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 431.

26 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 431.



olarak kabul eder. Daru'l-İslam'da yaşayan bir gayri Müslim ihtida eylese ve namaz kılmayı henüz öğrenmemiş olsa; namaz kılmayı öğreninceye kadar ki geçen sürede mühtedinin kılmadığı namazların kazası gerekir. Ancak, aynı hüküm Daru'l-İslam'da ihtida eden kişi için geçerli değildir. Çünkü, Daru'l-harb'te namaza dair hüküm ve namazın nasıl kılınacağı bilgisi yaygın olmayıp, mühtedi namaz hakkında bilgiye kolayca ulaşmaya muktedir değildir. Dolayısıyla, namaz kılmayı öğreninceye kadar kılmadığı namazların kazasını yerine getirmesi gerekli görülmemiştir.²⁷

Cehl gibi, kişinin sorumluluğunu daraltan ya da ortadan kaldıran başka sebepler de bulunmaktadır. Bunların bir kısmı akıl ve beden sağlığı ile ilişkili olup, aklın ve bedeninin olağan şekilde işlev görememesi ya da aklın sağlıklı kullanılmasına engel olan, bu nedenle de özür olarak kabul edilen durumlardır. Akıl ve beden sıhhatinin var olmamasının dışında şahsın eda ehliyetini sınırlandıran başka durumlar da vardır ki bunlar hayız, kölelik ve gayri Müslim olmadır. Şimdi ise, Debûsî'ye göre mükellef olma halini sınırlandıran halleri ele alacağız. Bunlardan ilki, şahsın bâliğ olmadan önceki hali, sabî yani çocukluk dönemidir.

c. Çocukluk (Sabî)

Bulüğ öncesi, çocuk olarak kabul edilen şahıslar henüz akli olgunluğa ve bedenen de biyolojik erişkinliğe erişmediği için birtakım yükümlülüklerden muaf kabul edilir. Şer'î ve hukuki hususlarda mükellefiyetin çocuktan düşürülmesi ve tasarruf hakkının daraltılmış olması, Debûsî tarafından Allah'ın çocuklara tanıdığı bir kolaylık ve rahmet olarak tarif

27 Debûsî, *Ta'kvîmü'l-edille*, 431.



edilir.²⁸ Bulûğ öncesi ibadet sorumluluğunun olmadığı, yapılmayan ibadetin şahsın zimmetine bir borç olarak telakki edilmediği, Hz. Peygamber'den rivayet edilen “üç gruptan (kalem) sorumluluk kaldırılmıştır: ihtilam oluncaya kadar çocuktan, akli başına gelinceye kadar akıl hastasından (me-cnun), uyanıncaya kadar uyuyandan” hadisi ile delillendirilmiştir. Bu hadisle birlikte, bâliğ olmayan kişi şer'î hitaba muhatap olsa bile, eda yükümlüğünden (taleb'ul-edâ) muaf kabul edilmiştir.²⁹ Diğer taraftan, zimmete ve vücut ehliyetine sahip olması nedeniyle çocukluk ve çocukluk öncesi döneminde, bu şahıs lehine şer'an karar alabilmek mümkündür. Mesela, bir çocuğa yapılan hibe ya da verilen sadaka, o çocuğun velisi tarafından çocuk adına kabul edilebilir veya bir çocuk henüz anne karnında da olsa ebeveynlerin miraslarından pay alma hakkına sahiptir.

d. Bâliğın Mükellefiyetini veya Eda Ehliyetini Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler

Debûsî bâliğ olan şahsın mükellefiyetini veya eda ehliyetini ortadan kaldıran sebepleri tek tek zikretmek yerine, dörtlü bir sınıflandırmayla vücubu düşüren özür/sebepler başlığında sunmaktadır. İlk sınıf doğrudan akıl hastalıklarına ilişkin özürleri; ikincisi aklın kullanımı kısa süreliğine durduran halleri; üçüncüsü şahsın iradesiyle eylemde bulunmasını ve karar alma melekelerini etkileyen halleri; dördüncü ve nihai olan sınıf ise bahsi geçen üç durumun tamamen dışında şer'î ve hukuki hükümler nedeniyle şahsın eda ehliyetini

28 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 421.

29 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 420.



veya zimmetini daraltan halleri içerir.³⁰ Debûsî'nin özür kavramı ile ifade ettiği dinî yükümlülükleri daraltan ya da ortadan kaldıran sebepler aynı zamanda fıkıh literatüründe ruhsatı oluşturan sebepler arasında da zikredilir. Debûsî eserinde bu sebepleri doğrudan aslı hükme tabi olmamayı meşru hale getiren ve Allah'ın insana lütfu olan kolaylık ve kolaylaştırma (yüsr ve teysîr) ilkesine vurgu yaparak açıklar. Bunlar:

Cünûn ve Ateh (akıl eksikliği ya da bunaklık), ve Sefeh (müsriflik): Cünûn kişinin aklını kaybetmesi manasına gelir ve aklını kaybeden kişiye de *mecnun* denir. Cünûn hali kişinin karar alma ve temyiz gücünü ortadan kaldırdığı için, eda ehliyetini daraltan veya ortadan kaldıran gerekçeler arasında kabul edilir. Debûsî'ye göre mecnun bir anlamda bir çocuğun ehliyetine sahiptir. Ateh ise akıl zayıflığı, aklın kısmi eksikliği ve bunaklık manalarına gelir. Ateh halinde temyiz gücü tamamen olmayan ya da eksik olmak üzere iki ayrı grupta ele alınır. Atehin lehine olan hukuki tasarruflar kabul edilirken, aleyhine sonuç doğuran tasarruflar muteber kabul edilmez. Sefeh kavramına gelince; bu cünun ve atekten farklı olarak temyiz gücüne sahip ancak ölçüsüz harcamalar nedeniyle, şahsın mali tasarruflarında zarar fayda dengesini gözetememesi nedeniyle, şahsın özellikle mali tasarruflarının sınırlandırılmasıdır (hacr edilmesidir).³¹

Nevm (uyku) ve İğmâ (bayılma): Uyku ve bayınlık hali daha önce yer verdiğimiz hadiste geçtiği üzere mükellefiyeti ortadan kaldıran sebepler arasında zikredilir. Debûsî uyku ve

30 Debûsî bu sınıflandırmalardan bahsettikten sonra küfrün bir özür sayılmadığını bu nedenle de bu sınıflandırmada yer almadığını belirtir. Çünkü, kişi Müslüman olmayı red ederek kendini şer'i hitabın ve bu hitapla ilişkili hükümlerin dışında tutar. (Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 440.).

31 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 433.



bayılmanın insanı aciz bırakan hallerden olduğunu, Allah'ın da bir lütuf olarak, bu halleri özür sınıfından kabul ederek insana kolaylığı bahsettiğini ifade eder. Aynı zamanda da Debûsî uyku ve baygınlığın özür olarak kabul edilmesinin aklın doğru ve sağlıklı işlememesi şartına muhalif olduğunu dile getirir. Hem uyku hem de baygınlıkta, kişinin akıl sağlığı yerinde olup akli melekesi sadece bir süreliğine işlevsel değildir. Bu nedenle, kişi namaz vakti içinde uyanınca namazı eda etmekle yükümlüdür. Çünkü, uyanmayla birlikte namaza mâni olan durum ortadan kalkmıştır. Şayet, uyuyan kişi vakti geçirmiş ise bu kişiye namazın kazası gerekir. Bayılma veya baygınlık durumu içinse, Debûsî baygınlık halinin altı namaz vakti ve daha fazlasını geçecek kadar sürmesi halinde, kişiye geçirdiği vakitlerin kazasının vacib olmayacağını belirtir.³²

Taḳvîmü'l-edille'de **nisyan (unutmak, bilmeden terk etmek), hata, ikrah (zormalama) ve cehl (bilgisizlik)** kavramları birlikte ele alınır. Sebebi ise bahsi geçen durumlarda, aklın kullanımını ya da şahsın iradesini tamamen ya da geçici olarak etkileyecek bir fizyolojik etkenin olmayışıdır. *Nisyanı* (unutmak) Debûsî şu şekilde tanımlar: “emredilen fiilin kasıt olmaksızın unutma sebebiyle yerine getirilmemesidir.”³³ Burada kişi aciz bırakan bir hal yoktur, sadece kasıt olmaksızın emredilenin yerine getirilmemesi vardır. Nitekim, ibadetlerde ve muamelatta da kastın, yani niyetin, olmaması düşünülemez. Oruçlu iken unutup bir şey yiyip veya içen insanın orucunun bozulmaması örnek verilebilir.

Hata ile bir fiilde bulunmak konusuna gelince, Debûsî bunun bir tür unutma olduğunu söyler. Çünkü hataen yapılan

32 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 434.

33 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 434.



fiilde ya da emrin yerine getirilmemesinde kasıt yoktur.³⁴ Hata ile emrin yerine getirilmeyişi ya da suç işlenmesin halinde hükmün ne olacağı ya da kişinin fiilinin sorumluluğundan tamamen muaf tutulup tutulamayacağı soruları hatanın türüne ve hatanın ibadet, muamelat veya ukubat sahalarının hangisinde gerçekleştiğine göre değişkenlik gösterir. Nitekim, Debûsî de gerek unutmaya gerekse hata ile işlenen fiiller için muhtelif örnekler vererek vakıya göre hükmün değişebileceğini gösterir.

İkrah kavramına gelince, terim olarak bir kişiyi cebir ve tehdit ederek bir kişinin hür iradesinin ve rızasının dışında bir eylemi yapmaya ya da yapmamaya zorlamak olarak tanımlanır. Zorlayan kişiye mükrih, zorlanan kişiye mükreh denir. İkrahta gerçek manada rızanın var olup olmadığı konusu fukaha arasında tartışma konusudur. Her ne kadar Hanefi mezhebi ikrahı ehliyeti daraltan sebepler arasında kabul ediyor olsa da rıza ve ihtiyar tamamen ortadan kalkmadığı için Hanefi mezhebinde ikrah vücut veya eda ehliyetiyle varlığına güçlü bir şekilde etki etmemektedir. Debûsî bu hususu şöyle açıklar: ikrahta kişide iki kötüden birini seçme hakkı (yani tercih hakkı) bulunmaktadır. İkrah altında gerçekleştirilen fiil, kişiye zorla yaptırılmış ya da yaptırılmamış olsa bile bu fiilde bir tercihten bahsetmek mümkündür. Kişi kendini zarardan kurtarmak için istemeyerek de olsa o eylemi yerine getirir. Sadece buradaki kasıt/niyet dışarıdan uygulanan baskı nedeniyle zarara uğramıştır (fâsittir).³⁵

Cehl (cehalet, bilgisizlik): Debûsî için cehl de bir tür unutmaya ve hatadır. Bilgisizlik, kişiyi aciz bırakan bir durumdur.

34 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 435.

35 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 435.



Bu nedenle, bilgisizlik bir özür olarak kabul edilir. Cehaletin hükmüne ilişkin örneklere yukarıda değinmiştik.

Hayız (menstrasyon, adet) ve Rikk (kölelik): Debûsî bu yukarıda bahsettiğimiz özür durumlarını birlikte ele alır. Hayız fizyolojik bir durum iken, kölelik hukuki ve iktisadi bir sınıftır. Birbirinden farklı bu iki sebebi bir araya getiren ortak payda; her iki durumda da kişinin bilgisinde, akıl ya da beden sağlığında bir eksiklik olmaması ve bu iki grubun bazı mükellefiyetlerden muaf tutulmasının nassla tespit edilmiş olmasıdır (hükmi acizlik). Debûsî için hayızın bazı emir ve fiiller için özür olarak kabul edilmesinin nedeni akıl ya da beden sıhhatindeki eksiklikten kaynaklanan bir acizlik değildir. Hayız, kadının beden gücüne ya da kalp/akıl ile bilmesine etki etmez. Hayızın özür olarak kabul edilmesinin sebebi, onun hükmi acizlik olarak tanımlanması, yani hükmen özür olarak kabul edilmesidir. Kadınların hayız dönemlerinde hangi sorumluluklardan ve ne ölçüde, yani kısmî mi veya geçici olarak mı, muaf tutulacağı nassla tespit edilmiştir. Geçici olmasıyla kast edilen, kadının hayız döneminde ibadet sorumluluğunun olmamasının sadece ile sınırlı tutulmasıdır. Mesela, hayız halindeki bir kadının Ramazan ayında tutamadığı oruçların kazası orucu tutabileceği bir başka güne tehir edilir. Bir başka örnek, hayızı biter bitmez namazın kadına tekrar vacip olması. Kısmî olarak muaf tutulmasıyla kast ettiğimiz, kadının ibadet alanındaki muafiyetinin muamelata ilişkin tasarruflarına etki etmemesidir. Yani, alım-satım, hibe veya miras gibi konularda hayız dönemi dikkate alınmamaktadır.

Köleliğe gelince; köle ticari işlemlerde akdin konusu, üzerinde mülkiyet iddiasında bulunabileceğimiz müteakvim bir mal olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte köle tabiatı



itibarıyla insan yani şahıs olmasından gelen bazı temel haklara sahiptir. Kölenin hayatını devam ettirebilmesi yeme-içme, giyinme, barınma gibi zaruri ihtiyaçlarının giderilmesi sahibinin sorumluluğundadır. Kölenin mütekevvim mal statüsünde olması nedeniyle nakıs bir zimmete sahiptir. Bu nedenle, bir köle mülkiyet edinme hakkını sahibinin izniyle elde edebilmektedir. Kölenin mülk edinme hakkının sahibin rızasına tabi olması, kölenin hac ve zekât gibi mali yönü bulunan ibadetlerden muaf kılınmasına sebep olmuştur.³⁶ Bunun dışında kalan ibadetlerde yükümlülüğü devam eder ve özgür bir Müslümanla eş değerdedir.

2. Dini ve Dünyevi Meselelerde Akıl Yürütme

Akıl şer'î hitabı anlamak, menfaat elde etmek ve insanı zarardan korumak, nesnelere ve olaylar arasında ilişki kurmak ve bu ilişkiyi kendi maslahatına dönüştürmek için ifade edilen bir melekedir. Fıkıh da insanın lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi olup; insan şer'î kaynakları akılla birlikte değerlendirerek istidlal yöntemi vasıtasıyla lehinde ve aleyhinde olanın bilgisine ulaşır.³⁷ Debûsî için akli şer'î meseleleri açıklamak, bir sorunu çözüme kavuşturmak için kullanmak caizdir. Çünkü şeriat ve akıl Allah'ın insana ihsanıdır.³⁸ Akıl hem insan hayatının hem de şer'î sistemin önemli bir parçası olarak kabul edilmekle birlikte, Debûsî aklın kullanım alanlarının sınırlı olduğunu da vurgular. Bunu da akli çıkarımda bulunmanın hangi konularda caiz, hangi konularda haram olduğunu, dinî veya dünyevî içerikte olup olmamalarına göre tasnif ederek ortaya koyar.

36 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 436-37.

37 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 442, 444.

38 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 458.



Bu tasnifte dikkatimizi çeken önemli husus Debûsî'nin aklın kullanılmasıyla neyi kast ettiğini açıklamamasıdır. Yani, aşağıda değineceğimiz hususlarda akıl yürütmek, istidlalde bulunmak mı yoksa aklın en temel seviyede kullanımı mı kast edilmektedir izah edilmemiştir. Akılla ne türden bir zihni sürece işaret edildiği tartışmanın seyrinden tespit edilebilmektedir. Eser akıl yürütmenin caiz olduğu ve olmadığı konuları ihtiva eden maddeler halinde sunulmuş ve örneklerle bu maddelere açıklık getirilmiştir. Debûsî şer'î konularda aklın kullanılmasına itiraz etmemekle birlikte insanın aklını hangi çerçevede kullanması gerektiğine dair muhtasar bir rehber sunmaktadır. Bu bağlamda ister dini ister dünyevi meselelerde olsun akıl yürütmenin bir sınırı olduğu anlatılmak istemektedir.

a. Dünya Hayatına Dair Meselelerde Aklın Mübah veya Haram Olması

Dünya Hayatıyla İlgili Meselelerde Akıl Yürütmenin Zorunlu Kabul Edildiği Hususlar

Debûsî için akıl insanın yaşamını devam ettirmesini ve temel ihtiyaçlarının giderilmesi sağlayan mühim bir melekedir. Yükümlülük ya da şer'î hitabın kapsamının dışında, akıl insanın fayda ve zararı anlayabilmesini ve üzerinde düşünebilmesini sağlar. Bu temel ihtiyaçları, Debûsî dört madde halinde açıklamaktadır. Bu dört maddenin makasid literatüründe zaruriyyat kapsamındaki prensiplerle örtüşmektedir. Debûsî burada saydığı dört temel unsuru zaruriyyat kavramı çatısı altında kavramlaştırarak sunmamaktadır. Bunun yerine, bu temel maslahatlardan Debûsî akıl yürütmeyi kati olarak kullanabileceğimiz hususlar olarak bahseder ki bunlar:



- İnsanın hayatta kalmasını sağlayan ihtiyaçlar; nefes almak, içmek ve yemek gibi insanın temel ihtiyaçları bu grupta kabul edilmektedir. Yani, zaruriyyat grubunda nefse tekabül eden yaşamsal ihtiyaçlardır.
- Kişinin harici afetlerden korunmasını, onu yok edebilecek sebeplerin defedilmesini ve cinsinin devamlılığını sağlayan fiiller; barınma ve cima gibi ihtiyaçlar da akıl yürütmenin kullanılabileceği alanlardan biridir.
- Mal insanın hayatta kalmasını sağlayan maslahatlar arasında kabul edilmiştir. Mal ile birlikte malın düzenlenmesi ve muhafazası ihtiyacı da ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, insanın mülk edinmesini, mal varlığını çoğaltmasını ve korunması sağlayacak araçları elde etmede aklın kullanılması mübah olarak kabul edilmiştir.
- Sonuncusu ise insan cinsinin devamlılığını sağlayan çoğalma güdüsü, yani nesildir.³⁹

Şer'an insan cinsinin bekası için bu dört ilkenin muhafazası ve işlevselliğini sağlamak için akıl yürütmek bir zorunluluktur.⁴⁰

Dünyaya Yönelik Meselelerde Aklı Kullanmanın Haram Kabul Edildiği Hususlar

Bunlar dörttür; cehl, zulüm, abes ve sefeh. İnsanın hem dünyada hem de ahirette kendisine fayda sağlayacak şekilde hayatını devam ettirmesi tavsiye edilmiştir. Faydasız işlerle meşgul olmak şahsı yarardan uzak tutar, bilgisiz hareket etme

39 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 449-50.

40 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 458-59.



ise olumsuz neticelerin ortaya çıkmasına yol açar. Bu nedenle bahsi geçen dört maddeden biriyle meşgul olmak ve bunun için akıl yürütmek caiz kabul edilmemiştir. Bu kavramları inceleyecek olursak:

Cehl: Akıl 5 duyu organı ile algılanabileni veya soyut maslahatları düşünerek insana fayda sağlayacak olan şeyleri bulabilir. Mesela, soğuktan ve sıcaktan korunmak adına farklı çözümler üretmesi gibi. İnsan bilgisizlik ile istidalde yani bir akıl yürütmede bulunduğu anda, insana fayda sağlayacak hususlarda yanlış neticelere ulaşabilir ve insanı zarara uğratar. Mesela, helal olan yemeklerin haram kabul edilmesi. Olumuz neticelere sebep olacağı için bilgisizlikle akıl yürütmek caiz kabul edilmemiştir.

Zulüm: Debûsî zulmü “bir şeyi yerli yerine koymamak” olarak tarif eder. Debûsî için cehalet ve zulüm aslında birbirinden çok uzak kavramlar değildir. Kişi yanlış konumlandırılmayı bilmeden yaparsa buna cehalet, bilerek yaparsa zulüm denir. İlkinde mesele tam olarak anlaşılmadan bir akıl yürütme yapılmış olup, ikincisinde ise bilerek yanlış akıl yürütme yapılmıştır.

Abes: Kişiye fayda getirmeyecek hususlarda aklını kullanması da caiz olmayan davranış olarak görülür. Çünkü, abesle iştigal eden kişi dünyadaki asıl vazifesini unutmuş ve kendisini fayda getirmeyen işlerle meşgul etmiş ve vaktini ziyan etmiştir.

Sefeh: Kişinin heva ve hevesine uyması, akıllı yerine zevklerine tabi olmasıdır. Debûsî için sefeh cehaletten de kötüdür. Abeste olduğu gibi sefihlikte zarar vardır. Cehalet ve abeste faydadan yoksunluk varken, sefeh ve zulümde akıbetin kötü olması vardır.⁴¹

41 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 455.



b. Dini Meselelerde Aklın Kullanımının Mübah veya Haram Olması

Aklı Kullanmanın Gerekli Kabul Edildiği Dini Meseleler

Bu bahiste, Debûsî insanın hayatta kalmasını sağlayan ihtiyaçların giderilmesinin zorunlu olmasının yanı sıra, insan olarak yaratılmaktan ve kul olmaktan gelen birtakım dini sorumluluklara değinir (hakk'ul-Allah). Bu sorumluluklar insanın tevhidî, bu dünyadaki vazifesi ve yaratılma amacına dair bilgi edinmek için tefekkür etmesine dairdir. Debûsî insanın tefekkür etmesi gereken konuları dört madde halinde sıralamıştır, bunlar:

- İnsanın Allah'a kulluk için yaratıldığını bilmesi,
- Allah'ın ilahlığını kabul etmesi,
- Kulun doğumundan ölümüne kadar Allah'ın emir ve yasaklarına itaatle yükümlü olduğunu bilmesi,
- Kulun içinde yaşadığı dünyanın imtihan yeri olduğunu bilmesi ve dünya hayatındaki amellerin ona ahirette fayda sağlayacağını bilmesi.⁴²

İnsanın bu dünyaya ne için geldiği, amacının ne olduğu, bu dünyanın nasıl bir yer olduğu, insan olmaktan gelen sorumluluklarını düşünmek ve bunlar hakkında akli kullanması caiz, hatta dünyada insan olarak var olmanın farkındalığına sahip olması gerekli görülmüştür.

Aklın Kullanılmasının Haram Kabul Edildiği Dini Meseleler

Bunlar dört husustur:

- Tağuta iman, yani kişinin kendisini yoldan çıkartacak kimseye veya şeye inanması,

42 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 451.



- Sadece dünya hayatı için yaratılmış olduğunu kabul edip ve dünyaya dair şehvetin giderilmesi için uğraşması⁴³,
- Yaratıcıyı inkâr etmesi,
- Ceza sebebiyle, ba'si inkâr etmsidir.⁴⁴

Bu dört husus daha önce değindiğimiz insanın iman etmek ve akıl etmekle sorumlu olduğu hususlarla çelişir. İnsan Allah'a iman etmek ve kulluk etmek için yaratılmıştır. İnsanın bu dört maddenin ya da bunlardan birinin peşinde koşması, bu dünyaya gönderilme amacını ve sorumluluklarını unuttuğu anlamına gelir. Bu nedenle de insanı asıl amacından uzaklaştıran bu dört hususun caiz olmadığı akılla ile bilinebilir.

3. Değerlendirme

Bu çalışmada Debûsî'nin *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uşûl* adlı eserinde akıl tarifi ve aklın usul çerçevesinde nasıl ele alındığını aktarmayı hedefledik. Bu sebeptir ki çalışmamız Debûsî'nin görüşleri merkezinde hazırlanmıştır. Bu hazırlık aşamasında *Taḳvîmü'l-edille*'nin sonraki Hanefi eserle bağını kurmayı ve eserde ele alınan meselelerin günümüzde hangi başlıklar altında tartışıldığı bilgisine yer vermeyi de ihmal etmedik. Böylece salt Debûsî'nin görüşlerinin aktarımından uzaklaşarak, *Taḳvîmü'l-edille*'nin sonraki Hanefi literatürle bağını yansıtmaya çalıştık. Konunun kelami ve felsefi arka plana ve yapıya sahip olduğunun farkındayız. Ancak, gerek çalışmanın sınırları göz önünde bulundurmak gerekse de Debûsî'nin konuyu

43 Debûsî iki tür şehvetin olduğunu söyler. Bir tanesi yemeğe dair şehvet, diğeri de cinsel şehvettir. (ed-Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*,456).

44 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 456-57.



sunuşuna ilişkin kurgusunu yansıtmak istememiz sebebiyle, çalışmanın muhtevasını sade tuttuk.

Debûsî bu eserinde akıl, aklın kullanımı ve akıl-mükellef ilişkisine dair bilgiyi kendine özgü bir kurguyla sunmuştur. Eserde mükellefiyete dair temel kavramların tanımına ve Debûsî'ye özgü tasniflerin ilmi arka planına dair bilgiye çok fazla yer verilmemiştir. Bu farklılık özellikle Debûsî'den sonra gelen eserlerin incelenmesiyle daha da ortaya çıkmaktadır. Farklılık, Debûsî'den önceki Hanefi usul literatüründe akıl, aklın kullanımı ve akıl-mükellef ilişkisine dair sistematik ve bütüncül bir müktesebatın kaleme alınmamış olmasıyla açıklanabilir. Girişte de eserde konunun Debûsî'ye özgü bir sistematikte ortaya koyduğuna ve Debûsî'den sonra gelen Hanefi alimlerden bu yönüyle zaman zaman farklılaştığına değinmiştik. Bu farklılıkları özetleyecek olursak, *Takvîmü'l-edille*'de;

Debûsî'nin akli ve akıl yürütmeyi sadece kelami tartışmalarla veya istidlal yöntemiyle sınırlandırmayıp bir inananın akıl ile ilişkisini hem dünyevi hem de itikadî olarak nasıl inşa etmesi gerektiğini de izah ettiğini görüyoruz. Eserde, aklın ulaşması gereken bilgi üçlü bir yapı halinde sunulmuştur. Bunlar; insanın dünyada hayatta kalmasını sağlayan bilgi, Müslümanın muamelata dair bilmesi gereken bilgi ve inanca dair bilgidir. Debûsî için bu üç tür bilgi şer'î hitabın kapsamında olup birinden tamamen bağımsız kabul edilmemelidir.

Bugün makasidü'ş-şerîanın önemli alt başlıklarından biri olan zaruriyyata ilişkin prensipler, zaruriyyat kavram-sallaştırması olmadan doğrudan şahsın aklını kullanması zorunlu oldu haller başlığında ilkesel düzeyde değinilmiştir.



Bu ilkelere ek olarak insanın dikkat etmesi gereken hususlar ve hangi durumlarda akıl yürütülebileceği açıklanmaktadır.

Takvîmü'l-edille'de dikkati çeken diğer bir husus ise temiz, reşit olma, hadd-i bulûğ, ehliyet ve ehliyet türlerinin müstakil birer kavram olarak ele alınmadığıdır. Daha önce değindiğimiz üzere, bu tasnif Debûsî'ye özgü olup kendisinden sonra gelen Hanefi alimler akıl, mükellef ve şer'î sorumluluğa dair kavramları ve meseleleri daha ayrıntılı bir tasnifle ortaya koymuşlardır.

Esere dair vurgulanması gereken bir başka konu da bulûğ kavramının ele alınışıdır. Bulûğ kavramı bireyin şer'î sorumluluğu üstlenebilmesi ve toplumsal bilinci oluşması bağlamında iki farklı açıdan açıklanmıştır. Mükellefiyet olgusunun bu iki kavramla ilişkilendirilerek ele alınmış olması, Debûsî'nin bulûğ dediğimiz kriterin aslında minör seviyede salt bireye dair fizyolojik bir kıstas olarak algılamadığı ve bu kıstası daha makro seviyede toplumsal bilinç ve bilginin yaygınlığı olarak da kabul ettiğini göstermektedir.

Değerlendirilmesi gereken diğer bir husus ise, ehliyeti daraltan ya ortadan kaldıran sebeplerin Debûsî tarafından müstakil kavramlar olarak değil, belirli bir gruplandırma ile sunulmuş olmasıdır. Bu gruplandırma ağırlıklı olarak akıl sağlığı ve aklın kullanımına ilişkin durumlarla birlikte ele alınırken, diğer kavramlardan bağımsız olarak hayız ve kölelik birlikte açıklanmıştır. Debûsî özellikle hayız ve köleliğin fizyolojik ya da iradenin kullanımına engel teşkil edecek bir acziyet oluşturmadığını, hayız ve kölelikte nasslara dayalı hükmi bir acziyetin var olduğu ifade etmiştir.

Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl* adlı eseri aklın tanımı, ehliyete ve ehliyeti daraltan durumlara tasnifi, kavramları



izahı ve aklın sınırlarının ne olduğunu göstermesi bağlamında önemli bir kaynaktır. Günümüzde de özellikle 5. asırdan sonra tedvin edilmiş Hanefi usul eserlerinin akıl ve aklın kullanıma ilişkin meselelerde dayandığı ilmi ve entelektüel arka planı yansıtması sebebiyle önemini muhafaza etmektedir.

Kaynakça

- Ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. Thk. Eş-Şeyh Hâlıl Muhyiddîn al-Mâıs. Beyrut-Lübnan: Dar'ül-Kutub Al-ilmiyah, 1. Basım, 2001.
- El-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâm'ul-Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sadık Kamhavi. Beyrut: Dar İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1996.
- Es-Serahsî, Muhammed bin Ebu Sehl Aħmed, *Uşûl'us-Serahsî*. Thk. Ebu al-Vefâ al-Afgânî. Beyrut: Dâr'ul-Kutub el-'ilmiyye, 1993.
- Akgündüz, Ahmet. "Debûsî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kaya Eyyup Said, Hacak Hasan. "Zimmet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/ 424-428. İstanbul: TDV Yayınları 2013.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bardakoğlu, Ali. "Bulûğ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6/413-414. İstanbul: TDV Yayınları 1992.
- Apaydın, Prof. Dr. Hacı Yunus. "Şer'i Hüküm Tanım ve Tartışmalar", *bilimname XXXVII/1* (2019), 1211-1224. <https://doi.org/10.28949/bilimname.539971>
- El-Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ-u 'Ulûm'ud-din*. çev. Ahmed Serदारođlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1977.
- Köksal, Cüneyd. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 40/1(2011), 5-44. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/162787>

Tefsir-Akıl İlişkisi: Rivayet Tefsirinde Dirayet



Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Nermin AKSAKAL¹

Kur'an tefsirinde aklın merkezi önemi vardır. Ancak bundan önce Kur'an vahyinin ölçülüp değerlendirilmesinde ve iman edilmesini istediği şeylerle diğer tekliflerini kabul etmede karar mercii olması itibarıyla sahip olduğu önem gelir. Bu aşama, Kur'an'ın tüm içeriğiyle hakiki bilgi kaynağı olarak benimsemesi adına önemlidir. Tefsir ise, her ne kadar bu iman aşamasında da müracaat edilebilecek bir ilim olsa da esasında iman edip Kur'an'ı dininin kaynağı olarak kabul etmiş müminler için bir beyan ilmi olarak teşekkül etmiştir. Bu nedenle İslam tefsir geleneğinde akla Kur'an'ın bilgi değerini sorgulama kapısı açık tutulmamış, ancak bu bilgiyi mak-sadına uygun şekilde idrak etme konusunda büyük önem verilmiştir. Bu çalışmada da tefsir-akıl ilişkisi ele alınırken Hz. Peygamber (s.a.v.) ile başlayıp ashabı ile devam eden ve özellikle rivayet ilimlerine dayanan tefsir geleneğinde aklın yeri ve önemi incelenmiştir.

