

İSTANBUL
2020



Copyright © Ravza Yayınları, 2020

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

AKIL KİTABI -4
Dr. Öğr. Üyesi Turgut Akyüz



Genel Yayın Yönetmeni
Mustafa Kasadar

Kapak
Çığır Ajans

Sayfa Düzeni
Ahmet Kahramanoğlu

Sertifika No
43988

ISBN
978-625-7682-30-5

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

Davutpaşa / İstanbul
Tel: 0212 481 94 11

1. Baskı: Aralık 2020

RAVZA YAYINLARI

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

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

www.ravzakitap.com
ravzasiparis@hotmail.com

AKIL KİTABI

– Düşünce ve Felsefede Akıl –

CİLT

4

Editör:

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Yazarlar:

Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI

Dr. Öğr. Üyesi Fatümetül Zehra GÜLDAŞ

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKSU

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zeki GÖKSU

Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre AKBAY



İçindekiler



Önsöz.....	9
Akıl Risaleleri Geleneği / <i>Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI</i>	11
1. Akıl Risaleleri Geleneğinin Kaynağı.....	14
2. Alexander Afrodisias'ın Akıl Risalesi	15
3. İslam Dünyasında Akıl Risaleleri	20
4. Kindî'nin Akıl Risalesi	22
5. Fârâbî'nin Akıl Risalesi	24
6. İbn Sînâ'da Akıl Tasnifi.....	30
7. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi	34
Sahîhu edilleti'n-nakl fî mâhiyyeti'l-akl.....	37
8. Değerlendirme	48
Sextus Empiricus ve Skeptik Akıl Kullanımı /	
<i>Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre AKBAY</i>	57
1. Phyrhoncu Bir Skeptik olarak Sextus Empiricus ve Eserleri.....	57
2. Sextus Empiricus'un Düşünce Yapısı.....	62
A. On Argüman.....	73
B. Beş Argüman	78
C. İki Neden Argümanı	81

D. Aenesidemus'un Argümanları.....	82
3. Sextus Empiricus'un Akıl Kullanımı.....	83
A. Kavram Eleştirisi.....	85
B. Kategori Eleştirisi	90
C. Beş Tümel, Tanım ve Bölme Eleştirisi.....	90
D. Dil, Anlam ve Önerme Eleştirisi	94
E. Gösterge ve Kıyas Eleştirisi	99
4. Değerlendirme	107
İbn Sînâ Felsefesinde Mizacın Bilişsel Süreçlere Etkisi /	
<i>Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKSU</i>	113
1. Küllilerin Elde Edilmesinde İnsan Mizacının Rolü.....	118
A. Küllilerin Elde Edilmesi	118
B. Küllilerin Kazanım Sürecinde Mizacın Rolü	125
2. Tikellerin Elde Edilmesinde İnsan Mizacının Rolü	128
A. Tikellerin Elde Edilmesi.....	128
B. Tikellerin Kazanım Sürecinde Mizacın Rolü.....	132
3. Değerlendirme	136
Akıl ve Din İlişkisinin Nöral Yüzü: Nöroteoloji /	
<i>Dr. Öğr. Üyesi Fatümetül Zehra GÜLDAŞ</i>	139
1. Nörobilim ve Dini Deneyimler	140
2. Nöroteoloji Bilimi	143
3. Tanrı Noktası ve Beyindeki Lokasyonu.....	145
4. Nöroteolojik Araştırmaların Sınırlılıkları ve Geleceği ..	147
5. Değerlendirme	149
Nörobilim ve Din Eğitimi (Din Eğitimi-Akıl İlişkisinin	
Çağdaş Yorumu) / <i>Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zeki Göksu</i>	153
1. Beynin Yapısı.....	155

2. Nörobilim	157
3. Nöroteoloji	159
4. Nöroeğitim	160
5. Nörobilim ve Din Eğitimi	168
6. Değerlendirme	172

Önsöz



İnsanı eşrefi mahlukat kılan ve halife olarak tayin edilmesine sebep şey, akıldır. Akıl, duyular ve duygular (hevâ-tutkular) haricinde insanın bir başka yetisi ve ilahi vasfı olarak kabul edilmiştir.

Bilimsel faaliyetlerin temelinde duyular haricinde akıl bulunmaktadır. Felsefe ve özellikle gelenekte en değerli ilim kabul edilen metafiziğin üzerine inşa edildiği kaynak da akıldır.

Din ise akıl sahibi varlıklara gönderilmiştir ve dinin kabulü, anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasında akıl gereklidir. Hatta tüm bu önemli fonksiyonlarına binaen kelim ilmine “akliyyât” da denilmiştir.

Akıl tanımını ayrıca insan tanımı ile de yakından alakalıdır. İnsana manevi bir değer atfeden geleneğe göre akıl da ilahi 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 (biraz da diğer türlere göre 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.

Bu çalışmamız, aklın tarifinden hareketle aklın dini ve felsefi ilimlerde nasıl kullanıldığı ve aklın olumlu-olumsuz yönleri gibi konuları içermektedir. Elinizdeki kitap bu çalışmaların ilk ikinci olup devamında birkaç cilt daha planlanmaktadır.

Kitabımızın okuyucularımıza faydalı olmasını temenni eder, yazar arkadaşlar başta olmak üzere tüm emeği geçenlere teşekkür, hürmet ve muhabbetlerimiz arz ederim.

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Editör

turgutakyuz@hotmail.com.tr

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

Akıl Risaleleri Geleneđi¹



Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI²

Aristoteles'in önemli eserlerinden biri olan *De Anima*'nın insanın akletme sürecini ve aklın mahiyetini ele alan bölümüleri, belki de felsefe tarihinin en çok tartışılan ve yorumlanan cümlelerini ihtiva etmektedir.³ Aristoteles'in, bilkuvv olmaktan başka hiçbir doğası bulunmayan ve kendi zatı dahil her şeyi akledebilecek bir imkana sahip olarak gördüğü aklın (*nous*)⁴ bilfiil akleden hale geçişini açıklarken zikretmiş olduğu "o, haliha-zırdaki durumundan ayrıldığında, artık onun ne olduğu ve ne olmadığı açığa çıkar. İşte yalnızca bu, ölümsüz ve ebedîdir"⁵

¹ Bu çalışma daha öncesinde yayınlanmıştır: Ferruh Özpilavcı, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât El-Bağdâdi'nin Akıl Risalesi", *İslami İlimler Dergisi*, yıl 5, sayı 2, Güz 2010 (75-106).

² Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, ferruhoz@gmail.com

³ Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford 1992, 3. Aristoteles, nefsin akletmesi ve bilmesini sağlayan gücünü incelemeye, *De Anima*'nın üçüncü kitabının 4. bölümüyle başlar ve özellikle aklın ontolojik yapısını ve doğasını ortaya koyduğu bu 4. ve 5. bölüm, en fazla yorumlanan ve irdelenen kısım olmuştur. Bak., Aristoteles, *Rub Üzerine* (çev. Zeki Özcan) Alfa Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2001, 429a 10-430a 25, 167-177.

⁴ Aristoteles, *Rub Üzerine*, 429a 20-25, 168-169.

⁵ Aristoteles, *On The Soul*, (ed. D. Ross, çev., J. A. Smith), *The Works of Aristotle* içinde, c. I-XII, Oxford 1931, c. III, 430a 20-25. Klasik dönemden modern

ifadeleri, ayırık akıllar teorisinden, nefsin ölümsüzlüğü ve ahiret hayatına, bireysel akıldan ortak evrensel akla kadar yüzyıllarca süren pek çok felsefi-dinî tartışmaların kaynağını oluşturmuştur.⁶

İnsanın akletme süreçleri, faal aklın mahiyeti, ayırık faal aklın insanın akletmesi ve ay altı alemin oluşumuna etkisi gibi dinî konularla da bağlantılı temel meseleler, Aristoteles sonrası yorumcular tarafından tartışılmıştır.⁷ Ancak kuşkusuz, Aristoteles'in zikredilen ifadelerinden hareketle, ilk defa akıl konusunu müstakil olarak ele alan ve 'Akıl risaleleri' geleneğini başlatan, miladî ikinci yüzyılın sonu ile üçüncü yüzyılın başları arasında yaşamış olan 'Şarih' Alexander Aphrodisias olmuştur.⁸

Alexander Aphrodisias'ın insanın dışında ayırık bir akıl olarak yorumladığı 'faal akıl' teorisi, sonrasında meşşâî gelenekte, özellikle de İslam dünyasında merkezî bir öğreti haline gelmiştir. Plotinus (y. 205–270)'un sudur teorisinde Bir'den (Hen) taşan ilk varlık olan nous (akıl) ve alt akıllar teorisi⁹ ile farklı bir ontolojik ve epistemolojik boyut kazanan akıl teorisi, Aristotelesçi şarih Themistius (317-388)'da bireysel akılı öne çıkaran bir yoruma kavuşmuştur. Alexander Aphrodisias'ın faal akıl görüşüne Platoncu kavramlar yardımıyla yeni bir yorum getiren Themistius'dan sonra

zamanlara kadar farklı çevirileri bulunan bu problemleri metni verirken, D. Ross'un editörlüğündeki çeviriyi esas aldık. Zira farklı çevirmeye müsait, kapalı ve girift bir yapıya sahip olan buradaki ifadeler, J. Tricot'un da belirttiği üzere modern Aristoteles uzmanları ve mütercimleri tarafından da sürdürülen, henüz sona erdirilmemiş pek çok ateşli tartışmalara neden olmuştur. Bak., Aristoteles, *Rub Üzerine* içinde, 177, 836. dip.

⁶ Abdurrahman Bedevî, "Nazariyyetü'l-akli'l-faal 'inde'l-Yünân ve'l-Müslimin ve'l-Lâtîn", Aristoteles, *fî'n-Nefs* içinde, (çev. Huneyn b. İshak, neş., A. Bedevî), 1-14, Dâru'l-kalem, 2. baskı, Beyrut 1980, 1.

⁷ H. A. Davidson, *age.*, 7.

⁸ Frank Grange, "Aristotle's Theory of Reason", *Mind*, New Series, vol. 2, Issue 7 (Jul., 1893), 307-318, 307; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), Birleşik Yayıncılık, 5. basım, İstanbul 2000, 162.

⁹ Eyjolfur Kjalar Emilsson, *Plotinus On Intellect*, Oxford University Press, Oxford 2007, 160.

Plutarch (y. 350-431) ve John Philoponus (y. 490-570), Yeniplatoncu unsurlar ışığında *De Anima*'ya doğrudan atıflarla Alexander'ın faal akıl yorumuna karşı çıkarak farklı bir Aristotelesçi akıl okuması ortaya koymuşlardır.¹⁰

İslam dünyasının ise Helenistik dönem şarihlerin akıl tartışmalarından haberdar olduğu, yapılan atıflar ve alıntılarının yanında Alexander Aphrodisias'ın akıl risalesi ve Themistius'un *De Anima* şerhinin günümüze kadar ulaşan Arapça çevirilerinden¹¹ anlaşılmaktadır. Nitekim ilk akıl risalesine, Kindî'nin (ö. 866) küçük eseriyle rastlarken, bu türün en kapsamlı ve güzel örneğini ise Fârâbî'nin (870-950) akıl risalesinde görürüz. İbn Sînâ, (980-1037) müstakil bir akıl risalesi bulunmasa da Alexander'ın faal akıl teorisi ve akıl tasnifinin tam olarak yansıdığı filozof olması bakımından öne çıkmaktadır. İbn Rüşd'ün (1126-1198) heyûlâni akıl ile ilgili farklı eserlerinde farklılaşan yorumuyla ortaya koymuş olduğu akıl teorisi¹² ise özellikle St. Thomas Aquinas (1225-1274) tarafından bireysel aklın varlığını ortadan kaldırıp insanlar için ortak olan bir aklın varlığını savunduğu iddiasıyla şiddetle reddedilmiş¹³, böylece akıl tartışmaları, akılların birliği adı altında daha farklı bir boyut kazanarak devam etmiştir.

Biz bu çalışmada, pek çok boyutuyla geniş bir konu olan akıl hakkında ileri sürülen görüşlerin ve yapılan tartışmaların seyrini, akıl risaleleri merkezinde ortaya koyarak, meşşâî felsefeye yönelttiği eleştirileriyle öne çıkan Yahudi asıllı filozof Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (1077-1152) akıl risalesini değerlendirecek ve ekte eserinin çevirisini sunacağız.

¹⁰ Süleyman Dönmez, *XIII. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Bağlamında Aklın ya da Akılların Birliği Problemi*, Adana 2009, 64.

¹¹ Davidson, *age.*, 8.

¹² Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi, Fizikten Metafizığe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, 335-336.

¹³ S. Dönmez, *age.*, 121.

1. Akıl Risaleleri Geleneğinin Kaynağı

Akıl konusunu tek başına müstakil bir eser halinde ele alan ve dolayısıyla akıl risaleleri geleneğinin başlatıcısı sayılan Alexander Afrodisias'ın hareket noktası kuşkusuz Aristoteles'in *De Anima'sı*, özellikle de onun III. kitabının 4. ve 5. bölümleri olmuştur. Aristoteles burada, felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan madde ve onu kuvve halinden fiil haline çıkararak neden ve fail kavramlarını, nefsin kendisi ile aktettiği bir parçası olarak gördüğü¹⁴ akla da uygulayarak, bilkuve akıl ve etkin-faal (active, agent) akıl ayırımına gitmiştir.¹⁵

Öncelikle her şeyi akledebilecek yapıda, doğası akletmekten başka bir şey olmayan salt kuvve halindeki aklı belirleyen¹⁶ Aristoteles, nefsin diğer güçlerinden farklı olarak herhangi bir organı olmayan kuvve halindeki bu aklın, bilfiil akleder hale geçişinde fail neden olarak gerekliliği açığa çıkan bir faal akıldan söz etmektedir.¹⁷ Doğada her türden şeyin maddesi konumunda olan bir şey ve diğer taraftan onları meydana getiren (productive) fail neden

¹⁴ Aristoteles, *Rub Üzerine*, 429a 10, 18, 21-22, 167-168.

¹⁵ Aristoteles, "Şimdi nefsin bilmesini ve anlamasını sağlayan bölümünü görelim; nefsin bu bölümü ayrı mıdır yoksa değil midir? Ayrıca bu uzam bakımından mı yoksa sadece mantıksal bakımdan mıdır?"(429a 10) sözleriyle başladığı III. kitabın 4. bölümünü edilgin akıl incelemesine ayırmış (a. mlf., a.g.e., 429a 10-430a 10, 167-174); 5. bölümde de etkin-faal akıl görüşünü ortaya koymuştur (a.g.e., 430a 10-25, 174-178).

¹⁶ Aristoteles'de aklın salt bilkuve olması, onun aklın her şeyi düşünebileceği görüşünün sonucudur. Akletmeden önce bilfiil hiç bir şey olmayan akıl, her türlü biçimi kabul etmeye elverişli olmakla birlikte etkilenmez olmalı, her şeyi düşündüğü için karışım halinde değil yalın olmalıdır. Bak., David W. Hamlyn, "Notes", Aristotle, *De Anima, Books II-III* içinde (Translated with introduction and notes, D.W. Hamlyn), 77-157, Reprinted, Oxford 2002, 136; Aristoteles, *age.*, 429a 15-23.

¹⁷ *De Anima*, 429b 22'de problem şöyle ortaya konur: 1- Eğer akıl yalın ve etkilenmez ise ancak düşünme bir şeylerden etkilenmeyi içeriyorsa akıl nasıl düşünür? 2- Akıl kendisini nasıl düşünüyor? Aklın kendisini düşünmesi, düşünce nesnesiyle özdeşim ile çözümlenir. Bilfiil akıl ve nesnesi, bir ve aynı olacaktır. Tüm makuller, akılda aynı formda olacak ve hepsi akıl gibi olacak, fiil halindeki akıl makülülüle özdeş olacaktır, D.W. Hamlyn, *a.g.m.*, 138-139.

olan başka bir şey bulunduğu gibi, nefis için de her şey/akledilir olabilecek türden bir akıl ve tüm bu akledilirlerin nedeni olan bir akıl söz konusudur. Bu bağlamda ışık metaforunu kullanan Aristoteles'e göre nasıl ki ışık (hexis) bilkuve renkleri bilfiil renk haline getiriyor ve onların idrakini sağlıyorsa, aynı şekilde bilkuve aklın fiil haline geçmesi ve akledilirlerin bilfiil hale gelmesi için de faal akıl gereklidir. Bu akıl, edilgin ve karışık değildir, bilkuve akıldan farklı olarak sürekli bilfiildir.¹⁸

“Bu akıl, bir kere biliyor başka bir kere bilmiyor değildir. O, halihazırdaki durumundan ayrıldığı anda, artık onun ne olduğu ve ne olmadığı açığa çıkar. İşte yalnızca bu, ölümsüz ve ebedidir. (Ancak biz, onun önceki aktivitesini hatırlamayız; çünkü bu anlamdaki akıl etkilenmez iken edilgin olarak akıl bozuluşa uğrayabilir) Ve o olmadan hiçbir şey düşünmez.”¹⁹

İşte nüsha farklılıklarından zamirlerin nereye raci olduğuna kadar Themistius'tan John Philoponus'a, St. Thomas'dan David Ross'a hem klasik dönemlerde hem de modern zamanlarda pek çok farklı yorum ve tartışmalara konu olan bu ifadeler, akıl tartışmalarının başlangıç noktasını oluşturmuştur.

2. Alexander Afrodisias'ın Akıl Risalesi

Yeni Platonculuk öncesi salt Aristotelesçi bir şarih olarak görebileceğimiz Alexander Afrodisias, Aristoteles'in, mahiyeti ve doğası itibariyle sürekli bilfiil akleden olarak nitelemiş olduğu bu faal aklı, bazen akleden bazen akletmeyen insan nefsinin bir

¹⁸ D.W. Hamlyn, *a.g.m.*, 140; Aristoteles, *De Anima*, 430a 10-20, 60. Aristoteles burada, faal aklın mahiyetiyle ilgili açıklamalarına şöyle devam eder: “Nitekim fiilde bulunan her zaman fiilde bulunduğu edilgininden, ilke de maddeden üstündür. Bilfiil bilgi, nesnesiyle özdeştir; ancak potansiyel bilgi şahıslarda zaman bakımından önce olsa da genel bakımdan zamansal olarak önce değildir.”

¹⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, 430 a 20-25, 60. İbare olarak bu ifadelerin nasıl anlaşılacağı, zamirlerle kastedilenin ne olduğu hususlarında dahi farklı görüşler ileri sürülmüştür; Hamlyn, *a.g.m.*, 141; J. Tricot, Aristoteles, *Rub Üzerine* içinde, 177-178, 836.-837. dip.

parçası değil ondan ayrı, onun akletmesinin nedeni olan ilahî bir akıl olarak yorumlamış²⁰ ve ilk defa *De Intellectu* (fi'l-Akl) isimli müstakil bir akıl risalesi kaleme alarak görüşünü ağırlıklı olarak burada dile getirmiştir.²¹ İslam dünyasında İskender Afrodisi olarak bilinen Alexander Afrodisias, klasik dönem İshak b. Huneyn'nin Arapça çevirisi günümüze ulaşmış olan²² bu eserden başka *De Anima* (fi'n-Nefs) isimli eserinde de kısmen bu görüşüne değinmiştir.²³

Aristoteles'de, edilgin olan 'bilkuvve' akıl (potential intellect) ve etkin olan 'faal' akıl (active/agent/productive intellect) şeklinde ikili bir akıl tasnifi varken İskender'de bunlara ilaveten 'bi'l-meleke' akıl (intellect in habitu) ile birlikte üçlü bir tasnif görülmektedir. Akıl risalesine doğrudan aklın bu üçlü tasnifiyle başlayan İskender, ilk olarak 'heyulanî akıl' (material intellect) ismini verdiği maddi aklın nasıl Aristoteles'in bilkuvve aklına karşılık geldiğini açıklamaya çalışır. İskender'e göre *heyulanî* akıl, heyulâ gibi yetkin hale gelmesi mümkün olan akıldır ancak bununla somut bir şey olması imkan dahilinde olan bir konu değil, tümellere konu olabilecek bir imkan, yani bilkuvve akıl olma imkanı kastedilmektedir. Zira heyulânî akıl, henüz fiilde bulunmamış ancak fiilde

²⁰ F. Granger, *a.g.m.*, 307.

²¹ Alexandri Aphrodisiensis, *De intellectu, Scripta minora*, c. II. 1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, 106-113. Bu eserin, Alexander'ın *De Anima*'sıyla bazı çelişkiler taşımasından dolayı ona aidiyeti hususunda şüpheleri olan P. Moraux, daha sonra bu görüşünden vazgeçerek her iki eserin de Alexander'a ait olduğuna karar vermiştir, bak. Davidson, *age.*, 7, 3. dip.

²² Arapça çevirinin edisyon kritikli neşrini bir giriş ile birlikte J. Finnegan 1956 yılında yayınlamıştır. (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, c. 33/2, Beyrut 1956, 157-202.) Abdurrahman Bedevî ise daha sonra yeni yazmalara dayanarak tashihli yeni neşrini *Makâletü'l-İskender el-Afrûdisi fi'l-akl alâ re'yi Aristutâlis* başlığıyla yayınlamıştır: Bak., İskender Afrodisi, *Makâletü'l-İskender el-Afrûdisi fi'l-akl alâ re'yi Aristutâlis*, *Şurûh alâ Aristo mefkûde fi'l-Yûnâniyye* içinde (neş. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1968, 31-42. (İskender'in bu risalesine bundan sonra kısaca '*Makâle fi'l-akl*' şeklinde atıf yapılacaktır.)

²³ Alexandri Aphrodisiensis, *De anima, Scripta minora*, c. II.1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, 1-100.

bulunması mümkün olan akıldır. Bu akıl, nefsin fiil haline çıkmamış bir kuvvesi olarak da tasavvur edilebilir.²⁴ Kuvve halindeki bu heyulanî akıl, bilfiil mevcut olan şeylerden her hangi biri değildir ancak onda her şey olma imkanı yani mevcut olan her şeyin tasavvuru olma imkanı vardır. Çünkü her şeyi idrak eden şeyin, bilfiil bu idrak edilenlerden her hangi biri olmaması gerekir. İskender bu noktada akli duyularımızla karşılaştırarak duyularımızın duyu organını idrak edememesini örnek verir.²⁵ Dolayısıyla İskender'e göre ilk tür akıl, tüm mevcudatın suretlerini ve akledilirleri kabul edici bir kuvve olan ve nâtık nefsi olan her şeyde yani bütün insanlarda bulunan heyulânî akıldır.²⁶

İskender'in aklın ikinci türü olarak ileri sürdüğü meleke halindeki, 'bi'l-meleke' akıl ise iş veya sanat yapabilme güç ve yeteneğine sahip olan kişilerin, kendi eylemlerine dair sahip oldukları melekeye benzer bir şekilde ve buna kıyasla, bizatihi kendi gücüyle akledilir suretleri almaya kadir olan, akletme melekesine sahip akıl olarak betimlenir. Aristoteles'de açıkça zikredilmeyen bu akıl aslında, heyulânî aklın, akletme ve akledilirleri kabul etme meleke ve istidadı oluştuktan sonraki halidir.²⁷

Üçüncü akıl ise heyulânî akli bi'l-meleke akıl haline getiren, bilkuvve akli bilfiil akıl yapan, bu iki akıldan başka olan *faal* akıldır. Bu konuda isim zikrederek Aristoteles'in benzetmesini kullanan İskender, renklerin bilfiil görünmesinin nedeni olan ışık gibi, faal aklın da heyulanî akılda akli tasavvur melekesini ortaya

²⁴ İskender Afrodisi, *Makâle fi'l-akl*, 31-32.

²⁵ İskender, *Makâle fi'l-akl*, 32.

²⁶ İskender, *age.*, 32.

²⁷ İskender, *a.g.e.*, 32. İskender'e göre kuvveden fiile geçmenin süreci kabul edilebilecek olan bi'l-meleke akıl, kendi zatını akıl olması yönünden değil akledilir (ma'kul) olması açısından akleder. Bilfiil haline gelmiş mutlak yalın anlamdaki akıl ise, kendi zatını akledilir olması bakımından arazi olarak değil bizzat akledilirin kendisi olması bakımından akleder; yani akıl, akleden ve akledilir bilfiil akılda tek bir şey haline gelmiştir, bak., *a.g.e.*, 35.

çıkarak onun bilfiil akledilir ve bilfiil akıl hale gelmesinin nedeni olduğunu belirtmektedir.²⁸

Bilkuvve akledilirler, faal aklın işlevselliğiyle bilfiil akledilir durumuna geçerken, heyulanî akıl da bilfiil duruma geçmiş olmaktadır. Çünkü akıl, akledilir sureti alıp onu maddeden ayırttığında bu sureti bilfiil akledilir hale getirir ve söz konusu akledilir de bilfiil akıl halini alır. İskender'e göre bilfiil akıl, akledilir suretten başka bir şey değildir.²⁹ Akleden ve akledilir bilfiil akılda tek bir şey haline gelmiştir. Buradan hareketle İskender şöyle bir çıkarımda bulunur: Doğası itibarıyla akledilir ve bilfiil akıl olan bu akıl, heyulanî aklın maddi suretlerden her birini soyutlama, kabul etme ve tasavvur etmesinin nedeni haline geldiği zaman ve her akledilir de söz konusu surete doğru terakki ettiği zaman, ona fail *müstefâd* (edinilmiş) akıl denilir. İskender'e göre söz konusu müstefad akıl, bizim nefsimizin bir parçası veya gücü değil, aksine aklımız kendisi sebebiyle kemale erdiğinde 'dışarıdan' bizde fiilde bulunan bir akıldır.³⁰

Açıkça görüldüğü üzere İskender'de maddeden ayrık kabul edilen faal akıl, hem insan aklının yetkinleşmesinin hem de dışarıdan insanda fiilini icra ederek onun bilfiil akletmesinin nedeni olmaktadır. İşte bu ayrık akıl, insandan ayrı bir cevher olması yönünden 'faal akıl' olarak isimlendirilirken, insanda fiilini gerçekleştirmesi açısından müstefad yani edinilmiş akıl (acquired intellect) olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'de zikredilmeyen bu müstefad akıldaki vurgu 'dışarıdan' olma, insanın dışarıdaki faal akıldan istifade etmesidir. İskender'in iddiasına göre Aristoteles de bu akla işaret ederek³¹ aklın ölümsüzlüğünü

²⁸ *A.g.e.*, 33-34.

²⁹ *A.g.e.*, 34. İskender'in bilfiil akıl-bilfiil akledilir özdeşliğiyle ilgili ifadeleri şöyledir: "Nitekim bilfiil ilim, aynıyla bilfiil malumdur; bilfiil malum da aynıyla bilfiil ilimdir; çünkü tek bir şeydir.... Aynı şekilde bilfiil akıl, bilfiil akledilirdir; bilfiil akledilir de bilfiil akıldır."

³⁰ *A.g.e.*, 34-35.

³¹ *A.g.e.*, 36. Müstefad aklın Aristoteles'teki açılımını göstermek üzere İskender, şu şekilde bir açıklama yoluna gitmiştir: Aklın durumunu duyuların ve diğer bütün

göstermek ve başkalarının bu konudaki yapacağı eleştirilerden kurtulmak için müstefad akıl teorisini ileri sürmüştür.³²

İskender'in böyle bir kavramsallaştırmaya gitmesi, doğası itibarıyla edilgin olmaması gereken aklın, etkilenmeden akledilir suretleri kabul edişini açıklama gayretiyle açıklanabilir. Zira aklın, akledilirleri kabulü ile duyunun duyulurları kabulü arasında doğaları bakımından fark bulunduğunu belirten³³ İskender, edilginlik yerine dışarıdanlık vurgulaması yapmak için müstefad ifadesini kullanmaktadır. Dışarıdanlık vurgusu, akledilen suretle akleden aklın bir edinginlik niteliğini değil, birleşik bir akletme fiilini oluşturmalarını öne çıkarmaktadır.

İskender, farklı vecihlerle faal ve müstefad adını alan bu aklı bozuluşa uğramayan, maddeden ayrık bir cevher şeklinde nitelemekte ve Aristoteles'in de bu cevheri ölümsüz olarak kabul ettiğini söylemektedir.³⁴ İşte insânî akletme eyleminin kaynağı

oluşan şeylerin durumuyla kıyaslamak gerekir. Nasıl ki oluşan her şeyde bir münfail, bir fail bir de oluşanın kendisi olmak üzere üç şey bulunursa, duyulurlarda da aynı şey söz konusudur. Yani duyulurlar bakımından bir münfail olan duyu, fail olan bir duyulur ve duyunun duyumsananı idraki anlamına gelen bir üçüncü unsur söz konusudur. Aynı şekilde akıl konusunda da bilkuvve olan maddî aklı aktive edebilecek bir fail aklın, buna ilaveten bu fail aklın bütün varlıkların akledilir hale getirilmesi demek olan fiili ve üçüncü bir öge olarak da kuvve halindeyken bilfiil hale gelen akıl olmalıdır. Burada kuvveden fiil haline gelen aklıla, bilfiil akledilirler haline gelen iki şey, birlikte faal aklı meydana getirirler. Bu faal akıl, bilfiil mevcut olan aklıdır ve akletme süreçlerinde kuvveden fiil haline gelmenin de sürekli nedenidir. Bak., *a.g.e.*, 36-37. İşte İskender'e göre bu dışarıdan olan faal akla Aristoteles müstefad akıl demektir.

³² İskender, *a.g.e.*, 39.

³³ İskender'in bu konudaki ifadeleri şöyledir: Akıl ile duyu arasında müşterek olan şey, her ne kadar benzer olmasa da suretleri alma şeklidir; akla özgü olan ise, aklettikten sonra, almış olduğu suretlerin faili olmasıdır; dolayısıyla akıl bu durumda münfail değil faildir. Bu bağlamda her halükarda fail olan akıl olduğu için, bütün akledilirlerin failinin de akıl olmasının kabul edilmesi gerekir; bu nedenle akıl olmadıkça akledilirlerin olması mümkün değildir. Çünkü hiçbir şey aklı tarafından bilfiil hale getirilmedikçe doğası bakımından akledilir olmaz. Bu durumda her türlü akledilir için onları ortaya çıkaran bilfiil akıl gerekir; bak., *a.g.e.*, 38.

³⁴ *A.g.e.*, 35. İskender bu aklın ayrınlığına şu şekilde açıklık getirmeye çalışır: Eğer

olarak insandan ayrı bir faal akıl öğretisini ileri süren ve sonrasında meşşâî felsefe açısından belirleyici bir konuma gelen bu görüş, İskender tarafından söz konusu akıl risalesinde açıkça, *De Anima*'sında ise biraz daha kapalı bir şekilde³⁵ ilk defa dile getirilmiştir.

Sonuç olarak İskender, bilkuvve akıl anlamında heyûlanî akıl, Aristoteles'de zikri geçmeyen bi'l-meleke akıl ve ayrık bir cevher olarak faal akıl olmak üzere üç tür akıldan söz etmiş, buna ilaveten faal akıl görüşünü açıklarken ortaya koyduğu müstefad akıl kavramsallaştırması ile özellikle İslam dünyasında görülen dörtlü akıl tasniflerinin ana yapısını oluşturmuştur. Bu akılların en üstünü, ışık (nur) mesabesindeki faal akıldır, insanlara akledilirleri ışıtan, heyûlanî akli kuvveden meleke ve fiil haline getiren, sürekli fiil ve faillik halinde bulunan ayrık faal akıldır.

3. İslam Dünyasında Akıl Risaleleri

İskender'in tüm insanlarda fitrî olarak bulunduğunu belirttiği heyûlanî aklın bozuluşa uğrayıp uğramaması hakkında sessiz kalması ve ebediliği ancak faal ve müstefad akla hasretmiş olması onun heyûlanî aklın kalıcı olmadığını düşündüğüne delil olarak görülmüş³⁶ ve İskender'den sonra *De Anima* şerhiyle İslam dünyasında iyi bilinen³⁷ Aristotelesçi şarih Themistius (317-388), heyûlanî aklın da ezeli bir cevher olduğunu ileri sürerek³⁸ insanî aklın bireyselliğini korumaya çalışmıştır. İskender'in akıl teorisinin

aklımız, akli tasavvurun oluşumuyla sureti alıyorsa, bu sureti var edenin, bazen maddeden ayrık bazen ayrık olmaması söz konusu olamaz. Öyleyse bu faal akıl, bizde akletme fiilini yaptığı zaman ayrıktır. Çünkü biz sureti aklettiğimiz için o akıl haline gelmiş değildir. Aksine tabiatı itibarıyla böyledir. Zira o, bilfiil akıl ve bilfiil akledilirdir.

³⁵ Davidson, *a.g.e.*, 11.

³⁶ A. Bedevî, *a.g.m.*, 3.

³⁷ Themistius'un klasik dönem İshak b. Huneyn çevirisi günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir: Themistius, *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima*, (neş., M.C. Lyons), Cassirer Press, London 1973.

³⁸ Themistius, *a.g.e.*, 181, 192, 194; A. Arkan, *a.g.e.*, 294.

zamanında çok tartışıldığını ifade eden Themistius'un ayrıca faal aklın kaynağı itibariyle tek olduğunu, her şeyin yetkinliğe doğru eğilim gösterdiği gibi edilgin aklın da faal akılla birleşmeye (ittihad) doğru yöneldiğini belirten³⁹ akıl görüşü de İslam dünyasında etkili olmuş, onun heyûlanî akıl görüşü salt bir metaryalizme götürüleceği endişesiyle İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir.⁴⁰

Nihayet İslam dünyasında Yahya en-Nahvî (John the Grammarian) olarak bilinen ve filozofumuz Ebü'l-Berekât'ın kendisinden etkilendiği anlaşılan⁴¹ John Philoponus, İskender'in ontolojik bakımdan insandan ayrı faal akıl yorumuna şiddetle karşı çıkarak aklın bireyselliği ve bütünlüğünü savunmuştur. Ona göre hem edilgin akıl hem de faal akıl, bir bütün olarak bizzat insan nefsinde mevcuttur. Potansiyel halde de bilfiil halde de olan aynı akıldır; mahiyetleri itibariyle onlar birdir, yalnızca yetkin olup olmama noktasında birbirinden ayrılırlar.⁴² Philoponus'a göre Aristoteles faal akıldan bahsederken, bilkuve akılla özdeş olan insanî akıldan söz etmektedir. İnsan akılı sürekli fiil halindedir, akletmediği bir an yoktur. Dolayısıyla ölümsüz olan da bir bütün olarak akleden nefstir.⁴³

³⁹ Themistius, *a.g.e.*, 181; A. Bedevî, *a.g.m.*, 5.

⁴⁰ A. Arkan, "Klasik Eser [De Anima] Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2005, 1-23, 21-22.

⁴¹ Ebü'l-Berekât'ın tabiat felsefesi bağlamında, özellikle impetus teorisinde John Philoponus'tan etkilenmesi hususunda bak., Ferruh Özpilavcı, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi*, (Yayınlanmamış doktora tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, 216, 259-260.

⁴² John Philoponus, *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, (çev. William Charlton), Cornell University Press, New York 1991, 35, 37, 55, 63-64, 66-67. Grekçe orijinali kayıp olan Philoponus'un bu şerhi, 13. yy.'da William of Moerbeke'nin Latince çevirisiyle günümüze ulaşmış ve bu Latince çeviriye dayanılarak İngilizceye aktarılmıştır. Philoponus, bu eserinde çevirmenin ifadesiyle 'nerdeyse obsesif bir tekrarlar' Aristoteles'in ölümsüz kabul ettiği şeyin, bizde bulunan akli nefis olduğunu vurgular. Bak., William Charlton, "Introduction", Philoponus, *On Aristotle on the Intellect* içinde, 21.

⁴³ Philoponus, *a.g.e.*, 76, 64. Şerhinde İskender'e sıkça atıfta bulunan Philoponus, onun faal akıl görüşünün yanlış bir Aristoteles yorumu olduğunu söyler. Onun

4. Kindî'nin Akıl Risalesi

Themistius ve J. Philoponus'un yorum ve eleştirileriyle birlikte İskender'in akıl teorisi, İslam dünyasına intikal etmiş⁴⁴ ve burada akıl konusuna ilk defa değinip onu müstakil bir eserde ele alan, aynı zamanda İslam'ın ilk filozofu sayılan⁴⁵ Kindî (ö. 866) olmuştur.

Her ne kadar küçük bir risale olsa da Kindî'nin *Risâle fi'l-akl*⁴⁶ında da İskender'in dörtlü akıl taksimini görmek mümkündür. Nitekim eserine başlarken, 'eski Yunanlılardan düşüncesi beğenilenlerin akıl hakkındaki görüşlerini kısaca açıklayacağımı' belirten Kindî⁴⁷, vakıada ise meşşâilerin, özellikle de İskender'in kine yakın bir akıl görüşünü sunmaktadır.⁴⁸

Kindî, eserinde Aristoteles'e göre aklın dört çeşit olduğunu bildirir: İlki sürekli fiil halinde bulunan faal akıl, ikincisi nefste kuvve halinde bulunan akıl, üçüncüsü nefiste güç halinden fiil alanına

bildirdiğine göre Aristoteles'in faal akıl görüşü dört farklı şekilde yorumlanmıştır: Bir kısmı onun Yaratıcı Akıl (Tanrı) olduğunu söylemiş, bir kısmı ise O'ndan daha aşağıda, insanî nefislerin ise üstünde bulunan ve onları güneş gibi aydınlatarak yetkinleştiren ayrık akıl olduğunu; Platon'da olmamasına rağmen bir kısım Platoncuların da nefsin akıldan ayrık olmadığını, ancak bilkuve ve bilfiil olmak üzere iki akla sahip olduğunu, bilfiil aklın dışarıdan girdiğini ileri sürmüşlerdir. Kendisinin doğru bulduğu dördüncü yoruma göre ise Aristoteles faal akıldan bahsederken, bilkuve akılla özdeş olan insanî akıldan bahsetmektedir. Potansiyel halde de bilfiil halde de olan aynı akıldır; mahiyetleri itibarıyla onlar birdir, yalnızca yetkin olup olmama noktasında birbirinden ayrılırlar. Bak., *a.g.e.*, 63-64

⁴⁴ A. Davidson, *a.g.e.*, 8; A. Bedevî, *a.g.m.*, 5; Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, (çev. Ayşe Meral), Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2007, 343.

⁴⁵ M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 101.

⁴⁶ Kindî, *Risâle fi'l-akl*, (neş., Abdülhâdi Ebu Ride), *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, Kahire 1950, c. I, 353-358. Eserin Türkçe çevirisi için bak., *Akl Üzerine* (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, 33-35.

⁴⁷ Kindî, *Akl Üzerine*, 33. Risalenin girişinde dikkat çeken hususlardan biri de Kindî'nin, Yunanlılardan Aristoteles ve hocası Platon'un görüşlerinin en çok beğenilen görüşler olduğunu belirttiikten sonra bu konuda Platon'un görüşünün özünün, talebesi Aristoteles'in görüşü olduğunu ileri sürmesidir.

⁴⁸ A. Bedevî, *a.g.m.*, 6.

öncesinde çıkmış olan (müstefad) akıl ve dördüncüsü de beyâni veya zâhir adını verdiği akıldır.⁴⁹ Aristoteles'in akılı duyu ile mukayase ettiğini belirten Kindî'ye göre idrak edici güç olan nefis, akıllı kullanmaya başlayınca maddeyle ve tahayyül suretlerinden soyut olan akledilir suretleri idrak ederek akıl ve idrak konusu olan bu suretlerle birleşir ve böylece kuvve halinden fiil haline geçer.⁵⁰ Nefsi bilkuvve akledici konumdan bilfiil akledici hale çıkararak ise sürekli fiil halindeki faal akıldır. Nefis, varlığın türlerini bilen bu akıl, faal akıldan almıştır; bu akıl verici, nefis ise alıcıdır.⁵¹

Kindî'nin faal akılı, İskender'in anlayışına yakın görünmektedir. Ancak onun müstefad akıl dediği İskender'in bi'l-meleke aklına denk gelmektedir. Zira Kindî müstefad akıl ile dördüncü tür zâhir aklın farkına işaret ederken katibin yazı yazmasını örnek verir. Kapitip yazı yazma 'meleke'sine sahip olduğu için dilediği zaman bu becerisini ortaya çıkarabilir. İşte meleke halindeki bu müstefad akıl, 'zahir' olduğunda yani bilfiil hale geldiğinde dördüncü tür akıl ortaya çıkmaktadır.⁵²

Kindî'nin bu kısa akıl risalesinde İskender'den hiç bahsetmemesi, İskender'in 'heyûlani' ifadesini değil de Aristoteles'in 'bil-kuvve' ifadesini kullanması ve nihayet İskender'de geçen müstefad akılı da bi'l-meleke akıl yerine kullanması, Kindî'nin İskender'in akıl risalesinden haberi olup olmadığı veya ondan etkilenip etkilenmediği tartışmalarına yol açmıştır. A. Bedevî'nin kanaatine

⁴⁹ Kindî, *a.g.e.*, 33. A. Bedevî, Ebû Rîde'nin 'Sâni' (ikinci) olarak okuduğu dördüncü akıl, 'beyâni' akıl olarak okumuş, bu tercihin bizzat risalenin devamında bu akılla ilgili zikredilen 'ez-zâhir' ifadesini ve eserin Latince çevirisinde bu aklın beyâni anlamındaki 'demonstrationem' ile karşılanmasını delil getirmiştir, bak., A. Bedevî, *a.g.m.*, 6.

⁵⁰ Kindî, *a.g.e.*, 34. Kindî, bilfiil akleden konumuna geçmiş akılı şöyle betimler: "Akli suret, nefisle birleşince ikisinin arasında ayrılık gayrılık kalmaz, Zira nefis bölünmez ki ayrılık olsun. Akli suret nefisle birleşince nefis ve akıl tek bir şey haline gelir. Bu da aklın hem akleden hem de akledilen olduğu anlamına gelir." Bak., *a.g.e.*, 34-45.

⁵¹ *A.g.e.*, 34.

⁵² *A.g.e.*, 35; A. Bedevî, *a.g.m.*, 6.

göre dörtlü akıl tasnifine binaen Kindî'nin İskender'in eserinden haberi vardır; ibarelerdeki farklılıklar da erken dönem farklı çeviriden kaynaklanıyor olabilir. Ancak ona göre Kindî, Aristotelesçi ruha uzak olduğunu düşündüğü için İskender'in akıl görüşünden etkilenmemiş olabilir.⁵³

Nitekim İskenderci akıl türleri Kindî'de açıkça gözükmese bile onunun faal aklın mahiyetini nasıl tanımladığıyla ilgili kesin bir hüküm vermemiz için bu küçük risaledeki ifadeler yetersiz kalmaktadır. İskender'in faal akıl teorisinin İslam dünyasında tam olarak ortaya çıkışı ise akıl risaleleri alanda en hacimli ve yetkin eserin sahibi Fârâbî ile olacaktır.

5. Fârâbî'nin Akıl Risalesi

Aristoteles'in *De Anima*'sından kaynaklanan, İskender'in risalesiyle fiilen başlayan 'akıl risaleleri' geleneğinin en kapsamlı örneklerinden birini Fârâbî'nin *Risâle fi'l-akl*⁵⁴ isimli eseri oluşturmaktadır.

Fârâbî söz konusu eserinde, aklın altı anlamını tespit eder. Ona göre *birinci* anlamda akıl, Aristoteles'in akletme (taakkul, phronesis) dediği, halkın 'akıllı ve erdemli' derken kastettiği anlamdaki akıldır. Halk parlak zekasını kötü işlerde kullanan kişiye 'akıllı' demekten sakınır. Bu anlamda akıl, sadece güçlü bir zeka değil iyi ve doğru eylemle de alakalı bir anlamda kullanılır.⁵⁵

⁵³ A. Bedevî, *a.g.m.*, 7. Bu konudaki tartışmalara dikkat çeken M. Fahri de Kindî'nin Aristoteles'den ayrıldığı noktanın bi'l-meleke şeklindeki dördüncü tür akıldan bahsetmesi gibi görüldüğünü, ama Kindî'nin bunu doğrudan Aristoteles'in eserlerinden çıkarmasının uzak görülemeyeceğini iddia eder, bak., M. Fahri, *a.g.e.*, 125-126.

⁵⁴ Fârâbî, *Risâle fi'l-akl* (neş., Maurice Bouyges) Dârü'l-meşrikk, Beyrut 1983. (Bundan sonra bu esere '*Risâle fi'l-akl*' şeklinde atıfta bulunacağız.) Eserin Türkçe çevirisi için bak., *Aklın Anlamları (Risâle fi me'ânî'l-akl)*, (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, 127-137.

⁵⁵ Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 127-128; *Risâle fi'l-akl*, 4-7.

İkinci anlamda akıl, Kelamcılarının ‘akıl bunu emreder veya nehyeder’ derken kastettikleri ve kamunun yaygın görüşü (bâdiu re’yi’l-cemî’) veya sağduyu anlamındaki akıldır. *Üçüncü* anlamda akıl, Aristoteles’in *Kitâbü’l-Burbân*’da (II. *Analitikler*) sözünü ettiği, kıyas veya herhangi bir çıkarıma başvurmadan, doğuştan gelen, tümel, zorunlu ve doğru öncüllerin kesin (yakînî) bilgisini sağlayan nefis kuvvesi anlamındadır.⁵⁶ Fârâbî’ye göre nefsin bir cüzü olan bu akılda ilk (apriorik) bilgiler ve teorik ilimlerin ilkeleri olan söz konusu öncüllerin kesin bilgisi meydana gelir.

Dördüncü anlamda akıl ise, Aristoteles’in *Kitâbü’l-Ablak*’ının (*Nikomakhos Ablâkı*) altıncı makalesinde sözünü ettiği, tecrübeyle kökleşen kesin bilginin kendisinde olduğu, eyleme yönelik iradî işlerde kendisine başvuru olan ilke olan nefsin cüz’üdür.⁵⁷ Görüldüğü üzere Fârâbî, öncelikle aklın genel ve sağduyu anlamındaki kullanımına işaret ettikten sonra önce teorik (nazarî) ve pratik (amelî) akıl ayrımını ortaya koymaktadır. Giriş niteliğindeki bu akıl anlamları tespitinden sonra da *De Anima* kaynaklı akıl tartışmalarının yaşandığı asıl konuyu ayrıntılı olarak ele almaya başlar.

Fârâbî’ye göre aklın *beşinci* anlamı, Aristoteles’in *Kitâbü’n-Nefs*’te (*De Anima*) sözünü ettiği, bilkuvve, bilfiil, müstefâd ve faal akıl olmak üzere dört kısma ayırdığı akıl anlamıdır. Nefs veya nefsin bir parçası ya da kuvvesi olan *bilkuvve* akıl, zatı itibarıyla mevcutların tümünün mahiyetlerini ve suretlerini maddelerinden soyutlayarak kendi sureti yapmaya hazır ve müstaid olan akıldır. Mevcudatın suretleri, bu aklın suretleri haline gelmekle ancak soyutlanabilir ve bu durumda da akledilir (ma’kulât) adını alırlar. Fârâbî bu aklın, soyutlanan suretlerin yeni maddesi veya konusu gibi olması açısından maddeye benzer olduğunu zikreder. Ancak aklın bu akledilir suretleri kabul edişinin cisimlerin suretleri kabul

⁵⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, 8-9. Ayrıca bak., Aristoteles, II. *Çözümlemeler*, (çev. Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, 21-22, 76-77.

⁵⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, 9. Ayrıca bak., Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (çev. Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara 2005, 118-120.

edişinden farklı olduğuna verdiği mum örneğinde açıklık getirmeye çalışan Fârâbî'ye göre diğer cisimler suretleri yüzeylerinde kabul ederken, bu bilkuvve akıl, en-boy-derinlik olmak üzere aynıyla döküldüğü kalıba dönüşen, onun mahiyetini alan mum gibi akledilir suretlerle aynı olur. Aristoteles'in bilkuvve akıl dediği şeyde suretlerin nasıl meydana geldiğini bu örnekle anlayabileceğimizi belirten Fârâbî'ye göre tabii ki, varlığa ait suretler onda henüz bulunmamışken bu akıl, bilkuvve akıl adını alır. Suretler meydana geldiği zaman ise artık bu zat, *bilfiil akıl* haline gelmiştir.⁵⁸

Fârâbî'nin akıl risalesinde, İskender'deki haliyle heyûlanî akıl yerine Aristoteles'de geçtiği şekliyle 'bilkuvve akıl' ifadesini kullanması, eserlerine referansla Aristoteles'in akıl teorisini açıklamak amacıyla bu risaleyi kaleme almasıyla açıklanabilir. Onun, Aristoteles ile İskender'in kavramları arasındaki farkın farkında olduğu anlaşılmaktadır. Zira burada maddeye benzer olduğunu ifade ettiği bilkuvve akıldan diğer eserlerinde heyûlanî akıl şeklinde bahsetmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla onun, bu risalesinde bilinçli olarak Aristoteles'in kullandığı kavramları tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Fârâbî, varlığın suretleri, zikrettiği örnekteki gibi bilkuvve akıldan meydana geldiği zaman bu akıl, *bilfiil* akıl adını alır. Soyutlanan bu suretler de artık bu aklın sureti olmak hasebiyle bilfiil akledilir (ma'kul) hale gelirler. Bunların bilfiil akledilir olmasıyla da akıl bilfiil hale gelir. Dolayısıyla bu bilfiil akıl ve bilfiil akledilir bir ve aynı şey olurlar. 'Nefs akledendir' denildiğinde bu durumun kastedildiğini belirten Fârâbî'ye göre bu aşamada akleden zât, hem bilfiil akleden hem bilfiil akıl hem de bilfiil akledilen olmaktadır.⁶⁰

⁵⁸ Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 12-15.

⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla*, isimli eserinin "Nâtık kuvve, bu kuvvenin nasıl aklettiği ve bunun sebebi" başlıklı faslında pek çok kez 'heyûlanî akıl' deyimini kullanmaktadır. Bak., Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla*, (neş. A. Nasrî Nadir), Dâru'l-meşrik, 5. baskı, Beyrut 1985, 62-65. Ayrıca bak., A. Bedvî, *a.g.m.*, 8.

⁶⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, 15-16.

Kavramların zihinsel varlığını kabul eden Fârâbî, bu bilfiil akıldan hareketle *müstefâd* akıl denilen aşamaya geçer. Ona göre akledilirler bu şekilde bilfiil hale gelince aynı zamanda alemdeki mevcutlardan biri haline gelirler. Bütün var olanlar, bu şekilde akledilme özelliğini taşımaktadırlar. Buna göre maddî varlığından soyutlanıp bilfiil akılla özdeş hale gelen bu bilfiil akledilirlerin zihinde yeniden akledilmeleri mümkündür. O zaman da ikinci akledilirler meydana gelir. Dolayısıyla aslında bilfiil olan bu ilk akledilirler, ikinci akledilirler göre bilkuve konumunda olurlar. İkinci akledilirler meydana geldiğinde de akıl, hem birinci hem ikinci akledilirlerin bilfiil akılı haline gelir. Bu aşamadaki bilfiil akıl artık ilk aşamadakinden farklıdır ve *müstefâd* akıl adını alır. Zira bu şekilde akledilirlerin tümüne izafeten bilfiil akıl meydana geldiğinde ve bu akledilirler zihinde varlık kazandıklarında, bu bilfiil akıl artık aklettiğinde zatının dışındaki bir varlığı aklediyor değildir. Dolayısıyla ilk aşama olan bilfiil akıl seviyesinde, akledilirler dış dünyadaki maddelerinden soyutlanmaları ve bilkuve olmaları bakımından akledilirlerken, müstefad akıl seviyesinde artık maddelerinden ayrık, zihinde yeni bir varlık kazanmış olan bilfiil akledilirler ve hiçbir zaman maddede bulunmamış suretler akledilir.⁶¹

Fârâbî'ye göre bir maddede bulunmayan ve hiçbir zaman da bulunmamış olan bu gayri maddi suretler, dış dünyadan değil biz-zat bizde ve bizden varlığa gelen akledilirlerdir. Zira akledildiğinde mevcut hale gelirler; akleden zât, bunları kesinlikle soyutlamaya ihtiyaç duymaz, aksine soyut bir halde onları bulur ve zatında bulunan bilfiil akledilirleri aklettiği gibi akleder. Bunların tam olarak akledilmeleri, bütün akledilirlerin ya da çoğunluğunun bilfiil akledilir hale gelmesinden sonra ancak mümkün olur. İşte o zaman Müstefad akıl meydana gelmiş olur.⁶²

⁶¹ Fârâbî, *a.g.e.*, 18-20.

