

ISSN: 2667-5501

ilâhiyât

akademik araştırmalar yillığı

Sayı 2
Ocak-Aralık
2019

Issue 2
June-December
2019

EDITED BY ENTELEKYA





e-ISSN: 2667-5501

Sayı / Issue: 2

Yıl / Year: 2019

Ocak-Aralık / January-December

ilâhiyât: akademik araştırmalar yillığı Ocak ve Aralık ayları arasında yayınlanan hakemli yıllık bir dergidir. Dergimiz din, tarih, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi teoloji alanında yayın yapmayı amaçlamaktadır.

(**ilâhiyât: annual of academic studies** is a peer-reviewed journal annually published between January and December. The Journal aims to broadcast in theological areas such as religion, history, philosophy, psychology, and sociology.)

İletişim Bilgileri / Contact Information

Adres / Address: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi,
Kemal Bıykoğlu Cad. No: 22, 06900, Polatlı, Ankara

Telefon / Phone: 90 312 2126768

Web Sayfası / Web Page: www.ilahiyat.com.tr

E-Posta / E-Mail: dergiilahiyat@gmail.com

Kapak ve Tasarım / Cover and Design

İlyas Altuner

Yayın Kurulu / Editorial Board

Editörler / Editors in Chief

Fatih Özkan, Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlyas Altuner, Iğdır Üniversitesi

Editör Yard. / Assoc. Editor

Hilmi Karaağaç, Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dil Editörü

Abdullah Demir, Iğdır Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Ali Ayten, Marmara Üniversitesi

Burhanettin Tatar, Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Celal Türer, Ankara Üniversitesi

Cevat Başaran, Atatürk Üniversitesi

Choi Woo-Won, Pusan Devlet Üniversitesi

Ernest Wolf-Gazo, Kahire Amerikan Üniversitesi

Fatih Toktaş, Dokuz Eylül Üniversitesi

Fazlı Arslan, İstanbul Üniversitesi

Galip Velioğlu, Tetova Devlet Üniversitesi

Hakan Olgun, İstanbul Üniversitesi

Hüseyin Sarioğlu, İstanbul Üniversitesi

İbrahim Çapak, Bingöl Üniversitesi

İhsan Çapcıoğlu, Ankara Üniversitesi

İlhami Güler, Ankara Üniversitesi

Majeda Omar, Ürdün Üniversitesi

Mehmet Sait Reçber, Ankara Üniversitesi

Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi

Mustafa Çevik, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi

Recep Alpyağlı, İstanbul Üniversitesi

Şamil Öçal, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Thérèse-Anne Druart, Amerikan Katolik Üniversitesi

Wan Mohd Nor Wan Daud, Malezya Teknoloji Üniversitesi

İçindekiler / Contents

MAKALELER / ARTICLES	
01	HASAN AKKANAT
	Aristoteles Psikolojisinde Ruh ve Yetileri
	<i>The Soul and Its Faculties in Aristotle's Psychology</i>
27	İLYAS ALTUNER
	Descartes'ta Yöntemin Amacı ve Aklın Yönetiminin Kuralları
	<i>The Aim of the Method in Descartes and Rules for the Direction of the Mind</i>
37	FATİH ÖZKAN
	Kültürel Çeşitlilik ve Zorunlu Din Eğitimi Üzerine Düşünceler
	<i>Thoughts on Cultural Diversity and Compulsory Religious Education</i>
ÇEVİRİ / TRANSLATION	
49	MOHAMMAD HASHIM KAMALI
	Çeviren / Translated by
	ERCAN ESER
	Makâsıdu's-Şerîa Kolaylık Sağlar
	<i>Maqasid al-Shari'ah Made Simple</i>
KİTABİYAT / BOOK REVIEW	
75	ÖMER FARUK DOĞANGÜL
	M. Fayda, Hulefâ-yı Râşidîn Devri
	<i>Hulefâ-yı Râşidîn Devri by M. Fayda</i>

Aristoteles Psikolojisinde Ruh ve Yetileri

HASAN AKKANAT ^a

Öz: Amacı 'ruhun özsel doğasını ve onun ikincil özelliklerini anlamak ve bilmek' olan Aristoteles psikolojisi (ya da bilişsel psikoloji), yetileriyle birlikte bitki ruhu, hayvan ruhu ve insan ruhunu inceleyen bir doğa bilimidir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de, ruhu 'potansiyel olarak bir yaşama sahip doğal organlaşmış bir beden bir gerçekliği (entelekyası)' olarak tanımlamaktadır. Onun psikolojisinin ana terimlerinden biri olan *entelekheia*, yaklaşık olarak "doğal amacın mükemmelliğine gerçekten ulaşmak" anlamına gelmektedir. Örneğin, bir elma ağacının hedefi, ilk önce çiçek açmak ve sonra meyve vermektir. Bitkilerin, hayvanların ve insanların ruhlarını amaçlarına göre sınıflandıran Aristoteles psikolojisi, bilişsel hedefi, insanın ayırt edici bir özelliği olarak açıklar..