¹ Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, znaksakal@erzincan.edu.tr



1. Tefsir İlmi ve Dirayet İlişkisi

Tefsir ilmi, insanın gücü miktarınca ve Arap dili kurallarına göre, Kur'an-ı Kerim'in anlamından bahseden bir ilimdir.² Dirayet ise bu ilimde kullanılan temelde akla dayalı bir yöntemdir. Tefsir ilminde tefsirler kaynak ve yöntem bakımından rivayet tefsiri (nakli/ me'sûr tefsir) ve dirayet tefsiri (akli/ rey ile tefsir) olarak tasnif edilmiştir. Ayetleri başka ayetlere, Hz. Peygamber'in, sahâbenin ve hangi gruba girdiği ihtilaflı olmakla birlikte genellikle sahâbeden nakilde buldukları için tâbiinin sözlerine dayanarak tefsir etmek rivayet yoluyla tefsir olurken bunlarla kalmayıp dil, edebiyat, din (fıkıh, kelam) ve çeşitli bilgilere dayanılarak yapılan tefsir, rey yani içtihat yoluyla tefsir olarak tarif edilmiştir. Tariften anlaşılacağı üzere rey tefsiri salt içtihadi olmayıp usul ve mantık kurallarının yanında sağlam nakli kaynaklara ve dilin kullanımalarına uygun olmak gibi bazı kurallar çerçevesinde yapıldığı takdirde caiz görülmüştür.³

Kaynaklarda alim de olsa kimsenin Kur'an'ı zanna dayanarak kendi içtihadı ile tefsir edemeyeceği şeklinde bir görüş olsa da genellikle dirayet ile tefsir, mantık ve fıkıh gibi usul ilimlerinin yanında dilbilgisi, hadis, tarih gibi çoğu rivayete dayanan ilimlere dayandığı ya da aykırı olmadığı nispette müspet karşılanmıştır -ki buna göre Kur'an tefsirinde (nakil ya da akıl yoluyla) yakinen bilinmeyen konularda uygun anlamı idrak etmede zan da (zann-ı gâlib) bir bilgi kaynağı

2 Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 37.

3 Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân* (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 2: 12-13, 49-50.



olabilir.⁴ Bu nedenle olsa gerek Muhammed el-Gazzâlî (ö. h. 505), yöntemi bakımından bir ayırım yapmadan tefsiri tıpkı hadis gibi salt nakli ilimlerden saymıştır.⁵ Diğer taraftan tefsir ilminde Kur'an'ın ayet, nebevî tefsir ve sahabe haberleri ile tefsir edilmesinin dahi, burada müfessirin akli çabaları da sürece dahil olduğu için, dirayet tefsirinin basamakları arasında sayıldığını görebiliriz.⁶ Bu durum, edebî ve kültürel pek çok yönü olan bir kelamın yorumlanmasında kaçınılmaz olan bir durumdur. Bu nedenle tefsir usulüne dair kitaplarda, hangi yöntemle yazılırsa yazılsın Kur'an'ın manaları açıklanıp hükümler çıkarılırken bilinmesi gereken bir dizi Kur'an ilimleri, ilâhiyat ilimleri ve sosyal ilimlerden bahsedilir ki bilim ilerledikçe bunların sayısı da artmaktadır.⁷ Öyle ki tefsirlerde özellikle yaratılışa ilgili konularda fen bilimlerine bile müracaat edilmiştir. Bu duruma en güzel örnek, eserinde tefsirle birlikte dönemindeki ilimlere dair her şeyin bulunması yönüyle hem eleştirilen hem de takdir edilen Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. h. 606) tefsiridir.⁸ Akıl ve tecrübenin ışığıyla gelişen bilimlerin tefsirlere aksetmesi, her ne kadar dini ilimler dışındaki ilimlere başvurmaya karşı olanlar olsa da İslam düşüncesinde aklın sadece dini ilimlerden beslenmediğini göstermektedir.

4 Zehebi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1: 183-185.

5 Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Hamza b. Zühayr Hâfız (Cidde: Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1413), 1: 3-4.

6 Zehebi, Muhammed Hüseyin, *'İlmü't-Tefsîr* (Kahire: Dâru'l-Meârif, h. 1119.), 55-56; Cevdet Bey, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, 69-75.

7 Cevdet bey insan bilimleri de dahil sonucusu vehbî ilim olmak üzere müfessirin mutlaka bilmesi gereken 17 adet ilimden bahseder. Bkz. Cevdet Bey, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, 39-44.

8 <https://islamansiklopedisi.org.tr/fahreddin-er-razi>.



Tefsirin rivayet ve dirayet tefsiri şeklinde açık tasnifi hicri 9. yy'a dayanır⁹ ve bu tasnif iki grubu kesin çizgilerle birbirinden ayırmaz, çünkü rivayet tefsirinde dirayet, dirayet tefsirinde rivayet mutlaka vardır ancak belki biri diğerinden daha ağırlıklıdır. Bundan önceki asırlarda ise tefsirde böyle bir ayırım olmamışken “rey ile tefsir” bir yöntem olarak eserlerde yer alıp yöntem olarak da meşruiyeti tartışılmıştır.¹⁰ Tefsirde aklın önemi konusunda ise, aklın din getiremeye ve bu konuda vahye muhtaç olsa da dinin muhatabı ve onu anlamakla vazifeli olduğu bahsini ilk tefsir usulü çalışması olarak kabul edilen eserde dahi görebiliriz.¹¹ Ayrıca yöntem bakımından dirayet tefsiri kategorisinde değerlendirilen ilk çalışma, erken dönemde Kur'an'ı baştan sona tefsir eden ilk müfessir olan Mukâtil b. Süleymân'a (ö. 150) aittir.¹² Tefsir tarihinin erken dönemlerinde Muhammed el-Mâtürîdî (ö. h. 333), *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirini dirayet yöntemini baskın şekilde kullanarak yazmış ve alanında güzel bir örnek ortaya koymuştur. Mâtürîdî'nin çağdaşı İbn Cerîr et-Taberî (ö. h. 310) gibi kapsamlı nakli kaynak içerdiği için rivayet tefsiri olarak nitelenen pek çok tefsirde de dirayet yöntemi açık olarak görülebilmektedir.

9 Kâfiyeci (ö. 879/1478) ilk olarak açıkça tefsiri bu şekilde tasnif etmiş, nakille izaha tefsir, dirayete de tevil demiştir. Bkz. Mustafa Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname V/ 2* (2004): 49.

10 Örneğin bkz. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed el-Berdüni, İbrâhîm Atfiş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 1: 31-34.

11 Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris, *Fehmu'l-Kur'ân ve Meânihi*, thk. Hüseyin Kutlu (Beyrut: Dâru'l-Fikr, h. 1398), 1: 246.

12 <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir>.



2. Tefsirde Aklın Yeri ve Sınırı

Tefsir tarihinde aklın önemine ve işlevine karşı bir duruş olmamıştır. Ancak genellikle ayetlerin manaları konusundaki delillerin zanni olduğu durumlarda, varsa sahih naklin akli delillere önceliğinin benimsendiği söylenebilir. Bu yaklaşım aslında keyfi ve rastgele tevillerin önüne geçilmesi konusunda bir tedbir olup, Kur'an'ın manalarını kişisel değil aslına uygun şekilde anlamayı amaçlamaktadır, ancak yine de naklin önünde akla sınır çizmekte ve bu durum bazı meselelerde sorunlara sebep olup mutedil düşünce önünde engel olmaktadır.

İslam düşüncesinde hem sübutu hem delaleti itibariyle kati olan nakli delillerle çelişmeyen, belirli ölçülerle ortaya konan memdûh (övülen) reye karşı bir duruş söz konusu olmamıştır. Bu durumu tefsir usulü kitaplarındaki akıl ile naklin tearuzu durumunda tercihin nasıl yapılacağıyla ilgili bahislerde görebiliriz. Genel kaide akıl ve naklin delilleri -burhan ve mütevâtir haber (icmâyı sayanlar da var) olmak üzere- kati ise akıl ve naklin çelişmeyeceği, çelişki varsa ve iki tarafın delili uzlaştırılamıyorsa delili kati olanın tercih edileceği, ikisinin delilinin de zanni olması ve uzlaştırılamaması durumunda ise sahih yolla gelmiş olması kaydıyla naklin (hadis, sahabe sözü veya Ehl-i kitap kaynaklı olmayıp istidlal ya da işitmeye dayanan tâbiün sözünün) tercih edilmesi gerektiğidir. Kimi müteşâbih ayetlerde olduğu üzere bir konuda iki tarafın delillerinin de şüpheli olması ve çatışması durumunda ise yapılması önerilen, tevili bırakıp sadece Allah'ın (c.c.) murad ettiği şeye iman etmek gerektiğini belirtmektir.¹³

13 Zehebî, *'İlmü't-Tefsîr*, 62-63; Hâlid Abdu'r-Rahmân el-Akk, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu* (Beirut: Daru'n-Nefâis Yayınları, 2007), 190-191.



Tefsirde kati delili varsa aklın esas oluşu konusunda, delillerin hangi ölçütlere göre kati sayılacağına belirlenmesinin ya da belirlenen ölçütlere uyup uymadığının tespit edilmesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Doğrusu bu yöntemler akıl-nakil çatışmasındaki sorunları çözmeye yeterli değildir. Çünkü delillerin güvenilirlik ölçütlerinin belirlenip uygulanması akli çaba gerektirir ve bu süreç de oldukça subjektiftir. Örneğin bu konuda Mutezile mezhebi inançla ilgili Kur'an nasslarına muhalefet etmemeye çalışmakla birlikte kendi tevhid ve adalet anlayışı ölçüsünü esas alan bir akılla çelişen ayetleri -zahiri manasından da uzaklaştırmamaya dikkat etmek suretiyle- tevvil edip, akla aşırı güvenmekle¹⁴ ve hadisleri de kendince bir akıl süzgecinden geçirerek elemekle eleştirilmiştir. Bu konuya en güzel örnek "rü'yetullah" konusuyla ilgili müşkil ayetlerin¹⁵ tefsiridir. Yaygın sünni inanışa göre rü'yet, bazı ayetlerin işareti ve sahih hadislerden kati olarak anlaşıldığı üzere -ahirette- gerçekleşecek olup, bunu nefyeden ayetler mutlak değildir -yani dünyayla ilgilidir- ve bu aklen de kanıtlanabilir. Mutezile ise delillerle birlikte bunun aklen de naklen de imkânsız olduğunu öne sürmüştür. Sünni kelâmcılardan Mâtürîdî ve Râzî orta yol bularak bu konudaki nakilleri kabul etmekle birlikte rü'yetin aklen kanıtlanamayacağını, bu yüzden mekanla kayıtlı olmaksızın, keyfiyeti bilinmeyen şekilde gerçekleşeceğini belirtmişler¹⁶ ve böylece nakilleri akılla da uzlaştırmak suretiyle tevvil etmişlerdir. Her fırka kendi

14 Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, ter. Abdulkadir Şener (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.), 1: 160, 167.

15 Kıyâme, 75: 22-23; Mutaffifin, 83: 15; En'âm, 6: 103; A'râf, 7: 143.

16 <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruyetullah>. Sünnî ve Mutezîlî görüş ve delilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tefâtzânî, Sa'düddîn, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1988, 51-54).



görüşünü aklın mümkün görebilmektedir. Sonuçta akli ölçü, müfessirlerin kendi mezhep görüşlerine göre şekillenen ve işleyen bir aklın ölçüleri olabilmiştir. Bu durumda tefsirde rey yönteminde yaşanan gelişme, reyin itikadi konularda söz sahibi olması olmuştur. İleride ele alınacağı üzere bununla daha önce hiç söz sahibi olmadığı kastedilmemektedir.

Tefsir usulünde naklin akla tercih edildiği durumlar, nakli delilin güvenilirliğinin (mütevâtir ya da sahih olup olmadığının) tespitinin önemini de ortaya çıkarmaktadır. Ancak nakli metot da sorun ve sınırlılıklardan hali değildir. Örneğin hadis ilminin oluşmasında da bilahare bu ilmin verilerinin tefsirde kullanılmasında da sürece dahil olan kişilerin güvenilirliği, anlayış ve yorumu gibi kişisel özellikleri işin içine girmektedir. Kur'an'ın en sağlam nakil olan Kur'an'la tefsirinde dahi bunun rivayet tefsirine girip girmeyeceği tartışmalıdır.¹⁷ Zira hangi ayetin hangi ayetle izah edileceği de müfessirin yaklaşımına ve idrak gücüne bağlıdır. Yine ayetin sünnetle tefsirinde başvurulmuş rivayetlerin sıhhati, hangi haberin mütevâtir olduğuyula ilgili benimsenen ölçüler, müfessirin âhâd haberi delil sayıp saymama konusundaki yaklaşımı tefsiri etkilemekte, bir konudaki farklı rivayetler arasından farklı kriterlerle tercih yapılabilmekte, bazen delil kabul edilen hadislerin tefsirde kullanımında işin içine bir de müfessirin yaklaşımı ve bundan hareketle hadisle ayet arasında kurduğu bağlantı girmektedir. Tüm bu süreçte aklın işlevi inkâr edilemez. Anlama sürecinde müfessirlerin aynı malzemeyi farklı yer ve şekillerde kullanmak suretiyle farklı kapılardan çıkmasının nedeni budur ki çoğu kere de mevcut malzeme mezhebi kıstaslara göre

17 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/ 8 (Aralık 2015): 149-154.



ayıklanarak kullanılır. Aslında İslam düşüncesinde her ne kadar dinin hakkında açık nass olmayan fıkhi konularına hasredenler olsa da dindeki ihtilaflar rahmet olarak görülmüştür.¹⁸ Bu durum doğal bir durumdur. Ancak yorum sürecinin; müfessirlere hâkim olan akıl, düşünce tarzı, görüş ya da mezhebi yaklaşımlardan uzak olmadığı, delillerin bazen zorlama ile bazen kaidelere uydurulmaya çalışılarak bilinçli veya bilinçsiz çarpıtılabildiği unutulmamalıdır.

Tefsirde reye karşı duruş olmasa da fıkıh ve kelam ilmindeki gelişmeler ve mezheplerin oluşumu durumu değiştirmiş, her fırka kendi mezhebini ve akidesini desteklemek için Kur'an'a yönelmiş, yer yer ayetleri bağlamından koparıp görüşüne hizmet edecek şekilde yorumlayabilmiş ve bu çabalar hevâ ile eş değer bir anlamda “(mezmûm olan) rey” olarak nitelenmiştir.¹⁹ Bu süreçte rey yoluyla tefsir, zamanla olumsuz anlamlar kazanan “tevil” lafzıyla karşılanır olmuştur. Nitekim tevil, hicri ilk üç asırda tefsirle aynı anlamda kullanılırken²⁰ dördüncü asırdan itibaren tefsir, aklın metne ve bağlamına sadık kaldığı olumlu bir çaba olarak görülürken, tevil aklın kendinden başka ölçü tanımadığı bir anlama çabasını anımsatır olmuştur. Bu süreçte oklar özellikle Mutezili ve Şî‘î

18 Bu düşünce “Ümmetimin ihtilâfı rahmettir” şeklindeki *Kütüb-i Tis'a*'da bulunmayan ve sıhhati tartışmalı olan bir hadis rivayetine dayandırılır. Bkz. Ali Toksarı, “İslamda İhtilâfın Yeri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/ 4 (Ocak 1987): 293, 297.

19 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1: 258-260.

20 Mâtürîdî, tefsir-tevil ayrımıyla ilgili görüşlerin nakline yer vermiş ve bunları değerlendirmiştir. Ancak o dönemde bu ayrım olumsuz anlam içermez. Buna göre tefsir kesin bilgiye dayanıp muradı ilahiyi ortaya koyarken, tevil kesin olmamak üzere muhtemel anlamlar üzerinde açıklamalar ve tercihler yapmaktır ki elbette bunun da usulünce yapılmayan reddedilmiştir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Faime İsrailova, “Tefsir İlminde Akıl-Nakil İlişkisi”, *Akıl Kitabı* 5, ed. Turgut Akyüz (İstanbul: Ravza Yay., 2021), 107-110.



mezheplere yönelmiştir.²¹ Aslında metnin anlamını çarpıtma tehlikesi daha sahabe döneminde Haricilerde başlamıştır. Bu nedenle Hz. Ali, delillerin asıl muradına değil de zahirine bağlı kalan Haricilerle tartışırken nasslarla değil, tevil kabul etmeyecek olan Resulullah'ın yaptıklarıyla cevap vermeyi tercih etmiştir.²² Doğrusu olaylar da bir söz gibi tevil edilebilir ama belki çarpıtılması daha zor olabilir.

Tefsirde aklın yerinden ziyade sınırları, özellikle metafizikle ilgili gaybi alana giren itikadi konularda vahiy gibi bir bilgi kaynağı olup olmayacağı erken dönemlerden beri tartışılmıştır. Selef, itikadi alanda akli vahye mecbur ve tek başına gerçekleri anlamaktan aciz kabul ettiğinden Allah'ın sıfatları gibi müteşâbih ayetlerde yorum yapma salahiyetinin olmadığını düşünüp nasslara imanla yetinmiş, nazari veya akli bilgilere başvurmayı reddetmiştir.²³ Ne var ki selefin bu konuda örneğin Kur'an'da zikri geçen Allah'ın elinin, yüzünün, istiva etmesinin²⁴ vs. malum olup keyfiyetinin meçhul olduğunu söylemesi bile bir tevil olarak değerlendirilebilir, çünkü böyle diyerek lafzın zahirinden anlaşılan teşbih ve teccimi kastetmeyip bunları reddederler. Râzî de Allah'ın arşa istivası konusunda tevilde bulunmayacağını söyleyenlerin, Allah'ın -hiçbir şeye benzemediğiyle ilgili ayeti gereğince-²⁵ mekân ve zamandan münezzehe olduğuna inanıyorlarsa zaten lafzın zahiri anlamından vazgeçerek aslında tevil yoluna

21 Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Heyetü'l-Mısrîyyetü'l-Âme li'l-Kitâb, 1974), 4: 193; Zehebî, *İlmü'l-Tefsîr*, 7-8; 67-68.

22 Ebu Zehra, *İslâmîda Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 1: 79-80.

23 Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 14-15; <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#2-kelam>.

24 Fetih, 48: 10; Rahmân, 55: 27; Tâhâ, 20: 5.

25 Şûrâ, 42: 11.



girmiş olduklarını belirtir.²⁶ Aslında onlar zahiri anlamı neye hamledecekleri konusunda susmuşlardır ki Râzî de mükellefin bu konuları bilmekle sorumlu olmadığı, zaten bu durumda dilin kullanımlarıyla ilgili lafzi bir delile dayanmak durumunda olan tevilin -bu lafzi deliller de zanni olduğundan kesin olmayıp zanni olacağı, itikadi konularda ise zanni delile itibar edilmeyeceği açıklamalarını yapmıştır.²⁷ Râzî böyle diyerek müteşâbih ayetleri tevil etmemek gerektiğini değil, bu alandaki tevillerin kesin olmayacağını ifade etmektedir. Diğer taraftan selevin sıfatları mecaza hamletmeyip malum olduklarını söylemesinde, sıfatları inkâr etmeme düşüncesinin olduğu söylenmelidir.

Tefsir ilminde dirayetin yerinden kısaca bahsettikten sonra burada hem rivayet hem dirayet tefsirlerinde başvurulmuş ilk kaynaklardan olan sünnetin ve sahâbenin tefsirinde ve müfessirlerin bu tefsirlere müracaatında dirayetin yeri, çeşitli örneklerle ele alınacaktır.

3. Sünnetin Kur'an'ı Tefsirinde Dirayet

Kur'an'ı tebliğ görevi olan Hz. Peygamber'in sünnetinin Kur'an tefsirindeki önem ve otoritesi tartışılmazdır. Hz. Peygamber'in ashabına Kur'an'ın bir kısmını tefsir ettiği ve tamamını veyahut tamamına yakınına tefsir ettiği şeklinde iki görüş vardır ki²⁸ eldeki verilere göre ilki daha uygundur. Nitekim tefsir ihtiyaçlar ölçüsünde yapılır ve nübüvve şahit olan Kur'an'ın ilk muhataplarının sonrakilere göre tefsire daha az ihtiyaç duyması doğaldır.

26 Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beirut: Dâru İh-yâ't-Türâsi'l-Arabî, h. 1420), 9: 22.

27 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 7: 139-140.

28 Zehebi, *İlmü't-Tefsîr*, 15-19.



Sünnet Kur'an'ı beyan ve tefsir eder, mücmelini açıklar, mutlağın sınırlandırır, umumunu tahsis eder. Hz. Peygamber'in tefsiriyle ilgili rivayetler -daha ziyade ahkama dair konularla ahlaki konularda olmak üzere- hadis mecmualarında geçmektedir ve bu nedenle sünnetin dindeki otoritesi tartışılmaz olsa da hadis rivayetlerinin otoritesi, güvenilirliği nispetindedir. Bu nedenle rivayetle tefsir yapacak birinin de sünnet ilmini rivayeten ve dirayeten bilmesi gerekmektedir.²⁹ Bu aşamada sünnet, müfessir için süzgeçten geçirilmesi gereken nakli bir kaynaktır ve yerine göre kati yerine göre zanni bilgi içerir.

Hz. Peygamber Kur'an'ı tefsir ederken nakli kaynak olan (metluv- gayri metluv) vahiy dışında dirayete, yani birtakım istidlâl yollarına başvurmuştur ki İbrahim eş-Şâtıbî'nin (ö. h. 790) tarifine göre de sünnet "ya vahiy ya da muteber içti-hattır."³⁰ Rivayetlerdeki ayetlerin manalarının izahıyla ilgili hadislere baktığımızda bunlarda akli muhakeme ve dil bilgisinin kullanıldığı söylenebilir. Belki bu durumun aksine öne sürülebilecek bir nakil, Hz. Aişe'den gelen "Resulullah, Allah'ın (c.c.) kitabında Cibrîl'in ona öğrettiği miktarda tefsir ederdi" rivayetidir, ancak bu hadisin münker ve garib olması bir yana³¹ sadece Allah'ın bildirmesiyle bilinebilecek mücmel ya da gaybi konularla ilgili olduğu açıklaması vardır ki bunların sayısı da fazla değildir.³² Bu konuda Hz. Peygamber'in -vahiy ya da dinle ilgili bir konuda- hevasıyla konuşmayacağı,

29 el-Akk, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*, 125-126, 131.

30 Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan (Mısır: Dâru İbn 'Affân, Mısır, h. 1417), 4: 335.

31 İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Beyrut: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 1: 14.

32 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 31.



kendisine verilen hikmet gereği³³ tefsirinde hata yapmayacağı konuları öne sürülebilir. Ancak burada Hz. Peygamber'in rey tefsiri ile zaten bu durumlara aykırı bir şey değil, buna ehil olarak tefsirdeki kendi içtihadı ve icraatı kastedilmektedir ki zaten muradı ilahiye aykırı izahları olsaydı bile bunun vahiyle düzeltilmesi gerekirdi. Hz. Peygamber'in tefsirdeki salahiyeti konusunda ele alınabilecek senedi sahih olan “Şunu kati olarak biliniz ki, bana Kur'an-ı Kerim ve onun bir misli daha verilmiştir...”³⁴ rivayetindeki Kur'an'ın misli de vahyi metlûv olarak izah edilmenin yanında sünnet ve Kur'an'ı beyan izni yani onu şerh etme, umumunu tahsis etme ve bunların yanında -bazılarına göre- Kur'an'ın yer vermediği bir hükmü koyma gibi hususlar olarak da açıklanmıştır.³⁵

Burada sünnetin Kur'an'ı tefsiriyle ilgili rivayetlerdeki di-
rayet konusu, konularına göre başlıklandırılarak temel örnek-
lerle izah edilecektir.

a. Sünnetin Gaybi Konuları Tefsirinde Dirayet

Sünnette, sahih bir rivayette insanların renk renk olma-
sının Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'i, yeryüzünün her yerinden
avuçladığı bir avuç topraktan yaratmasıyla izah edilmesinde
olduğu gibi³⁶ yaratılış, kader, ahiret gibi gaybe dair konularda
vahye dayandığına dair bir emare olmayan açıklamalar var-
dır. Böyle bile olsa gaybi konularda oldukları için bunların
Cibril'in verdiği bilgilere dayandığını düşünenler olmuştur.

33 Necm, 53: 3; Cum'a, 62: 2.

34 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessetü'r-Risâ-
le, 2001), Hadis No: 17174, 28: 410-411.

35 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 1: 7; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 38.

36 Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mu-
hammed Fuâd Abdülbâki (Mısır: Şirketü Mektebe, 1975), Hadis No: 2955,
5: 204.



Ancak kimi hadis rivayetleri, konuları, tıpkı bazı ayetlerde olduğu gibi muhatap toplumun akıl ve hayal gücüne uygun şekilde oldukça maddi alemin şartları seviyesinde müşahhaslaştırarak dile getirmekte, böylece metafizik alemin fizik alemine sığdırılmış olması soyut düşünceyi -özellikle günümüzde- zorlamaktadır. Bu nedenle bu rivayetler ilk dönemlerde olduğu gibi benimsenmişken, ilimlerin geliştiği sonraki süreçte reddedilmekle ya da temsili olarak tevil edilmekle de karşılaşmıştır. Doğrusu tıpkı müteşâbih ayetlerde olduğu gibi bu hadislerin de müteşâbih kabul edilmesinin önünde engel yoktur. Nitekim bu hadislerin sahih ise gerçekten zahiri anlamda mı düşünülmesi gerektiği yoksa tevil mi edilmesi gerektiği yöntem ve sonuç açısından önemlidir. Bu durum müfessirin hadislere istinaden tefsirinde, sünnetin en otoriter olduğu alan diyebileceğimiz gaybi alanla ilgili konularda rey sürecinin etkisini göstermektedir. Örneğin Kur'an'da Allah'ın üzerine istiva ettiği (mecazen oturduğu), etrafı tesbih eden melekler tarafından sarılmış ve taşınmakta olan, gökler ve yer yaratılırken su üzerinde bulunan arşından, yani yüksek tahtından söz edilmektedir³⁷ ve bu ayetlerin hepsi müteşâbihtir. Kitab-ı Mukaddes'te de Allah'ın ezelden beri üzerinde kurulduğu, evrenin en yüksek noktasında, gök yakutu renginde, altından hayat ırmağı akan, meleklerin kuşattığı bir arşından söz edilir ki³⁸ böylece kutsal kitaplarda metafizik -ya da bilinmeyen- alemin bilinen aleme kıyasla anlatılmasının benzer içerikteki ortak bir üslup olduğu söylenebilir. Aynı üslubu görebileceğimiz hadislerde ise arş hakkında daha detaylı bilgi bulabiliriz. Muteber kaynaklardaki rivayetlere göre: “Yer ve gökler

37 Tâhâ, 20: 5; Zümer, 39: 75; Mü'min, 40: 7; Hâkka, 69: 17; Hûd, 11: 7.

38 Mezmurlar, 9: 4- 7, 55: 19, 11: 4; Hezekiel, 1: 26; Vahiy, 22: 1, 3, 7: 11-12; I. Krallar, 22: 19.



yaratılırken su üzerinde bulunan arş, yedinci göğün üzerindeki Firdevs cennetinin üstündeydi. Yönleri, ağırlığı, köşeleri, sütunları bulunan bu arş göğün üzerinde kubbe şeklinde duran büyük ve değerli bir nesnedir. Arşın sütunları üzerinde kelime-i tevhid yazılıdır; sağında makâm-ı mahmûd bulunmaktadır. Şehitlerin ruhları arşın altında dolaşır. Güneşin yö-rüngesi arşın altındadır.”³⁹ Böylece arş, fizik alemine yerleşmiş bir varlık gibi görünse de halen keşfedilmediği için metafizik ya da bilinmeyen bir aleme ait -yaratılmış- bir varlık olması ve haberlerin temsili olarak tevil edilmesi mümkündür.

Hadis literatüründeki gaybi bir haber vermek suretiyle yer alan tefsirler, ahirette rü’yetullahın gerçekleşeceğinden bahseden hadislerde olduğu gibi itikadi konulardaki ihtilaflarda etkili olmuş, bu hadislerin tevil edilmeden kabul edilmesi, tevil edilmesi ya da reddedilmesi şeklindeki tavırlara göre görüşler belirlenmiştir. Sünni tefsir literatüründe bu haberler ihmal edilmemiştir. Örneğin Allah’ın iman edenlere dünya ve ahirette sebat vereceği ile ilgili olan İbrahim suresi 27. ayeti, sahih bir hadis rivayetine göre kabir azabı hakkında, iman edenlerin kabirde sorulan sorulara cevap vererek bu azaba karşı korunacaklarını ifade sadedinde inmiştir⁴⁰ ve bu tefsir, rivayet türü olsun dirayet türü olsun neredeyse her tefsirde görülebilir. Rivayetlere göre Resulullah’ın kabir azabı şeklinde tevil ettiği bir ayet de Taha suresi 124. ayette olup, Allah’ın zikrinden (Kur’an’dan) yüz çevirenler hakkında bahsi geçen “dar geçim” hakkındadır.⁴¹ Ancak hadisteki bu tefsir mez-

39 Ayrıntılı bilgi ve arşı tarif eden hadis rivayetlerinin kaynağı için bkz. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ars--kelam>.

40 Tirmizî, *Sünen*, Hadis No: 3120, 5: 295.

41 Hadis için bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *Sahihu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesü’r-Risâle, 1993), Hadis No: 3122, 7: 392.



heplerin kabir azabını ispatı için önemli bir dayanak olsa da tefsirlerde mana bu teville hasredilmemiş ve dar rızık, zulmet içinde bir hayat, kötü amel, haram kazanç, cehennem azabı vb. şekillerde açıklanmıştır.⁴²

b. Sünnetin Kapalı Konuları Örnek ve Temsillerle Tefsirinde Dirayet

Tefsir tarihinde bazı konularda Kur'an'daki bir ayetin şerhiyle ilgili -sahih- bir hadis olsa da tefsir bu hadisteki manaya hasredilmemiş ve başka bir müfessirin o hadis üzerine -onunla çelişmemesi kaydıyla- başka bir açıklama yapmasında bir sakinca görülmemiştir. Bu durum Hz. Peygamber'in tefsirinde kimi konularda reyin yerinin kabul edildiğini göstermektedir. Sünnetteki bu rey özellikle bir ifadeyle neyin kastedildiğinin bir misalle açıklanmasına dayanır, ancak tefsir kaynaklarında mana o misale hasredilmez. Örneğin Fâtihâ suresi 7. ayette geçen "gazaba uğramışlar ve sapmışlar", sahih bir hadise göre "Yahudiler ve Hristiyanlar" olarak tahsis edilmiştir.⁴³ Bu tahsis bir misaldir ve ilgili ifadeler tefsirlerde müşrik ve münafıklar gibi haktan sapan her fırkayı kapsar şekilde tefsir edilmiştir.⁴⁴

Hadis literatüründe sünnetin Kur'an'daki bir konuyu temsili örneklerle izah ettiği rivayetler de yer alır ve bunların Hz. Peygamber'in şahsi tefsirine, reyine dayandığı söylenebilir. Konuyla ilgili başka bir örnek olarak hasen bir rivayete göre Mutaffifin suresi 14. ayette geçen inkarcıların işledikleri amellerin

42 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 2000), 18: 390-394; 24: 398; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11: 258-259.