⁶² *A.g.e.*, 21-22. Fârâbî, 'Bizden' bilfiil akıl olan' ile 'bizde' bilfiil akıl olan' sözü aynıyla hiçbir zaman maddede bulunmayan bu suretler hakkında olduğunu belirtir; *a.g.e.*, 21.

Modern yorumcular tarafından tartışılan⁶³ Fârâbî'nin bu Müstefad aklı, görüldüğü üzere İskender'den farklıdır. Zira İskender'de insanın bilfiil akleden hale gelmesini sağlayan ayrık faal akıl, eylemini insanda gerçekleştirmesi açısından müstefad akıl adını almaktaydı. Ancak Fârâbî'nin müstefad aklı, insanın, hemen hemen tüm akledilirleri ve bunlara istinaden beş tümel gibi ikinci akledilirleri aklettikten sonra, gayri maddî suretleri de tam olarak aklettiği en üst aklî seviyeyi ifade etmektedir. Ona göre müstefad akıl, adeta önceki mertebedeki bilfiil aklın sureti, o da müstefad aklın maddesi gibidir. Bilfiil akıl da bilkuvve aklın sureti, bilkuvve akıl da onun maddesi mesabesindedir. Bu aşamadan sonra suretler, cismani suretlere varıncaya kadar inmeye başlar. Baştaki soyutlamanın tersine suretler aşama aşama nefsanî kuvvelere, oradan tabiata, oradan da varlıktaki en aşağı suretler olan unsurların (ustukus) suretine kadar iner ki bu en bayağı (ehâss) suretlerin konusunu da ilk madde oluşturmaktadır.⁶⁴ Bu açıdan tüm mevcutların akledilir suretlerinin yekunu olan, bu suretlerin bilfiil akledilir olarak kendisinde farklı bir varlık kazandığı müstefad akıl, adeta tüm alemin benzeri olan bir mikro kozmozdur. Bu akıldaki akledilir suretler, ay altı aleminin maddeden en uzak ve en soyut mevcutlarını oluşturmaktadırlar. Buradan ileriye artık hiçbir şekilde maddede olmayan ve asla maddede bulunmamış olan gayrî maddi suretler alemi başlamaktadır ki, onlarda da yetkinlik ve ayrık olma açısından bir hiyerarşi söz konusudur⁶⁵ ve en altta, ay altı aleminin suretlerinin kaynağı olan faal akıl bulunmaktadır.

Fârâbî'ye göre Aristoteles'in *Kitâbü'n-Nefs*'de sözünü ettiği *faal akıl*, maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayrık bir surettir. Tıpkı güneşin gözü bilfiil görür, renkleri de bilfiil görünür kılması gibi bilkuvve aklı bilfiil akıl, bilkuvve akledilirleri de

⁶³ A. Davidson, *a.g.e.*, 50; İbrahim Medkur, "Fârâbî", (çev. Osman Bilen), *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, (ed. M. Armağan, M. M. Şerif), c. I-IV, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c. II, 79.

⁶⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, 22-23.

⁶⁵ *A.g.e.*, 23.

bilfiil akledilir haline getiren faal akıldır. Fârâbî'ye göre bu akıl, kendi üstündeki ayırık varlıkların suretlerini ezelden ebede kendinde bulundurması bakımından müstefad akla benzerdir. Ancak bu suretlerin faal akıldaki sıra düzeni, müstefad akıldakinden farklıdır. Zira insanî akletme en bayağı olandan en şerefli olana doğru terakki ederken, faal akıl akletmeye en yetkin olandan başlar. Maddî alemdeki suretlerin hepsi ezelden beri bu faal akılda bilfiil bulunmaktadır, buradan ilk maddeye ve diğer maddelere suretler intikal etmiş, bu düzeyde varlıklar ancak maddeye bürünerek var olabilecekleri için maddeler var edilmiştir.⁶⁶

Fârâbî'ye göre maddede suretleri meydana çıkarma gücüne sahip olan faal akıl, bu suretleri müstefad akıl ortaya çıkıncaya kadar aşama aşama ayırık akıllara yaklaştırır. Bu düzeyde insanın cevherini oluşturan şey, faal akla en yakın olandır. Akleden insan, en yetkin seviye olan bu müstefad akla faal akılla ittisal ile ulaşılır ki Fârâbî'ye göre gerçek mutluluk ve ahiret hayatının anlamı da burada yatmaktadır.⁶⁷ Bununla birlikte faal aklın etkisi sürekli değildir, bazen etki eder bazen etmez. Ancak eksiklik, Fârâbî'nin nitelendirmesiyle her türlü maddeden ayırık ve sürekli son yetkinliği üzerinde bulunan faal akılda değildir. Aksine bu eksiklik, onun etkisini kabul edebilecek olan bir maddenin olmaması veya bu madde üzerinde hariçten bir engelin bulunması veya da her iki durumun birden söz konusu olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bir yandan varlığının İlk İlke'ye yani Tanrı'ya bağlı olması, diğer taraftan üzerinde etkisini gösterdiği maddelerin göksel cisimlere bağlı olması sebebiyle Faal akıl, bütün varlıkların ilk ilkesi olmaktan uzaktır.⁶⁸ Fârâbî bu noktada göksel cisimlerin akılları konusuna geçerek, Aristoteles'in *Metafizik* kitabında zikrettiği

⁶⁶ Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 134.

⁶⁷ *A.g.e.*, 135. A. Davidson, Grekçe ve Arapça'da göksel varlıklar için de insan için de kullanılan akıl kavramı arasında bir ayırım yapılmazken, Latince'de ayrıma gidilerek göksel akıllar için 'Intelligence', diğer bağlamlarda ise 'Intellect' teriminin kullanıldığını belirtir, bak., A. Davidson, *a.g.e.*, 6.

⁶⁸ Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 136; M. Fahri, *a.g.e.*, 164.

akıl metafizik anlamdaki *altıncı* kullanımına işaret ederek eserini tamamlar. Ona göre göksel cisimlerin hareket ettiricisi, asla cisim olmayan ve cisimde bulunmayan akıllardır. Varlık olarak en mükemmel mertebedeki ilk göğün hareket ettiricisi olan ilk akıl da bütün mevcudatın ilkesi olmaktan uzaktır. Zira onun da bir ilkesi vardır, o da her bakımdan zorunlu olarak Bir olan, bütün ilkelerin ilkesi olan İlk İlke'dir.⁶⁹

Fârâbî'nin, akıl risalesinde ağırlıklı olarak *De Anima* kaynaklı akıl türlerini ele alsa da birbiriyle yakın ilişki içinde epistemolojik, kozmolojik ve metafizik boyutuyla kapsamlı bir akıl incelemesi sunması, onun felsefesinin bütüncül ve sistematik yapısıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim aklın genel ve yaygın kullanımını ve teorik-pratik akıl ayırımına giriş niteliğinde değinen Fârâbî, insanın bilme gücü olan akıldan ve onun akletme süreçlerinden tedricen metafizik akıllar anlayışına, epistemolojik ve ontolojik düzlemde tüm mevcudatı birbiriyle bağlantılandıran bir bütünlüğe geçmektedir. Tabii ki bu ontolojik olan ile epistemolojik olan arasındaki karşılıklı bağlantı ve geçişliliğin odak noktasında, bilfiil aklettiğine bir tür varlık sağlayan akıl bulunmaktadır. İnsanî akıl, aklettiği suretlere zihinsel bir varlık sağlarken, ayrık akılların akletmesi de ontolojik bir varlığın sudûruna vesile olmaktadır.

6. İbn Sînâ'da Akıl Tasnifi

İbn Sînâ, her ne kadar akıl risaleleri geleneği içinde müstakil bir eser kaleme almamış ve konuyla ilgili görüşlerini ağırlıklı olarak *eş-Şifa*'sının *Nefs* kitabında⁷⁰ ortaya koymuş olsa da

⁶⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, 137. Fârâbî risalesini şöyle bitirir: "O, Aristoteles'in *Metafizik* adlı kitabının *Lamda* bölümünde anlattığı akıldır. Diğer ilkelerin her biri akıldır, ancak O, ilk akıl, ilk varlık, ilk bir ve ilk gerçektir. Yalnız diğer ilkeler akıllar hiyerarşisinde O'na nisbetle akıl sayılırlar. Bu konuda daha fazla araştırma yapmak amacımızın dışındadır, vessalam.", *a.g.e.*, 137. Ayrıca bak., Aristoteles, *Metafizik*, 1074b 1-35-1075a 1-11 (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, 518-522.

⁷⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa, en-Nefs*, (neş., G. C. Anawati, Saïd Zâyid), Kahire 1975, 357-361. İbn Sînâ, aynı teoriyi ve terminolojiyi diğer eserlerinin nefle ilgili

İskender'in akıl tasnifinin ve kullanmış olduğu terminolojinin aynıyla kendisinde görülebilmesi ve Fârâbî gibi ayırık faal akıl görüşünü benimseyen bir meşşâî filozof olması bağlamında onun akıl görüşüne ana hatlarıyla değinmek yerinde olacaktır. Zira oldukça geniş olan akıl konusunda, hacimli eserler veren İbn Sînâ'nın görüşlerini ayrıntılarıyla incelemek, tek başına müstakil çalışmalara konu olabilecek boyuttadır.

İbn Sînâ'ya göre nefsin akleden (akliyye, nutkiyye) gücü olan akıl, varlığı bilmek ile ilgili olunca "nazarî akıl", değeri bilmekle ve eylemle ilgili olunca "amelî akıl" adını alır.⁷¹ Nazarî akıl gücü, bizatihi maddeden ayırık suretleri, herhangi bir soyutlama işlemine girişmeksizin doğrudan idrak eder. Maddî suretleri ise duyuşal, hayalî, vehmî ve akli idrak şeklinde derecelenen aşamalarda, madde ve maddeye ilişkin özelliklerinden soyutlayarak idrak eder ve akledilir hale getirir. İbn Sînâ'ya göre hangi seviyede olursa olsun idrak, bilmeye konu olan idrak edilenin suretini almaktır. Akli idrak de idrak edilenin mahiyetinin nefste temessül etmesidir. Her ne kadar akleden nefis ile akledilen suretlerin varlık bakımından özdeş (ittihâd) hale gelmediklerini belirtse de İbn Sînâ'nın idrak edilen şeyin hakikatine (mahiyet) benzer bir tür hakikatin nefste oluştuğunu (temessül, irtisâm, intiba') ileri sürmesi⁷², aşağıda değinileceği üzere meşşâî idrak tanımına katılmayan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin eleştirisi noktalarından birini oluşturacaktır.

İbn Sînâ akli idrakin derecelerini açıklarken ilk seviyede mutlak kuvve halindeki akıldan İskender'in tabiriyle *heyûlânî* akıl

bölümlerinde de tekrarlamaktadır: Bak., *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâbiyyât*, (neş., Abdurrahman Umeyra), c. I-II, Beyrut 1992, c. II, s.12-13; *Uyûnu'l-bikme*, (neş. Abdurrahman Bedevi), 2. baskı, Beyrut 1980, 42-43.

⁷¹ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü. İFAV Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2008, 168-169; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 37, s 186. İbn Sînâ'nın ifadeleri şöyledir: "Düşünen (nâtik) insanî nefsin güçleri, bilen (âlîme) ve eylemde bulunan (âmîle) olmak üzere ikiye ayrılır. İsim ortaklığı veya benzerliğinden dolayı bu gücün her birine akıl adı verilir."; İbn Sînâ, *a.g.e.*, 37.

⁷² A. Durusoy, *a.g.e.*, 170-173; İbn Sînâ, *a.g.e.*, 212-213; *Uyûnu'l-bikme*, 41-42.

olarak bahseder. Bilkuvve de dediği bu akıl, henüz her hangi bir akletme fiilinde bulunmamış nefsin akledilirleri tasavvura yönelik mutlak bilme yeteneğidir (isti‘dad). Heyûlânî akıl denmesinin nedeni, yalnızca her türlü sureti alabilecek potansiyelde olan maddeye kıyasla, aklın her türlü akli sureti alabilecek istidatta olmasıdır; yoksa onun maddî olduğu anlamına gelmez.⁷³

İkinci seviyede ilk akledilirler, bedihî, fitrî ve apriorik (evvelî) öncüller gibi varlığın çeşitli alanlarına ait bilgileri kazanabilmesi için gerekli olan ‘ilkeler’i kazanmasıyla fiile çıkmaya daha yakın olan *bi’l-meleke* akıl vardır.⁷⁴ Üçüncü aşamada ise bi’l-meleke akıl seviyesindeki donanımıyla nefis, varlığın bütün alanlarıyla ilgili tüm bilgileri ve ikincil akledilirleri kazanır. Bu aşamada akıl, ayrık cevherleri kavrar, kendisini akleder, aklettiğini akleder, faal akılla iletişime geçerek akledilirleri tasavvur eder. İbn Sînâ bu seviyedeki akla, istediği zaman akledilir sûretleri bilfiil mütâla edip onları akledebilmesi ve aklettiğini de akletmesi bakımından *bilfiil akıl*, kendi dışındaki ayrık faal akılla ittisal kurarak varlığın tüm alanlarına dair kazanmış olduğu akledilirler ve nefsin bu akledilirler ile kazanmış olduğu yetkinlik açısından *müstefâd akıl* demektedir. Ona göre akli idrakin en son seviyesi bu ‘bilfiil ve müstefad akıl’ seviyesidir; nefis bu aşamaya ulaşmayı amaçlar, ona ulaştınca da varlığın ilk ilkeleri olan gök akılları ve nefslerine benzer hale gelir.⁷⁵ Vurgulanması gereken noktalardan biri, bu aşamaların hepsinin, isim ortaklığı veya benzerliğinden dolayı her ikisine de akıl denilen teorik ve pratik aklın her biri için de söz konusu olmasıdır.⁷⁶

İbn Sînâ’ya göre kuvveden fiile çıkan her şey, bu sureti kendisine sağlayan (ifâde) bir şey sebebiyle bilfiil hale geldiği için bilkuvve akıl da kendisine akledilirleri sağlayan, ona etkisini (feyzini) ulaştıran *faal* akıl sayesinde bilfiil hale gelir. Bizde faal olan bu

⁷³ A. Durusoy, *a.g.e.*, 190; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 39, 186.

⁷⁴ A. Durusoy, *a.g.e.*, 191.

⁷⁵ *A.g.e.*, 192-193; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 40.

⁷⁶ İbn Sînâ, *a.g.e.*, 186.

ayrık akıl, tıpkı güneşin görülenlere ışması ve onları gözümüze ulaştırması gibi, bilkuvve akledilirleri aydınlatır, maddî arazlarından soyutlayıp akledilir hale getirerek nefsimize ulaştırır.⁷⁷ Görüldüğü üzere bu ifadeler ve kullanılan kavramlar, neredeyse tam bir şekilde İskender'in terimleriyle örtüşmektedir.⁷⁸

İbn Sînâ'nın metafiziğinde bütün gök akılları, 'faal' olma özelliğine sahiptir. Ancak bu noktada faal akılla, insan nefesine en yakın olan gök akılı kastedilmektedir. Onun faal sıfatını alması, bîzatihi maddeden ayrı oluşu, hem insan nefsinin hem de nefsin bilfiil akleden hale gelişinin kaynağı olması ve kendisinin de hep bilfiil olmasındandır. İbn Sînâ'nın 'Nakşeden kalem' ve 'Levhu'l-mahfûz' terimleriyle de ifade ettiği bu Akıl, ona göre dinde vahiy meleği ile ifade edilen varlıktır. İnsanın akletme fiilinin ve bütün akledilirlerin kaynağı olan bu Faal akıl da, kendi varlığını ve varlığını tüm bilgisini veren İlk İlke'yi akleder.⁷⁹

İbn Sînâ'nın akıl teorisiyle ilgili vurgulanması gereken noktalardan biri de kudî akıl kavramsallaştırmasıdır. Fârâbî, teorik olarak vahyin imkanını, seçkin nefsin son derece güçlü ve yetkin mütehayyile kuvvesi üzerinde temellendirirken⁸⁰, İbn Sînâ ise bî'l-meleke akıl cinsinden kudî akıl ile buna açıklık getirmeye çalışır. Ona göre nefis, bî'l-meleke akıl seviyesinde düşüncenin en temel ilkelerini kıyas, deney, tümevarım gibi herhangi bir yola başvurmaksızın, yaratılış gereği kendiliğinden bilir. Bazılarında bu akıl derecesi, bir şeyi kavrama ve bilme yeteneği çok güçlü olabilir. Bu

⁷⁷ A. Durusoy, *a.g.e.*, 183. İbn Sînâ düşünen nefis üzerinden faal aklın varlığını gerekçelendirirken ileri sürdüğü delillerden biri, nefsin mantığın en temel ilkelerine ulaşma ve tümevarımla kazandığı bilgilerin her zaman geçerli olduğuna dair güven noktasında yetersiz olmasıdır. Ayrıca akledilir suretlerin nefste sabit kalmasını da bir delil olarak ileri süren İbn Sînâ'ya göre faal akıl, nefsin isteğine ve çalışmasına göre akli suretleri her ittisalinde birer birer insana verir (feyzân). Bak., *a.g.e.*, 186-188.

⁷⁸ A. Bedevî, *a.g.m.*, 9.

⁷⁹ A. Durusoy, *a.g.e.*, 185-186.

⁸⁰ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehlî medîneti'l-fâzıla*, 114-116.

güçlü yetenek, bilmek demek olan orta deyimî yakalama, yani sezgidir. İbn Sînâ'ya göre bilmek düşünce yoluyla Faal akılla ittisal kurup ondan bilgi almak olduğuna göre sezgi de düşünmeksizin Faal akılla bir çeşit ittisal kurmadır. Bazı kimselerin sezgi yeteneği, Faal akılla iletişim kurmak için fazla bir çabaya ihtiyaç duymayacak derecede güçlüdür.⁸¹ Herkese nasip olmayan en üst seviyedeki bu sezgi yeteneğine kudî akıl diyen İbn Sînâ'ya göre Faal akıl demek olan Kudî Ruh'dan gelen bilgiler, bu kudî akla sahip seçilmiş nefsin mütehayyile gücüne gelir, mütehayyile gücü de bunu işitilen ve görülen hayalî suretler olarak tahayyül eder.⁸² Ona göre sadece Tanrı elçilerine ait olan akıl gücünün bu seviyesine sahip olan nefis, mukaddes rûh ve kudî nefis gücüdür; “*Neredeyse onun yağı, ateş dokunmasa bile aydınlatacak (kadar berrak)tır; o, nur üstüne nurdur*” (Nûr, 24/35) ayetiyle işaret edilen de peygamberlerin kudî akıl gücü ve Faal akıldır.⁸³

7. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi

İbn Sînâ gibi tabip-filozoflardan biri olan Ebü'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Ali b. Melkâ el-Bağdâdî (1077/470 h.-1152/547 h.), meşşâî felsefeye yönelttiği eleştirileri ve sünnî akideye uygun felsefî görüşleriyle tanınmış, ilerleyen yaşlarında Müslümanlığı seçmiş⁸⁴ Yahudi asıllı bir düşünürdür.⁸⁵ Sünnî akidenin

⁸¹ A. Durusoy, *a.g.e.*, 179, 192.

⁸² *A.g.e.*, 180.

⁸³ *A.g.e.*, 182.

⁸⁴ İbn Ebî Useybia, *'Uyunü'l Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut ts., c. I, 376. İhtidası noktasındaki çeşitli tartışmalar için bak., Shlomo Pines, *Studies in Abu'l-Barakât's Poetics and Metaphysics*, Scripta Hierosolymitana VI, Jerusalem 1960, 121; M. Şerefettin Yaltkaya. “Ebü'l Berekât el-Bağdâdî” *Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl: 4, sayı: 17, İstanbul 1930, ss. 29-30.

⁸⁵ A. Muhammet Tayyip, *Mevkifu Ebî'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefeti'l-meşşâiyye*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Câmiütü'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-dîn, Kahire 1980, 26; Mustafa Çağrıncı, “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî”, *DİA*, c. X, ss. 307-309. Pines, Bağdâdî'nin Yahudiler arasında Hibetullâh'ın İbranice karşılığı olan 'Nathanaël' ismiyle bilindiğini belirtir, bak. Pines, *a.g.e.*, 120; a.mlf., “Hibat Allah”, *Encyclopedia Judaica*, VIII, 3rd Print, Jerusalem 1974, 461.

önemli merkezlerinden biri olan Nizâmiye Medreseleri'nin⁸⁶ yoğun ilmî faaliyetlerine ev sahipliği yapan Bağdat'ta, çeşitli hükümdar, emir ve halifelere tabip olarak hizmet vermiş olan Bağdâdî, bağımsız ve eleştirel düşüncesiyle başta İbn Teymiyye (1263-1328)⁸⁷ ve Fahreddin er-Râzî (1149-1209) olmak üzere pek çok düşünürün ilgisini çekmiştir. Özellikle sıkça atıf yaparak kendisinden alıntılarda bulunan⁸⁸ Fahreddin er-Râzî üzerindeki etkisi,⁸⁹ onun sonraki dönem İslam düşüncesinde görülen kelam-felsefe telifinin perde arkasındaki unsurlarından biri olmasını sağlamıştır.

Bağdâdî, meşşâî felsefeye ağırlıklı olarak bu geleneğin en önemli temsilcisi olarak gördüğü İbn Sinâ üzerinden eleştirilerini yöneltse de kendisi de bu güçlü ve kuşatıcı düşünce sisteminin etkilerinden kaçamamıştır. Nitekim Bağdâdî, "Sâhibu'l-Mu'teber" olarak anılmasına vesile olan ve felsefesini bütün yönleriyle ortaya koyan tanınmış eseri *Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*'yi sistematik

⁸⁶ Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin ilmî hayatı ile ilgili pek malumat bulunmasa da onun, aynı dönemde Bağdat'da Nizâmiye medreselerinin başında bulunan İmâm-ı Gazzâlî ile görüşmüş olması muhtemel görülmüştür. Bak., A. M. Tayyip, *a.g.e.*, 26. İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin meşşâî gelenek dışı tarzının Bağdad'ın Sünnî kelimcilerinin etkisiyle oluştuğu yorumunu yapar. Bak., İbn Teymiyye, *Minbacü's-Sünneti'-Nebeviyye*, (neş., Muhammed Reşad Salim), Riyad 1986, c. I, 348, 354.

⁸⁷ Bağdâdî'nin özellikle İbn Sinâ metafiziğine yönelttiği eleştiriler, daha sonra gerek İbn Teymiyye, gerekse Yahudî filozoflar tarafından kullanılmıştır; bak., Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, 14. İbn Teymiyye'nin Bağdâdî'den yapmış olduğu alıntılar için bak., Süleyman Nedvî, "Makale", Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber* içinde, c. III, 239-240.

⁸⁸ Bu konuda çarpıcı örneklerden biri Razi'nin, Allah (c.c.)'in zatıyla alakalı 'İsmi A'zam' konusunda Bağdâdî'nin görüşlerini benimseyip aktardıktan sonraki ifadeleridir: "Bütün bunlar, bu hakimin (Bağdâdî'nin) sözleridir ve bu konuda tahkik zinciridir, Allah (c.c.) ilahî sırlarının hakikatlerini en iyi bilendir". Bak., Fahreddin er-Râzî, *Levâmiu'l-beyânât*, (neşr., Taha Abdurrauf), Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1976, 99.

⁸⁹ S. Nedvî, *agm.*, 239. A. M. Tayyip, Bağdâdî'nin Razi üzerindeki etkisine, Şehrezürî (ö.1288)'nin *Nuzhetü'l-ervâb* isimli eserindeki şu sözlerini naklederek delil getirir: "Razi'nin filozoflara karşı ortaya koymuş olduğu şüphelerin çoğu Yahudî Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye aittir", bak., A. M. Tayyip, *a.g.e.*, 79, 2. dipnot.

olarak İbn Sînâ'yı izleyerek mantık, tabiiyyât ve ilâhiyat başlıklı üç ana kısımda kaleme almıştır.⁹⁰ Nispeten az eser vermiş olan Bağdâdî'nin kitapları arasında Galen'in *Kitâbü't-Teşrih*'inin özeti olan *İhtisâru Kitâbi't-Teşrih*, farmakolojiyle ilgili *Kitâbü'l-Akrabazîn*, Ahd-i Atîk'in "Vaiz" kitabının şerhi olan *Şerhu Sifri'l-câmi'a* ve bazı kaynaklarda yanlışlıkla İbn Sînâ'ya atfedilen *Risâle fî sebebi zuhûri'l-kevâkibi leylan ve hefâ'ihâ nebâran* sayılabilir. Tabii ki felsefi alanda *Mu'teber*'den sonra en önemli çalışması, Müslüman olduktan sonra Halife Müktefî-Liemrillâh'ın (1136-1160) teklifiyle kaleme aldığı *Sabîhu edilleti'n-nakl fî mâhiyyeti'l-akl* isimli akıl risalesidir.⁹¹

Faal akıl ve sudur teorisi, insânî akıllar tasnifi gibi akıl risaleleri tartışmalarıyla bağlantılı olan meşşâî felsefenin en temel görüşlerini kabul etmeyip, temelde nefis ile akıl ayırımına karşı çıkan Bağdâdî, nefsin her bir idrakine ayrı bir güç tahsis edilmesini eleştirmiş ve nefsin bölünmez tek bir bütün olduğunu vurgulamıştır. Bağdâdî'ye göre 'ben' demek olan nefis, beslenmeden duyumsamaya, tahayyülden akletmeye tüm fiillerini, beden denilen aletini kullanarak bizzat kendisi yapmaktadır.⁹² Dolayısıyla meşşâî geleneğe aykırı görüşleriyle Bağdâdî'nin, ayet ve hadislerle İslâmî literatüre vukûfiyetini gösterdiği ve akıl konusunda dinî, kelâmî ve felsefi görüşleri değerlendirdiği bu akıl risalesi, türünün en çarpıcı örneklerinden birini oluşturmaktadır.

⁹⁰ Ebü'l Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-mu'teber fî'l hikme*, (neş. M. Şerâfettin Yaltkaya, Süleyman Nedvî) Haydarâbad, 1357-58 (1938), c. I-III. (Bu esere, bundan sonra kısaca 'Muteber' şeklinde atıfta bulunacağız.)

⁹¹ Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bak., M. Çağrıncı, *ağm.*, ss. 300-308; Ferruh Özpilavcı, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi*, (yayınlanmamış doktora tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, ss. 1-9; A M. Tayyib, *a.g.e.*, 30-35; Brockelmann, *GAL*, Leiden 1943, c. I, 602; *Suppl.*, Leiden 1937, c. I, 831; Fuat Sezgin, *GAS*, Leiden 1979, c. VII, 215.

⁹² M. Çağrıncı, *a.g.m.*, 304-305.

Sahîhu edilleti'n-nakl fi mâhiyyeti'l-akl

Çeşitli kaynaklarda *Risâle fi'l-akl ve mâhiyyetih*, *Risâle fi mâhiyyeti'l-akl* ve *Risâle fi'l-akl* gibi adlarla geçen,⁹³ aklın mahiyeti hakkında sahih naklî deliller anlamına gelen *Sahîhu edilleti'n-nakl fi mâhiyyeti'l-akl* başlıklı risale, Leipzig Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, 882/1 numaralı tek nüshaya dayanılarak Ahmet Muhammed et-Tayyib tarafından kısa bir tanıtım yazısıyla birlikte "Un Trait   D'Abu l-Barakat al-Bagdad   Sur L'Intellect" başlığıyla 1980 yılında neşredilmiştir.⁹⁴ Eserin sonunda, "Akl risalesi olarak isimlendirilen, -Allah kendisine rahmet etsin- Evhad  zzaman'ın tasnifi olan risale tamamlanmıştır." ifadesinden sonra risalenin yazımının h. 552 yılı Safer ayında, yani Mart 1157'de tamamlandığı yönünde kayıt bulunmaktadır.⁹⁵

Bağdâdi açısından eserin önemi, onun son dönem d şunlelerini yansıtması, Müslüman olduktan sonra yazdığı kesin bir eser olmasıdır. Zira meşhur eseri *Muteber*'de herhangi bir ayet veya hadise atıfta bulunmazken, bu eserine besmele, hamdele ve salvele ile başlayan, pek çok ayet ve hadise atıf yapan, bunları yorumlayıp müfessirlerin görüşlerine değinen Bağdâdi, sanki Müslümanlığını ve İslam kültürüne hakimiyetini göstermek ister gibidir.⁹⁶

Bağdâdi tabii ki akıl ile ilgili görüşlerini başat eseri *Muteber*'in ikinci cildini oluşturan Tabiiyy t kısmının *Nefs* kitabında dile

⁹³ İbn Eb  Useybia, *a.g.e.*, 376; Salâhuddin Halil es-Safedi, *Nektu'l-Himyân fi Nuketi'l-Umyân*, Matbatu'l-Cemaliyye, Kahire 1911, 304; İsmail Paşa el-Bağdâdi, *Hediyetü'l- rifin ve Esmâ'l-M 'ellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, İstanbul 1955, c. II, 505; Lucien Leclerc, *Histoire de la M decine Arabe*, Newyork, 1960, 2. baskı, c. II, 31; Brockelmann, *GAL, Suppl.*, c. I, 831.

⁹⁴ Ebû'l-Berekât el-Bağdâdi, *Sahîhu edilleti'n-nakl fi mâhiyyeti'l-akl*, (neş., A. M. et-Tayyib), *Annales Islamologiques* içinde, Kahire 1980, c. XVI, 127-147. (Bu esere bundan sonra kısaca '*Risale fi'l-akl*' şeklinde atıfta bulunacağız.)

⁹⁵ Bağdâdi, *a.g.e.*, 147.

⁹⁶ Bağdâdi, bu küçük risalesinde 46 ayete, 4 hadise, Hz. Ali'nin bir sözüne, müfessirlerden Dahhak b. M zahim el-Hilali'nin ( .105/723) görüşlerine ve şair Mütenebbi'nin (915-965) şiirlerine iki defa atıfta bulunmaktadır. Ayrıca metin içerisinde de ayet ve hadislere telmihler vardır.

getirmektedir. Burada meşşâî geleneğin akıl ile nefsi ayırmasına, nefsin kuvvelere ayrılarak bölünmesine, buna binaen insânî akıllar tasnifine, ayrıca insandan ayrı, onun akletmesinin nedeni olan ayrık faal akıl teorisi, sudur teorisi ve hiyerarşik ayrık akıllar görüşüne sert eleştiriler getirir. Bağdâdî'ye göre bedenden ayrı, insanı insan yapan ve 'ben' derken kastedilen şey, tek bir zattır; farklı açılardan buna nefis, akıl veya ruh denir; dolayısıyla insanda nefsten ayrı bir cevher olarak akıldan söz edilemez; nâtik nefsin duyuşal idraki ile akletmesi veya tahayyül etmesi arasında fark bulunmamaktadır; duyuşal ve aklî idrak dahil tüm fiilleri yapan, aracı kuvveler kullanmayıp sadece beden aletini kullanan nefstir; işte bedenin hudûsuyla birlikte hadis olan ve her insana özgü bireyselliğe sahip olan bu nâtik nefis ebedidir; öte dünyada da bu nefsin bedeniyle birlikte kalıcı olacağı şuur da fitraten sabittir.⁹⁷

Bağdâdî, burada özetle zikrettiğimiz akıl görüşünü *Muteber'*de meşşâîleri yer yer sert bir şekilde eleştirerek ortaya koyarken, sonraki telifi olan akıl risalesinde ise onun, eleştiriden ziyade akıl hakkında vârid olan dinî, kelimî, felsefî görüşleri kendi görüşü çerçevesinde yorumlayarak cem ve telif etmeye çalıştığı gözlenmektedir. Ayrıca Bağdâdî'nin bu konudaki görüşleri ve ileri sürdüğü eleştiriler ile İskender'in akıl teorisine şiddetle karşı çıkan Hıristiyan Yeniplatoncu şarih John Philoponus'un görüşleri arasında paralellikler bulunması açısından biz, yer yer karşılaştırmalı bir şekilde akıl risalesinde ortaya konan görüşü değerlendirmeye çalışacağız.

Risalesine mevcutların cevher ve araz olmak üzere iki sınıfa ayrıldığını belirterek başlayan Bağdâdî, buna farklı isimlendirmelerle zatlar ve fiiller, konular ve yüklemeler veya sıfatlananlar ve sıfatlar da denildiğini ifade eder. Dolayısıyla öncelikle aklın bir mevzuda bulunmayan bir cevher mi yoksa başkasında ve başkasıyla var olan bir araz mı olduğunu incelemeye başlarken amacının Kur'an,

⁹⁷ Mustafa Çağrı, *a.g.m.*, 304-307.

sünnet ve aklî ilimler bağlamında akıl, akleden ve akledilen konusuna açıklık getirmek olduğunu belirtir.⁹⁸

Bağdâdî, deliller getirerek Kur'an'da akleden anlamında, yani fail anlamında akıl üzerine delalet eden bir ayetin bulunmadığını belirtir. Aksine Kur'an'da akıl adına, ilmî ve amelî tasarruflarda bulunan fâilden sadır olan fiil anlamı vardır. Dolayısıyla da bu anlamıyla akıl, cevher değil araz, fail değil fiildir.⁹⁹

Hadisi şeriflerde ise masdar halinde 'akıl' ifadesinin geçtiğini belirten Bağdâdî'ye göre burada kişinin eylemlerinin dayanağı ve kalpte hak ile batılın ayırt edildiği bir nur olarak betimlenen aklın, hem cevher hem de araz olma anlamını taşıması mümkündür. Zira nur, zatında karar kılmış cevher anlamında güneş için de söylenir, ondan sadır olup yenilenen ışınlar için de söylenebilir. Bağdâdî, hadislerde aklın kalbe ve nura nisbet edilmesinden hareketle tekrar Kur'an ayetlerine dönerek kalb ve nur ifadeleriyle bağlantılı olarak incelemesini sürdürür.

Bağdâdî'ye göre "*Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir.*"¹⁰⁰ ayetinin baş tarafı, aklın cevher olduğuna, devamı ise araz olduğuna delil olarak ileri sürülebilir. Her iki açıdan da yorumların ucunun açık olduğunu belirten Bağdâdî'ye göre "*Zira (yeryüzünde) dolaşsalar da elbette kendisiyle akledecekleri kalpleri olurdu.*"¹⁰¹ ayetinde aklın kalbe nisbetinin de onu ne cevherlik anlamından ne de arazlık anlamından çıkarmadığını belirtir. Çünkü kalpte hem her ikisi de cevher olan kan ve ruh, hem de her ikisi de araz olan sıcaklık ve yaşlılık vardır. Dolayısıyla nisbete göre cevher veya araz anlamının ikisi de ihtimal dahilindedir.¹⁰²

⁹⁸ Bağdâdî, *Risâle fi'l-akl*, 135-136.

⁹⁹ *A.g.e.*, 136-137.

¹⁰⁰ Nûr, 24/35.

¹⁰¹ Hac, 22/46.

¹⁰² Bağdâdî, *a.g.e.*, 137.

Kelamcıların Kur'an, hadis ve aklî nazara dayanarak aklın cevher değil araz olduğunu, kendi başına akleden ve akledilen olmaktan kaim olamayacağını ileri sürdüklerini belirten Bağdâdî, onların bu arazın nefse mi, ruha mı yoksa kalbe mi dayandığı, bunların da cevher mi araz mı olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürdüklerini belirtir.¹⁰³

Bağdâdî, akıl hususunda Yunan filozoflarının görüşlerine değinirken, Aristoteles ve onun öğretisini benimseyenlere göre Allah'ın ezelde ve ilk yarattığı şeyin akıl olduğunu, bu ilk akıldan ay feleğinin aklına kadar hiyerarşik bir şekilde feleklerin sayısınca akıllarının sudur ettiğini belirterek sudur teorisini özetler. Bağdâdî'ye göre bu anlamda akıl, Celil ve Yüce Olan var edicisinin var etmesiyle kendi başına kaim olan bir cevher olmaktadır ve Yunanlılardan sonra felsefeyle ilgilenen Hıristiyan ve Müslümanlar, bu akılları ruhanî melekler olarak isimlendirmişlerdir. Bazı müfessirlere göre Allah Teâlâ'nın haklarında "*Safsaf dizilenlere and olsun*"¹⁰⁴ dediği Mukarrabûn ve Kerrûbîyyûn melekleri bu akıllardır; ancak Bağdâdî bunun, apaçık bir delile dayanmayan muhtemel bir tevîl olduğunu söyler.¹⁰⁵

Bağdâdî akılla ilgili görüşlere bu şekilde kısaca değindikten sonra kendi değerlendirmelerine, öncelikle akıl kelimesinin etimolojik anlamına işaret ederek başlar. Ona göre ilk vazedilişi itibariyle akıl kelimesinin Yunanca kullanımı ile Arapça kullanımı arasında fark vardır. Arapça'da insanın zihnine gelen ve yapmaya yöneldiği eylemlere karşı kişiyi dizginleyen anlamında akıl, deve ve at benzeri hayvanları dizginlemek ve kontrol etmek için kullanılan 'bağ' kelimesinden türetilmiştir. Bu türden binek hayvanlarını sevk eden ve yönlendiren bağ değil sürücü olduğu için o kişiye 'akleden' bu fiiline de 'akıl' denmiştir.¹⁰⁶ Dolayısıyla Arapça'da

¹⁰³ *A.g.e.*, 138.

¹⁰⁴ *Saffât*, 37/1.

¹⁰⁵ Bağdâdî, *a.g.e.*, 141; a.mlf., *Mu'teber*, c. III, 148-149.

¹⁰⁶ Bağdâdî, *Risâle fi'lakl*, 142.

akıl kelimesi ilk vazedilişi bakımından eyleme daha yakın ve mutlaka akleden ve akledilenle birlikte izafi bir anlamda kullanılırken Yunanca'da akıl tek başına izafetsiz ve daha çok bilmeye yakın bir anlamda kullanılır. Dolayısıyla onlar izafetsiz bir şekilde Tanrı için de akıl kelimesini kullanabilmektedirler.¹⁰⁷

Aklın Arapça'daki kök anlamını esas alan Bağdâdî'ye göre de akıl, diğer eylemlerde bulunduğu gibi akletme fiilini yapan insanın zatından başka bir şey değildir. Nefs, ruh ve akıl farklı cevherler değil, aynı tek bir zatın farklı açılardan aldığı isimlerdir. Havayı soluyup canlılığını sürdürmesi açısından bu zat ruh, gazabı ve şehveti, bedendeki tasarrufu yönünden nefis, kendi zatını bilmesi, tümmelleri idrak etmesi ve bildiğini bilmesi itibarıyla akıl adını alır.¹⁰⁸ Hiç bir zaman nefis cevheri akıl cevherine dönüşmez. İnsanda biri duyulurları diğeri akledilirleri idrak eden iki farklı şey yoktur. Bağdâdî'nin ifadesiyle meşşâilerin akli suret diye isimlendirdikleri şeyin idraki ile duyusal suret dedikleri şeyin idraki arasında fark yoktur.¹⁰⁹

Bağdâdî, bu risalesinde ayrıntısına değinmese de meselenin odak noktasının metafizikle bağlantılı gördüğü idrak teorisi olduğunu düşünür. Ona göre meşşâiler, duyulur nesnelere idrakinin, gayri cismani bir cevher olan nefste bölünmeye (inkisam) sebebiyet vereceğini düşündükleri için aracı kuvveler teorisini ileri sürmüşler ve insanda duyusal suretleri idrak eden ile akli suretleri idrak edenin aynı zat olamayacağına kâil olmuşlardır. Halbuki Bağdâdî'ye göre bu düşünce yanlıştır, duyusal ve akli idraki gerçekleştiren nefsin bizzat kendisidir; duyusal idrak onda fiilî bir bölünmeye sebebiyet vermez. Aynı şekilde insanda biri teorik diğeri pratik iki ayrı akıl kuvvesi yoktur. İlim ve amel aynı insandan sudûr eden iki farklı eylemdir; âlim de âmil de aynı şahsiyettir.¹¹⁰

¹⁰⁷ Bağdâdî, *Mu'teber*, c. III, 149-150.

¹⁰⁸ Bağdâdî, *Risâle fi'lakl*, 145.

¹⁰⁹ Bağdâdî, *Mu'teber*, c. II, 400.

¹¹⁰ Bağdâdî, *a.g.e.*, c. II, 400-401, 404; *a.g.e.*, c. III, 150; A. M. Tayyib, *a.g.e.*, 288.

Bağdâdî'nin bu görüşlerinin temelinde tabii ki idrak teorisinde de meşşâilerden farklılaşması yatmaktadır. Ona göre idrak, meşşâilerde olduğu gibi idrak edilen nesnenin suretinin idrak eden kuvvede yer etmesi (intiba') değildir. İdrak, öncelikle idrak eden ile edilen arasındaki izafi bir durumdur. İlk olarak idrak eden fail nefse, sonra idrak edilen mefule racidir.¹¹¹ Ancak bu idrak, idrak edilenin suretinin insan nefsinde bir akledilir suret olarak bilfiil varlık kazanmasını sağlamaz. Bu anlamda bilfiil akledilenlerin bilfiil akli oluşturması, bunların birbirine dönüşmesi ona göre yanlıştır. Zira böyle olsaydı akleden atı aklettiğinde at haline, at da akleden haline dönüşürdü.¹¹² Bu ifadelerin Hıristiyan şarih John Philoponus'un akıl ile akledilirlerin cevherleri bakımından aynı şeye dönüşmeleri görüşüne karşı çıkarken dile getirdiği “Kişi Tanrı'yı aklettiğinde Tanrı, yeri ve göğü aklettiğinde bunlardan herhangi biri haline gelmez” ifadelerle benzerliği dikkat çekicidir.¹¹³

Dolayısıyla *Mu'teber*'de, meşşâilerin heyülânî, bi'l-meleke ve bilfiil şeklinde psikolojik akıl tasnifini de eleştiren¹¹⁴ Bağdâdî, akledilen suretlerin akıl haline gelmediği, nefste bir mahiyet dönüşümüne ya da çokluğa sebebiyet vermediği, dolayısıyla tek ve aynı kalan nefste akletmeden önce ve sonra bir değişikliğin bulunmadığı sonuçlarına ulaştığı¹¹⁵ farklı idrak görüşüne dayanarak

¹¹¹ Bağdâdî, *Mu'teber*, c. II, 323; Krş., İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 212; *Uyûnu'l-hikme*, 41.

¹¹² Bağdâdî, *a.g.e.*, c. III, 143.

¹¹³ J. Philoponus, *On Aristotle on the Intellect*, 98.

¹¹⁴ M. Ali Ebu Reyân, “Nakdu Ebi'l Berekât el-Bağdâdî li Felsefeti İbn Sînâ”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, c. XII, 17-48, İskenderiye 1958, 12.

¹¹⁵ Bağdâdî, *Mu'teber*, c. III, 142-143. Bağdâdî, meşşâi akıl tasnifi ve akıl haline dönüşen akledilirler görüşünü şu ifadelerle eleştirir: “Meşşâiler insânî nefis olan nâtık nefsin, bilinenlerin sûretlerini tasavvur ettiği zaman bilfiil hâle dönüşen heyülânî ve bilkuve akıl olduğunu söylemişler ve onu bundan önce bedeni hareket ettiren nefis iken sanki sonradan sûretleri kazanması nedeniyle heyülânî akıl diye isimlendirmişlerdir. Oysa Yunan kudemâsı böyle söylemiyordu. Aksine onlar, ezeli olanların, heyülâlarının suretlerinden ayrı olmadığını, oluşan ve bozulanların heyülâlarının da oluş ve bozuluşla suret değiştirdiğini dile getirmişler, her ikisi için de heyülânî lafzını kullanmışlardır..... Biz ise, aklın akledilirden, akledilirden de

Allah'ın da tikelleri tümel bir şekilde değil de tikel olarak bilmesinin O'nun uluhiyetine bir hâlel getirmeyeceğini ileri sürer. Zira Allah, bir şeyi bilmekle yetkinlik kazanmamakta, yetkin olduğu için bilmektedir. O'nun yaratıklarını bilmesi kendisi için bir eksiklik sayılmaz.¹¹⁶ Zira tikellerin bilgisi kendisinde bir bölünmeye, çokluğu veya değişikliğe sebebiyet vermemektedir.

Görüldüğü üzere Bağdâdî'ye göre sadece idrak eden nefis ve onun aletleri söz konusudur, aracı nefis kuvveleri görüşü yanlıştır.¹¹⁷ Zira Meşşâilerin görüşüne göre nefsin her fiili için ayrı bir kuvve gerekli olsaydı, nefsin sadece hareket ettirmesi ile ilgili tüm adaleler miktarınca yani 527 adet kuvvesinin olması gerekirdi. Yeşili gören görme kuvvesiyle kırmızıyı gören kuvvenin farklı olması gerekirdi.¹¹⁸ Ona göre Meşşâileri bu şekilde nefsi kuvveler görüşüne sevk eden onların 'birden ancak bir çıkar' şeklindeki yanlış görüşleridir; nefsin kuvvelerinden birbirinden farklı fiiller çıkabiliyorsa nefsin kendisinden bu muhtelif fiiller haydi haydi çıkabilir!¹¹⁹ Bağdâdî'nin nefsi kuvveleri belli sayılara hasreden meşşâi tasnife yaptığı bu eleştiri, Fahreddin er-Razî, Adûdidin İci (1281-1355) gibi düşünürlerde sonradan yankı bulmuştur.¹²⁰

Bağdâdî metafizik alanda feyz ve sudur teorisine karşı çıktığı gibi bilkuvve akıl kabul edilen nefsi bilfiil akıl hâline dönüştürdüğü söylenen faal aklın insânî nefslerdeki işlevine de karşı

akıldan başka olduğunu doğrularız. Zira böyle olmasaydı akledenin atı aklettiğinde at olması, atın da akleden olması gerekirdi; ya da sair çokluğu aklettiğinde çok olması gerekirdi. Halbuki o, akletmeden önceki gibi aynıyla tektir, o insandır, ötekiler de at, eşek, ağaç ve diğerleridir. İnsanda bir değişiklik yoktur, akletmeden önce ve sonraki hali arasında bir fark yoktur. Şâyet akıl mahal ise; o, heyûlâdır, akledilir de onun süreti olur. Şâyet akledilir mahal olursa akledilir, akıldan önce, hulûl eden mahalden önce gelmiş olur. (ki bu saçma olur.)"

¹¹⁶ Bağdâdî, *a.g.e.*, c. III, 88, 100-102.

¹¹⁷ *A.g.e.*, c.II, 314.

¹¹⁸ Bağdâdî, *a.g.e.*, c. II, 310, 401.

¹¹⁹ *A.g.e.*, c. II, 314.

¹²⁰ M. Tayyib, *a.g.e.*, 262.

çıkarmasıyla değil kendi zâtıyla yetkinliğe ulaşır, sadece varlık kitabına nazar eder ya da nefsin muallimi, yine başka bir akleden insan olan hocasıdır; yoksa faal akıl değil.¹²¹ Bu ifadeler de aynen J. Philoponus'un İskender'in faal akıl teorisine karşı çıkarken tekrarlar ile getirdiği "kişinin aklını bilkuvve halden bilfiil hale getiren yine, insanî nefstir, bilfiil akleden, yetkin öğretmenin nefsidir, yoksa mahiyet itibarıyla insandan farklı ve ayrı bir akıl değil. Ölümsüz olan da tümüyle bu akleden insan nefsidir." ifadelerini çağrıştırmaktadır.¹²³

Yine Bağdâdî'nin "nefs bir zaman fail başka bir zaman fiilde bulunmuyor değildir; zira o sürekli idrak halindedir, fakat biz şuurunda olmayız. Nefsimizde şuurunda olmadığımız idrakler vardır."¹²⁴ şeklindeki görüşü de Aristoteles'in *De Anima* 430a 22'deki "Ancak o, bazen aklediyor bazen akletmiyor değildir" sözlerine atıf gibidir ve Aristoteles'in bu sözlerini insanî akıl olarak yorumlayıp onun sürekli etkin olduğunu, insanın akletmediği bir anın bulunmadığını ifade eden Philoponus'un ifadelerini çağrıştırmaktadır.¹²⁵ Dikkat çekilen bu hususlara ilaveten fizik konusunda da Philoponus'un görüşlerinden faydalandığı görülen Bağdâdî örneğinden hareketle, meşşâî felsefeye eleştiriler getiren düşünürlerin, kıdemi alem konusunda Aristoteles'i eleştiren bir eser sahibi olan¹²⁶ Philoponus'tan ne kadar etkilendiklerinin ayrıca incelenmesi gereken bir konu olduğunu ifade edebiliriz.

¹²¹ Bağdâdî, *Mu'teber*, c. III, 148.

¹²² Bağdâdî, *a.g.e.*, c. II, 412.

¹²³ J. Philoponus, *a.g.e.*, 35, 37, 55, 63-64, 66-67.

¹²⁴ Bağdâdî, *a.g.e.*, c. 2, 317.

¹²⁵ J. Philoponus, *a.g.e.*, 76. Philoponus, Aristoteles'in söz konusu ifadelerini faal akıl olarak yorumlayanların metni zorladıklarını belirtir. Ona göre burada kastedilen insanî akıldır ve yine Aristoteles'in biraz öncesinde ifade ettiği gibi (430a 19) bilkuvve akıl, bilfiil akıldan zamansal olarak önce olmadığı için, insan akli her zaman akleder.

¹²⁶ John Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, (çev., Christian Wildberg), Cornell University Press, New York, 1987.

Bağdâdî'nin, *Mu'teber*'deki tarzından farklı olarak akıl risalesinde farklı görüşleri eleştirmekten ziyade telif etmeye çalıştığı görülmektedir. Ona göre akleden nefis anlamında kişi her şeyi, akıyla kavrar, bilir ve idrak eder. O, zatını, mahiyetini ve sıfatlarını aklettiği için akıl, akleden ve akledilen olur. İnsanda akleden nefsten başka hiçbir şey, kendi zatını bilemez, insan zatını burnuyla koklayamaz, diliyle tadamaz. Aklî ve duyusal idrakleri gerçekleştiren, dış gerçeklikteki tüm mevcûdatı ve zihinlerimizdeki tasavvurları idrâk eden Bağdâdî'ye göre birdir ve akleden insanın zâtıdır. İnsan 'gördüm, işittim, bildim, arzuladım' derken bu benlik şuuruna işaret eder.¹²⁷

Dolayısıyla Bağdâdî'ye göre bölünmez bir bütün olan, nefis ve ruhla özdeş olan akıl, araz değil cevherdir; varlığı karar kılmış mevcut bir zattır; geçip giden ve yenilenen bir fiil değildir. Master anlamında ise akıl ve akletme fiili yönünden arazdır; ancak onun fiili, zatının ismiyle yani 'akıl' ve 'akleden' diye isimlendirilir. Ondaaki cevherlik anlamı, cismanî cevherlerden farklıdır; araz anlamı da cisimlere özgü olan arazlardan farklıdır. Zira kendisinden fiilin sâdır olması bakımından o fail ve faal iken, zatını akletmesi bakımından munfail (edilgin) gibidir. Cisim ise sadece edilgendir, fail değildir; duyulurdur, cisimliğiyle duyumsayan değildir; akledilir ancak kendisi akledemez. Dolayısıyla aklın ne nefis aleminde ne de tabiat aleminde benzeri yoktur. Ondan başka zatından, zati nedeniyle ve zatiyle hem bilen hem bilinen başka bir şey yoktur; dolayısıyla varlıkta ondan başka hem fail hem meful hem de fiil olan başka bir şey yoktur.¹²⁸

¹²⁷ Bağdâdî, *Risale fi'l-akl*, 143-144. Bağdâdî'nin *Mu'teber*'deki ifadeleri şöyledir: "Nasıl ki her birimiz bizzât kendisinin gördüğünün, işittiğinin, bildiğinin, düşündüğünün, belleyip, hatırladığının şuurundadır ve bu yüzden "bildim, kabul ettim, reddettim, doğruladım, yalanladım gördüm vb."diyorsa bu sözündeki tekillik eki (ta-i marbûta) bu şuur işaretlerinden birisidir."Kısaca ona göre nefis her türlü idrâk amelîyesinde ilk ve son kuvvedir. O, idrâkin aslı, kaynağı ve menbağıdır; bak., a.mlf., *Mu'teber*, c. II, 404.