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, ruh, akıl, imgelem, hatıra, duyum.

The Soul and Its Faculties in Aristotle's Psychology

Abstract: Aristotle's psychology (or cognitive psychology), whose aim is "to grasp and know psukhé's essential nature, and secondly its properties," is a physical science searching for the vegetative soul, animal soul and human soul with their faculties. In *De Anima*, Aristoteles defines the soul as 'an actuality (entelekheia) of a natural organized body having life potentially in it'. Being one of the essential terms of his psychology, entelekheia approximately means 'reaching actually perfection of the natural goal'. For instance, it is the goal of an apple tree is first to bloom and then bear fruit. Aristotelian psychology that classifies the souls of plants, animals, and human beings according to their goals explains the cognitive goal, as a distinctive character of the human being.

Keywords: Psychology, soul, intellect, imagination, memory, sense.

^a AHBVÜ, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
hasan_akkanat1971@hotmail.com

1. Ruh ve Klasik Psikoloji

Konusu ruhun ($\psi\upsilon\chi\eta$ /psukhê) “öz doğası ve ona özgü nitelikleri anlamak ve bilmek”¹ olan Aristoteles psikolojisi yahut klasik/rasyonel psikoloji, bitki, hayvan ve insan ruhunu yetileriyle birlikte inceler. Bilimsel inceleme yöntemi, Ross’un da belirttiği gibi, bölmedir²: Her bilimsel etkinliğin üç temel esası, yani (i) ‘kanıtlanamaz ilkeleri’, (ii) bir cins olan ‘konu’su ve nihayet (iii) cinsi/konuyu bölmek suretiyle ulaşılan ‘meseleler’. Kesin kanıtlama, öncüllerinden birisi olarak kanıtlanamaz ilkeyi, öncüllerde de konu olarak bölünecek cinsi alır ve o cinsin içindeki meselelerin ‘varlık’ını ispatlar. Bu meselelerin her birisinin ‘mahiyet’i tanımlanınca onlar da bir konu olarak alınarak içindeki meselelerin varlığı ispatlanır. Ruh da pek çok nesnede bulunan ve bölümleri araştırılması gereken bir cinstir, dolayısıyla ilkin onun mahiyetini tanımlamak gerekir:

Ruh, bilkuvve hayata sahip doğal cismin ilk entelekheiasıdır/kemalidir ($\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ /entelékheia).³

Ruh, doğal ve organlı doğal cismin ilk entelekheiasıdır/kemalidir.⁴

Yukarıdaki tanımların anlaşılmasında sorun çıkaran sözcük entelekheia gibi görünmektedir. Mutlak anlamda Aristotelesçi felsefenin ayrılmaz bir parçası olan entelekheia,⁵ daha rahat bir çeviriye başvurursak, ‘doğal gayenin fiili olarak tamamlanışının gerçekleşmesi’ anlamına gelir. Gayeler, hareket ve dolayısıyla bir fiille tamamlanır: Domatesin çiçek açıp meyve ve tohum vermesi, elma ağacının çiçek açıp elma vermesi onların doğadaki nihai gayeleridir. Bu fiiller onlarda yalnızca ruhla birlikte ortaya çıkar ve o fiille birlikte kemale erer.

¹ Aristotle, *De Anima*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991, 402a 7.

² W. David Ross, *Aristoteles*, çev. A. Arslan vd., Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002, s. 155.

³ Aristotle, *De Anima*, 412a 29.

⁴ Aristotle, *De Anima*, 412b 6.

⁵ Aristoteles tarafından (i) (özellikle Plotinos’un Tanrı olarak da kullandığı) ‘bir’ anlamına gelen $\epsilon\nu$ / (h)en; (ii) yine (‘gaye’, ‘son’, ‘nihayet’ anlamlarına gelen $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ / télos’tan hareketle) ‘tamamlanmış’, ‘kemale ermiş’ anlamında $\tau\epsilon\lambda\acute{\iota}\varsigma$ / teles; ve (iii) ‘sahip olmak’ anlamındaki $\epsilon\chi\omega$ /ekhō sözcüklerinin birleşimiyle türetilmiştir

Verdiğimiz tanımlar ve örneklerden de anlaşılacağı üzere ne bir tane ruh türü⁶ vardır ne de ruhların entelekheiası aynı değildir; çünkü bitkilere, hayvanlara ve insanlara ait ruhlar vardır ve onların gayeleri birbirinden farklıdır. Aristoteles açısından bitkisel ruh, beslenme ve büyümeyi; hayvansal ruh, beslenme, büyüme, hareket ve duysal idraki; insan ruhu da beslenme, büyüme, hareket, duysal idrak ve akılsal idraki, yani bilim yaptığında aslında nihai entelekheiası gerçekleşmiş olur. Ruha dair bu kısa ve genel izahtan sonra, incelememizin konusu olan insan ruhuna geçebiliriz.