43 Tirmizî, *Sünen*, Hadis No: 2954, 5: 202.

44 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 150.



kalplerini paslandırdığı bahsini Hz. Peygamber temsili bir örnekle şöyle izah edip ardından bahsi geçen ayeti okumuştur: “Kul, bir günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta oluşur. Tevbe ettiği takdirde cilalanıp silinir. O günahı tekrar işlediği/ günaha devam ettiği zaman, o siyah nokta da gittikçe büyür, kalbi istila eder.”⁴⁵ Böylece bu temsil sayesinde günah ve tövbe arasındaki denge de açıklık kazanmıştır.

c. Sünnetin Kapalı Lafızları Beyanında Dirayet

Sünnetin mücmel ayetleri açıkladığı rivayetlerdeki tariflerde, dilin kullanımları doğrultusunda bir dirayetten söz edilebilir. Örneğin senedi zayıf bir rivayete göre Âli İmrân suresi 97. ayette haccın üzerlerine farz kılındığı “(hacca) yol bulabilenler” ifadesindeki “yol” ile ne kastedildiğinin sorulması üzerine Hz. Peygamber “azık ve binek” açıklamasıyla kapalılığı gidermiştir.⁴⁶ Mezheplerde haccın şartları konusundaki ihtilaflar bu ayet ve hadisin değerlendirilmesine dayanmaktadır. İmam Şafi, rızık ve binek hacca gitmek için gerekli ekipmanlar olup genel anlamda maddi gücü ifade ettiği üzere hadisle muvafık olarak haccın vücubiyeti için maddi gücü kâfi görmüş; İmam Mâlik ayetteki “yol bulmayı”, yola çıkıp yolda kazanç sağlamaya bedensel güç yetirebilmek şeklinde anlayarak bunları gerekli görmüş; Ebû Hanife ise iki durumla da tefsir etmiştir.⁴⁷ Böylece hem ayetin tefsirinde hem hadiste hem de imamların tefsirinde içtihadın yeri dikkat çekmektedir. Nitekim “yol bulabilme” konusu zaman ve şartlara göre bunlardan

45 Tirmizî, *Sünen*, Hadis No: 3334, 5: 434.

46 Tirmizî, *Sünen*, Hadis No: 813, 3: 168.

47 Beydâvî, Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlı (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 2: 29-30.



herhangi birini ya da hac için tehlikeli salgın hastalık gibi yeni zuhur etmiş başka bir engelin olmamasını ifade edebilir.

Anlamı kapalı bir ayetin tek manaya hasredilmeden birden fazla şekilde izahı bizzat hadislerin kendi içinde de söz konusudur ve bu da sünnetin Kur'an'ı tefsirinde dirayeti gösterir. Örneğin Bakara suresi 143. ayette geçen "müminlerin insanlara şehadeti" bahsi, bir hadise göre ümmetin ahirette diğer ümmetlere karşı, peygamberlerin onlara tebliğde bulunduğu dair şehadeti olarak izah edilmişken, bir diğerinde cenazelerde ölenin iyi ya da kötü olduğuna şahadet etmeleri olarak tefsir edilmiştir. Böylece bu hadisler "şehadeti", dünya ve ahiretteki durumlara dair birer örnekle izah etmiştir.⁴⁸ Tefsirlerde ise bunlara ek olarak, "şehadet" in "örnek, delil" anlamlarına binaen müminlerin insanlığa delil ve örnek olmaları, İslam ümmetinin icmasının insanlara hakkı açıkladığı için bir hüccet (delil) olduğu vb. anlamlarda daha geniş olarak da izah edilmiştir.⁴⁹

Sünnetin umumi anlam içerdiği için kapalı olan lafızları da farklı zamanlarda farklı şekillerde tahsis ettiği görülebilir. Örneğin Fecr suresi 3. ayetinde, üzerine yemin edilen "çift ve tek olan"; hadislerde Zilhicce'nin tek ve çift rakamlı günlerinde olan "Kurban Bayramı ve Arefe günü"⁵⁰ ve "çift rekatlı ve tek rekatlı namazlar"⁵¹ şekillerinde tefsir edilmiştir ki bu durumda Resulullah, reyeye dayanarak ayeti örneklendirmiş ve konu gerek sahabe tefsirinde gerekse sonraki tefsirlerde

48 Hadisler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3: 146-149.

49 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 4: 88; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yay., 2007), 1: 230.

50 Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebi Bekr Celâleddin, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8: 500.

51 Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), Hadis No: 3928, 1: 717.



bu manalarla sınırlı kalmamıştır. Örneğin Mücahid'den tek olanın Allah (c.c.), çift olanın ise gece ve gündüz, kara ve deniz, güneş ve ay, insan ve cin gibi Allah'ın çift yarattığı her şey olduğu görüşü nakledilmiştir ki⁵² bu da bir reye dayanır.

Kur'an'daki bir lafzın hadislerde çeşitli şekillerde tefsir edilmesi ve sonraki süreçte de mananın bunlara hasredilmeden dilin kullanımlarına uygun şekillerde izah edilegelmesine başka bir örnek olarak Tevbe suresi 112. ayette, müjdelenen müminlerin nitelikleri sıralanırken zikri geçen "السَّائِحُونَ" kelimesinin tefsirlerini verebiliriz. Sözlükte "seyahat edenler, gezenerler" anlamına gelen lafız bir hadiste "oruç tutanlar" şeklinde tefsir edilmiştir.⁵³ Tefsirlerden anlaşıldığına göre lafızla hadisteki tefsirin alakası, yolculuk yapan ve oruç tutan kimşenin, maruz kaldıkları açlık vb. zorluklar ve böylece bir nefis mücadelesi nihayetinde elde ettikleri güzel sonuçlar itibarıyla benzer olmaları yünüyle mecazendir ve hadisteki tefsir, daha irad edilirken bu türlü bir alakanın kurulmasını yani dihayeti gerektirmektedir. Lafız, başka bir hadiste "cihad eden" anlamında da tefsir edilmiştir ki cihad Allah (c.c.) uğrunda yolculuk yapmayı gerektirdiği için bu mana hakiki anlamla doğrudan irtibatlıdır. Kelimeyi sözlük anlamına göre tefsir edenler; Mekke'den Medine'ye hicret edenler, ilim öğrenmek ya da Allah'a davet etmek için yolculuğa çıkanlar, Allah'ın birlik ve kudretini gösteren delilleri gözlemleyip onlardan sonuçlar çıkarmak için yollara düşenler gibi açıklamalar da yapmışlardır.⁵⁴ Bu açıklamalar birbiriyle çelişmeyip lafzın da muhtemel olduğu anlamlardır.

52 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24: 398.

53 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14: 503-505.

54 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14: 503-505; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8: 269-270; Beydâvî, *Envârü't-Tenzil*, 3: 99; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3: 64-65.



Sünnetin Kur'an'ı tefsiriyle ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'in dirayet ile tefsire başvurduğu anlaşılan bir husus da ayetteki zahiri anlamından dolayı anlaşılmayan bir konuyu, içerdiği başka bir manaya hamlederek tevیل etmesidir. Örneğin hasen bir hadise göre Tevbe suresi 31. ayette geçen -Yahudi ve Hristiyanlardan- din adamlarını Rab edinenler hakkında bir sahabî -Hristiyanlar din adamlarına tapmadığından- bunun nasıl olduğunu sorunca Resulullah, ilk etapta anlaşılacağı üzere din adamlarına ibadet etmek şeklinde değil, onların helal kıldıklarına tabi olmak şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁵⁵ Böylece birini Rab edinmenin başka bir emaresini de göstermiştir.

d. Sünnetin Kur'an'ı Kur'an'la Tefsirinde Dirayet

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsirinde, genellikle rivayet tefsirinin bir yönetimi olarak ele alınsa da dirayet tefsirinin de ilk basamağı olan, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir metodunu görebiliriz ve bu tefsir de muhakemeye dayalıdır. Örneğin sahih bir rivayete göre, En'âm suresi 82. ayette inanıp imanına da zulüm karıştırmayanların emin ve hidayet üzere oldukları bildirilince sahabe, nefesine zulmetmeyen kimse yok ki diye endişelenmiş, Hz. Peygamber de buradaki zulmün Lokman suresi 13. ayette büyük bir zulüm olarak sözü geçen "şirk" anlamında olduğu beyan etmiş, böylece iki ayet arasında bağlantı kurmuştur.⁵⁶

4. Sahabe Tefsirinde Dirayet

Vahyin nüzulüne ve Hz. Peygamber'in tebliğine şahit olan sahabenin tefsiri, tefsirin temel kaynakları arasındadır.

55 Tirmizî, *Sünen*, Hadis No: 3095, 5: 278.

56 Tirmizî, *Sünen*, Hadis No: 3067, 5: 262.



Sahabe tefsiri ya Hz. Peygamber'den işitmeye ya da içtihadı dayandır. Onların Kur'an'ı Kur'an ile tefsiri, vahyin nüzulündeki şahitliklerine istinaden yaptıkları tefsir ve zaman zaman da İsrâiliyâta dayanan tefsirleri, hatta yerine göre sünnete istinaden yaptıkları tefsir bile, daha ziyade dilsel ve dini yönden izahların yer aldığı içtihâdi tefsir alanında sayılabilir. Çünkü nakli bilgilerin algılanması kişinin idrakine bağlı olduğu gibi, bunları kullanmada da çeşitli değerlendirmeler ve tercihlere yani dirayete başvurulmaktadır. Anlama ve yorumlamanın olduğu yerde akli süreç işlemeye başlamaktadır.

Tefsir tarihinde reye ehemmiyet veren Mekke'deki tefsir okulunun kurucusu, sahabeden İbn Abbâs (r.a.), Irak'takinin ise İbn Mes'ûd (r.a.) olmuştur. İbn Mes'ûd birçok ayetin tefsirini Hz. Peygamber'den işitmiş, işitmediklerini kendi izah etmeye çalışmış, müteşâbih ayetler hakkında tevil yolunu kabul etmiştir.⁵⁷ Kur'an'ın rey ile tefsirine karşı bir argüman olan "Her kim Kur'an hakkında kendi görüşüyle konuşursa ateşteki yerini hazırlasın"⁵⁸ şeklindeki -senedi hasen- hadis rivayetine aykırı olan bu durum, sahabenin tefsirde herkesden fazla olan ehliyeti ve bu rivayette ise hakkında nakil olmayan müşkil ve müteşâbih ayetler hakkında konuşanların, hakkı bilip hevasına göre saptıranların veya rey ile tefsire ehil olmayanların kastedildiği şeklindeki açıklamalarla tevil edilmiş⁵⁹ ya da sahabenin rey tefsiri, hakkında nakil olmayan konulara hasredilmiştir.⁶⁰ Nitekim sahabenin ve selefin rey ile tefsire mesafeli durduğuyla ilgili pek çok rivayet vardır

57 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008), 234, 236-242.

58 Tirmizî, *Sünen*, Hadis No: 2951, 5: 49.

59 Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn*, 1: 185.

60 Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavaid-i İlmi't-Tefsîr* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1974), 7.



ki bu durumlar da zanla dahi olsa aslını bilmedikleri hususlarda tefsirden kaçındıkları ayrıca selefin tefsiri Allah Teâla'ya şahitlik etmek olarak gördüklerinden murad-ı ilahiye aykırı söz söylemekten kaçındıkları için bu tavrı sergiledikleri şekilde açıklanmıştır.⁶¹

Tefsirde sahabenin reyî, vahyin ilk muhatapları olarak sahip oldukları kıdemden ötürü daha muteber kabul edilmiştir. Bu durum vahyin nüzulündeki ve Hz. Peygamber'in tebliğindeki şهادetlerinin onlara daha iyi, daha nesnel ve daha doğru bir anlam ufku sağladığı düşüncesine dayanır. Nitekim anlama öncelikle vahyin indiği dönemi, sonra da dilin o dönemki kullanımlarını bilmeye bağlıdır. Diğer taraftan dini hassasiyetlerinden ötürü kişisel görüşlerindense vahyin asıl manalarına odaklanacakları, bu asla aykırı görüşlere yaklaşmayacakları da düşünülebilir. Durum böyle olsa da reyin; anlama ve yorumlamanın söz konusu olduğu yerde, belirli toplumsal ve tarihsel şartlarda oluşmuş kişisel özelliklerin, donanımların, öznel yaklaşımların etkisi göz ardı edilemez. En azından Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin ilim ve fazilet bakımından eşit olmamaları⁶² vb. gerekçelere dayandırılan tefsirdeki ihtilafları, her zaman aynı bakış açısında olmadıklarını göstermektedir.

a. Sahabenin Lügat ve Dilin Kullanımlarına İstinaden Tefsirinde Dirayet

Sahabe tefsirinde ayetlerin reye göre tefsirinde lügavi tefsirler önemli yer işgal eder. Garip kelimelerin şiirle istişhad yöntemiyle açıklanması, yabancı kökenli bazı kelimelerin

61 Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1: 186.

62 Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, 234.



hangi dilden geldiğinin izahı, lafızların farklı kabile lügat ve lehçelerine dikkat edilerek açıklanması, yakın anlamlı lafızların birbiriyle tefsir edilmesi ve ince farklarının beyanı, eş sesli ya da eş anlamlı kelimelerin Kur'an'daki yerlerine göre geldiği anlamların izahı vb. pek çok tefsir, dilin kullanımlarını bilme ve bu bilgileri doğru, uygun şekilde kullanabilmeye yani reye dayanır. Örneğin kaynaklara göre İbn Abbâs'ın "umulur ki, belki" anlamına gelen "عسي" lafzının Allah hakkında kullanıldığında bu mana sahih olamayacağı için "vücubiyet-gerekliklik" ifade ettiği ve yine onun, içinde "Allah'ın kulu" anlamındaki "il" lafzı geçen Cibrîl ve Mîkâil'in Abdullah manasında olduğu tefsiri; İbn Mes'ûd'un Nahl suresi 120. ayetindeki Hz. İbrahim'in başlı başına bir ümmet olduğuna dair ifadede geçen "ümme" lafzının "hayrı öğreten (imamlık yapan- önder)" anlamında olduğu⁶³ şeklindeki tefsiri dilbilgisine dayalı birer dirayet örneğidir.

Kur'an, indiği dönemki halin muktezasına uygun çerçevede söylenmiş; hazif, takdim ve tehir, fasıl ve vasil, mecaz ve hakikat gibi pek çok edebi yönü olan bir sözdür ve ayetlerdeki tüm bu hususları bazı karinelerin yardımıyla tespit eden akıldır. Muhkemi müteşâbihi belirleyip müteşâbihi tevil eden, huruf-u mukatta üzerinde muhtemel anlamları düşünen yine akıldır. Sahabenin de örneğin müteşâbih kategorisinde sayılan ayetlerin tefsirinde suskun kalmadığı ve konuyu Arap dili çerçevesinde tevil ettiği pek çok yerde görülebilir. Mesela hesap gününden bahseden Fecr suresi 22. ayette "وَجَاءَ رَبُّكَ" - Rabb'in geldiği (o gün)" ayetinde aklen Rabb'in gelme fiiline isnadı, bu fiil yaratılmışların özelliği olduğu için uygun değildir. Bu nedenle olsa gerek bir rivayete göre İbn Abbâs ifadeyi "و جاء"

63 Kurtubî, *el-Câmi'*, 8: 91, 10: 198; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 1: 225.



أَمْرُ رَبِّكَ - Rabbinin emri/kazası geldiği” şeklinde tefsir etmiştir.⁶⁴ Yani aslen izafet tamlaması olan ifadede muzâfın hazfedildiğini kastetmiştir ki mahzûf muzâfla birlikte tamlama “Rabbinin kahrı, (kıyametteki) yüce ayetleri, zuhuru” şekillerinde de takdir edilmiştir. Bir görüşte olduğu üzere burada hazif değil de Allah’ın gelişinin ihtişamını anlatan bir temsil olduğunu kabul etsek de bu tevîl de yine dilin kullanımları hakkındaki reye dayanır.⁶⁵ Kur’an’ın edebi yönlerinin keşfinde dil bilgisinin yanında aklın bu öneminden dolayı tefsirde akli metot, Kur’an’a edebi bir söz olarak yaklaşan müfessirlerin elinde “edebi tefsir metodu”na dönüşmüştür.

Tefsirde sahabe ihtilafının çoğu ayetlerdeki umum-husus, mutlak-mukayyed, hazf olup olmadığı, zamirin mercii, kıraatin nasıl olduğu vb. lügavi hususlardaki tespit ve yaklaşımlarına dayanır ve çoğu da ahkamla ilgili konulardadır. İhtilafın, sünnetin açıklamadığı hususlarda olduğu söylemi zaman zaman dile getirilse de aslında çoğu kere ihtilaflardaki görüşlerin bir ya da hepsinin kendisine dayandırılacağı bir hadis rivayetine rastlanabilmektedir. Bu rivayetlerin sıhhati konusundaki yaklaşım ve tercihlerin ya da rivayetleri bilip bilmeme durumlarının bu ihtilafları etkilediği düşünülebilir. Ancak sünnetin uygulama suretiyle açıkladığı, herkesçe malum olması gereken hususlarda bile ihtilaf görülebilmektedir. Buna en güzel örnek abdestle ilgili Mâide suresi 6. ayette geçen “وَأَرْجُلٌ - ayaklar”ın yıkanması mı yoksa meshedilmesi mi gerektiği konusudur. Bu konudaki görüşler, kelimenin nereye atfedileceği ve bu doğrultuda iğrabının ne

64 Nesefî, Ebû'l-Bekât Abdullah, *Tefsîru'n-Nesefî*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tib, 1998), 3: 641.

65 Tefsirler için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 31: 159.



olacağı konusundaki tercihe bağlıdır. İbn Abbâs, İbn Mes'ûd gibi kelimeyi mansûb okuyan çoğu kimse amilin “yıkama” fiili olduğu görüşündedir ve bu konuda sünnette de muteber deliller vardır. Enes b. Mâlik ise kelimeyi -atıfta genelde tercih edildiği üzere- daha yakınındaki “baş” lafzına atfen mec-rûr okuyarak “mesh etme” fiiliyle irtibatlı olarak açıklamıştır. Durum böyle olsa bile ayağın mesh edilmesinin yıkanması anlamında olduğu görüşü kıraatleri uzlaştırmış, öte yandan belki bu konudaki karmaşanın bir çözümü olarak meshin ayaktaki bir mesh üzere yapılması durumunda caiz olduğu da çoğunlukla kabul edilmiş, böylece bu konuda sünnetteki haberler de bu anlama hamledilmiştir.⁶⁶

b. Sahabenin Nüzul Sebeplerine İstinaden Tefsirinde Dirayet

Sahabe ihtilaflarının yani görüş farklılıklarının söz konusu olduğu bir alan, ayetlerin nüzul sebebi ve nüzul yeri konusudur. Sahabenin nüzul sebeplerine binaen yaptıkları -ya da onlara isnad edilen- tefsirler kimi zaman, tıpkı tarih yazarlarındaki gibi tarihi süreçle ilgili şahsi gözlemlere, işitmeye ya da çıkarımlara dayanır ve tıpkı tarih yazımı gibi gerçeği tüm yönleriyle yansıtamayabilir. Bazı ayetlerin nüzul sebepleriyle ilgili farklı olayların, durumların anlatıldığı rivayetlerin olmasının bir nedeni de budur.

Sahabenin nüzul sebeplerine istinaden tefsirindeki çeşitliliğe güzel bir örnek İsrâ suresi 73. ayette Hz. Peygamber hakkında geçen “*Onlar, sana vahyettiğimizden başkasını bize karşı uydurman için az kalsın seni ondan şaşırtacaklardı...*” ifadesinin nüzul sebebi ile ilgili rivayetlerdir. Ayetin Mekke’de indiğine dair Sa’d’dan gelen rivayete göre ayet, Hz. Peygamber

66 Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 91-95.



kendini Haceru'l-Esved'i istilâm etmekten alıkoyan ve putlara ilgi göstermesi durumunda buna izin vereceklerini söyleyen müşriklere kerhen uysa bir zarar gelmeyeceğini aklından geçirince; İbn Âbbas'tan gelen bir rivayete göre de putlarını bir kere mesh ederse İslam'a gireceklerini söyleyen müşrikleri kazanmak için onlara uymaya meyledince hatta bir rivayete göre vukuu tartışmalı olan Garânik olayına binaen inmiştir ki bu beyanlar nübüvvet açısından riskli olup ilk ikisi de ayetteki “vahiy uydurma” konusunu açıklamamaktadır. Konuya muvafık ancak isnadı zayıf bir rivayete göre ise ayet, müşriklerin “Rahmet ayetini azâb ayeti, azâb ayetini rahmet ayeti yap ki sana inanalım” demeleri üzerine inmiştir. Ayetin Medine'de indiğine dair yine İbn Abbâs'a istinaden gelen bir rivayete göre de ayet Sakiflilerden gelen bir heyetin Lât'a bir yıl daha tapma, topraklarının Mekke gibi haram olması, başka rivayetlere göre İslam'ın tekliflerinden sorumlu olmama vb. imtiyazlar isteyip gerekirse bunlara dair ayet uydurmasını söylemeleri üzerine Hz. Peygamber'in biraz susup düşünmesi üzerine inmiştir.⁶⁷

Nüzul sebepleriyle ilgili yukarıdaki rivayetler, tefsirde tarih bilgisinin ne kadar sübjektif ve içtihâdi olabildiğini göstermektedir. Bu rivayetler sanki konunun vahiy tarihinde yaşanan, duyulan olaylarla ya da bunların yorumlanmasıyla bağlantısının kişilerin algısı nispetinde sağlanmaya çalışıldığını göstermektedir. Ancak tefsir usulünde nüzul sebebi ve yerine dair rivayetlerdeki bu ihtilaflar, rivayetlerin eşit derecede sıhhatli olduğuna karar verildikten sonra râvîlerin içtihadında yanılma ihtimali bir kenara bırakılarak uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ayetin metinsel bağlamı

67 Bedreddin Çetiner, *Fâtihadan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl- Kur'an Âyetlerininin İnîş Sebepleri* (İstanbul: Çağrı Yay., 2013), 2: 569-571.



nerede indiğine delalet etse de farklı dönemlere ait nüzul sebepleri nedeniyle bir ayetin farklı yer ve durumlarda tekrar inmesi, ayetin metni önceden inmişken hükmünün sonradan geçerli olmaya başlaması ya da tersi vb. izah şekilleri geliştirilmiştir.⁶⁸ Oysa yukarıda geçen rivayetlerdeki Garânîk vb. olaylarda olduğu üzere isnadından önce rivayetin kendisi İslam'a ya da bağlama aykırı olabilir. Bu durumlar rivayete istinaden yapılan tefsirde, müfessirin esas aldığı kaide ve yaklaşımların önemini göstermektedir ve aslında burada akıl, uzlaştırmak için değil makul bir izah için çalıştırılmalıdır. Ancak geleneğin kurallarında sahih nakil akla galiptir.

c. Sahabenin Konuları Birbiriyle İlişkilendirerek Tefsirinde Dirayet

Sahabenin Kur'an'ı tefsiriyle ilgili rivayetlerde, konuların idraki ve çeşitli kaynaklardaki bilgilerin birbiriyle alakalandırılmasında dirayetin etkisi pek çok hususta görülebilir. Örneğin cennet ile cehennem bu dünyada olacağını savunanlara delil olacak bir rivayete göre Hz. Ali bir Yahudi'ye cehennem nerededir diye sormuş, o da denizde deyince Tûr suresi 6. ayetteki “وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ - Kaynatılmış denize (and olsun ki.)” ve İnfitâr suresi 3. ayetteki “Denizler kaynaştığı zaman” ifadelerini söyleyerek bu cevabı doğru bulduğunu belirtmiştir. Tûr suresi 6. ayet genellikle kıyamette denizlerin -bir rivayete göre arşın altındaki bir denizin- tutuşturulup cehenneme dönüşmesi ya da onun alevlerine katılması şeklinde anlaşılmuş, hatta bir görüşe göre deniz cehennem yatağı olduğu için, suyuyla abdest alınmayacağı belirtilmiştir. İbn Abbâs'a dayanan rivayetlerde de “الْمَسْجُورِ” lafzı dildeki başka kullanımlarına uygun olarak “suyu gitmiş, kalmamış” veya “suyu

68 Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 130-135.



hapsolmuş, alıkonmuş” şeklinde tefsir edilerek cehennemle irtibatlandırılmamıştır.⁶⁹ Bu tefsirlerde dilin kullanımları ve İsrâiliyat gibi nakli kaynakların değerlendirilmesinin yanında konunun cehennemle kurulan ilgisi de dirayete dayalıdır ve üstelik bu ilgi, hadis olmadan hakkında konuşmanın hoş karşılanmadığı gaybi bir konuyla ilgilidir. Bu durum rivayetler sahabeye ait olsun olmasın tefsirde erken dönemlerden beri gaybi konularda da olsa reye dayalı tevil yapıldığını gösterir.

Sahabe tefsirinde zaman zaman konunun bir hadisle ilişkilendirilerek tefsir edildiği durumlarda da reyin bir yeri olmuştur. Çünkü bir ayetin tefsiri olarak zikredilmeyen kimi hadis rivayetleri konusuna ve sahabenin idrakine göre, ilgili görüldüğü bir ayetle irtibatlandırılabilmiştir. Örneğin Necm suresi 42. ayetindeki “*En sonunda yalnız Rabbine varılacaktır.*” ifadesinin tefsirlerinde Kâbu’l-Ahbar’ın ayeti “Rab hakkında düşünmeyin” hadis rivayetiyle ve Ebu Hureyre’nin ise “Allah’ın yarattıkları hakkında düşünün, Allah’ın zatını düşünmeyin” rivayetiyle izah ettiği belirtilir ki bu rivayetleri bu ayetle ilişkilendiren sahabedir, hadis lafızlarında bu alakayı gösteren bir ibare yoktur.⁷⁰

Sahabenin sonradan kelimelerin konuları olan itikadi alanda da -fazlaca ve temel iman esaslarında olmasa da- görüş ayrılıklarının söz konusu olduğunu gösteren rivayetler vardır. Bu rivayetler tıpkı sonraki süreçte mezhep alimlerinin yaptığı gibi, ayetlerin sahabenin idraki doğrultusunda farklı teviline dayanıp varsa hadis rivayetleriyle de ilişkilendirilerek desteklenmiştir. Örneğin Necm suresi 13. ayetteki “*Andolsun onu bir kez daha görmüştü*” ayetinde Hz. Peygamber’den ve

69 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 22: 458- 461; Kurtubî, *el-Câmi’*, 17: 61-62.

70 Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin, *Meâlimü’t-Tenzil fi Tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, h. 1420), 4: 316.



gördüğü bir şeyden bahsedilmektedir ki buradaki “onu” zamiri rivayetlerde geçtiği üzere İbn Abbâs’a göre Allah’a raci- dir ve 11. ayetteki “*Kalp, gördüğünü yalanlamadı*” ayetinin de delâlet ettiği üzere bu görüş kalp gözüyle olmuştur. Bu ma- nada -ve bir de hicap arkasında bir nur olarak gördüğü başka bir manada- bir hadis rivayeti de vardır. Rivayetlere göre Hz. Aişe ise zamirin Cebrâil’e ait olduğunu, Hz. Peygamber’in hiçbir surette Allah’ı görmediğini, Cebrâil’i ise ayetten anla- şıldığı üzere iki defa asli suretiyle gördüğünü belirtmiştir.⁷¹ Ayetin bağlamına bakınca adı açıkça geçmese de Cebrâil’den bahsedildiği anlaşılmaktadır. Ancak sahabe tefsirlerinde gö- rüldüğü üzere konu bağlamından koparılıp rü’yetullah konu- suyla irtibatlandırılarak farklı bir mecraya çekilmiştir. Miraç olayı ve Allah’ın halihazırdaki hayatta görülmesi konusun- daki tartışmalar sonra da devam etmiştir.

d. Sahabenin Teşbih ve Temsille Tefsirinde Dirayet

Sahabe tefsirinde, zaman zaman Kur’an’daki bazı gaybe dair konuların nasıl gerçekleşeceğine dair beyanlarda, ko- nuların tıpkı hadislerdeki gibi müşahhaslaştırıldığı görüle- bilir. Bu durum sahabenin akıl yapısında soyut düşüncenin yerine somut düşüncenin hâkim olduğu ve tefsirde buna göre düşündükleri fikrini akla getirmektedir. Örneğin Fi- ravun ve kavminin helak olması hakkında Duhân suresi 29. ayette “*Onlar için ne gök ağladı ne de yer. Onlara mühlet de verilmedi.*” ifadesi sahabe tarafından genellikle yer ve göğün mümin ölünce -40 gün sabah ve kimi tanımlara göre göz yaşı yerine yerin tozunu salması göğün ise kızarması sure- tiyle- ağladığı, kafir ölünce ağlamadığı şeklinde anlaşılmıştır. Enes b. Mâlik bunu ayetle ilgili vazedilen “Her müminin iki

71 Konuyla ilgili tüm rivayetler için bkz. Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 7: 644-649;



kapısı vardır. Birinden ameli yukarı çıkar, diğerinden rızkı aşağı iner. Mümin öldüğü zaman bu iki kapı onun için ağırlar...” mealindeki zayıf bir hadis rivayetine dayandırmış,⁷² Abdullah b. Abbâs da bu rivayete benzer açıklamalar yapmıştır.⁷³ Bu hadise benzer şekilde -kafirin ruhuna gök kapsının açılmayacağı ile ilgili A'râf suresi 40. ayet vb.-⁷⁴ pek çok konuda geçen rivayetlerde gaybi meselelerin bu şekilde açıklandığı görülebilir. Belki hadisin zahiri anlamda anlaşılmasında sakınca olmayabilir ve bu durum vahiy dönemindeki düşünce sistemini de zorlamamıştır. Ancak böyle olsa bile soyut düşüncenin geliştiği ilerleyen süreçte tefsirlerde, ayette mecazen (temsili olarak) kafirlerin ölümlerinin önemsiz olduğunun kastedildiği, Arap dilinin kullanımlarında da ölen birinin ne kadar hüzne neden olduğunu mübalağa için, güneşin tutulması, rüzgâr vb. doğa olaylarının kullanıldığı görüşlerinin yer aldığı görülebilmektedir. Ayrıca “yer ve gök” ile “yer ve göğün halkı”nın kastedildiği, yani ağlama fiilinin yer ve göğe aktarılması suretiyle ayetteki ifadenin yine mecaz olduğu görüşü de vardır.⁷⁵

e. Sahabenin Mücmeli Beyanında Dirayet

Sahabe tefsirinde zaman zaman, sünnetin Kur'an'daki mücmel bir lafzı tebyini konusunda bu lafzın anlamına giren hususların sıralanıp tahdid edildiği durumda bile bundan farklı tefsirleri görülebilmektedir. Bu durum, sahabenin sünnetteki bu açıklamaları bildiklerini farz edersek bunların konuyla ilgili -yerine göre söylenmiş- en önemli hususları

72 Tirmizî, *Sünen*, Hadis No: 3255, 5: 380.

73 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22: 33-36; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16: 139-142.

74 Tefsir için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3: 412.

75 Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407), 4: 277-278; Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 5: 102.



zikretmekle birlikte manayı sınırlandırmadığını düşündüklerini gösterir. Nitekim bazen bu konularda sünnette bile birbirinden nispeten farklı rivayetler vardır. Buna en güzel örnek, kulların ahiretteki ahvali konusunda itikadi mezhepler açısından önemli olup çokça tartışılmış olan “büyük günahlar” hakkındadır. Nisâ suresi 31. ayette büyük günahlardan kaçınmanın diğer kötü amelleri örteceğinden bahsedilmekte, böylece büyük günahların ne olduğu önem kazanmaktadır. Bu mücmel husus, ilgili farklı muteber hadis rivayetlerine göre; şirk, katl, -farklı versiyonlarıyla- yalan söz/yemin/şahitlik ve ana babaya isyanla birlikte dört tane;⁷⁶ şirk, sihir, katl, ribâ yemek, yetim malı yemek harpten kaçmak, iffetli kadına iftira olmak üzere yedi tane⁷⁷ ve sonuncusuna ana babaya isyan ile Beyt’i Harâm’ı istihlâl etmenin eklenmesiyle birlikte dokuz tane olarak sıralanmıştır.⁷⁸ İbn Mes’ûd -ilgili habere göre- dikkate şayan şekilde Kur’an’ı delil göstererek büyük günahları şöyle sıralamıştır: “Allah’ın lütuf ve inayetinden ümit kesmek, Allah’ın rahmetinden ümit kesmek, Allah’ın mekrinden emin olmak ve Allah’a şirk koşmak.” Muhtemelen bu tefsir, farklı hadis rivayetlerinde olduğu gibi halin muktezasına göre içtihaden yapılmıştır. Nitekim yine ona dayandırılan bir rivayete göre de o Hz. Peygamber’in ayetteki günahları “şirk, çocuğunu öldürme ve komşu karısıyla zina” şeklinde sıraladığını belirtmiştir.⁷⁹ Büyük günahların sayısı hakkında sorulmuş bir soru üzerine söylenmiş olup, bunların falanca

76 Tirmizî, *Sünen*, Hadis No: 3018-3020, 5: 235-236.

77 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhâri*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Beirut, Dâru Tavkî'n-Necât, h. 1422), Hadis No: 2766, 4: 10.