¹²⁸ Bağdâdî, *Risale fi'l-akl*, 146.

Bir şeyin hem fail, hem fiil hem de meful olmasının anlaşılması zor, garip bilgilerden olduğunu vurgulayan Bağdâdî, bu nedenle aklın cevher olduğunu söyleyenlerin de araz olduğunu söyleyenlerin de faal bir zat olduğunu söyleyenlerin de kendisinde fiilin ortaya çıktığı bir konu (mevzu) olduğunu söyleyenlerin de nur olduğunu söyleyenlerin de doğru söylediklerini belirtir.¹²⁹

Bağdâdî'ye göre insan aklettiği, aklettiğini aklettiği, aklettiğini aklettiğini aklettiği için Allah Teâlâ “*nur üzerine nur*”¹³⁰ buyurmuş, aklın yokluğu hakkında da “*birbiri üstüne karanlıklar*”¹³¹ buyurmuştur. İnsana bahşedilen en değerli şey olan akıldan yoksun olan, fiil yönünden aklın mukabili olan cehalet içindedir. Zira fail yok olduğunda ya da zayıfladığında fiil de yok olur ya da zayıflar. Dolayısıyla cahil, bilmez, bilmediğini de bilmez. İşte bu katmerli cehalet hakkında “*Bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimse- nin nurdan nasibi yoktur.*”¹³² buyrulmuştur. Zira doğuştan gelen fitrî (garîzî) akıl, asli hayırdır, Allah'ın en büyük hediyesidir. Saîd, ana karnında onunla saîd olur; şakî olan, ana karnında onunla şakî olur. Allah kime bu fitrî akli vermemişse onun kazanılmış (iktisabî) akli da olmaz. Çünkü öğretimsel olan kazanılmış akıl, arazdır; fitrî akıl ise onun mevzusudur.¹³³

Bağdâdî, insanî aklın bireyselliğini vurgulamayı da ihmal etmez. Kişinin eylem ve bilgisinin kaynağı olan bu tek akıl, insan bireylerinden her bir bireyde diğerlerinden başkadır; herhangi bir birey, diğer bireylerin bilmediği şeyi kendine özgü aklıyla bilir; birinin güvendiği şeyden başka birisi aklıyla sakınır. Böylece öznelliği ortadan kaldıracak bir insanî akıllar birliği görüşüne karşı çıkan Bağdâdî'ye göre “*Allah, hiçbir adamın içine iki kalp koymamıştır.*”¹³⁴ yani her bir

¹²⁹ *A.g.e.*, 139.

¹³⁰ Nur, 24/35.

¹³¹ Nur, 24/40.

¹³² Nur, 24/40.

¹³³ Bağdadi, *Risâle fi'l-akl*, 140.

¹³⁴ Ahzap, 33/4.

bireyin tek bir akılı vardır.¹³⁵ Bağdâdî'ye göre akıllı-cahil, akıllı-deli, akıllı-aptal gibi karşılıklı zıtlar oluşturacak şekilde nefis ve-ya akıllar arasında bulunan farklar da buna işarettir. Ayrıca üstün, kudsî, melekî ve nebevî nefisler olduğu gibi bayağı ve gafil nefisler de vardır; bazı nefisler hayırlı ve merhametli iken; bazıları da kötü ve acımasızdır. Dolayısıyla akıllar, kudsî nebevî akıldan, cahil akla kadar azlık-çokluk, zayıflık-güçlülük, düşüklük-üstünlük bakımından farklılık arz eder; hiçbir bireyde birbirine eşit olmaz.¹³⁶

Bağdâdî *Mu'teber*'de nefsin bireyselliğini daha ileri boyutlara taşıyıp, her nefsin kendine has tabiatı ve cevheriyeti olduğunu belirterek, insan nefsinin semavî ilkelerinden bahseder. İnsan nefsi için 'suret veren' (vâhibu's-suver) faal akıl olarak tek bir semavî ilkeyi kabul etmeyen Bağdâdî, insanî nefislerin, peygamberlerden en bayağı insana kadar tabiatları ve mahiyetleriyle farklılaşmasından dolayı birden çok semavî nedenlerinin olması gerektiği görüşündedir.¹³⁷ Ancak dini literatürde bunlara melek dendiğini belirten Bağdâdî, bu semavi varlıkların işlevini temelde türü koruma (hâfızu's-suver) ile sınırlar.¹³⁸ 'Tam tabiat' diye de isimlendirilen bu ilkeler, türü teyit eden ve koruyandır; var eden fail ve câmi neden ise sadece Allah (c. c.)'dır. Nefisleri yaratan, var eden O'dur.¹³⁹

Akıl risalesinde de Bağdâdî, bu kozmolojik görüşüyle bağlantılı olarak 'büyük hakim' dediği Platon'a atfettiği hiyerarşik dört âlem görüşünü dile getirir. Buna göre mevcudât, hiçbir açıdan çokluğun bulunmadığı rubûbiyyet alemi, sayısal çokluğun başladığı akıl alemi, terkebî çokluğun devreye girdiği nefis alemi ve her tür çokluğu, oluş ve bozuluşa ilişkin değişimleri içeren tabiat âlemi

¹³⁵ Bağdâdî, *a.g.e.*, 141.

¹³⁶ *A.g.e.*, 147.

¹³⁷ Bağdâdî, *Muteber*, c. II, 390.

¹³⁸ Bağdâdî, *a.g.e.*, c. III, 168. Bağdâdî, bu semavî varlıkların, istidlâli ilminin değil müşâhede ve mükâsefe ilminin konuları olduğunu belirtir.

¹³⁹ Cemâl Recep, *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî ve Felsefetuhü'l-İlâhiyye*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1996, s.195-97.

olmak üzere dört âlemden oluşmaktadır.¹⁴⁰ Bağdâdî'ye göre insan nefsi, akıl alemiyle tabiat alemi arasındadır. Onun, akla dönük bir yönü vardır; üstündeki akıl ve rubûbiyyet âlemini akleder ve bilir; bir de zulmânî tabiat âlemine dönük bir yönü vardır. Dolayısıyla insan nefsi, üstündeki âlemlere ilmi, ameli, tercihi ve iradesiyle yöneldiği zaman nefsinin arındırılan olarak kurtuluşa ererken aşağısındaki şehvanî ve gazabî şeklindeki hayvanî nefislere doğru yöneldiğinde ise tabii karanlıklar denizinde boğulur. Kısaca Bağdâdî'ye göre aklın iki alemde de yani nefis ve tabiat alanında de benzeri yoktur. O, en yüksek ufuktur¹⁴¹

8. Değerlendirme

Aristoteles'in *De Anima*'sından kaynaklanan akıl risaleleri geleceği, bilfiil İskender Afrodisi'nin konuyu müstakil bir eserde ele almasıyla başlamıştır. Aristoteles sadece potansiyel haldeki bilkuvve ve akıl ve sürekli fiil halinde bulunan faal akıldan bahsederken, Aristoteles yorumu olarak İskender, heyûlanî, bi'l-meleke ve faal akıl olmak üzere üç tür akıldan söz etmiştir. Aristoteles'in bilkuvve ve aklına heyûlanî akıl diyen İskender'e göre faal akıl da insandan

¹⁴⁰ Bağdâdî, *Risâle fi'l-akl*, 143-144. Bağdâdî'ye göre gerçek tam ilim, Rubûbiyyet âleminde. Rubûbiyyet âlemi, görür ama görülmez; bilir ama bilinmez. Akıl âlemi ise, altındaki nefis ve tabiat âlemini idrak eder. Celil ve Yüce Allah'ı, diğer âlemlerden hiçbir idrak sahibi idrak edemez; yani O'nu gerçek marifetiyle tanıyan, yakînî ilmiyle bilen ancak yine O'dur. Bu nedenle nefis âlemine nisbetle akıl âlemi ve tabiat âlemine nisbetle de nefis âlemi bilendir; üstteki alttakini bilir ancak alttaki üsttekini bilmez.

¹⁴¹ *A.g.e.*, 144-145. Bağdâdî'nin Platon'a atıfla zikrettiği bu dört evren görüşüne benzer bir şekilde Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, (980-1043) türlerin çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonra olmak üzere üç tür varlık düzeninden bahseden görüşü Platon'a atıfla zikreder. Bak., Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, *Tefsîru kitâbi Îsâgûci li Furfuryûs*, (neş., Kwame Gyekye), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1975, 54. Kwame Gyekye, Platon'un *Timaeus*'deki ifadelerine atıfla İslam dünyasında görülen bu tümellerin üçlü varlık tarzı görüşünün şarih Ammonius'un (y. 440-520) *Eisagoge* şerhinde geçtiğini ifade eder. Bak., Kwame Gyekye, *Arabic Logic: Ibn Al-Tayyib's Commentary On Porphyry's Eisagoge Studies in Islamic Philosophy and Science*, State University Of New York Press, Albany 1979, 179-180.

ayrı, onun akletmesinin nedeni olan, sürekli fiil halindeki akıldır. Bu aklın, insanda fiilini göstermesi açısından faal akıl, insanın dışarıdan bir kaynaktan hareketle bilfiil akleder hale gelmesinden dolayı müstefâd akıl adını aldığını belirten İskender, sonrasında çokça tartışılan ve ağırlıklı olarak akıl risalesinde ortaya koyduğu bu faal akıl teorisini açıklarken netice itibarıyla heyûlânî, bi'l-meleke, bilfiil, müstefad ve faal akıl olmak üzere beş tür akıl kavramallaştırmasının ilk örneğini ortaya koymuştur.

İskender'den sonra Themistius, heyûlânî aklın ezeli bir cevher olduğunu ileri sürerek insan bireyselliğini öne çıkarken, Hıristiyan şarih John Philoponus, bu ayrık faal akıl teorisine şiddetle karşı çıkmış, bir bütün olarak bilkuve ve faal aklın akleden insan nefsinde bulunduğunu; bu nefsin, ebedî olduğunu ileri sürmüştür.

Bu geleneğin İslam dünyasındaki ilk yansıması ise küçük bir eserle de olsa Kindî'de görülmektedir. Kindî akıl risalesinde faal akıl, bilkuve akıl, müstefad akıl ve beyânî akıl dediği bilfiil akıl olmak üzere dört tür akıldan, Aristoteles'in görüşü olarak bahseder. Müstefad akılla bi'l-meleke akı kastettiği anlaşılan Kindî'nin kesin bir hüküm vermek için eseri yetersiz olsa da İskender'e yakın bir akıl görüşü ortaya koyduğu görülmektedir.

İskender'in faal akıl teorisinin tam olarak ortaya çıktığı eser, kuşkusuz türünün en yetkin örneğini oluşturan Fârâbî'nin akıl risalesidir. Aklın genel ve kelamcılar nezdindeki kullanımına işaret eden, epistemolojik ve ahlâkî anlamlarına değinen Fârâbî'ye göre Aristoteles *De Anima*'da bilkuve, bilfiil, müstefad ve faal akıl olmak üzere dört tür akıldan söz etmektedir.

Fârâbî, akıl risalesinde bilkuve akıl için heyûlânî akıl ifadesini kullanmaması, bi'l-meleke akıldan bahsetmemesi ve müstefad akıllı insanî nefsin ulaşabileceği son nokta olarak tanımlaması bakımından İskender'den ayrılmaktadır. Ancak onun, İskender'in faal akıl teorisini geliştirip sistematik bir bütünlük içindeki felsefesinin

kilit taşlarından biri haline getirmesi, bu faal akıl görüşünün doğru bir Aristoteles yorumu olduğuna inandığını göstermektedir.

İskender'in akıl tasnifinin bütün kavramlarıyla tam olarak görüldüğü filozof ise her ne kadar mustakil bir akıl risalesi kaleme almamış olsa da meşşâî felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Sînâ'dır. Akli idrak dereceleri bağlamında İskender gibi heyûlânî, bi'l-meleke ve bilfiil-müstefad akıl seviyelerinden bahseden İbn Sînâ, insanî nefsin hem varlığının hem de akletmesinin kaynağı olarak da gayri cismanî olan ayırık faal akli kabul etmiştir. Fârâbî gibi İbn Sînâ'da müstefad akli, faal aklın farklı bir yönden isimlendirilmesi şeklinde değil, faal akılla ittisal kurmuş akleden insan nefsinin ulaşabileceği en üst akli seviye olarak görmüştür. İbn Sînâ'nın akıl tasnifine yapmış olduğu en önemli katkılardan biri, bi'l-meleke akıl derecesi çok güçlü olan seçilmiş nefislerin, sezgisel aydınlanmanın doruğunda her alanla ilgili bilgileri doğrudan faal akıldan alabildiği kudsi akıl kavramsallaştırması olmuştur.

Bağdâdî ise öncesindeki bu akıl risaleleri geleneğinin bilincinde olarak kendine has bir risale kaleme almıştır. *Kitâbu'l-mu'teber*'indeki eleştirel yaklaşımından farklı olarak *Sahibu edilleti'n-nakl fi mahiyeti'l akl* isimli akıl risalesinde dinî, kelamî ve felsefi görüşleri telif etmeye çalışan Bağdâdî'nin, eserinin başlığından dinî yaklaşım lehine bu uzlaştırmayı yapmaya çalışacağı anlaşılmaktadır. Zira 'nakil' ve 'akıl' ifadelerini de bilinçli bir şekilde eserinin başlığında kullanan Bağdâdî, nakli ilimler ile akli ilimler arasında bir uzlaştırmaya ve 'ta'dil'e giderken, ihtidası sonrası Müslümanlığını ve dini literatüre hakimiyetini göstermek istercesine sıkça ayet ve hadis kullanıp bunlara yorumlar getirmektedir. Özellikle Bağdâdî'den yararlandığını açıkça ifade eden Fahreddin er-Razî üzerinden onun bu dinî görüşleri merkeze alan uzlaştırmacı tavrının, sonraki dönem bilginlerin bilfiil ortaya koymuş oldukları eserlere yansıdığı görülebilmektedir.

Bu bağlamda akıllar tasnifine nefsin bütünlüğünün bölünmesi olarak bakıp karşı çıkan Bağdâdî, aklın, nefsten veya ruhtan ayrı

bir cevher olmadığı, tek bir akleden nâtik nefsin bulunduğunu ileri sürmektedir. Meselenin aklın cevher mi araz mı olduğu üzerinde düğümlendiğini düşünen Bağdâdî'ye göre tabiat aleminde akıl gibi hem fail hem fiil hem meful olan başka bir şey olmadığı için aklın cevher olduğunu da araz olduğunu da söyleyenler haklıdır. Uzlaştırmasını aklın diğer cisimlerden farklılaşan cevherlik ve arazlık özelliği üzerine bina eden Bağdâdî, aklın bu özel niteliğini de Platon'a attettiği kozmolojik alem görüşüne dayanarak, nefis aleminin zirvesindeki insan nefsinin, tabiat alemiyle akıl alemi arasında bulunmasıyla açıklamaya çalışmıştır. Bu hiyerarşik alem görüşüne göre insanın bulunduğu nefis aleminin üstünde akıl ve rubûbiyet alemi, altında da tabiat alemi bulunmaktadır.

Bağdâdî'ye göre insanı insan yapan ve 'ben' derken kastedilen şey, farklı açılardan nefis, akıl veya ruh denilen tek bir zattır; dolayısıyla insanda nefsten ayrı bir cevher olarak akıldan söz edilemez; duysal ve aklî idrak dahil tüm fiilleri yapan, aracı nefsi güçler kullanmayıp sadece beden aletini kullanan nefstir; bedenin hûdusuyla birlikte hâdis olan ve her insana özgü bireyselliğe sahip olan bu akleden nefis, bütünüyle ebedidir; öte dünyada bu nefis, bedenle birlikte dirilecektir.

Bağdâdî'nin ayrık faal akıl teorisine karşı çıkarken insanlar üzerinde etkisi olan semavî varlıklardan bahsetmesi, onun insanî nefis için tek bir semavî ilkenin kabul edilmesine ve buna yaratıcılığa yakın bir işlevsellik atfedilmesine karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Zira meleklerle özdeşleştirdiği pek çok semâvî varlığın insanlar üzerinde etkisini 'suret veren' şeklinde değil de yalnızca 'hâfizu's-suver' şeklinde ifade ettiği türü korumayla sınırlandıran Bağdâdî, nefsleri yaratanın Allah Teâlâ olduğunu açıkça dile getirmiştir.

Bağdâdî'nin akıl konusundaki görüşlerinde İslam dünyasında Yahya en-Nahvî olarak tanınan Hıristiyan Aristoteles şarihi John Philoponus'dan faydalandığı, bu çalışma bağlamında ortaya çıkan önemli hususlardan biri olmuştur. Ayrıca, İslam dünyasında meşşâî felsefenin en büyük temsilcileri sayılan Fârâbî ve İbn Sînâ,

İskender'in faal akıl teorisini kabul edip geliştirirlerken, Bağdâdî'nin bu görüşe karşı çıkması ve diğer bazı konularda olduğu gibi bu konuda da J. Philoponus'dan istifade etmesine binaen, özellikle kelamcılarının filozofları eleştirilerinde, dinî gayretle kıdemi alem konusunda Aristoteles'i eleştiren bir eser kaleme almış olan J. Philoponus'dan ne derece faydalandıklarının müstakil çalışmalarıyla tespit edilmesi gerektiğine işaret edilmiştir.

Ayrıca basit bir genellemeyle Yeniplatoncu olarak nitelenen Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Yeniplatoncu John Philoponus tarafından şiddetle karşı çıkılan ayrık faal akıl görüşünü özünde kabul edip merkezî bir teori halinde geliştirmeleri, bilinçli bir Aristoteles tercihi yapan Müslüman meşşâî filozoflar ile Yeniplatonculuk arasındaki ilişkinin mahiyetinin ayrıntılı bir şekilde belirlenmesinin gerekliliğini ve bu noktada karşılaştırmalı bir sudur teorisiyle birlikte faal akıl görüşünün de önemli bir kriter olacağını göstermektedir.

Kaynakça

- Alexander Afrodiasias, *De anima, Scripta minora*, c. II.1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, s. 1-100.
- , *De intellectu, Scripta minora*, c. II. 1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, s. 106-113.
- , *Makâletül-İskender el-Afrûdisî fi'l-akl alâ re'yi Aristutâlis, Şurûh alâ Aristu mefkûde fi'l-Yûnâniyye* içinde, (neş. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1968, s. 31-42.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara 2005.
- , *İkinci Çözümlemeler*, (çev. Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- , *Metafizik*, (çev.: Ahmet Arslan) Sosyal Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1996.
- , *On The Soul*, (ed. D. Ross, çev., J. A. Smith), *The Works of Aristotle* içinde, c. I-XII, Oxford 1931.
- , *De Anima, Books II-III* (Translated with introduction and notes, David W. Hamlyn), Reprinted, Oxford 2002.

- , *Rub Üzerine* (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2001.
- , *fi'n-Nefs*, (çev. Huneyn b. Ishak, neş., A. Bedevî), Dâru'l-kalem, 2. baskı, Beyrut 1980.
- Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi, Fizikten Metafizığe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- , “Klasik Eser [De Anima] Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2005, s. 1-23.
- Bedevî, Abdurrahman, “Nazariyyetü'l-akli'l-faal 'inde'l-Yünân ve'l-Müslimîn ve'l-Lâtîn”, *Aristoteles, fi'n-Nefs* içinde, (çev. Huneyn b. Ishak, neş., A. Bedevî), Dâru'l-kalem, 2. baskı, Beyrut 1980, s. 1-14.
- Brockelmann, *GAL*, c. I, Leiden-1943.
- Brockelmann, *GAL, Suppl.*, c. I, Leiden- 1937.
- Çağrı, Mustafa, “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî”, *DİA*, c. X, ss. 300-309.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford 1992.
- Dönmez, Süleyman, *XIII. Yüzyıl Latin İbn Rüşdcülüğü Bağlamında Aklın ya da Akılların Birliği Problemi*, Adana 2009.
- Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü. İFAV Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2008.
- Ebü'l Berekât el-Bağdâdî, *Kitabu'l-mu'teber fi'l hikme*, (neş., Şerefattin Yalçınkaya, Süleyman Nedvî), Haydarâbad 1938 (1357-58), c. I-III.
- , *Sabîhu edilleti'n-nakl fi mâbiyyeti'l-akl*, (neş., A. M. et-Tayyib), *Annales Islamologiques* içinde, Kahire 1980, c. XVI, s. 127-147.
- Ebu Reyyân, M. Ali, “Nakdu Ebi'l Berekât el-Bağdâdî li Felsefeti İbn Sinâ”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, c. XII, s. 17-48, İskenderiye 1958.
- Emilsson, Eyjolfur Kjalar, *Plotinus On Intellect*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Fârâbî, *Risâle fi'l-akl* (neş., Maurice Bouyges) Dâru'l-meşrik, Beyrut 1983.
- , *Aklın Anlamları (Risâle fi me'âni'l-akl)*, (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 127-137.
- , *Kitâbu ârâi ehli medineti'l-fâzıla*, (neş. A. Nasrî Nadir), Dâru'l-meşrik, 5. baskı, Beyrut 1985.

- Fahreddin er-Razî, *Levâmiu'l-beyânât*, (neşr., Taha Abdurrauf), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1976.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), Birleşik Yayıncılık, 5. basım, İstanbul 2000.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, (çev. Ayşe Meral), Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2007.
- Grange, Frank, "Aristotle's Theory of Reason", *Mind*, New Series, vol. 2, Issue 7 (Jul., 1893), s. 307-318.
- Gyekye, Kwame, *Arabic Logic: Ibn Al-Tayyib's Commentary On Porphyry's Eisagoge Studies in Islamic Philosophy and Science*, State University Of New York Press, Albany 1979.
- Hamlyn, David W., "Notes", Aristotle, *De Anima, Books II-III* içinde (Translated with introduction and notes, D.W. Hamlyn), Reprinted, Oxford 2002, s. 77-157.
- İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut ts.
- İbn Sînâ, *eş-Şifa, en-Nefs*, (neşr., G. C. Anawati, Saîd Zâyid), Kahire 1975.
- , *en-Necât fî'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, (neşr., Abdurrahman Umeyra), c. I-II, Beyrut 1992.
- , *Uyûnu'l-hikme*, (neşr. Abdurrahman Bedevî), 2. baskı, Beyrut 1980.
- İbnü't-Tayyib, Ebül-Ferec, *Tefsîru kitâbi İsåğücü li Furfüryûs*, (neşr., Kwame Gyekye), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1975.
- İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünneti'-Nebeviyye*, (tahk., Muhammed Reşad Salim), Riyad 1986.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn ve Esmâü'l-Mü'ellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, İstanbul 1955.
- John Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, (çev., Christian Wildberg), Cornell University Press, New York, 1987.
- Karlğa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul-2005.
- Kindî, *Risâle fî'l-akl*, (neşr., Abdülhâdî Ebu Ride), *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, Kahire 1950, c. I, s. 353-358.
- , *Akl Üzerine* (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

- Lucien Leclerc, *Histoire de la Médecine Arabe*, 2. baskı, Newyork, 1960.
- Nedvî, Süleyman, “Makale”, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber* içinde, c. III, ss. 230-252.
- Özpilavcı, Ferruh, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- John Philoponus, *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, (çev. William Charlton), Cornell University Press, New York 1991
- Pines, Shlomo, *Studies in Abu'l-Barakât's Poetics and Metaphysics*, Scripta Hierosolymitana VI, Jerusalem-1960.
- , “Hibat Allah”, *Encyclopediâ Judaica*, VIII, 3rd Print, Jerusalem-1974.
- es-Safedî, Salâhuddin Halîl, *Nektu'l-Himyân fî Nuketi'l-Umyân*, Matbatu'l-Cemâliyye, Kahire 1911.
- Seydebî, Cemal Recep *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî ve Felsefetubu'l İläbiyye*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1996.
- Sezgin, Fuat, *GAS*, c. VII, Leiden-1979.
- Tayyip, Ahmet Muhammet, *Mevkifu Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefeti'l-meşşâiyye*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Câmîütü'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-din, Kahire 1980.
- Themistius, *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima*, (neş., M.C. Lyons), Cassirer Press, London 1973.
- Yaltkaya, M. Şerefettin, “Ebü'l Berekât el-Bağdâdî” *Darü'l- Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (D.İ.F.M) yıl: 4, sayı: 17, İstanbul 1930.

Sextus Empiricus ve Skeptik Akıl Kullanımı



Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre AKBAY¹

1. Phyrhroncu Bir Skeptik olarak Sextus Empiricus ve Eserleri

Sextus Empiricus Phyrhroncu skeptik² geleneğinin son halkalarından biri olarak kabul edilmektedir. Ms. II. ve III. yüzyıllarda yaşadığı tahmin edilen filozofun eserleri bağlı bulunduğu ekolünün görüşlerini toplayarak bir bütünlük içinde ortaya koymaktadır. O, Yunanca yazdığı eserlerinde, Antik Yunan felsefesinin önemli isimleri olan Herakleitos, Platon, Aristoteles başta olmak üzere Sofistler, Akademikler, Epikürcüler, Peripatetikler ve Stoacılar gibi ekollere yönelik ciddi eleştiriler yönelmektedir. Varlık,

¹ Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, emreakbay@sdu.edu.tr

² “Skeptik” kelimesi (skeph/skeptikos) ile “septik” (sepein/septikos) kelimesi Yunanca kök itibarıyla birbirinden farklı olup ilki araştırmacı, sorgulayıcı ve şüpheli filozoflara verilen bir isim iken ikincisi tıp dilinde hastalıklı kişilere verilen isimdir. Sextus Empiricus ve Phyrhronculara skeptik şeklinde atıfta bulunmak daha doğru olacaktır. Bkz. Nurten Öztanrıkulu Özel, “Sextus Empiricus’un Dogmatizme Karşı Epistemolojik Mücadelesi Savunulabilir mi?”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Sayı 29, (Bahar-2020), 369-389, s. 369 ilgili dipnot.

bilgi, etik, fizik, metafizik, müzik, geometri, astronomi, retorik ve mantık gibi konularda bazen genel bazen özel argümanlardan oluşan çürütmeleriyle Sextus alternatif akıl kullanımını Phyrhroncu skeptik düşüncenin ortaya koymuş olduğu zenginliği damıtarak uygulamalı olarak bizlere göstermektedir. Antik Yunan, Helenistik dönem, İslam felsefesi³ ile Ortaçağ ve Modern Batı felsefesinde Sextus ve ekolüne farklı filozoflar tarafından yapılan atıflar, onların felsefenin gelişimi açısından hemen her dönem ne kadar önemli kazanımlara vesile olduklarını ortaya koymaktadır.⁴

Sextus Empiricus'un hayatı hakkında çok az bilgi vardır. Filozofun bir dönem Roma'da yaşadığı aktarılmaktadır. Fakat onun İskenderiye ve Atina'da yaşadığına dair yorumlar da mevcuttur.⁵ Onun yaşadığı dönem, hem kendi eserlerinde atıfta bulunduğu önemli şahsiyetlerden, hem de Sextus'un adını veya eserlerini zikrederek kullanan farklı filozoflardan hareketle tahmin edilmektedir. Sextus'un kendisine en yakın yaşamış olarak atıfta bulunduğu kişiler arasında Tiberius (MS. 37) yer alır.⁶ Sextus'a yapılan en yakın atıflar ise Galen (MS.129-210/216?) ve Hippolytus'a (MS. 235) aittir. Buradan hareketle Sextus'un milattan sonra ikinci yüzyıl ile üçüncü yüzyıl arasında yaşadığı tahmin edilmektedir. Sextus filozof, doktor,

³ Josef Van Ess, "İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm" Çev. Murat Memiş, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı XXII*, (İzmir, 2005), 167-183. Ess, bu çalışmasında özellikle Skeptikler ve Stoacılar arasındaki tartışmalarla İslam düşüncesinde ortaya çıkan ekoller hakkında benzerlikleri tarihsel bağlarıyla birlikte analiz etmektedir.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefe Tarihi II, Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, Çev. Doğan Barış Kılınc, (NotaBene Yayınları, İstanbul, 2019), s. 283.

⁵ Bkz. R. J. Hankinson, "Sextus Empiricus", ss. 850-852, içinde Ed. Donald M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy, Vol. 8*, Second Edition, (Newyork, Thomson and Gale, 2006).

⁶ Sextus Empiricus, *Phyrhronculuğun Ana Hatları-I*, fr.84. içinde *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, Birinci Basım, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017). *Kuşkuculuk* eseri Sextus'un üç kitabını içermektedir: *Phyrhronculuğun Ana Hatları* (PA), *Mantıkçılara Karşı* (MK), *Fizikçilere Karşı* (FK). Çalışmamızda bu üç esere *Kuşkuculuk* kitabından faydalanarak atıfta bulunacağız.

yazar ve empirik bir araştırmacı olarak aktarılmaktadır.⁷ Filozofun doktorluğu, deneyci bir yaklaşımla yaptığı, bununla birlikte kendisini deneye dayalı tıpçılardan ayrı tutarak Phyrhroncu skeptik olarak nitelediği de yazılarında mevcuttur.⁸

Diogenes Laertios'a göre kurucu Phyrhron hiçbir öğretisini yazılı olarak bırakmamış, daha ziyade yaşayarak etrafındakilere öğretmiştir. Skeptiklere dair veriler öğrencilerinin tuttuğu notlar ve yazdığı eserlerden hareketle bilinmektedir.⁹ Öğrencisi Timon'un aktardığına göre Pyrrhon; duyuların güvenilirliği, dünyanın biz olmaksızın anlamsız ve tanımlanamaz olduğu, duyulara bağlı inançların da gerçeği yansıtıp yansıtmadığının bilinemez olduğu gerekçesiyle, herhangi bir yargıda bulunmak yerine yargı verme gücünü askıya alınmayı (epokhe) ve bu işlem sonucunda gerçekleşen ruh dinginliğine (ataraxia) ulaşmayı salık vermiştir. Bu temel öğreti çerçevesinde ekolün farklı temsilcilerinin kısıtlı notları ve fragmanları mevcuttur. Fakat sözlü aktarımları ve kısıtlı fragmanları toparlayıp derleyen ve külliyat halinde günümüze ulaşmasını sağlayan kişi Sextus'tur.¹⁰

Laertios'a göre Phyrhroncular, kendi aralarındaki öğretilerinden dolayı *aporetikler* (kuşkucular), *skeptikler* (irdeleyiciler), *ephektikler* (yargıdan kaçınanlar) ve *zetetikler* (araştırmacılar) olarak isimlendirilmekte ve ayrışmaktadır.¹¹ Oysa Sextus kendi eserinde bu isimleri tek bir başlık altında toplayarak bir bütünlük içinde ortaya koyar. Onlar, hakikatin sorgulanması ve araştırılmasının sürekli

⁷ Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, Ed. By Julia Annas and Jonathan Barnes, 7 th printing (Cambridge University Press, Cambridge, 2007), ss. xi-xiii. Bkz. Mary Mills Patrick, *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, (E-book, 2006), s. 9. www.gutenberg.org e.t.13.10.2020.

⁸ Sextus Empiricus, *Phyrhronculuğun Ana Hatları-II*, fr. 238 vd.

⁹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, 6. Baskı, (İstanbul, YKY, 2015,) s. 446-464.

¹⁰ Skeptiklerin tarihi ve türleri için bkz. Nurten Öztanrıkulu Özel, "Skeptisim epistemik bir çıkmaz mıdır?", *Journal of Human Sciences*, 15/2, (2018), ss. 1291-1305.

¹¹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 450.

devam etmesinden hareketle *araştırmacı* (zetetike), hüküm vermekten uzak kalmaları nedeniyle *kaçınıcı* (efektike), onay vermiyip yadsımama nedeniyle *kararsız* (amekhanecin), kuşku duyma (aporein) ve araştırma eğitimi nedeniyle *kuşkucu* (aporetike) yahut ekolü kuran ismin takipçileri olarak *Phyrrhoncu* olarak bilinirler.¹²

Phyrrhon'un ve ekolünün görüşlerini günümüze aktaran en önemli eserler şüphesiz Sextus'a aittir.¹³ Barnes, Sextus'un kendine kadar yaşamış olan ekol arkadaşlarının eserlerini topladığını, onları bir bütünlük içinde yeniden yapılandırıldığını, tıpkı bir ana akım gibi, temel bir Phyrrhoncu skeptik öğreti külliyatı yazmaya çalıştığını belirtir. Tabii ki bu toplama işleminde onun bazı noktalardaki nüanslara dikkat etmediği, bazı diğer noktaları yeniden yapılandırıldığı anlaşılmaktadır.¹⁴ Genel olarak Sextus'un yazmış olduğu eserler iki temel başlık altında toplanmaktadır. *Phyrrhonculuğun Ana Hatları* (Pyrrhoniae Hypotyposes) adlı ilk eseri, üç kitaptan oluşur. Bu eser ekolün tüm görüşlerinin bir özetidir ve skeptiklerin herhangi bir tartışmayı nasıl yönettiğini serimler. Diğer eserlerde ise bu kitaptaki temel tartışma modları ve akıl kullanımını üzerinden çeşitli konulara yönelik eleştiriler ortaya konulmaktadır. Sextus'un diğer eseri ise on bir kitaptan oluşan *Matematikçilere Karşı* (Pros Mathêmatikous/Adversus Mathematicos) adlı külliyatıdır. Bu başlıktaki kitapların sırası şöyledir: MI: *Gramerçilere karşı*, MII: *Retorikçilere Karşı*, MIII: *Geometriçilere Karşı*, MIV: *Aritmetikçilere Karşı*, MV: *Astrologlara Karşı*, MVI: *Müzikçilere Karşı*, MVII&MVIII: *Mantıkçılara Karşı*, MIX&X: *Fizikçilere Karşı*, MXI: *Etikçilere Karşı*. Bu külliyat, bazen *Uzmanlara Karşı* (Against Professors) ya da *Öğretilen Disiplinlere Karşı* (Against Those in the Disciplines) şeklinde altı ve on birinci kitapları içine alacak şekilde de tasnif edilmektedir.¹⁵ Bununla birlikte

¹² Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 7.

¹³ D. K. House, "The Life of Sextus Empiricus", *The Classical Quarterly*, 30/1, (1980), 227-238, s. 231.

¹⁴ Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, ss. xi-xiii.

¹⁵ Sextus Empiricus, *Against Those in the Disciplines*, Tr. Richard Bett, (Oxford,

Sextus'un dilimize *Tıbbi Yorumlar* ile *Ruh Üzerine* şeklinde çevrilebilecek bazı eserlerinin ise kaybolduğu aktarılmaktadır.¹⁶

Sextus'un Yunanca yazdığı eserlerinin ilk Latince çevirisinin MS. 1562 yılında Fransız çevirmen ve basımcı Henri Etienne tarafından yapıldığı bilinmektedir. Barnes, bu çevirinin Sextus ve ekolünün görüşlerini tekrar gün yüzüne çıkardığını, özellikle filozofun ontoloji ve metafizik üzerine yaptığı çürütmeler nedeniyle felsefi algının değişmesine katkı sağladığını belirtir. Barnes Ortaçağ'da ön planda olan metafizik yerine 17. yüzyılda epistemolojinin odak noktası haline gelmesinde Sextus'un önemli bir rol oynadığını söyler.¹⁷ Modern düşüncenin başat isimlerinden Rene Descartes'in onun eserlerini okuduğu ve görüşlerinden oldukça etkilendiği Barnes'in tespitleriyle örtüşür.¹⁸ Özellikle modern epistemoloji üzerine yapılan çalışmalarda Sextus'a ve eserlerine atıf oldukça fazladır. Bu dönemde Sextus'tan etkilenen isimler arasında Montaigne, Hume, Hegel hatta Kant sayılabilir.¹⁹

Latince çeviriden sonra zamanla Empiricus'un İngilizce başta olmak üzere farklı dillere çevirileri yapılmıştır. Ancak Batı dünyasının aksine, onun eserlerinin bazılarının Türkçeye geç bir dönemde çevrildiği ve büyük bir kısmının ise hala eksik olduğunu söyleyebiliriz. Sextus'un temel kitabı olarak kabul edilen *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*'nın dilimizde birkaç çevirisi vardır. *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*, *Mantıkçılara Karşı* ve *Fizikçilere Karşı* adlı eserlerin beraber

Oxford University Press, 2018). Bu eser içinde Sextus'un *Retorikçilere Karşı*, *Geometrilere Karşı*, *Aritmetikçilere Karşı*, *Astrologlara Karşı* ve *Müzişyenlere Karşı* eserleri mevcuttur. Bu eserlere bu kitaptan hareketle atıfta bulunulacaktır.

- ¹⁶ Bkz. <https://plato.stanford.edu/entries/sextus-empiricus/#Wor e.t.: 07.10.2020>.
- ¹⁷ Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, ss. xi-xiii. Rene Descartes'in Sextus Empiricus'tan çok etkilendiği ve eserlerini sıkça okuduğu bilinmektedir.
- ¹⁸ Kenneth R. Westphal, "Sextus Empiricus Contra Rene Descartes", *Philosophy Research Archives*, (Vol. XIII, 1987-1988), ss. 91-128.
- ¹⁹ Andrew David Wong, "Unmitigated Skepticism: The Nature and Scope of Phyrrhonism", s. 7. Elektronik erişimli doktora tezi: <https://escholarship.org/uc/item/6fk1n2b1> 10.11.2020. Bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, (Bilge Su Yayınları, Ankara, 2009).

bulduğu bir diğer çeviri de geçtiğimiz bir kaç sene içinde yapılmıştır. Lakin onun kalan eserleri henüz Türkçeye çevrilmemiştir.²⁰ Biz bu çalışmamızda Sextus'un ve ekolünün görüşlerinin temel referans kitabı olan *Phyrrhonculuğun Ana Hatları* adlı eserine oldukça sık başvuracağız. Buradaki düşünce yapısının nasıl alternatif bir akıl kullanımını ortaya koyduğunu açıklamak için *Mantıkçılara Karşı* ve *Fizikçilere Karşı* eserleri başta olmak üzere *Matematikçilere Karşı* adlı külliyattan da faydalanacağız.

2. Sextus Empiricus'un Düşünce Yapısı

Sextus ve Phyrrhoncu skeptiklerin etkilendiği isimleri Herakleitos ve Sofistlere kadar dayandırmak mümkündür. Herakleitos'un akış öğretisine göre hiçbir maddi şeyin aynı kalmayıp sürekli değiştiği iddiası, Sofistler tarafından temel kabul edilerek akış halinde olan varlığın doğru bilgisinin kesin bir şekilde bilinemeyeceğini savunmasına neden olmuştur. Her ne kadar Herakleitos *Logos* kavramı ile değişime bir çözüm bulmak istemişse de Sofistler içkin ya da aşkın bir öz kurgusunu kabul etmemişlerdir. Herakleitos gibi Platon idealar teorisiyle, Aristoteles içkin öz, çelişmezlik ve ilk ilkeler kurgusuyla, Epikürcüler atomcu nazariye ile ve Stoacılar kavratıcı izlenimle doğru bilginin imkanı için bir zemin tesis etmek istemişlerse de Phyrrhoncu skeptikler Sofistler ve diğer filozoflar arasındaki karşıtıktan faydalanarak yargıyı askıya alma temelli bir felsefi öğretiyi benimsemişlerdir. Sextus'a göre doğru bilginin imkanını kesin bir şekilde savunanlar da, reddedenler de dogmatik bir karar vermişler, felsefi öğretilerinde peşin hükümlülük durumuna düşmüşlerdir.²¹

²⁰ *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*, *Phyrrhonculuğun Esasları* olarak İş Bankası kültür yayınlarından ve *Kuşkunun Felsefesi* olarak Gece yayınları tarafından çevrilmiştir. Bu eser, *Mantıkçılara Karşı* ve *Fizikçilere Karşı* ile birlikte *Kuşkuculuk* adıyla Ayrintı yayınlarından dilimize çevrilmiştir. Yapılan tezler ve makalelerin de sınırlı sayıda olduğu söylenebilir.

²¹ Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkamı)", *AÜİFD*, 29/1, (Ankara,1987), 1-39, s.15.

Bütün felsefi eserlerine bir giriş ve ekolün genel felsefesinin bir özeti şeklinde yazılan *Phyrrhonculuğun Ana Hatları* adlı eserinde Sextus, felsefe yapış tarzlarını *Dogmatikler*, *Akademikler* ve *Phyrrhoncu skeptikler* şeklinde üçlü bir tasnifle ele almaktadır. Filozofa göre hakikatin (aletheis)/doğru bilginin hem bilinebileceğini ve hem de bilinmeyeceğini kesin bir şekilde savunanlar dogmatikliğe düşmüşlerdir. Platon, Aristoteles, Epikürcüler ve Stoacılar gibi filozoflar ve ekoller, doğru bilginin imkanını kesin bir şekilde savunarak; Sofistler ve Akademikler ise bunu kati bir şekilde ret ederek aynı dogmatik tavırdan pay almışlardır. Oysa Phyrrhoncu skeptikler hakikatin henüz keşfedilemediğini, bunu mümkün kılacak bir kriterin bulunmadığını dile getirmekte ve fakat bununla birlikte hakikat araştırmalarına devam ettiklerini söylemektedirler.²² Ona göre dogmatikler kendini beğenmişlik, düşüncesizlik ve kibir hastalığına yakalanmıştır ve skeptik felsefe ile Sextus dogmatiklik hastalığını tedavi edilebileceğini düşünür.²³ Sextus'a göre Phyrrhoncu skeptiklerin herhangi bir konuda dogmatik bir karar vermeyerek, araştırmalarına sürekli devam etmesi, bu ekolü diğerlerinden ayırmaktadır. Empiricus'un hakikatin/doğruluğun kavranılabilir ve kavranılamaz olduğu tartışmasında alternatif üçüncü bir felsefe yapış tarzı olarak sunduğu bu yaklaşımda aklın kullanımına dair dogmatik olmayan bir başka bakış açısı iddiası mevcuttur. Bu iddia Sextus'un akıl anlayışını dogmatiklerin mantığı kesin bilgiyi elde etmeye yönelik kullanımına karşı bir eleştiri taşımaktadır.²⁴

Herakleitos'un akış öğretisi yani her şeyin sürekli değiştiği ve aynı kalmadığı iddiası skeptiklerin de etkilendiği bir meseledir.²⁵

²² Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr.1-5. *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-III*, fr. 253-255.

²³ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-III*, fr. 280.

²⁴ Akıl-mantık ilişkisi için bkz. Turgut Akyüz, *Akl-Mantık İlişkisi ve Aklın Dini ve Felsefi İlimler Açısından Önemi*, ss. 11-22, içinde ed. Turgut Akyüz, *Akl Kitabı-I*, (İstanbul, Ravza Yayınları, 2020).

²⁵ Mustafa Yeşil, "Mantık Biliminin Teşekkülü ile İlişkisi Bakımından Herakleitos'un 'Akış Öğretisi'", *Researcher: Social Science Studies*, cilt 5, Sayı IV, (2017), 532-547.

Görünüşlerin doğru bilgi için bir zemin oluşturmaması, skeptikler için tartışmanın başlangıç zeminini tesis eder. Skeptiklerin en önemli özelliği karşıt görüşleri birbirleriyle eşit güçte olacak şekle getirerek (isostheneia), kişinin zihinsel bir duraksamaya ulaşmasını sağlamak, böylece kişi üzerinde hissedilen karar verme zorunluluğundan kurtararak yargıyı askıya almakla (epokhe) onu ruh dinginliğine (ataraksia) erdirmektir.²⁶ Empiricus Phyrhroncu skeptiklerin aklın alternatif kullanımını nasıl gerçekleştirdiğini şöyle açıklar:

“Kuşkuculuk, görünüşleri (fainomena) ve yargıları (noumena) herhangi bir biçimde birbirlerine karşıt konuma getirme becerisidir (dunamis); öyle ki biz böyle yaparak, sonuçta, birbirine karşıt şeyler ve argümanlardaki güç eşitliği nedeniyle, önce zihinsel bir duraksamaya (epokhe) uğruyor, bunun ardından da “ruh dinginliğine” (ataraksia) ulaşıyoruz.”²⁷

Şu halde aklın dogmatik olmayan kullanım amacı hem ruh dinginliğine ulaşmak hem de hakikat araştırmasına devam etmek olarak tanımlanmaktadır. Ruh dinginliği, bir dizi akli işlemlerin sonucunda ortaya çıkan bir durum olarak anlaşılmaktadır. Skeptik iddia şöyledir: İnsan, hayatın genelinde yaşadığı olaylar nedeniyle hep bir konuda yargıda bulunma zorunluluğuyla karşı karşıyadır. Ancak insan, sahip olduğu donanımların kısıtlılığı, nesnelere doğasının algının sınırını aşması ve skeptiklerin ortaya koyduğu tartışma modelleri nedeniyle hakikati tespit etmede yanılabilir. Bu yüzden felsefe, mantık, etik, ahlak, fizik başta olmak üzere bütün alanlarda kişi vereceği yargıların doğruluğu ve yanlışlığını tespit edemeyebilir. Zira hakikatin tespiti için gereken doğruluk kriteri, gösterge, kanıtlama ve düşüncenin dayandırılabilmesi kendinden açık bir başlangıç noktası henüz tutarlı bir şekilde temellendirilememiştir. Bu nedenle hakikatin anlaşılmasını mümkün kılacak kriter ve yöntem ulaşmaya kadar kişinin yargıyı askıya alması gerekmektedir.²⁸

²⁶ Sextus Empiricus, *Phyrhronculuğun Ana Hatları-I*, fr. 8-9.

²⁷ Sextus Empiricus, *Phyrhronculuğun Ana Hatları-I*, fr. 8-9.

²⁸ Daniel Vázquez, “Reason in check: The Skepticism of Sextus Empiricus”, *Hermathene*, no 186, Trinity College Dublin, (Summer 2009), pp. 43-57.

Yargıyı askıya almak nasıl mümkündür? Bu bir açıdan aklın dogmatiklerin kullanımından farklı bir kullanımını gerektirmez mi? Sextus'a göre yargıyı askıya almanın temeli aklın şu şekilde kullanımıyla mümkündür: “*Kuşkucu sistemin temel ilkesi (arkhe) şudur: Her argümanın karşısına eşit güçte bir argüman çıkarmak. Çünkü biz bu il-keden hareketle şeyleri dogmalaştırmanın önünü keseceğimize ve amaç-ladığımız şeye ulaşacağımıza inanıyoruz.*”²⁹ Bu öncelikle dogmatik her bir argümanın karşısına eşit güçte başka argümanlar çıkarmakla mümkündür. Dolayısıyla skeptik akıl kullanımındaki en büyük ka-zanım, eşit güçte argümanlar kurgulama yetisini elde etmekten ge-çer. Yargıyı askıya alma ise eşitlikleri ne kabul ve reddetmek ne de yadsımamakla mümkündür. Bu sayede kişi içinde bulunduğu karar verme zorunluluğunu ortadan kaldırarak, kaygılarından ve korkula-rından arınacak ve ruh dinginliğine ulaşacaktır.³⁰

Sextus insanın beş duyu organıyla elde ettiği duyumsama tec-rübelerini bambaşka açıdan yorumlayarak işe başlar. Beş duyumla hayatı tecrübe eden insan, dış nesnelere özlerini değil, kişide zo-runlu olarak bıraktığı duyu izlenimlerini tecrübe edebilir. Ancak skeptiklere göre bir şeyin etkilenimi ile şeyin kendisi arasında uçurum vardır:

“... bize irade dışı bir biçimde onaya yol açan, etki yaratıcı duyu izlenimlerini (*fantasiai*) reddetmiyoruz; ve biz alttaki nesne-nin (*hupokeimenon*) görüldüğü gibi olup olmadığını sorgula-dığımızda, onun görünüşünü kabul ederiz. Bizim çekincemiz onun görünüşüyle ilgili değil, bu görünüş ile ilgili ortaya konan açıklamayla ilgilidir- bu da görünüşün kendisini sorgulamak-tan farklı bir şeydir.”³¹

Dolayısıyla insan ancak bireysel algı tecrübelerimizin bizde bıraktığı izlenimler üzerine konuşabilir ve akıl yürütebilir. Çünkü

²⁹ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 12.

³⁰ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 8-10. Eduard Zeller, *Grek Felsefi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, (Say Yayınları, Ankara, 2017), s. 368-371.

³¹ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 19-20.

Sextus, ekolünün ölçütünün *görünüş* olduğunu, zira izlenimin insanda irade dışı duygulanım veya etkilenime yol açtığını belirterek, duyum ve etkilenimleri sorgulama dışı kabul eder.³² Buradan hareketle Phyrhroncular, dış nesnelere/tözler ifadesiyle insanda duyum tecrübesi oluşturan nesnelere anlayarak fiziki alemin duyumsanan alemlerle sınırlanır. Varlığın duyumla algılanamayan kısımlarını yahut metafiziksel bir temeli esas almazlar. Hiçbir zaman nesnelere kendileri hakkında değil sadece onun kişide bıraktığı izlenim hakkında yargılarda bulduklarını dile getirdiklerini savunurlar.³³ Şu halde Sextus'a göre akıl ancak izlenimler üzerine çıkarımlarda bulunabilir. Tam olarak duyumun doğasına verilen bu değer, skeptik düşüncenin karakteristiğini de belirlemektedir:

“Şimdi doğuştan dokunma, tat ve koku duyusuna sahip olup da görme ve duyma duyularına sahip olmayan bir insan düşünelim. Bu durumda bu insan duyulabilir ve görülebilir hiçbir varlığın olmadığını fakat yalnızca kavrayabildiği niteliklere haiz şeylerin var olduğunu zannedecektir. Şimdi, bizim de yalnızca beş duyuya sahip olmamız bakımından elmanın sadece kavramaya muktedir olduğumuz niteliklerini algılıyor olmamız mümkündür. Yani elmanın başka duyu organlarını etkileyen alt niteliklere (eterois aistheteriois)–biz her ne kadar bu tür duyu organlarına sahip olmadığımız için onların dolayımı ile ortaya çıkacak olan bu duyu nesnelere (bu nitelikleri) kavramada başarısız oluyorsak da– sahip olması mümkündür.”³⁴

Bu pasaja göre dış gerçekliklerin/nesnelere insan tecrübesini aşan yönlerinin olması muhtemeldir. Eğer hakikat nesnelere kendi doğalarındaki halini bilmek olarak tanımlanırsa ki Sextus dogmatik hakikat teorilerinin öyle olduğunu belirtir, Sextus'a göre kişi nesnelere duyumunu aşan yönleri nedeniyle hiçbir zaman hakikate ulaşamaz. Çünkü dış nesnelere kendi doğalarındaki özlerini bilmek için

³² Sextus Empiricus, *Phyrhronculuğun Ana Hatları-I*, fr. 22-23.

³³ Sextus Empiricus, *Phyrhronculuğun Ana Hatları-I*, fr. 13-14.

³⁴ Sextus Empiricus, *Phyrhronculuğun Ana Hatları-I*, fr. 97.

algı tecrübesi bize gerekli bilgiyi sağlamamaktadır. Bunun haricinde, hakikati kavramak için ne bir doğruluk kriteri ne kanıtlama ne de bir göstergeden bahsetmek de mümkün değildir. Öyleyse, insanların yargıları ancak kendi izlenimleri üzerine verilen önermelerden ibarettir. Onları nesnenin doğasına uygun olarak addetmek Sextus'a göre imkansızdır. Dolayısıyla dogmatik bir hüküm vermek yerine yargıyı askıya almak, felsefi çabanın ulaşması gereken noktadır ve ancak yargıyı askıya almakla kişi ruh dinginliğini elde edebilir.³⁵ Bu noktada aklın salt duyu izlenimleri dışında başka bir kaynağa sahip olmadığı, tecrübe dışı başka bir kaynaktan beslenmediği, kavramlarını da ancak etkilenimlerden hareketle oluşturduğunu belirten Sextus, aklın hakikati kavramada bir ilke olmadığını da dolaylı yoldan belirtmiş olmaktadır.³⁶

Algının kişinin kendi sübjektif izlenimiyle sınırlı kalması fiziki âlemin özünü, skeptikler için tam bir belirsizlik içine iter. *Fizikçilere Karşı* adlı eserinin ilk bölümünde Sextus evrenin ilkeleri, neden-sonuç, cisim, beden, etki-edilgi, sayılar, en-boy-derinlik, bütün-parça konuları hakkında karşıt görüşleri ortaya koyarak tek tek bu konuları çürütür ve cismin kavranamaz olduğunu savunur.³⁷ Aynı eserin ikinci bölümünde yer, hareket, zaman, sayı, oluş ve yok oluş konuları yine farklı filozofların ortaya koyduğu ve birbiriyle uzlaşım içinde olmayan karşıt görüşler üzerinden esaslı bir eleştiriye tabi tutarak bu konuların en azından eldeki açıklamalardan hareketle kavranamaz olduklarını belirtir.³⁸ Eğer nesnelere, ne fiziksel ne de metafiziksel açıdan özü bilinmeyen tözlere dönüşürse, hakikatin bilinmesini sağlayacak temel nasıl oluşturulabilir?