78 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), Hadis No: 2874-2875, 3: 115.

79 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8: 243, 252.



şekilde tahdid edilmemesi gerektiği bazında anlayabileceğimiz bir rivayet de İbn Abbâs'a isnatla gelen, bunların yedi değil yetmiş olma ihtimalinin daha yüksek olduğu rivayetidir. Sonraki süreçte müfessirler de kumar, hırsızlık vb. pek çok hususu büyük günahların tefsirine ilave etmişler, diğer taraftan günahların daha ciddi olanları olmakla birlikte -ihmal-karlığı engellemek amacıyla- hepsinin büyük olduğunu vurgulayanlar olmuştur. Ayetle ilgili reyin girdiği bir husus da büyük günahların ötekileri kati olarak örtüp örtmeyeceğidir ki bununla ilgili de bunu namaz ve orucu eda etme şartına bağlayan hadis rivayetlerinden, haberin kesinlikle değil zanni gâlible (umuda bağlı olarak) gerçekleşebileceği yorumlarına kadar farklı açıklamalar vardır.⁸⁰ Böylece tefsir tarihinde genel anlamda sünnetteki bu tür beyanlar efradını cami ağıyarını mâni olarak görülmemiştir denebilir.

5. Değerlendirme

Akıl hem Kur'an'a iman etmede hem de maksadını irad ve beyan etmede önemli bir araçtır. Ancak imandan sonraki aşamada, kati delil niteliği taşıyan naklin karşısında hareket alanı doğal olarak kısıtlanmaktadır. Müslümanların tefsir geleneğinde aklın hidayete vesile olmaktan sonraki görevi, Kur'an dışındaki nakli bilgileri bilgi değeri itibariyle ayıklayıp Kur'an'ın peşi sıra derecelendirmek, ardından belirlenmiş ölçülere göre muteber kabul edilen nakli bilgiler başta olmak üzere, dil bilgisi ve dini ilimler gibi pek çok yardımcıyla kendi gücü nispetinde Kur'an'ı anlamaya, müşkil hususları çözmeye, kapalı konulara açıklık getirmeye çalışmak, bu çerçevede aşamadığı konularda ise susmak ya da sonucu zanni de olsa muhtemel başka anlamlarla tevilde bulunmak

80 Kurtubî, *el-Câmi'*, 5: 158-160; Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10: 59-60.



olmuştur. Bu nedenle aklın Kur'an tefsirinde hareket alanı sınırlı olsa da her bir aşamada etkinliği söz konusudur. Bu aşamalardan sünnetin Kur'an'ı -vahiy yoluyla olmayan- tefsirinde üstün ve yetkin nebevî akıl, sahabenin tefsirinde de Kur'an ve sünnetle yeniden şekillenmekle birlikte, belirli şartlarda teşekkül etmiş bir kültür ve düşünce siteminden ve anlamada etkili olan kişisel özellik ile donanımlardan tamamen arı olmayacak akıllar etkili olmaktadır. Kur'an'da olduğu gibi sünnetteki beyanlarda da dinin konularının ilk muhatapların hazırbulunuşluğuna uygun bir üslup ve içerikle anlatılmasının nedeni budur. Nitekim belîğ söz halin muktezasına uygun şekilde söylenen sözdür. Bu nedenle Kur'an ve sünnetteki beyanlarda günümüz akıllarına uymayan hususlar, dinin rasyonel düşünceye sığdırılmaya çalışılmasının yanlışlığı yanında yukarıdaki durumlarla da izah edilebilmelidir.

Tefsir tarihinde akla dayalı yöntemle dirayet tefsiri denmiş ve tefsirler yöntemine göre rivayet ve dirayet tefsiri olarak ayrılmış olsa da iki yöntemin de ilk basamağındaki sünnetin Kur'an'ı tefsirinden itibaren tüm anlama-yorumlama süreci akli muhakeme gerektirir. Sünnetteki, gaybi konuların muhatapların muhayyalesine uygun şekilde müşahhaslaştırılarak anlatılması, kimi konulardaki temsili anlatımlar, konuları açıklayıcı olarak getirilen örnekler, kelimelerin Kur'an bağlamındaki kullanımları ve Arap dilindeki anlamları vb. çoğu beyan Hz. Peygamber'e aitse ve vahye dayanmıyorsa onun içtihadına dayanıyor demektir. Bu nedenle tefsir literatüründe konular, anlam ve konu buna imkân verdiği müddetçe ne sahabe döneminde ne de sonrasında sünnetteki açıklamalarla sınırlı kalmış, yer yer sünnetteki bilgiler müfessirlerin yöntem ve kriterlerine göre tercih edilmiş, ayıklanıp elenmiş veya zahiri anlamından muhtemel anlamlardan



birine tevil edilmiştir. Kuran'daki kimi konularda hadis literatüründe dahi farklı yönlerden farklı şekillerde izahlar yer almaktadır.

Sahabenin tefsirinde de Kur'an, sünnet bilgisi ve nübüvvet'e şahitliğin yanında algısal farklılıklar, kişisel tercihler, İsrâiliyât bilgisi gibi pek çok etkenin dahil olduğu akli muhakemeler yani içtihat etkili olmuştur ve bu içtihadın sünnetten farklı olarak hatalı olma payı vardır. Sahabeden nakledilen tefsir rivayetlerine bakıldığında özellikle lügavi konulardaki dirayetin etkili olduğu pek çok ihtilaf görülebilir. Bu ihtilaflar genelde kabul edildiğinin aksine sünnetin beyan etmediği gaybi bir konuda ya da temel konularda olmasa da itikadi bir konuda olabilmekte, bazen ihtilafın bir ya da iki tarafının da dayandığı bir hadis rivayeti de yer almaktadır. Tefsirin olduğu yerde bu durum doğaldır ve anlama zenginlik katar.

Uygulamada tefsirin her aşamasında rey etkilidir ve bu durum erken dönem tefsirlerinden itibaren görülebilir. Tefsir tarihinde de belirli çerçevede yapılan reye çoğunlukla karşı durulmamıştır. Ancak özellikle itikadi konularda nakli bilgiye itibar etmeyen ya da bunu keyfince kullanan rey, zamanla keyfi yorum anlamını alan tevil ile de anılarak yerilmiştir.

Tefsirde rey, nakli bilgiler ve çeşitli ilimlerin yanında akli delillere dayanarak da yapılabilir. Bu nedenle deliller nakli ve akli olarak ayrılmış, akıl ve naklin delillerinin çatışması durumunda delili kati olana öncelik verilmiştir ki bunun tespiti her zaman nesnel değildir. İki tarafın delillerinin de zanni olması ve uzlaştırılamaması durumunda ise sahih yolla gelmiş olması kaydıyla nakli bilgiye öncelik verilmiştir. Yani naklin akla önceliği ancak manayla ilgili tüm delillerin zanni olduğu durumlardadır. Ne var ki gerek akli gerek nakli delilleri



derecelendirmede söz konusu olan ölçüler de bu ölçülere göre değerlendirme yapmak da yine bir dirayete dayanır ve bu konu sorunlarla sınırlılıklardan hali değildir.

Sonuç olarak hangi metoda dayanırsa dayansın tefsir akli bir çabanın ürünüdür. Anlama ve yorumlamanın söz konusu olduğu bir yerde aksi bir durumdan söz edilemez. Çünkü bu, Kur'an metninin donuklaşmasına ve belirli bir çerçeveye hap-solmasına neden olur.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaüt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aygün, Abdullah. "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / 8 (Aralık 2015): 140-160.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin. *Meâlimü't-Tenzil fî Tefsiri'l-Kur'an*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, h. 1420.
- Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah. *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahihu'l-Buhâri*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut, Dâru Tavki'n-Ne-cât, h. 1422.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008.
- Cevdet Bey. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. haz. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Çetiner, Bedreddin. *Fâtiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzül- Kur'an Âyetlerinin İnış Sebepleri*. İstanbul: Çağrı Yay., 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.



- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. ter. Abdulkadir Şener (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.
- el-Akk, Hâlid Abdu'r-Rahmân. *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*. Beyrut: Daru'n-Nefâis Yay., 2007.
- en-Nisâbüri, Hâkim. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*. nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız. Cidde: Şerîketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1413.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahihu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Beyrut: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999.
- İsrafilova, Faima. "Tefsir İlminde Akıl-Nakil İlişkisi". *Akıl Kitabı 5*. edt. Turgut Akyüz. İstanbul: Ravza Yay., 2021.
- Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman. *et-Teyşir fi Kavaid-i İlmi't-Tefsir*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1974.
- Karagöz, Mustafa. "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti". *Bilimname VI/ 2* (2004): 45-60.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yay., 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm Atfiş. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris. *Fehmu'l-Kur'ân ve Meânihi*. thk. Hüseyin Kutlu. Beyrut: Dâru'l-Fikr, h. 1398.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah. *Tefsîru'n-Nesefî*. thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tib, 1998.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, h. 1420.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.



- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebi Bekr Celâleddîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm. Mısır: el-Heyetü'l-Mısiyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan. Mısır: Dâru İbn 'Affân, h. 1417.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1988.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Mısır: Şirketü Mektebe, 1975.
- Toksarı, Ali. "İslam'da İhtilâfın Yeri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 / 4 (Ocak 1987): 285-320.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *İlmü't-Tefsîr*. Kahire: Dâru'l-Mearif, h. 1119.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfân*. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

İnternet Kaynakları

- <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#2-kelam>.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/ars--kelam>.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/fahredden-er-razi>
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruyetullah>.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir>.

Kur'ân'daki Mu'cizeleri Aklileştirme Çabalarına Dair Bazı Mülâhazalar -Muhammed Abduh Bağlamında-



Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA¹

Kur'ân, insanî durumlara bağlı olarak farklı zaman ve mekanlarda tarihe doğrudan müdahale edildiğini; ilâhî bir vazife ile gönderilmiş peygamberlerin seçilmişliğini teyit etmek üzere beşer gücünü aşan birtakım mucize ve harikuladelerin tecelli ettiğini açık bir şekilde haber vermektedir.² Yine Kur'ân'ın bildirdiğine göre bu ilâhî müdahale, ilk insanın yaratılışından başlamak üzere Hz. Peygambere kadar etkin bir şekilde gerçekleşmiş ve beşer tarihinin şekillenmesinde önemli derecede belirleyici olmuştur. Sünnetullahın bir gereği olarak Allah Teâlâ, peygamberleri ve onlara itaat edenleri hiçbir zaman yalnız bırakmamış, dönem ve zamanın şartlarına göre onları ya doğaüstü hadiselerle ya da aklı,

1 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, myayla@erzincan.edu.tr

2 Şa'ra'vî, Muhammed Mütevelli, *Kur'ân Mucizesi*, 2. Baskı, çev. M. Sait Şimşek, Kitap Dünyası Yay, Konya 2001, 11.



fikrî ve manevî nitelikli mucizelerle desteklemiştir.³ Böylece tabii ve beşerî nitelikli bazı zorunluluklar ve gerekliliklerden kaynaklı olarak bazen tabiatüstü bir sahne devreye sokulmuş, bazen de toplumsal anlayış ve kavrayış seviyeleri esas alınmıştır. Sözcüleri Hz. Salih, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'ya verilen mucizeler, tabii nitelikli olup birtakım gereklilerden kaynaklı olarak vuku bulmuş hadiselerdir. Hz. Peygambere verilen Kur'ân ise aklî nitelikli olup toplumun idrak düzeyi esas alınarak indirilmiş bir mucizedir.⁴

Kur'ân-ı Kerim, peygamberlerin nübüvvetini kanıtlayan olağanüstü hadiselerle dikkat çekerken, mucize kavramı yerine daha çok “âyet” kelimesini kullanmıştır (Bakara 2/73, 145, 211; Âl-i İmrân 3/50; Mâide 5/114...). Hz. Sâlih'in dışı devesi (A'râf 7/73), Hz. Musa'nın asâsı (A'râf 7/106; Hûd 11/96) ve Hz. İsa'ya ait (Âl-i İmrân 3/49) harikulade olayların, mucizevi nitelikli oldukları bu kelime ile ifade edilmiştir. *Âyet* kelimesi dışında *furk'an* (Bakara 2/53), *sultân* (Nisâ 4/153), *beyyine* (Araf 7/73), *burhan* (Kasas 28/32), ve *hak* (Yunus 10/76) kelimeleri de mucize anlamında kullanılmıştır. Hadislerde de mucize anlamını ifade etmek üzere genel olarak *âyet* kelimesi kullanılmıştır. Mucize kelimesinin kaynaklarımızda kullanılmaya başlanması ise hicri üçüncü yüzyılın sonlarında telif edilmiş eserlerde görülmektedir.⁵

Üçüncü asırdan sonra mucize ile bağlantılı olarak İslâm Tarihinde en fazla tartışılan meselelerin başında mucizenin

3 Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed, *el-Mu'cizetu'l-Kübrâ el-Kur'ân*, Dâr-ru'l-Fikri'l-'Arabî, t.y., 11.

4 Sadık Kılıç, *Kur'ân Dilindeki Sonsuz Mucize*, Ravza Yay., İstanbul 2014, 16-17; Hasan Yılmaz- Şehmus Demir, Kur'ân'ın İcâz Yönleriyle İlgili Geleneksel ve Çağdaş Görüşlere Genel Bir Bakış, *Ekev Akademi Der.*, 8 (18), 2004, 49-60.

5 er-Rûmî, Fehd b. Abdîrahmân, *Dirâsâtün fî Ulûmî'l-Kur'âni'l-Kerim*, b. y., 2003, 259.



mahiyeti ve imkânı gelmektedir. Özellikle mezheplerin kurumsallaşmasıyla birlikte birçok farklı görüş ve açıklamalar öne sürülmüş; rivayetler, ayetlerle karşılaştırılarak öne sürülen fikirler temellendirilmeye çalışılmıştır. Modern dönemde ise mucize konusu, daha çok doğüstü kanunlarına aykırı olup olmadığı meselesiyle gündeme gelmiştir.⁶

1. Modern ve Yenilikçi Yaklaşımların Fikri Arkapları

Modern dönem ya da onun bir alt kümesi olan çağdaş dönemde, Kur'ân'ı yeniden yorumlamaya yönelik düşüncelerin oluşumunda Batı'daki gelişmelerin büyük bir etkisi vardır.⁷ Bu etkileşimi tetikleyen birçok sebep bulunmakla birlikte, en önemlisi Batı'nın, bilim ve sanat alanında elde ettiği başarıların neticesinde teknik ve ekonomi bakımından İslâm ülkelerine kıyasla çok daha güçlü hale gelmesidir.⁸ Ancak Batı, bilimde büyük başarılar elde ederken dini, ilmi, siyasi, iktisadi alanlarda birçok maddi ve manevi bedeller ödemiştir.⁹ Özellikle kilise, bilimin gelişmesinin önünde en büyük engel olarak durmuştur. Kilise temsilcileri, yeniliklere karşı çıkarken kendilerini dinde yanılmazlık öğretisiyle tek otorite

6 Adnan Demircan, İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler, *Din Dilinde Mucize*, 2015, 179-212.

7 Fazlurrahmân, *İslam ve Çağdaşlık Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çev. M. Hayri Kırbaoğlu-Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, 107-110.

8 Fazlurrahmân, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, 293-296; Ekrem Demirli, İslamcılık ve Tasavvuf: Tasavvuf ve Tarikatların Modern Dünyadaki Durumu Hakkında Bazı Mülahazalar, *Türkiyede İslamcılık Hareketi ve Düşüncesi Sempozyum Tebliğleri*, İstanbul 2003, 185.

9 Toynbee, Arnold J., *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, Kayhan Yay., İstanbul 1978, 227.



olarak görmüşlerdir.¹⁰ Orta çağdan itibaren akıl ve felsefe ile çatışma halinde olan kilise, bilim adamlarının icat ve keşiflerini dine aykırı bularak reddetmiştir.¹¹ 15. yüzyılda kutsal metinlerin felsefe ile uzlaştırma mevzusu gündeme gelince kilise, dogmatik tutumundaki katılığını daha da ileriye taşımış, temsilcilerinin düşüncelerine muhalefet edenleri inkârcı etiketiyle yaftalamıştır.¹² Kendisine karşı gelen ve direnenlerin artması üzerine kılıçtan geçirme, alevli ateşte yakma, cellatlarla idam ettirme, engizisyon mahkemelerinde yargılama, suikast düzenleme gibi envaitürlü ceza ve hilelere başvurarak hunhar bir din görüntüsü vermiştir.¹³ Ortaçağ Katolik Kilisesi, yaptığı her türlü baskıya rağmen Aydınlanma döneminin¹⁴ doğuşunu hazırlayan Rönesans ve reform hareketlerinin önüne geçememiştir. Hümanizm ve sekülerizm akımlarının eseri olan Rönesans ve reform hareketleri, Batı'nın skolastik düşünce yapısına büyük bir darbe vurmuş, yozlaşmaya yüz tutmuş kilisenin itibarını derinden sarsmıştır. Hem Rönesans hem de onun dini sürümü sayılan reform hareketleri neticesinde İtalya, Almanya, İngiltere, Fransa,

10 Bucaille, Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, çev. M. Ali Sönmez, D.İ.B Yay., Ankara 1988, 17; Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yay., İstanbul ty., 187-188.

11 Jacques Waardenburg, "Reform", DİA, TDV Yay., İstanbul 2007, 34/530-533.

12 Toynbee, Arnold J., *Tarihçi Açısından Din*, 227.; Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yay., İstanbul 1999, 84.

13 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 84.

14 Aydınlanma dönemi, yenilik hareketlerinin yoğun olarak yaşandığı dönemin adıdır. Almanya başta olmak üzere Fransa, İtalya gibi tüm Avrupa ülkelerinde etkili bir yenilik hareketi yaşanmıştır. Bu dönemde bilim, deney ve gözleme dayalı bulgulara önem verilmiş, sezgiye dayalı bilgiler ötelenmiştir. Böylece yenilgiye karşı olan kilisenin baskısı büyük oranda kırılmış, bilim ve tekniğe değer veren materyalizm felsefesi hâkim kılınmıştır. (Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Nurşen Özsoy, Yeryüzü Yay., Ankara 2005, 47-48).



Polonya, Hollanda gibi ülkelerde bilim, sanat, mimari, kültür, din, siyaset, iktisat gibi farklı alanlarda devrim niteliğinde değişimler yaşanmıştır.¹⁵ Sözgelimi matbaa ve kâğıdın kullanımı yaygınlaştırılmış, bu vesileyle bilimsel değeri olan yeni fikirler, geniş halk kitlelerine daha kolay ulaştırılmıştır. Pusula icat edilerek coğrafi keşifler yapılmış, sınai ve ticari faaliyetlerin gelişimine büyük katkıda bulunulmuştur. İktisat ve eğitim alanlarında netice alıcı uygulamalara geçilmiştir. Bilim, deney ve gözleme dayalı tespitler önem kazanmıştır.¹⁶ Bütün bu gelişmelerden de anlaşıldığı üzere bilimsel anlamda gelişme ve kültürel değişikliğe gitme Batı'nın makus talihini tersine çevirmiştir.

Aydınlanma dönemi, Batı dünyası için önemli gelişmelere sahne olurken Müslüman ülkeler için dini, siyasi, iktisadi alanlarda bazı olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Bunlardan biri 18. yüzyılda gerçekleşen, Osmanlı imparatorluğunun çöküşünü hızlandıran ve yaklaşık on yıl süren Fransız İhtilalidir.¹⁷ Avrupa ve dünya tarihinde bir dönüm noktası olarak görülen bu ihtilal, krallık rejimini yıkmış, onun yerine cumhuriyet rejimini inşa etmiştir. Böylece özgürlük, laiklik, demokrasi, milliyetçilik, adalet, eşitlik gibi değerler halk nezdinde anlam ifade eden ilkelere dönüşmüştür. Siyasi bir hüviyet elde eden milliyetçilik akımı, Osmanlı gibi çok uluslu

15 Halil İnalçık, *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, Türkiye İş Bankası, İstanbul 2014, 69, 158.

16 Jonathan W. Zophy, *Ateş ve Su Üzerinde Dans Rönesans ve Reform Avrupasının Kısa Tarihi*, çev. Bengisu Karakurt, Dergâh Yay., İstanbul 2019, 342-345

17 Ali Reşad, *Fransız İhtilali*, Sebil Yay., çev. Ömer Faruk Lermioğlu, İstanbul 2006, 47.



ülkelerin parçalanmasına yol açarken monarşi yönetimlerin ortadan kaldırılmasına zemin hazırlamıştır.¹⁸

Aydınlanma döneminde İslâm âlemini derinden etkileyen bir diğer gelişme de Müslüman ülkelerin işgal edilmesine ve sömürülmesine yol açan Sanayi İnkılabıdır. İnsanlık tarihinin en önemli dönüm noktalarından biri olarak kabul edilen sanayi devrimi, Avrupa insanının yaşam tarzında köklü değişimlere yol açmış ve hayat standartlarının yükselmesine büyük imkânlar tanımıştır.¹⁹ İngiltere’de başlayıp Kuzey Avrupa ve Amerika’ya yayılan Sanayi İnkılabı, üretimde insan gücüne ve küçük aletlere dayalı düzeni kaldırmış, onun yerine daha pratik ve daha seri bir şekilde sonuç veren makine ve makineleşmiş endüstriyi getirmiştir.²⁰ Sanayi devrimi ile birlikte fabrikalar ve büyük şirketler kurulmuş; ticaret sahası dünya çapında genişlemiş; maden kömürü, elektrik, petrol gibi enerji kaynaklarına daha çok ihtiyaç duyulmuştur.²¹ Ancak hammadde yetersizliği, ucuz hammadde temini, daha çok üretme yarışı, rakiplerden önce sömürme, ekonomik istismar gibi etkenler Avrupa ülkelerini, güçsüz ülkelerdeki kıymetli madenleri sömürmeye sevk etmiştir.²² Çalışmamızda görüşlerine yer vereceğimiz Muhammed Abduh’un yaşadığı dönemde

18 A. Aulard, *Fransa İnkılabının Siyasî Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, 3. Baskı, çev. Nazım Poroy, Ankara 2011, 3/75-1079.

19 William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel, 6. Baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara 2001, 646; W. E. Heistermann, “Tabiat İnsan ve Tarih”, çev. Felsefe Arkivi, cilt:4, 1959, 24.

20 Oral Sander, *Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918’e*, 12. Baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara 2003, 208-209; Rona Aybay, *Robert Owen Sosyalizminin Öcülerinden*, Yapı Kredi Yay., 2005, 36.

21 Server Tanilli, *Uygurluk Tarihi*, 23. Baskı, Akım Yay., İstanbul 2006, 121-123.

22 Ahmet Kavas, “Sömürgecilik”, DİA, TDV Yay., İstanbul 2009, 37/394-397; Ekrem Erdem, Sanayi Devriminin Ardından Osmanlı Sanayileşme Hamleleri: Sanayi Politikalarının Dinamikleri ve Zaafiyetleri, Erciyes Üni. İktisadi ve İdari Bilimleri Fak. Dergisi, sayı: 48, Temmuz-Aralık, 2016, 17-44.



Mısır, Sudan, Uganda ve Hindistan İngilizler tarafından; Cezayir, Tunus ve Fas Fransız ve İspanyollar tarafından; Libya İtalyanlar tarafından; Güney Afrika Almanlar tarafından ve Kırım ile Bakü Ruslar tarafından işgal edilip koloni haline getirilmiş ülkelerden sadece bir kaçıdır.²³

Aydınlanma dönemi siyasal, sosyal ve kültürel anlamda birçok değişime sebep olurken dine olan yaklaşımlarda yeni anlayışların ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Skolastik düşüncenin iflas etmesi üzerine ortaya çıkan Aydınlanma Felsefesi, dinde akli tek değer kıstas olarak kabul etmiş ve akla dayanmayan verilerin kesinlik ifade etmeyeceğine inanmıştır.²⁴ Aydınlanma hareketinin doğal bir sonucu olan ve Auguste Comte (ö. 1857) ile özdeşleşen Pozitivizm de aklın ve bilimin verilerinin dışında kalan yöntemlerin bir anlam ifade edemeyeceğini öne sürmüştür.²⁵ Bu gelişmelerle birlikte Hıristiyanlık, önceki yapısından farklı olarak aklileşme temayülü göstermiştir. Böylece aydınlanma, pozitivizm ve rasyonalizm akımlarının, aklın dışında bir alan tanımamaları ve akli, insan ilişkilerine yön veren yegâne rehber olarak kabul etmeleri, önce sekülerleşmenin oluşumuna, sonra da 19. ve 20. yüzyılda etkinliğini bedihi bir şekilde hissettiren modernleşme sürecinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.²⁶

23 Watt, W. Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997, 69; Metin Ünver, *Sömürgecilik Tarihi*, İstanbul Üni. Açık ve Uzaktan Eğt. Fak. Yay., İstanbul ty., 299.

24 Kamiran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefelerinin Tanzimatta Tesirleri*, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955, 9; Macit Gökberk, *Aydınlanma Felsefesi Devrimler ve Atatürk*, Yenigün Haber Ajansı Yay., İstanbul 1997, 13.

25 Paul Rabino-William Sullivan, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, 7.

26 Octavio Paz, *Modern İnsan ve Edebiyat*, çev. Turhan Ilgaz, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul 1993, 11.



Batı'da meydana gelen dini, ilmi, siyasi, sosyal gelişmeler, İslâm dünyası üzerinde de etkisini göstermiştir. Batı, 16. yüzyıldan başlamak üzere ilerleme sürecine girerken İslâm dünyası bu dönemlerde bir fikri durgunluk içerisinde olmakla birlikte güç kaybı da yaşıyordu.²⁷ 18. yüzyıla gelindiğinde Batı, teknik ve ekonomi alanında elde ettiği güçle geri kalmış ülkelerden başlamak üzere kendi dışında kalan bütün dünya üzerinde hegemonya kurmaya çalışıyordu.²⁸ Bu çabalarının karşılığını, 19. yüzyılda Türkiye, İran, Arap yarımadası gibi birkaç ülke dışında geri kalan Müslüman ülkelerin tümünü kendi hakimiyetine alarak aldı. Böylece Müslüman ülkelerin çoğu Batı'nın kolonisi durumuna düşmüş, geri kalanlar ise Batı'nın kültürel ve sosyal yapısının etkisinde kalmıştı.²⁹

Asırlarca faikiyet payesini elinde bulunduran Müslümanlar, Hıristiyan dünyası karşısında teknoloji, sosyal, siyasal, kültürel, ekonomi vb. alanlarda geri kalış nedenlerini sorgulamaya başladılar.³⁰ Bu sorgulamanın oluşumunda genelde İslâm'a, özelde Kur'ân'a yönelik saldırıların etkisi de vardır. Özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda maddi ve psikolojik üstünlüğü eline alan Hıristiyan dünyası, fırsattan da yararlanarak İslam dininin, akli ötelediğini ve bilimsel gelişmelerin önünde engel olarak durduğunu açık bir şekilde dillendirmeye başladı. Onlara göre Batı, doğaüstücü ve irrasyonelci anlayıştan

27 Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, 14. Baskı, Okyanus Yay., çev. Mehmet Turhan-Cem Soydemir, İstanbul 2015, 61-64.

28 Lapidus, Ira M, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. Sefa Üstün, İfav Yay., İstanbul 1996, 11-12.

29 Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması -Batı'yla Münasebetin Kur'ân Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yay., İstanbul 2014, 36-37.

30 J. M. S. Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, 2. Baskı, Fecr Yay., Ankara 2000, 16-17.



kurtulduğu için ilerleyebilmiş, Müslümanlar ise tevekkülcü anlayıştan vazgeçemedikleri için geri kalmıştı.³¹

Hem Avrupa'daki gelişmelere hem de İslâm'a yöneltilen eleştirilere yönelik ilk tepkiler, Hint alt kıtası ve Mısır olmak üzere iki farklı coğrafyada yaşayan ilim adamları tarafından ortaya koyulmuştur. Hint alt kıtasında tepki gösterenlerin başında o bölgenin modernist yapılanmasında öncü role sahip Seyyid Ahmed Hân (ö. 1898) gelir. Ancak Seyyid Ahmed Hân, Müslümanların kurtuluşunu İslâm kaynaklarında değil, Hindistan'ı işgal eden İngiliz yönetimine sadakatte görmüş ve Müslümanları İngilizlerle iş birliği yapmaya davet etmiştir.³² İngilizlere hayran olmakla bilinen Seyyid Ahmed Hân, 19. yüzyıl Batı akılcılığı ile Aydınlanma felsefesinden ciddi manada etkilenmiştir.³³ Nitekim bu etkinin bir göstergesi olarak, başta tefsiri olmak üzere telif ettiği eserlerinde Batı akılcılığına istinaden İslâmî birçok meseleyi kendi şahsi düşüncesiyle uzlaştırmaya çalışmıştır.³⁴ Sözgelimi, hadislere itimat edilemeyeceğini ileri sürerken Hz. Ömer'in "Allah'ın kitabı bize kâfidir"³⁵ sözünü delil gösterir. Mucizeleri, evrendeki her şeyin sebep sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldiğini öne sürerek reddeder. Vahyi de melek tarafından indirilen değil, his, sezgi ve içgüdü vasıtasıyla ortaya çıkmış bir

31 Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Hüseyin Yılmaz-Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1994, 128.

32 en-Nedvî, Ebu'l-Hasan, *es-Sirâ' beyne'l-Fikrati'l-İslâmiyye ve'l-Fikrati'l-Garbiyye f'il-Aktâri'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Küveyt 1983, 70; Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kurancılık*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, 114.

33 Ignaz Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslâmî*, Arapça'ya terc. Abdulhalim en-Neccâr, Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire 1348/1955, 347-348.

34 J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, 16-17.

35 Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, "Vasiyye 5", thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kâhire t.y.



durum olarak görür.³⁶ “Velâü'l-Müslimîn fi'l-Hind” isimli eserinde Hz. Yusuf'un kendi dininden olmayan bir topluma yönetici olmasını örnek göstererek Müslümanları, İngilizlerin hakimiyetine girmeye davet eder.³⁷ Yirmili yaşlarda babasının vefat etmesi üzerine İngilizlerle münasebeti başlayan Seyyid Ahmed Hân, Müslümanlara İngiliz kültürünü benimsetmek için büyük çabalar göstermiştir.³⁸ Hem İngilizlere olan yakınlığı hem de İslâm'a yönelik şahsi fikirleri yüzünden ağır eleştirilere maruz kalmış, birçok kişi tarafından küfürle itham edilmiştir.³⁹ Cemâleddin Afgânî ve Muhammed Abduh ise onu, Hintli Müslümanlar arasına nifak sokmak; Allah'ın kelamını tahrif etmek ve İngilizlerin sömürgeci zihniyetine hizmet eden materyalist olmakla suçlar.⁴⁰ Bu eleştirilerin aksine Muhammed İkbâl (ö. 1938) onu, modern pozitivist dönemin gereklerini tespit eden ve yeni bir İslâmî fikriyatın gerçekleşmesi için büyük çabalar gösteren ilk Hindistanlı Müslüman olarak takdim eder.⁴¹

Batı'ya yönelik ikinci tepkinin mimarı, Klasik İslâm modernizminin ilk temsilcileri sayılan Cemâleddin Afgânî ile

36 Mazharuddin Sıddıki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat, Dergâh Yay., İstanbul 1990, 72-77.

37 Ömer b. İbrahim Rıdvan, *Ârâü'l-Müslimîn havle'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve Tefsîrih*, Dâru Tîbe, Riyâd 1413/1992, II/792.

38 Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmiyu'l-Hadîs ve Sılatuhu bi'l-İsti'mâri'l-Garbî*, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1383/1964, 38; Abdurrahman Zeki Şehâde Hamd, *Fehmu'n-Nassi'd-Dinî beyne's-Selef ve'l-Medreseti'l-'Akliyyeti'l-Kadîme ve'l-Muâsıra*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Gazze 2015, 365.

39 Mustafa Öz, “Ahmed Han”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1989, 2/482-487.

40 Cemalettin Afgânî-Muhammed Abduh, *el-Urvetu'l-Vuskâ*, çev. İbrahim Aydın, Bir Yay., İstanbul 1987, 566-570; Mustafa Öz, “Ahmed Han”, 482-487.

41 John L. Esposito, *İslam The Straight Path*. Oxford: Oxford Uni. Press, 1998, 137.



onun güzide talebesi Muhammed Abduh'tur. Afgânî'nin Batı'ya yönelik tepkisinin oluşmasında, cüzi de olsa Hint alt kıtası akımının etkisi vardır. Ancak Afgânî, dini hassasiyetini sadece Hindistanlı Müslümanlarla sınırlandıran ve İngilizlerle iş birliği yapan Seyyid Ahmed Hân'ın aksine Batı'nın, Müslüman ülkelerinin hayatına müdahale etmesine karşı, İslâm dünyasının birliğini oluşturmak için çaba sarf etmiştir.⁴² İlk gidişinde yaklaşık iki yıl Hindistan'da kalan Afgânî, burada kaldığı süre zarfında Avrupa bilim ve edebiyatını tanıma fırsatı bulmuş ve ıslahat planını faaliyete geçirme düşüncesi daha da belirginlik kazanmıştır.⁴³ O, Batı'da olduğu gibi İslâm'da da köklü reformlar yapabilecek bir Luther'in çıkması gerektiğini düşünüyordu. Hatta kimisine göre Afgânî, kendisini İslâm'ın Luther'i olarak görmekteydi.⁴⁴ Afgânî'nin en büyük amacı Batı'nın hegemonyasına karşı ittihâd-ı İslam (pan-islamizm) idealini gerçekleştirmektir. Onun nezdinde bu idealin gerçekleşmesi, köklü reformların yapılması neticesinde mümkün olabilirdi.⁴⁵ Din, siyaset, toplum, bilim gibi birçok alanda reform girişiminde bulunan Afgânî, Modernist hareketin Sokrat'ı, Doğunun Uyandırıcısı, Esadabad'lı büyük ıslahatçı ve uyanışçı olarak tasvir edildi.⁴⁶ Bununla birlikte hadislere, mezheplere, bazı İslâmî kaynaklara yönelik olumsuz

42 A. N. Amir, O. Shuriye, A. F. İsmail, Muahmmmed Abduh'un Moderniteye Katkısı, çev. Osman Şahin, *Birey ve Toplum*, cilt:3, sayı: 6, 2013, 230.

43 Hayreddin Karaman, "Efgânî", İstanbul 1994, 10/456-466.

44 Nikki Keddie, *Cemaleddin Efgani/Siyasi Hayatı*, çev. Alaeddin Yalçinkaya, Bedir Yayınları, İstanbul 1997, 191-192.

45 Mustafa Öztürk, Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü, *Marife*, sayı: 3, 2006, 43-69.

46 A. N. Amir, O. Shuriye, A. F. İsmail, *Muahmmmed Abduh'un Moderniteye Katkısı*, 229.



tutumu ve masonlarla olan münasebeti yüzünden dinsiz, sapık, natüralist ve determinist olmakla itham edildi.⁴⁷

Genç yaşlarda Afgânî ile tanışan ve onun ders halkalarına katılan Abduh, islah ve tecdit faaliyetleri için üstadiyla birlikte hareket etmiştir. Abduh da Afgânî gibi çağın şartlarıyla uyumlu hale getirilmiş bir İslâm için reformların yapılması gerektiğini düşünüyordu. Ona göre reformlar neticesinde İslâm'ın bir dünya dini olduğu apaçık ortaya çıkacaktır.⁴⁸ Ancak, hocasıyla birlikte politik çerçevede sürdürdüğü faaliyetlerin bir türlü sonuç vermemesi onu, farklı bir program üzerinden faaliyet yapmaya ve daha çok tefsir, hadis, akâid, bilim, felsefe, geleneksel yargı gibi eğitim ve hukuk alanlarında ıslahat projelerini geliştirmeye sevk etmiştir.⁴⁹

M. Abduh, modern bir İslâm fikriyatı oluşturmak için çağdaş Batı medeniyetiyle münasebetlerin kurulması gerektiğine inanan biridir. Fakat o, Batı'nın bilim ve teknolojisini Müslümanlara önerirken, İslâm'a uymayan taraflarından kaçınılmasını istemiştir. Öte yandan çağdaş Batı felsefesindeki eğitim, toplum ve ahlak felsefesi ile ilgili bazı eserlere ilgi duymuş ve onlardan ciddi manada yararlanmışır. Avrupalı birçok yazar ve düşünürle kişisel temas kurmuş ve onların fikirlerinden istifade etmiştir.⁵⁰ Nitekim François. G. Guizot (ö. 1879) tarafından formüle edilmiş medeniyet fikrine önem vermiş

47 Mürşüdü Qemer, C. Efganinin Siyasi-Felsefi İrsine Dair, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmi Mecmuası, 2007, sayı: 8, 191-206; Akkâd, Abbâs Mahmûd, *el-Üstâzül-İmâm Muhammed Abduh*, Mektebetü Mısır, Mısır t.y., 14.

48 A. N. Amir, O. Shuriye, A. F. İsmail, *Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı*, 228.

49 Abdulmecid Abdusselâm el-Muhtessib, *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-'Asri'r-Râhin*, Mektebetü'n-Nehdati'l-İslâmiyye, Ammân 1402/1982, 104-105.

50 M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", DİA, TDV Yay., İstanbul 2005, 30/482-487.



ve Afgânî'nin önerisiyle *el-Ehram* gazetesinde onun *L'histoire de la civilization en Europe/Avrupa Uygarlık Tarihi* isimli eserini tanıtan bir makale yazmıştır. Fikir alışverişinde bulunmak üzere Herbert Spencer (ö. 1903) ile görüşmüş ve onun *Education/Terbiye* adlı eserini Arapçaya çevirmiştir.⁵¹ Ortodoks Kilisesi tarafından tekfir edilen L. N. Tolstoy'a (ö. 1922) bir mektup göndererek onun taklid karşıtı tutumunu desteklediğini ifade etmiştir.⁵²

M. Abduh'a göre Batı'nın geldiği seviyeyi yakalamak için Müslümanların düşünce yapılarını taklit zincirinden kurtarmak; aydınlanma döneminin bir ürünü olarak ortaya çıkan rasyonalizmden gerektiği kadar yararlanmak; bununla birlikte fikrî, siyasi, ilmî ve içtimâî yeniliklere uyum sağlayıp ve bunun gerçekleşmesi için gayret göstermek gerekir.⁵³ Bu düşüncesi doğrultusunda M. Abduh, akli merkeze alan bir yöntem üzerinde durmuş ve değerlendirdiği bütün İslâmî konularda "akli metot" takip etmiştir. Ona göre insan yeryüzünün efendisidir; bu nedenle dünyanın selameti ya da fesadı, onun efendisi olan insanın selametine ve fesadına bağlıdır. İnsanı, evrenin merkezine koyan en önemli özellik ise onun aklıdır.⁵⁴ Her ne kadar M. Abduh, gerçek saadete ulaşmak için insana akıl, din, vicdan ve duyular olmak üzere dört çeşit bilgi

51 Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 128; Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *Cumhuriyet Üni. İlah. Fak. Der.*, c: 7, 2003, 261-289.

52 Hamid İnyet, *Arap Düşüncesinin Siyasi Seyri*, çev. Hicabi Kırılgaç, İstanbul 1991, 133; Reşid Rızâ, Muhammed, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Dâru'l-Fadile, Kâhire 2003, I/865-869.

53 Reşid Rızâ, *Târîhu'l-Üstâz*, I/1056.

54 Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr/Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakim*, el-He-yetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Mısır 1990, I/17.



kaynağının verildiğinden söz etse de akıl, onun din anlayışında önemli bir yere sahiptir.⁵⁵

M. Abduh'un akıl vurgusunun en açık yansıması onun mucize ile ilgili görüşlerinde hissedilmektedir. O, geleneksel anlayışta mucize olarak kabul edilen olaylara nedensellik bakımından yaklaşarak onları akılla çelişkili bulur. Ona göre söz konusu olaylar, tabiat kanunlarına tabi olarak vuku bulmuş hadiselerdir. M. Abduh'un mucize algısını daha iyi anlamak için onun mucize ile bağlantılı olarak akılcılığını ve Sünnettullah olgusuna bakışını bilmek, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2. Muhammed Abduh'un Akıl Anlayışı

Tefsir, hadis, kelam gibi İslâmî ilimlerde akıl merkezli yöntemlere meyledilmesi, Müslüman ilim adamlarının Yunan Felsefesi ile tanışmasıyla başlar.⁵⁶ Özellikle Mutezili âlimler, bu felsefeden haberdar olduktan sonra bilgilerin sahliliğini değerlendirme noktasında aklın hakemliğini son derece önemsemişler ve akıl-nakil çatışmasında hüküm verme yetkisinin her zaman akılda olduğuna inanmışlardır.⁵⁷ 19. yüzyılda yaşayan Müslüman âlimlerin aklı ön plana çıkarmalarında ise Batılıların, İslâm dininin akılla bağdaşmadığına dair ortaya attığı iddiaların etkisi vardır. Ancak bu dönemdeki âlimler, Batı eleştirilerine cevap verirlerken usul ve yöntem bakımından kadim akılcı ekol olarak isimlendirilen Mutezile mezhebi

55 Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhid*, 1. Baskı, thk. Muhammed Ammâre, Dâruş-Şurûk, Beyrût 1994, 44, 45, 142.

56 Bkz: Turgut Akyüz, Kant'ın Analitik ve Sentetik Ayrımının Aristotelesçi Felsefe Geleneği Bakımından Değerlendirilmesi, *Gaziosmanpaşa Üni. Sos. Bil. Araştırmalar Der.*, 12/2, 2017, 149-159.

57 Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2008, 62.



âlimlerinin izini takip etmişlerdir. Özellikle nasların tevili ve akılla çelişen dini meselelere yaklaşımlarında her iki taraf büyük oranda aynı tutumu sergilemiştir.⁵⁸ Aynı şekilde dini meseleleri anlamada akılı vahiy seviyesinde tutma; mucizeleri tevil etme ya da rasyonalize etme; melekleri, cinleri ve gaybî durumları akılcı bir yaklaşımla yorumlama; akıl ile çelişen hadisleri sahih de olsa delil göstermeme gibi durumlar her iki tarafın ortak özellikleri arasında yer alır.⁵⁹

19. yüzyılda yaşayan ve bütün hayatını ideallerini gerçekleştirilmeye adanmış Abdüh'un düşünce hayatında da aklın inkâr edilemez bir yeri vardır. O, insanın doğru yolu bulmasında ve dünyadaki amacını belirlemesinde aklın birincil derecede öneme sahip olduğuna inanır. Bununla birlikte İslâm dininin, akla son derece değer verdiğini ve her fırsatta muhatabını düşünmeye ve tefekkür etmeye sevk ettiğini Kur'ânî verilerle ortaya koymaya çalışır.⁶⁰ Ancak Abdüh'un bu verilere dâhil ettiği bazı ayetlerin biraz zorlama yorumlarla akıl ile ilişkilendirildiği göze çarpmaktadır. Sözgelimi Âl-i İmrân sûresinin 4. ayetinde geçen "furkan" kelimesi tefsir geleneğimizde "Kitap" olarak açıklanırken Abdüh, Taberî ve Gazzâlî'den de esinlenerek onu "hakla batılı birbirinden ayıran akıl" olarak yorumlar.⁶¹ Müellifin, benzer bir şekilde bağlam dışı akıl vurgusu Nâzi'ât sûresi 26; Beled sûresi 10; Şems

58 Şehâde Hamd, *Fehmu'n-Nassu'd-Dini*, 365.

59 Seyyid b. Hüseyin el-Affânî, *Zehratu'l-Besâtin min Mevâkifi'l-'Ulemâ ve'r-Rabbâniyyin*, Dâru'l-Affânî, Kâhire t.y, 47.

60 Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 62.

61 Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, 3/133; İsmail Çalışkan, Elmalılı Hamdi Yazır M. Abdüh'a Neden Kızdı? -Bir Yorumun ve Bir Eleştirinin Anatomisi, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara, TDV Yay., 2012, 91-119.



sûresi 7 ve 11; İnşirâh sûresi 2. ayetlerine getirdiği yorumlarda da görülür.⁶²

Abduh'un gerek ıslahat projesinde gerekse dini meseleleri kritik etme anlayışında aklın son derece önemli bir yeri bulunmakta ve bu yüzden o, her fırsatta aklın insan hayatındaki değerini muhatapların dikkatine sunmaya çalışmaktadır. Ona göre İslâm dünyasının geri kalmasının en önemli sebebi Müslümanların, taklit örtüsüne bürünerek akli ikinci planda bırakmış olmalarıdır. Oysa Kur'an, taklidi, tembelliği ve durağanlığı yermiş ve aklın kullanılmasını ısrarla teşvik etmiştir.⁶³ Abduh'a göre İslâm dünyasındaki çok boyutlu inhitat ve inkıraz badiresini aşmak için düşünceyi taklit zincirinden kurtararak özgürleştirmek gerekir. Bu da aklın işlevsel kılınmasıyla mümkün olabilir. Kendilerini zayıf görüp, dinlerini anlamada atalarını taklit etmekle yetinenleri "akıl nimetini inkâr edenler" olarak niteleyen Abduh, akla gereken değer verilmesini sefelin özgün din anlayışının benimsenmesiyle mümkün olabileceğini düşünmektedir.⁶⁴

Abduh bir taraftan akıl ve vahyin insanoğlu için birbirini destekleyen birer hidayet kaynağı olduğunu belirtirken diğertaraftan dininin en önemli ve en güçlü dayanağının akıl olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre akıl ile vahyin çelişmesi mümkün değildir. Eğer görünürde ikisi arasında bir ihtilaf söz konusu olursa bu, ya vahyin doğru anlaşılmasından ya da aklın keyfi bir şekilde kullanılmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁵

62 Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz-i Amme*, Kahire, t.y., 90-117; Mustafa Öztürk, *Oksidentalizm Bağlamında*, 43-69.

63 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, 140-144.

64 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/185-186; Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, 53, 143.

65 Osman Emin, *Râidu'l-Fikriyyi'l-Misri el-İmâm Muhammed Abduh*, el-Meclîsü'l-Âlâ li's-Sekâfe, Kâhire t.y., 174; Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, 101, 109.



Abduh, akıl ile nakil çatışmasında ise aklın tercih edilmesi gerektiğini belirtir, aksi halde İslâm ümmeti arasında ittifakla sabit bir hükme muhalefet edileceğini öne sürer.⁶⁶ Bilindiği üzere, ilahi vahiy ile sağlam aklın çatışamayacağını savunanlar selef âlimleridir. Akıl-nakil çatışmasında karar verme hakkını akla tevdi edenler ise İslâm ümmeti değil Mutezili alimlerdir. Sonradan gelen bazı Sünnî kelimciler de Mutezilenin bu görüşünü savunmuşlardır.⁶⁷

Akıl-vahiy mukayesesinde aklın ayrıcalıklarına da vurgu yapan Abduh, Bakara sûresinin 25. ayeti ile Tîn sûresinin 4. ayetini delil göstererek din olmazsa dahi aklın tek başına insana doğru yolu gösterebileceğini savunmaktadır. Aynı şekilde Allâh'ın varlığına, birliğine, kudretine, ilmine ve peygamberlerine iman gibi dini meselelerde aklın tek başına yeterli olacağını düşünmektedir.⁶⁸ Bu noktada Abduh'a eleştirel manada bazı sorular yöneltilmiştir ki onlardan bazıları şöyledir: Şayet Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmede akıl yeterli bir araç olsaydı, Yunan filozofları akli öncelikleri için Allah'ı en bilen onlar olması gerekmez miydi? Oysa onların çoğu başka tanrılara tapmakta, bir kısmı tanrının olmadığına inanmakta ve bir kısmı da Allah'a ortak koşmaktadır. Ayrıca akıl tek başına yeterli olsaydı, peygamberlerin ve kitapların gönderilmesine neden ihtiyaç duyulmaktadır?⁶⁹

66 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, 109; Osman Emin, *Râidu'l-Fikriyi'l-Misri*, 174.

67 Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 68-70; Mustafa Yalçınkaya, *Mâtürîdî Kelamında Akıl-Din İlişkisi*, *Akil Kitabı* 5, ed. Turgut Akyüz, Ravza Yay., İstanbul 2021, 84-85.

68 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, 101-109; Abduh, Muhammed, *el-'Mâlû'l-Kâmile*, thk. Muhammed Ammâre, Dâruş-Şurûk, Beyrût-Kâhire 1993, 3/301-302.

69 Abdurrahman Zeki, *Fehmu'n-Nassu'd-Dini*, 429.



Bilindiği üzere Abduh'un bir amacı da İslâm dinini, Hıristiyanlık ve Batı ilim adamları karşısında savunmaktır. O, bir taraftan İslâm'ın akıl dini olduğunu, düşünceye değer verdiğini izah etmeye çalışır; diğer taraftan İslâm'a yöneltilen eleştirileri, hakketmesi gerekenin Hıristiyanlık olduğunu kanıtlamaya koyulur. Ona göre katı ve kesin kurallar koyan, takipçilerinden dünyayı hor görmelerini ve riyazet hayatı yaşamalarını isteyen, esrarengiz olana inanmayı emreden ve bünyesinde Tanrı ile insanlar arasında aracı rolünü üstlenmek üzere ruhbanlık müessesini barındıran din Hıristiyanlıktır. Bu dinde akıl ile bağdaşmayan çokça temel inanç konusunun bulunması da ayrıca bir diğer ciddi sorundur. İslâm ise akılı muhatap alarak kendisiyle tabiat arasındaki mutabakatı sağlamış ve hem gizemliliği hem de aracılığı dışlayarak akılı kısıtlamalardan kurtarmış; insanın, sadece sahip olduğu yetilerle Allah'a yaklaşmasına imkân sağlamıştır.⁷⁰

Abduh'un hem akla atfettiği değer hem de Hıristiyanlık eleştirisi onu, İslâm'da gaybî denilen ve akıl üstü kabul edilen birçok meseleyi aklileştirmeye sevk etmiştir. O, aklın kavrayabileceği ve kavramayacağı iki alandan bahseder.⁷¹ Ancak aklın kavrayabileceği alanı sonuna kadar zorlar ve birçok gaybî meseleyi aklın verileriyle bağdaştırmaya çalışır. Allah'ın zatı, ahiret ve bunlara benzer bazı gaybî durumları aklın kavrayamayacağı alana dâhil eder; bunların dışında aklın, her hususta fikir beyan etme özgürlüğüne sahip olduğunu düşünür.⁷² Ancak Abduh, gaybî meseleleri irdelemeden onlara olduğu gibi

70 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/282-283; Abduh, Muhammed *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye me'al-İlm ve'l-Medeniyye*, 3. Baskı, Dâru'l-Hedâse, Kâhire 1988, 29-30.

71 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, 102.

72 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, 102.



inanmak gerektiğini belirttiği halde aklın sınırlarını aşan birçok meseleye mecaz, temsil, hayal, tasvir gibi anlamlar yükleyerek yorumlamaya çalışmıştır. Sözgelimi Bakara suresi 30. ayetinden itibaren başlayan Hz. Âdem ile ilgili kıssanın, temsili anlatım olduğunu belirtir. Ona göre ayette geçen “*إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً*”/“Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” ifadesi, yeryüzünün sağlam ve yaşamaya elverişli kılınacağından ibarettir. Meleklerin, halifenin yaratılmasına itiraz etmesi, amel etme noktasında insanın irade sahibi olduğuna, öğrenme ve çalışma yeteneğinin bulunduğuna işaret eder. Hz. Adem’e isimlerin tümünün öğretilmesi, insanoğlunun yeryüzündeki her şeyi öğrenebilecek ve onlardan yararlanabilecek kabiliyette yaratıldığını gösterir. Allah’ın, meleklerle eşyaların isimlerinin neler olduğunu sorması ve meleklerin de o isimleri bilmediklerini söylemesi, insana verilen aklın sınırlı olduğuna işaret eder. Meleklerin Adem’e secde etmesi, yeryüzündeki her şeyin insanın emrine amade kılındığına delâlet eder. İblisin secde etmekten imtina etmesi, insanın şerlere boyun eğme noktasındaki yetersizliğini gösterir. Cennetten maksat rahatlık ve nimettir. Yasak ağaçtan kastedilen de kötülüklerdir. Şeytanın vesvesesinden amaç ise insanın içerisinde var olan kötü isteklerdir.⁷³

Abduh, melek, cin ve şeytanları da temsil kabilinden görüp gerçek dünyada cisimleri olmayan ve insan ruhuyla ilişkili birtakım vasıflar olarak kabul eder.⁷⁴ Ona göre melekle şeytan insan yapısında var olan ve iyilik ile kötülüğü isteyen birer kuvvedirler. Cinler de insanın içerisinde var olan evhamlardır.⁷⁵

73 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/234-235.

74 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/267-269.

75 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I/222.



Fil suresine dair en meşhur yorumunda ise Abduh, aklın sınırlarını sonuna kadar zorlamış ve bu sûrede bahsi geçen kuşlardan maksadın sinek ya da sivri sinek; taşlardan maksadın da mikroplar olduğunu belirtmiştir. Ona göre sinekler ayaklarında taşıdıkları mikropları, Kabe'yi yıkmaya gelenlere bulaştırarak hastalanmalarına ve derilerinin dökülmesine sebep olmuşlardır.⁷⁶

Abduh'un, akli merkeze alarak yaptığı bu açıklamaların, onun, tefsire dair ortaya koyduğu ilkelerle çeliştiğini de belirtmek gerekir. Kur'an ifadelerini, nüzül döneminde kullanıldıkları anlamların dışında başka bir manayla açıklamamak; Kur'an lafızlarını güvenilir bir delil olmadan gerçek manalarından çevirmemek; Kur'an'ın kapalı bıraktığı konuları detaylandırmamak ve Kur'an'ı bilimsel verilerle açıklamamak gibi esaslar üzerinde ısrarlı bir tutum gösteren Abduh, özellikle tefsir faaliyetlerinde söz konusu esaslara bağlılık ve tutarlılığını aynı şekilde sürdürmemiştir.⁷⁷

3. Sünnetullah ve Akıl

Muhammed Abduh'un aşırı akıl vurgusunun bir diğer yansıması da onun Sünnetullah olgusuyla ilgili düşüncelerinde hissedilmektedir. O, Kur'an'a ait bir kavram olarak gördüğü Sünnetullahtan hareketle evrende vuku bulan hadiselerin bütünün belirli yasalara tabi olarak hayatın içerisinde yer aldığını düşünür. Ona göre aklın ve mantığın geçerliliği, evrende

76 Abduh, *Tefsîru Cüzü Amme*, 160; Melek Büşra Tokatlıoğlu, Muhammed Abduh'un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı, İstanbul Üni., *Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-1*, İstanbul 2007, 336-337.

77 Abduh, *Tefsîru Cüzü Amme*, 120; Orhan Atalay, 20. Yüzyıl Tefsir Akımı -İçtimâî Tefsir-, Beyan Yay., İstanbul 2004, 278; J.J. G. Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, çev: Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1999, 82.



meydana gelen her şeyin sebep-sonuç ilişkisine bağlı olduğunu gösterir. Daha da ötesi Abduh, semavî bir din olarak İslâm'ı dahi sebep-sonuç düzenine tabi olarak açıklamaya çalışır.⁷⁸

Abduh'un Sünnetullah anlayışında evrenin yapısı, Allah Teâlâ'nın vazetmiş olduğu sabit kanunlarla işlenmektedir. Bu kanunlara uygun hareketlerde bulunanlar müspet neticeler, aksine davrananlar ise menfi sonuçlar elde ederler.⁷⁹ Aslında Abduh'un bu anlayışı, 19. yüzyılda, evrenin işleyişini sebep-sonuç ilişkisiyle izah eden determinist düşünceyle büyük oranda örtüşmektedir. Determinist düşüncede sebep ile sonuç arasında bir alaka zorunluluğu bulunmaktadır ve bu düşüncede her olayın bir sebebe bağlı olarak meydana geldiğini gösteren illiyet düşüncesi bir ilke haline getirilmiştir.⁸⁰ Abduh da felsefi bir zemine oturtmaksızın, ilmî ve beşerî gelişmelerde insanın özgürlüğünün önündeki engelleri kaldırdığına inandığı için determinizmi ve onun ilkelerini kabul eder. Onun determinizminde gerek tabiatın tetkik edilmesinin gerekse insanın özgürce düşünmesinin önünde din başta olmak üzere hiçbir sınırlayıcı unsur bulunmamaktadır.⁸¹ Ancak determinist düşüncede mucizelere yer verilmediği bilinen bir gerçektir.⁸² Bu noktada Abduh, tutarsız bir görüntü çizmesine de sebep olacak teorik bir çözüme yönelmiş ve Sünnetullahı iki kısma ayırmıştır. Birinci kısım genel kanunlardan

78 Abduh, *el-Amâlî'l-Kâmile*, 3/248; M. Sıddıki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, 18-19.

79 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/192; Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, 82, 86.

80 İlhan Kutluer, "Determinizm", DİA, TDV Yay., İstanbul, 9/215-220.

81 Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergâh Yay., İstanbul 1998, 183; Mehmet Zeki İşcan, Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri, *Atatürk Ü.İ.F.D.*, sayı: 26, Erzurum, 2006, 27-55.

82 Mustafa Cihan, *Spinoza Felsefesinde Varlık ve Bilgi Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Ü.S.B.E, Erzurum 2001, 46.



ibaret olup evrende cereyan eden hadiseler bu çerçevede işlenmektedir ki buna genel yasa anlamına gelen *Sünnet-i Amme* adı verilmektedir. İkinci kısım ise nadir görülen olaylar içermektedir, bu nedenle ona özel yasa anlamına gelen *Sünnet-i hasse* denilir. Bu özel yasa denilen *Sünnet-i hasse* ile kastedilen, tabiat yasalarına mugayir bir şekilde cereyan eden ve mucize olarak isimlendirilen hadiselerdir.⁸³

Hem Sünnetullahı evrenin yasalarına irca ederek bu yasaların, hiçbir zaman değişmeyeceğini hem de özel durumlarda değişebilirliğini öne sürme, tutarsız bir tutumu oluşturmakla birlikte zıt konumundaki iki şeye aynı anda meşruiyet hakkı verilmesine neden olmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân'da geçtiği biçimiyle Sünnetullahı evrenin yasalarına tekabül ettirmenin pek de makul bir tarafı bulunmamaktadır. Zira Kur'ân'da geçen Sünnetullah kavramı, "tabiatın kanunları" anlamında değil, Allah'ın evren ve tarih içerisindeki davranış biçiminin adıdır. Bir başka ifadeyle Sünnetullah, Allah'ın insan, toplum, tarih ve zamana yönelik değişmez yasalarını ifade eder. Yüce Allah bu çeşit ifadelerle tarih boyunca meydana gelen toplumsal olayların kendiliğinden ve tesadüf eseri meydana gelmediğine, aksine belirli kanunlar dahilinde gerçekleştiğine ve bu konuda insanlara ahdinin bulunduğu dikkat çekmek ister. Buna göre tarih içerisinde toplumların yaşadıkları ilerlemeler, gerilemeler, helak olmalar gibi bütün olaylar gelişigüzel bir şekilde değil, evrensel ilahi kanunlar dahilinde meydana gelmiştir.⁸⁴

83 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/192; Abdüh, *Risâletü't-Tevhîd*, 82.

84 W. GWYNNE, Rosalind, İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Tanrı'nın Sünneti), çev. Mustafa Şentürk, *Dokuz Eylül Ü.İ.F.D.*, sayı: 30, 2009, 199-208; Abdülbaki Güneş, Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. 5, sayı. 1, 2005, 61-93.



Ayrıca Sünnetullahın, evrensel ve değişmez özelliğe sahip olması, onu tabiat kanunlarına indirgeyerek anlamlandırmaya engel teşkil eder. Zira Kur’ân’ın bazı ayetlerinde, Sünnetullahın değişebilirliğinin mümkün olmadığı açık bir şekilde beyan edilirken bazı ayetlerinde de tabiat yasalarının değişebilirliğine işaret edilmiştir. Sözelimi ateşin, tabiatı itibariyle yakma özelliğine sahip olduğu düşünülse de Hz. İbrahim’i yakmadığını Kur’ân haber vermektedir.⁸⁵ Bu durum, tabiat kanunu olarak kabul edilen yasaların değişebileceğini göstermektedir.⁸⁶ Yeri gelmişken, “evrenin kanunları” olarak bilinen kuralların, belirli algı grupları tarafından formülleştirildiğini belirtmekte fayda var. Eşya (varlıklar ve nesnelere) ve hadiselerin davranış ve görünüşlerini tanımlayan bu kanunların, ilahî ya da dini bir bilgiye dayanmayıp insanlar tarafından konulduğunu unutmamak gerekir.⁸⁷ Nitekim Isaac Newton tarafından ileri sürülen bazı yasalar yaklaşık iki asır geçerliliğini sürdürse de Albert Einstein’ın yeni icatlarıyla yasa olarak kabul edilen birçok konuya şüpheyle bakılmaya başlanmıştır.⁸⁸ Bu nedenle evrenin kanunları olarak bilinen yasalar maddenin kendi yapısından kaynaklanan bağımsız bir güç ya da bir zorunluluk değildir. Bu durumda Kur’ânî bir ifade olarak Sünnetullahı evrenin yasalarına irca ederek onlarla sınırlandırmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır.⁸⁹

85 el-Enbiyâ 21/69.

86 Ömer Özsoy, *Sünnetullah -Bir Kur’ân İfadesinin Kavramlaşması-*, 2. Baskı, Fecr Yay., Ankara 1999, 65, 77, 129.

87 Muhhittin Bahçeci, Mucizenin İmkânı ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu, *Erciyes Ü.İ.F.D.*, cilt:1, sayı: 1, 1983, 167-177.

88 Süleyman Hayri Bolay, Zorunsuzluk Doktrininde Tabiat Kanunlarının Mahiyeti Yeri ve Önemi, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sayı:5, 1982, 167-185.

89 Şehmus Demir, *Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması*, 66.



4. Mucize ve Akıl

Abduh, mucize ile ilgili düşüncelerini sistematik sayılabilecek bir çerçeveye oturtamamıştır. O, teorik olarak mucizenin meydana gelmesinin mümkün olduğunu kabul etse de pratikte onu işlevi olmayan bir olgu olarak görür.⁹⁰ Abduh'a göre peygamberler, akılları dehşete düşürüp dillerin tutulmasına sebep olacak mucizeler ortaya koymazlar. Aksine onlar, akli muhatap alırlar ve aklın işlevselliğine zarar verebilecek girişimlerde bulunmazlar.⁹¹ Bu durumda aklın düşünme yeteneğini arka plana attıracak seviyede mucizelerin vuku bulduğunu düşünmek, akli muhatap alan ve durmadan onu canlı tutmaya çalışan Kur'ân'ın temel yapısıyla hiçbir şekilde bağdaşmaz.⁹²

Abduh'un mucize ile ilgili düşüncelerinde, Hıristiyanlık-taki din ile bilim adamları arasında çatışmaya sebep olan mucize anlayışının etkisi de vardır. Bilindiği üzere Hıristiyanlık geleneğinde harikulade sayılan birçok hadise, hissi mucize olarak inanç konuları arasında yer almış ve bu durum bilim ile din çatışmasında mucize konusunun sürekli ön planda kalmasına sebep olmuştur.⁹³ Zira mucizeler, Tanrının kendi koyduğu yasalarla çelişmesi ve bu nedenle insanlık tarihine bir müdahalesi olarak ifade edilmiştir.⁹⁴ Özellikle Aydınlanma dönemi filozofları bilimin önünde engel olarak gördüklerinden

90 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/192; Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, 72.