Duyum tecrübesinin sübjektif doğası kavram ve düşüncenin de fiziki âlem gibi bir zemin olmasını imkânsızlaştırır. Sextus

³⁵ Sextus Empiricus, *Mantıklara Karşı-II*, fr. 2 vd.

³⁶ Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı-II*. Burada Sextus aşkın ve içkin özlere kurgusunu eleştirir.

³⁷ Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı-I*, fr. 1-440.

³⁸ Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı-II*, fr. 1-351.

algı ile algı nesnesini kesin bir şekilde birbirinden ayırır. Kavramın kaynağı da ona göre nesne ve özü değil, bireysel algılardır. Akıl kavramlarını nesnesinden kopuk bireysel algılardan başka bir kaynaktan da elde edemez. Şu halde aklın kavramları ve kavramlara bağlı çıkarımları da ancak ve ancak bireysel, sübjektif algılara dayanmaktan başka bir kaynağa sahip değildir. Bir başka ifadeyle dış nesnelere kendindeki doğaları, kavramlardan hareketle yapılacak akıl işlemlerinin tamamında hakikati tesis edemez. Zira ne duyum algılarıyla, ne de kavramlarla kendinden açık, ispatlanmış ve temellendirilmiş bir başlangıç noktası yoktur; bunu mümkün kılacak bir gösterge ile kanıtlama da söz konusu değildir. O halde, aklın Sextus'taki işlevi bu muğlaklığın farkında olarak akli faaliyeti yargıyı askıya alma odaklı bir yöntemle kullanımı zorunlu kılar.³⁹

Akıl ve duyu yetisine sahip olduğu iddia edilen insan, başka hiçbir aşkın ya da içkin bilgi kanalına sahip olmadığından ne akıl ne de duyulara dayanılarak bir doğruluk kriteri oluşturulamaz. Dolayısıyla Sextus'a göre hakikat kavranılamaz bir şeydir.⁴⁰ Eğer algının doğası kavranılamıyorsa, aklın doğası da kavranılamaz. Bu durumda akıl ve duyumlara sahip insanın doğası da kavranılamaz.⁴¹ İnsan dogmatiklerin iddialarına göre hem hakikati araştıran hem de kendisi hakkında araştırma yapılan bir konumdadır. Fakat algı teorisi nedeniyle Sextus'a göre insan ne kendini ne de başka bir konuyu araştıramaz. İnsan olmak, hakikatin kavranmasında bir ölçüt de değildir.⁴² Zira duyular sadece dış nesnelere tarafından damgalanırlar, onlar kendileri veya algının mahiyeti üzerine düşünemezler. Akıl da bu damgalar üzerinden işlem yapar, duyum işlemini bizzat kendisi gerçekleştirir. O halde ne duyular ne

³⁹ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I, II, III*. kitaplar tamamen bu çizgiyi özetler. Bkz. Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-I*, fr. 263.

⁴⁰ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-I*, fr. 263-266.

⁴¹ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-I*, fr. 353.

⁴² Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-I*, fr. 263-335.

de akıl kendini kavrayamaz.⁴³ Akıl ve duyu yetisine sahip olarak tanımlanan insanın hakikati kavradığı iddiası da anlamsızdır.

Sextus buradan hareketle ne görünen şeylerin ne de düşünülen şeylerin ne de bu ikisinin karışımıyla ortaya çıkan şeylerin bir ilke sayılamayacağını belirtir.⁴⁴ Fiziki âlemin belirsizliğinden kurtulmaya yarayacak metafizik teoriler de Sextus'a göre temellendirilemezler. Skeptik öğretilerde kişiler araştırmayı ancak ele aldıkları konuyu bir tarihçi gibi o anda onlara nasıl görünüyorsa o şekilde kaydederekler.⁴⁵ Algı tecrübesi hem algılayan, hem algılanan açısından sürekli bir görecelik içerdiğinden, benzer tecrübelerin bir başkasıyla aynı olduğu iddiası asla kabul edilemez.⁴⁶ Onlara göre üzerinde uzlaşmış ölçüt ve kanıt söz konusu değildir.⁴⁷ Bu nedenle filozof, dış dünyada doğal olarak iyi ve kötü olan ve herkese eşit bilinebilirliği kabul edilen bir olgunun metafizik temelini var olduğu yaklaşımını reddeder.⁴⁸ Sextus, “*görünümlerin kılavuzluğunda doğru biçimde yaşamının nasıl mümkün olduğunu gösteren ve yargıyı askıya almaya yönelme eğiliminde olan belli bir akıl yürütme çizgisini izleyen bir işlem tarzı olarak*”⁴⁹ akıl yürütmelerde bulduklarını belirtir. Bu ilke sayesinde bütün disiplinlerle dogmatik olmayan bir yaklaşımı benimseyerek aklın alternatif dogmatik olmayan kullanımına dayanan bir yaklaşımla argümanlar üretmektedirler.

Sextus, skeptiklerin öğretilerini açıklamak için kullandığı dilin farklı olduğunu söyler. Filozof, *her şey doğrudur* ya da *her şey yanlıştır* şeklinde bir hükümde bulunduğu anda, aslında sadece kendi izlenimleri hakkında karar vermektedir. Bir skeptiğin hükmü, kendi algısına yönelik olduğundan, dıştaki nesnelere kendi doğasına dair

⁴³ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-I*, fr. 340-350.

⁴⁴ Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı-II*, fr. 251-310.

⁴⁵ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 1-5.

⁴⁶ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 19-20.

⁴⁷ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-III*, fr. 182. S. Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-I*, fr. 29-37.

⁴⁸ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları III*, fr. 179-183.

⁴⁹ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 17.

bir hüküm olarak değerlendirilmemelidir. Skeptiklerin ortaya koydukları *iddialar*, dogmatik olmayan bir tarzdadır. Buradaki önemli bir nokta da skeptik mantık dilinin nasıl tesis edildiği noktasındadır. Sextus eserlerinde çokça “*dır*” (estin) yani hüküm bildiren cümle yapısındaki kopula bağlacını kullanarak yargıda bulunmaktadır. Fakat kopula bağlacı Sextus’ta kesin bir yargı bildirmek amacıyla değil, “görünüyor” (fainatai) anlamında anlaşılmalıdır. Bir başka ifadeyle kopula kendisi hakkında yargıda bulunulanlar “*her şey görülmüş gibi görünmektedir*”⁵⁰ anlamında yorumlanmalıdır. Peki, Sextus yargıyı askıya almayı nasıl gerçekleştirmektedir?

Empiricus’un eserleri incelendiğinde onun araştırmalarına bir iddiada bulunarak değil, karşıt görüşlerin iddialarını analiz etmekle tartışmaya başladığı görülmektedir. Herhangi bir konuda yargıda bulunmak yerine, o konu hakkında diğer filozofların görüşlerini analiz etmek, aklın dogmatik olmayan kullanım amacı açısından temel bir başlangıç noktasıdır. Hatta Sextus, mevcut tartışmalara dahil olmayı, onları onaylamak ya da reddetmekten ziyade, tartışmaya başlamak için gerekli adım olarak görür.⁵¹ Aksi takdirde doğruluğu veya yanlışlığını iddia etmek zorunda olduğu dogmatik bir argüman ortaya koymak zorunda olurlardı. Hâlbuki skeptikler hiçbir konuda dogmatik bir yargıda bulunmadıklarını iddia ederler. Skeptik akıl kullanımının temel çerçevesi karşıtlıklardan yararlanmak üzerine kurgulanmıştır. Karşıtlıklar oluşturmak, temel olarak duyum ile duyumsanan arasındaki keskin ayırma dayanır. Sextus da düşünce nesnelere (noeta) veya yargılara karşıtlıklar oluşturma enstrümanı olarak duyuları ve etkilenimleri kullanır. Söz konusu karşıtlık oluşturma becerisini (dunamis) *görünüşe karşı görünüş, yargıya karşı yargı, görünüşe karşı yargı* ve

⁵⁰ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 135-136.

⁵¹ Sextus Empiricus, *Against the Ethicists*, 3-7. İçinde *Sextus Empiricus In Four Volumes, Vol III*, Tr. R.G. Burry, Litt, D. (Cambridge University Press, Cambridge, 1968) Burada iyi ve kötünün ne olduğu karşıt iddialardan hareketle tartışılır. Bkz. Sextus Empiricus, *Against the Geometers*, 1- vd. Burada da hipotez karşıt iddialardan hareketle tartışma konusu olur.

yargıya karşı görünüş olmak üzere dört çeşit olarak açıklar ve bu kavramları basit anlamlarıyla kullandığını belirtir.⁵²

Filozofa göre karşıt argümanlar kurgulamak, bu argümanlardan birini doğrulamak için değil, eşit güçte argümanlar kurgulayarak yargı gücünü askıya almak için yapılmaktadır. Zira onların, ne bir argümanı onayladığını ya da reddettiğini, ne de onları yadsıdıklarını daha önce söylemiştik.⁵³ Dolayısıyla *evet* ve *hayır* arasında kurgulanan bir doğruluk değerini reddedebilecek bir kapı arayarak, yargıyı askıya almayı mümkün görürler. Zira eşit güçte argümanlar ortaya koyarak, karşılıklı iddiaları güçsüz bırakmak mümkündür. Aklın duraksama evresi (epokhe) aklın üçüncü tarz kullanımını açısından karşıtlıkların oluşturulması sonrasında, eşitlenen karşıt iddialardan hareketle hasıl olur. Kişi hangi iddianın doğru hangisinin yanlış olduğu konusunda bir karar veremez hale gelir ve bundan kurtulmak için yargıyı askıya alır. Yargının askıya alınmasından sonra ise hissettiği baskı ve iç huzursuzluktan kurtularak ruh dingiline ulaşır. Ruh dinginliği ruhun bozulmamış, sakin hali için verilen bir isimdir.⁵⁴

Sextus'a göre dogmatikliğe düşmemek, skeptik düşüncenin temel amaçlarından birisidir. Dogma, genel olarak filozoflarca bilimsel bir araştırmanın açık olmayan (adelon) nesnelere dair yapılan kesin bir hükme onay verilmesi anlamında kullanılmaktadır. Sextus bu anlamda dogma kelimesini kullanmaz. O, "*bir şeye onay vermek*" anlamında geniş anlamıyla değil, daha dar bir anlamda bu kelimeyi işlevsel kıldığını ifade eder. Ona göre akıl, duyu izlenimlerinin (fantasia) zorunlu sonuçları olan duygulanımları (pathe) onaylamaktadır. Hava soğuksa, soğuk; sıcağa sıcaktır. Duyu izlenimleri kişi üzerinde bir etki bırakır ve Phyrhoncu skeptik bunu yadsıyamaz. Bireysel etkilenim üzerine verilen karar, duyuya konu olan dış nesnelere gerçekten öyle olduğunu onaylamayı gerekli

⁵² Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 8-10.

⁵³ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 10-11.

⁵⁴ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 10.

kılmaz. Bu karar dış nesnenin kendindeki doğasının öyle olduğuna dair bir çıkarım olarak anlaşılabilir.⁵⁵

Aklın yargıyı askıya almadaki bu rolü, skeptiklerin ölçüt arayışında da kendini ortaya koyar. Hakikate ulaşmak için kendisini kesin bir şekilde anlamayı sağlayacak bir doğruluk kriterine ihtiyaç duyulmaktadır. Yine genel olarak ölçüt, filozoflarca ilk anlamında, “gerçek ya da gerçek olmayan bir şeye yönelik inancı düzenleyen kıstas”⁵⁶ şeklinde tanımlanır. Sextus bunu kabul etmez. İkinci anlamında ölçüt, hayatın devamı ve eylemlerin düzenlenmesi anlamındadır. Bu anlamda filozofun ölçütü duyu izlenimleri olan görünüşlerdir. Zira duyu izlenimleri insanda irade dışı ortaya çıkarlar ve bu nedenle onlara göre izlenimler sorgulama konusu değildirler.⁵⁷ Empiricus dogmatikliğe düşen bir ilkeyi de (airesin) mümkün görmez.. Ancak görünüşlerin kılavuzluğunda, dış nesnelere yahut kendinden açık olmayan şeyler üzerine dogmatik bir yargıda bulunmadan, erdemli bir yaşam için olmak şartıyla bir ilkeyi/öğretiyi (agoge) benimser.. Buradan hareketle Sextus, hayatın doğal akışına uygun yaşamak için şu dört kriterin dogmatik olmayarak takip edilmesinin skeptik yaşam için gerekli olduğunu belirtir:

- a) Doğanın kılavuzluğu: (insan doğal olarak duyum ve düşünme kapasitesine sahiptir).
- b) Duygulanımların zorlaması (açlık ve susuzluk duyu olarak bizi yönlendirir).
- c) Yasa ve ahlak geleneği (dindarlık iyi dinsizlik kötüdür bunu gelenekle kabul ederiz).
- d) Sanat eğitimi (ilgilenilen sanat kollarında eylemsiz kalınmaz).⁵⁸

Bu dört yön, hayatı olağan akışında yaşamak için gereklidir.

⁵⁵ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 13-15.

⁵⁶ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 21.

⁵⁷ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 19-21.

⁵⁸ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 15-18 ve 23-25.

Belirtilen kriterler, skeptiklerin amacını, yani kanaatle bağlantılı meselelerde (doksastois) sükunet (ataraksia) ve kaçınılmaz şeylere karşı duygulanımda ılımlılık (metriopatheaia) yöntemiyle birleştiğinde skeptik yaşam için yahut aklın üçüncü tür kullanımıyla elde edilecek huzur için gereklidir.⁵⁹

*“biz kuşkucuların ereğinin kanaatle bağlantılı meselelerde (doksastois) sükunet (ataraksia) ve kaçınılmaz şeylere karşı duygulanımda ılımlılık (metriopatheaia) olduğunu ileri sürmekteyiz. ... Neyin doğal olarak iyi neyin doğal olarak kötü olduğu konusunda hiçbir belirlemede bulunmayan bir insan, hiçbir şeyin peşinde koşmaz ya da uzaklaşmaya çalışmaz; sonuç olarak bu insan sükunet içindedir”.*⁶⁰

Bu amaç ve ilkelerle birlikte, kişi bir sonraki başlıkta inceleyeceğimiz aklın işleyiş tarzına uygun bir araştırma metodu ile karşılaştığı bütün problemlerde eşit güçte argümanlar ortaya koyabilecek, böylece ruh sükunetine erişebilecektir. Ruh dinginliği sayesinde kişi, iyi-kötü, faydalı-faydasız, yararlı-zararlı gibi konularda hiçbir şeyin peşinden gitmez. Zira zihin yargıyı askıya aldığı için bu konularda tekrardan kendisini rahatsız ederek elde ettiği ruh dinginliğini kaybetmek istemez.⁶¹

A. On Argüman

Skeptiklerin yargıyı askıya almak için aklın işleyişinde dikkat edilmesi gereken kriterler olarak ortaya koydukları tartışma modlarını kavramak, skeptik düşüncenin genel tasvirini ele aldığımız önceki başlığın detaylandırılmasını sağlama açısından gereklidir. Yargıyı askıya almanın “görünüşe karşı görünüş, görünüşe karşı düşünce nesnesi, düşünce nesnesine karşı düşünce nesnesi ve son olarak düşünce nesnesine karşı görünüş” şeklinde kurgulanan dört tür çarpazlama temelinde yapıldığını belirtmiştik. Söz gelimi bir kulenin

⁵⁹ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 25-27.

⁶⁰ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 25-28.

⁶¹ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 25-31.

uzaktan görünüşü küçük iken, yaklaştığında büyüyebilir. Bu görüşlerin birbirine karşıtlık oluşturmalarına bir örnektir. Faydalı yiyeceğin genellikle zararlı, zararlı yiyeceğin ise faydalı olduğunu ortaya koyarak aşkın otoritenin inayetinin olmadığını öne sürmek, düşünce nesnesine karşı düşünce nesnesi karşıtlığına bir örnektir. Karın beyaz olduğu görünüşüne karşı, “*kar donmuş sudur; su da karadır; o halde kar da karadır*” şeklinde bir akıl yürütme ile görünüşe karşı düşünce nesnesi karşıtlığı kurulabilir. Yahut çürütülemeyen bir görüşü öne sürene karşı, bu görüşün ortaya çıkmadan önce nasıl diğerleri sağlam görünüyorsa, bu görüşü çürütebilecek ancak henüz var olmayan bir görüş de mümkün olabilir diyerek yargıda bulunmamak da düşünce nesnesine karşı düşünce nesnesi örneği olarak verilebilir.⁶² Sextus, yargıyı askıya almak için akıl, duyu ve dış nesnelere arasındaki uygunluğu imkansız kılarak temellendirdiği yaklaşımının argümanlarını dogmatik olmayan bir şekilde *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*'nda uzun bir şekilde açıklar. Bu argümanlar sayısı ve gruplanması kesin olmamakla birlikte onlu, beşli ve ikili olmak üzere üç başlıkta incelenir. Akıl üçüncü tarz kullanımı açısından bu argümanlar hayati öneme sahiptir.

Phyrrhonculuğun Ana Hatları'nda yargıyı askıya almayı gerektiren neden (tropes) yahut argümanlar (logous) ya da konumların (topous) ilki onlu tasnifle belirtilen argümanlardır.

Sextus *hayvanlar arasındaki farklılıklar* başlığıyla bu argümanlardan *ilkini* açıklar. Bu argümana göre hayvanların dünyaya gelişi, onların fiziki yapılarının farklı olmasını sağlamaktadır. Farklı fiziki yapılar ise, beş duyu algılarında her bir hayvanın bir diğerine göre daha iyi olabildiği alanları belirlemektedir. Söz gelimi bir köpek, koku alma konusunda insana göre çok yetkindir. Hayvanların farklı karakterde ve fiziki özelliklerde var olması, onların dış dünya nesnelere hakkında farklı, bazen çelişik şekillerde izlenime sahip olmalarına neden olmaktadır. Göz yapısının farklılıkları, gözün algısını değiştirebilir. Deri dokunmayı, burun koklamayı, kulak işitmeyi, dil

⁶² Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 31-35.

tadın farklı olmasını sağlayabilir. Akıl, bütün hayvanlarda farklı olabilir ve sadece insana özgü olarak anlaşılabilir. Yani duyum ve aklın çeşitli türlerdeki kapsamı ve boyutu dış dünya tecrübesini de değiştirmektedir. Dolayısıyla bu hayvanlar arasında sadece insanın hakikati kavradığını savunmak mümkün değildir.⁶³

İkinci argüman; söz konusu farklılıkların insanlar arasında da geçerli olduğu iddiasını taşır. Hayvanlar arasındaki farklılıklar gibi insanlar da fiziki olarak birbirinden farklıdır. Yeme içme kültürü buna bir örnektir. Farklı insanlara aynı yiyecekler faydalı ve zararlı olabilmektedir. Haz ve acı olarak da insanlar birbirlerinden farklı şeylere yönelmektedirler. Nitekim farklı filozofların hakikat iddiaları da birbiriyle örtüşmemektedir. Dolayısıyla beden açısından farklı olan insanlar ruh açısından da farklılıklar gösterebilirler. Bu argümandan dolayı da dış nesnelere insanların aynı duyum verisini algıladığını iddia etmek mümkün değildir.⁶⁴

Sextus, duyu algılarının birbirlerinden farklı şeyleri algılamalarını da *üçüncü argüman* olarak tanıtır. Beş duyu organının her birisinin kendi nesnesini algılayış şekli, bir diğeriyle aynı değildir. Bal dile tatlı, göze acı gelebilir. Görme bir resmi düz görürken, dokunma onu girintili çıkıntılı algılayabilir. Tatlı bir yağ, kokuya hoş gelirken, dile böyle gelmeyebilir. Bazı bitkiler göze acı verir, ancak vücudun geri kalanı için faydalı olabilir. Ayrıca doğuştan görme ve işitme engelli birisine nasıl bu duyumların alanı tecrübe edilemiyorsa, nesnelere beş duyuyu aşarak farklı duyumlara hitap edebilecek yönleri de olabilir. Dolayısıyla insan, kısıtlı bir duyuma sahiptir. Buradan hareketle de dış nesnelere özleri hakkında bütün insanların aynı duyumunu algıladığı ya da dış nesnenin bütün yönlerini duyumsadığını söylemek mümkün değildir.⁶⁵

Durumlar olarak adlandırılan *dördüncü argüman* da insanın farklı dönemleri ve hallerini ön plana çıkartarak algının doğasını

⁶³ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 40-79.

⁶⁴ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 79-92.

⁶⁵ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 91-100.

algılanandan ayırıştırır. Söz gelimi yaşlılık ve gençlik, uyku ve uyanıklık, hastalık ve sağlık, nefret ve sevgi, hareketli ya da durgun olmak gibi haller algımızı değiştirmektedir.⁶⁶

Konum, uzaklık ve yerler de *beşinci argüman* olarak bir başka açıdan algının doğasını eleştirmek için kullanılır. Bir nesnenin, yakından ve uzaktan algılanması farklı olabilir. Bir kürek suda kırık, suyun dışında ise normal gözükebilir. Bir tablonun yüzeyi de düz ya da yatay tutularak bakılmasına göre değişiklik gösterebilir. Bu nedenle algısal temelde objektif bir zemin yoktur.⁶⁷

Karışımlar, dış dünyadaki varlıkların içinde buldukları ortamlarla alakalı *altıncı argüman*'dır. Her dış gerçek nesne, bize bir bütünlük ve ona eşlik eden çevresel faktörlerle verilir. Biz onu her zaman kendisine eşlik eden bir yapıyla algılarız. Dolayısıyla onun saf kendi halini tecrübe edemediğimizden, dış nesnelere hakkında ancak bize gelen algıları yahut etkilenimleri üzerinden konuşabiliriz.⁶⁸

Ayrıca, dış nesnelere miktarı ve biçimi de *yedinci argüman* olarak algıyı etkileyen faktörlerden biridir. Mesela çakıl taşları tekken sert, çokken yumuşak görünürler. Gümüş az iken siyah, çokken beyaz görünür. Tıpkı bunun gibi miktarlar ve biçimler de algıyı etkilerler.⁶⁹

Sekizinci argüman göreceliliktir. Görecelilik, hayatın her alanında kaçınmadığımız bir durumdur. Sextus bütün algılama işleminin her zaman hem algılayan hem de algılanan açısından göreceli olduğunu savunur. Bu açıdan algılayan, hiçbir zaman algılananı aynı noktadan değil, her zaman başka alternatif değerlendirmesi

⁶⁶ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 100-118.

⁶⁷ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 118-124.

⁶⁸ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 124-129.

⁶⁹ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 129-135.

olabilen bir açıdan algılar. Bu da dış nesnelere hakkında kesin bir karar veremeyişimizin bir diğer nedenidir.⁷⁰

Dokuzuncu argüman ise yaşam esnasında oluşumun sıklık ya da seyrekliği üzerinedir. Sıklık ve seyreklik algıyı belirleyen ve yönlendiren bir başka faktördür. Söz gelimi her gün gördüğümüz güneş daha parlak ve faydalı iken, arada görülen kuyruklu yıldızlar insanda nasıl daha fazla ilgi uyandırıyor; benzer şekilde ilk kez denizi gördüğümüzde hissettiğimiz duygular nasıl çokça gördüğümüzde değişiyorsa; algı nesnelere tamamlanma tecrübesi, az ya da çokça olmasına göre farklılaşmaktadır. Bu da algılama sıklığının bizim yargılarımızı etkilediğini ortaya koyar.⁷¹

On argümanın *sonuncusu* çeşitli gelenekler, yasalar, ilkeler hakkında yaygın inanç ve dogmatik kanaatlerin çeşitliliği üzerine kuruludur. Devletlerin yasalarının farklılığı gibi, farklı kültürlerle ait inançlar, giyim tarzları, önemli günler, evlilikler gibi hayatın tamamına yönelik seçimler de değişmektedir. Söz konusu nedenlerden dolayı da algılamalar dış nesnelere, olayları farklı yorumlamamıza neden olurlar.⁷² Gelenekler, yasalar ve ilkeler hayatı düzenleyen konumundaki olgular Sextus'a göre uzlaşımdan ibarettir. Skeptik bu konular hakkında dogmatik bir yargıda bulunmadan yargıyı askıya alır.⁷³ Sextus bu argümanları sıraladıktan ve uzunca örneklerle savunduktan sonra, söz konusu argümanlar yardımıyla ulaşılabilecek noktanın herhangi bir tartışmada yargıyı askıya almak olduğunu belirtir.⁷⁴

Skeptik akıl kullanımının temel ilkeleri olarak bu argümanlar bize ne anlatmaktadır? Şüphesiz akıl, ancak duyunun getirdiği etkilenimler üzerinden akıl yürütmeler yapar. Akıl kendisi dış

⁷⁰ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 135-141.

⁷¹ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 141-145.

⁷² Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 145-164. S. Empiricus, *Fizikçilere Karşı-I*, fr. 188-239.

⁷³ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-III*, fr. 232-236.

⁷⁴ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 163.

dünya ile ancak duyu algıları üzerinden iletişim kurabilir. Ancak duyum, bir tecrübe olarak bize dış nesnelere kendi doğalarının tamamını veremiyorsa, akıl çıkarımlarda bulunurken onlar hakkında nasıl duyumu güvenilir bir veri olarak yorumlayabilir? Sextus bu haklı sorudan hareketle, düşünce nesnelere yani kavramların doğuştan var olmadığını, ancak duyu verilerinden hareketle akılda var olabileceğini savunur. Fakat bu problemi çözmez. Duyu verisi eksikse, bu verilerden elde edilen kavramlar da eksiktir. Dolayısıyla kavramlara dayanılarak tümel, genel geçer ve dogmatik bir yargı vermek nasıl mümkün olabilir?

Onlu argümanların bir kısmını yargı nesnesi yönünden, bir kısmını yargıda bulunan özne yönünden diğer bir kısmını da her ikisi açısından değerlendirmek mümkündür.⁷⁵ Onlu tasnifle karşıımızda olan argümanlar, bir sarmal gibi iç içe geçmiş; her biri diğerine atıfta bulunan adeta çözülemez argümanlar gibidir. Bir filozofun bu argümanlara yargıyı askıya alma niyetli biri karşısında nasıl cevap vermesi gerektiğini tespit edebilmesi gerçekten zordur. Nihayet bazı muhtemel cevaplar, beşli tasnifle önerilen diğer tartışma modlarıyla adeta baştan ihtimal dışı bırakılmıştır.

B. Beş Argüman

Phyrrhonculuğun Ana Hatları'nda ele alınan ikinci argüman tipi, beşli tasnifle önerilen argümanlardır. Sextus bazı skeptik filozofların bu tasnifle bütün sorulara cevap üreterek, yargıyı askıya almayı mümkün kılacak tartışma modeli ortaya koymanın mümkün olduğunu savunduklarını söylemektedir. Bu beş argüman *karşıtlık, sonsuz geri gidiş, görecelik, varsayım* ve *döngüsel akıl yürütmeden* oluşmaktadır. Bu argümanlar *agrippa* argümanları olarak da bilinmektedir.⁷⁶ Diogenes Laertius'a göre bu

⁷⁵ Yunus Emre Akbay, Muhammet Caner Ilgaroğlu, "Sextus Empiricus'un Phyrrhonculuğun Ana Hatları Kitabı Bağlamında Septik Tartışma Modlarının Varlık, Dil ve Düşünce İlişkisi Açısından Mantıksal Bir Analizi", *Social Sciences Studies Journal*, Vol. 3, Issue 8, (2017), 1653-1667, s. 1664.

⁷⁶ Michael Williams, "The Agrippan Argument and Two Forms of Skepticism"

argümanlar Agrippa'ya aittir. Ancak Sextus bu argümanları da yargıyı askıya almak için kullanılan skeptik modlar olarak kullanır.⁷⁷

Karşıtlık argümanının temel savı, sıradan insanlar ve filozofların hem günlük hayatta hem de felsefi konularda ortaya koydukları çeşitli görüşlere dayandırılır. Buna göre özellikle filozoflar, aynı konuda pek çok farklı ve birbirine karşıt olan görüşler beyan etmektedirler. Bu karşıtlıklar asırlardır devam etmekte ve birbirleriyle uyumlu bir hale gelememektedir. Sextus bunu skeptik düşünce yapısı açısından bir temel mod olarak kabul eder. Eğer bir meselede birbirine karşıt görüşler varsa, yargıyı askıya almak için bu yeterlidir.⁷⁸

Sonsuz geri gidiş argümanı felsefe tarihinde bilinen önemli bir meseledir. Filozoflar, görüşlerini temellendirmek için bir nihai noktada durmak ve bu noktayı başka bir adım daha geri götürmeden kendisiyle kanıtlamak zorundadır. Sextus, ele alınan bir kanıtın bir diğerine dayanmak suretiyle sonsuz bir şekilde geri götürülemeyeceğini savunur. O, bu ilk kanıtın ya *kendinden açık* ya da bir başka dayanaktan hareketle *açık hale* gelebileceğini belirtir. Fakat filozof kendinden açık bir noktanın kesin ve herkes tarafından kabul edilen bir şekilde ortaya koyulmadığını iddia eder. Diğer ihtimal ise zaten *sonsuz geri gidiş argümanına* neden olacaktır. Söz konusu durumda da yargıyı askıya almak zorunludur.⁷⁹

Beşli tasnifteki diğer mod olan *görecelilik argümanı* ise daha önce onlu tasnifte karşımıza çıkan argümanın bir benzeridir. Yani nesne çevreleyen pek çok faktörlerden dolayı hem yargı veren özne açısından hem de yargı nesnesi açısından görecelidir. Bu nedenle kişi kesin bir karar veremez.

çinde ed. Walter Sinnott-Armstrong, *Pyrrhonian Skepticism*, (Oxford, Oxford University Press, 2004) 121-146.

⁷⁷ Stefan Sienkiewicz, *Five Modes of Scepticism*, (Oxford, Oxford University Press, 2019) 5-7.

⁷⁸ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 164-165.

⁷⁹ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 165-167.

Sextus, özellikle dogmatik filozofların sonsuz geri gidiş argümanından kaçınmak için temel dayanak ve başlangıç noktası olarak doğruluğu kanıtlanmayan ancak varsayımla kabul edilen başlangıç argümanı kurguladıklarını ifade eder.⁸⁰ Bu durumu da *varsayım argümanı* olarak nitelendirilir.

Diğer taraftan eğer bir argümanın sağlamlığı, yine bu argümanın kendisinin kanıtlamakla yükümlü olduğu başka bir şeyle sağlanırsa, *döngüsellik argümanı* ortaya çıkacaktır.⁸¹

Söz konusu bu beş argümanın işleyiş şekli vardır. Bu, temelde araştırılacak bir konunun ya duyum nesnesi (aistheton) ya da düşünce nesnesi (noeton) olarak ayrılmasına dayanır. *Karşıtlık argümanına* göre bir önceki cümlede ifade edilen her iki seçenek de pek çok filozof tarafından doğruluk tespiti için temel kabul edilmiştir. Kimisi duyu kimisi düşünce nesnesini doğru kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bu konunun doğasında bir karşıtlık vardır. Öyleyse yargı askıya alınmalıdır. *Sonsuz geri gidiş argümanına* göre eğer duyu nesnesi doğruluk kriteri olarak belirlenirse, yukarıda sayılan on nedenden dolayı bir duyu başka bir duyu nesnesinin kanıtlanmasına ihtiyaç duyacaktır. Kendinden açık bir duyum mümkün olmadığına göre, sonsuz geri gidiş argümanı ortaya çıkacaktır. Bu nedenle de yargıyı askıya almak gerekmektedir. Benzer şekilde eğer düşünce nesnesi temel alınacaksa, hiçbir düşünce nesnesi duyumdan bağımsız elde edilemediğinden ve duyum nesnelere de ek-sik olduğundan, bir başka duyum nesnesiyle kanıtlanmaya muhtaç olacaktır. Oysa bütün düşünce nesnelere, duyumlardan elde edildiğine göre, hiçbir düşünce nesnesi, bir başka düşünce nesnesine kanıt ve dayanak olamayacaktır. Şayet düşünce duyuma, duyum da

⁸⁰ Varsayım argümanına göre Platon ve Aristoteles'in ilk ilkeleri bile Sextus'a göre temellendirilmemiş varsayımlardan ibarettir. Bkz. Hakan Coşar- Hasan Akkanat, "İlk İlkelerin Kaynağı Nedir? İkinci Analitikler II 19 Çerçevesinde Bir inceleme", *Felsefe Dünyası*, Sayı 66, (Kış, 2017), 20-57. Yunus Emre Akbay, "İdealar Teorisi Bağlamında Platon'da Akıl İlkelerinin Analizi", *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 28, (Vol 3/2017) ss. 133-155.

⁸¹ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 164-170.

düşünceye dayandırılacak olursa, bu durumda *döngüsellik argümanı* ortaya çıkacaktır. Zira her ikisi de önce kendisiyle kanıtlanmadan, bir diğerine atıfta bulunarak kanıt kurgulanmış olamaz. Öte yandan eğer biri de ilk temel kanıtı ve dayanağı, kanıtlanmış ve açık olarak kabul ediyorsa Sextus'a göre mantık hatası olan *varsayım argümanı*yla tartışmaya başlamış demektir. Zira bütün varsayımlar yine bir göreceli algı koşullarında ortaya çıkmış olduğundan, varsayımlar bile *görecelilik* açısından eşit güçte bir başka göreceli varsayım ile dengelenebilirler. Sextus'a göre bu beşli tasnifi önerenler, onlu tasnifi yadsımazlar. Onlar bilakis daha farklı bir yolla skeptik düşünce öğretisini ortaya koymaya çalışırlar.⁸² Ancak her iki tasnife göre de amaç, herhangi bir konuda dogmatik bir hüküm vermeden, yargıyı askıya almaktır.

C. İki Neden Argümanı

İki neden argümanı sonsuz geri gidiş, döngüsellik ve varsayım argümanının bir başka açıdan ele alınması olarak karşımızdadır. Bu argümana göre bir araştırma nesnesi ya kendisinden açıktır ve kanıtlama buradan başlar ya da araştırma konusu olan şey kendinden açık değildir ve onun temellendirilmesi için bir başka duyum ya da düşünce nesnesine dayanılır. Bilindiği gibi Sextus, hiçbir araştırma nesnesinin kendinden açık olmadığını duyum ve duyumsanan arasındaki uçurumdan hareketle iddia eder. Şu halde, ilk seçenekteki kendinden açık bir temel iddiası çürütülmüştür. İkinci seçenek ise, araştırma konusunun ya bir duyum ya da düşünce nesnesi olması bakımından bir diğer araştırma nesnesi vasıtasıyla temellendirilmesidir. Oysa ne duyum bir başka duyumla, ne düşünce bir başka düşünceyle ne de bu ikisi birbiriyle temellendirilemez. Nitekim Sextus zaten dogmatiklerin bir başlangıç noktası bulma ve kanıtı temellendirme konusunda hiçbir dogmatığın bir diğeriyle aynı görüşte uzlaşmadığını

⁸² Sextus Empiricus, *Phyrronculuğun Ana Hatları-I*, fr. 164-178.

söylemektedir.⁸³ İki neden argümanına göre de ulaşılabacak nokta yargıyı askıya almaktır.

D. Aenesidemus'un Argümanları

Miladi birinci yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Phyrhroncu skeptik Aenesidemus, Phyrhron'un argümanlarını uzun bir aradan sonra gündeme getiren filozof olarak bilinir.⁸⁴ Sextus, Aenesidemus'un sekiz argümandan oluşan ve özelde dogmatiklerin ortaya koydukları nedensellik teorilerine yönelik olarak kullanılan fakat amaç bakımından yargıyı askıya almaya yarayan argümanlarına yer verir. Bu argümanlardan ilki dogmatiklerin nedensellik öğretilerini temellendirdiklerini savunduğu, fakat skeptiklerce duyuma açık olmayan yani özünü kavrayamadığımız dış nesnelere ilgilidir. Zira skeptikler sadece duyumun kendilerinde zorunlu olarak bıraktığı izlenimleri kabul ederler. Bu izlenimlere bakıldığında hiçbir dogmatik filozofun bir diğeriyle uzlaşım sağlayamadığı ve genel geçer bir neden öğretisi ortaya koyamadığı görülecektir. İkinci argüman ise dogmatik olarak bir neden teorisi sunmanın, araştırma nesnesinin daha geniş olan muhtemel neden seçeneklerini sınırlamak olarak yorumlanmasındır. Dogmatikler bunu yaparak ihtimalleri kısıtlamaktadırlar.

Üçüncü argüman, düzenli olarak tekrarlanan olayları açıklamak için dogmatiklerin düzen arz etmeyen kanıtlar ortaya koymaları hakkındadır. Dördüncü argüman dogmatiklerin, duyumla gelen algılara dayanarak, duyuma konu olmayan ve algılanamayan nesnelere oluşumuna dair yargılarda bulunmalarını eleştirir. Hâlbuki duyumu aşan nesnelere ve olguların oluşumunun algılarla örtüşmesi kadar örtüşmemesi de muhtemeldir. Beşinci argüman dogmatiklerden her birinin, üzerinde uzlaşmış ortak yöntemlerden hareketle değil, kendilerine merkeze aldıkları temel element

⁸³ Sextus Empiricus, *Phyrhronculuğun Ana Hatları-I*, fr. 178-180.

⁸⁴ Gisela Atriker, "Historical Reflections of Classical Phyrhronism and Neo-Pyrhronism" içinde ed. Walter Sinnott-Armstrong, *Pyrhronian Skepticism*, (Oxford, Oxford University Press, 2004), s. 13-25.

ya da odak noktasından hareketle neden teorisi üretmeleri üzerinden gelişir. Bu da Sextus'a göre her dogmatığın farklı bir odaktan hareket etmesinden dolayı genel bir neden teorisinin oluşmamasına, karşıtlıkların türemesine neden olmaktadır.

Altıncı argüman ise yine dogmatiklerin, kendi iddialarını kabul ederken, iddialarına eşit ve karşıt güçte olanları yadsımaları üzerine kurgulanmıştır. Yedinci argüman, ortaya konulan dogmatik neden teorilerinin, algının doğasına karşıt olduğu gibi iddia sahiplerinin kendi düşüncelerine de karşıt halde olmasını merkeze alır. Son argüman ise dogmatik neden teorisi ortaya koyanların, karşıt ve eşit güçte iddia ortaya konulduğu zaman cevap vermek için kendi teorilerinden uzaklaşarak iddiaya karşıt ve eşit güçte argümanlarla kendilerini savunmalarını eleştirir.⁸⁵ Nitekim bu, kendi iddialarının kanıtlanması değil, eşit güçte argümanlara sarılarak odak noktasından uzaklaşılması demektir.⁸⁶

Sextus yargıyı askıya almak ve nedensellik iddialarını çürütmek için daha önceki onlu ve beşli argümanın yeterli olacağını söyler. Yine de o *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*'nda bu farklı tasnifle ve fakat aynı içerik ve temele dayanan tartışma modlarına yer vermekten geri durmaz. Şimdi skeptiklerin dayanakları olarak kullanılan tartışma modlarına değindikten sonra, ilk başlıkta genel çerçevesini sunduğumuz skeptik akıl kullanımının kavram, önerme, akıl yürütme, cins ve tür, tanım ve bölme gibi mantık konularına nasıl yaklaştığına değinelim. Böylece skeptik akıl kullanımının mantık konularına yönelik yaklaşımını kavrayarak aklın dogmatik olmayan kullanımının bu meseleler hakkında nasıl işlediğini ortaya koyabiliriz.

3. Sextus Empiricus'un Akıl Kullanımı

Sextus'un hayatı, eserleri, genel düşüncesinin karakteri ve bu karakteri belirleyen tartışma modlarına dair açıklamalardan sonra, skeptik aklın nasıl işlediğine dair hem uygulama hem de

⁸⁵ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 180-187.

⁸⁶ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 180-187.

eleştirilerin mahiyeti üzerine devam edebiliriz. Sextus'a göre doğru bilginin mümkün olduğunu savunan dogmatik filozoflar, insanın duyu ve akıl yetisi sayesinde hakikati kavradığını iddia etmektedirler. Sextus bu iddiayı ele alarak çürütürken skeptik aklın işleyişine dair önemli ipuçları vermektedir. Sextus'un temel iddiası şöyledir: Felsefi olarak incelenen bir konu ya *duyu algısı* ya *düşünce nesnesi* olmak zorundadır. Fakat bazı filozoflar duyuyu, bazıları düşünceyi bazıları da bu ikisini birlikte ölçü olarak hakikati kavranabilir olduğunu söylemeye çalışırlar. Protagoras ve Epikürçüler duyuyu, Platon ve Demokritos düşünceyi, Aristoteles ve Stoacılar ise duyum ve düşünceyi ilke kabul ederler.⁸⁷ Öncelikle bu filozofların hakikatin tespiti için ittifakta olmamaları Sextus için yargıya askıya almak için yeterli sebeptir. Fakat yine de o kavram teorisini duyumdan hareketle kurgulayarak, ne duyumun ne de kavramın hakikati tespit etmede yeterli olmayacağını ortaya koyarak özlü bir eleştiri koymaktadır:

“Dogmatiklere göre şeyler hakkında yargı vermede dayanılacak ölçüt ‘insan’ ise ve ‘insan’ın şeyler hakkında yargı vermek için duyu (aisthesis) ve aklın ‘dianoia’ dışında kullanabileceği başka herhangi bir aygıtı sahip olması mümkün değil ise, o zaman, biz eğer ‘insan’ın şeyler hakkında ne yalnızca duyu aracılığıyla ne yalnızca akıl aracılığıyla ne de her ikisinin aracılığıyla yargıda bulunmaya muktedir olmadığını gösterirsek, bu durumda tüm tekil kanaatlere (meros doksas) karşı özlü bir yanıt vermiş oluyoruz”⁸⁸

Daha önce ele aldığımız tartışma modları ve skeptik düşüncenin genel özelliklerinden bahsederken duyumun doğasının mahiyeti üzerinde durmuştuk. Şimdi, duyumun aklın öğeleri olan kavramları nasıl oluşturduğundan başlayarak kavrama dayalı işlemlere yönelik filozofun yaklaşımını açmıyabiliriz. Peki, duyum akla nasıl bir kavram sunmaktadır?

⁸⁷ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 170-171, bkz. İlgili dipnot s. 81.

⁸⁸ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 48.

A. Kavram Eleştirisi

Kavram, aklın en temel yapı birimi olarak, akıl ile dış dünya arasındaki bağlayıcı düşünce unsurudur. Kavramlar sayesinde akıl dış dünya ile iletişime geçerek çıkarımlarda bulunur. Fakat Sextus'un iddia ettiği, duyumun nesnenin özünü verememesi ve aklın duyuya alternatif bir kanala sahip olamaması durumunda akıl nasıl bir kavram oluşturur ve bu kavramın doğası nedir? Kavramın Sextus düşüncesindeki tasviri, mantıksal beş tümel, tanım, akıl yürütmeler üzerine filozofun yaklaşımını anlamının temeli olarak yorumlanabilir. Şimdi sırasıyla bu dizgenin nasıl işlediğine bakabiliriz.

Tartışma modlarındaki hayvanların ve insanların dış nesnelere farklı izlenimler elde ettiği yaklaşımı, aklın kavrama eylemini nasıl gerçekleştirdiği ve bu eylemin sınırının ne olduğu sorusunu sormayı gerekli kılmaktadır. Sextus “*çünkü biz tereddütsüz alt nesnelere nasıl göründüklerini söyleyebilirsek de, onların gerçekte ne olduklarını, söz konusu farklılıklar nedeniyle açıklamaya muktedir değiliz*”⁸⁹ demektedir, söz konusu farklılıkları da yargıyı askıya almaya yarayan argümanlar nedeniyle mümkün görmemektedir. Filozofa göre akıl dış dünya ile doğrudan temas kuramaz. O zorunlu olarak duyu verilerinin kendisine aktardığı üzerinden işlem yapabilir. Akla doğuştan bir bilgi de gelmemiştir. Akıl kavramı, duyum ve tecrübeden bağımsız elde edemez.⁹⁰ Algı ile algı nesnesi arasında da uçurum mevcuttur. Öyleyse bireysel algılara dayalı kavram teorisi nasıl şekillenmektedir? Aklın alternatif işleyişi açısından skeptik kavram anlayışı nelere imkan tanımakta, neleri bu imkandan mahrum bırakmaktadır?

Sextus, duyumsama yetisinin sağlıklı doğan bütün insanlarda var olduğunu söyler. O “...her düşünce ya duyuma bağlıdır ya da duyumdan kopuk bir şey değildir ve ya deneyime bağlıdır ya da deneyimden kopuk bir şey değildir”⁹¹ diyerek kavramların kökenini duyum

⁸⁹ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 87.

⁹⁰ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 182.

⁹¹ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 56-57.

ve tecrübeye indirger. İnsan sahip olduğu duyular aracılığıyla kendisine gelen duyum verilerini kavrar. Fakat bu kavrama, basit anlamda ve sübjektif bir kavramdır. Basit duyum verileri bir biçimde hafızada depolanır. Akıl kavramlarını basit duyum verileri üzerinden edinir: "... çünkü bu tür şey (kavram) ya deneyimde verilmiş olan şeylere benzerliğiyle, ya da bu deneyimlenmiş olan şeyin büütülmesi ya da küçültülmesi ya da bir şekilde düzenlenmesiyle edinilen bir şeydir."⁹² Şu halde deneyim kaynağı dışında kavram oluşturmak mümkün değildir.

Sextus şeyleri tasavvur etmek için onlar hakkında önceden kavrayışlar oluşturmamızı zorunlu sayar. Mesela bir at kavramı oluşturmak, önceden atı tecrübe etmiş olmayı gerektirir.⁹³ *Mantıkçılara Karşı*'da filozof her insanın dış nesnelere kendine özgü bir etkilenim ve kavrama gerçekleştirdiğini belirtir. Görme, tatma, işitme, dokunma ve koklama kişinin kendisine özeldir. Duyum türlerinin hiçbirisi, bir diğerinin algısını da gerçekleştiremez. Beş duyudan birisi eksikse, kişi o duyumla elde edilen tecrübe kavramlarına da ulaşamaz.⁹⁴ Sextus her kişinin bir diğerinden farklı algıya sahip olduğunu savunduğundan, kimse aynı duyum nesnesinden aynı algıyı elde ettiğini söyleyemez. Dolayısıyla herkesin at kavramı aslında kendisine özeldir.

Dil, bu belirsizlikte toplumun uzlaşısıyla benzer algılara vermiş olduğu sözcükler üzerinden kurgulanmıştır. Ancak hiçbir sözcüğün her bir insanda aynı kavrama işaret ettiğini savunmak da mümkün değildir.⁹⁵ Dolayısıyla nesnelere hakikatini algı tecrübesinden hareketle kavramsal olarak kurgulamak mümkün değildir.⁹⁶ *Retorikçilere Karşı*'da Sextus, herhangi bir konuda tartışmaya

⁹² Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 56-60.

⁹³ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-III*, fr. 2-3, ve 172-175.

⁹⁴ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 206-209.

⁹⁵ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-I*, fr. 197-199. Bu Kirenelilerin görüşüdür, fakat Sextus bu görüşü destekler.

⁹⁶ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 257 vd. Stoacıların kavratıcı izlenim teorisi, bazı algıların diğerlerinden farklı ve nesnenin özünü verdiği savunur.

başlamak için bir tür ön kavramayı basit anlamında gerekli görür.⁹⁷ Fakat bu basit kavrama (noesin) kesinlikle nesnenin özünü kavrama olarak anlaşılmalıdır. Bireysel algıları kişi büyültme, küçültme gibi bir takım akli işlemlerle kavramlaştırır. *Fizikçilere Karşı*'da Sextus, aklın kavrama işlemini nasıl gerçekleştirdiğini en net biçimde şöyle anlatır:

“Genelde de, tasavvur edilen her şey ya duyuma açık olan şeylerin görünüşleri dolayısıyla ya da bu açık şeylerden geçiş yoluyla tasavvur edilir ve bu geçiş yine çeşitli yollarla gerçekleşir: Bazen benzerlik, bazen düzenleme, bazen kıyaslama yoluyla. Bu kıyaslama da bazen artırma bazen de azaltma yoluyla gerçekleşir. Şimdi, duyuya açık şeylerin görünüşlerinden hareketle, örneğin beyaza, siyaha, tatlıya ve acıya benzer şeyler tasavvur edilir; çünkü bunlar duyuya açık olan şeyler olmaları bakımından tasavvur edilebilir şeylerdir. Bu duyuya açık olan şeylerden intikal yoluyla tasavvur edilen şeyler de benzerlik yoluyla, örneğin Sokrates'e benzerlikten şu anda var olmayan Sokrates'in tasavvur edilmesi gibi ya da düzenleme yoluyla, örneğin insan ve attan hareketle, insanla ve at arası bir yaratık hayal etmek gibi tasavvur edilirler. Kıyaslama yoluyla tasavvur etme de iki şekilde olmaktadır: Ya (duyuya açık) nesneyi (zihinde) abartarak –örneğin duyularımız aracılığıyla ortalama boyutlarda bir insan gördükten sonra onu hayalimizde abartarak ‘tahilla (ekmekle) beslenen bir insana benzemekten çok ormanlarla kaplı bir dağ tepesine benzeyen’ bir kikklops tasavvur etmemiz gibi– ya da küçülterek– örneğin yine gördüğümüz ortalama insanı hayalimizde küçülterek bir cüce (pigme) kavramı türetmemiz gibi”⁹⁸

Sextus alginın tek başına kavratacı bir izlenimi sağlamaktan uzak olduğuna dair eleştiriler getirir.

⁹⁷ Sextus Empiricus, *Against Rhetoricians-I*, fr. 2.

⁹⁸ Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı-I*, fr. 393-397. Bkz. *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 57-63.

Yukarıdaki pasajdan hareketle Sextus'un kavram anlayışının şu kısımlara ayrıldığını söyleyebiliriz:

a) Doğrudan duyum verilerine bağlı kavramlar: Beş duyu kavramları.

b) Duyumlardan hareketle işlem sonucu elde edilen kavramlar; b1) benzerlik, b2) düzenleme, b3) kıyas yoluyla elde edilen kavramlar –artırma, eksiltme-.⁹⁹

Bu kavram anlayışı, filozofun diğer eserleri olan *Mantıkçılara Karşı*, *Etikçilere Karşı* ve *Retorikçilere Karşı*'da kullanılan bir genel teoriye dönüşür.¹⁰⁰ Sextus, bu kavram anlayışının hiçbir yerinde tümel kavram yapısından bahsetmez. Onun kavramı, bireysel algılara dayalı sübjektif kavramlardan ibarettir. Kavramların doğrudan duyum verilen bağlanması anlayışıyla Sextus, deneyimle elde edilen kavramların eğitimle başkalarına öğretilemez olduğunu düşünür. Kimse beyazı, tatlıyı, ıslak ve kuruyu, yüksek sesi, bir nağmeyi ve bir papatya kokusunu teorik olarak öğretemez.¹⁰¹ Bu kavramlar ancak bireysel tecrübeyle elde edilebilirler.

Sextus'un kavram anlayışı, hem doğru bilginin mümkün, hem de mümkün olmadığını savunan dogmatikler için bir eleştiridir. Bireysel kavram anlayışını savunan Sofist ve Akademikler nasıl dogmatik bir karar alabilirler? Mesela Epikürcüler kavramı ruha/zihne basılmış bir damga olarak tanımlayarak, duyum dışı şeyleri kavradıklarını ve onları kavramsallaştırdıklarını nasıl temellendirebilirler? Çünkü *varlık bölümlüdür, haz iyidir* gibi genel tecrübe dışı şeylere dair bir kavrayışın var olduğu temellendirilemez. Yine Stoacıların bazı duyum tecrübesinin hakikati kavradığı (kateleptika fantasia) bazılarının ise kavramadığı yönündeki açıklamaları da anlamsızdır. Sextus'a göre izlenimler arasından birini tercih

⁹⁹ Yunus Emre Akbay, "Sextus Empiricus'un Kavram Teorisi Eleştirileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Vol/1 Sayı: 44*, (Haziran 2020) 24-44, s. 40.