91 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/192, 11/202.

92 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, 60.

93 Mark Chalil Bodenstein, Hıristiyanlıkta Mucize, çev. Hureyra Kam ve Serdar Gümüş, *Din Dilinde Mucize*, 2015, 89-94.

94 David Hume, *İnsanın Anlam Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara 1976, 93; Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzâlî ve David Humêda Nedensellik ve Mucize*, Atak Matbaacılık, İstanbul 2011, 182.



ve doğa yasalarına aykırı bulduklarından söz konusu mucizeleri ya inkâr etmişler ya da tabiat kanunları olarak kabul ettikleri yasalarla uzlaştırmaya çalışmışlardır.⁹⁵

Abduh da İslâm'ı eleştiren Batılı ilim adamlarına karşı Hıristiyan dininin mucizelerden beslendiğine dikkat çekerek şunları ifade eder: “*Hıristiyanlıkta öncelikli, en temel ve en güçlü kabul edilen ilke hissi mucizelerdir. İncilleri okuduğunuzda, Mesih'in kendi nübüvvetini tasdik edici mahiyette hissi mucizelerden başka bir şeyi delil göstermediğini görürsünüz. İncillerde mucizelerden o kadar çok bahsedilmiş ki yazılanlar bir araya getirilse şerh kabilinde bir eser gibi olurlar. Matta İncilinin 10. ve diğer bablarında da görüleceği üzere Mesih, söz konusu o kadar mucizenin izharını, dinî inancın sıhhatine dair kendisinden sonra gelenlere ve havarilerine temel bir umde olarak takdim etmiştir. Ayrıca bu dinin ilk dönem temsilcilerinin dine dair görüş ve düşüncelerini araştırdığımızda inancın sıhhatine yönelik en açık delillerin hissi mucizelerden oluştuğunu görürsünüz. Oysa olağanüstü kabul edilen hadiselerin evren yasalarına aykırılıkları apaçık ortadadır.*”⁹⁶

Buna karşı Abduh, İslâm'ın ikna etme yöntemi içerisinde hissi mucize inancının yer alamayacağını ihsas ederek şunları ifade eder: “*İslâm ise insanları Allah'a ve onun birliğine iman etmeye davet ederken insan fıtratı ve düşüncesiyle uyumlu aklî delillerden başka hiçbir şeye dayanmamıştır. Olağanüstü hadiselerle kimseyi dehşete düşürmemiş, alışılmadık şeylerle kimsenin gözünü örtmemiş, semavi afetlerle kimsenin*

95 Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yay., İstanbul 2003, 49.

96 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, 29-30.



*dilinin tutulmasına yol açmamış ve ilâhî bir sayha ile kimse-
nin özgürce düşünmesine engel olmamıştır.”⁹⁷*

Abduh, mucize inancı üzerinden Hıristiyan dinini eleştirirken bu hususta kendisiyle çelişmeme kaygısından olsa gerek İslâm düşünce tarihindeki müfessirler tarafından mucize olarak kabul edilen birçok hadise için rasyonalist sayılabilecek bir kavramsal alan oluşturmaya çalışmıştır. Hatta o, Spinoza'nın Batı'da mucizelerle ilgili yaptığı, Kutsal Kitap'ta anlatılan mucizelerle tabiat kanunlarını uzlaştırma çabasının bir benzerini Doğu'da yapmaya çalışmıştır. Spinoza, evrenin değiştirilemez sabit bir rotasının olduğunu, bu rotaya aykırı harikulade bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığını belirterek mucizenin bu rotada yer almasının mümkün olmadığını savunmuştur. Ona göre Tanrının, mucize denilen hadiselerle insanlık tarihine müdahale etmesi, daha önce belirlediği bir sistem hakkında fikir değiştirmesi demektir ki bu, hem akla hem de Tanrının doğasına aykırı bir durumdur. Kutsal kitapta bahsi geçen hadiseler, tabiat kanunları dahilinde meydana gelmiş olaylardır. Mucize olarak adlandırılan her ne varsa bunlar, Tanrı tarafından sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana getirilmişlerdir. Şayet tabiat kanunlarına aykırı olarak kabul edilen hadiseler varsa bilinmelidir ki bunlar, aslı olmayan ve tamamen insanlar tarafından uydurulmuş olaylardır.⁹⁸

Spinoza'nın bu düşüncelerinin bir kısmı M. Abduh tarafından da benimsenmiştir. O, bir taraftan Hıristiyanlıktaki mucize sorununun İslâm'da bulunmadığını ortaya koymaya

97 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, 68.

98 Spinoza, Benedictus Baruch, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, 4. Baskı Dost Kitabevi Yay., Ankara 2011.



çalışırken diğer taraftan Spinoza'nın düşüncelerine uyumlu bir şekilde mitolojik unsur ve anlamlar içermeyen sahil aklın ve bilimin onayladığı bir ilahi metne ulaşmayı hedeflemiştir.⁹⁹ O da Spinoza gibi tabiat kanunlarına aykırı bir şeyin vuku bulunmasının mümkün olmadığını, bu nedenle olağanüstü kabilden kabul edilen hadiselerin çoğunun asılsız rivayetler sayesinde sonradan dine ilave edildiğini düşünmektedir.¹⁰⁰ Bu doğrultuda geleneksel anlayışta mucize olarak kabul edilen birçok olayı ya tevil ederek ya da mecaz, temsil, tasvir gibi yorum enstrümanlarıyla aklın verileriyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Daha da ilginç olanı Abduh, mucize konusunda İslâm âlimlerini, zayıf ve asılsız rivayetleri kullanmak ve İsrâiliyat'tan yararlanmakla suçlayıp onları sert bir şekilde eleştirmesine rağmen söz konusu mucizeleri değerlendirirken kendisi de aynı yöntemle başvurmuştur.¹⁰¹ Bu duruma dikkat çeken Elmalılı Hamdi Yazır, Abduh'u ağır bir şekilde eleştirmiş ve onu, kendinden rivayetler uydurarak istidlal oluşturmak ve iddiasını rivayetlere söyletmekle suçlamıştır.¹⁰²

M. Hüseyin Zehebî de bu konuda Abduh'u ve Reşid Rızâ'yı tenkit ederken şunları ifade eder: *"Belirtmemiz gerekir ki Menâr'ın sahipleri, tefsirlerinde İsrâilî bilgilerle Allah'ın kitabını açıkladıkları için müfessirleri şiddetli bir şekilde kınamalarına rağmen kendileri de söz konusu bilgilerle Allah'ın ayetlerini açıklamışlardır. Yanı sıra Kur'ân'ın mübhematını tefsir ederlerken Kitabı Mukaddes'ten azımsanmayacak derecede haberler ve bilgilere başvurmuşlardır. Oysa İsrâiliyat tutkunlarını*

99 M. Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü*, 53-54.

100 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, 60.

101 Hacer Muhammed Ahmed, *Menhecu Tefsiri'l-Menâr fi't-Tefsir*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Câmüatu'l-Hartûm, 2004, 103.

102 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1982, 9/6129-6135.



eleştirenlere yakışan kendilerinin de İsrâîlî bilgilerden kaçınmalarıydı.”¹⁰³

Daha önce de belirttiğimiz üzere Abduh, mucizenin imkânından bahseder. Buna ilaveten o, Hz. Peygamberden önceki peygamberlerin, hissi mucizeler göstermiş olabileceklerine de ihtimal verir. Ancak bu, Abduh’un, mucizeleri kati bir şekilde kabul ettiğine dair yeterli bir gerekçe sayılamaz. Zira yukarıda geçen bilgilerden de anlaşılacağı gibi Abduh, tabiatüstü olayları, evrenin yasalarına aykırı gördüğünden bu tür olayların vuku bulmuş olma ihtimalini düşük bulur. Daha da ötesi o, mucizenin reddinin iman açısından Müslümanlara herhangi bir sorumluluk oluşturmayacağını¹⁰⁴ ifade ederek kendisinin mucizeye inanmak gibi bir zorunluluğunun bulunmadığına dikkat çekmiştir.

Ayrıca M. Abduh, mucizenin vuku bulmuş olma ihtimalinin bulunduğunu ifade etse de bu düşüncesini destekleyici nitelikte somut bir örnek ortaya koymamıştır. Aksine, Kur’ân’da yer alan ve geleneksel Sünnî anlayışta mucize olarak kabul edilen Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Meryem ve Hz. Peygamber’e ait mucizeleri akılcı bir yaklaşımla ele alır ve aklın verileriyle uyumlu hale getirir.¹⁰⁵ Abduh’a göre dini harikulade şeylerle onanmaya çalışmak doğru bir yaklaşım tarzı olarak kabul edilmez. Aksi halde fikir ve düşüncelerin ikinci plana atıldığı bir durum söz konusu olacaktır.¹⁰⁶

M. Abduh sadece mucizeyi değil vahyi de akılcı bir yaklaşımla değerlendirir. O, vahyi; “peygamberin, bir aracı vasıtasıyla

103 Zehebi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 2/432.

104 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, 30-41.

105 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 3/47-48; 4/11-112; 9/561.

106 Abduh, *Risâletu't-Tevhid*, 19-20.



ya da aracı olmaksızın kalbinde sezdiği irfan” olarak tanımlar. Ona göre vahyin aracılı olması melek ya da başka bir varlık vasıtasıyla değil, peygamberin, kalbinde hissettiği sestir. Aracısız olması ise doğrudan hissetmesidir.¹⁰⁷

Anlaşıldığı üzere M. Abduh, geleneksel anlayıştan farklı olarak vahyin, bir melek (Hz. Cebrail) tarafından indirilmediğini düşünür. O, Batı tarzı tarihselcilik bakımından vahyi; peygamberin nefsinde bilkuvve şeklinde bulunup, olayların akışına göre dışarıya intikal eden bir olgu olarak görür.¹⁰⁸ Böylece M. Abduh’a göre vahyin meydana gelmesinde olağanüstü gibi bir durum söz konusu değildir. Bu yaklaşımı sert bir şekilde eleştiren Mustafa Sabri Efendi, M. Abduh’u kelime oyunu/söz hilesi yapmakla itham eder. M. Sabri’ye göre M. Abduh, vahyin tanımında kullandığı “irfan” sözcüğünden hareketle vahyin tabii bir durum olduğunu; bir başka ifadeyle vahyi, insanın algı ve fikrî eylemlerinden kaynaklı şuurlu bir şekilde ortaya çıkmış bir olgu olarak ifade etmek istemiştir. Ayrıca vahiy sezgilerden oluşan bir durum ise Peygamber, nebi olduğunu nerden bilecek ve doğru bir iş yaptığını nasıl anlayacaktır? İnsanlar vahiy ile ilhamı birbirinden nasıl ayırt edecekler?¹⁰⁹ Benzer bir eleştiri getiren Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, M. Abduh’un vahiy tanımının İslâmî olmadığını belirtmektedir. Zira bazı insanlar, nefislerinde beliren sezgilerin Allah’tan geldiğine inanmaktadır. Bu durumda risâleti tespit etmek zor olacaktır. er-Rûmî’ye göre vahyin meydana geldiği

107 Abduh, *Risâletü’l-Tevhid*, 102.

108 Abduh, *Risâletü’l-Tevhid*, 102-103; Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme*, Doğubatı Yay, T.y., 38.

109 Mustafa Sabri, *Mevkifu’l-Akl ve’l-İlm ve’l-Âlem min Rabbi’l-Âlemin, ve İbâdihî’l-Mürselin*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrût 1981, 4/41-42.



yer kalp değil Allah katıdır. Aksini iddia edenler, müsteşriklerin düşüncelerinden etkilenmişlerdir.¹¹⁰

5. Mucize ile İlgili Örnekler

Abduh, Kur'ân'da zikredilen ve geleneksel anlayışta mucize olarak kabul edilen hadiselerin bir kısmı hakkında düşüncelerini ifade eder ve bunları akılcı bir yaklaşımla aynı yöntem doğrultusunda değerlendirir. Dolayısıyla onun, mucize konusuna pratik açıdan yaklaşım şeklini ve Kur'ân pasajlarını yorumlayış biçimini bir iki örnekle ele almak yeterli olacaktır. Sözgelimi, Bedir savaşında yaşananlarla ilgili düşüncelerini Âl-i İmrân 123-124. ayetleri ile Enfâl Sûresi 9-10. ayetlerinin tefsirinde ifade etmektedir.

Âl-i İmrân 123-124. ayetlerinde şöyle buyurulmaktadır:

“Nitekim siz Bedir’de zayıf durumda iken Allah size yardım etti... O vakit sen müminlere; Rabbinizin, indirilmiş üç bin melek ile size yardım etmesi yetmez mi? diyordun.”

Enfâl Sûresi 9-10. ayetlerinde ise şöyle buyurulmaktadır:

“Siz Rabbinizden yardım istiyordunuz, O da ‘Ben size bir-biri ardınca bin melek ile yardım edeceğim’ diye duanızı kabul buyurmuştu. Allah bunu, sırf size bir müjde olsun ve bununla kalbiniz yatışsın diye yapmıştı.”

Bu iki ayette Bedir savaşında Müslümanların, düşmanlarına göre zayıf durumda oldukları ve Allah Teâlâ'nın, onlara yardımcı olmak üzere üç bin melek indirdiği ifade edilmektedir.¹¹¹ Klasik tefsirlerimizde Bedir’de meleklerin bizzat yeryü-

110 er-Rûmî, Fehd b. Abdırâhman, *Menhecû'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise fi't-Tefsîr*, Y. y., Riyâd, 1983, 486-490.

111 Bedir muharebesi, hicretten sonra Miladi 624 yılında Hz. Peygamberin komutasındaki Müslümanlar ile müşrikler arasında meydana gelmiştir. Müs-



züne inip Müslümanlara yardım ettiği ve bu yardım sayesinde Müslümanların savaştan galip ayrıldıkları belirtilmektedir.¹¹²

Abduh ise geleneksel anlayıştan tamamen farklı olarak melekeyi, akılcı bir yaklaşımla ele almış ve Bedir savaşında meleklerin yeryüzüne inip müşriklere karşı Müslümanlarla birlikte savaşmadığını, sadece Allah ve onun Resûlü, zafer elde etmeleri için Müslümanları motive ederek onları manevi ve moral bakımdan desteklediğini ifade etmektedir.¹¹³ Abduh'a göre meleklerin bizzat yeryüzüne indiği düşüncesi, Kur'ân ifadelerinin lafzî anlamlarından hareketle ortaya çıkmıştır ki böyle bir düşünce doğru değildir.¹¹⁴

Her fırsatta doğru ve çağdaş bir tefsir için önceki müfessirlerin görüşüne müracaat edilmemesini tavsiye eden ve hatta ayetleri tefsir ederken mümkün mertebe önceki tefsirlerden yararlanmadığını ifade eden Abduh yukarıdaki ayetleri

lûmanlar, yetmiş dördü Muhacir'den, iki yüz bir kişi de Ensar'dan olmak üzere toplamda 305 kişi idi. Silah ve binek açısından çok zayıf durumda olan Müslümanlar, ellerinde yetmiş deve ve iki adet at bulunuyordu. Buna karşı Müşrikler, Ebû Süfyan'ın girişimiyle Kureyş kabilesinin bütün kollarından yaklaşık 1000 kişi Ebû Cehil kumandasında bir araya geldi. Müşrik ordusunda yaklaşık 700 deve ve 100 adet de at vardı. İslâm ordusu ile müşriklerin ordusu, Medine'nin yaklaşık 160 km. kadar güneybatısında bulunan Bedir isimli yerde karşı karşıya geldi. Müslümanlar, kendilerinden üç kat ve binek mühimmat bakımından çok daha güçlü olan müşriklere karşı zaferle ayrıldılar. Bu savaşta Müslümanlar on dört şehit verirken, müşrikler Ebû Cehil gibi ileri gelenlerin de içerisinde bulunduğu 70 kadar kayıp verdi ve 70 de esir bıraktı. Müslümanlar, zayıf oldukları halde üç bin meleklerle desteklendiği yukarıda aktardığımız ayetlerde açıkça ifade edilmektedir. (Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî Târihu'r-Rusul ve'l-Mülük*, Dârü't-Turâs, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrût 1967, 2/477-479).

112 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmût Şehhâte, Dârü İhyâit-Turâs, Beyrût 1423, 2/102; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî: Câmî'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dârü Heccr, 2001, 11/58.

113 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 4/91-95, 9/506.

114 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 4/92.



yorumlarken, Râzî'nin tefsirinde geçen el-Assam'ın görüşlerine dayanmıştır.¹¹⁵ Râzî'nin aktardığına göre Ebû Bekir el-Assam, meleklerin bilfiil yeryüzüne inerek savaşmış olabilecekleri görüşü kabul etmemektedir. O, bir meleğin dünya düzenini bozmaya gücü yetecekken binlerce meleğin indirilmesini manasız bulmaktadır. Nitekim Lût kavmi ve diğerleri sadece Hz. Cebrâîl tarafından helak edilmiştir. Hem binlerce melek savaşa katılmışsa Müslümanların savaşmasına da gerek kalmazdı. Ayrıca Melekler savaşa katılmışlarsa ya insan şekline ya da başka bir şekle bürünerek Müslümanların safinda yer almışlardır. İnsan şeklinde gözükmüşlerse Resûlülâh'ın askerlerinin sayısının üç bin ve daha fazla olması gerekecektir ki bu, "وَيَقِلُّكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ"/"Sizi de onların gözünde az gösteriyordu" (Enfâl 8/44) ayetin anlamı ile çelişmektedir. Yok eğer, başka bir surete girmişlerse insanların, cinleri gördüklerinde onlardan korktukları gibi meleklerden de korkmaları gerekecekti. Oysa bu yönde herhangi bir nakil bulunmamaktadır. Melekler, savaşa iştirak etmişlerse kelleleri uçurdukları, karınları deştikleri ve müşrikleri atlarından düşürdüklerinde orada bulunanların bu duruma şahitlik etmesi gerekmez miydi?¹¹⁶

Anlaşıldığı üzere Ebubekir el-Asamm, Bedir savaşında yaşanmış olayların hiçbirisinin mucize tarzında gerçekleştiğini kabul etmez. O, konu ile ilgili düşüncelerini serdederken tamamen akli bir yöntem takip etmiş ve mucizeye dair iddiaları akli delillerle çürütmeye çalışmıştır. Abduh da el-Assam'ın bu düşüncelerine katılmakla birlikte Müslümanların savaşı kazanmasını mantık çerçevesi içerisinde izah eder.

115 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* 4/93.

116 Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr*, 3. Baskı, Dâru İh-yâ't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût 1420, 8/351-352.



Ona göre Müslümanlar hem sayıca hem de mühimmat bakımından düşmandan çok daha az olsalar da imanın verdiği güçle savaşı kazanmışlardır. Onlar, bu savaşta Allah'tan başka hiçbir şeye dayanmamışlardır. Savaşın ne başında ne de ortasında Allah'ın dinini ayakta tutmaktan ve Allah'ın peygamberini korumaktan başka bir düşünceleri olmamıştır. Savaşa başlarken ölümü göze aldıkları için zafer elde ettiler. Uhud savaşında ise aynı hassasiyeti taşımadıklarından galip ayrılmadılar.¹¹⁷

Hem Ebubekir el-Asamm'ın hem de Muhammed Abdüh'un ortaya attığı delillere karşı, aklî ve naklî deliller getirmek mümkündür. Ancak aklî delillere karşı aklî deliller getirmenin, sonu gelmez bir teselsüle sebebiyet vereceği de açıktır. Sözelimi bir meleğin yeryüzünün düzenini bozmaya gücünün yettiğine dair düşünceye, Nicholas Malebranche'nin "Allah'a en yakın olan mukarrebın melekler toplanıp bir ağacın yaprağını kımıldatmak isteseler, Allah'ın izni olmadan hareket ettiremezler" ifadesiyle karşılık vermek mümkündür.¹¹⁸ Kaldı ki meleklerin bir işi yapıp yapmaması Allah'ın iznine bağlı iken ve hangi yeteneklere sahip olup olmadıkları, Allah'ın emirlerini tek başlarına mı, grup halinde mi yerine getirdikleri hususunda hiçbir fikir sahibi değilken bir meleğin dünya düzenini bozabilecek yetenekte olduğunu düşünmek doğru değildir. Kanaatimizce buradaki delilleri ayrı ayrı irdelemekten ziyade delil sahiplerinin mucizeye bakışları üzerinde durmak daha isabetli olacaktır. İngiliz Filozof Stuart Mill'in (ö. 1873) de belirttiği üzere doğüstü olaylara inanmayan ve tabiat kanunlarına müdahaleyi doğru bulmayan kimselerden harikulade

117 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 4/94.

118 Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, 4/26.



kabul edilen mucizeleri kabul etmeleri beklenilemez. Aksine onlardan, mucizelerin aklileştirilmesi beklenir.¹¹⁹

Bir başka örnek ise Bakara Sûresi 260. ayeti ile ilgilidir. Ayette şöyle buyurulmaktadır:

“İbrahim de bir vakit: ‘Rabbim, ölüleri nasıl dirilteceğini bana göster!’ demişti. Allah; ‘Yoksa İnanmadın mı?’ dedi, İbrahim: ‘Elbette inandım, lâkin kalbim kuvvet bulsun diye bunu istiyorum dedi. Allah ona: ‘O halde kuşlardan dördünü tut, onları kendine çek (kendine alıştır), sonra kesip her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelecekler. Bil ki, Allah daima üstün, hüküm ve hikmet sahibidir” dedi.”

Tefsirlerimizde Hz. İbrahim’in yakın bir bilgi sahibi olmak için Allah Teâlâ’dan ikinci bir defa canlıları nasıl yarattığını/ dirilttiğini sormasına sebep olan olay şöyle anlatılır: Hz. İbrahim (a.s) bir gün yolda yürürken yırtıcı kuşlar ve hayvanlarca parçalara bölünmüş bir hayvan ölüsüne denk gelip düşüncele dalmış ve “Allah’ım biliyorum, ne kadar canlı varsa hepsini dirilteceksin, fakat bu işi nasıl yapacağını görmek istiyorum!” diye Allah’a yalvarmış. Allah’ın emri doğrultusunda dört kuş -ki rivayetlerde bu dört kuşun güvercin, tavus, horoz ve karga olduğu aktarılır- almış, bunları kesip parçalara bölmüş, her parçayı götürüp ayrı ayrı dağların başına bırakmış, sonra parçaları kendisine çağırmıştır. Dağılan parçalar Allah’ın kudretiyle bir araya toplanıp can bulmuşlar ve koşarak Hz. İbrahim’e gelmişler.¹²⁰

119 Mustafa Sabri, *Mevkifu’l-Akl*, 4/26.

120 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/217; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 4/624-625; İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tib, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Suudi Arabistan 1419, 2/511.



Abduh, bu konuyu da geleneksel yaklaşımdan farklı olarak akılcı bir yaklaşımla ele almıştır. O, kuşların parçalandıktan sonra tepelere bırakılıp Hz. İbrahim'in çağrısı üzerine dirilip kendilerine geldiği görüşü cumhura nispet eder ve bu görüşü, Râzî'nin tefsirinde geçen Ebû Müslim el-İsfehânî'nin görüşlerine dayanarak reddeder.¹²¹

Râzî'nin aktardığına göre Ebû Müslim, cumhurun, kuşların önce kesilip sonra diriltildiği görüşünü şiddetli bir şekilde reddeder. Ebû Müslim ayette, kuşların parçalara bölünüp tepelere bırakıldıktan sonra Hz. İbrahim'in çağrısı üzerine dirilmelerinden değil, kuşların önce alıştırılıp, sonra uçurulması ve tekrardan Hz. İbrahim'e gelmelerinden söz edildiğini ifade eder.¹²² Belirtmemiz gerekir ki Ebû Müslim ile cumhur uleması arasındaki görüş ihtilafı “فَصْرُهُنَّ” ifadesinin anlamı üzerinden ortaya çıkmıştır. Cumhur, mezkûr ifadeyi “kesip parçalamak” anlamında yorumlarken Ebû Müslim “alıştırmak, eğitmek, meyletmek” gibi anlamlarda açıklar. Ebû Müslim, cumhurun görüşünü reddederken şu gerekçeleri öne sürer:

- “فَصْرُهُنَّ” ifadesi, ilk dönem lügat kaynaklarımızda “kesip parçalama” anlamında değil, “meyletme, alıştırtma, eğitme” gibi anlamlarda açıklanmıştır. Ayette de *kesip parçalama* anlamına delâlet eden herhangi bir ifade ya da bir karine bulunmamaktadır. Dolayısıyla ayetin anlamına *kesip parçalama* manasını ilave etmek doğru değildir.
- Şayet “فَصْرُهُنَّ” ifadesinden kasıt *parçalamak* olmuş olsaydı devamında “إِلَيْكَ” ifadesi gelmezdi. Çünkü

121 Reşîd, Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 3/47-48.

122 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 7/37-38; Reşîd, Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 3/47-48.



alıştırma anlamında olan bir ifade ancak harfi cer *ila* ile kullanılabilir.

- “أَدْعُهُنَّ” ifadesindeki zamir, kuşların parçalarından değil kuşların kendisinden kinayedir. Bu da “فُصِّرُهُنَّ” nin *parçalama* anlamını ifade etmediğini gösterir.¹²³

M. Abduh, Ebû Müslim ile cumhurun görüşünü karşılaştırdıktan sonra Ebû Müslim’in görüşünün daha isabetli olduğunu ifade emektedir. Abduh’a göre konu tamamen hidayetle alakalı olup mucizevi bir durumla ilgisi bulunmamaktadır. Ancak cumhur uleması, sahih olmayan rivayetlere istinaden konuyu mucizeyle ilişkilendirmiştir.¹²⁴

Ebû Müslim ve M. Abduh’un iddiasının aksine “فُصِّرُهُنَّ” ifadesinin kök kelimesi ilk dönem kaynaklarımızda hem “kesip parçalama” hem de “alıştırma, eğitme” anlamında geçmektedir.¹²⁵ Ancak belirtmemiz gerekir ki cumhur uleması, sadece bu kelimedenden hareketle değil, ayetin bütünlüğünü göz önünde bulundurarak kuşların kesilip parçalandığını ileri sürmüştür. Özellikle ayette geçen “ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا” “sonra her dağın başına onlardan bir parça koy” ifadesi, kuşların kesilip parçalandığına dair önemli bir delil olarak kullanılmıştır.¹²⁶ Bununla birlikte ayette, Ebû Müslim’in, kuşla-

123 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 7/37-38; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 3/47-48.

124 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 3/47-48; Macit Subhî Abdunnebi, *Eseru'l-İtticâhi'l-Akliyyîs-Selbi fî Tefsîri'l-Menâr*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Gazze 2001, 150.

125 Bkz: Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Samerrâî, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Kâhire t.y., 7/150; el-Ahfeş, Ebu'l-Hasen, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Mahmud, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire 1990, 1/199; el- Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luga*, thk. Muhammed Mur'ib, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 2001, 12/157-158.

126 Tantavî, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîru'l-Vesît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru Nehde, Kâhire 1997, 1/601.



rın uçurulduğuna dair görüşüne dalalet edebilecek bir karine bulunmamaktadır.

6. Değerlendirme

Batı'da meydana gelen bir dizi dönüşümlerin sebep olduğu kimlik bunalımlarının, en esaslı biçimiyle görüldüğü toplumlardan biri de 19. yüzyıldaki İslam toplumdur. Bu dönemde Batı, bilim, teknoloji, ekonomi gibi alanlarda elde ettiği güçle bütün dünyayı etkisi altına almış ve İslam ülkelerinin büyük bir kısmını sömürge haline getirmişti. Böylece uzun bir süre üstünlük payesini elinde bulunduran İslam toplumu, Batı karşısında zayıf ve güçsüz düşmekle birlikte İslam'ın terakkiye mâni, akli ve bilimi öteleyen bir din olduğu iddialarıyla karşı karşıya kalmıştı. Buna karşı Müslüman ilim adamları, bir taraftan Batı karşısında dinlerini savunmaya çalışırken diğer taraftan İslâmî ıslah ve tecdit faaliyetlerini başlatmış oluyorlardı. 19. yüzyıldaki gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda, bu dönemde yenilikçi kimlikleriyle ortaya çıkmış Müslüman din adamlarının fikirlerini sosyal ve siyasal gelişmelerden bağımsız bir şekilde değerlendirmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Batı'nın modern dönemdeki etkisinden kurtulmak ve Müslümanları buldukları sıkıntılı durumdan kurtarmak amacıyla çeşitli fikrî faaliyetler başlatan M. Abduh'un da kendisinden önceki ıslahat hareketlerinden etkilenmemiş olması düşünülemez. Yanı sıra M. Abduh, yenilikçi bir bakış açısıyla İslâm'ı müdafaa ederken Batı'da yaşanan gelişmeleri ve İslâm âlemindeki yansımalarını da sıkı bir şekilde takip ettiğini söylemek mümkündür. Ancak onun yenilikçi bakış açısında, geçmiş kültürel mirasımız toptan reddedilmediği gibi



onu değerlendirip yorumlama çabası sarf edilmeden tüm yönüyle sahiplenilmemiştir. Bilakis onun ortaya koyduğu yenilikçi bakış, modern zamanın şartlarıyla uyumlu, sorunların çözümüne yönelik olacak şekilde İslâmî ve Batılı ideallerle sentezlenmiş eklektik bir yöntemde kendisini göstermiştir.

Batı'da gerçekleşen Rönesans hareketinin bir benzerini İslâm dünyasında da başlatmayı amaçlayan M. Abduh her Rönesans yanlısı gibi tefekkür ve akli düşünce üzerinde önemle durmuştur. M. Abduh, İslâm dininin bir yaşam tarzı olduğunu, bu nedenle akli sınırlayıcı hiçbir girişimde bulunamayacağını ifade ederek, insana aklını işlevsel hale getirmesi ve evreni tetkik etmesi amacıyla çağrıda bulunan ve bunun üzerinde ısrarlı bir duruş sergileyen dinin yine İslâm olduğunu vurgulamaktadır. O, ilim ve bilim karşısında İslâm'ın, Hıristiyanlıkta ve diğer dinlerde olmadığı kadar oldukça hoşgörüyü sahip olduğunu ahlâkî ilkeler dahilinde ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre İslâm, Hıristiyanlık ve diğer dinlerin aksine, Allah'ın varlığına ve O'nun birliğine iman için her şeyden önce akli düşünceyi şart koşmuş, akıl ile nakil arasında bir çelişki söz konusu olduğunda akli hükmün tercih edilmesini önermiş, dünya ve ahiret maslahatını aynı anda değerlendirmeye gitmiştir. İslâm'da vahiy kadar akıl da bir hidayet kaynağı sayılmıştır. Bununla birlikte insanlık, akli açıdan yetkin bir düzeye ulaştığından artık onu yönlendirebilecek yeni bir vahye ihtiyacı kalmamıştır. Bu nedenle insan, vahyin ortaya koyduğu kurallar dahilinde kendi yolunu kendisi belirleyecek, böylece irade ve fikir özgürlüğüyle insanî hususiyet bakımından kemale erme imkânına sahip olacaktır.

M. Abduh'un çabaları ve faaliyetlerine bakıldığında onun bütün gayretinin İslâm ile moderniteyi uzlaştırma girişimi



olduğu görülür. Ancak onun böyle bir düşüncesinin oluşumunda, Batı'nın bilim ve teknoloji alanında hızlı bir aşama kaydetmesi ve Müslümanlara karşı bir meydan okuma girişiminde bulunması, bununla birlikte İslam dünyasının bir gerileme dönemi içerisinde olması ve Batı'nın geldiği seviyeyi yakalayarak bulunulan vahim durumdan kurtulma, ayrıca meydan okumalara karşı cevap verme gibi etkenlerin etkili olduğu ifade edilebilir. Bu meydan okuma girişimi karşısında M. Abduh'un tepkisel düşünce ve davranış sergilememesi psikolojik ve sosyolojik bakımdan mümkün gözükmemekle birlikte, ortaya koyduğu tepkinin düzeyi ve temellendirilmesinde kullandığı delillerin niteliği onun duruşunu belirlemede yardımcı unsur olarak kabul edilir. Sözgelimi M. Abduh'un aşırı akıl vurgusu ve bazı dini meselelerde aklın sınırını sonuna kadar zorlaması Batı'nın meydan okumasına karşı bir cevap niteliği de taşır. Bu kapsama onun, melek, şeytan, cin gibi varlıklar ile Fîl Sûresinde geçen taşlar hakkındaki akılcı yaklaşımını dahil etmek mümkündür. Bu nedenle M. Abduh, mucize olayına sebep-sonuç bakımından yaklaşarak hissî mucizeleri akla aykırı bulur. O, Kur'ân'da zikredilen ve İslâm düşüncesi tarihindeki çoğu müfessirler tarafından mucize olarak benimsenen olayları, bir doğa hadisesi tarzında değerlendirilmekte ve reddinin iman bakımından Müslümanlara hiçbir sorumluluk getirmeyeceğini ifade etmektedir. Sonuç itibarıyla M. Abduh mucizeyi, geleneksel Sünnî anlayışta kabul edildiği gibi tabiatüstü bir hâdise olarak benimsemez.

Kaynakça

- A. Aulard, *Fransa İnkılâbının Siyasî Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, 3. Baskı, çev. Nazım Poroy, Ankara 2011.



- A. N. Amir, O. Shuriye, A. F. İsmail, Muahmmmed Abduh'un Moderniteye Katkısı, çev. Osman Şahin, *Birey ve Toplum*, cilt:3, sayı: 6, 2013.
- Abduh, Muhammed *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye mea'l-İlm ve'l-Medeniyye*, 3. Baskı, Dâru'l-Hedâse, Kâhire 1988.
- Abduh, Muhammed, *el-A'mâlû'l-Kâmile*, thk. Muhammed Ammâre, Dâru'ş-Şurûk, Beyrût-Kâhire 1993.
- Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammâre, Dâru'ş-Şurûk, Beyrût 1994.
- Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz-i Amme*, Kahire, t.y.
- Abdulmecîd Abdusselâm el-Muhtessib, *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Asri'r-Râhin*, Menşûrâtü Mektebeti'n-Nehdeti'l-İslâmiyye, Ammân 1402/1982.
- Afgânî, Cemalettin – Abduh, Muhammed, *el-Urvetu'l-Vuskâ*, çev. İbrahim Aydın, Bir Yay., İstanbul 1987.
- Ahfeş, Ebu'l-Hasen, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Mahmud, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire 1990.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd, *el-Üstâzü'l-İmâm Muahmmmed Abduh*, Mektebetü Mısır, Mısır t.y.
- Akyüz, Turgut, Kant'ın Analitik ve Sentetik Ayrımının Aristotelesçi Felsefe Geleneği Bakımından Değerlendirilmesi, *Gaziosmanpaşa Üni. Sos. Bil. Araştırmalar Der.*, 12/2, 2017, 149-159.
- Ali Reşad, *Fransız İhtilali*, Sebil Yay., çev. Ömer Faruk Lermioğlu, İstanbul 2006.
- Atalay, Orhan, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı -İçtimâî Tefsir-*, Beyan Yay., İstanbul 2004.
- Aybay, Rona, *Robert Owen Sosyalizmin Öcülerinden*, Yapı Kredi Yay., 2005.
- Bahçeci, Muhittin, Mucizenin İmkânı ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu, *Erciyes Üni. İlah. Fak. Der.*, cilt:1, sayı: 1, 1983, 167-177.
- Baljón, J. M. S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, 2. Baskı, Fecr Yay., Ankara 2000.
- Behî, Muhammed, *el-Fikru'l-İslâmiyu'l-Hadîs ve Silatuhu bi'l-İsti'mâri'l-Garbî*, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1383/1964.



- Birand, Kamiran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefelerinin Tanzimatta Tesirleri*, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955.
- Bolay, Süleyman Hayri, Zorunsuzluk Doktrininde Tabiat Kanunlarının Mahiyeti Yeri ve Önemi, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sayı:5, 1982, 167-185.
- Bucaille, Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, çev. M. Ali Sönmez, D.İ.B. Yay., Ankara 1988.
- Cihan, Mustafa, *Spinoza Felsefesinde Varlık ve Bilgi Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üni. Sos. Bil. Enst., Erzurum 2001.
- Çalışkan, İsmail, Elmalılı Hamdi Yazır M. Abduh'a Neden Kızdı? -Bir Yorumun ve Bir Eleştirinin Anatomisi, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara, TDV Yay., 2012, 91-119.
- David Hume, *İnsanın Anlam Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üni. Yay., Ankara 1976.
- Demir, Şehmus, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması -Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yay., İstanbul 2014.
- Demir, Şehmus, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yay., İstanbul 2003.
- Demircan, Adnan, İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler, *Din Dilinde Mucize*, 2015, 179-212.
- Demirli, Ekrem, İslamcılık ve Tasavvuf: Tasavvuf ve Tarikatların Modern Dünyadaki Durumu Hakkında Bazı Mülahazalar, *Türkiye'de İslamcılık Hareketi ve Düşüncesi Sempozyum Tebliğleri*, İstanbul 2003.
- Ebü Zehre, Muhammed b. Ahmed, *el-Mu'cizetu'l-Kübrâ el-Kur'an*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, t.y.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yay., Ankara t.y.
- Erdem, Ekrem, Sanayi Devriminin Ardından Osmanlı Sanayileşme Hamleleri: Sanayi Politikalarının Dinamikleri ve Zaafiyetleri, *Erciyes Üni. İd. ve İk. Bil. Fak. Dergisi*, sayı: 48, Temmuz-Aralık, 2016, 17-44.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luga*, thk. Muhammed Mur'ib, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrût 2001.



- Fazlurrahmân, *İslam ve Çağdaşlık Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. M. Hayri Kırbaoğlu-Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- Fazlurrahmân, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.
- Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yay., İstanbul ty.
- Flew, Antony, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Nurşen Özsoy, Yeryüzü Yay., Ankara 2005.
- Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Doğubatı Yay, t.y.
- Goldziher, Ignaz, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî*, Arapça'ya ter. Abdulhalim en-Neccâr, Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire 1348/1955.
- Gökberk, Macit, *Aydınlanma Felsefesi Devrimler ve Atatürk*, Yenigün Haber Ajansı Yay., İstanbul 1997.
- Güneş, Abdalbaki, Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. 5, sayı. 1, 2005.
- Hacer Muhammed Ahmed, *Menhecu Tefsîri'l-Menâr fi't-Tefsîr*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Câmüatu'l-Hartûm, 2004.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Samerrâî, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Kâhire t.y.
- Hamid İneyet, *Arap Düşüncesinin Siyasi Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul 1991.
- Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Hüseyin Yılmaz-Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1994.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tîb, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Suudi Arabistan 1419.
- İnalçık, Halil, *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, Türkiye İş Bankası, İstanbul 2014.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergâh Yay., İstanbul 1998.



- İşcan, Mehmet Zeki, Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri, *Atatürk Ü.İ.F.D.*, sayı: 26, Erzurum, 2006, 27-55.
- Jansen, J.J. G., *Kur'an'a Yaklaşımlar*, çev: Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1999.
- Jacques Waardenburg, "Reform", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2007, 34/530-533.
- John L. Esposito, *İslam The Steraight Path*. Oxford: Oxford Uni. Press, 1998, 137.
- Jonathan W. Zophy, *Ateş ve Su Üzerinde Dans Rönesans ve Reform Avrupa'sının Kısa Tarihi*, çev. Bengisu Karakurt, Dergâh Yay., İstanbul 2019.
- Karaman, Hayreddin, "Efgâni", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1994, 10/456-466.
- Kavas, Ahmet, "Sömürgecilik", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2009, 37/394-397.
- Keddie, *Cemaleddin Efgani/Siyasi Hayatı*, çev. Alaeddin Yalçinkaya, Bedir Yayınları, İstanbul 1997.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an Dildeki Sonsuz Mucize*, Ravza Yay., İstanbul 2014.
- Kutluer, İlhan, "Determinizm", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 9/215-220.
- Lapidus, Ira M, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. Sefa Üstün, İfav Yay., İstanbul 1996.
- Macit Suphi Abdunnebî, *Eseru'l-İtticâhi'l-Aklyi's-Selbî fi Tefsîri'l-Menâr*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Gazze 2001, 150.
- Mark Chalil Bodenstein, *Hiristiyanlıkta Mucize*, çev. Hureyra Kam ve Serdar Gümüş, *Din Dilinde Mucize*, 2015, 89-94.
- Mazharuddin Siddiki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat, Dergâh Yay., İstanbul 1990.
- Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmût Şehâte, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrût 1423.
- Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemin, ve İbâdihi'l-Mürselin*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1981.
- Mürşüdü Qemer, C. Efganinin Siyasi-Felsefi İrsine Dair, *Bakü Devlet Üni. İlahiyat Fak. İlmi Mecmuası*, 2007, sayı: 8, 191-206.



- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulbakî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire t.y.
- Namık Kemal, *Renan Müdafaaanâmesi*, Milli Kültür Yay., Ankara 1962.
- Nedvî, Ebu'l-Hasan, *es-Sirâ' beyne'l-Fikrati'l-İslâmiyye ve'l-Fikrati'l-Garbiyye f'il-Aktâri'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Küveyt 1983.
- Octavio Paz, *Modern İnsan ve Edebiyat*, çev. Turhan Ilgaz, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul 1993.
- Oral Sander, *Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e*, 12. Baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara 2003.
- Osman Emin, *Râidu'l-Fikriyi'l-Misri el-İmâm Muhammed Abduh*, el-Meclîsü'l-Âlâ li's-Sekâfe, Kâhire t.y.
- Ömer b. İbrahim Rıdvan, *Ârâü'l-Müslimîn havle'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Tefsîrih*, Dâru Tîbe, Riyâd 1413/1992.
- Öz, Mustafa, "Ahmed Han", DİA, TDV Yay., İstanbul 1989, 2/482-487.
- Özervarlı, M. Sait, "Muhammed Abduh", DİA, TDV Yay., İstanbul, 30/482-487.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah -Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması-*, 2. Baskı, Fecr Yay., Ankara 1999.
- Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kurancılık*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.
- Öztürk, Mustafa, Oksidentalizm Bağlamında Afgâni-Abduh Ekolü, *Marife Dergisi*, sayı: 3, 2006, 43-69.
- Paul Rabino-William Sullivan, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr*, 3. Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1420.
- Renan, Ernest, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya Işhan, Sakarya Basımevi, Ankara 1946.
- Reşid Rızâ, Muhammed, *Târihu'l-İstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Dâru'l-Fazile, Kâhire 2003.
- Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîrü'l-Menâr/Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm*, el-Heyetü'l-Misriyye, Mısır 1990.



- Rûmî, Fehd b. Abdîrrahmân, *Dirâsâtün fî Ulûmî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, b. y., 2003.
- Rûmî, Fehd b. Abdîrrahmân, *Menhecû'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadise fî't-Tefsîr*, Y. y., Riyâd, 1983.
- Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, 14. Baskı, Okyanus Yay., çev. Mehmet Turhan-Cem Soydemir, İstanbul 2015.
- Seyyid b. Hüseyin el-Affânî, *Zehrâtü'l-Besâtîn min Mevâkifi'l-'Ulemâ ve'r-Rabbâniyyîn*, Dâru'l-Affânî, Kâhire t.y.
- Spinoza, Benedictus Baruch, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, 4. Baskı Dost Kitabevi Yay., Ankara 2011.
- Şa'ravî, Muhammed Mütevellî, *Kur'an Mucizesi*, 2. Baskı, çev. M. Sait Şimşek, Kitap Dünyası Yay, Konya 2001.
- Şehâde, Abdurrahman Zeki Hamd, *Fehmu'n-Nassu'd-Dinî beyne's-Selef ve'l-Medreseti'l-'Akliyyeti'l-Kadîme ve'l-Muâsıra*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Gazze 2015.
- Şekerci, Ahmet Erhan, *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize*, Atak Matbaacılık, İstanbul 2011.
- Şimşek, Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2008, 62.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Târihu't-Taberî Târihu'r-Rusul ve'l-Mülük*, Dâru't-Turâs, thk. Muhammed Ebû Fazıl İbrâhîm, Beyrût 1967.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Dâru Hecr, 2001.
- Tanilli, Server, *Uygurluk Tarihi*, 23. Baskı, Akım Yay., İstanbul 2006.
- Taşpınar, Halil, Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme, *Cumhuriyet Üni. İ. F. D*, c: 7, 2003, 261-289.
- Tantavî, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîru'l-Vesît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru Nehde, Kâhire 1997.
- Tokatlıoğlu, Melek Büşra, Muhammed Abduh'un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı, İstanbul Üni., *Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-1*, İstanbul 2007, 336-337.



- Topçu, Nurettin, *Yarımkı Türkiye*, Dergâh Yay., İstanbul 1999.
- Toynbee, Arnold J., *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, Kayıhan Yay., İstanbul 1978.
- Ünver, Metin, *Sömürgecilik Tarihi*, İstanbul Üni. Açık ve Uzaktan Eğt. Fak. Yay., İstanbul ty.
- W. E. Heistermann, “Tabiat İnsan ve Tarih”, çev. Felsefe Arkivi, cilt:4, 1959.
- W. GWYNNE, Rosalind, İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Tanrı'nın Sünneti), çev. Mustafa Şentürk, *Dokuz Eylül Üni. İlh. Fak. Der.*, sayı: 30, 2009, 199-208.
- Watt, W. Montgomery, *İslamî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997.
- William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel, 6. Baskı, İmge Kitabevi Yay., Ankara 2001.
- Yalçınkaya, Mustafa, Mâtürîdî Kelamında Akıl-Din İlişkisi, *Akıl Kitabı* 5, ed. Turgut Akyüz, Ravza Yay., İstanbul 2021.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1982.
- Yılmaz, Hasan – Demir, Şehmus, Kur'an'ın İ'câz Yönleriyle İlgili Geleceksel ve Çağdaş Görüşlere Genel Bir Bakış, *Ekev Akademi Der.*, 8 (18), 2004, 49-60.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kâhire ty.

Nahiv İlminin Aklın İşlevselliğine Katkısı



Dr. Öğr. Üyesi Zafer AKYÜZ¹

Varlıklar içerisinde en üstünü insandır. O, akli, iradesi ve düşünebilmesi ile diğer varlıklardan çok farklıdır. Akli ve düşünme kabiliyeti ile buluşlar gerçekleştirmiş, karşılaştığı meselelere çözüm üretmiş ve medeniyetler inşa etmiştir.

İnsanın Allah'ın emirleriyle mükellef kılınması, onun akıllı bir varlık olmasına hasredilmiştir. O, akli sayesinde Allah'ın emirlerini okur, anlar ve uygular. Yaratanına karşı kulluk vazifelerini yerine getirir. Akli olmayanın dinen sorumlu tutulmamasının² sebebi de budur.

Akıl kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de fiil formatında 49 ayette yer almaktadır. Ayetlerde genellikle akli kullanmanın önemine değinilmektedir.³ Kelimenin fiil formatında gelmesi, onun oldukça etken, aktif ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu

1 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, zafer.akyuz@erzincan.edu.tr

2 Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzül-Kadir Şerhu'l-Câmi'is-Sağır*, (Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356), 4/528.

3 Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul; TDV Yayınları, 1989), 2/238.



göstermektedir.⁴ Bu sebeple ilahi kitapta aklın kendisinden ziyade onun yansıması olan hareket, davranış ve eylemlere yer verilerek görevinin ve işlevinin neler olduğuna dikkat çekilmiştir.⁵ İslam âlimlerinin de dikkatini celbeden aklın dinamik yapısı, onun işlevselliğine işaret etmektedir.⁶

Allah'ın insana yüklediği görev ve sorumlulukların ancak akılla anlaşılması ve kavranması, ona önemli bir misyon yüklemiştir. Akıl olmadan ilim, ilim olmadan da işlevsel akıl oluşmaz. Aklın işlevsel hale gelmesi ve insanın üzerine yüklenen misyonu yerine getirebilmesi için birçok ilim dalı ona katkıda bulunmuştur. Bu ilim dallarından biri de nahiv ilmidir.

1. Nahiv Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Nahiv kelimesi sözlükte kasıt, değiştirme, taraf, gibi, miktar, yön, çeşit vb. anlamlara gelir.⁷ Nahiv ulemasının birçoğuna göre nahiv kelimesinin anlamlarından 'kasıt', bu kelimenin terim anlamına en uygun olanıdır. Ayrıca nahiv kelimesinin etimolojisi de bu anlamdadır.⁸

4 Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 33; Ahmet Vefa Temel, "Arap Dili ve Kur'an-ı Kerim Bağlamında Akıl Kavramının Analizi", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10, 126.

5 Temel, "Arap Dili ve Kur'an-ı Kerim Bağlamında Akıl Kavramının Analizi", 128.

6 Mustafa Şentürk, *Kur'an-ı Kerim'de Akıl Kavramı*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), XIV.

7 İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî, *Lisânu'l-'Arab*, thk. 'Abdullah 'Aliyyu'l-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzeli, (Kahire: Dâru'l-Me'arif, tsz.), 49/4371; *Hâşiyetü'l-Hazarî 'alâ Şerhi İbn-i 'Akîl 'alâ Elfiyet-i İbn Mâlik*, tsh. Yusuf Muhammed el-Bukâî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 1/15.

8 Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-Luğa*, thk. Remzi Münîr Ba'lebekkî, (Beyrut: Dâru'l-'ilmi lil-Melâyin, 1987), 1/575; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzî, *Mekâyisu'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, 5/403.



Nahiv ilminin ıstılâhî birçok tarifi yapılmıştır. Bu tanımlardan en meşhur olanı şudur: “İ’râb ve inşâ yönünden kelimelerin yapısı kendisiyle bilinen bir ilimdir”.⁹

2. Nahiv İlminin Önemi

İnsanlığın rehberlik ve hidayet kaynağı Kur’ân-ı Kerim Arapça olarak indirilmiştir. İçerdiği ilahi mesajı anlamak onun dilinin inceliklerini bilmekle mümkündür. “Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.”¹⁰ ayeti bu gerçeği açıklamaktadır. Nitekim Hz. Peygamberin “Kur’ân’ı i’râb edin. Anlaşılması zor kelimelerini araştırın.”¹¹ Ve “Arabiyye’nin inceliklerini öğrenin. Kur’ân’ı i’râb edin. Çünkü o Arapçadır.”¹² vb. hadisleri konunun önemine işaret etmektedir. Hadislerde geçen “Arabiyye” den maksat ‘eski Arap şiirinin kendisiyle yazıldığı edebî Arapça ve Kur’ân’ın kendisiyle indiği bâdiye Arapçasıdır’.¹³ “İ’râb” ifadesinden kasıt ise ‘Kur’ân kıraatında sonları nasıl okunacağı bilinmeyen kelimelerin araştırılıp açıklığa kavuşturulması’ şeklinde açıklanabilir.¹⁴ Nitekim ashabın ve tâbî’ûn’un bu alandaki çabaları nahiv ilminin önemini arttırmış ve bu ilmin temellerinin atılmasını sağlamıştır.¹⁵

9 Hâlid b. Abdullah b. Ebî Bekr Muhammed el-Cürçavî el-Ezherî, *Şerhu’t-Tasrih ‘ale’t-Tevzih*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 1/14.

10 el-Yûsuf 12/2.

11 Ebû ‘Abdillâh Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahihayn*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, thk. Muhammed Abdulkadir ‘Atâ, (Beyrut: 1990), 2/477; Ebû bekir b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu’l-Musannef fi’l-Ehâdîsi ve’l-Âsâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 6/116.

12 Ebî Şeybe, *el-Kitâbu’l-Musannef fi’l-Ehâdîsi ve’l-Âsâr*, 6/116.

13 İsmail Durmuş, “Nahiv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/300.

14 Durmuş, “Nahiv”, 32/301.

15 Durmuş, “Nahiv”, 32/301.



Son ilahi kitabın muhtevasını anlamak için hadis, tefsir, kelam, fıkıh, siyer, akaid, belâgat vb. ilim dalları teşekkül etmiştir. Bu ilim dallarının ana kaynağı Arapçadır. Sarf, nahiv, fonetik, garip kelimeler ve lehçe farklarını¹⁶ kapsayan disiplini ifade eden Arapçada en önemli unsurlardan biri de Nahiv ilmidir.

Nahiv ilmi Kur'ân, sünnet, usûl, akâid, tefsir ve fıkıh gibi ulûmu âliyye ve diğer ilimlerin kavranılması ve anlaşılmasında bir alet ilmidir. Zira nahiv ilminin üç kısmından biri olan i'râbda kelime sonlarında hareketlerin değişmesiyle anlam da değişmektedir. Mesela (ما احسن خالداً) ve (ما احسن خالداً) cümlelerinde cümle sonundaki (خالداً) kelimesi nasb halinde mâ harfi (ما) mâ-i ta'accübiyye, ref' halinde ise mâ harfi (ما) mâ-i nefî olur. Birincisinde anlam '*Halit'in ihsanda bulunması ne kadar güzel*' iken, ikincisinde '*Halit ihsanda bulunmadı*' şeklinde birbiriyle zıt iki anlam ortaya çıkar. Bu iki misal bile mütekellimin meramını doğu ifade etmesi bakımından nahiv ilminin önemini ortaya koymaktadır. Nitekim Hz. Ömer'in (ö. 23/644): "*Sünnet ve farzları öğrendiğiniz gibi nahiv ilmini de öğreniniz.*"¹⁷ sözü bu konuya işaret etmektedir.

İslam âlimleri, eserlerinde başta Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti olmak üzere İslam'ın özünü teşkil eden temel kaynakları anlayabilmek için bir alet ilmi olarak nahvin çok iyi derecede öğrenilmesine temas etmişlerdir. Kendisi de bir nahiv âlimi olan Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 337/949) nahvi öğrenmenin faydasını işaret ederek şunları ifade etmektedir: "*Nahiv ilmini öğrenmenin faydası nedir? denilirse*

16 Durmuş, "Nahiv", 32/300.

17 el-Câhız, Ebû Osmân, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kenânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl,1423), 2/151.



cevaben şunlar söylenebilir: 'Nahiv öğrenmedeki fayda herhangi bir yanlışlık ve değişiklik yapmaksızın Arapça olarak doğru bir şekilde meramı ifade edebilmektir. Din ve dünya işlerinin aslı olan Allah'ın kitabını sağlam şekilde öğrenmek, Hz. Peygamber'in (sav) hadislerini ve manalarının hakikatini idrak etmektir. Bu da ancak i'râb yönünden kelimelerin hakkını vermekle mümkündür.'¹⁸ Nahiv ilmini öğrenmenin ehemmiyetine binâen İbn Hazm'ın (ö. 1064) şu sözlerini nakletmekte fayda mülhaza etmekteyiz. O, bu konuda şunları dile getirmektedir: "Kâfi derecede dili ve nahvi öğrenmek farzdır. Zira Allah: 'İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın...'¹⁹ buyurmaktadır. Kur'ân Hz. Peygamber'e (sav) apaçık bir Arapça lisan ile indirildi. Bir kimse dili ve nahvi bilmezse Allah'ın bize kendisiyle hitap ettiği ve açıkladığı dininin dilini bilemez. Dininin dilini bilmeyen dinini bilemez. Kim dinini bilmezse o kişinin dinini öğrenmesi farzdır. Dolayısıyla yeterli düzeyde o kimsenin dili ve nahvi öğrenmesi farzdır. Kimin nahvi zayıf olursa Kur'ân'ı ve hadisi anlaması da zayıf olur. Kur'ân'ı ve hadisi anlaması zayıf olanın dini de zayıf olur."²⁰

3. Nahiv İlminin Amacı

Yukarıda temas edildiği üzere nahiv ilmi tefsir, hadis, ke- lam, fıkıh, akâid vb. âli ilimleri sağlam bir şekilde anlama ve

18 Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâci, *el-İzâh fî 'İlel'in-Nahvi*, thk. Mâzin el-Mübârek, (Dâru'n-Nefâis, 1979), 95.

19 el-İbrâhim 14/4.

20 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'd b. Hazm el-Endelusi el-Kurtubi, *Resâilü İbn-i Hazm*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye, 1981), 3/162.



kavramanın yanı sıra diğer bazı alet ilimlerini anlamaya da katkıda bulunan âlet ilimlerindedir.

Nahiv ilmi, âli ilimleri ve âlet ilimlerini öğrenmeye katkıda bulunmaya ilaveten dili hatalardan arındırarak doğru bir şekilde kullanma, dildeki ince manaları anlama, kişinin kavrayışını ileri düzeye taşımasına paralel olarak aklın işlevselliğine katkıda bulunma gibi temel hedefleri vardır.²¹

a. Dili Doğru Kullanma

Dili doğru kullanma oldukça önemlidir. Bundan maksat konuşma esnasında lisanını ve kitabette kalemini hatadan korumaktır. Bu durum cümlelerin terkiibinde kelimelerin nerede ve nasıl kullanılacağını öğretir.²² Zira dilin hatalardan uzak, kelimelerin ve deyimlerin olması gereken yerde kullanılması kişinin itibarını arttırır, ilim meclislerindeki konumunu yükseltir ve dinleyenler üzerinde tesirini güçlendirir. Bu konuda şöyle denilmiştir: *“Nahiv, dili bozuk olanın dilini düzeltir. Kişi dilde hata yapmazsa onun saygınlığını artırır. O, ilimlerin en yücesini öğrenmek isterse, bilsin ki bunların en yücesi lisanı ikâmedir.”*²³

b. İnce Manaları Anlamak

Nahiv ilmi alet veya âli ilimleri öğrenmede, onları kavramada, metinlerde anlaşılması ve güç yerlerin inceliklerini kavrayıp sentezlemede önemli bir yere sahiptir. Bu konuda İbn Mâlik (ö. 1274) şunları ifade etmektedir: *“Eğer kişi*

21 Beşir Ahmed Muhammed ed-Dimâtî, “Devru'n-Nahvi fi'l-Binâi'l-'Akli”, *Kitâbu'l-Mu'temerid-Düvelis-Sâni't-Turâsi'l-'Arabî ve'l-İslâmî*, (Kahire 2018), 237.

22 Abdulalim İbrahim, *en-Nahvu'l-Vazîfi*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, tsz.), Mu-kaddime.

23 ed-Dimâtî, “Devru'n-Nahvi fi'l-Binâi'l-'Akli”, 237.



gaflete düşüp anlayışındaki parlaklığını kaybetmemişse nahiv ilmi onun dilini düzeltir. Eğer kişi iz'ân sahibi ise ancak nahiv ilmiyle kapalı manaların açığa çıkarılacağını bilir."²⁴

c. Aklının Fonksiyonelliğini Artırmak ve Daha İşlevsel Hale Getirmek

Nahiv ilmi için konulan bu hedef mütekaddimûn nahiv âlimlerinin aklından hiç çıkmamıştır. Meramlarını anlatmada ve ifadelerindeki farklılıklara rağmen, mütekaddimûn nahiv âlimlerinin eserleri dikkatli bir şekilde tetkik edilirse bunun doğruluğu görülecektir. Çünkü nahiv, başka ilimleri öğrenmek ve onları ileri düzeyde anlamak isteyen bir kişiyi ilmî ve akli yönden hazır hale getirmek için bir araçtır.²⁵ Eğitim bilimlerinde bir dersi veya konuyu anlamak için öğrenenin hazır bulunuşluk düzeyi ne ise diğer ilimleri anlamak için alet ilmi olarak nahiv ilmini öğrenmek ve onu kavrayarak öğrencinin hazır hale gelmesi de odur.

Nahvi öğrenmek isteyen kişinin aklının işlevsel hale gelmesini sağlayan ve fonksiyonunu arttıran hedefi iki bölüm halinde incelemek mümkündür.

4. Arap Nahvinde Aklın İnşasına Genel Bakış

Nahve dair eserleri derinlemesine tetkik eden ve bunların amaçlarını tespit eden bir araştırmacı, kişinin dilini sağlam bir şekilde öğrenmesi ve aynı zamanda doğru düşünebilmesi için bu eserlerin gereken her şeyi kapsadığına kanaat

24 İbn Mâlik, Ebû Abdullah Cemâlüddin Muhammed b. Abdullah et-Tâi, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîdî, Merkezu'l-Bahsi'l-ilmî ve İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1402/1982, 1/155.

25 ed-Dimâtî, "Devru'n-Nahvi fi'l-Binâi'l-'Akli", 237.



getirecektir.²⁶ Hz. Ömer (ö. 23/644): “Arapçayı öğrenin. Çünkü o insanın kişiliğini arttırır ve akli geliştirir.”²⁷ sözüyle aslında Arapçanın yapısal bir dil oluşunu kastetmiştir. Onun bu sözünde Arapçanın aklın işlevsel hale gelmesine katkı sağlayan bir yapıda olduğuna işaret vardır. Esasen nahiv âlimlerinin nahvin kurallarını-kaideler oluşturma, konuları bablara ayırma, delillendirme, illetleri izah vb.-inşa ederken gösterdikleri çabalar aklın işlevselliğine katkıda bulunmada en önemli paya sahiptir.²⁸

Âlimler kuralları formüle ederken nahiv ilminde bir akıl yürütme biçimi olarak kabul edilen kıyastan çokça istifade etmişlerdir. Gramer kurallarının çoğunluğu kıyas yöntemiyle belirlendiğinden kıyas veya kıyâsî kelimeleri hemen hemen kaide ya da kaideye uygun anlamında kullanılmaya başlanmıştır.²⁹ el-Kisâî'nin (ö. 189/805) “*Nahiv kendisine tabi olunan kıyastır.*”³⁰ sözü kıyasın önemine işaret etmektedir. Ebu'l-Berekât el-Enbârî (ö. 577/1181) de nahivde kıyasın reddedilmesinin doğru olmadığını ifade etmiş, nahvin tamamen kıyas olduğunu, dolayısıyla kıyası inkâr edenin nahvi de inkâr ettiğini belirtmiştir.³¹ Kıyasın akıl yürütme biçimi olarak kulla-

26 John Walbridge, *God and Logic in Islam*, (USA: Cambridge University Press, 2011), 111-112.

27 Yâkût el-Hamevî, Şihâbu'd-dîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdulah er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Udebâ (İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb)*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 1/22; ez-Zebîdî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Ubeydullah ez-Zebîdî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Silsiletü Zehâiri'l-'Arab, 1/13.

28 ed-Dimâtî, Devru'n-Nahvi fi'l-Binâi'l-'Akli, 238.

29 Zülfikar Tüccar, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/ 540

30 el-Kiftî, Cemâluddin Ebu'l-Hasen Ali b. Yûsuf, *İnbâhu'r-Ruvât 'ala Enbâhi'n-Nuhât*, (Beyrut: Mektebetu'l-Unsuriyye, 1424), 2/267.

31 el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman, *el-İğrâb fi Cedeli'l-İrâb ve Lu-me'u'l-Edille*, thk. Said el-Efğâni, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971), 95.



nılması ve bundan oldukça fazla bulunacağı son derece doğal bir durumdur. Sibeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* isimli eserinden otuz yıl boyunca fetva veren Ebû Ömer Sâlih b. İshâk el-Cermî'ye³² (ö. 225/840) “*Bu nasıl oluyor*” diye sorulunda şöyle demiştir: “*Ben çok hadis bilen biriyim ve Sibeveyhi'nin kitabı bana kıyası öğretiyor. Ben de kıyas yapıyor ve onunla fetva veriyorum.*”³³ Örnekten de anlaşıldığı üzere başka ilim dallarındaki kavramların anlaşılması ve yorumlanmasında nahiv ilmi mihenk taşı gibidir. Bu durum da aklın eğitilmesi ve işlevsel hale gelmesine katkıda bulunmaktadır.