¹⁰⁰ Sextus Empiricus, *Against the Ethicists*, fr. 250-252.

¹⁰¹ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 206 -207.

edecek bir kriter yoktur. Platon'un aşkın özlerden kavram üretmesi ile Aristoteles'in duyumdan hareket ederek tümevarımla tümeli kurgulaması, duyum ve akli birlikte kullanması da kavramın kişiye nesnenin özünü sağladığı iddiasında bulunulmasını mümkün kılmaz.¹⁰²

Klasik mantıkta, kavram ile nesnenin özünün birbiriyle örtüşmesi, aklın duyumlarla elde ettiği verileri kavramlara dönüştürerek, tümel kavram üzerinden genellemeler yapması tanım, kategoriler, bölme, akli çıkarımlar gibi pek çok işlemi mümkün kılmaktadır. Fakat kavramın doğasına dair Sextus'un getirmiş olduğu bu açıklama, aklın klasik mantıktaki işlemlerine yöneltilen temel bir eleştiridir. Sextus, aklın işleyişini basit duyum verilerine indirgemektedir. Bu veriler, asla nesnenin özünü değil, belirli bir zaman ve mekândaki insanın, hem algılayan hem de algılanan olmak bakımından görece olduğu bir algılama ve kavrama faaliyetine işaret eder. Soyutlamayı asla zihnin bir faaliyeti olarak kabul etmeyen Sextus, soyutlamayla genelleşen bir tümel kavram anlayışını da reddeder. Soyutlamaya dayalı kavramları kurgulayan Aristoteles'e de açıktan bir eleştiri sunar.¹⁰³ Şu halde dış dünyadaki nesnelere kendilerindeki oluşları, kavramanın dışındadır. Bizim kavradıklarımız da ancak duyuların bize adeta zorunlu olarak dayattığı etkilenimlerden başkası da değildir. İnsan, ne beş duyuyla ne akılla, ne de bu ikisiyle dış nesnelere özünü kavrayamaz.¹⁰⁴ Duyum temelli kavramalara dayalı iddiaların hangisinin gerçek olduğu da bilinemez.¹⁰⁵

Beş tümel kullanımı, tümevarım, tümden gelim, tanım, bölme gibi kavrama dayalı konular, Sextus'un kavram teorisiyle yakından ilişkilidir.

¹⁰² Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 108-109 ve *III*, fr. 180 vd. *Fizikçilere Karşı-II* kitap. *Mantıkçılara Karşı-I*, fr. 51, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 56.

¹⁰³ Sextus Empiricus, *Against Geometers*, fr. 57-59. Bkz. Y. E. Akbay, "Sextus Empiricus'un Kavram Teorisi Eleştirileri", s. 42.

¹⁰⁴ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-I*, fr. 263 vd.

¹⁰⁵ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 333-340.

B. Kategori Eleştirisi

Sextus *Fizikçilere Karşı* adlı eserinde bir nesnenin özünün bilinemediğini, onun ilinekleri arasında da hangisinin ayrılabilen hangisinin ayrılamayan özellik olduğunun ayrıştırılmadığını savunur.¹⁰⁶ Nesnenin özünün kavramanın sınırı dışında sayılması, neyin özsel, neyin ilintisel olduğunun ayrılmasını da imkânsızlaştırır. Şu halde töz, kendinde doğasıyla ve özüyle değil, algının insanda bıraktığı etkilenimi kadar bilinebilir. Klasik mantığın en temel terimlerinden olan ayırım ve ilinti skeptik kavram anlayışı açısından temellendirilebilir değildir. Sextus kavramları bireysel algılara indirgedikten sonra, beş tümel ve kategorilerin yapısının da objektif olarak kurgulanmayacağını belirtir.¹⁰⁷ Çünkü ona göre tümel kavram kavranılamaz. Şu halde varlığı ve yüklemeleri kategoriler üzerinden töz ve ilinekler şeklinde tasnif etmek ve önermelerde kullanmak mümkün değildir.

C. Beş Tümel, Tanım ve Bölme Eleştirisi

Tümel kavram problemi, özsel-ilintisel ayırımının yapılamaması en başta beş tümeli (cins-tür, ayırım, hassa ve ilinti) ve buna bağlı tanım teorilerini de çürütür. Cins ve tür eleştirisi ise şöyle gelişir: Cins ve türün eğer akla ait kavramlar (ennoemata) olduğu söylenirse, Sextus aklın duyumlardan başka içeriğe sahip olmadığından hareketle aklın cins ve türü kendisinde var edemeyeceğini savunur.¹⁰⁸ Ancak bu iki kavramın kendine özgü bir varlığa sahip olduğu iddia edilirse, filozof cinslerin sayı bakımından türlere eşit olması probleminin ortaya çıkacağını, bu durumda türlere ortak bir cinsin kurgulanamayacağını iddia eder. Cinsin tek olduğu söylenirse, bu durumda da türlerin ya onun bir parçası olduğu ya da tamamı olduğu eleştirisi ortaya çıkacaktır. Fakat türler cinsin ne bir parçası ne de tamamı olamazlar. Hangi tür, hangi cinsin hangi kısmına katılacak,

¹⁰⁶ Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı-II*, fr. 2-220 vd.

¹⁰⁷ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 32-37 ve 333-348.

¹⁰⁸ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr.219.

hangisine katılmayacaktır? Ayrıca türlerin aynı parçada var olması da mümkün değildir. Öte yandan Sextus'a göre cins güç olmak ya da töz olmak bakımından da tutarlı bir şekilde kurgulanamaz.¹⁰⁹ Kavramlardan oluştuğu iddia edilen cins ve tür Sextus'a göre aslında görelî bir durumdan ibarettir: “Yine, var olan şeylerden bazıları, Dogmatiklere göre “tam cins” bazıları “tam tür” bazıları da “hem cins hem de tür” konumundadır. Bunların tümü aslında görelî durumdadır. Bu açıdan her şey görelîdir.”¹¹⁰ Söz konusu görecelilik nedeniyle tümel kavram üzerinden cins ve türleri, tekilleri açıklamak da tutarlı değildir.¹¹¹ Kişi bu nedenle tümel kavram, cins ve türler ile bunlara dayalı işlemlerle değil, ön kavrayışlarla deneysel ve dogmatik olmayan bir şekilde felsefe yapmalıdır. Dolayısıyla Sextus'a göre duyum temelli bireysel algılar, aklın kısıtlı (soyutlama inkârı gibi) faaliyetleri ile ne tümel bir kavramı ne tümel kavram üzerinden özsel bilgiyi mümkün kılacak bilgi teorisini ne de beş tümel üzerinden gelişecek tanım teorisine imkân tanıyamaz.¹¹²

Sextus, Dogmatik filozofların insan tanımlarını detaylıca analiz ederek genel anlamda tanımın imkansız olduğunu da şöyle açıklar:¹¹³

“Şimdi eğer, tanımlanacak nesneyi bilmeyen bir kimse bilmediği bu nesneyi tanımlamaya muktedir değilse ve buna karşılık tanımlanacak nesneyi bilen ve onu tanımlamaya yönelik bir kimse nesneyi tanımla kavramış olmuyor da fakat yalnızca halihazırda kavramış olduğu nesneye uygun bir tanım ortaya koymuş oluyorsa, bu demektir ki, tanım denilen şey nesnelere kavranmasında zorunlu bir unsur değildir ve biz eğer tüm şeyleri kesin bir biçimde tanımlamayı amaçlarsak, sonuçta bu işlemin sonsuza kadar geri gitmesi söz konusu olacaktır, hiçbir şeyi tanımlamış olmayız”¹¹⁴.

¹⁰⁹ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 220-226.

¹¹⁰ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 75.

¹¹¹ Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı-II*, fr. 288 vd.

¹¹² Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 86-95.

¹¹³ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 18-85.

¹¹⁴ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 207.

Sextus'a göre bazı şeyler tanımlar olmadan kavranıyorsa, bu durumda tanım olmadan kavranılan şeylerden hareketle tüm şeyleri tanımlar olmadan kavramak da mümkündür.¹¹⁵ Dolayısıyla tanımlar, eğitim için zorunlu sayılamazlar. Nitekim tanımlar türler üzerine yapılırlar ama türün kapsamındaki tekillerden bazıları genel tanıma aykırı olabilir. Çünkü tekiller sonsuz sayıdadır, hepsini kontrol etmek ve denetlemek mümkün değildir.¹¹⁶ En nihayet, tanımlar eğer atıfta buldukları nesnelere hareketle denetlenecekse, insan zaten nesneyi bireysel olarak tecrübe etmek dışında başka seçeneğe sahip olmadığından, niçin tanımlara ihtiyaç duysun? Sextus tanımların insanı bulanıklığa düşürdüğünü iddia ederek alaycı bir tavırla tanımın gereksizliğini şöyle ortaya koyar:

“Tanımlar bizi böylesine bir bulanıklığın içine soktukları halde, onların herhangi bir biçimde (şeylerin) kavranmasında ya da öğrenilmesinde ya da açıklanmasında yararlı olduklarının ileri sürülmesinden daha tuhaf ne olabilirdi ki? Örneğin, şaka amaçlı olarak, bir kimsenin birine ata binen bir adam ve ona yol gösteren bir köpek ile karşılaşmış karşılaşmadığını sormak istemiş ve sorusunu şöyle sormuş olduğunu farz edelim: ‘Ey akıllı, ölümlü, düşünen ve bilgi edinme becerisi olan hayvan! Gülme yetisi olan, geniş tırnaklı ve politikadan anlayan ve kıcı kişneme yetisi olan ölümlü bir hayvanın üstüne oturmuş, dört ayaklı ve havlayabilen bir hayvanın kılavuzluk ettiği bir hayvan gördün mü?’¹¹⁷

Görüldüğü gibi Sextus, kavram anlayışının bir uzantısı olarak reddettiği tümel, cinsi ve türü, tanım teorisi eleştirisinde de kullanılmaktadır. Ona göre tanımlar gereksiz ve insanı bulanıklığın içine sürükleyen yapılardan başka bir şey değildir.¹¹⁸ Özsel ve ilintisel olan arasındaki ayırımın yapılamaması, tür ve cinsin bilinemez

¹¹⁵ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 208.

¹¹⁶ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 210.

¹¹⁷ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 211-212.

¹¹⁸ İnsan'ın bir doğruluk kriteri olmamasının argüman akışı için bkz. A. A. Long

olması genel tanım teorisinin temelinden sorgulanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla tanım felsefe için de gerekli değildir.

Cins ve türün kavranamaz oluşu, Sextus'un mantıktaki bölme teorisine de eleştirilerini yönelttiği bir temeldir. Dogmatiklere göre bölme teorileri dört başlıktan oluşur: a) Ya bir isim (ya da bir sözcük) anlamlarına, b) ya bir bütün parçalarına, c) ya bir cins türlerine, d) ya bir tür tekilerine bölünürler.¹¹⁹ İsimler Sextus'a göre uzlaşıyla verilmiş etiketlerdir, doğaya değil insanlara bağlıdır. İsimler, toplumdan topluma değişebilirler. Böylesi bir durumda isimlerin anlamlarına bölünmesi ona göre saçmalaktır. Bütünün parçalarına bölünmesi de temellendirilebilir bir durum değildir. Sextus, 10 sayısının bütün olarak alındığında, onun 1-2-3-4-5-6-7-8-9'a bölünebileceğini savunmanın tutarlı olmadığını söyler. Zira 10'dan 1 çıktığında 10 değil 9 kalır. Yani her çıkarma işlemi sonrası 10 sayısı değil başka bir sayı kalır. Benzer şekilde bütünden bir parça bölündüğünde aynı bütün değil başka bir bütünden bahsetmek gerekir. Bütün bölümler bütünde içerilmiş olmalıdır. 10 sayısının kapsamındaki sayılar içerik olarak 1 ve 9 arası sayılarını kapsar ve onlar toplandığında 55 yapar. Sextus 10'un içinde 55'in kapsanmasının ise saçma olduğunu söyler.¹²⁰ Dolayısıyla ne 10 sayısı bölünebilir ve bu sayılara ayrıştırılabilir, ne de bu sayılar 10'un içinde mevcuttur. Bu örnekten hareketle o bütünün parçalarına bölünmesini imkânsız sayar.¹²¹ Cins ve türlerin zaten birbirine bölünemeyeceği, yukarıda ele aldığımız eleştirilerden hareketle anlaşılır bir haldedir. Türün tekilerine bölünmesi de imkânsızdır. Türü tekiler var ederse, tür tekile nasıl bölünebilir? Nitekim bazen sayıca sonsuz olan tekiler de mevcuttur. Sonsuz sayıda olan tekilerin türü bölmesi de temellendirilemez. Sonuç olarak

"Sextus Empiricus on the Criterion of Truth", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No 25 (1978), 35-49.

¹¹⁹ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 213.

¹²⁰ Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı-I*, fr. 295-321-330.

¹²¹ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 217.

Sextus'a göre ne sadece duyulara,¹²² ne sadece akla,¹²³ ne de bu ikisine dayanılarak doğru bilgiye ulaşmak mümkün değildir.¹²⁴ Tanım ve bölme de insana fayda sağlayan ve hakikate ulaştırıcı konular olarak yorumlanamazlar.

D. Dil, Anlam ve Önerme Eleştirisi

Önerme, mantıkta yargı bildiren cümleler olarak tanımlanır. Kavramları basit zorunlu ve sübjektif tecrübelerle dayalı yapılar olarak anlayan Sextus'un önermeye yaklaşımı da kendi açısından tutarlı olmak zorundadır. Peki, Sextus'a göre dilin doğası ve skeptik önermelerin anlamı nedir?

Sextus skeptiklerin bir önerme ortaya koydukları zaman, bunun skeptik dil anlayışı içinde gerçekleşen ve sınırı genel felsefeleriyle uyumlu olan bir ifade biçimi olarak yorumlanması gerektiğini belirtir. Bu ifade en genel manada önermelerin, dış nesnelere hakkında değil, kişinin onlardan elde ettiği bireysel algı etkilenimleri üzerine yapılan yorumlar olduğu anlamına gelir. Tam da bu nedenle skeptik, bir önerme kurduğu zaman aslında kendi algısı üzerine yahut muhatabının algısı üzerine bir değerlendirme yapmaktadır. Sextus bunu şöyle anlatır: “*Fakat dikkat çekmemiz gereken nokta şudur: Burada kullandığımız “dır” (esti), başka yerlerde de kullandığımız gibi, “görünüyor” (fainatai) anlamındadır ve ifade-mizden kastettiğimiz şey “her şey görelimiş gibi görünmektedir” şeklindedir.*”¹²⁵

Sextus, hem yargıda bulunan hem hakkında yargıda bulunulan açısından algılamanın gerçekleştiği zamanda ve mekânda, pek çok çevreleyen faktörün bulunduğunu; bu faktörlerden bazılarını göre insanın algılama yaptığını oysa farklı açılardan bakıldığında her şeyin göreliliğinin ortaya çıkacağını daha önce söylemişti.

¹²² Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 55.

¹²³ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 61.

¹²⁴ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 63.

¹²⁵ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 135.

Yani bize göre yukarıda olan, yukarıdakine göre aşağıda olabilir. Sağımızda zannettiğimiz, başkasının solunda olabilir. Bize göre acı olan, başkasına göre tatlı; hastayken ekşi gelen sağlıklıyken tatlı olabilir. İşte bu görecelilik hayatın her aşamasını ve zamanını kaplamaktadır. Bu nedenle skeptik dil açısından kesinlik bildiren ifadeler aslında “bize öyle görünüyor”, “bir başka açıdan böyle olma-yabilir” şeklinde yorumlanmalıdır. Şu halde bir skeptik, hiçbir zaman önermeleri dogmatik anlamda kullanmaz. “Bu doğru değildir”, “daha fazla değil”, “hiçbir şey belirlemiyorum”, “her şey yanlıştur” gibi onların kullandığı kesin ifadeler, aslında dış nesnelere dair değil, algının kişiye getirdiği görünümüne üzerine olduğundan, kesin yargılar olarak anlaşılabilirler.¹²⁶ Önerme dâhil, kesinlik bildiren ve skeptiklerin kullandığı dilin genel doğası, Sextus’un açıklamalarına göre izlenimler üzerinedir: “...daha da önemlisi, skeptik bu formülleri ifade ederken dogmatik olmayan bir tarzda yapmaktadır; yani dış gerçeklikler hakkında herhangi bir onaylayıcı iddia ortaya koymaksızın, yalnızca ona görünmekte olanı açıklamakta ve kendi izlenimini dile getirmektedir.”¹²⁷ Dolayısıyla görmeye dair yargılar görmenin dış nesnesi hakkında değil, gözün algıladığı zorunlu izlenim hakkındadır. Benzer şekilde kokular, tatlar, temaslar ve sesler dış gerçekliklere dair hükümler vermek için yeterli değildir. Algının insanda bıraktığı izlenimlerden elde edilen kavramlar üzerine verilen yargılar da mantıksal kesinlik açısından değil, skeptik öğretisi açısından anlaşılmalıdır.

Sextus’a göre sözcükler nesnelere dogmatik olmayan bir şekilde ve ancak tecrübe edilenler arasında olan bir uzlaşım ile verilen isimlerdir.¹²⁸ Bu tarz bir iletişim diline ortak olmak, isimlerin işaret ettiği tecrübeyi önceden yaşamış olmayı gerektirir: “şimdi, isimlerin anlamları doğaya değil de bize bağlı şeyler olduğu için, (çünkü aksi halde istediğimiz zaman istediğimiz ismi istediğimiz nesneye koyma ya da

¹²⁶ Sextus Empiricus, *Phyrronculuğun Ana Hatları-II*, fr. 13-15.

¹²⁷ Sextus Empiricus, *Phyrronculuğun Ana Hatları-I*, fr. 15-16.

¹²⁸ Roderick M. Chisholm, “Sextus Empiricus and Modern Empiricism” *Philosophy of Science*, Vol. 8, No. 3, (Jul., 1941), pp. 371-384, s. 373.

değiştirme gücüne sahip olmamızın yanı sıra, tüm insanlar, Yunanlar kadar barbarlar da bu terimlerle işaret edilen şeyleri anlıyor olurlardı)....¹²⁹ Buradan anlaşılacağı üzere daha önceden sözcüğün etiketi olduğu tecrübeyi ve tecrübe nesnesini deneyimlememiş olanların, deneyimlemiş olanların anladığını kavrayamadığını söylemek mümkündür.¹³⁰ Dolayısıyla anlam ve önermenin temelindeki ad-nesne ilişkisinin göreceli olduğu söylenebilir.

Mantıkçılara Karşı'da Sextus, dilin gerçekten var olan bir şey olmadığını, gerçek nesnelerin, eğer varsa, gerçekte var olmayan bir şey olan dil ile anlatılamayacağını savunur.¹³¹ Çünkü sözcükler ve önermelerin kullanımı görelidir. Kişinin kendi algılarını konu edinir. Göreceliliğin olduğu yerde ortak bir anlam teorisini savunmak da mümkün değildir. Çünkü anlamı kanıtlamak için öncelikle önermenin, önermenin varlığını kanıtlamak için ise bir anlam teorisinin varlığı kanıtlanmalıdır.¹³²

Anlamın inkarı ilk adımda karşıt görüşlerden hareketle zaten çürütülebilir. Filozof, Epikürcüler ile Stoacıların anlam teorilerinin birbirleriyle örtüşmediğini iddia ederek anlamın varlığı konusunda yargıyı askıya almayı önerir. Zira Epikürcüler anlamın var olmadığını savunurken Stoacılar anlamın varlığını kabul ederler.¹³³ Öncelikle bu karşıt yaklaşımlar nedeniyle yargıyı askıya alarak anlam konusunda ne olumlu ne de olumsuz bir hükümde bulunmak gerekir. Fakat Stoacıların iddialarını inceleyerek de anlamın varlığını savunanlara bir eleştiri sunmak mümkündür. Zira Stoacılar anlamın varlığını kanıtlamak için önermelerden oluşan akıl yürütmeler kullanırlar. Oysa önermeler, anlam bildiren yapılar olarak anlamı kanıtlamak için nasıl kullanılabilirler? Sextus bu

¹²⁹ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 214-215.

¹³⁰ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-III*, fr. 267-270, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 130-132.

¹³¹ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 83-85.

¹³² Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 69-79.

¹³³ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 335-337.

durumun sorgulama konusu olan bir şeyi sorgulama konusu olan şeyle kanıtlama yanlışı olarak görür ve reddeder.¹³⁴ Buradan hareketle dogmatiklerin iddia ettikleri gibi önermenin var olmadığını şöyle açıklar:

“Önermenin var olduğu konusunda da benzer bir durum vardır; çünkü önerme (aksioma) de bir anlam (lekton) biçimidir ve çok muhtemeldir ki, önerme anlamın var olduğuna dair bir varsayımına dayalı olarak kabul edilmek durumunda olsa bile, onun eşzamanlı olmayan anlamların bir birleşimi olması bakımından, var olmayan bir şey olduğu görülecektir. Örneğin “eğer gündüz ise, aydınlıktır” koşullu önermesinde ben “gündüzdür” dediğimde “aydınlıktır” ifadesi henüz var değildir ve ben “aydınlıktır” dediğimde bu kez “gündüzdür” ifadesi var değildir. Bu durumda eğer belli parçaların birleşimi olan şeylerin gerçekten var olması, bu parçaların eşzamanlı olmamaları bakımından, mümkün değilse ve eğer önermenin oluşturulduğu parçalar eşzamanlı olarak var olamıyorsa, o zaman, önerme denen şey hiçbir biçimde gerçek bir varlığa sahip değildir.”¹³⁵

Sextus, Stoacılar göre önermenin anlamın bir alt bileşeni olarak sayıldığını belirtir. Stoacılar anlamı kanıtlamak için onun bir parçası olan önermeyi kullanırken, önermenin anlam taşıdığını savunmak için de anlam teorisine atıfta bulunurlar. Fakat bu mantıksal bir hataya neden olur. En basit anlamda döngüsellik argümanı açısından ve kanıtlanacak şeyi kanıtlanmış gibi kabul etme hatası açısından Stoacılar geçerli bir temellendirme yapmamıştır. Sonra, pasajdaki şartlı kıyas örneğinde görüldüğü gibi, önermenin bileşenlerinin eşzamanlı olarak var olamaması eleştirisi, önermenin var olmadığına dair bir başka çürütmedir. Önerme, terimlerden oluşan bütüncül bir yapıyla anlam taşıyorsa, bu yapının eşzamanlı olarak var olamaması nedeniyle önermenin anlam taşıdığı iddiası nasıl kabul edilebilir? Ayrıca, önermeyi kurgulamak için

¹³⁴ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 107 vd.

¹³⁵ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr.108-110.

öncelikle onun terimlerinin kendinden açık veya dolaylı olarak kanıtlanmış ve herkesçe kabul edilen bir anlam taşıdığını kanıtlamak da gerekir. Algılama ve terimlere verilen manaların göreceli olduğu bir tecrübe tasavvurunda bu da Sextus'a göre mümkün değildir:

“...dogmatiklerin söylediğine göre, bazı var olan şeyler ‘önceden açıktır’ (prodela) diğerleri ise ‘açık değildir’ (adela); ve görünen şeyler anlam taşıyıcıdır (ifade edicidir) (semainonta), fakat açık olmayan şeyler görünen şeyler tarafından gösterilirler (semaimena); çünkü onlara göre, ‘görünen şey görünmeyen şeyin gösterenidir’ (semainon). Fakat aslında gösteren de gösterilen de görelî şeylerdir. O halde her şey görelidir.”¹³⁶

Sonuç olarak Sextus'a göre dil gerçekte var olmayan bir şeydir. Sextus, adların doğasını ve nesnesine uygunluğunu tartışmaz Dilin ortak bir anlam ve önerme teorisi kurguladığını söylemek mümkün değildir. Filozofa göre ne kendinden açık ve üzerinde uzlaşmış bir terim vardır, ne bu terimlerden oluşan bir önerme ne de önermelere dayalı bir anlam teorisi mevcuttur. Skeptik dilde kurulan önermeler, ancak ve ancak bireyin kendi algıları üzerine kurulan hükümlerdir. Nesne değil, bireysel algılar üzerine verilen hükümler olarak bu önermeler, “görünüyor”, “muhtemeldir”, “muhtemel değildir”, “olabilir”, “olmayabilir” şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla “ben yargıyı askıya alıyorum” ifadesi de dahil, “dır”, “değildir” gibi skeptik ifadeler ve formüller, dogmatik olmayan bir şekilde kullanılmaktadır.¹³⁷ Sextus'a göre onların kendi ifadeleri bile bizzat kendilerinden hareketle çürütülebilirler. Bu açıdan değerlendirildiğinde Sextus'a göre skeptik dilin bir çelişme ya da safсата olduğu yönündeki eleştirilerin tutarlı olmadığını dogmatikler kavrayabilirler.¹³⁸

¹³⁶ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 138-139.

¹³⁷ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-I*, fr. 187-206.

¹³⁸ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 206-210.

E. Gösterge ve Kıyas Eleştirisi

Önerme, anlam ve dilin varlığı hakkında yargının askıya alınması, aklın önermeye dayalı faaliyetlerinin de sorgulanmasını gerektirmektedir. Dogmatiklerin kesinlik iddiası taşıyan akıl yürütmeleri, gerçekten iddia edildiği gibi kesin bilgiye ulaşmayı sağlayan akli çıkarımlar mıdır? Sextus'un gösterge ve kıyaslara yönelik eleştirisi nasıl şekillenmektedir? Tabiki Sextus Stoacıları ile Peripatetiklerin şartlı kıyaslarını ve Aristoteles'in tümdengelimini ve son olarak tümevarımı bir metot olarak kanıtlamanın kesin ilkeleleri olarak değerlendirmez. Şimdi sırasıyla skeptik akıl kullanımı açısından Sextus'un gösterge ve kıyası nasıl eleştirildiğini analiz edebiliriz.

Şartlı Kıyas Eleştirisi

Sextus kıyas yapılarını gösterge ve kanıt başlığı altında inceler. O, kıyas eleştirisini bir anlamda gösterge ve kanıt eleştirisi üzerinden kurgular. Öncelikle, göstergeden dogmatiklerin ne anladığını ortaya koyarak başlar. Buna göre Dogmatikler çağrıştırmacı ve *bildirici* olarak göstergeyi ikiye ayırır. Dumanı görünce ateşi hatırlamak yahut bir yara izini görünce önceden yaralanmanın olduğunu düşünmek tecrübe temelli olan çağrıştırmacı göstergeye örnektir. Çağrıştırmacı göstergenin temel özelliği dogmatik bir kapsamda yorumlanmayarak, hayatın normal akışını kavramak için faydalı olmasıdır. Sextus çağrıştırmacı göstergeyi hayatın olağan akışına ters düşmemek adına kabul ettiklerini belirtir. Öte yandan Dogmatiklere göre bildirici gösterge işaretler, akıl yürütmeler ve çıkarımların sonuç itibarıyla gönderimde bulunduğu dış gerçekliklere tam uygunluk gösterir. Sextus bildirici göstergenin Dogmatikler tarafından uydurulduğunu iddia ederek onu kabul etmez.¹³⁹ Söz gelimi Stoacıların bildirici gösterge tanımı şöyledir: “*Bir bildirici gösterge sağlam bir koşullu tasımda artbilen önermeyi sonuç olarak*

¹³⁹ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 97-103. *Mantıklara Karşı-II*, fr. 151-159.

*çıkarmaya yarayan ön bileşen önermedir.*¹⁴⁰ Stoacıların ortaya koymuş olduğu bu tanıma alternatif gösterge tanımları mevcuttur.

Skeptik akıl kullanımının genel karakteristiğinin herhangi bir konuda karşıt görüşlerden faydalanarak yargının askıya alınması olduğunu daha önceden belirtmiştik. Sextus karşıt tanımlarından hareketle bildirici gösterge konusunda öncelikle yargıyı askıya almayı önerir.¹⁴¹ Zira en temelde Sofist ve Akademikler argümanın dolayısıyla önermeye dayalı kıyas yapısının varlığına karşıdırlar.¹⁴² Şartlı kıyasların gösterge olduğunu ifade eden Stoacılara karşı Sofist ve akademiklerin itirazlarından hareketle bir karşıtlık oluşturmak mümkündür. Fakat başka açılardan da bildirici göstergeye veya akli çıkarımlara itirazlar sunmak mümkündür.

Sextus bildirici göstergenin anlamsız olduğunu ortaya koymak için şartlı kıyas eleştirisi sunar. Bu şartlı kıyas yapılarının sağlam ve sağlam olmayan şeklinde iki başlıkta ele alınabileceğini savunan dogmatiklerin iddialarından hareketle gelişen bir eleştiridir. Stoacılar önermeyi “*kendini beyan eden, kendinde tam anlam*” olarak tanımlamıştır. Sağlam koşullu bir önerme de Stoacılara göre “*doğru bir önermeyle başlayıp yanlış bir önermeyle bitmeyen*” bir akıl yürütmedir.¹⁴³ Koşullu önermeler en genel tasnifle Stoacılara göre şu tipte olabilirler:

- a) Doğru bir önermeyle başlayıp doğru önermeyle biter: “Eğer gündüz ise aydınlıktır”.
- b) Yanlış bir önermeyle başlar, yanlış bir önermeyle biter: “Eğer dünya uçuyorsa, Dünya kanatlıdır.”
- c) Doğru bir önermeyle başlar, yanlış bir önermeyle biter: “Eğer dünya uçuyorsa, Dünya kanatlıdır.”

¹⁴⁰ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 101-102.

¹⁴¹ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 176-181.

¹⁴² Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı-I*, fr. 207 vd.

¹⁴³ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr.105. *Mantıkçılara Karşı-II*, fr., 79 vd. ile 300 vd.

- d) Yanlış bir önermeyle başlar, doğru bir önermeyle biter: “Eğer dünya uçuyorsa, dünya vardır.”.

Sextus Stoacıların sadece üçüncü seçeneğin çürük, diğerlerinin ise sağlam olduğunu iddia ettiklerini belirtir.¹⁴⁴ Buradan hareketle aşağıda maddeler halinde oluşturduğumuz eleştirilerini ortaya koyarak, özelde şartlı kıyas genelde gösterge eleştirisini ortaya koyar.

Sağlam koşullu önermenin farklı tanımlanması ve oluşan karşılık: Sextus sağlam koşullu önermenin ne olduğu hakkında farklı filozofların karşı tanımlar ortaya koymasını şartlı kıyası çürütmek için yeterli görür. O, genel olarak Epikürçülerin anlamı yok saydığını, Stoacıların ise anlamın var olduğunu iddia ettiğini belirterek, iki tarafın anlamın doğası üzerine uzlaşmadıklarını dile getirmekte; söz konusu tartışmanın bitirilemeyeceğini söyleyerek yargıyı askıya almayı önermektedir.¹⁴⁵ Mesela Philon, sağlam koşullu bir önermeyi *doğru önermeyle başlayıp, yanlış sonuçla bitmeyen* şeklinde tanımlar ve gündüz kendisinin koşmasından hareketle “eğer gündüz ise ben koşuyorum” şeklinde bir önerme örneği getirir. Oysa Diodoros bu tanımı şimdiki zaman kipinden çıkararak *ne şimdi ne de geçmişte doğru bir önermeyle başlayıp yanlış bir önermeyle bitmeyen* şeklinde genişletir. Tabi eğer geçmişte gündüzse ve Philon koşmuyorsa, bu Philon’un tanımını ve örneğini çürütür. Mesela “eğer gündüz ise, gündüzdür” şeklinde ön bileşenin art bileşeni içerdiği bir tasım ile böyle olmayan ve art bileşenin ön bileşenden çıkartılması gereken bir yargı olduğunu savunanlar da mevcuttur. Şu halde bu sağlam bir argümanın ne olduğunu anlama konusunda ortaya çıkan karşılıkların bir göstergesidir.¹⁴⁶ *Eğer gündüz ise aydınlıktır* şeklinde bir sonuç önermesi de Sextus’a göre döngüsellik argümanından kurtulamaz. Ön bileşen ile art bileşen ilişkisinin mantıksal olarak test edilmesi, sağlam koşullu kıyasın var olmadığını dolayısıyla bir bildirici göstergenin anlaşılabilir olduğunu bir işarettir.

¹⁴⁴ Sextus Empiricus, *Phyrronculuğun Ana Hatları-II*, fr. 104-106. Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 112 vd. ile 245 vd.

¹⁴⁵ Sextus Empiricus, *Phyrronculuğun Ana Hatları-II*, fr. 107, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 74-76.

¹⁴⁶ Sextus Empiricus, *Phyrronculuğun Ana Hatları-II*, fr. 110-113.

İçlem-kaplam ilişkisi bakımından anlam-önerme ilişkisi: Sextus'a göre önermeyi anlamın bir alt bileşeni olarak kabul ederek temellendirmeye çalışan dogmatikler, görecelilik kriterinden hareketle önce anlamın, sonra da önermenin temellendirilemez olduğunu gözden kaçırmışlardır. Zira dildeki sözcüklerin nesnelere işaret etmesi uzlaşımaldır ve bazen belirsizdir.¹⁴⁷ Buradan hareketle herkesin ittifakla kabul ettiği basit bir önerme bile kurgulanamaz. Şartlı kıyas yapıları da basit önermeden oluşan kompleks yapılarıdır. Basit önermelerden oluşan bileşik önermeler ve çıkarımların basit hali kurgulanamazken, karmaşık halinin kurgulanması da mümkün değildir.¹⁴⁸ Yani Sextus'a göre bir anlam/hüküm ifade eden önerme belirsizdir. Anlamı kanıtlamak için onun bir parçası olan önermeyi kanıtlamak, sorgulanan bir konuyu kanıtlanmış gibi kabul etme yanlısına düşürür. Sextus, anlamı kanıtlamak için bir anlam düzeneğine dayanmayı mantıksal bir hata olarak kabul eder. Dolayısıyla anlamın kavranamayacağını düşünür.¹⁴⁹ Anlam, önermeyi kapsayan, önerme ise kapsanan haldedir. Şu halde içlem-kaplam açısından önermenin varlığı mümkün değilse, şartlı kıyasların var olması da mümkün değildir.

Eş zamanlılık eleştirisi: Sextus koşullu bir önermede ön bileşen ifade edildiğinde, art bileşenin; art bileşen ifade edildiğinde de artık ön bileşenin ortada olmadığını savunur. Anlam, bir önermede bütüncül bir yapıdan çıkar varsayımından hareketle, “eğer gündüzse, aydınlıktır” şeklindeki bir şartlı önermede *gündüzse* ön bileşeni söylendiğinde *aydınlıktır* henüz ortada yoktur. *Aydınlıktır* art bileşeni söylendiğinde ise ön bileşen mevcut değildir. Dolayısıyla bu parçalar eş zamanlı olarak var olmadığı için, önermenin bir anlam taşıması mümkün değildir. Şu halde parçalardan oluşarak bir anlam ifade ettiği söylenen şartlı kıyas yapısı, aslında

¹⁴⁷ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 99-102.

¹⁴⁸ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 134-137.

¹⁴⁹ Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 79-80 ve 257-261.

kavranamaz bir şeydir.¹⁵⁰ Dolayısıyla şartlı kıyas yapıları bir kanıt-
lama aracı veya bildirici gösterge olarak kabul edilemezler.

Kendinden açık olan ve olmayan itirazı: Sextus, ön bileşenin yol gösterici olabilmesi için, ön bileşendeki içeriğin ya kendinden açık ya da açık olmayan bir şey olması gerektiğini söyler. Fakat ona göre kendinden açık bir şey henüz tespit edilememiştir. Kendinden açık olmayan terimlerle bildirici bir gösterge yapısında önerme ve kıyas kurgulamak da mümkün değildir. O halde, ön bileşen, art bileşeni imleyecek bir açıklıkla kurulamaz. Her şey görelî ise, görelî olan bir başka görelî olanı açığa çıkarmak için kullanılamaz.¹⁵¹

Kavramın kanıtı imkan vermemesi: Sextus, bir şeyin kendisiyle kanıtlanması için onun önce kendisiyle algılanması ve dış gerçekliğin tamamen insan kavrayışında var olması gerektiğini söyler. Ancak insanın kavraması, algıların ürünü olan etkilenimlerden başka içeriğe sahip olmadığından ve algılar da kısıtlı ve görelî bir görüngü olduğundan, aklın dış nesneyi özülle kavradığını iddia edemez. Şu halde sağlam bir önerme ve koşullu kıyas da bu kavramlardan oluştuğuna göre, sağlam bir koşullu kıyas ile göstergenin varlığını kanıtlamak mümkün değildir.¹⁵²

Döngüsellik argümanı: Kendinden açık ve açık olmayan tartışmasından hareketle filozof, duyu izleniminin kavramla, kavramın duyu izlenimiyle kanıtlanmasını döngüsellik sayar. “Eğer gündüz ise, aydınlıktır” şeklindeki bir önerme de gündüzü ve aydınlığı eşzamanlı görmeden gösterge kurgulanırsa, gündüz için aydınlık olması kavramsal zeminden hareketle temellendirilirse, bu durumda döngüsellik üzerinden bir kanıtlama yapılmış olmaktadır.¹⁵³

¹⁵⁰ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 107-110. Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 79-82. Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı-II*, fr. 95-100.

¹⁵¹ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 117-119.

¹⁵² Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 124. Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-I*, fr. 75-78. ve fr. 316 vd.

¹⁵³ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 199-204.

Sonsuz Zincir argümanı: Benzer şekilde, görünüşün bir başka görünüşle temellendirilmesi ya da düşüncenin bir başka düşünceyle desteklenmesi sonsuz zincire düşme argümanını ortaya çıkarır. Şartlı kıyastaki terimler ya görünüş ya da düşünce nesnesidir. Bu ikisinin tekrar kendi cinsinden başka bir terimle veya çapraz olarak birbirleriyle açık hale getirilerek temellendirilmeleri filozofa göre mümkün değildir. Şu halde koşullu kıyasta ön bileşenin art bileşeni anlamlı ve kesin bir şekilde ortaya koyduğu iddiası geçersizdir.¹⁵⁴

Görecelilik açısından: Yine filozof beşli modlardan hareketle, algının her zaman hem algılayan, hem algılanan açısından göreceli olduğunu belirterek, koşullu bir kıyası kurgulamanın mümkün olmadığını savunur. Bildirici dogmatik göstergeyi de yok sayar.¹⁵⁵

Peki söz konusu itirazları bildirici göstergenin var olmadığını kanıtlamak için kullanan Sextus'a, kendi akıl kullanımının bir tür bildirici gösterge olarak yorumlanmasının mümkün olup olmadığı sorulamaz mı? Bildirici gösterge yoktur demek, bir tür bildirici gösterge kullanımı olarak anlaşılabilir mi? Sextus, bu soruya olumlu cevap verir. Zira eğer skeptiklerin itirazları doğruysa, göstergenin var olmadığını kanıtı, yine bir tür bildirici gösterge olarak kabul edilebilir. Bu durumda skeptiklere göre bildirici gösterge hem var hem de yok mudur? Sextus bu eleştiriye ilk olarak karşıtlık argümanı ile cevap verir. Kendilerine getirilecek bu tür bir itiraz yine kendi içinde karşıtlık barındırmaktadır. Karşıtlık ise skeptiklerin yargıyı askıya alması için yeterlidir.¹⁵⁶

Tümevarım Eleştirisi

Tümevarıma yapılan en erken eleştirilerden birisi olan bu eleştiride Sextus, tümevarım esnasında işlemi yapan kişinin ya sınıfın

¹⁵⁴ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr.124-129. Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 78-79.

¹⁵⁵ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr.125-126. Sextus Empiricus, *Mantıkçılara Karşı-II*, fr. 453.

¹⁵⁶ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr.133.

tüm üyelerini dikkate alarak ya da almayarak bunu gerçekleştirdiğini söyler. Eğer tümevarım, araştırılan konunun kapsamındaki tekilerin bir kısmını dikkate alarak yapılmışsa, tümevarım geçersiz ve tümel güvenilemez durumdadır. Çünkü kalan tekillerden genele muhalif bir tavır gözlemlenebilir. Şayet tümevarım tüm üyeleri dikkate alarak yapılıyor iddiası varsa, Sextus tekilerin bazen sayısının sonsuz ya da belirsiz olduğundan, bunu gerçekleştirmeyi mümkün görmez. Bu nedenle tümevarımı geçerli bir yöntem olarak kabul etmez.¹⁵⁷

Tümdengelim Eleştirisi

Sextus, kategorik kıyasın en önemli unsuru olan tümel kavram ve tümel önermenin elde edilmesini tekillerden hareketle mümkün gören Aristoteles'i, öncelikle döngüsel akıl yürütmekle eleştirir. "Bütün insanlar ölümlüdür" şeklindeki bir tümel önerme, kıyas yapısında "Sokrates ölümlüdür" sonucuna ulaşmak için kurulduğunda, aslında bütünü var eden parça, sonuç olarak tekrar bütünden çıkarılmıştır. Aslında tümeli elde etmek için Sokrates'in de tekil olarak göz önünde bulundurulması gerekmektedir.¹⁵⁸ Zaten tümelin içinde olan bir tekili yeniden kıyasla aynı hükme tabi kılmak, döngüsellikten ibarettir.

Aristotelesçi kıyasın tümel terimleri üzerinde uzlaşmış terimler değildir. Sextus "Adil olan şerefli dir; şerefli olan iyidir, o halde adil olan iyidir" şeklindeki bir kıyasta şerefli olanın iyi olduğunun ya uzlaşmış ya da uzlaşmamış bir terim olacağını söyler. Fakat bu ne kendinden açık ne de herkesin kabul ettiği genel bir hüküm değildir. Bu nedenle üzerinde uzlaşmamış bir terimden hareketle kıyas yapısı ve çıkan sonucun zorunlu ayrıca kanıtlayıcı olması mümkün olamaz.¹⁵⁹

Tümel önerme üzerinde anlaşmış bir terimden oluşursa, kıyas

¹⁵⁷ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr.204-206.

¹⁵⁸ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr.196.

¹⁵⁹ Sextus Empiricus, *Phyrrbonculuğun Ana Hatları-II*, fr.163-164.

yapısına gerek kalmaz: Sextus “*Sokrates bir insandır, her insan bir hayvandır, o halde Sokrates bir hayvandır*” şeklinde bir kıyasta her insanın aynı zamanda hayvan olduğu kendinden açık değilse, tümel önerme üzerinde anlaşma olmadığından kıyasın geçerli olmadığını söylemişti. Ancak hayvan olmak eğer insan olmaktan çıkarılırsa, bu durumda “*her insan bir hayvandır*” doğru kabul edilecek ve “*Sokrates insandır*” önermesi söylendiğinde zaten onun hayvan olduğu ima edilecektir. Dolayısıyla Sextus argümanın “*Sokrates bir insandır; O halde, Sokrates bir hayvandır*” şeklinde söylenmesinin yeterli olacağını belirterek, tümel önermenin fazlalık olacağını söyler.¹⁶⁰

Kıyas yapıları sonucu zorunlu olarak ortaya koymaz: Şartlı kıyaslar gibi kategorik kıyaslar da Sextus’a göre ulaşılan sonuç açısından da sağlam ve çürük diye ayrıştırılamazlar. Zira ulaşılan sonuç önermedir. O önermenin işaret ettiği şey ya kendinden açık bir şekilde bilinebilir, ya da dolaylı olarak bilinebilir. Fakat Aristoteles’in kıyasın amacının henüz bilinmeyen sonucu bilinen öncüllerden hareketle elde etme iddiasındadır. Bu nedenle sonuç, bilinen ve kendinden açık bir şey olamaz. Bu takdirde bilinen ve kendinden açık bir şey, daha az bilinene öncüllerle tesis edilmiş olur. Sonucun kendinden açık olmaması açısından bakıldığında ise Sextus’a göre kendinden açık bir şey yoktur. Ayrıca doğruluğu belirleyecek bir temel referans olan önerme de yoktur:

“fakat biz bu argümanın tanıtlayıcı (apodeiktikos) olup olmadığını bilemeyiz; çünkü bir argümanda sonuç önermesinin öncüller arasındaki mantıksal bağlantıdan (önerme bileşiminden) çıkıp çıkmadığını belirlemede kullanabileceğimiz (denetleyici) bir argüman hakkında üzerinde uzlaşmış hiçbir teste sahip değiliz ve bu bakımdan da, tutarsızlık nedeniyle çürük argümanları sağlam argümanlardan ayırttırmaya muktedir değiliz.”¹⁶¹

¹⁶⁰ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 164-167.

¹⁶¹ Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları-II*, fr. 153-154.

Sonuç olarak Sextus ne şartlı ne de kategorik kıyasların bir gösterge ve kanıt olamayacağını savunur.¹⁶² Bu eleştirileri sunarken o, kanıta dair ortaya koydukları argümanların kesin hüküm ifade etmediğini, eleştirilerinin *muhtemeldir ki öyle görünüyor* anlamında yorumlanmasının gerektiğini belirtir.¹⁶³ Neticede skeptiklerin kendi iddialarını bile onlara karşı bir argüman olarak kullanmak, yine onların düşüncesi açısından tutarsız sayılamaz.

4. Değerlendirme

Sextus Empiricus Phyrhroncu skeptiklerin temsilcisi olarak alternatif bir öğreti ve akıl kullanımını önermektedir. Bu önerinin temelinde filozofun onlu, beşli, ikili ve sekizli olmak üzere farklı tasniflerle ortaya koyduğu skeptik tartışma modlarının, yargıyı askıya almak için faydalanılan araçlar olduğu anlaşılmaktadır. Skeptik akıl kullanımının bu modlardan hareketle şekillendiğini söyleyebiliriz. Öncelikle hiçbir konuda dogmatik bir iddia da bulunmamak, var olan çeşitli iddiaları araştırma konusu yapmak ve tartışma üretmek skeptik akıl kullanımının ilk adımıdır. Sonra karşıt argümanlar kurgusu, kendinden açık olan/olmayan eleştirisi, varsayım, hipotez, döngüsellik, görecelilik ile sonsuz zincir gibi argümanlarla tartışmayı temelsiz ve kanıtsız bırakmak ikinci adımdır. Netice itibarıyla eşit güçte argümanlar kurgulama yetisi olarak skeptik akıl kullanımının takip eden aşaması hiçbir konuda dogmatik bir karar vermeden, yargıyı askıya alıp ruh sükunetine ulaşmaktır.

Skeptik akıl kullanımının temelinde Sextus'un kavram anlayışının önemli olduğu anlaşılmaktadır. Sextus'un öğretisine göre kavram bireysel algılardan ibarettir. Bireysel algılara dayalı kavramlardan tümel kavram elde edilemez. Dolayısıyla filozofa göre tümel kavramlara dayalı işlemler olarak ne cins ve tür, ne tanım ne de bölme gibi mantıksal işlemler hakikati bulmada bir

¹⁶² Sextus Empiricus, *Phyrhronculuğun Ana Hatları-II*, fr. 174-175, fr. 168.

¹⁶³ Sextus Empiricus, *Phyrhronculuğun Ana Hatları-II*, fr. 192.

araç olamazlar. Kavrama sınırı dışında olan nesnenin özü ile bireysel algılar arasında uçurum vardır. Dil, bu uçurumda ancak bireysel algıları tasvir eden uzlaşım sal yapıdır. Algılar gerçek olmadığından, dil de gerçek değildir. Dolayısıyla dilin parçaları olan anlam ve önerme de temelsizdir. Buna bağlı olarak şartlı kıyaslar, tümevarım ve tümdengelim sel akıl yürütmeler gösterge ve kanıt olarak yorumlanamaz. Bu nedenle skeptik akıl kullanımında dogmatik akıl yürütmeler ve iddialar karşısında yargıyı askıya alarak doğruluğun araştırılmasının devam edilmesi önerilmektedir.

Bununla beraber Sextus'un öğretisi ve akıl kullanımı ile genel felsefesinde ortaya çıkan problemlerden bahsetmek de mümkündür. Yargıyı askıya alma hedefi ile aynı zamanda hakikatin elde edilmesi için araştırmaya devam etme iddiasının nasıl uyuştuğu konusunda Sextus'un yeterli açıklama ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir. Zira yargı askıya alındığı sürece, skeptik hakikati nasıl araştırmaya devam edebilir? Şayet bu yine ortaya konulan görüşlerin incelenmesiyle mümkün olacaksa, bu durumda hakikati skeptikler değil, onların görüşlerini "eleştireceği" diğer filozofların ortaya koyması daha muhtemeldir. Kaldı ki, hakikat iddiasında olan birinin gerçekten hakikati bulması durumunda skeptik akıl kullanımı bunu kavramaya yetkin midir? Çünkü her iddianın karşısına eşit güçte argüman çıkarma iddiası, hakikatin keşfine engel de olabilir.

Ayrıca skeptiklerin tartışmada kullandığı algılardan hangisini seçerek diğerlerinden ayırdığı ve karşıtlık oluşturmak için bir zemin olarak kullandığını açıklaması noktasında bir gerekçelendirmeye ihtiyaçları vardır. Algılar arasında bir seçim yapmak, diğerlerinin seçilenden daha dikkate alınamaz olduğunu ister istemez imlemektedir. Dış dünya etkilenimlerini kavramlara dönüştüren aklın, bu kavramlar arasında bir seçim yapması da muhtemel midir? Eğer öyleyse, bir kavramın diğer kavramlara; bir algının diğer

algılara tercih edilebilirliğinin bulunması, skeptiklerin kendisiyle çeliştiği anlamına gelmez mi?

Her bir insanın duyularına zorunlu etkilenimi dayatan algı tecrübesi varsayımı; “*duyu insana etkilenim bırakmaktadır, bu insandır, buna da duyular zorunlu etkilenim bırakmaktadır*” şeklinde bir varsayımı nasıl mümkün kılabilir? Zira skeptiklere göre insanlar arasında duyu etkilenimleri konusunda diğerlerinden tam ve üstün birinin çıkması mümkün kabul edilmemektedir. Bu tümevarımın negatif bir kullanımı değil midir?

Yine Sextus, insanlar arasında herhangi bir konuda ortaklık tesis etmeyi mümkün görmezken, “genel olarak yargıyı askıya alma” fikri ortak bir zemin sayılamaz mı? Skeptik akıl kullanımının ortak bir yöntem olarak kurgulanması, insanlar arasında bir zeminin oluşturulabileceğine bir işaret olarak yorumlanamaz mı? Bu sorular tabii ki cevaplanmayı beklemektedir. Sonuç olarak çelişkilerine rağmen Sextus’un ortaya koyduğu argümanlarla felsefi ve mantıksal gelişime katkı sağladığını, nihai anlamda değil, metot için kararında şüphenin önemli sayıldığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Akbay Yunus Emre., Ilgaroğlu M. C. “Sextus Empiricus’un Pyrrhonculuğun Ana Hatları Kitabı Bağlamında Septik Tartışma Modlarının Varlık, Dil ve Düşünce İlişkisi Açısından Mantıksal Bir Analizi”, *Social Sciences Studies Journal*, Vol. 3/8 (2017), 1653-1667.
- Akbay, Yunus Emre. “Sextus Empiricus’un Kavram Teorisi Eleştirileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 44 (Haziran 2020), 24-44.
- Akbay, Yunus Emre. “İdealar Teorisi Bağlamında Platon’da Akıl İlkelelerinin Analizi”, *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 28, Vol: 3 (2017), 133-155.
- Akyüz, Turgut. *Akıl-Mantık İlişkisi ve Akılın Dini ve Felsefi İlimler Açısından Önemi*, ss. 11-22, içinde ed. Turgut Akyüz, *Akıl Kitabı-I*, İstanbul, Ravza Yayınları: 2020.

- Atay, Hüseyin. "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *AÜİFD*, 29/1 (Ankara, 1987), 1-39.
- Atriker Gisela. "Historical Reflections of Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism" içinde ed. Walter Sinnott-Armstrong, *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford, Oxford University Press: 2004. 13-25.
- Chisholm, R. M. "Sextus Empiricus and Modern Empiricism", *Philosophy of Science*, Vol. 8, No. 3 (July, 1941), 371-384.
- Coşar Hakan - Hasan Akkanat. "İlk İlkelerin Kaynağı Nedir? İkinci Analitikler II 19 Çerçevesinde Bir İnceleme", *Felsefe Dünyası*, Sayı 66, (Kış, 2017), 20-57.
- Empiricus Sextus. *Against Those in the Disciplines*, Tr. Richard Bett, Oxford, Oxford University Press: 2018.
- Empiricus, Sextus. *Against the Rhetoricians*, Tr. Richard Bett, Oxford, Oxford University Press: 2018.
- Empiricus, Sextus. *Against the Geometers*, Tr. Richard Bett, Oxford, Oxford University Press: 2018.
- Empiricus, Sextus. *Against the Arithmeticians*, Tr. Richard Bett, Oxford, Oxford University Press: 2018.
- Empiricus, Sextus. *Against the Astrologers*, Tr. Richard Bett, Oxford, Oxford University Press: 2018.
- Empiricus, Sextus. *Against the Musitions*, Tr. Richard Bett, Oxford, Oxford University Press: 2018.
- Empiricus, Sextus. *Against the Ethicists*, İçinde *Sextus Empiricus In Four Volumes*, Vol III, Tr. R.G. Burry, Litt, D. Cambridge University Press, Cambridge: 1968.
- Empiricus, Sextus. *Outlines of Scepticism*, Ed. Julia Annas and Jonathan Barnes, Cambridge, Cambridge University Press: 2007.
- Empiricus, Sextus. *Pyrrhonculuğun Ana Hatları*, içinde *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları: 2017.
- Empiricus, Sextus. *Fizikçilere Karşı*, içinde *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları: 2017.
- Empiricus, Sextus. *Mantıkçılara Karşı*, içinde *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları: 2017.
- Ess, Josef Van. "İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm". Çev. Murat Memiş, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XXII, (İzmir, 2005), 167-183.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Felsefe Tarihi II, Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*. Çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul, NotaBene Yayınları: 2019.
- Hankinson, R. J. "Sextus Empiricus", ss. 850-852, içinde Ed. Donald M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy, Vol. 8, Second Edition*, Newyork, Thomson and Gale: 2006.
- House, D. K. "The Life of Sextus Empiricus". *The Classical Quarterly*, 30/1, (1980), 227-238.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan, Ankara, Bilge Su Yayınları: 2009.
- Laertios, Diogenes. Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri. çev. Candan Şentuna, 6. Baskı, YKY, İstanbul: 2015.
- Long, A. A. "Sextus Empiricus on the Criterion of Truth". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No: 25 (1978), 35-49.
- Mills P. M. *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*. (E-book, 2006), www.gutenberg.org e.t.13.10.2020.
- Özel, Ö. N. "Skeptisim Epistemik Bir Çıkmaz mıdır?". *Journal of Human Sciences* 15/2 (2018), 1291-1305.
- Özel, Ö. N. "Sextus Empiricus'un Dogmatizme Karşı Epistemolojik Mücadelesi Savunulabilir mi?". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Sayı 29 (Bahar-2020), 369-389.
- Sienkiewicz Stefan. *Five Modes of Scepticism*, Oxford, Oxford University Press: 2019.
- Vázquez, Daniel "Reason in check: The Skepticism of Sextus Empiricus", *Hermathene*, no 186, Trinity College Dublin, (Summer 2009), 43-57.
- Yeşil, Mustafa. "Mantık Biliminin Teşekkülü ile İlişkisi Bakımından Herakleitos'un 'Akış Öğretisi'". *Researcher: Social Science Studies*, cilt 5, Sayı IV, (2017), 532-547.
- Westphal, K. R., "Sextus Empiricus Contra Rene Descartes". *Philosophy Research Archives Vol. XIII* (1987-1988), 91-128.
- Williams Michael. "The Agrippan Argument and Two Forms of Skepticism" içinde ed. Walter Sinnott-Armstrong, Pyrrhonian Skepticism, Oxford, Oxford University Press: 2004, 121-146.
- Wong, A. D. "Unmitigated Skepticism: The Nature and Scope of

Pyrrhonism”. *Elektronik erişimli doktora tezi*: <https://escholarship.org/uc/item/6fk1n2b1> e.t. 10.11.2020.

Zeller, Eduard. *Greک Felsefesi Tarihi*. Çev. Ahmet Aydoğan, Ankara Say Yayınları: 2017.

<https://plato.stanford.edu/entries/sextus-empiricus/#Wor> e.t.: 07.10.2020.

İbn Sînâ Felsefesinde Mizacın Bilişsel Süreçlere Etkisi¹



Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKSU²

Her bir insan ferdi eşsizdir. Bu eşsizliği neyin tayin ettiği, diğer bir ifadeyle duygu, düşünce ve davranışlarda sergilediğimiz farklılıkların kaynağının ne olduğu sorusu, insanın mahiyeti üzerine düşünenleri yüzyıllarca meşgul etmiştir. Modern dönem öncesi klasik düşünce geleneklerinde anılan soruya verilen cevapların çoğu, fizyolojik faktörleri merkeze alarak bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Söz konusu fizyolojik faktörlerin başında ise, temel vücut sıvıları (ahlât-ı erba‘a) gelmektedir. Buna göre; her bir insan ferдинin bir diğerinden farklılığını, birtakım vücut sıvılarının karışımı neticesinde oluşan maddi yapı belirlemektedir. İnsan vücudunun bu maddi yapısına da “mizaç” denilmektedir.³ Belirtilen anlam çerçevesiyle mizaç, nefis ve beden

¹ Bu çalışma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde 2012 yılında tamamladığımız *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi* başlıklı Yüksek Lisans tezimizden üretilmiştir.

² Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, aksuibrahim34@gmail.com

³ Rashid Bhikha, “Tıbb and The Concept of Temperament”, *Journal of Natural Medicine* 22 (March 2005), 1. Mizaç vücut sıvılarının karışımından ortaya çıkan “bütün”ün adı olmasının yanı sıra, daha genel çerçevede değerlendirildiğinde,

isimli iki bileşenden müteşekkil bir bütün olarak tasavvur edilen insanın bedenî yönüne ait bir olgudur. Maddi bir olgu olmasına ve dolayısıyla da bedenle ilişkili bulunmasına rağmen mizaç, tamamen soyut bir cevher sayılan ve insanın iradî eylemlerinden sorumlu kabul edilen nefsin her türden faaliyeti üzerinde değişik oranlarda belirleyiciliğe sahiptir. Bu çalışma; mizaç şeklinde atıfta bulunulan maddi ve bedensel bir olgunun, nefsin gerçekleştirdiği iradî bir eylem türü olan düşünme üzerindeki etkilerini konu edinmektedir. Düşünme; ana hatları itibariyle bilgiyi elde etme, işleme, yorumlama ve aktarma edimlerinden oluşmaktadır. Bunlara bütün halinde “bilişsel süreçler” denilebilir. Dolayısıyla bu inceleme, mizacın bilişsel süreçlere etkisini soruşturmaktadır. Böylesi bir soruşturmayı da İslam düşüncesinin önde gelen filozof-tabiplerinden olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) eserleri bağlamında gerçekleştirmektedir.

Bir sözcük olarak “mizaç”, Arapçada “*bir şeyi diğer bir şeyle karıştırmak*” manasına gelen “*m-z-c*” kökünden türemiş bir isim olup “karışım” anlamını taşımaktadır.⁴ Mizaç kelimesi sözlük anlamıyla Kur'ân-ı Kerîm'de (İnsan, 76/5, 17; Mutaffifin, 83/27) ve hadislerde (Ebû Dâvûd, Edeb 35; Tirmizî, Kıyâme, 51) yer almaktadır. Mizaç sözcüğü, İslam dünyasında meydana gelen Bağdat merkezli tercüme hareketi sonucunda felsefî içerik kazanarak bir terim haline gelmiştir. En genel hatları ile tanımlayacak

aynı zamanda evrendeki her türden maddi varlığın meydana gelişini açıklamak üzere klasik felsefe tarihinde kullanılan bir teorinin de ismidir. Mizaç teorisinin tarihsel gelişim sürecine ilişkin bk. İbrahim Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 7-19; A.mlf., “Farabî'ye Nispet Edilen Yazma Bir Mizaç Risalesi Üzerine Değerlendirmeler”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 1/1 (2017), 2-4. Önde gelen İslam filozof ve düşünürlerinin mizaç kavramına ve teorisine dair görüşlerini ele alan bir derleme için bk. Mehmet Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016).

⁴ İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. E. M. Abdülvehhab-M. S. el-Ubeydi (Beirut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 3. Baskı, 1999), 13/92.

olursak, felsefi bir terim olarak mizaç, dört ana elementin bünyelerinde taşıdıkları niteliklerin karşılıklı etkileşiminden doğan bir keyfiyettir.⁵

Bir kavram olarak mizaç, klasik dönem İslam felsefesinin önde gelen filozof-tabiplerinden biri olan İbn Sînâ tarafından farklı yönleriyle incelenmiştir. Kavramın filozofun eserlerindeki anlam alanını belirlemeye yöneldiğimizde öncelikle mizacın; elementin ve hatta cismin doğal durumunda değişiklik meydana getiren bir şey olduğunu görmekteyiz.⁶ Fakat değişikliğin gerçekleşebilmesi için, elementlerin yan yana bulunması ve birbirlerine “zıt” niteliklere sahip olması gerekmektedir.⁷ Bu şartlar gerçekleştiği vakit, mizacın meydana gelmesi için geriye tek bir şart kalmaktadır. O da elementlerin suretlerini yitirmeksizin⁸ karşılıklı etkileşime girmeleridir.⁹ Bu en son şart da diğerleri kadar gereklidir. Çünkü mizaç, bizâtihi kendisinde bir hükme sahip olan; kendisi hakkındaki fiilin yine kendisi tarafından sâdır olduğu bağımsız niteliklerin basit bir *toplama* değildir.¹⁰ Aksine diğer hususiyetler de söz konusu olmak kaydıyla, *etkileşimler* sonucunda varlık kazanan *farklı* bir şeydir. Kısaca diyebiliriz ki; İbn Sînâ’ya göre “mizaç, yan yana bulunan maddelerde yer alan birbirine zıt niteliklerin karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkan bir keyfiyettir.”¹¹ Bu keyfiyeti

⁵ Abdülemir el-A’sem, *el-Mustalabu’l-Felsefi ‘inde’l-‘Arab* (Kahire: el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-‘Ammetu li’l-Kitâb, 2. Baskı, 1989), 355; Ali et-Tehânevî, *Mevsû’atu Keşşâfi Istilâbâti’l-Funûn ve’l-‘Ulûm*, ed. A. Dahruc (Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1996) II/1018.

⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. E. Demirli-Ö. Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), II/80.

⁷ İbn Sînâ, *Fizik*, çev. M. Macit-F. Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), I/43.

⁸ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, thk. M. Abduh (Kahire: Mektebetü’l-Kâhîrati’l-Hâdisa, 1974), 194-195.

⁹ İbn Sînâ, *el-Kanun fi’t-Tıb*, çev. E. Kahyâ (Ankara: Y.y., 1995), I/8.

¹⁰ Gerard Gihamy, *Mevsuatu Mustalahati İbn Sinâ* (Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 2004), 1065.

¹¹ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 194-195; A.mlf., *Kitabu’l-Hayavan*, thk. M. Kasım, Gözden Geçiren: İbrahim Medkur (Kahire: Y.y., 1975), 192.

ortaya çıkaran “karşılıklı etkileşim” haline ise “imtizaç” denilmektedir.¹²

Yukarıda kaydedilen izahlar bize, bir “keyfiyet” diye nitelenen mizaçtan kastın nihai noktada maddi unsurlardan müteşekkil bir yapı olduğunu göstermektedir. Zira mizacı oluşturan unsurlar maddidir ve mizaç da bu maddi unsurların bir bütün oluşturması sonucu kendisini göstermektedir. Bu özelliğinden dolayı, kaynağına kıyasla mizaç kavramını “maddi unsurlardan müteşekkil yahut da maddi temelli bir keyfiyet, nitelik, yapı” şeklinde tanımlamamız mümkündür. Fakat kavramın atıfta bulunduğu anlam dairesi farklı disiplinlere intikal ettikçe daralıp genişlemektedir. Buna göre kavram, İbn Sînâ felsefesi içerisinde ilişkide olduğu disiplinler bağlamında genelden özele doğru şöyle bir anlam değişmesine maruz kalmaktadır: İbn Sînâ fizik ilminin sınırları içerisinde mizaç kavramını ay-altı âlemdeki her türlü cismin sahip olduğu, dört temel element ve dört temel nitelikten müteşekkil maddi yapıya işaret etmek için kullanmaktadır.¹³ Kendisinin genel olarak canlıları konu edindiği eserlerinde (ör. *Kitâbu'l-Hayvân*, *Kitâbu'n-Nebât*) mizaç, en genel anlamda her türlü canlı bedeninin (bitki, hayvan, insan) ve bu bedenlere ait organların/uzuvların dört element ve dört nitelikten yahut da bunların imtizaç edip oluşturduğu dört temel sıvıdan yani kan, balgam sarı ve siyah safradan müteşekkil maddi yapısına işaret etmektedir. Tıpla alakalı eserlerinde mizaç, hem özel bir canlı türü olan insana ait bedeninin dört element ve dört nitelikten yahut da bir ileriki aşama olan dört temel sıvıdan müteşekkil maddi yapısına hem de ilaçların yalnızca dört element ve dört nitelikten müteşekkil maddi yapısına işaret etmek için kullanılmaktadır. Psikolojiye dair metinlerde ise kavram, “insan tabiatını, karakterini, insana ait huyları oluşturan-belirleyen faktör” olması bakımından insan bedeninin sahip olduğu dört

¹² İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 195.

¹³ Dört temel element ve niteliğin detaylarına dair İbn Sînâ'nın değerlendirmeleri için bk. Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi*, 24-26.

element ve dört nitelikten veya dört temel sınıftan müteşekkil maddi yapıya atıfta bulunmaktadır.¹⁴

Mizaç kavramının İbn Sînâ tarafından farklı disiplinlerde kullanılan ve yukarıda aktardığımız karşılıklarına baktığımızda, ortak bir ifade göze çarpmaktadır: “Dört element ve dört nitelikten müteşekkil maddi yapı”. Farklılık, bu maddi yapıya sahip olma noktasında kendisine atıfta bulunulan “şey”lerdedir. Bu “şey” cansız bir maden, bir ilaç, canlı bir bitki, hayvan veya akıl sahibi bir insan olabildiği gibi, tüm bunlara ait parçalar-organlar-uzuvlar da olabilmektedir. Şu hâlde İbn Sînâ bağlamında kavramı biz ana çerçevesi itibariyle şu şekilde tanımlayabiliriz: Dört element ve dört nitelikten müteşekkil maddi yapı. Bu maddi yapı, diğer bir adıyla mizaç, İbn Sînâ’nın nefis ve bedenden müteşekkil kabul ettiği ve “düşünen” bir “canlı” olarak tanımladığı insanın bedenî yani fizyolojik yönünü temsil etmekte ve tanımda yer alan canlılığın kaynağını oluşturmaktadır.

Filozofa göre; insanın aslî bileşeni, “düşünen” yönü temsil eden nefstir. Buna rağmen, İbn Sînâ’nın bedeni nefsin işlerini yapmak üzere kullandığı bir araç şeklinde algılaması, aracın/bedenin fizyolojik yapısının yani mizacın nefse ait eylem türleri üzerinde etkide bulunması sonucunu doğurmaktadır.¹⁵ Nefse ait eylem türlerinden kasıt ise insanın duygulanımda bulunması, düşünmesi ve iradî biçimde davranmasıdır. Biz burada zikredilen türlerden ikincisi olan düşünme üzerine odaklanacağız. Nefsin bir eylem türü olarak düşünme, ana hatları itibariyle bilgiyi elde etme, işleme,

¹⁴ Mizaç kavramı ile irtibatlı diğer kavramlara dair detaylar için bk. Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi*, 24-31.

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, ed. F. Rahman (London: University of Durham, 3. Baskı, 1970), 10, 39, 233-234; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Baskı, 2008), 106. İbn Sînâ’nın nefis ve beden arasında kurduğu ilişkinin detayları için bk. Muhittin Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Yansımaları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 72-83.

yorumlama ve aktarma edimlerini içermektedir. Biz bu edimlere bir bütün halinde bilişsel süreçler diyebiliriz.

İbn Sînâ'ya göre insan, üç farklı bilişsel süreç neticesinde üç farklı kazanıma sahip olmaktadır. *Birinci süreç*, hayvanî nefsin alt kuvvetlerinden olan iç idrak kuvvetleri tarafından idare edilen ve neticede ay-altı âlemdeki cüz'ilere/tikellere dair suretlerin elde edilmesini sağlayan süreçtir. *İkinci süreç*, insanî nefsin nazari kuvveti yani teorik akli tarafından idare edilen ve Faal Akıl'da yer alan küllilerin kazanımıyla sonuçlanan süreçtir. *Üçüncü süreç* ise, insanî nefsin ameli kuvveti yani pratik akıl tarafından idare edilen ve neticesinde semâvî feleklerin nefisleri tarafından düşünülmekte olan cüz'ilerin/tikellerin suretlerinin (ki bu suretler ay-altı âlemdeki geçmiş, şimdi ve özellikle de gelecek olaylara işaret etmektedir) insana sunulduğu süreçtir. Biz sayılan bu süreçlerden ay-üstü âlemle irtibatı içeren son ikisini ana hatlarıyla ele alacak ve o süreçler ile insanın fizyolojik yönü yani mizacı arasında İbn Sînâ'nın nasıl bir ilişki kurduğunu soruşturmaya çalışacağız.

1. Küllilerin Elde Edilmesinde İnsan Mizacının Rolü

A. Küllilerin Elde Edilmesi

Kıyas yapılarının sonuçlarını şekillendiren küllilerin/akledilirlerin, diğer bir deyişle "orta terimler"ın kazanılması, İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Bir anlamda İbn Sînâ'nın kendi bilgi felsefesini orta terimin keşfi üzerine inşa ettiğini söyleyebiliriz.¹⁶ Orta terimlerin buldukları yani alınabilecekleri yer, İbn Sînâ kozmolojisinin ve bir sonraki adımda da onun bilgi felsefesinin önemli unsurlarından olan,¹⁷ semâvî feleklerin

¹⁶ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, drl. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Baskı, 2004), 399.

¹⁷ M. Cüneyt Kaya, "Peygamber'in Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Ameli Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Divan 2* (2009), 68.

akıllarının sonuncusu Faal Akıl'dır.¹⁸ Faal Akıl, akledilirleri/orta terimleri bilfiil ve daima düşünmektedir.¹⁹ Orta terimlere ulaşmanın yegâne yolu bu sonuncu akıl olan Faal Akıl ile bağlantı kurmaktır.²⁰ Faal Akıl ile bağlantıyı kurup akledilirleri elde eden ise genel planda insanî/aklî nefis,²¹ özel planda ise insanî nefsin iki kuvvetinden biri ve nefsin kendi varlığı için bizatihi gerekli olan²² nazari kuvvet yani akıldır.²³ Bağlantıyı insanî nefsin/nazari aklın²⁴ kurmasının nedeni şudur: Gayrı maddi ve ölümsüz bir cevher olan insan aklı, kendisi gibi gayrı maddi ve ölümsüz olan semavi feleklerin akılları ile özdeşdir. Bu özdeşlik dolayısıyla da o akılların sonuncusu olan Faal Akıl ile irtibat kurmaya dönük doğal bir istidada sahiptir.²⁵ Peki küllilerin kazanımıyla sonuçlanacak olan akletme yani orta terimi keşfetme sürecinde Faal Akıl ile nazari akıl arasındaki bağlantıyı sağlayan şey(ler) “ne(ler)”dir ve söz konusu bağlantı(lar) “nasıl” kurulmaktadır? İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinde bu sorunun cevabı temelde şu iki kavramın açılımında yatmaktadır: Sezgi ve düşünme.²⁶ Biz birbiriyle ilişkili bu iki kavramı ana hatlarıyla ele alacağız.

¹⁸ İbn Sînâ, “Ahvâlü'n-Nefs”, *Abvâlü'n-Nefs*, thk. A. Fuad el-Ehvânî (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabi, 1952), 111-113; A.mlf., “Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsî'n-Nâtika ve Ahvâlihâ”, *Abvâlü'n-Nefs*, thk. A. Fuad el-Ehvânî (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabi, 1952), 190; Kaya, “Peygamber'in Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, 39.

¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 234.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 234-26.

²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 247.

²² Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 169.

²³ İbn Sînâ, “Ahvâlü'n-Nefs”, 117; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 168-169; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, drl. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı, 2010), 155. Gutas'ın *İbn Sînâ'nın Mirası* başlıklı eserine buradan sonra yapacağımız tüm atıflar eserin bu ikinci baskısına olacaktır.

²⁴ Bundan sonraki satırlarda insanî nefsten bahsedeceğimiz yerlerde sadece onun bilgi edinmeye dair görevlerini yürüten nazari kuvvete yani akla atıf yapacağız.

²⁵ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 153.

²⁶ İbn Sînâ, *el-Mübahesât*, thk. M. Baydarfer (Kum: İntişârât-ı Baydar, 1992), 107; Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 129.

İbn Sinâ, kendisine ait bilgi felsefesi açısından önemli bir kavram olan sezgiye dair birbirine oldukça yakın iki farklı yaklaşım sunmuştur. Her iki yaklaşımı ve aralarındaki farkı, İbn Sinâ'nın sezgi ve ilişkili diğer kavramları (zihin, kavrayış, zekâ) izah sadesinde söylediklerine bakarak anlayabilmemiz mümkündür. Bunu yaparken, iki farklı yaklaşım arasındaki ardışıklığı vurgulamak adına, Dimitri Gutas'tan ödünç aldığımız "Standart Görüş" ve "Gözden Geçirilmiş Görüş"²⁷ ayrımına başvurmamız yerinde olacaktır. Standart görüşte İbn Sinâ zihin, kavrayış, sezgi ve zekâyı şu şekilde tanımlamaktadır:

"Zihin (zihn), nefsin tanımları ve düşünceleri (ârâ) elde etmeye hazır ve de eğilimli olan bir kuvvetidir. Kavrayış (fehm), diğerlerinden (diğer kuvvetler) kendisine gelen şeyleri kavramsallaştırma noktasında zihnin tam manasıyla hazır olmasıdır. Sezgi (hads), zihin kuvvetinin orta terimi elde edebilmeye dönük tam ve kendiliğinden (min tilkâi nefsihâ) hareketidir. (...) Zekâ, zihin tarafından çok kısa bir zamanda, süre söz konusu olmaksızın gerçekleştirilen iyisездir."²⁸

Bu açıklamalarda zihin yalnızca bir melekedenden ibaret görünmektedir. Bu meleke bilfiil haline geldiğinde yani kıyastaki orta terimi bulabilmek adına araştırma yapmaya başladığında sezgi ismini almaktadır. Yukarıda sezginin tanımındaki zihne dair olan "kendiliğinden" ifadesi dikkat çekmektedir. Çünkü bu ifade, orta terimi bulmaya dönük iradenin, itici kuvvetin zihnin kendisinden geldiğini bizlere bildirmektedir. Bu ise, orta terimi bulma sürecinin sonuçlanacağı zamanın zihnin isteğine bağlı olduğu anlamına gelmektedir. Sezginin, kendisinin bir alt türü olduğu anlaşılan zekâ ile arasındaki fark da tam bu noktada kendisini göstermektedir. Sezgede sonuca ulaşmanın zamanı belirsiz,

²⁷ Gutas, *İbn Sinâ'nın Mirası*, 113-115.

²⁸ İbn Sinâ, *Kitâbu'l-Burhan*, thk. A. Bedevi (Kahire: Daru'n-Nahzati'l-Arabi, 1966), 191-192; Gutas, *İbn Sinâ'nın Mirası*, 117.

ucu açıkken zekâda tam tersine bu zaman “çok kısa” ifadesiyle sınırlanmakta hatta zekâ için bir zamanın söz konusu olmadığından bahsedilmektedir.²⁹

Yukarıdaki pasajda dikkati çeken bir başka önemli husus ise, küllileri akletmede yani bilgiye ulaşmada en son ve değişmez adım olan “orta terimi keşfetme”nin sezgi ile mümkün olabildiğidir. Kendisinin bir türü olarak görünen zekâyı bir kenara bırakırsak, pasajda orta terimin kazanımına ilişkin sezgiden başka bir yoldan daha bahsedilmemektedir. Bizim aktarmadığımız fakat metnin devamında var olan “düşünce”ye dair ifadeler ise,³⁰ düşüncenin sezgi ve zekâyı da içinde barındıran sürecin genel bir adı olduğuna ve orta terimin keşfinde doğrudan bir etkisinin bulunmadığına işaret etmektedir.³¹ Şu hâlde, standart görüşe göre sezginin akledilirleri elde etmenin yegâne yolu olduğu anlaşılmaktadır.³²

İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinde, sezgiye dair yaklaşımını gözden geçirmiş ve tadil etmiştir.³³ Bu gözden geçirilmiş yeni şeklinde sezgi, zihnin orta terimi elde etmeye yönelik hareketini değil, orta teriminin “bir anda” keşfedilmesi durumunu ifade etmektedir.³⁴ Daha önce zekâ tarafından -ki gözden geçirilmiş görüşte yer almamaktadır- icra edilen bu görev, yeni durumda sezgi tarafından yerine getirilmektedir. Dolayısıyla da sezginin tanımı sınırlandırılmış olmaktadır.³⁵ Bu durumda şu temel sorular akla gelmektedir: Herkes bu anlamıyla sezgiye sahip midir? Sezginin tek bir tezahür şekli mi bulunmaktadır? İbn Sînâ'ya ait aşağıdaki ifadeler bu soruların cevabını vermektedir:

²⁹ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 118.

³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Burhan*, 192.

³¹ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 117.

³² Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 116.

³³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbîhler*, çev. A. Durusoy, M. Macit ve E. Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 113-114; Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 130.

³⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbîhler*, 113-114.

³⁵ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 116.

“Çünkü insanlar anlama (istihrâc) açısından tabaka tabakadır. *Birinci tabakada olanlar, bazen* problemi ortaya koyarlar ve orta terim beklenmedik bir şekilde belirir, böylelikle de çözümü bulurlar. *Bazen* (önce problemi ortaya koyar ve sonra) düşünce suretlerini zihnen tekrar tekrar gözden geçirmekle uğraşır, ardından da dinlenme ve rahatlama için ara verirler ve bu dinlenme esnasında orta terim birdenbire o kimselere belirir. *Bazen de* herhangi bir problem ortaya koymazlar fakat buna rağmen orta terim onlara belirir ve onlar da (bu orta terimi) kıyasla birleştirirler. Kendilerine istemedikleri halde gelmiş olan bu orta terim, bu bağlamda, Allah’tan o kimselere gelen bir hediye olmuş olur. *Diğer tabakada olanlara gelince (...)*”³⁶

Herkesin sezgi sahibi olmadığı, paragraftaki “Birinci tabakada olanlar” ve “Diğer tabakada olanlar” ifadelerine dikkat edildiğinde ortaya çıkmaktadır. Birinci tabakada olanlar sezgiye sahip iken diğer tabakada olanlar sahip değildir. Ayrıca İbn Sînâ, sezginin yalnızca “bazı insanlar” için söz konusu olduğunu *el-Mübâbesât*’ta da dile getirmektedir.³⁷

Paragraf bize sezginin tek tezahür şekli olmadığını göstermesi açısından da önemlidir. Yukarıda belirtildiği üzere sezgi bazen problemi ortaya koyar koymaz, bazen uzunca bir uğraşın ardından gelen dinlenme esnasında, bazen de problemi dahi ortaya koymaksızın -Allah’tan bir hediye olarak- gerçekleşebilmektedir. Fakat burada sezginin varlığı açısından önemli olan şu hususu vurgulamak gerekmektedir: Her ne şekilde tezahür ederse etsin sezgi, bir anda ve beklenmedik şekilde (birdenbire) meydana gelmektedir.³⁸

Sezgiye yalnızca bir grup insanın sahip olabildiği kesinleştiğine göre, sezgiye sahip olamayanların akletme-orta terimi keşfetme

³⁶ İbn Sînâ, *el-Mübâbesât*, 72-73.

³⁷ İbn Sînâ, *el-Mübâbesât*, 107.

³⁸ İbn Sînâ, “Risâle fi’l-Kelâm ‘alâ en-Nefsi’n-Nâtıka”, *Abvâü’n-Nefs*, thk. A. F. el-Ehvâni (Kahire: Daru İhyai’l-Kütübü’l-Arabi, 1952), 196.

süreci “ne” tarafından idare edilecek ve “nasıl” gerçekleşecektir? İbn Sinâ *el-Mübâhasât* isimli eserinde bu soruyu şu şekilde cevaplandırmaktadır:

“Öğrenme iki yolla gerçekleşmektedir: Birincisi sezgi yoluyla gerçekleşen öğrenmedir. Bu tarz öğrenmede orta terime araştırma sürecine girmeksizin (min ğayri talebin) ulaşılır ve orta terimle birlikte kıyasın sonucu da zihne gelir. İkincisi ise araştırma sürecinin sonunda gerçekleşen öğrenmedir.”³⁹

İbn Sinâ'nın metinde zikrettiği “araştırma”dan kastı, bizim burada konu edindiğimiz temel kavramların ikincisi olan -ki birincisi sezgi idi- “düşünme”dir. Bu haliyle düşünme, sezginin beklenmedik şekilde gerçekleştiğini göz önünde bulundurduğumuzda, “irâdî bilgi edinimi”nin de tek yolu olmaktadır. Düşünmeyi incelemeye kavramın standart ve gözden geçirilmiş görüşteki durumunu ortaya koyarak başlayabiliriz.

Düşünce, İbn Sinâ'nın sezgiye dair standart görüşünün yer aldığı satırlarda şu şekilde tanımlanmaktadır:

“Düşünce (fikir) insan zihninin problemlerin ilkelerine doğru, (ulaştığı vakit) yeniden ilgili problemlere dönmek maksadıyla gerçekleştirdiği harekettir.”⁴⁰

Görüldüğü üzere burada düşünce, zihnin genel olarak akletme sürecine ilişkin kapsamlı bir hareketi olarak tanımlanmakta fakat onun, akletme demek olan orta terimi elde etmek gibi bir fonksiyonundan bahsedilmemektedir. İfadesini *el-Mübâhasât*'ta⁴¹ bulan yeni durumda ise değişikliğe gidilmekte ve düşünceye, araştırma yapmak suretiyle orta terimi keşfedebilme imkânı sunulmaktadır. Böylelikle de nazari aklın Faal Akıl'dan akledilirleri almasının temel iki yolu belirgin hale gelmiş olmaktadır: Herhangi bir çaba içine girmeksizin orta terimi aniden keşfedebilme anlamında

³⁹ İbn Sinâ, *el-Mübâbesât*, 107.

⁴⁰ İbn Sinâ, *Kitâbu'l-Burban*, 192; Gutas, *İbn Sinâ'nın Mirası*, 117.

⁴¹ İbn Sinâ, *el-Mübâbesât*, 107.

sezgi ve araştırma sonucunda orta terimi elde etme anlamında düşünme. O halde sezgiden farklı olarak düşünme, bir araştırma sürecine ihtiyaç duymaktadır diyebiliriz.

İbn Sînâ'ya göre nazari akli akledilirlere ulaştıracak araştırma sürecinin gerçekleşebilmesi için hayvani nefse ait dış ve iç idrak kuvvetlerinin yardımı gerekmektedir.⁴² Buna göre hayvani nefse ait dış duyular elde ettikleri suretleri bir iç idrak kuvveti olan hayal (el-kuvvetü'l-hayâliyye) kuvvetine iletir. O da bu suretleri hayal-oluşturucu (el-kuvvetü'l-mütehâyyle) kuvvetin yardımıyla nazari akıl kuvvetine aktarır. Nazari akıl kuvveti ise kendisine ulaşan bu suretlerden, tasavvurları oluşturacak temel kavramları, manaları çıkarır.⁴³ Oluşan bu manalar önemlidir, çünkü akledilirleri elde etmeyi sağlayacak araştırma süreci bu manalardan hareketle başlamaktadır. Diğer bir ifadeyle araştırma sürecinde, elde mevcut olanla başlama durumu söz konusudur.⁴⁴ Bu süreci başlatan ve düşünme eylemini gerçekleştiren nazari akıldır. Sürecin amacı ise nazari akılın akledilirleri elde etmesine yardım etmektir. Nazari akıl, hali hazırda sahip olduğu kavramları ortaya koymak suretiyle araştırma sürecini başlatır. Süreç, yine nazari akılın ortaya koymuş olduğu o kavramları birleştirip kıyaslar oluşturmasıyla devam eder.⁴⁵ Kıyaslar oluşturulduğu vakit, araştırma sürecinin son aşamasına da gelmiş olmaktadır. Düşünmenin gerçekleşmesi ve akledilirlerin/orta terimlerin elde edilmesi için yapılması gereken son şey, nazari akılın Faal Akıl ile irtibat kurmasıdır. Bağlantı gerçekleştiğinde nazari akıl kıyas için gerekli olan orta terimi Faal Akıl'dan alır⁴⁶ ve orta terimle kıyası birleştirir.⁴⁷ Neticede de

⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 177.

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. A. Ümeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), II/31; A.mlf., "Ahvâlü'n-Nefs", 87; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 175.

⁴⁴ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 137-138.

⁴⁵ İbn Sînâ, el-Mübahesât, 198; Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 134.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 234-236.

⁴⁷ İbn Sînâ, el-Mübahesât, 198.

düşünme gerçekleşmiş olur. Yalnız İbn Sînâ burada bir şeye dikkat çekmektedir ki, o da elde edilen orta terimin “iyi” yahut “kötü” birleştirilmesi meselesidir. İbn Sînâ bu noktada sorumluluğu nazari akla yüklemekte ve onun birleştirmeyi bazen iyi bazen de kötü yapabildiğini belirtmektedir.⁴⁸

Buraya kadar anlattıklarımızla, İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinin iki temel kavramı olan ve nazari akıl kuvvetinin kendileri vasıtasıyla bilgiyi yani kıyas yapılarındaki orta terimleri elde ettiği “sezgi” ve “düşünme”nin mahiyetini ve gerçekleşme sürecini ortaya koymuş olduk. Şimdi aktaracağımız İbn Sînâ'nın *el-Mübâhasât*'ından alınma iki misal ise her iki süreci de özetlemektedir. Buna göre İbn Sînâ, orta terimi elde etmek amacıyla kıyaslar düzenlemeyi, diğer bir deyişle büyük ve küçük önermeyi tespit etmeyi, uçabilecek bir avı yakalamak maksadıyla tuzaklar düzenlemeye benzetmektedir. Bu tuzaklar neticesinde avı yakalama orta terimin elde edilmesine karşılık gelirken, sürecin tamamı da düşünme ile özdeşleşmektedir. Sezgi ise, bu tuzakları kurmaksızın avı yakalamasının adıdır.⁴⁹

B. Küllilerin Kazanım Sürecinde Mizacın Rolü

İbn Sînâ'da nefis, bedenle birlikte var olup bedene yerleştirilen ve ilahî kudretin dilediği vakte kadar da bedeni terk etmeyen manevi bir cevherdir. Manevi bir cevher olması bakımından her ne kadar maddi elementlerin karışımı neticesinde ortaya çıkan bedenden oldukça farklı bir mahiyette ise de yine de bedenle aralarında gerek maddi gerekse manevi neticeler doğuran etkileşimler söz konusudur. Bu etkileşimlerin nedeni, nefsin yerine getirdiği tüm eylemlerde bedeni ve bedeninin organlarını bir araç olarak kullanıyor olmasıdır.⁵⁰ Kullandığı araç yani beden ve o

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 198.

⁴⁹ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 200; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 142-143.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 233-234; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 106.

bedenin organları çok farklı türde mizaç(lar)a sahip olduğu hat- ta bu mizaç(lar) sürekli değişime açık bulunduğu için, nefsin ey- lemde bulunma süreci ve bu sürecin neticeleri de her bedende farklılık arz etmektedir. Bu, nefsin hedefi bilgi elde etmek olan eylemlerinin ve bu eylemlere dair sonuçların geneli için de bek- lenebilir bir durumdur. Çünkü yukarıda gerçekleşme sürecini aktardığımız insani nefsin küllileri kazanımı hadisesi, cevheri iti- bariyle soğuk ve nemli⁵¹ olmasına rağmen bu mizacı insandan insana değişebilen beyin organındaki kuvvetlerin yardımı ile meydana gelmektedir. Bu kuvvetler dış idrak kuvvetleri (havas-ı hamse) ve iç idrak kuvvetleridir.⁵² İbn Sînâ bu idrak kuvvetleri- nin fonksiyonlarındaki düzgünlük yahut da bozukluğun, beynin sahip olduğu sıcak, soğuk, nemli ya da kuru mizaca işaret ettiğini açıkça söylemekte ve düzgünlük yahut bozukluk anlamında hangi kuvvetteki hangi durumun hangi mizaçtan kaynaklandığını ayrıntıları ile açıklamaktadır.⁵³

Küllilerin elde edilmesine dönük bilgi süreci açısından bizi çokça ilgilendiren bir husus da sezgi ile mizaç arasında İbn Sînâ tarafından kurulan ilişkidir. İbn Sînâ kişinin sahip olduğu sezgi- nin gücü ile beynin mizacının düzgünlüğü (denge) veya bozuk- luğu (dengesizliği) arasında doğru orantı olduğunu ileri sürmek- tedir. Buna göre sezgi kuvveti güçlü insanların beyinlerinin mi- zacı daha dengeli, sezgi gücü zayıf insanların beyinlerinin miza- cı ise daha dengesizdir.⁵⁴ Yalnız bu açıklamada dikkat çeken hu- sus, sezginin yokluğu durumundan değil güçlü yahut da güçsüz olma durumundan bahsedildiğidir. Dolayısıyla da sezginin her insan için bir dereceye kadar söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

⁵¹ İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hayavan*, 226.

⁵² İbn Sînâ, *el-Kanun Fi't-Tıb*, thk. İdvar el-Kaş, Gözden Geçiren: A. Zey'ur (Bey- rut: Müessesetü İzzeddin, 1993), II/810-813. İbn Sînâ burada, nefsin iç ve dış id- rak kuvvetlerinin bizi beynin durumuna dair bilgiye götüreceğini ifade etmekte- dir. Bk. A.mlf., *el-Kanun Fi't-Tıb*, II/810.

⁵³ İbn Sînâ, *el-Kanun Fi't-Tıb*, II/811-814.

⁵⁴ İbn Sînâ, *el-Kanun Fi't-Tıb*, II/813.

Fakat bu durumda bahsi geçen sezgi, İbn Sînâ'nın sınırlarını "standart görüş"ünde belirlediği ve sonradan tanımını değiştirdiği sezgi olmalıdır. Çünkü "gözden geçirilmiş görüş"te İbn Sînâ, sezginin yalnızca bazı insanlara mahsus bir yetenek olup herkeste bulunmadığını ve sezgi gündeme geldiğinde farklılığın kuvvetin derecesinde değil zamanında bulunduğunu belirtmektedir.⁵⁵ Peki sezginin tanımı değiştiğine göre, buradaki durumu karşılayan kavram diğer bir deyişle mizaçla ilişkili olan şey nedir? Problemi doğuran "gözden geçirilmiş görüş" olduğu gibi, problemin çözümü de yine onda bulunmaktadır. Yukarıda gözden geçirilmiş görüşü değerlendirirken, standart görüşteki sezginin yerine, onun fonksiyonunu icra etmek üzere ikame edilen bir kavramdan bahsetmiştik: Düşünme. Şu durumda sezgi-mizaç bağıntısında sezginin yerine düşünmeyi koyduğumuzda problem çözülmüş olmaktadır.

Düşünme-mizaç arasındaki ilişkiyi ortaya koymak adına yaptığımız tüm bu açıklamaları göz önünde bulundurduğumuzda şöyle bir sonuca varabiliriz: Akledilirlerin keşfine giden süreç anlamında düşünme ile mizaç arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Genel planda kişinin, özelde de kişinin beyninin mizacındaki dengesizlik düşünmenin zayıflamasına sebep olurken, dengeli olma durumu da düşünmenin kuvvetlenmesine sebebiyet vermektedir. Diğer bir deyişle mizaçtaki denge düşünmeyi olumlu, dengesizlik de olumsuz etkilemektedir. İbn Sînâ'nın ifadeleriyle söyleyecek olursak, kişinin mizacı dengeye ne kadar çok yaklaşırsa, kişinin (Faal Akıl'dan elde edilecek) feyze yönelik istidadı da o kadar artar.⁵⁶ Bundan dolayıdır ki, düşünme öncesinde veya esnasında mizacı dengeleyecek yahut da bozulmuş dengeyi geri kazandıracak bir takım müdahaleler yapılması mümkündür. Bu da soyut bir durum olan düşünmenin/orta terimi keşfetmenin maddi bir durum olan mizaçla arasındaki sıkı ilişkiyi göstermektedir.

⁵⁵ İbn Sînâ, *el-Mübabesât*, 72-73.

⁵⁶ İbn Sînâ, "Risâle fi'l-Kelâm 'alâ en-Nefsi'n-Nâtika", 197.

2. Tikellerin Elde Edilmesinde İnsan Mizacının Rolü

A. Tikellerin Elde Edilmesi

Bir önceki bölümde küllilerin kazanım sürecini ve bu sürecin aşamalarının mizaçla ilişkili noktalarını ortaya koyduk. Bu ve bundan sonraki başlıkta ise İbn Sînâ'nın "tikellerin bilgisi" diye isimlendirdiği geçmişe, şimdiye ve geleceğe yönelik olaylara ait bilginin kazanım sürecini ele alacak ve aynı şekilde o süreçlerle mizaç arasında bir irtibat olup olmadığını, şayet varsa bu irtibatın mahiyetini tespit etmeye çalışacağız.

Nazari aklın işlevini yürütmesine yardımcı olmaları amacıyla hayvani nefis tarafından kendilerinin suretleri alınan ay-altı âlemdaki cüzileri/tikelleri bir kenara bırakacak olursak, diyebiliriz ki, bilginin kaynağı İbn Sînâ'da ay-üstü âlemdir. Filozofa göre ay-üstü âlemden iki çeşit bilgi elde edilmektedir: Bunlardan birincisi ezeli olarak düşünülen külli kavramların bilgisidir. Bu kavramlar, nazari akıl tarafından ayrıntılarını yukarıda gördüğümüz süreçler sonucunda semavi feleklerin akıllarının sonuncusu olan Faal Akıl'dan elde edilmektedir. İkincisi ise, ay-altı âlemde meydana gelmiş, gelmekte olan ve gelecek olaylar/şeyler anlamındaki cüzîlerin/tikellerin bilgisidir. Bu bilgilerin bulunduğu yer, küllileri içermesi hiçbir şekilde söz konusu olmayan semâvî feleklerin nefisleridir.⁵⁷ Peki bu bilgiler "ne" tarafından "ne(ler)" vasıtasıyla ve "nasıl" elde edilmektedir?

İbn Sînâ açıkça cüzileri/tikelleri semâvî nefislerin feleklerinden alan "şey" in insani nefsin diğer bir kuvveti olan ameli kuvvet/akıl olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸ Ameli aklın böyle bir görevi yürütmesine imkân veren özelliği ise, onun semâvî nefislerle köken benzerliğine sahip olmasıdır.⁵⁹ Ameli aklın bu bilgiye "ne" vasıtasıyla ulaştığını yahut da ulaşmasında veya ulaştığı bilgiyi elde edip

⁵⁷ İbn Sînâ, "Ahvâlü'n-Nefs", 117.

⁵⁸ İbn Sînâ, "Ahvâlü'n-Nefs", 117.

⁵⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'ad*, thk. Z. N. Mehdi, nşr. A. Nurani (Tahran:

saklamasında “ne(ler)”den yardım aldığını tespit edebilmek için, öncelikle ameli aklın ilişki içerisinde olduğu kuvvetlere bakmamız gerekmektedir. İbn Sînâ’ya göre o kuvvetler şunlardır:

“(Ameli akıl) bir bakımdan hayvani nefsin sevk ve tahrik edici (nuzu’iyye) gücü ile; bir bakımdan hayvani nefsin hayal-oluşturucu ve vehim güçleri ile; bir bakımdan da kendisi ile ilişki içerisinde.”⁶⁰

Yukarıda yer verdiğimiz ifadelerden ameli aklın kendisi ve bunun yanında nefsin diğer kuvvetleri ile ilişki içerisinde olduğu, işlevlerini yerine getirirken bu kuvvetlerle bir tür irtibat kurduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada akla şu soru gelmektedir: Acaba o, cüzîlere/tikellere dair bilgiyi elde ederken de bu kuvvetlerden biri(leri) ile mi irtibata geçmekte, on(lar)dan mı yardım almaktadır? İbn Sînâ’nın, bu soru ile irtibatlı olan ve genelden özele doğru ilerleyen açıklamalarını alt alta koyduğumuzda, cevap kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ’nın konuya ilişkin *Kitâbu’n-Nefs*’te yer alan ifadelerinden biri şu şekildedir:

“Nefs, görülmeyenin feyzini elde edebilmek için iki nedenden ötürü iç idrak kuvvetlerinin yardımına muhtaçtır.”⁶¹

İbn Sînâ akli nefsin muhtaç olduğu kuvvetlerin iç idrak kuvvetlerinden hangileri olduğunu ise *el-Mebde ve’l-Me’ad*’da açıklığa kavuşturur:

“(Semâvî nefislerle kurulan) bu bağlantı, vehim ve hayal oluşturucu kuvvet tarafından, onların kullanılmasıyla gerçekleşmekte ve de cüzî şeylere (el-umûru’l-cüziyye) taalluk etmektedir.”⁶²

İbn Sînâ’nın *Abvâlü’n-Nefs*’teki açıklamaları ise tikellerle

Müessesesi-i Mutaleat-i İslâmî Danişgah-i McGill Şube-i Tahran, 1984), s. 117; Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, 151.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Nefs*, 45-46.

⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Nefs*, 177.

⁶² İbn Sînâ, *el-Mebde ve’l-Me’ad*, 117.

ilişkinin nihaî noktada “ne” tarafından ve “hangi kuvvet” vasıtasıyla kurulduğunu ortaya koymaktadır:

“(…) bizim üzerinde konuştuğumuz bu suretlere (tikel olaylara ilişkin suretler) gelince, nefis onları başka bir kuvvet olan ameli akıl kuvvetiyle tasavvur etmektedir. Bu noktada kendisine yardım eden kuvvet de *hayal oluşturu*cü kuvvettir.”⁶³

Semâvî bilginin ameli akıl tarafından insanın beyninde yer alan⁶⁴ hayal-oluşturucu kuvvetin yardımıyla elde edildiği anlaşıldığına göre, şimdi de bu elde etmeye ilişkin sürecin nasıl işlediği ve bu süreçte hayal-oluşturucu gücün işlevinin tam olarak ne olduğu sorusunu sorabiliriz.

İbn Sînâ’ya göre cüzilerin/tikellerin kazanım sürecinin başladığı yer -küllilere dair sürecin aksine- ay-altı alem yani ameli akıl değil, ay-üstü alem yani semâvî nefislerdir. Burada yüce âlemden ay-altı âleme doğru ilerleyen bir bilgi aktarım süreci söz konusudur: Semavî nefislerden ameli akla, ameli akıldan da hayal-oluşturucu kuvvete.⁶⁵ Hayal-oluşturucu kuvvetin bu süreçte hayati önemi haiz iki işlevi bulunmaktadır. Bu işlevlerden birincisi doğrudan sürecin gerçekleşebilmesi ile diğeri ise bilgi aktarımı gerçekleştirmede onun somutlaştırılması ve saklanması ile alakalıdır.

Bu işlevleri sırasıyla açıklayacak olursak diyebiliriz ki, semâvî nefislerden bilgi elde edebilmek için hayal-oluşturucu kuvvetin kendisini meşgul edebilecek her şeyden kurtulmuş olması gerekmektedir. Bu meşgul edici şeylerin akıldan gelmesi ile duyulardan gelmesi arasında da bir fark bulunmamaktadır.⁶⁶ Sadece bu durum söz konusu olduğu takdirde, bilgi aktarımı için gereken semâvî feleklerin nefisleri ile ameli akıl ve ameli akıl ile de hayal-oluşturucu

⁶³ İbn Sînâ, “Ahvâlü’n-Nefs”, 117.

⁶⁴ İbn Sînâ, *el-Kanun Fi’t-Tıbb*, II/813; A.mlf., *Kitâbu’n-Nefs*, 268.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Nefs*, 173; Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, 162.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Nefs*, 178.

güç arasındaki zorunlu ilişki vücut bulur. Böylelikle aktarılan söz konusu veri de hayal-oluşturucu kuvvette belirir.⁶⁷

Hayal-oluşturucu kuvvetin ikinci işlevi de tam bu noktada devreye girer: Gelen veriyi hafıza kuvvetinde yahut da hayal kuvvetinde saklanabilecek bir görüntü veya surete dönüştürmek.⁶⁸ Hayal-oluşturucu kuvvetin bu işlevinin önemi, semâvî nefislerden gelen verilerin saklanması hususuna dikkatle bakıldığında kendisini göstermektedir. İbn Sînâ'ya göre genel olarak aklın bir şeyi saklayabilme yeteneği bulunmamaktadır. Öte yandan yukarıdan gelen verilerin de bir "değer" ifade edebilmesi için saklanması gerekmektedir. İşte hayal-oluşturucu kuvvetin bu aşamadaki görevi, bu verilerin saklanması yani onların birtakım değişikliklerden sonra gerekli bilgi depolarına iletilmesi konusunda ameli akla yardım etmektir.⁶⁹

Semâvî nefislerden gönderilip ameli akıl tarafından alınan, sonrasında hayal-oluşturucu kuvvet tarafından görülür ve duyulur suretlere dönüştürülen ve mevcut haliyle de ay-altı âlemdeki cüzîlere/tikellere yani geçmişe, bugüne ve özellikle de geleceğe ilişkin olaylara işaret eden bu veriler, peygamberlerden mecnunlara kadar herkese gelebilmektedir.⁷⁰ Ancak, gelen bu verilerin son aşama olan hayal-oluşturucu gücün müdahalesinden sonra aldığı tezahür şekilleri çok çeşitlilik arz etmektedir: Akledilirler, uyarılar, şiirler vb.⁷¹ İbn Sînâ birbirinden oldukça farklı bu tezahür şekillerini son kertede üç kategoriye indirgemektedir: Sarih vahiy, ilham ve rüya⁷² Eğer verilerin ulaştığı kişi bir peygamber ve onun hayal-oluşturucu kuvvetine düşen veriler de ilahi bir mesaj ise, bu veriler tilavet edilebilir bir metin şeklinde tezahür etmektedir. Eğer verilerin ulaştığı kişi bir peygamber değil fakat hayal-oluşturucu

⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 178; Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 162.

⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 174; A.mlf., *el-Mebde ve'l-Me'ad*, 119.

⁶⁹ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 163.

⁷⁰ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 164.

⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 174.

⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 199-200.

kuvveti güçlü bir kimse ise, o vakit veriler îmâ, ilham, önsezi, şiir ve benzeri şekillerde tezahür etmektedir. Eğer bu veriler kişi uyku halinde iken hayal-oluşturucu kuvvete düşerse, o vakit de rüya şeklinde tezahür etmektedir.⁷³

Semâvî nefislerden gelen ve bahsi geçen üç şekilde tezahür eden verilerin yani ay-altı alemdeki cüzilere/tikellere ilişkin bu bilgilerin tabiatını iyi kavrayabilmek adına, yukarıdaki satırlarda kendisini hissettiren bir ayrıntıyı daha belirgin hale getirmemiz gerekmektedir. O ayrıntı, insana aktarılan bilginin “irade” ve “zaman” boyutuyla ilgilidir. Zira belirtilen üç şekilde tezahür eden bu bilgi, istenmeksizin ve belli bir zaman söz konusu olmaksızın gelir.⁷⁴ Diğer bir deyişle, kişi bu bilgiye külliler için mümkün olduğu tarzda isteyerek ve çabalayarak değil, bahsi geçen üç yolla gerçekleşecek olan tecrübe ile yani peygamberlik, ilham-önsezi veya rüya yollarından biriyle ve de talep etmeksizin ulaşabilir.⁷⁵

Tüm bu açıklamaların neticesinde, cüzilerin/tikellerin bilgisini bir bütün olarak şöyle tasvir edebiliriz: Bu bilgi, kendisine ulaşan kişinin iradesi olmaksızın her hangi bir zamanda her hangi bir kişiye semâvî nefisler tarafından gönderilebilen, gönderildiği vakit insan nefsinin ameli akıl kuvveti tarafından alınıp hayvani nefsin hayal-oluşturucu kuvvetine aktarılan ve bu kuvvetin müdahalelerinin ardından da içeriğine ve zamanına göre vahiy, ilham veya rüya şeklinde kendisini gösteren cüzi/tikel bir bilgidir.