Nahiv ilmiyle ilintili olan diğer bir ilim de mantıktır. Mantık düşünceye özgü bir ilimdir. Nahiv, dili hatadan korurken mantık düşünme esnasında dili hatadan korur.³⁴ Mantık manayı incelerken nahiv de lafzı inceler. Zira her ikisi de sözün doğru kullanımıyla ilgilenmektedir. Bazen mantık dersi nahiv dersi olabilir.³⁵ Bu durum aklın işlevselliğine katkı sağlamaktadır.

Neticede nahiv âlimleri akla dayalı rasyonel metodu çok iyi kullanmışlardır. Onların kitapları dikkatle incelendiğinde rasyonel boyutun büyük bir etkiye sahip olduğu açıkça görülecektir. Bu da onların aklın işlevselliğini arttırmak ve başka bilimlerini algılamak için eğitici kitaplar yazmaya sevk etmiştir. Zira nahiv sadece dili düzeltmek ve kavramları anlamak

32 Hayatı için bkz. Şükrü Aslan, “Cermî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/413-414.

33 el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Udebâ (İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edib)*, 4/1443.

34 Abdurrahim Ferec el-Cündî, *Şerhu's-Sülemi fi'l-Mantık li'l-Ahzeri*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 5.

35 Muhammed Abid el-Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, (Beirut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabîyye, 1986) 105.



açısından değil, aynı zamanda bu ilimlerin algılanması için bir araçtır.³⁶

5. Nahiv Âlimlerinin Sunumunda Zihinsel Yapının Tezahürleri ve Nahvi Ele Alışları

Nahivciler, zihinsel yapıyı gerçekleştirmeye yönelik çalışmaları bağlamında birden fazla mekanizma kullanmışlardır. Bu mekanizmalar zihinsel yapının tezahürlerini ortaya koymaktadır. Şimdi bunlardan bir kaçına kısaca temas edelim.

a. Ta'lîl (Gereğe)

Ta'lîl kelimesi sözlükte “oyalama”, “meşgul etme”, “sebeplendirme”, “sebeplerini açıklama” ve “delil ile ispat etme” anlamlarına gelir.³⁷ İlet kelimesi ise “hastalık”, “birini meşgul eden şey”³⁸ ve “bir şeyin sebebi”³⁹ gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise Arap dili gramer kurallarının sebeplerine nahiv illetleri⁴⁰ denildiği gibi bir hüküm veya kaidenin sebebinin onları açıklamak amacıyla zikretmek, ihtiva ettiği hikmeti açıklamak ve beyan etmektir.⁴¹

Nahiv illetleri, Arapların belirli şekillerde konuşmalarının hikmetini açıklamaktadır. Nahivde illet kavramı ile bir kaidenin hangi sebeple konulduğu kastedilmektedir. Aslında nahvin illetinden maksat dilin görünen şeklinin arka planına

36 ed-Dimâtî, “Devru'n-Nahvi fi'l-Binâi'l-'Akli”, 242.

37 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 32/3079.

38 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.), 3/220-221.

39 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 32/3080; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, Mektebetü'ş-Şarki'd-Düveliyye, (Mısır 2004), 624.

40 Mehmet Cevat Ergin, “Arap Dilinde Nahiv İletleri Üzerine”, *Marife*, 9/1, 159.

41 ed-Dimâtî, “Devru'n-Nahvi fi'l-Binâi'l-'Akli”, 243.



nüfuz etme ve neden o şekilde olduğunun sebeplerini araştırma çabasıdır.⁴² Nitekim Halil b. Ahmed'e (ö. 175/791) nahivde ortaya koyduğu illetleri Araplardan mı aldığı yoksa kendisinin mi oluşturduğu sorulunca şu cevabı vermiştir: *"Araplar nakledilmemiş bile olsa karakter ve tabiatlarına göre konuşmuş, sözünün konumunu bilmiş ve akıllarında illetlerini belirlemiştir. Ben kendi birikimimden ta'lil yaptım. Bu da Araplardan yaptığım ta'lilin illetidir. Şayet illeti doğru tespit etmişsem bu benim bulmaya çalıştığım husustur. Eğer bu hususta bir illet varsa bu durumda benim misalim yapısı sağlam, düzeni ve bölümleri harika bir eve giren hikmet sahibi bir adamın misali gibidir. Evi inşa edenin hikmeti doğru haberler veya açık kanıtlar ve güçlü delillerle ona ispatlanmıştır. Bu adamın evde o hikmete dair bir şeylerden haberi olduğunda, 'o adam bunu şu veya bu illete ve şu veya bu sebebe binaen yapmıştır' der. Muhtemelen bu şekilde aklına gelir. Bu durumda bunu eve giren adamın bahsettiği illete binaen evi inşa eden bilgenin yapmış olması caiz olduğu gibi, bu illetin dışında bir sebepten dolayı yapmış olması da caizdir. Ne var ki bu adamın bahsettiklerinin, bahsi geçenlerin illeti olması muhtemeldir. Nahiv ilminde ta'lil yaptığım hususların illeti benden başkasının aklına gelirse, ta'lil yapılmaya benim bahsettiğimden daha layıktır. Öyleyse yapsınlar."⁴³ Halil b. Ahmed burada dili, inşacısının hikmetine ve sanatının güzelliğine delalet eden, yapısı sağlam bir eve benzetmiştir.⁴⁴*

42 Mansur Teyfur, Nahiv İletleri-İbnu'l-Varrâk Örneği, (Ankara: İksad Yayınları, 2020), 3-4.

43 Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâci, *el-İzâh fi 'İleti'n-Nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 65-66.

44 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İşkâliyâtü'l-Kirâeti ve Âliyyâtü't-Te'vil*, (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfi'l-Arabî, 1992), 186-187.



Ta'lil kurala bağılı bir olgudur. İnsan ruhunun karakterine yakın olan kuralın anlaşılması ile çaba sarf ederek elde edilen kuralın illet ve gerekçeleri arasında fark vardır. Burada gayret etmekten maksat akılı kullanmak ve onun işlevselliğine katkı sunmaktır. Bu nedenle ta'lil Arapça dil biliminin bir konusudur. Nahvin felsefesini öğrenmek, onun farklı konularında hatalarını gidermek ve bu alanda uzmanlaşmak isteyen kimşenin müstağni kalamayacağı bir unsurdur. Bu nedenle pek çok nahiv âlimi eserlerinde kaidelerin ve nahiv hükümlerinin illetlerinden bahsetmek için çaba göstermiştir. Hatta nahiv illetleri bahsine kitaplar tahsis etmişlerdir.⁴⁵ Bu kitaplarda nahiv kaidelerini izah etmenin yanı sıra aklın işlevselliğine katkı sunmayı da hedeflemişlerdir.⁴⁶

b. Hâkim Külli Kâideler

Hâkim küllî kâideler, aklın işlevselliğine katkıda büyük rolü olan rasyonel metodolojinin en önemli tezahürlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu, nahivcilerin dil konusuyla ilgili tümevarımlarının sonucudur. Tümevarım, bütüne ulaşmak için cüz'ilerin takip edildiği metodolojik bir uygulamadır. Bu üretici bir rasyonel mekanizma anlamına gelmektedir. Bu da küllilere ulaşmak için cüz'ilerle istidlal etmektir. Bir diğer tabirle, küllî kaidelere ulaşmak amacıyla cüz'î delillerden küllilere intikal etmektir. Bu küllî kaideler pek çok cüz'î olaya hâkim olacaktır. Dolayısıyla araştırmacının zihnindeki nahiv materyaline hâkim olacak ve araştırmacı bu küllî kaideler vesilesiyle çoğu cüz'î meseleyi üretebilecektir.

45 Bu konuda Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin *el-İzâh fi 'İleli'n-Nahvi*, İbnü'l-Ver-râk'ın *Kitâbu İleli'n-Nahvi*, Ebu'l-Berekât el-Enbârî'nin *Esrâru'l-'Arabîyye* isimli eserleri örnek verilebilir.

46 ed-Dimâtî, "Devru'n-Nahvi fi'l-Binâi'l-'Akli", 243-244.



Bu kaideler “hâkim küllî usûl kâideleri” şeklinde isimlendirilebildiği gibi “yönlendirici kâideler” diye de isimlendirilebilir. Zira mezkûr kâidelerin metinlerinin yönlendirme ve analizde öncü rolleri bulunmaktadır.⁴⁷

Hâkim küllî kâideler hemen hemen bütün nahiv kitaplarında farklı şekillerde bulunmaktadır. “*Te’vîl gerektirmeyen te’vîle muhtaç olandan evladır.*” “*Aslı üzere gelenin illeti sorulmaz.*” “*Benzer iki şey bir araya gelmez.*” İfadeleri küllî kâidelere örnek verilebilir. Bu konuyu ilk defa İbn Hişâm el Ensârî (ö. 761/1360) *Muğni’l-Lebîb* isimli eserinde ele almıştır. O, kitabında (في ذكر أمور كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من) (الصور الجزئية) başlıklı müstakil bir bölüm düzenlemiş ve burada on bir kâide zikretmiştir.⁴⁸ Bu konuyu İbn Hişâm’dan sonra es-Suyûtî (ö. 911/1505) *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* isimli eserinde incelemiştir.⁴⁹

Bu kuralların en önemli özelliği küllî olmalarıdır. Bunlar nahiv ilminin belirli bir bölümü ile ilgili değildir. Çünkü küllî kaidelerin altındaki cüz’î meselelerin - İbn Hişâm’ın tabiriyle sınırlanamayan meselelerin - farklı nahiv konularında dağınık şekilde yer almasıdır.

Hâkim küllî kâidelere eserinde yer veren âlimlerden biri de İbn’ül-Enbârî’dir (ö. 577/1181). O, *Esrâru’l-Arabiyye* isimli eserinde meseleleri küllîden cüz’îye doğru hareket ederek konuyu açıklamıştır. Meselâ mâ-i ta’accübiyye hakkında şunları

47 ed-Dimâtî, “Devru’n-Nahvi fi’l-Binâi’l-‘Akli”, 246-247.

48 Cemaluddîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni’l-Lebîb ‘an Kütübi’l-E’ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek, Muhammed Ali Hamdullah, (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1964), 751.

49 Ayrıntılı bilgi için bkz. Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, thk. Abdu’l-âl Sâlim, (Beirut: Mükerrrem, Müessesetü’r-Risâle, 1985), 1/17-355.



ifade etmektedir: “Şayet ما'nın manası nedir? denilirse cevap olarak şunlar söylenebilir: Nahivciler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Sibeveyhi ve Basraluların çoğunluğu (ما)'nın (شيء) manasına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Burada (ما) ibtidâen ref' mahallindedir ve (احسن) onun haberidir. Bu ifadenin takdiri (شيء) (احسن زياد) şeklindedir. Basralılardan diğer bir kısım ulema ise (ما)'nın (الذي) manasında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre burada (ما) ibtidâen ref' mahallindedir. (احسن) sılasıdır ve haberi mahzuttur. Takdiri de (الذي احسن زياد شيء) şeklindedir. Sibeveyhi ve çoğunluğun iddia ettikleri görüş daha evladır. Çünkü onlara göre kelam müstakildir, (شيء) takdirine ihtiyacı yoktur. Diğer görüşe göre ise ifadenin (شيء) takdir edilmesine ihtiyacı vardır. Eğer kelam müstakil ise takdire ihtiyacı olmaması takdire ihtiyacı duymasından evladır.”⁵⁰

el-Enbârî masdar konusunda şunları söylemektedir: “(قعد) ve benzeri ifadeler neye göre mansub olmaktadır denilirse şu şekilde cevap verilir: Kendisinden önceki fiilin masdarına göre mansub olur. Çünkü (قرفصاء) bir oturma çeşididir. (قعد) ve diğer kelimelerin kapsadığı fiil türü (قعد)'dir. (قعد) fiili (قرفصاء) kelimesine de geçer, çünkü o da bir oturma (قعد) türüdür. Eğer kapsamına giriyorsa cinsten amel eden nev'de de amel eder. Bu Sibeveyhi'nin görüşüdür. Ebu Bekr b. Serrâc ise (قرفصاء) kelimesinin mahzup bir mevsuf masdarın sıfatı olduğunu ileri sürmüştür. Bu durumda takdir (قعد قعدة القرفصاء) şeklinde olacaktır. Ancak mevsuf hazf edilmiş, sıfat yerine getirilmiştir. Çoğunluk Sibeveyhi'nin görüşü üzeredir. Çünkü mevsuf takdir etmeye gerek yoktur. İbn Serrâc'ın ileri sürdüğü

50 el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahmân, *Esrârü'l-'Arabiyye*, thk. Muhammed Behçet Baytar, (Dimaşk: Matbü'âtü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-'Arabiyyi, tsz.), 112.



*görüşte ise mevsuf takdir etmek gerekmektedir. Takdir gerektirmeyen takdire ihtiyaç duyandan evladır.*⁵¹ Burada dikkat çeken husus, bir tane küllî kaide olması ve nahivcilerin iki farklı (cüz'î) mesele arasında onu yönlendirmesidir. Yine kaidenin bir görüşü diğerine tercih etmede büyük rolü olduğu da dikkat çekmektedir.⁵²

Bu ve benzeri eserler sadece nahiv kurallarını öğrenmeyi amaçlayan eserler değildir. Aynı ölçüde nahiv öğrenmek isteyen kişinin aklını kullanmayı ve ona düşünme yöntemlerini öğretmeyi de amaçlamaktadır. Bu ilimden daha üstün bir konudur. Bunun delili ulemanın konunun -Nahiv bablarının her birinin altındaki- tüm cüz'î meselelerini sunmaya çalışmamış olmalarıdır. Onlar daha ziyade konunun ihtiva ettiği felsefe veya hikmeti zikrederek işe başlamışlar, ardından ıstılah ve kavramların ta'lilleri ve hükümlerin gerekçelerinin eşlik ettiği zihinsel bir tartışmayı ihtiva eden bazı cüz'î meselelere değinmekle yetinmişlerdir.⁵³ Bütün bunlar aklın işlevselliğine katkıda bulunmaktadır.

c. Farklı Görüşlerin Sunulması ve Muhaliflerin Delilleri

İhtilafli meseleler ilk nahiv kitaplarında dağınık vaziyette bulunmaktadır. Daha sonra sadece ihtilafli meseleleri ele alan eserler yazılmıştır. Ebu'l-Berekât el-Enbârî'nin (ö. 577/1181) *el-İnsâf fi Mesâilî'l-Hilâf*'ı, Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî'nin (ö. 616/1219) *et-Tebyîn 'an Mezâhibi'n-Nahviyyîni'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* ile yine aynı müellife ait *Mesâilü Hilâfiyye* adlı eserler bu alanda yazılmış eserlerden sadece bir kaçıdır.

51 el-Enbârî, *Esrârü'l-'Arabîyye*, 175-176.

52 ed-Dimâtî, "Devru'n-Nahvi fi'l-Binâi'l-'Akli", 248.

53 ed-Dimâtî, "Devru'n-Nahvi fi'l-Binâi'l-'Akli", 248.



Bu eserlerde ihtilaftan maksat Arapların değil nahiv âlimlerinin bir mesele hakkında farklı görüş ortaya koyduğu konulardır. Zira Arapların ihtilafı kullanıma yöneliktir. Yani olgunun kendisindeki ihtilaftır. Bu Temîmîler ve Hicazlılar arasındaki nefî (ما)‘sının kullanımına dair ihtilaf gibidir. Nahivciler bu ihtilafı araştırıp açıklamakta, ardından Arapların kullandıkları bu ve başka olguların açıklamasında ihtilaf etmektedirler.

Nahiv âlimlerinin ihtilafı Araplardan görüp tanımladıkları olgu ve kullanımların yorumlanmasında meydana gelmektedir. Bazen nahivcilerin ihtilafları varlığı ve yokluğu açısından olgunun kendisiyle ya da bazı biçimleriyle ilgili olabilir. Bu Kûfelilerle Basralılar arasındaki Araplardan duyulmakla gelen bilgilere kıyas yapılmasındaki ihtilafta olduğu gibi nahivcilerin nahiv olgularını araştırdıkları kaynakların farklılığına dayanan bir ihtilaftır. Kûfeliler Araplardan işitilenleri derinlemesine incelemişler ama düzen şartı koşmamışlardır. Bunun sonucunda olgulara dair incelemeleri Basralıların incelemelerinden daha fazla sayıda olmuştur. Ardından bu inceleme sonuçlarına kıyas yapmışlar ve onları kurallaştırmışlardır. Buna karşın Basralıların sahip oldukları sema‘ malumatı daha az olmuştur. Çünkü onlar Araplardan işitilen her şeye değil ancak düzenli olanlara önem vermişlerdir.⁵⁴ Bu durumda nahivciler arasında nahiv olgularında ve bu olguların yorumlanmasında olmak üzere iki ihtilaf vardır. Birinci ihtilafın aklın işlevselliğine fazla katkısı yoktur. Zira sonucu sadece niceldir ve gerçekleşmesi incelenen olguda çokluk

54 Celâleddin es-Suyûtî, *el-Iktirâh fî ‘ilmi Usûli’n-Nahvi*, thk. Mahmûd Süleyman Yâkût, (İskenderiye: Dâru’l-Ma‘rifeti’l-Câmi‘iyye, 2006), 428-429; Şeyh Muhammed Tantâvî, *Neşetü’n-Nahvi ve Târihu Eşhuri’n-Nuhât*, (Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, tsz.), 139-140.



olmanın ötesine geçemeyecektir. İkinci mefhum üzerinde yapılan ihtilaf -olgunun yorumlanması üzerinde yapılan ihtilaf- ise bahsi geçen hedefe ulaşmada daha faydalıdır. Ayrıca ilimde bir zorunluluk ve ilimlerin gelişimi açısından gerekli bir özelliktir. Çünkü olgulardaki ihtilafın aksine, olguların yorumlanmasındaki içtihadın ufku büyük ölçüde açıktır. Bu noktadan hareketle Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) ta'lil konusunda içtihat kapısını sonuna kadar açması bu dilsel olguların yorumlanmasında en büyük kapıdır. Onun: "*İlet olarak onun aklına her gelen, ma'lul olmaya onun dediğinden daha layıktır. O halde onu uygulasin.*"⁵⁵ sözünden "*Ma'lul olmaya daha layıktır.*" ifadesi bize bunun mutlak değil şartlı bir içtihat olduğunu göstermektedir. Benzer bir şekilde şartlı içtihat konusunda İbn Cinnî de *el-Hasâis* isimli eserinde Halil b. Ahmed'in görüşüne temas etmiştir.⁵⁶

Halil b. Ahmed'in içtihat kapısını sonuna kadar açtığı bu söz -bir diğer kategoriden- ihtilaf kapısını da sonuna kadar açmaktadır. Ancak bu ihtilaf olgunun kendisinde değil yorumundaki bir ihtilaf olarak kalmaktadır. Çünkü bu ta'lil ürünüdür. Ta'lil ise nahivde dilsel olgunun içinde saklı olanın yorumudur. Bu, nahivciler herhangi bir olgu üzerinde icmâ' edip onun yorumu hakkında ihtilaf ediyorlar, demektir. Onlar mübtedânın merfû' olduğunda icmâ' halindedirler. Ancak aralarındaki ihtilaf ref' illeti hakkındadır. Ref'in illeti başta bulunmak mıdır? Yoksa haber midir? Yine nahivciler mef'ûlü me'ah'ın mansub olduğu konusunda ittifak halindedirler. Ancak nasb illeti hakkında ihtilaf etmektedirler. Çoğunluğu mef'ûlü me'ah'ı mütakaddim fiilin nasbettiğini

55 ez-Zeccâci, *el-İzâh fi 'İleli'n-Nahvi*, 66.

56 İbn Cinnî, Ebu'l-Fettâh Osman, *el-Hasâis*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmelil-Kitâb, 1/191.



düşünmektedir. Bazıları ise vâv'ın (و) nasbettiği görüşündedirler. Kimi nahivciler de nasb edenin vâv (و) vasıtasıyla fiil olduğunu ileri sürmektedir. Kûfeliler ise buradaki âmilin manevî olduğu görüşündedirler.⁵⁷ Görüldüğü üzere bu durum olgunun kendisinde değil yorumundaki bir ihtilafıdır. Dolayısıyla nahivcilerin arasındaki ihtilaf olgunun kendisinde değil de yorumunda olunca aklın işlevselliğine katkı sunmaktadır.

d. Şevâhid ve Nasslarda Yönlendirme ve Uygulama Metodu

Âlimler, genellikle kaideleri nass (metin) aracılığı ile belirlemiştirlerdir. Onlar, kaideleri belirlerken aynı zamanda farklı nahiv yöntemlerinden yararlanmışlardır. Bu yöntemlerle kelime ve cümlelerin analizlerinin yapılması bu ilmi öğrenmek isteyen herkesin aklının işlevsel boyutuna katkı sağlamaktadır.

Herhangi bir dil için bir gramer (nahiv) varsa, Arapça için tanımlayıcı-gözlemci ve yorumlayıcı-açıklayıcı olmak üzere iki gramer vardır. Yönlendirme ve illetlendirme yorumlayıcı grameri temsil etmektedir. Yönlendirme gramerin (nahvin) sessiz tarafını temsil eden kurallaştırma karşısında gramerin (nahvin) sesli tarafını temsil ettiği söylenebilir. Yönlendirme aynı zamanda araştırmacıların zihinlerinde kuralların yerleştiği kısımdır. Bu da kuralların dimağlarda sağlamlaşmasını mümkün kılmaktadır. Bu açıdan yönlendirme ilim öğreniminde kurallaştırmanın tamamlayıcısı olmaktadır.⁵⁸

Nahvin bu uygulamalı yönü eğitim kitaplarına yaygın bir şekilde yansımıştır. Bu sahada *Me'âni'l-Kur'ân* kitaplarıyla başlayıp ardından *Şurûhu's-Şevâhid*, *Emâli* ve *Mecâlis*

57 ed-Dimâtî, "Devru'n-Nahvi fi'l-Binâi'l-'Akli", 250.

58 ed-Dimâtî, "Devru'n-Nahvi fi'l-Binâi'l-'Akli", 251.



kitaplarının geldiği eserler yazılmıştır. Bu konuda nahivcilerin yaptığı en orijinal şey, Şeyh Halid el-Ezherî'nin (ö. 905/1499) *Temrînü't-Tullâb fi Smâ'ati'l-İ'râb* adını verdiği eserinde İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) *Elfiyye*'sinin i'râbını yaptığı gibi nahiv metinlerinin i'râblarını yapmalarıdır.⁵⁹ Bunların amacı kişinin sadece nahvi tahsil etmesi değil, aynı zamanda kişinin bu ders hakkında düşünmesini sağlamaktır. Başka bir deyişle kişinin sadece ilmi değil, aynı zamanda ilim hakkında düşünme yöntemlerini de öğrenmesidir. Bu da kişinin dilinin ve kaleminin düzelmesine, ince manaları en doğru şekilde anlamasına yardımcı olacak ve aklının işlevselliğine katkı sağlayacaktır.

e. Nahiv ile ilgili Bilmeceler

Bilmeceler, müelliflerin eserlerinde kaleme aldığı sanatlardan biri olmuş ve “Fennu'l-elğâzi'n-Nahviyye” şeklinde isimlendirilmiştir. Nahiv alanındaki bilmeceler nahiv ilminin kendisi kadar eskidir ve düz yazı veya şiir şeklinde yazılmıştır. Bazı âlimler bilmecedan oluşan şiir beyitlerini eserlerinde toplamışlardır. Hasan b. Esed el-Fârikî'nin (ö. 487/1094) *el-İfsâh fi Şerhi Ebyâti Müşkileti'l-İ'râb*'ı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Ehâci'n-Nahviyye*'si, İbn Hişâm el-Ensârî'nin (ö. 761/1360) *Elğâzu'n-Nahviyye*'si bu konuda örnek verilebilir. Yine bu konuda Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Eşbâh ve'n-Nezair fi'n-Nahv*'inde yer alan *et-Tırâz fi'l-Elğaz* isimli bir risalesi bulunmaktadır.⁶⁰

Bazı âlimler, nahiv bilmecelerinin birisinde manaların açıklanması diğerinde ise i'râbın açıklanmasının hedeflendiği

59 ed-Dimâtî, “Devru'n-Nahvi fi'l-Binâi'l-'Akli”, 251.

60 es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 4/ 184-314.



iki kısımdan oluştuğunu ifade etmişlerdir.⁶¹ Pek çok âlim bu sanatın değer ve önemine dikkat çekmiştir.⁶² Bilmecelerin amacı aklın işlevselliğine katkıda bulunmaktır.

6. Değerlendirme

Allah'ın insana yüklediği görev ve sorumlulukların ancak akılla anlaşılması ve kavranması, ona önemli bir misyon yüklemiştir. Akıl olmadan ilim, ilim olmadan da işlevsel akıl oluşmaz. Aklın işlevsel hale gelmesi ve insanın üzerine yüklenen misyonu yerine getirebilmesi için birçok ilim dalı ona katkıda bulunmuştur. Bu ilim dallarından biri de nahiv ilmidir.

İslam âlimleri, eserlerinde başta Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti olmak üzere İslam'ın özünü teşkil eden temel kaynakları anlayabilmek için bir alet ilmi olarak nahivin çok iyi derecede öğrenilmesine dikkat çekmişlerdir. Nahiv öğrenmedeki asıl gaye dili hatalardan arındırarak doğru bir şekilde kullanma, dildeki ince manaları anlama, kişinin kavrayışını ileri düzeye taşımasına paralel olarak aklın işlevselliğine katkıda bulunmanın yanı sıra dinin ve dünya işlerinin aslı olan Allah'ın kitabını sağlam şekilde öğrenmek, Hz. Peygamber'in (sav) hadislerini ve manalarının hakikatini idrak etmektir.

Nahiv âlimleri, yukarıda temas edilen gayelere binaen bu ilmi öğrenmek isteyen herkesin zihninin keskinleşmesi ve

61 es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 4/ 184-186.

62 İbn'ül-Esîr, Ebu'l-Feth Zıyâuddîn Nasrullah b. Muhammed b. Abdulkerrim eş-Şeybânî, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve'ş-Şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hüfi-Bedevi Tabâne, (Kahire: Dâru Nehzeti Mısır, tsz.), 3/86; Hâcî Halife, *Keşfu'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, tsh. Muhammed Serafettin Yaltkaya-Muallim Rifat Bilge el-Kilisî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, tsz.), 1/13.



aklının işlevsel hale gelmesi için tespit edebildiğimiz kadarıyla eserlerinde konuları ele alırken ta'lil, bilmeceler, hâkim küllî kâideler, farklı görüşlerin sunulması ve muhaliflerin delilleri ile şevâhid ve nasslarda yönlendirme ve uygulama metodunu kullanmışlardır. Bu yöntemler nahvi okuyan herkeste meselelere farklı bakış açısı kazandırmaktadır.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Aslan, Şükrü. "Cermî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 6. Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- el-Câbirî, Muhammed Abid. *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1986.
- el-Câhız. *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1423.
- İbn Cinnî. *el-Hasâis*. 1. Cilt. el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb.
- el-Cündî, Abdurrahim Ferec. *Şerhu's-Sülem fi'l-Mantik li'l-Ahzerî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- el-Cürcâvî, Hâlid b. Abdullah b. Ebî Bekr Muhammed el-Ezherî. *Şerhu't-Tasrih 'ale't-Tevzih*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- ed-Dimâtî, Beşir Ahmed Muhammed. "Devru'n-Nahv fi'l-Binâi'l-Akli". *Kitâbu'l-Mu'temerî'd-Düveli's-Sânî: e't-Turâsu'l-Arabî ve'l-İslâmî*. Kahire: 2018. 237-251.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/300. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.



- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahmân. *Esrâru'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Behçet Baytar. Dımaşk: Matbû'âtu'l-Mecma'i'l-'İlmiyyi'l-'Arabî, tsz.
- el-Enbârî, *el-İğrâb fî Cedeli'l-İ'râb ve Lume'u'l-Edille*. thk. Said el-Efgâni, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971.
- el-Ensârî, Cemâluddîn İbn Hişâm. *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'arîb*. thk. Mâzin el-Mübârek- Muhammed Ali Hamdullah. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1964.
- Ergin, Mehmet Cevat. "Arap Dilinde Nahiv İlletleri Üzerine". *Marife* 9/1. 159.
- İbn'ül-Esîr, Ebu'l-Feth Zıyâuddîn Nasrullah b. Muhammed b. Abdulkерim eş-Şeybânî. *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi veş-Şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfi-Bedevî Tabâne. 3. Cilt. Kahire: Dâru Nehzeti Mısır, tsz.
- el-Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Düreyd. *Cemheretü'l-Luğa*, thk. Remzi Münîr Ba'lebekkî. 1. Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ el-Kazvîni er-Râzî. *Mekâyîsu'l-Luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 5. Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr.
- el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdulhamid Hindâvi. 3. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, tsz.
- Halife, Hâcî. *Keşfu'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. tsh. Muhammed Serafettin Yalıtıkaya-Muallim Rıfat Bilge el-Kilîsî. 1. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, tsz.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-Udebâ (İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb)*. thk. İhsân Abbâs. 1. ve 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Hâşiyetül'l-Hazarî 'alâ Şerhi İbn-i 'Akil 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*. tsh. Yusuf Muhammed el-Bukâ'î. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- İbrahim, Abdulalim. *en-Nahvu'l-Vazîfi*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, tsz. Mukaddime.



- el-Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Yûsuf. *İnbâhu'r-Ruvât 'ala Enbâhi'n-Nuhât*, 2. Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-'Unsurîyye, 1424.
- Komisyon. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Mısır: Mektebetü'ş-Şarki'd-Düveliyye, 2004.
- el-Kurtubî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'd b. Hazm el-Endelüsî. *Resâilü İbn Hazm*. thk. İhsân Abbâs, 3. Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye, 1981.
- İbn Mâlik, Ebû Abdullah Cemâluddîn Muhammed b. Abdullah et-Tâî. *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîdî. 1. Cilt. Merkezü'l-Bahsi'l-'İlmî ve İhyâ'u't-Turâsî'l-İslâmî, 1402/1982.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî. *Lisânu'l-'Arab*. 32. Ve 49. Cilt. thk. 'Abdullah 'Aliyyu'l-Kebîr-Muhammed Ahmed Hâşbullâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzeli, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, tsz.
- el-Münâvî, Abdurraûf, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.
- en-Neysâbüri, Ebû 'Abdillâh Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1990.
- es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. thk. Abdü'l-âl Sâlim. 1. Cilt. Beyrut: Mükerrrem, Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- es-Suyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi Usûli'n-Nahv*. thk. Mahmûd Süleyman Yâkût. İskenderiye: Dâru'l-Mârifeti'l-Câmi'iyye, 2006.
- Şentürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim'de Akıl Kavramı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Tantâvî, Şeyh Muhammed. *Neş'etü'n-Nahv ve Târîhu Eşhuri'n-Nuhât*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, tsz.
- Temel, Ahmet Vefa. "Arap Dili ve Kur'ân-ı Kerim Bağlamında Akıl Kavramının Analizi". AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/10, 126.
- Teyfur, Mansur. *Nahiv İletleri-İbnu'l-Varrâk Örneği*. Ankara: İksad Yayınları, 2020.
- Tüccar, Zülfikar. "Kıyas", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/ 540. Ankara: TDV Yayınları, 2002.



Walbridge, John. *God and Logic in Islam, USA*: Cambridge University Press, 2011. 111-112.

ez-Zebîdî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Ubeydullah. *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 1. Cilt. Silsiletü Zehâiri'l-'Arab.

ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım. *el-Îzâh fî 'İleli'n-Nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek, Dâru'n-Nefâis, 1979.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İşkâliyyâtü'l-Kırâe ve Âliyyâtü't-Te'vil*, Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî, 1992.