B. Tikellerin Kazanım Sürecinde Mizacın Rolü

İbn Sînâ'ya göre küllilerin aksine tikellerin elde edilmesinin keshbî değil vehbî, iradî değil gayrı iradî bir durum olduğunu, bu bilgiye ulaşmanın kişinin gayreti neticesinde değil semâvî feleklerin ihsanıyla gerçekleştiğini yukarıda görmüştük. Fakat yukarıda bir hususa daha işaret etmiştik. O da semâvî felekler tarafından

⁷³ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 157.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 174.

⁷⁵ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 168.

gönderilen tikellerin alınmasında iç idrak kuvvetlerinin, özellikle de hayal-oluşturucu kuvvetin oynadığı mühim rol ve bu rol ile bağlantılı olarak tikellerin tezahür şekilleridir. Bu açıdan bakıldığında tamamen *manevi* olan tikellere dair verilerin, beyin gibi mizaç sahibi *maddi* bir zeminde işlevlerini yerine getiren kuvvetlerle doğrudan bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Bu ise bir sonraki adımda bizi, tikellerin kazanımıyla mizaç arasında bir ilişkinin bulunduğu sonucuyla karşı karşıya bırakmaktadır.

Semavî nefislerin kendisiyle irtibat kurduğu şeyin ameli akıl olduğu ve ameli aklın kendisine gelen verileri hayal-oluşturucu kuvvete aktardığını bir önceki bölümde izah etmiştik. İbn Sînâ *Kitâbu'n-Nefs*'te, hayal-oluşturucu kuvvetin bu süreçteki önemini belirtmek adına ise şunları kaydetmektedir:

“Semavi cirimlerin tesirleri (yani onlardan aktarılan veriler) hayal-oluşturucu kuvvete istidadına göre düşebilir.”⁷⁶

Diğer idrak kuvvetleri gibi⁷⁷ beyinde yer alan hayal-oluşturucu gücün⁷⁸ istidadını, iş yapabilme potansiyelini belirleyen unsurlardan biri de beynin sahip olduğu özel maddi yapı yani mizaçtır. İbn Sînâ'nın *el-Kanun fi't-Tıb*'daki konuya dair açıklamaları şu şekildedir:

“[Beynin durumunu bize bildiren şeyler arasında] düşünme ve hayal-oluşturucu kuvvetteki güç kaybı da yer almaktadır. Bu kuvvet kaybı üç şekilde tezahür etmektedir. Bu tezahür şekillerinden birincisi aklın tamamen yitirilmesi (yani bunama); bir diğeri akli melekelerdeki zayıflık (yani aptallık); üçüncüsü de aklın var olmayan şeyleri düşünecek derecede değişmesi ve karışmasıdır (teğayyür ve teşevvüş). Bu bozukluklardan ilk ikisinin nedeni -ki çoğu zaman böyle denmektedir- beynin ön (karıncığının) soğuk veya kuru veya nemli olmasıdır.”⁷⁹

⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 180.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 267-268.

⁷⁸ İbn Sînâ, *el-Kanun Fi't-Tıb*, II/813; A.mlf., *Kitâbu'n-Nefs*, 268.

⁷⁹ İbn Sînâ, *el-Kanun Fi't-Tıb*, II/813; Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 122.

Paragraftan da anlaşıldığına göre hayal oluşturuvcu kuvvet, beynin ön karıncığında yer almaktadır. Beynin bu bölümünün mizacı ise ilgili kuvvetin işlevini doğrudan etkileyebilen faktörlerden biri olarak görünmekte ve farklı şekillerde tezahür eden kuvvet kaybına sebebiyet verebilmektedir. Öte yandan kuvvet kaybının mizaçta dengesizlik vaki olduğunda gerçekleşebilecek bir durum olduğu ve denge bulunduğunda mizacın etkisinin olumlu olacağı aşikârdır. Fakat her iki durumda da mizaç ile hayal-oluşturuvcu gücün işlevselliği arasındaki ilişki kendisini bariz bir biçimde ortaya koymaktadır.

Tikellerin elde edilmesinde önemli bir rol oynayan hayal-oluşturuvcu kuvvetin işlevini etkileyen mizacın, bir sonraki adımda bu işlevin sonuçları yani ilgili tikellerin tezahür şekilleri üzerinde de etkide bulunması kaçınılmazdır. Hatta tezahürlerin çok farklı biçimlerde gerçekleşmesinin ana etkenlerinden bir tanesi de mizaçtır denilebilir.⁸⁰ Her bir tezahür şekli ile mizaç arasındaki bağlantıyı ortaya koymak elbette ki bu çalışmanın sınırlarını aşar. Fakat İbn Sinâ'nın üçe indirgediği tezahür biçimleri -vahiy, ilham, rüya- üzerinden bağlantının genel bir tasvirini yapabilmemiz mümkündür.

Vahiy ve mizaç arasındaki ilişkinin izini peygamberlerin sahip olduğu özellikler üzerinden sürebiliriz. Şöyle ki; İbn Sinâ peygamberler için olmazsa olmaz üç özellikten bahsetmektedir. O özelliklerden birincisi, peygamberdeki akli kuvvetin (hads, sezgi) erişilebilecek en üst seviyede oluşudur.⁸¹ İkincisi, peygamberin sadece mükemmel bir mizaca sahip insanlarda bulunabilecek hayal-oluşturuvcu kuvvete sahip oluşudur.⁸² Üçüncüsü ise peygamberin tabiatı değiştirme gücüne, diğer bir deyişle mucizelerde bulunmak suretiyle hadiselerin doğal seyrine müdahalede bulunma kudretine sahip oluşudur.⁸³ Sayılan özelliklerden ikincisi geçmiş, şimdi ve geleceğe dair

⁸⁰ Gutas, *İbn Sinâ'nın Mirası*, 164.

⁸¹ İbn Sinâ, *el-Mebde ve'l-Me'ad*, 116.

⁸² İbn Sinâ, *el-Mebde ve'l-Me'ad*, 117.

⁸³ İbn Sinâ, *el-Mebde ve'l-Me'ad*, 120; Gutas, *İbn Sinâ'nın Mirası*, 175-176. Nübüvvetin bu üç özelliğine dair değerlendirmeler için bk. Fazlurrahman, *Prophecy in*

olayların bilgisini/tikelleri, İbn Sînâ'nın ifadesiyle görünmeyenin feyzini (feyzü'l-ğayb) elde etme ile doğrudan alakalıdır.⁸⁴ Buna göre peygamber olan kimse, her bakımdan (beden-uzuv) mükemmel yani son derece dengeli bir mizaca sahip olmalıdır ki, kendisinin hayal-oluşturucu gücü de mükemmel surette işlevde bulunabilsin. Çünkü ilahî mesaj/vahiy, elde edilmesinin ardından hayal-oluşturucu kuvvete gönderilmekte ve bu kuvvetin faaliyeti neticesinde okunabilir kutsal bir metin şeklinde tezahür etmektedir.⁸⁵

İbn Sînâ, tikellere ilişkin bilginin çoğunun insana uyurken geldiğini, sadece şerefli bir nefse sahip az sayıda insana hem uyurken hem de uyanık buldukları vakit verildiğini ifade etmektedir.⁸⁶ Bahsi geçen az miktarda insanın ilham, önsezi vb. ihsanlara uyanıken sahip olabilmesi, kuvvetleri iyi işleyen bir nefse sahip olmalarına bağlıdır. Bu da o kimselerin hayal-oluşturucu kuvvetlerinin güçlü olması demektir. Hayal-oluşturucu kuvveti güçlü kılan ise hem bedenlerinin hem de ilgili uzuvların mizacındaki dengedir.⁸⁷

İbn Sînâ'nın belirtmiş olduğu tezahür şekillerinin sonuncusu olan rüya ise herkes için gerçekleşmesi mümkün bir tezahür şeklidir. İlham sahibi sınırlı sayıdaki kimselerin aksine, tikellerin bilgisi insanların çoğunun hayal-oluşturucu kuvvetine, bu kuvvetin kendilerinde yeterli derecede güçlü olmamasından, dolayısıyla da gerekli derecede dengeli mizaca sahip bulunmamalarından ötürü, yalnızca uyku durumunda düşmektedir.⁸⁸ Böylesi bir durumda da o bilgiler rüya şeklinde tezahür etmektedir. Bu anlamda rüyanın varlık sebebi görülebilecek olan mizaçtaki denge-dengesizlik durumu, ayrıca, görülen rüyaların doğru ve yorumlanabilir olup olmamalarını da belirleyen unsurdur. Şöyle ki, İbn Sînâ'ya göre

Islam: Philosophy and Orthodoxy (London: George Allen & Unwin Ltd., 1958), 29-52.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 177.

⁸⁵ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 157.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 177.

⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 177.

⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 177; Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 157, 161.

kişinin mizacındaki denge onun gördüğü rüyaların “yorumlanabilir/düzgün” olmasına neden olurken; ilgili mizaçtaki herhangi bir bozukluk da görülen rüyanın “karışık” olmasına yani yorumlanamamasına sebebiyet vermektedir.⁸⁹

Bu başlık altında kaydettiğimiz tüm açıklamaları toparlayacak olursak şunu söyleyebiliriz: Tikellerin elde edilebilmesi ile kişinin sahip olduğu mizacın denge durumu arasında doğru orantı bulunmaktadır. Aynı şekilde, elde edilebilen tikellerin tezahür şekilleri ile sahip olunan mizaç arasında da -tezahür şeklini belirleyebilecek derecede- sıkı bir ilişki söz konusudur.

3. Değerlendirme

İbn Sînâ felsefesinde insanî varoluşun iki yönü bulunmaktadır: Beden ve nefis. Bu çalışmamızda, bedeninin sahip olduğu maddi yapı anlamında mizacın nefsin faaliyetleri arasında yer alan bilişsel süreçler üzerinde ne tür etkilerde bulunduğunu inceledik. Bu çerçevede öncelikle İbn Sînâ'ya göre küllilerin/orta terimlerin nasıl kazanıldığını açıkladık, ardından da bu kazanım sürecinin hangi noktalarının mizaçla ne tür bir etki-edilgi ilişkisi içerisinde bulunduğunu ortaya koyduk. Aynı yöntemi tikellerin/cüzilerin kazanımı ve mizaçla olan ilişkilerinin tespitinde de uyguladık. Her iki başlık altında da ulaştığımız sonucu şöyle özetlememiz mümkündür: İnsan vücudunun sahip olduğu mizaç, nefsin sorumluluğu altında gerçekleştirilmekte olan bilişsel süreçler üzerinde belirleyici bir etkide bulunmaktadır. Bu anlamda, bedene ait mizacın dengeli olması, diğer bir deyişle vücudun sıhhati hem küllilerin hem de tikellerin elde edilmesinde olumlu bir rol oynarken, aksi bir durumun varlığı yani vücudun dengesiz bir mizaca sahip olması, dolaşısıyla sıhhatten uzaklaşmış olması ise hem tikellerin hem de tümelerin elde edilmesi açısından olumsuz sonuçlara sebebiyet vermektedir.

⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 180-181; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 151.

Kaynakça

- Aksu, İbrahim. *İbn Sinâ Felsefesinde Mizâc kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aksu, İbrahim. "Farabi'ye Nispet Edilen Yazma Bir Mizac, Risalesi Üzerine Değerlendirmeler". *Edebali İslamiyat Dergisi* 1/1 (2017), 1-39.
- el-A'sem, Abdülemir. *el-Mustalahu'l-Felsefi 'inde'l-'Arab*. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Ammetu li'l-Kitâb, 2. Baskı, 1989.
- Bhikha, Rashid. "Tıbb and The Concept of Temperament". *Journal of Natural Medicine* 22 (March 2005), 1-4.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Baskı, 2008.
- Fazlurrahman. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.
- Gihamy, Gerard. *Mevsuatu Mustalabati İbn Sinâ*. Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 2004.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sinâ'nın Mirası*. drl. ve çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Baskı, 2004.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sinâ'nın Mirası*. drl. ve çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı, 2010.
- İbn Manzur. *Lisânu'l-'Arab*. nşr. E. M. Abdülvehhab-M. S. el-Ubeydi. 13/92. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 3. Baskı, 1999.
- İbn Sinâ. "Ahvâlü'n-Nefs". *Abvâlü'n-Nefs*. thk. A. Fuad el-Ehvânî. 45-142. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, 1952.
- İbn Sinâ. *el-Hidâye*. thk. M. Abduh. Kahire: Mektebetü'l-Kâhira-ti'l-Hâdise, 1974.
- İbn Sinâ. *Fizik*. çev. M. Macit-F. Özpilavcı. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sinâ. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. A. Durusoy, M. Macit ve E. Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sinâ. *el-Kanun fi't-Tıb*. çev. E. Kahyâ. 1 Cilt. Ankara: Y.y., 1995.
- İbn Sinâ. *el-Kanun Fi't-Tıb*. thk. İdvar el-Kaş. Gözden Geçiren: A. Zey'ur. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü İzzeddin, 1993.
- İbn Sinâ. *Kitâbu'l-Burhan*. thk. A. Bedevi. Kahire: Daru'n-Nahzati'l-Arabi, 1966.

- İbn Sînâ. *Kitabu'l-Hayavan*. thk. M. Kasım. Gözden Geçiren: İbrahim Medkur. Kahire: Y.y., 1975.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. thk. A. Ümeire. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Nefs*. ed. F. Rahman. London: University of Durham, 3. Baskı, 1970.
- İbn Sînâ. *el-Mebde ve'l-Me'ad*. thk. Z. N. Mehdi. nşr. A. Nurani. Tahran: Müesses-e-i Mutaleat-i İslâmî Danişgah-i McGill Şube-i Tahran, 1984.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. E. Demirli-Ö. Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *el-Mübahesât*. thk. M. Baydarfer. Kum: İntişârât-ı Baydar, 1992.
- İbn Sînâ. "Risâle fi'l-Kelâm 'alâ en-Nefsi'n-Nâtıka". *Abvâlü'n-Nefs*. thk. A. Fuad el-Ehvânî. 195-203. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, 1952.
- İbn Sînâ. "Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıka ve Ahvâlihâ". *Abvâlü'n-Nefs*. thk. A. Fuad el-Ehvânî. 179-192. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, 1952.
- Kaya, M. Cüneyt. "Peygamber'in Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Divan* 2 (2009), 57-91.
- Macit, Muhittin. "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Yansımaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 59-83.
- et-Tehânevî, Ali. *Mevsû'atu Keşşâfi Istulâhâtı'l-Funûn ve'l-Ulûm*. ed. A. Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Tiryaki, Mehmet Zahit-Tiryaki, Kübra Bilgin (ed.). *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Akıl ve Din İlişkisinin Nöral Yüzü: Nöroteoloji



Dr. Öğr. Üyesi Fatümetül Zehra GÜLDAŞ¹

Son yıllarda en çok araştırılan bilimsel araştırma konularından biri beyin-din ilişkisidir. Beyin ve din birbiriyle nasıl ilişkilidir? Din ihtiyacı veya Tanrı algısı yalnızca beynin bir ürünü müdür? Ya da bedenin biyolojik serüveni boyunca dindar aklın bilinçli düşünce ve seçme yeteneği (irade) üzerinde etkin bir rolü var mıdır? Günümüzde bu tür sorulara yönelik cevap arayışları özellikle sinirbilim (veya nörobilim/neuroscience) alanında yoğunluk kazanmıştır. Çünkü belirli zihinsel süreçler ile algı, düşünce veya davranış arasındaki ilişkiyi anlamak sinirbiliminin kullandığı modern araştırma yöntemleriyle daha mümkün hale gelmiştir. Sinirbilim önceleri yalnızca temel biyolojik ve psikolojik süreçleri inceliyorken, günümüzde gelişen teknolojiyle birlikte sinirbilim araştırmacıları modern beyin taramaları sayesinde beyin işlevi hakkındaki iç görülerden yararlanarak davranışların nedenselliği üzerine yoğunlaşabilmektedirler.

Antropoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi insanların bireysel ve kültürel alanlarında çalışmalar sürdüren bilim dalları, dinin, insan toplumlarında neredeyse evrensel karakterde yaygın olduğu konusunda

¹ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, zehra.guldas@erzincan.edu.tr

hemen hemen mutabıktırlar. Dinler, dünya hakkında farklı bakış açıları elde etmemize, bir ahlak duygusu ya da çevremiz üzerinde bir kontrol duygusu oluşturmamıza yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla dini deneyimler ve dini değerler biyolojik, sosyal, kültürel ve belki de evrimsel olarak kim olduğumuza ışık tutabilmektedir. Örneğin bazı araştırmacılar dini, “ilahi veya insanüstü güce yönelik bir inanç sistemi ve böyle bir güce yönelik ibadet uygulamaları ve ritüeller” olarak tanımlamışlardır.² Burada dinin bir ‘inanç sistemi’ olduğu vurgusu ile onun sistemli bir yaşam modeli sunduğunun altı çizilmektedir. Dinin sistematik özelliği onun psikolojik ve sosyolojik işlevinin yanı sıra biyolojik (gen) bir işleve de sahip olduğu tezini güçlendirir. Bu yaklaşım, araştırmacıları beynin nörolojik biçimlenmesinde dini duyguların etkin bir rol oynayabileceği fikrine yöneltmektedir. Her ne kadar, psikoloji biliminde davranışçı psikologlar insanların doğuştan dini içgüdüye sahip oldukları fikrine şüpheyle baksalar da din ihtiyacının kalıtsal olduğunu ileri süren bir takım nöropsikolojik teşebbüsler bilim dünyasında ilgi çekmeyi başarmışlardır. Dini tecrübe ve davranışların nöral temelini anlamayı amaçlayan bu çalışmalar, nörobilim ve onun alt dalı olan nöroteoloji isimli bilim dallarında araştırma zemini bulmuşlardır.

1. Nörobilim ve Dini Deneyimler

Nörobilim (sinirbilim), sinir hücrelerini ve işlevlerini ağırlıklı olarak biyoloji temelli inceleyen insan zihninin süreçlerine odaklanan bir disiplindir.³ Fakat interdisipliner araştırmaların bilime daha derin ışık tutacağı fikrinin inşasıyla birlikte bu alandaki konular bilişsel psikoloji, bireysel psikoloji, bilişsel sinirbilim, nöroloji, maneviyatın nörobiyolojisi, psikiyatri ve psikoloji gibi pek çok disiplin arasında da yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla beyin ile çeşitli bilişsel, duygusal ve davranışsal süreçler arasındaki ilişkileri

² David Fontana, *Psychology, Religion, and Spirituality* (UK: British Psychological Society and Blackwell Publishing Ltd., 2003), 7.

³ Andrew B. Newberg, *Principles of Neurotheology* (Ashgate England: Publishing Limited, 2010).

keşfetmek ve anlamak için dini davranışın nedenselliğine yönelik çalışmalar ivme kazanmıştır. Sinirbilim, bu açıdan, dinle bağlantılı olarak “zamanın, veya öz bilincin çözüldüğü algısı, manevi huşu, evrenle birlik” gibi ruhsal deneyimlerin sinirsel bağlantılarını ifade eder.⁴ Bu yüzden sinirbilimin araştırma kapsamı biyolojik olarak sadece insan vücuduna odaklanmakla sınırlı kalmaz aynı zamanda insan beyninde ne gibi değişimler yaşandığına da bakarak kapsamını genişletir.⁵ Sinirbilimcilerin modern din araştırmalarında insanın duyuşsal ve bilişsel yönlerini incelerken hareket noktaları, dini inanç ve deneyimler duygu veya akıl tarafından mı yönetiliyor yoksa bu dini davranış veya deneyimler basitçe insan düşüncesinden mi ibarettir gibi sorular yöneltmekle başlamışlardır.

Modern bilişsel sinirbilim araştırmalarına göre bizi biz yapan, bizi çevremizle etkileşim halinde tutan ve yaşadıklarımızı anlamlandırmamızı sağlayan duygu ve düşüncelerimiz aynı zamanda beynin fonksiyonlarıyla da doğrudan ilintilidir.⁶ Bu açıdan bakıldığında, dini ve ruhsal davranışlar çok farklı düşünceleri ve uygulamaları kapsar ve diğer zihinsel uygulama biçimleri gibi hem bilişsel içerik hem de bunlara karşılık gelen sinirsel bağlantılar açısından beyin bölgelelerinde çok önemli ve derin değişikliklere sebep olabilir.

Dini ve manevi deneyimlerin zihinsel süreçlerinde pek çok çeşitlilikten bahsedilmektedir. Örneğin ritüel durumlar, mistik durumlar ve diğer yoğun deneyimler dahil olmak üzere en derin durumların çoğu, değişmiş bilinç (altered sense of consciousness) niteliğine sahiptir.⁷ Sinirbilimi bu deneyimlerin, değişmiş bir bilinç duygusunun algılanmasıyla ilişkilendirilmesine yardımcı olurken, nöroteoloji, dini ve manevi deneyimler sırasında beynin hangi

⁴ Alireza Sayadmansour, “Neurotheology: The Relationship Between Brain and Religion”, *Iranian Journal of Neurology* 13/1 (2014), 52.

⁵ Laurence O. McKinney, *Neurotheology: Virtual Religion in the 21st Century* (San Francisco: American Institute for Mindfulness, 1994).

⁶ Michael S. Gazzaniga (Ed.), *The New Cognitive Neurosciences* (2nd ed.) (US: The MIT Press, 2000).

⁷ Newberg, *Principles of Neurotheology*, 186.

bölgesine ne olduğunu değerlendirerek insan bilincinin doğasını daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Dini deneyimin belirli bir değişmiş bilinç durumuna karşılık geldiği hipotezini test eden en klasik çalışmalardan biri Eugene G. D'Aquili ve Andrew B. Newberg'e aittir.⁸ D'Aquili ve Newberg'in teorisine göre, ritüeller ve meditasyon gibi dini deneyimler, duyguların düzenlemelerde yer alan limbik yapıların, örneğin hipotalamus ve amigdalanın, aşırı yüklenmesinden kaynaklanır ki bu da kendi ile gerçeklik algısını bloke eder. Newberg ve D'Aquili bu teorilerini fonksiyonel beyin görüntüleme (SPECT - Tek Foton Emisyon Bilgisayarlı Tomografi) kullanarak test ettiler. Sekiz Tibetli Budist meditasyoncu ile yapılan bir çalışmanın sonuçları meditasyon yapanların kendilik-öteki ikileminin askıya alındığını göstermiştir.⁹ Ayrıca, din temelli uygulamalar ile seküler meditasyonlar arasında karşılaştırmalı çalışmalar yapılmış ve her iki uygulamalar kıyaslandığında beyin aktivitesinde farklılıklar bulunmuştur.¹⁰

Sinirbilimi, beyin ve evren arasındaki bağ ile ilgili bilgilerimizi geliştirmede çok verimli bir yaklaşım sunmaktadır. Ancak bazı din karşıtları, dini inanç ve deneyimleri bilimsel incelemeye değer görmemektedirler. Onlara göre, sinirsel olaylar dini veya manevi deneyimlerin nedeni değil, bir sonucudurlar.¹¹ Onların aksine bu yaklaşımın savunucuları ise dinin tek başına bilimsel olmadığını kabul etmekle beraber, insanın evrimsel kökeninin nöral boyutunu anlayabilmek için nöroteoloji gibi bilimsel bir vekiin gerekliliğine inanmaktadırlar.

⁸ Eugene G. D'Aquili - Andrew B. Newberg, *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience* (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

⁹ Andrew B. Newberg vd., "The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow During the Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study", *Psychiatric Research: Neuroimaging* 106/2 (2001), 113-122.

¹⁰ Saleem Khaldoon Al-Nuaimi vd., "Neurotheology—The Triad of Religion, Spirituality, and Neuroscience". *International Journal of Nutrition Pharmacology, Neurological Diseases* 10/1 (2020), 25-27.

¹¹ Andrew B. Newberg, *Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality* (New York: Columbia University Press, 2018).

2. Nöroteoloji Bilimi

Nöroteoloji terimi, ilk olarak Aldous Huxley tarafından 1962'de *Ada (Island)* adlı kitabında kullanılmıştır.¹² Huxley söz konusu kitabında nöroteolojiyi, felsefe ve bilimin karışımı olarak tanımlamaktadır. Fakat dini deneyimler üzerine yapılan ampirik araştırmalar son birkaç yılda popülerlik kazanmış olsa da bu alanın sistematik bir disiplin olarak ortaya çıkması Lawrence McKinney'nin 1994 yılında yazdığı *Nöroteoloji: 21. Yüzyılda Sanal Din (Neurotheology: Virtual Religion in 21st Century)* adlı kitabı sayesinde olmuştur.¹³

19. yy. ve 20. yy. boyunca bireyin kişiliğinin sadece fiziksel ve psikolojik olduğunu vurgulayan psikoloji, psikiyatri gibi bilimlerde din ve maneviyata karşı olumsuz bir tutum sergilenmiştir. Fakat batılı araştırmacılar din ve maneviyatın zihinsel sağlıktaki olumlu rolünü açıklayan güçlü kanıtlar buldukça bilim dünyasının dine karşı sert tavrı yumuşamaya başlamıştır. Dindarlık ve maneviyat uygulamalarının daha düşük depresyon oranları, daha az travma sonrası stres semptomları, yaşamda stres faktörlerine yönelik bireysel başa çıkma kapasitesinde artma vb. durumlarla doğrudan ilişkili olduğuna dair bulgular oldukça fazladır.¹⁴ Bütün bu bilimsel kanıtlar ilgili araştırmacıları beyin ve din arasındaki ilişkiyi araştırmaya sevk etmiş ve böylece nöroteoloji alanının tematik temelini oluşturmuştur. Kapsam olarak nöroteoloji, merkezi sinir sistemi çerçevesinde beynin deneysel çalışmasına atıfta bulunur ve teoloji de Tanrı ile ilgili belirli bir dini inanç sisteminin tecrübi yönüne atıfta bulunacaktır.¹⁵ Bir diğer deyişle, 'nöro' terimi sadece sinirbilimi değil, aynı zamanda psikoloji, nöroloji ve zihinsel çalışmalar gibi çeşitli algısal süreçleri kapsıyorken, teoloji terimi ise

¹² Paul Cooke - Mirari Elcoro, "Neurotheology: Neuroscience of the Soul", *Journal of Young Investigators* 25/3 (2013), 1-6.

¹³ Cooke - Elcoro, "Neurotheology: Neuroscience of the Soul".

¹⁴ Harold Koenig, *Handbook of Religion and Health* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

¹⁵ Sayadmansour, "Neurotheology: The Relationship Between Brain and Religion".

dinin dogmatik yönünden ziyade dinsel inanışları, davranışları, uygulamaları ve tecrübeleri kapsamaktadır.¹⁶

Din nörolojisi veya biyoteoloji olarak da bilinen bu yeni araştırma alanı, genelde beyin ile dindarlık arasındaki ilişki ve onun evrimsel işlevi hakkında önemli bilgiler sunarken özelde ise dini, ruhsal, ve mistik deneyimlerin beyinsel mekanizmasını yani nörolojik boyutunu açıklamaya çalışır.¹⁷ Nöroteolojinin başlıca ilgilendiği konuları “zaman, mekân, benlik, korku algısını ortadan kaldıran algılamalar, dini huşu, evrenle ya da Tanrı ile bütünleşme hali, kendinden geçme ve trans halleri, içsel aydınlanma, tahrif edilmiş bilinç durumları, Tanrı huzurunda olma gibi dini tecrübeler” olarak saymak mümkündür.¹⁸

Dini inancın nöroteolojik kökenine dair araştırmaların temeli ni ilk olarak epileptik hastalarla yapılan araştırmalar oluşturmuştur. Fakat 19. yy.’ın ortalarından itibaren başlamış olan bu araştırmalar, epilepsiyi beynin belirli bölümlerine atfetmeyip dindarlığı epileptik semptomların bir yan ürünü olarak kabul etmişlerdir.¹⁹ Bu durum epilepsi hastalarının nöbet geçirdikleri sırada kurdukları cümlelerden anlaşılmıştır. Örneğin 1884’te Clousten ve Edin tarafından ders materyali olarak yazılan *Akıl Hastalıkları Üzerine Klinik Dersler (Clinical Lectures on Mental Diseases)* adlı kitapta, epilepsi nöbeti geçiren hastaların aynı zamanda dini eğilimlerinin de yüksek olduğu belirtilmiştir.²⁰ Dini yaşantıların baskın olduğu bir ortamda yetişen bir kişi epilepsi krizi yasarken Tanrı kelimesini duyduğunda veya görsel dini bir motif gösterildiğinde normal insanlara kıyasla çok daha güçlü duygular hissettiği

¹⁶ Andrew B., Newberg vd., “Comparison of Different Measures of Religiousness and Spirituality: Implications for Neurotheological Research”, *Religions* 10/637 (2019), 1-11.

¹⁷ Newberg, *Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality*.

¹⁸ Enis Doko, “Çağdaş Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İnancını Yanlışlayabilir mi?”, *Metamind Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind* 1/2 (2018) 212.

¹⁹ Cooke - Elcoro, “Neurotheology: Neuroscience of the Soul”.

²⁰ Cooke - Elcoro, “Neurotheology: Neuroscience of the Soul”.

kaydedilmiştir.²¹ Ancak o dönemde beyin görüntüleme teknikleri henüz söz konusu olmadığı için epileptik nöbetlerin beyine ne derecede hasar verdiği yeteri kadar anlaşılamamıştır. Bu varsayım-dan hareketle, 1983 yılında Kanadalı bir psikolog Michael A. Persinger, eğer normal sağlıklı deneklerde belirli beyin aktivitesi kalıpları uyarılırsa, ‘hissedilen (*felt*)’ bir varoluş deneyimini tetiklemenin mümkün olduğunu iddia etmiştir.²² Persinger’in bu teorisi, günümüzde dini ve ruhsal deneyimlerin nöbet benzeri dürtüler yoluyla temporal lobdaki geçici elektriksel akımlarıyla ilişkili olduğu hipotezleriyle paralellik arz etmektedir.²³ Günümüzde ise beyin görüntüleme cihazları kullanılarak epilepsi hastaları ile onların aşırı dindarlık sergileyenlerinin duygu, düşünce ve davranışlarından etkilenen beynin hangi bölgelerinde farklı elektriksel değişimlerin gerçekleştiği takip edilebilir hale gelmiştir.

3. Tanrı Noktası ve Beyindeki Lokasyonu

Nöroteologlara göre, Tanrı’nın varlığına olan inanç, köken itibarıyla, beyin yapımızda önceden biçimlenmiştir. Fakat Tanrı’nın insan beyninde fiziksel bağlantısı tam olarak nerededir? Genel olarak, din ve beyin üzerine yapılan araştırmalarda en yaygın kullanılan EEG (elektroensefalografi), BT (bilgisayarlı tomografi), fMRI (fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme), SPECT (tek foton emisyon bilgisayarlı tomografi) gibi nörogörüntüleme, uyarım ve kayıt sistemleri beynin din ve spiritüelliği izleme yollarıdır.²⁴

²¹ Eriman Topbaş, *Dindar Beyin: İnsanın Nöroteolojik Boyutu* (Ankara: Panama Yayıncılık, 2013), 64

²² Uffe Schjoedt, “The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion”. *Method and Theory in the Study of Religion* 21/3 (2009), 310-339; Michael A. Persinger, “Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: a General Hypothesis”. *Perceptual and Motor Skills* 57 (1983), 1255-1262.

²³ V. S. Ramachandran - Sandra Blakeslee, *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind* (New York: William Morrow, 1998); Akira Ogata - Taihei Miyakawa, “Religious Experiences in Epileptic Patients with Focus on Ictus-related Episodes”, *Psychiatry and Clinical Neurosciences* 52 (1998), 321-25.

²⁴ Ali Aslan, “Birbirini Tanımaya Çalışan İki Bilim: Sinirbilim ve Din Psikolojisi”,

Nöroteolojik araştırmaların temel iddiası, beyinde belirli bir ‘Tanrı Noktasının (God Spot)’ var olup olmadığını anlamak ve ruhsal deneyimler sırasında sinir sistemi ve beyinde ortaya çıkan enerji değişimleri ve farklılaşmaları tespit etmektir.²⁵ Pek çok araştırmacı, dinin gerçekten beyin küçük bir noktasında yer aldığını iddia ederken bazı araştırmacılar ise Tanrı’nın beyin tamamıyla fiziksel bağı olduğunu öne sürmüşlerdir.²⁶ Örneğin nöroteolojinin en önemli öncülerinden biri olan Newberg nöroteoloji biliminin prensiplerini belirlemiş dini ritüellerin zihin ve beden üzerindeki etkilerini incelemiştir.²⁷ Newberg’ün beyin yapısı ile ilgili açıklaması şöyledir: “Beyin dinsel deneyimleri yaşamamızı sağlamak üzere tasarlanmıştır. Belki bu durum bir Tanrı müdahalesiyle veya milyonlarca yıllık bir evrim sonucu gerçekleşti. Sebep ne olursa olsun, bana göre, önemli olan beyin nasıl çalıştığını anlamaktır.”²⁸

Başta Newberg olmak üzere bu konudaki araştırmaların çoğunluğunun işaret ettiği şey, dini ve manevi uygulamalarla uğraşan insanlara bakıldığında, beyin birden fazla aktif olan alanı olduğu, çünkü manevi uygulamalar ve deneyimlerin çok karmaşık süreçler içerdiği. Yani sadece Tanrı hakkında düşünmekten ibaret olmayıp işin içine duygular ve davranışlar da girer. Bireyin dünyaya veya kendisiyle ve çevresiyle vs. ilgili duygu ve davranışları da beyin farklı bölgelerinde aktivasyonun bir parçası olabilirler.

Dini deneyimlerle ilişkili olduğu tespit edilen beyin bölgeleri arasında temporal (şakak) lob, ön (frontal) lob, sağ (parietal) lob ve limbik sistem yer alır.²⁹ Temporal loblar, uzun süreli hafıza depolamasından, dil üretiminden ve kural yapısından, işitsel işlemde,

Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi. ed. Yahya Turan (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2020).

²⁵ Cooke - Elcoro, “Neurotheology: Neuroscience of the Soul”.

²⁶ Andrew B. Newberg, “The Neurotheology Link: An Intersection Between Spirituality and Health”. *Alternative and Complementary Therapies* 21/1 (2015), 13-17.

²⁷ Newberg, *Principles of Neurotheology*.

²⁸ Topbaş, *Dindar Beyin: İnsanın Nöroteolojik Boyutu*, 83.

²⁹ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi: Rub, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu*. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010).

kavramsal düşünmeden sorumludur ve duygularımızı kontrol eden limbik sistemle yakından ilişkilidir.³⁰ Örneğin düzenli yapılan dini davranışların, yoğun mistik deneyimlerin, beden dışı deneyimlerin temporal lobu harekete geçirdiği saptanmıştır.³¹ Buna ilaveten, muhakeme, kişilik ve kasıtlı işlevlerin büyük ölçüde ön (frontal) loblarda ortaya çıktığı kabul edilir. Örneğin, bir dua veya cümle üzerine yoğunlaşma, dikkati odaklama, davranışı planlama ve değerlendirme gibi yürütücü işlevlerle ilgili olan ön lobu harekete geçirir. Bir kişinin herhangi bir şeye karşı derin bir duygusal tepkisi varsa, örneğin dini deneyimler sırasında, amigdalada veya beynin diğer duygusal merkezlerinde aktivasyonlar görülebilir. Beynin arka kısmında yer alan paryetal lob denen bölge benlik duygusu, öz farkındalık gibi duygusal bilgiler ile zaman duygusunu oluşturmaya yardımcı olur.³² Genellikle meditasyon ve dua esnasında bu bölgedeki aktivasyon gözlenmiştir. Yapılan çalışmalar bu bölgede aktivasyonun azalması aşkınlık için gerekli olan öz farkındalığın da azalabileceğine vurgu yapmaktadır.³³ Beyindeki bu fonksiyonel yapılar, gerçekliği algılamamıza ve gerçeklik hakkında nasıl düşündüğümüze gerçekten yardımcı olmaktadır.³⁴

4. Nöroteolojik Araştırmaların Sınırlılıkları ve Geleceği

Dua veya meditasyon gibi spiritüel deneyimlerde bir tür coşku halindeyken ya da yoğun bir şekilde bir soruna odaklanılmışken insan beyninde meydana gelen değişiklikleri anlamaya çalışmak, sinirbilim ve din arasında aktif bir diyalog başlamasına yol açmıştır. Bu diyalogu nöroteologlar, nöroteoloji bilimini ruhsal veya dini deneyimlerin çevrimiçi bir araştırması olarak adlandırmaktadırlar. Fakat

³⁰ Sandra Dixon – Gabrielle Wilcox, “The Counseling Implications of Neurotheology: A Critical Review”, *Journal of Spirituality in Mental Health* 18/2 (2016), 91-107, 94.

³¹ Mario Beauregard – Vincent Pacquette, “Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns”, *Neuroscience Letters* 405 (2006), 186-190.

³² Newberg, “The Neurotheology Link”, 15.

³³ Cosimo Urgesi vd., “The Spiritual Brain: Selective Cortical Lesions Modulate Human Self-transcendence”, *Neuron*, 65, (2010), 309-319.

³⁴ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*.

nöroteolojinin karşı karşıya olduğu en önemli sorunlardan biri, insanların kendileri için dini veya manevi olanı nasıl tanımladıkları veya yorumladıklarının asla kesin olarak bilinmemesidir. Örneğin araştırmaya konu olan bir deneğin matematiksel bir görevi çözmesi istendiğinde, o kişinin zihninin o görev esnasında başka konularda dolaşp dolaşmadığı tam anlamıyla bilinemez. Testi doğru mu yanlış mı yaptığı test bittikten sonra anlaşılabilir, ancak testin doğru veya yanlış oluşunun nedenselliği müphemdir. Aynı minvalde dini ve manevi durumlar düşünüldüğünde, öznenin öznel durumundan dolayı zihnin bu tür gezinti durumları ihtimal dahilinde olacağı için, kişi yoğun manevi düşünce içinde bile olsa onu deneysel olarak mükemmel derecede ölçmek mümkün olmayacaktır.³⁵

Nöroteolojinin karşı karşıya olduğu bir diğer sorun ise, onun hem bilimsel hem de dini açıdan pek çok yöntem ve yaklaşımları kullanmak istese de teolojik ve bilimsel kavramları birleştirmekte bazı metodolojik zorluklar çektiğidir. Dini perspektiften bakıldığında, bu tür araştırmalar, insanın maneviyat ve din deneyimini daha iyi anlamaya yardımcı olmaktadır. Bilimsel perspektiften ise, bu tür araştırmalar insan beyninin karmaşık işleyişinin yanı sıra beyin durumları ve vücut fizyolojisi arasındaki genel ilişkiyi aydınlatmaya yardımcı olur.³⁶

Bütün bunlara rağmen, modern beyin görüntüleme teknikleriyle elde edilen bulgular, meditasyon ve dua gibi farklı formatlardaki manevi uygulamaların hem klinik hem de beyin fonksiyonelliğine olumlu etkisi olduğunu göstermiştir. Özellikle bu tür manevi uygulamaların kaygı ve depresyon ile ilgili semptomları hafifletebileceğini ve ayrıca düzenli olarak bu pratikleri yapan bireylerin beyinlerinin bilişsel işlevinin de güçlenebileceğini belirtmişlerdir.³⁷ Örneğin vücudun karın bölgesini güçlendirmek için nasıl ki spor yapmak gerekiyorsa aynı şekilde beyin bilişsel

³⁵ Sayadmansour, "Neurotheology: The Relationship Between Brain and Religion", 54.

³⁶ Newberg, "The Neurotheology Link".

³⁷ Newberg, "The Neurotheology Link".

işlevinin daha sağlıklı olabilmesi için de dua veya meditasyon gibi uygulamalar faydalı olabilmektedir. Bununla ilgili Newberg ve arkadaşları hafif ve orta derecede hafıza kaybı olan yaşlı bireyler üzerinde bir çalışma yapmışlar ve onları 8 haftalık bir meditasyon programına almışlardır. Çalışmanın sonuçları, hafızada yaklaşık %10-15 oranında iyileşme ve ayrıca beyinde, özellikle frontal loblarda değişiklikler olduğu ortaya çıkmıştır.³⁸

Her ne kadar nöroteoloji bilimi, dini uygulamaların sağlığı geliştirici etkilerini klinik bir yaklaşım olarak değerlendirirse de mevcut çalışmaların yakın gelecekte birkaç spekülatif çıkarımlara ağırlık vereceği tahmin edilmektedir. Örneğin, “hissedilen” bir varlığın mistik deneyiminin beyindeki belirli elektriksel dürtülerle ilişkilendirildiği özellikle tartışmalı bir konudur. Yapılan çalışmaların çoğu yoga, meditasyon, dua gibi dini davranış ve ritüelleri içerir. Nörogörüntüleme çalışmalarının pek çoğu uzun yıllar düzenli olarak dua eden veya meditasyon yapan insanların beyinlerinin farklı göründüğünü ortaya çıkarmıştır.³⁹ Son olarak, nöroteologlar dini davranışa biliş veya duygu hâkim olup olmadığı sorusuna cevap vermek için görüntüleme teknolojisini daha çeşitli gruplar üzerinden de kullanmalılardır.

5. Değerlendirme

Bu bölümde Tanrı algısı veya din ihtiyacı araştırmalarını konu edinen nispeten yeni bir disiplin olan nöroteoloji bilimi tanıtılmaya çalışılmıştır. Öncelikle sinirbilim alanından bahsedilerek sinirbilimin nöroteolojiden çok büyük farklarla ayrılmasa da nörolojik araştırmalarda bir şemsiye veya çatı disiplin olduğundan bahsedilmiştir. Daha sonra, nöroteoloji biliminin kapsamında gerçekleştirilen dini tecrübelerin nörolojik iz düşümü aktarılmıştır. Nöroloji çalışmalarına bahis olan tartışmalardan biri de Tanrı algısının insan beyinde

³⁸ Andrew B. Newberg vd., “Meditation Effects on Cognitive Function and Cerebral Blood Flow in Subjects with Memory Loss: A Preliminary Study”. *J. Alzheimer's Dis* 20/2 (2010), 517–526.

³⁹ Newberg, “Meditation Effects on Cognitive Function”.

belli bir lokasyonu olup olmadığıdır. Dinin nörolojik yönünü farklı boyutlara taşıyan bu sorguya göre Tanrı ya belli bir noktada yani beynin belli bir bölgesinde belli bir lobda aktif, ya da beynin tüm işlevi aslında Tanrı inancına uygun olarak biçimlenmiştir.

İnsanın içine doğduğu doğal çevresinde meydana gelen değişimler insanın iç çevresinde (beyin) de değişimi kaçınılmaz kılar. Mevcut beyin araştırmaları da gerek çevrenin etkisi gerekse de kişisel ve ruhsal tecrübeler ile bireylerin nörofizyolojik yapısının etkilendiğini ortaya koymuştur.⁴⁰ Fakat söz konusu insan olduğunda, yemek, üremek ve korunmak gibi temel ihtiyaçların biraz daha ötesinde fonksiyonların yerine getirilmesinde rol oynayan Tanrı inancının rasyonnelliğinden bahsetmek kaçınılmaz olmuştur. Çünkü insanın bu temel ihtiyaçların karşılanmasında olduğu gibi diğer tüm davranışları ve bu davranışların anlamlı hale getirilmesi de beyinle ilişkilendirilir. Bu durum, dinsel ve manevi deneyimlerin değişen bilinç durumlarına nöral etkisini incelemeyi gerekli kılmıştır. Modern beyin tarayıcıları sayesinde inançların beyin üzerinde ölçülebilir bir etkiye sahip olup olmadığını anlayabilmek daha mümkün hale gelmiştir.

Din ve maneviyatı bilime yeniden dahil etmek, bireyin kendisiyle ve dünyayı algılayış biçimiyle yeniden bağlantı kurmasında önemli bir adımdır. Bununla birlikte, böyle bir çabanın tüm sonuçlarının dikkatli bir şekilde yorumlanması gerekir. Nöroteolojinin, dindarlık ve sağlık arasındaki halihazırda anlatılan ilişkilerin daha iyi anlaşılması ve gelecek öngörülerini geliştirmesi için verimli bir yöntem olacağı mevcut bilimsel kanıtlardan da anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Al-Nuaimi Saleem Khaldoun, Essa Musthafa Mohamed, Walid Qoronfleh M. "Neurotheologyæ–The Triad of Religion, Spirituality, and Neuroscience". *International Journal of Nutrition Pharmacology, Neurological Diseases* 10/1 2020: 25-27.

Aslan, Ali. "Birbirini Tanımaya Çalışan İki Bilim: Sinirbilim ve Din

⁴⁰ Aslan, "Birbirini Tanımaya Çalışan İki Bilim", 55.

- Psikolojisi”. *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*. ed. Yahya Turan. 286–298. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2020.
- Beauregard, Mario, - Pacquette, Vincent. “Neural Correlates of a Mystical Experience in Carmelite Nuns”, *Neuroscience Letters* 405 2006: 186–190.
- Clouston, Thomas S. - Edin, M. D. *Clinical Lectures on Mental Diseases*. Philadelphia: Henry C. Lea’s Son & Co, 1884.
- Cooke, Paul - Elcoro, Mirari. “Neurotheology: Neuroscience of the Soul”. *Journal of Young Investigators* 25/3 2013: 1-6.
- D’Aquili, Eugene. G. & Newberg, Andrew B. *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Dixon, Sandra – Wilcox, Gabrielle. “The Counseling Implications of Neurotheology: A Critical Review”. *Journal of Spirituality in Mental Health* 18/2 2016: 91-107.
- Doko, Enis. “Çağdaş Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İnancını Yanlışlayabilir mi?” *Metamind Journal of Artificial Intelligence and Philosophy of Mind* 1/2 2018: 211-226.
- Fontana, David. *Psychology, Religion, and Spirituality*. UK: British Psychological Society and Blackwell Publishing Ltd., 2003.
- Gazzaniga, Michael S. (Ed.). *The New Cognitive Neurosciences* (2nd ed.). US: The MIT Press, 2000.
- Huxley, Aldous. *Island*. New York: HarperCollins, 1962.
- Koenig, Harold vd. *Handbook of Religion and Health*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- McKinney, Laurence. O. *Neurotheology: Virtual Religion in the 21st Century*. San Francisco: American Institute for Mindfulness, 1994.
- Newberg, Andrew B. vd. “Meditation Effects on Cognitive Function and Cerebral Blood Flow in Subjects with Memory Loss: A Preliminary Study”. *J Alzheimer’s Dis* 20/2 2010: 517–526.
- Newberg, Andrew B. “The Neurotheology Link: An Intersection Between Spirituality and Health”. *Alternative and Complementary Therapies* 21/1 2015: 13-17.
- Newberg, Andrew B. *Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality*. New York: Columbia University Press, 2018.

- Newberg, Andrew B. *Principles of Neurotheology*. Ashgate England: Publishing Limited, 2010.
- Newberg, Andrew B. vd. "The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow During the Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study". *Psychiatric Research: Neuroimaging* 106/2 2001: 113-122.
- Newberg, Andrew B. vd. "Comparison of Different Measures of Religiosity and Spirituality: Implications for Neurotheological Research". *Religions* 10/637 2019: 1-11. doi:10.3390/rel10110637
- Ogata, Akira - Miyakawa, Taihei. "Religious Experiences in Epileptic Patients with Focus on Ictus-related Episodes". *Psychiatry and Clinical Neurosciences* 52 1998: 321-25.
- Persinger, Michael A. "Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: a General Hypothesis". *Perceptual and Motor Skills* 57 1983: 1255-1262.
- Ramachandran, V. S. - Blakeslee, Sandra. *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*. New York: William Morrow, 1998.
- Sayadmansour, Alireza. "Neurotheology: The Relationship Between Brain and Religion". *Iranian Journal of Neurology* 13/1 2014: 52-55.
- Schjoedt, Uffe. "The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion". *Method and Theory in the Study of Religion* 21/3 2009: 310-339.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi: Rub, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 4. Baskı, 2010.
- Topbaş, Eriman. *Dindar Beyin: İnsanın Nöroteolojik Boyutu*. Ankara: Panama Yayıncılık, 2013.
- Urgesi, Cosimo vd. "The Spiritual Brain: Selective Cortical Lesions Modulate Human Self-transcendence". *Neuron* 65 2010: 309-319.

Nörobilim ve Din Eğitimi (Din Eğitimi-Akıl İlişkisinin Çağdaş Yorumu)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zeki Göksu¹

Din-akıl ilişkisi, dinin algılanması ve yorumlanmasında aklın sınırlarının nereye kadar olduğu hususu asırlar boyu insanlığı meşgul etmiş, bu hususta ciddî tartışmalar yaşanmıştır. İslam alemi de bu tartışmalardan nasibini almış, sonucunda itikadî ekoller^{2*} ortaya çıkmıştır. Ancak bu tartışmaların hepsinin nirengi noktası, beyni olan ve akıllı bir varlık olan insanın dinlerin muhatabı olarak sayılmasıdır. Çünkü, akılı olmayanın dini de yoktur.^{3*} Burada beyni olan akıl sahibi denildiğinde elbette sadece kafatasının içindeki et parçası kastedilmemekte, sağlıklı bir algılama yeteneğine sahip idrak sahibi insan aklından bahsedilmektedir. Ancak vücudumuzdaki her bir organın işlevi bakımından eşsiz kabiliyete sahip olduğu kabul edilmekle birlikte,

¹ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, zeki.goksu@erzincan.edu.tr

^{2*} Ayrıntılı bilgi için Bkz. TDV İslam Ansiklopedisi mezhep Maddesi

^{3*} Bu ifade hadis olarak bilinse de Nesaî bu hadisi batıl ve münker olarak nitelediği için hadis olarak zikredilmemiştir. [Bkz. Muhammed bin Ahmed Dolabî, *El-Küna ve'l Esma*, 3/980 (Beirut: Darü' ibn Hazm, 2000)].

bütün organların komuta merkezi konumundaki beynin bu özelliğiyle ayrıcalıklı bir konumu olması gerektir.

İnsan, biyo-kültürel ve sosyal bir varlıktır. Biyolojik yapısı gereği her birey bazı doğal ihtiyaçlar ve bunları tatmin etmeye dayalı bir takım dürtülere sahiptir. Bu yönüyle insanın diğer canlılardan pek fazla bir farkı yoktur. Ancak sahip olduğu gelişmiş sinir sisteminin (beynin) bir işlevi olarak gösterdiği zihinsel gizilgüçler sayesinde diğer varlıklardan ayrılmış, içgüdüsel davranış örüntülerine daha az başvurur hale gelmiş, bunun yerine sonradan kazanılmış davranış örüntüleri geliştirmiştir⁴. Bu bakımdan beynin insana kazandırdığı en önemli özellik düşünen bir varlık olma özelliğidir.

İnsanlığın beynin yapısı ve işlevlerine dair ilgisi çok eskilere dayanmaktadır. Beyinle ilgili en eski kayıt MÖ 4000 yıllarına ait bir Sümer yazıtında görülmüştür. Daha sonra MÖ 1500' lü yıllarda ise eski Mısır yazıtlarında "beyin" kelimesinin kullanıldığı görülmüştür. Ne var ki, bu ilginin çok eski yıllara dayanmasına rağmen, beynin önemi ve işlevi tam anlamıyla anlaşılammış, vücudun en önemli organı ve zihinsel işlevlerin kaynağı olarak kâlp görülmüştür. Öyle ki eski Mısır' da kadavrular mumyalanırken önemine istinaden kâlp de vücudun içinde bırakılır, önemsiz olduğuna inanılan beyin, diğer iç organlarla beraber çıkarıp atılırdı. Üstelik bu inanış sadece Mısırlılarla sınırlı da değildi. Benzer şekilde Aristoteles, vücudun kontrol merkezinin beyin değil yaşamın kaynağı olarak sürekli çalışan kalp olduğunu iddia etmekte ve beyni, kalbin soğumasını sağlayan bir soğutucu olarak tanımlamaktadır. Bu inanış bilimsel bir bilgi olarak uzun yıllar devam etmiştir. İlk defa beynin akıl ve duyguların merkezi olduğunu iddia eden bilim adamı,1858-1828 yılları arasında yaşayan Avusturyalı Franz Joseph Gall adlı bir doktor olmuştur⁵.

⁴ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 5. Bs (Ankara: Meteksan, 1986), 3-5.

⁵ Bahri Karaçay, *Mutlu Beyin*, 2. Bs (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2019), 1-12.

Bu bağlamda basit bir et yığınının öte özellikleri bulunan insan beyninin nöroteoloji ve din eğitimi bağlamına geçmeden önce yapısı hakkında bilgiler vermek faydalı olacaktır.

1. Beynin Yapısı

Beyin, insan kafa(ta)sında bulunan, beyni oluşturan ve çalışmasını sağlayan sinir bağları, kimyasallar ve kan damarlarıyla birlikte nöronların ve destek hücrelerinin oluşturduğu yapı olarak tanımlanabilir⁶. İnsan beyni, vücut boyutuna göre tüm omurgalıların en büyük beynidir. Ortalama ağırlığı 1,5 kg olan insan beyninin büyüklüğü kadın ve erkeklere göre farklılık gösterir. Ortalama kadın beyni (1,131 cm³) hacim olarak erkek beyninden (1,274cm³) daha küçüktür. Beynin ağırlığı, bir insanın vücut ağırlığının yaklaşık %2'sini oluşturur. Yaklaşık 86 milyar sinir hücresi (nöron) ve milyarlarca sinir lifinden (aksonlar ve dendritler) oluşan beyin hücreleri, trilyonlarca sinapslarla birbirine bağlanmıştır.⁷

Beynin çok farklı bölümleri ve yapılan iş türüne göre belirli alanları vardır. Bu alanlara lob denir. Film izlerken bir lob gözleminizle çalışır. Bir futbol topunu koşarken ve tekmelerken bacaklarınızı ve kollarınızı kontrol eden bir lob, okuma ve yazma ile ilgili iki lob vardır. Sevdiğiniz bir olayla ilgili anılarınız ve matematik testinde size yardımcı olan bilgiler aynı lobda tutulur. Beyin, tüm bunları ve daha fazlasını kontrol etme gücüne sahiptir⁸. Beynimizdeki loblar ve işlevlerinden kısaca bahsedecek olursak; ön (frontal) lob bilinçli düşünmeyi, yan (parietal) lob duyguları işlemeyi, arka baş (okspital) lob görme işlevini, şakak (temporal) lobu da ses, kokuyu algılama, yüzler ve mekânlar gibi karmaşık

⁶ Andrew B. Newberg, *Principles of Neurotheology* (USA: Ashgate Publishing Company, 2010), 27.

⁷ Tanya Lewis, "Human Brain: Facts, Functions & Anatomy", *Livescience*, (2018).

⁸ Ask A Biologist, "What Are the Regions of the Brain and What Do They Do?" (Arizona State Universty, t.y.), <https://askbiologist.asu.edu/brain-regions>.

uyaranları işlemeyi, son olarak beyincik (serebellum) lobu ise duyu organlarından gelen bilgiyi hareketle ilişkilendirmeyi sağlar.⁹

Beyin, diğer organlara oranla enerji tüketimi bakımından en fazla enerji harcayan organdır. Dinlenme halinde bile vücuttaki enerjinin %20'sini tüketir. Kalbin her atışta pompaladığı kanın yaklaşık %20'sini beyin kullanır. Özetle denilebilir ki tüm vücut beyin için çalışmaktadır.¹⁰

Beyin hücreleri yakıt olarak oksijen ve glikoz (şeker) tüketir. Beynin daha çok görevini yapması, daha çok yakıt harcaması demektir. Bu sebeple beynin normal fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için yeterli miktarda gıdaya sahip olması önem arz eder. Kandaki oksijen ve glikoz miktarı azalınca uyku ve halsizlik yapabilir. Glikoz içeren bir şeyler yemek (meyveler mükemmel kaynaklardır.) dikkati artırır, hafızayı güçlendirir. Ayrıca su içmek de beynin sağlıklı bir şekilde işlevini yerine getirmesi için önemlidir. Vücuttaki düşük su miktarı sinir hücrelerine giden sinyallerin kalitesini düşürür. Üstelik su, kanda yeterli miktarda oksijen gönderimi için akciğerleri nemli tutar.¹¹

İnsan, beyninin ne kadarına kadar kullanıldığı hususunda halk arasında dolaşan “Beynimizin sadece %10'unu kullanıyoruz.” yargısı bilimsel temellerden yoksun bir ifadedir. Her insan ihtiyaç duyduğunda beyninin %100'ünü kullanabilir.¹²

Geçen yüzyılda belirli bir yaştan sonra beyin büyümeyi ve gelişmeyi bıraktığına inanılırdı. Ancak son 30 yıldaki nörolojik araştırmalar, nörojenezin- yeni nöronların yaratılmasının- gerçekten mümkün olduğunu gösterdi ve bu, beyin ile öğrenme arasındaki bağın yeniden anlaşılmasını sağladı. Aslında, güncel nörolojik araştırmaların

⁹ Özlem Kılıç Ekici, “İnsan Beyninin Yapısı Nasıldır?”, *Tubitak Genç Bilim*, (2015), <https://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/insan-beyninin-yapisi-nasildir>.

¹⁰ Sultan Tarlacı, *Bilinç (Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi)* (İstanbul: Destek Yayınları, 2019), 23.

¹¹ David A. Sousa, *How the Brain Learns*, 5. Bs (California: Sage, 2017), 53-54.

¹² Tarlacı, *Bilinç (Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi)*, 24.

tümü, beyin gelişiminin yaşam boyunca devam ettiğini ve eğitimin bu gelişime önemli katkıları olduğunu göstermektedir.¹³

İnsana halife-i arz olma nosyonu kazandıran beyninin akıl etme fonksiyonu, aynı zamanda onu diğer canlılardan ayırarak ilahi vahye muhatap kılmış ve bunun gereği olarak birtakım sorumluluklar yüklenmesine neden olmuştur. Bu bağlamda insanın çeşitli durumlar karşısında verdiği tepki ve davranışların müsebbibi olan beynin çalışma sistemine karşı yoğunlaşmış, özellikle son yıllarda, teknolojik gelişmelerin de etkisiyle, vücudun iç kısımlarında kalan ve gözle görülme imkânı bulunmayan iç organların görün-tülenmesi sayesinde bu ilgi artarak devam etmiştir. Bu bağlamda bilim dünyasında nörobilim, nöroteoloji ve nöroeğitim gibi yeni çalışma alanları doğmuştur.

2. Nörobilim

Nörobilim, beynin insan davranışlarına, bilişsel işlevler üzerindeki etkisine ve düşünme faaliyetinin nasıl gerçekleştiğine odaklanır. Ayrıca nörobilim ile uğraşan bilim insanları, insanların nörolojik, psikiyatrik ve sinirsel gelişim bozuklukları olduğunda sinir sistemine ne olduğunu da araştırırlar. Bu anlamda nörobilim, matematik, dilbilim, mühendislik, bilgisayar bilimi, kimya, felsefe, psikoloji ve tıp gibi diğer disiplinlerle yakından çalışan disiplinler arası bir bilimdir¹⁴. Günümüzde nörobilim, bilişsel sinirbilim, nöroloji, maneviyatın nörobiyolojisi, psikiyatri ve psikoloji ve sosyoloji dahil birçok farklı alana yayılmıştır. Beyin ile çeşitli bilişsel, duygusal ve davranışsal süreçler arasındaki ilişkiyi keşfetmek için çeşitli beyin görüntüleme araçları kullanılarak veri elde etmek mümkündür.¹⁵

¹³ Ann Herrmann, *Whole Learning in Higher Education* (Cambridge: Chandos Publishing, 2013), XX.

¹⁴ Yvette Brazier, "What is Neuroscience?", *Medical News Today*, (26 Haziran 2018), <https://www.medicalnewstoday.com/articles/248680>.

¹⁵ Alireza Sayadmansour, "Neurotheology: The Relationship Between Brain And Religion", *Iranian Journal Of Neurology* 13/1 (2014): 52-55; Andrew Newberg

Genelde zihin denilen şey, beyin tarafından gerçekleştirilen bir dizi işlem sürecidir. Beyin süreçleri sadece yürüme ve yemek yeme gibi basit motor davranışlar değil, aynı zamanda insana ait düşünme, konuşma ve sanat eserleri yaratma gibi tüm karmaşık bilişsel eylemleri ve davranışları kapsar¹⁶. Bu bakımdan eğitim ve öğretimde büyük fonksiyonu olan bilişsel süreçler aynı zamanda bu bilim dalını, ister istemez eğitimin dolaylı olarak din eğitiminin konusu haline getirmiştir.

İnsanların maruz kaldığı öğrenme süreçlerinin neler içerdiği ve biyolojik, psikolojik, zihinsel anlamda ne gibi değişikliklere sebebiyet verdiği asırlardan beri incelenen bir konudur. Ancak nörobilim alanında son yıllardaki keşifler, daha önce öğrenilenlerin sağlam zemine oturtma hususunda daha önce hiç düşünülmeyen şeyleri görebilme fırsatı vermiştir. Artık, derslerde sürekli yapılan ön bilgilerin tekrar hatırlanması sürecinde, aslında zihnin daha önce yapılmış nöral ağları harekete geçirdiği bilinmektedir. Konuların günlük hayatla ilişkilendirilmesi, bilgilerin uzamsal belleğe kaydedildiğini, bu nedenle de daha sonra bu bilgilerin daha kolay hatırlandığı bilinen bir husustur. Etkinlikler ile beyne iletilen uyarıların çok sayıda duyuya hitap ettiği ve çok sayıda uyarının bilgiyi aynı anda korteksin birden fazla alanına kodlama yapmasını sağladığı ve bu nedenle hafızada kalıcılığı sağladığı, nörobilim alanındaki çalışmalar sayesinde öğrenilmiştir. Yine beynin aynı zamanda belli sayıdaki uyarıyı algılayabileceği bu araştırmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Artık denebilir ki nörobilim sayesinde yıllardan beri deneyimlerle belirlenen ve yapılagelen birçok öğrenme yaşantılarının nedenlerine inilmekte ve anlamlandırılmaktadır¹⁷.

- Eugene G. D'Aquili, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief* (New York, NY: Random House Publishing Group, 2008), 1-10.

¹⁶ Eric R. Kandel - A.J. Hudspeth, "The Brain And Behavior", *Principles of Neural Science*, ed. Eric R. Kandel v.dğr. (Mc Graw Hill Medical, 2013), 6.

¹⁷ Esra Keleş - Salih Çepni, "Beyin ve Öğrenme", *Türk Fen Eğitimi Dergisi* 3/2 (2006).

3. Nöroteoloji

Nöroteoloji, zihin ve din arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışan bir araştırma alanıdır. Özellikle son yıllarda bu konuya nasıl yaklaşılacağı ve bilim ve dinin her ikisini de koruyacak ve belki de geliştirecek bir şekilde bütünleştirilip birleştirilemeyeceğine ilişkin daha fazla bilgi edinme konusu bilim insanlarının ve din adamlarının giderek dikkatini çekmektedir¹⁸.

Nöroteoloji, ilahiyat, dini araştırmalar, dini tecrübe, felsefe, bilişsel sinirbilim, psikoloji ve antropoloji gibi birçok alt disiplin alanlarını içerir ve her biri nöroteolojiye katkı sunar. Sonuç olarak nöroteoloji, farklı alanların, özellikle nörobilim ve dini fenomenlerin önemli ölçüde entegrasyonunu gerektiren çok disiplinli bir çalışma olarak düşünülmelidir. Daha da önemlisi, nöroteolojinin bilime katkıda bulunan ve uygulanabilir bir alan olarak varsayılması için, din ile yolunun belli oranda kesişmesi gerekir¹⁹.

Akıl ve insan maneviyatı arasındaki ilişki en az birkaç bin yıldır düşünülmüştür. Bu kesişme, içsel olanı, özellikle de kafatasının içindeki beyin denilen şeyin işlevlerinin keşfini teşvik eden ifadeler, eski Hindu kutsal metinlerinde, Hristiyanlığın kutsal kitabı İncil'de de yerini almıştır.²⁰ Ayrıca bu kesişim İslam dini için de söz konusudur. Örneğin, İslam güçlü ve nöroteolojinin uygun bir odağı gibi görünen büyüyen bir dindir. Eğer nöroteoloji ile İslam dini kesişmezse, o zaman beyin ve din arasındaki ilişkiyi anlamak pek mümkün görünmemektedir. Açıktır ki, dindarlık ile ortaya çıkan davranış değişiklikleri, çevremizdeki dünyanın daha iyi anlaşılmasına veya algılanmasına yol açarak, değişimin arkasındaki itici güç ve aynı zamanda daha geniş bir aile ve toplum ölçeğinde

¹⁸ Newberg, *Principles of Neurotheology*, 1-2.

¹⁹ Wilfried Apfalter, "Neurotheology: What Can We Expect from a (Future) Catholic Version?", *Theology and Science* 7/2 (2009): 163-174.

²⁰ Newberg - D'Aquili, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, 1-7.

daha uyumlu, işlevsel bireyler yaratacaktır²¹. Buna delil teşkil edecek sayısız örnek verilebilir. En çarpıcı olanı ise Hz. Muhammed'in geldiği sosyal çevredir. Kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek, sudan bahanelerle suçsuz insanları öldürmek gibi insanlık dışı adetleri, kökleşmiş alışkanlıkları, insanların dinlerinin yasaklaması sebebiyle kısa bir sürede terk etmeleri en çarpıcı örnektir. Oysa sigara, alkol vb. zararlı alışkanlıkları bile toplumdan bertaraf etmek, insanları vazgeçirmek oldukça zor olmaktadır. Bu bakımdan Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemde toplumda yaptığı değişim ve dönüşüm birçok bağlamda incelenmelidir.

4. Nöroeğitim

Eğitim, birçok bilim insanı tarafından çok farklı şekilde tanımlanmıştır. Bütün bu tanımları kapsayacak şekilde en genel anlamda eğitim; insanı olgunlaştırma, mükemmel bir varlık haline getirilme süreci olarak tanımlanabilir. Amaç insanın doğuştan sahip olduğu bazı yeteneklerini ortaya çıkarmak ve insani özelliklerini geliştirmektir. Eğitim, kısaca bir etkileme/etkilenme süreci olarak tanımlanırsa o zaman da olumlu yönde etkilenen insanın, olumsuz etkilerden kaçınmasını öğretmek hususu da tanımın kapsamına dahildir²². O halde eğitim “bir değiştirme sürecidir”²³. Bu tanımlardan yola çıkarak insana insan olma vasfını kazandıran beynin işlevselliğini artıran en önemli süreçlerden birisi eğitimidir.

21. yüzyıldaki bilim ve teknoloji deki hızlı gelişim, insanların ihtiyaç ve beklentilerini çok ciddi etkilemiştir. Bu beklenti ve ihtiyaçların karşılanmasındaki anahtar ise kaliteli bir eğitimidir. Öğrenme becerileri, yaşam boyu öğrenme ve üretkenliğin kilidini açmak için gerekli olan eleştirel düşünme, problem çözme, iletişim, iş birliği, yaratıcılık ve inovasyon becerilerini içerir²⁴. Bu durum

²¹ Sayadmansour, “Neurotheology”.

²² Cemal Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş*, 5. Bs (Ankara: Pegem Akademi, 2009), 2.

²³ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 12.

²⁴ Safiye Aslan, “Is Learning by Teaching Effective in Gaining 21st Century

eğitim sisteminde çağın değişimine göre ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara uygun olarak kullanılan yöntem, teknik vb. öğretim araçlarının da güncellenmesini zorunlu kılmıştır. Bununla birlikte beynin fonksiyonlarının artırılarak dikkat ve odaklanmayı artıran birtakım arayışlara girilmesine sebep olmuş, beynin çalışma sistemi araştırılmış, bu bakımdan nerobilim ve eğitim arasında disiplinler arası araştırmalar yapılmasına yol açmıştır. Bu bağlamda bilim insanları/düşünürler bir et parçasından öte işlevleri olan beynin anlaşılması/ anlatılması için kendi çağlarındaki teknolojik gelişime göre analogi yoluna başvurmuşlardır. Örneğin Freud beyni elektromanyetik dizgelere benzetmiş, Leibniz değirmenle kıyaslamıştır. Bilgisayarın keşfiyle ise beyin-computer analogileri yapılmaya başlanmıştır. Beyni bilgisayar analogisi ile açıklayanlar için en iyi örnek bilgisayar donanımı ile kullandığı program arasındaki ilişkidir²⁵. Bu örnekten yola çıkarak bilgisayar donanımını oluşturan harddisk, ram, işlemci gibi donanımsal parçalar nöronlar, sinir ağları ve sinapslardan oluşan beyni, bilgisayarın software kısmı olan yazılımı ise düşünme-zihin gücü gibi bilişsel süreçleri temsil eder. Elbette benzetilen, benzeyenin tüm özelliklerini yansıtmıyor olması gerekmez. Ancak işlevsellik bakımından insan beyninin kapasitesi en gelişmiş bilgisayarla kıyaslanamayacak kadar yüksektir.

eynin kısımlarının lob olarak isimlendirildiği ve işlevleri hakkında daha önceki bölümlerde bilgi verilmişti. Bunlara ek olarak; sol lob, matematiksel işlemler, sayılar, analiz gibi fonksiyonları icra ederken sağ lob, müzik, ritim, boyut, hacim gibi fonksiyonları yerine getirir. Yani sol lob bilgiyi mantık çerçevesinde lineer bir şekilde irdelerken, sağ lob hayal gücü boyutunda görevini yapar. Yapılan araştırmalarda beynin her iki lobu koordineli çalışırsa hızlı ve kalıcı öğrenme oluştuğu gözlenmiştir. Bu bakımdan beynin sağlıklı bir

Skills? The Views of Pre-Service Science Teachers”, *Educational Sciences: Theory and Practice* 15 (26 Aralık 2015).

25 Tarlacı, *Bilinç (Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi)*, 191.

biçimde görevini yapması ile öğrenme arasında doğrusal bir ilişki mevcuttur.²⁶

Öğrenme, doğumla başlar ve yaşam boyu sürer. Küçük yaşta başlayan bilgi yolculuğu insanın ölümüne kadar devam eder. Bu bakımdan öğretim/öğrenim süreçlerini daha etkili hale getirebilmek için yapılan araştırmalar sonucunda birçok yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bütün bu yaklaşımların ana hedefi, öğrenme/öğretme sürecini verimli hale getirebilmektir. Öğrenmeyi verimli hale getirmeyi amaçlayan bu yaklaşımların birisi de beyin temelli öğrenme yaklaşımıdır.

Beyin temelli öğrenme, nöroeğitim ve modern teknolojilerle desteklenen modern bir öğretme ve öğrenme tekniğidir. Başka bir deyişle işbirlikli öğrenme, ustalıkla öğrenme, deneysel öğrenme, çoklu zekâ gibi çeşitli öğrenme-öğretme yaklaşımlarının bir karışımıdır²⁷. Beyin temelli öğrenme yaklaşımını diğer yaklaşımlardan ayıran en önemli özelliği, insanın kendi beyin yapısını ve özelliklerini bilmesine, kendi kendine kaynak olmasına imkân vermesidir²⁸. Beyin temelli öğrenme yaklaşımında başarıyı elde etmek için (başarının alfabeti şeklinde isimlendirilebilecek) aşağıdaki 22 ilkeyi göz önünde bulundurmaktır önemlidir:²⁹

a. Heyecanını uyandır: Duygular işin içindeyken beyin daha iyi odaklanır ve öğrenilenleri dahi iyi hatırlar. Birçok kişi öğrenmenin çoklu bileşeni olarak duyguları çok hafife almaktadır. Oysa motivasyon, amaç ve kişisel özellikler, duygulara dokunulduğunda daha da gelişir. Duygu, motivasyonu zayıf bir öğrenciyi güdülenmiş bir öğrenciye dönüştürebilir ve derslerini umursamayan bir

²⁶ Nurhan Uluorta - Elif Atabek, "Beyin Eğitimi ve Fen Bilgisi Laboratuvar Öğretimindeki Yeri", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6 (21 Mart 2014).

²⁷ Muhmmad Qasim Ali - Najam Kashif, "Conceptual Awareness About Brain Based Learning And Neurotheological Practces At Secondary Level", *El-Qalam*, 2019.

²⁸ Keleş - Çepni, "Beyin ve Öğrenme".

²⁹ Mary Boyd Ratzer - Paige Jaeger, *Think Tank Library Brain-Based Learning Plans For New Standards, Grades 6-12* (California,USA: Librariyes Unlimited, 2015)3-6.

öğrencide coşku yaratabilir. Öğretim faaliyetlerinde müzikler, filmler, hikayeler resimler gibi çeşitli materyal kullanımı ve rehberlik faaliyetleri bu duygusal tepkiyi tetikler.

b. Bağlan, bağlan, bağlan: Kısa süreli belleğin sonsuz bir kapasitesi vardır. Beyin, ayrıntıları kategoriler altında toplayarak birçok gerçeği uzun süreli belleğe taşıyabilir. Grafik, kavram ve zihin haritaları oluşturma, Web 2.0 uygulamaları gibi araçlar bağlantıları görseleştirir ve farklı öğeler arasındaki ilişkileri ayırt etmeye yardımcı olur. Metnin öğelerini deneyime veya insanları fikirlere bağlamak, beynin dikkatini çekme ve fikri belleğe kaydetme olasılığını ikiye katlar. Aksi takdirde bu durum, beyin tarafından arka plan gürültüsü gibi ele alınacaktır. Yeni içeriğin bilinçli olarak önceki bilgilerle ilişkilendirilmesi, fikirlerin, temel soruların ve kavramların bellekten geri çağırılması için sinir yollarını güçlendirir. Bu yolla birbirine sınırlarla bağlı nöronlar birbirleriyle güçlü bir ilişki kurar.

c. Konuş, sosyalleş, etkileşim kur, iş birliği yap: İnsan beyni sosyal etkileşim için uygun bir donanımla yaratılmıştır. Tek başına ve sessiz modda öğrenmek, hafıza için uygun değildir. Sosyal olarak etkileşimli bir ortamda öğrenme, paylaşım, geri bildirim, tartışma, eleştirel katılım veya konuşma beyin için «ışıkları yakar». Akran katılımıyla alınan kararların kalitesi, tek başına alınan kararlardan daha isabetlidir.

d. Sessiz ol: Beynin birçok işlevi yerine getirmekle birlikte çeşitli öğrenme deneyimlerinden sonra, başarması gereken zor bir iş vardır. Çünkü beynin önemli görülen yeni fikirleri işlemek için geçici olarak elinde tuttuğu bu bilgileri pekiştirmesi gerekir. Bu karmaşık aktivite, mola, hatta uyku gibi sessiz, hareketsiz bir zaman gerektirir. Sürekli faaliyetten aralıklarla birden fazla mola vermek, beyne bilgileri sağlamlaştırmak ve işlevlerini yerine getirmesi için sessiz bir zaman verir. Yoğun sosyal medya kullanımı, aralıksız geç saatlere kadar eğlence ortamında kalmak, çok sık mesajlaşma beynin dinlenme çabalarını boşa çıkarır. İyi bir uyku son çare olabilir.

e. Sesli düşün: Düşündüğünüz şeyi sözle ifade ederek beyninizi modelleyin. Sorunları çözerken, anlaşılması zor bir metinle uğraşırken veya önemli bir karar verirken artıları ve eksileri tartın ve düşünme süreçlerine odaklanın. Bu durum “Üstbilişsel Modelleme” olarak adlandırılmaktadır.

f. Meydan Okumaktan Çekinme: Bilinenin aksine beyin kesin bilgiye aynı netlikte titiz düşünerek yanıt verir. Doğal olan kolay olandır ve beyin de bunu yapar. Hızlı kararlar ve yüzeysel kavramlar beyindeki en zayıf direnç çizgisine hitap eder. Pek çok kişi, bu şekilde bilgiye aşına olduklarını düşünür. Fakat bu, içeriği gerçekten anlamak için bir engel olabilir. Yüzeysel düşünmenin nöronları hareket ettirmesi veya birbirine bağlaması pek olası değildir. Aslında titiz ve anlamlı çalışma ile - yani anlama, akıl yürütme, sorgulama ve değerlendirme ile boğuştuğunda- beyin, daha derin bir anlayışa sahip olur. İnkilemler, binlerce test edilmemiş gerçekliğe göre daha değerlidir.

g. İstişare ve üstbiliş gücünden yararlan: Öz değerlendirme, üstbilişsel düşünme ve kişinin kendi gelişimini sürekli değerlendirmesi, öğrenme ve çıktılarının kalitesini artırır. Bir şeye karşı neyin başarılı olduğunu düşünmeyi bırakarak yerine değerlendirme (rübrik) tablosunu kullanmak veya bir akranyla istişare etmek, kişinin problemlerle yüzleşmesine ve performansını iyileştirmek için geri bildirimini kullanmasına yardımcı olur. Gereksiz bir rekabet gibi başlayan, temel unsurları karıştıran ve bir yığın kuru bilgiyle ve hızlı bir şekilde yapılan öğrenme faaliyetinin düşünmeden, ezber dayalı bir şekilde tamamlanması kaçınılmazdır. Ne yazık ki, düşünme öğrenmeyi gerçekleştirir. Öğrenmenin gerçekleşmesi için düşünmek asıl temeldir.

h. Sorular Sor: Sorular, düşünmenin katalizörleridir. Düşünmek, öğrenmenin katalizörüdür. Öğrenme sonuçta cevaplara değil, sorulara dayanır. Sorular merak uyandırabilir, daha derin nedenleri araştırabilir, sisli kavramları netleştirebilir veya varsayımlara meydan okuyabilir. Sorular, fikir alışverişine fırsat verir, yanlış anlamaları

ortadan kaldırır ve daha iyi kanıtlar elde etmekte ısrar eder. Sorular, neyin, nasıl ve niçin olduğunun anlaşılmasını sağlar. Sorgulama, düşünme ile bağlantısı nedeniyle öğrenmenin merkezindedir.

i. Sorulara, sorularla karşılık ver: Tümdengelimli akıl yürütme yolunu üstbilişsel olarak modellemeye yardımcı olmak için sorulara başka sorularla cevap verilebilir. Örneğin bir kütüphane görevlisine; “Hiç iyi kitabınız var mı?” gibi anlamsız bir soru sorulduğunda daha iyi modla yanıt verebilir; “Peki, iyi’yi nasıl tanımlıyorsunuz?” gibi...

k. Özgün sorunları çöz: İnsan beyni problem çözme yeteneğine sahip bir beyindir. Öğretme ve öğrenmede özgün problem çözmenin gücünü kullanmamak, yüksek güçlü bir motora sahip spor arabayı tepeye kas gücü ile itmeye çalışmak gibidir. Birçok içerik, kolayca probleme dayalı bir öğrenme modeline dönüştürülebilir. Bu durum, tıpkı yukarıda bahsi geçen spor arabasının gaz pedalına basılarak otoyolda sürat denemesi yapılmasına benzer. Problemlerin güzelliği, anında cevaplanmamalarıdır. Beynin onları analiz etmesi, değerlendirmesi, sentezlemesi ve bunlarla çalışması için karar vermesi gerekir. Bu düşünce seviyesi, kalıcılığı ve uzun vadeli yeni bilgiler edinilmesini garanti eder.

l. İlişki kur: Beyin için, “Bunun benimle ne ilgisi var? Bunu hayatımda tekrar ne zaman kullanacağım? Neden önem vereyim? gibi soruları cevaplandırmak önemlidir. Verimlilik odaklı ve enerji tasarrufu sağlayan bir tarama sürecinde, beyin sürekli olarak ilgisiz olanı reddeder ve unuttur. Zihinsel hayatta kalma süreci, sadece kelimelerin yazılışına veya rakamlarla işlem yapmağa bağlı değildir. Bir kavram alanını bireyin kendi yaşam deneyimine bağlamakla mümkündür. Öğrenme gerçek dünya ile ilişki kurularak gerçekleşirse, beyin gelen bilgiyi dikkatle işler.

m. Sentezle: Bloom’un Taksonomisi en alttaki bilgi basamağından üst kısımdaki senteze kadar düşünme düzeylerini belirler. İlişkili ve ilişkisiz kavramlar arasındaki bağlantıları ayırt eden

düşünce ve sonuç, sentezdir. Sentez, transfer için katalizördür. Transfer, bireyin yeni bilgileri diğer uygulamalarda kullanabileceği anlamına gelir. Transfer, yeni ve ilgili anlayışın gelişebileceği altyapının mevcut olduğu anlamına gelir. Sentez basamağını eksik bırakmak, öğrenmeyi ezberlemeye çevirir.

n. Boz ve yeniden inşa' et: Metinleri, içeriği ve bilgileri yapısal ve kavramsal parçalara ayırmak, beynin odağını yeniden kullanılabilir büyük fikirlere ve ilişkilere çeker. Büyük bilgi yığınlarını veya karmaşık verileri analiz etmek, yani anlamlı parçalara dönüştürmek, beynin yeni bilgi grubunu hafızaya kaydetme olasılığını artırır. Kalıplar, temalar veya evrensel gruplamalar oluşturmak, zihinsel dayanakları kolaylaştırabilir. Beyin, minik bilgi kıvrımları yerine, parçaları makul ve mantıklı bir ağa dönüştürmeyi tercih eder. Bu bilişsel çerçeveyi veya şemayı oluşturmak, düşünsel faaliyetlerin güvenli sürdürülmesini sağlar.

o. Sorgula ve Yeniden Sorgula: Sorgulama süreci, beyin temelli stratejilerin harika bir bileşimidir. Aslında, sorgulama dizisindeki her adımın yerinde beyin dostu bir süreç işler. Merak etme, araştırma, sentezleme, ifade etme, doğuştan gelen beyin temelli adımlardır ve daha üst düzey düşüncelerle yoğun bir şekilde bağlantılıdır. Öğrenci merkezli, bilgi merkezli, soru odaklı, iş birliğine dayalı ve etkileşimli bir öğrenme modeline geçmek, bilgiyi tek merkezden elde etmekten daha iyi bir yoldur. Sorgulamaya dayalı öğrenme, düşünme sürecini başlatmak için ideal bir yöntemdir.

p. Maniþüle et, dalga geç ve oyna: Daniel Pink^{30*}, yaratıcılığı ve yeniliği teşvik etmek için beynin sağ lobuna yönelik stratejileri ortaya atmıştır. Einstein da aynı fikirdeydi. Deney yapma,

^{30*} Amerikalı, A Whole New Mind adlı kitabın yazarıdır. Kitabında özetle yaşadığımız şu çağda ayakta kalabilmek ve fark yaratabilmek için neler yapmamız gerektiğini yenilikçi bir yaklaşımla anlatmaktadır. Aynı zamanda ilerde sağ beyinlilerin yani sağ beynini kullananların daha fazla söz sahibi olacağını iddia etmekte olan adı geçen kitap "Aklın Yeni Sınırları" adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

uygulamalı manipülasyon, robotik yazılım denemeleri, açık uçlu mühendislik ikilemleri, keşiflere veya teorilere katkıda bulunur.

r. Detaylara hâkim ol: Bireyler, hayatta karşılaştıkları hemen hemen her şey hakkında önceden var olan bir dizi ön öğrenme ile kapınıza gelirler. Ağaçların hareket etmesi, rüzgârın esmesiyledir. Daha fazla para kazanmanın yolu, daha fazla alışveriş yapmak ve çok fazla bozuk para üstü almaktır. Yanlış anlaşılabilir fikirleri yeniden gözden geçirme ve yanlış düşüncenin sağlam bağlarını kırma stratejileri, dünyayı anlamının yollarıdır.

s. Düşünme becerilerini öğret/öğren: Rehber eşliğinde uygulama ile düşünme becerilerinin doğrudan öğretimi/öğrenimi, hedefe giden düz bir yoldur. Bireylerin nasıl daha ustaca düşüneceklerini belirlemeleri gerekir.

t. Karıştır ve Canlandır: Çeşitlilik, kesinlikle hayatın ve düşüncenin tuzu biberidir. Beyin her zaman kendi kendine şöyle der: «Ne farklı? Ne var, ne yok?» Öğretim/öğrenme yaklaşımlarınızı çeşitlendirin. Bugün görsel bir yaklaşım, yarın işitsel bir yaklaşım benimseyin. Waldorf Okullarında yaptıkları gibi dans edin, şarkı söyleyin. Yaşayan bir tarihi olayı yeniden yaratın. Beyaz tahtayı bugün kullanın, yarın konuyla ilgili bir fotoğraf arşivini kullanın. Konuşun, dinleyin ve yüksek sesle okuyun. Fotoğraflar çekin. Bir şiir, bir diyalog yazın. Kutupları veya denizin dibini sanal olarak ziyaret edin. Web`de blog yayınlayın veya bir geziye çıkın...

u. Sorgula, Sokratik tartışma yöntemini kullan: Nihayetinde, anlama kanıtının ortaya çıkarılması gerekir. Kısa cümleciklerden oluşan yanıtların genellikle sorgulanacağını ve genişletileceğini gösterin. “Ne demek istiyorsun?” diye sorun. Eleştirel bir etkileşim kültürü oluşturun. Sokratik sorgulama yöntemini kullanın: “Bunu başka bir şekilde söyleyebilir misin? Neden bunu varsayıyorsun? Bunu kendiniz deneyimlediniz mi? Bunun doğru olduğuna dair hangi kanıtlar var? Bu bilgiyi nerede buldunuz? Bu güvenilir bir kaynak mı?” Bu şüpheli durumu yönteminizin düzenli bir parçası yapın.

v. *Seçenekler ve içesler ekle*: Seçimin ve kişisel içesin önemini gereğinden fazla abartmamak gerekir. Orijinal sonuçları elde etmek, kararlar vermek, sorunları çözmek ve anlamlı sorunları ele almak vites büyütme. Kişi, güven içinde şunu söyleyebilmelidir: “Dikkatimi veriyorum, önemsiyorum. Öyleyse yapabilirim.”

y. *Güvenliği sağla ve stresi azalt*: Beyin strese girdiğinde, öğrenmeye ve düşünmeye uygun olmayan bir savaş moduna geri döner. Hâlâ hayatta kalma içgüdüleriyle temas halinde olan beynin dik-kati korku, belirsizlik, tehditler, endişe veya ıstırapla dağılır. Öğrenme ortamını güvenli bir yere çevirmek, düşünme ve öğrenmeye temel teşkil eder. Rahatlık, saygı, teşvik etme, fırsat verme, başarı ve destek herkes için, her gün hazırlanmalıdır.

z. *Üret, Yarat ve Ardından Kutla*: Okuma, yazma ve düşünme üzerine yapılan araştırmalar, tüm öğrencilerin üretken olması gerektiği ilkesini önermektedir. Önemi olmayan işleri rafa kaldırın. Gereksiz şeyleri çöpe atın. Üretken ve işbirlikçi öğrencilerin anlamlı bir şekilde öğretim süreçlerinde başarılı olması, zihni parlatır.

5. Nörobilim ve Din Eğitimi

İslam coğrafyasında asırlardır tartışılan konulardan biri ve belki de en önde geleni, akıl-vahiy ilişkisidir. Dinde akıl ve vahyin yeri, alanı, ağırlığı hususundaki kararsızlıklar, tarafların çatışmasına sebep olmuştur. Bu kavganın taraflarından bir kısmı vahyi ön-celemiş ve böylelikle aklı dışlamışlardır. Bu tavır doğal olarak vahye karşı menfi bir duruş sergilemelerine yol açmıştır. Bu kavga ilerledikçe hem dine zarar vermiş ve hem de geri kalmış İslam toplumlarını doğurmuştur. Akıl, Allah’ın yarattığı ve insanlara bahşettiği en önemli güçlerden biri, vahiy ise Allah’ın gönderdiği dinin özünü oluşturmaktadır. O halde akıl ile vahiy kaynak olarak ilahidir. Aralarında öncelik-sonralık vardır. Yani Allah önce aklı

yaratmış, sonra vahyi göndermiştir. Netice olarak bu anlamda akıl, vahyin ev sahibidir denilebilir³¹.

Bilindiği gibi vahyin ev sahibi konumundaki aklın insan vücudundaki merkezi beyindir. İç ve dış çevrelerden gelen uyarıcılar beyinde değerlendirilir ve depolanır. İnsanın etkileşimde bulunduğu çevreler ona din temelli bilgiler sunarsa, öğrenilenler ve bunun sonucu ortaya çıkan davranışlar din temelli olur. O halde tüm öğrenmeler gibi dini temelli bilgilerde beyinde kayıt altına alınır ve ihtiyaca göre bellekten çağrılarak kullanıma sunulur³².

Aklın İslam alimlerinde çok çeşitli tarifleri yapılmıştır. Bu tanımlar özetlenecek olursa; kavramları idrak ve düşünme (فهم وتامل), bilgiyi işleme (متصورة و متخيلة), bilgiyi kaydetme (ذاكرة وحافظه), önermeler oluşturma ve bu önermeler arasında kıyas yapma (تفكير و تذكر), şeklinde ifade edilebilir³³. İtikadi mezhep imamlarından Maturidî'ye göre akıl; “Varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihni bir alettir.” Eş`ari ise akıl; “Vacip, mümkün ve muhal olan bilgileri bilmek” olarak tanımlamıştır. Akıl öne çıkaran Mu`tezile imamlarına göre ise akıl; “Hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak veya insanı diğer canlılardan ayıran ve nazari bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güç” olarak ifade edilmiştir³⁴. Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere İslam dini akla büyük bir önem vermiştir. Tarifler irdelendiğinde bilişsel süreçler öne çıkarılarak ve diğer canlılardan insanı ayırıcı bir organ olarak beynin faaliyetleri nazara verilmiştir.

Dindar kişi, dini pratikleri öğrenen ve uygulayan “abid” kişi

³¹ Bayraktar Bayraklı, “Din Eğitimi Aklın Yeri”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2016.

³² Eriman Topbaş, *Dindar Beyin* (Ankara: Panama Yayıncılık, 2013), 58-59.

³³ Turgut Akyüz, “Akıl Mantık İlişkisi ve Aklın Dini ve Felsefi İlimler Açısından Önemi”, *Aklın Kitabı-1*, ed. Turgut Akyüz (İstanbul: Ravza, 2020), 1: 18.

³⁴ Akıl Maddesi DİB, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Tavaslı Martbaacılık, 2009), 14.

şeklinde tanımlanabilir³⁵. Akıl ile dindarlık arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu ilişkiyi anlamak için son yıllarda birçok araştırma yapılmıştır. Bunlardan birisi dini pratikler ve bilişsel süreçler arasındaki ilişkiyi anlama üzerinedir. Bai ve arkadaşları (2012), namaz kılan 60 yaş ve üzeri Hui Müslümanlarının bilişsel işleyişini aynı yaş grubundaki namaz kılmayan bireylerle (kontrol grubu) karşılaştırmışlardır. Yazarlar, namaz kılan katılımcı grubundaki kişilerin, düzenli namaz kılmayanlara göre grup olarak daha iyi bilişsel işlevsellik seviyesi sergilediklerini bulmuşlardır³⁶. Bu durum göstermektedir ki bilişsel süreçler ile dindarlık arasında doğrusal bir ilişki vardır.

Dinin akıllı varlıklar için olduğu daha önce ifade edilmişti. O halde din ile eğitim arasında bir ilişki mevcuttur. Çünkü eğitim de akıllı varlıklar için sürdürülen bir gelişim sürecidir. Bu ilişki artık bir disiplin haline gelmiş din eğitiminde vücut bulmaktadır. Din eğitimi, “bireyin dini davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istenilen yönde davranış geliştirme süreci”³⁷ olarak tanımlanmaktadır. Bu, insanların doğuştan getirdikleri din duygusunun din eğitimi yoluyla açığa çıkartılmasıyla, bireyin hayatına olumlu katkı yapabilen bu duygunun davranış boyutunda sistemli olarak geliştirme faaliyeti şeklinde açıklanabilir³⁸. Özetle din eğitimi kişinin dini davranışlarında değişim meydana getirme sürecidir.³⁹

İslam dini söz konusu olduğunda din eğitimi ile akıl dolayısıyla nörobilim arasında yakın bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki zihinsel süreçlerle çok yoğun olduğu gibi, kıymetli bir hazine olan aklın

³⁵ Süleyman Uludağ, “Abid”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

³⁶ Akt. Nicola Luigi Bragazzi V.Dğr., “Neurotheology Of Islam And Of Altered States Of Consciousness: Historical Implications For Current Psychology”, *Cosmos and History of Natural nad Social Philosophy*, 2018.

³⁷ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayınları, 2012), 23.

³⁸ Şükrü Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013): 103-126.

³⁹ Osman Taştekin, *Kavram Atlası Eğitim ve Din Eğitimi-1* (Ankara: Gazi kitabevi, 2020), 1: 239.

sağlığını koruma ve onu maddi-manevi hastalıklardan uzak tutma şeklidir. Bu ilişkiyi görmek için İslam`ın iki temel kaynağından biri olan Kur`an-ı Kerime bakıldığında içinde akıl kelimesi geçen 74 ayete rastlanmaktadır⁴⁰. Ayetlerde genellikle aklın bilissel süreçleri öne çıkarılmakta, insanlardan kâinatı ve kurulmuş mükemmel nizamı düşünerek yaratıcıyı keşfetmeleri beklenmektedir. Örneğin yüce Allah, Bakara Suresi, 242. ayette: “İşte Allah, size ayetlerini böyle açıklar; ki akıl erdiresiniz.” buyurarak gönderdiği kitabı anlamaları için aklın düşünme fonksiyonunu kullanmalarını insanlara tavsiye etmiştir.

İslam`ın ikinci temel kaynağı olan hadisler de de yaratıcının keşfi bağlamında aklın kullanılması hususunda, birçok ifadeye rastlamak mümkündür. Örneğin İbn-i Abbas`dan (ra) rivayet edildiğine göre Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: “Her şeyin bir aleti vardır: Müminin aleti akıldır. Her şeyin bir binitisi vardır. Kişinin binitisi akıldır. Her şeyin bir direği vardır. Dinin direği akıldır. Her kavmin bir dayanağı vardır. İbadetin dayanağı akıldır. Her kavmi bir çağırana vardır. Alimi ibadete çağırana akıldır. Her şeyin bir tamircisi vardır. Ahiretin tamircisi akıldır. Herkesin kendisinden sonra unutulmayacak bir eseri vardır. Sıddık`ın eseri akıldır. Her yolcunun bir çadırı vardır. Müminin çadırı akıldır.⁴¹⁻⁴² Bu hadiste de görüldüğü üzere dini anlamının, iyi bir kul olmanın yolu akli kullanmakla mümkün olacağı veciz bir şekilde ifade edilmiştir. Ayrıca burada Hz. Peygamberin akla ve özellikle aklın maddi-manevi hastalıklardan korunmasına ve aklın düşünme fonksiyonunu icra eden sinirlere (yani nöronlara) işaret eden bir hadisini de burada zikredilmelidir. İbn-i Abbas (ra), Hz. Muhammed (sav)`ın bir gece teheccüd namazına kalktığını ve şöyle dua ettiğini nakletmiştir: “Allahım, kalbimi, gözlerimi,

⁴⁰ *Kuran Fihristi*, KuranFihristi (Copyright © 2009 - 2017 KuranFihristi.net, 2009).

⁴¹ Nureddin Ali bin Süleyman Heysemi, *Buğyetül Babis an Zevaid-i Müsned-i Haris* (Medine: Medine İslam Üniversitesi, 1992), 806.

⁴² İmam Gazali, *İhya Ülumu`d Din* (Beyrut: Darü'l Ma`rifet, t.y.), 1: 84.

işitmemi, sağımı, solumu, önümü, arkamı, üstümü, altımı, sinirlerimi/damarlarımı, etimi, kanımı, saçlarımı ve beşeriyetimi nurlandır”⁴³. Hadis metni tahlil edildiğinde, Hz. Peygamber`in iç ve dış uyaranlardan gelen sinyalleri alan organların özellikle manevi hastalıklardan korunması için Allah`a niyazda bulunmuş, özellikle düşünsel faaliyetlerde hayatı bir işlevi olan sınırları de zikrederek zihinsel süreçlerdeki fonksiyonlarına remzen işaret etmiştir.

6. Değerlendirme

Nörobilim din eğitimi ilişkisi geçmiş çağlarda daha çok zihinsel süreçleri kapsayan akletme yetisiyle ifade edilmiştir. Bu bağlamda aklın düşünme ve idrak etme fonksiyonu üzerinden konu ele alınmış, beynin çalışma sisteminin – kafatası içinde saklı beynin inceleyecek teknolojik ve bilimsel alt yapıya ulaşamaması sebebiyle- zihinsel süreçlerle bağı kurulamamıştır. Zamanla bilimde ve teknolojiye ilerleme sağlandıkça beyin-zihinsel süreçler ilişkisi daha görünür hale gelmiş araştırmalar bu yöne doğru kaymıştır.

Beyin görüntüleme teknolojilerinin gelişmesiyle giderek önem kazanan nörobilim ile din eğitimi arasındaki ilişki diğer yan disiplinler vasıtasıyla kurulmuştur. Daha açık ifade etmek gerekirse nörobilim, din eğitimi ile iki parça halinde ilişkilendirilmiş; nörobilim ile din ilişkisi sonucunda nöroteoloji, nörobilim ile eğitim ilişkisi sonucunda nöroeğitim alt disiplinleri doğmuştur. Nöroteoloji, maneviyat, dindarlık, manen huzurlu olmanın beyin üzerindeki etkileri üzerine yoğunlaşarak daha çok din psikolojisi bağlamında araştırmalara konu olmuştur. Benzer şekilde nöroeğitim ise daha çok beyin çalışma sistemi ile zihinsel süreçler arasındaki ilişki üzerinden kendine saha bulmuş, bu bağlamda öğrenmeyi geliştiren, hafızayı kuvvetlerinden beyin temelli öğrenme gibi modern yaklaşımlar üzerine yoğunlaşmıştır.

Gerek ulusal gerek uluslararası literatür incelenildiği

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetür Risale, 1995), 5: 270-271.

kadarıyla nörobilim ve din eğitimi ilişkisini direkt ifade eden nörodin eğitimi gibi ayrıca bir kavramsallaştırmaya rastlanamamıştır. Ancak ne var ki dini pratiklerin düzenli uygulanmasının bilişsel süreçleri olumlu yönde etkilediğine dair önceki bölümlerde zikredilen araştırma göstermektedir ki nörobilim ile din eğitimi arasında yakın ilişki mevcuttur. Yine İsveç ve İngiltere`de Müslüman öğrenciler üzerinde yapılan araştırmada öğrencilerin aldıkları kur`an eğitimi ve harici din eğitimi faaliyetlerinin, onların okuldaki diğer derslerine de olumlu katkıları olduğunu ifade ettikleri tespit edilmiştir⁴⁴. Ayrıca din eğitiminde önemli bir yer tutan hafızlık sürecinin yine nörobilim-din eğitimi bağlamında incelenmesi ve bu sürecin beyinde meydana getirdiği değişikliklerin incelenmesi, hafızlık eğitiminin hafızanın güçlendirilmesinde sağladığı olumlu katkılar incelenmesi gereken hususlardır.

Sonuç olarak denebilir ki nörobilim ile din eğitiminin arasındaki ilişkinin, bu alanda yapılan çalışmalar arttıkça, daha da güçlü hale gelmesi hiç de akıldan uzak bir durum olarak gözükmemektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetür Risale, 1995.
- Akyüz, Turgut. "Akıl Mantık İlişkisi ve Aklın Dini ve Felsefi İlimler Açısından Önemi". *Akıl Kitabı-1*. Ed. Turgut Akyüz. 1. İstanbul: Ravza, 2020.
- Ali, Muhmmad Qasim - Kashif, Najam. "Conceptual Awareness About Brain Based Learning And Neurotheological Practices At Secondary Level". *El-Qalam*. 2019.
- Apfalter, Wilfried. "Neurotheology: What Can We Expect from a (Future) Catholic Version?" *Theology and Science* 7/2 (2009): 163-174.
- Ask A Biologist. "What Are the Regions of the Brain and What Do

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Jenny Berglund - Bill Gent, "Kur`an Eğitimi ve Doktriner Olmayan Din Eğitimi: Kültürler Arası Bir Bakış", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Mehmet Zeki Göksu 1/11 (2020): 252-265.

- They Do?” Arizona State Universty, t.y. <https://askabiologist.asu.edu/brain-regions>.
- Aslan, Safiye. “Is Learning by Teaching Effective in Gaining 21st Century Skills? The Views of Pre-Service Science Teachers”. *Educational Sciences: Theory and Practice* 15 (26 Aralık 2015). <https://doi.org/10.12738/estp.2016.1.0019>.
- Bayraklı, Bayraktar. “Din Eğitimiinde Aklın Yeri”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 2016.
- Berglund, Jenny - Gent, Bill. “Kuràn Eğitimi ve Doktriner Olmayan Din Eğitimi: Kültürler Arası Bir Bakış”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Mehmet Zeki Göksu 1/11 (2020): 252-265.
- Bragazzi, Nicola Luigi - Khabbache, Hicham - Vecchio, Ignazio - Martini, Mariano - Zerbetto, Riccardo - Re, Tania Simona. “Neurotheology of Islam and of altered states of consciousness: historical implications for current psychology”. *Cosmos and History of Natural nad Social Philosophy*. 2018.
- Brazier, Yvette. “What is neuroscience?” *Medical News Today*. 26 Haziran 2018. <https://www.medicalnewstoday.com/articles/248680>.
- DİB. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Tavaslı Martbaacılık, 2009.
- Dolabî, Muhammed bin Ahmed. *El-Kûna vel Esmâ*. 3 Cilt. Beyrut: Darü ibn Hazm, 2000.
- Ekici, Özlem Kılıç. “İnsan Beyninin Yapısı Nasıldır?” *Tubitak Genç Bilim*. 2015. <https://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/insan-beyninin-yapisi-nasildir>.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. 5. Bs. Ankara: Meteksan, 1986.
- Gazali, İmam. *İhya Ülumu'd Din*. Beyrut: Darü'l Ma' rife, t.y.
- Herrmann, Ann. *Whole Learning in Higher Education*. Cambridge: Chandos Publishing, 2013.
- Heysemi, Nureddin Ali bin Süleyman. *Buğyetül Bahis an Zevaid-i müsendi-i Haris*. 1 Cilt. Medine: Medine İslam Üniversitesi, 1992.
- Kandel, Eric R. - Hudspeth, A.J. “The Brain And Behavior”. *Principles of Neural Science*. Ed. Eric R. Kandel - James H. schwartz - Thomas M. Jessel - Steven A. Siegelbaum - A.J. Hudspeth. Mc Graw Hill Medical, 2013.

- Karaçay, Bahri. *Mutlu Beyin*. 2. Bs. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2019.
- Keleş, Esra - Çepni, Salih. "Beyin ve Öğrenme". *Türk Fen Eğitimi Dergisi* 3/2 (2006).
- Keyifli, Şükrü. "Eğitim ve Din Eğitimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013): 103-126.
- Kuran Fibristi*. KuranFihristi. Copyright © 2009 - 2017 KuranFihristi.net, 2009.
- Lewis, Tanya. "Human Brain: Facts, Functions & Anatomy". *Livescience*. 2018. <https://www.livescience.com/29365-human-brain.html>.
- Newberg, A. - D'Aquili, E.G. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York, NY: Random House Publishing Group, 2008.
- Newberg, A.B. *Principles of neurotheology*. USA: Ashgate Publishing company, 2010.
- Ratzer, Mary Boyd - Jaeger, Paige. *Think Tank Library Brain-Based Learning Plans For New Standards, Grades 6-12*. California, USA: Libraries Unlimited, 2015.
- Sayadmansour, Alireza. "Neurotheology: The relationship between brain and religion". *Iranian Journal of Neurology* 13/1 (2014): 52-55.
- Sousa, David.A. *How the Brain Learns*. 5. Bs. California: Sage, 2017.
- Şişman, Cemal. *Eğitim Bilimine Giriş*. 5. Bs. Ankara: Pegem Akademi, 2009.
- Tarlacı, Sultan. *Bilinç (Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi)*. İstanbul: Destek Yayınları, 2019.
- Taştekin, Osman. *Kavram Atlası Eğitim ve Din Eğitimi-1*. 2 Cilt. Ankara: Gazi kitabevi, 2020.
- Topbaş, Eriman. *Dindar Beyin*. Ankara: Panama yayıncılık, 2013.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Abid". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1: 307. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uluorta, Nurhan - Atabek, Elif. "Beyin Eğitimi ve Fen Bilgisi Laboratuvar Öğretimindeki Yeri". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 6 (21 Mart 2014).