Genel anlamda Aristotelesçi tezlerden oluşan klasik/rasyonel psikolojide duyular ve akıl, tıbbi ve biyolojik açılardan değil, insanın bilme merakını giderebilecek epistemolojik araçlar olması bakımından incelenir. Dış dünyadaki tekil nesnelerden başlayarak onların formlarının birer kavram ya da ilke olarak ortaya çıkana dek ilerleyen süreç, Aristotelesçi psikolojinin temel araştırma alanını oluşturur. *İkinci Analitikler*'in son satırları, bu süreç için uygun ve yeterli argümanlar içerir:

... duyumdan hatıra, hatıradan da ([hatıra] aynı şey hakkında çok sık ortaya çıktığında) deneyim meydana gelir; çünkü pek çok hatıradan bir tek deneyim oluşur. Deneyimden ya da ruhta yerleşmiş bütün tümelden (ki bu, çoğa nispetle bir, o [çoğu oluşturan] şeylerin hepsinde bir ve aynı olandır) sanat ya da bilginin ilkesi çıkar –şeylerin nasıl meydana geldiğine ilişkinse sanatın, ne olduğuna ilişkinse bilginin [ilkesi]. O halde bu durumlar bizde ne belirli bir formda doğuştan vardır ne de daha bilişsel olan başka durumlardan meydana gelmiştir; tersine onlar duyumdan meydana gelmiştir.⁷

Söz konusu sürecin iki ana gayesi olan 'duyum' ve 'düşünce', yetileriyle birlikte Aristoteles'in üç eserinde yer alır:

⁶ Ruhun cins mi yoksa tür mü olduğu konusunda Aristoteles sonrası şarihleri arasında oldukça hararetli tartışmalar gerçekleşmiştir. Bkz. Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, Karahan Yayınları, Adana 2016, ss. 139-144, 355-361.

⁷ Aristotle, *Posterior Analytics*, trans. J. Barnes, Clarendon Press, Oxford 2002, 100a 1-11.

<u>Eser</u>	<u>Dış duyum</u>	<u>İç duyum</u>	<u>Akletme</u>
<i>İkinci Analitikler</i>	duyumlama	hatıra, deneyim	sanat, düşünce ⁸
<i>Ruh Üzerine</i>	duyumlama	imgelem	düşünce ⁹
<i>Metafizik</i>	duyumlama	imgelem, hatıra	sanat, düşünce ¹⁰

Aristoteles'in eserlerinde ruhsal yetiler ve bu yetilerde ortaya çıkan veriler sistematik bir çerçevede ele alınmadığı için yukarıdaki tablo bir dereceye kadar yanıltıcı olabilir. Basit bir düzenlemeyle ruhun yetilerini ve verilerini birbirinden ayırabiliriz:

<u>Yetiler</u>	<u>Veriler</u>
(i) Beş dış duyu:	Dış duyum
(ii) İmgelem:	İmge, hatıra, deneyim
(iii) Akıl:	Sanat ve bilgi

Aristotelesçi psikolojide dış duyu, ortak duyu, hatıra ve deneyim sonrasında tümevarımla (*epagogê*) oluşan sanat ve bilginin kaynağı ne doğuştandır ne de platonik üst yapılardır; tersine onlar insan yetilerinin ortaklaşa çalışması sonrasında gerçekleşen bir üründür. Somut nesnelerin duyumundan başlayarak onların bir kavram formuna ulaşana kadar ki sürecini içine aldığı için soyutlama, *Ruh Üzerine*'de üç ayrı yerde geçen, fikirlerin hatırlamayla ortaya çıktığını veya dış duyumla düşüncenin özdeş olduğunu savunan teorilere¹¹ karşı alternatif bir tez olarak ortaya çıkar:

(i) “Düşünme (*voeîn*), duyumlamadan farklı olup, kimi kez imgelem kimi kez de yargı olarak kabul edilir.”¹² Duyumlamadan farklı olarak düşünme bazen imgelem bazen de yargı (*ὑπόληψις/hupolêpsis*)¹³ olabilir.

⁸ Aristotle, *Metaphysics*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991, 980b 15.

⁹ Aristotle, *De Anima*, 427b 15.

¹⁰ Aristotle, *Posterior Analytics*, 100a 3-7.

¹¹ Aristotle, *De Anima*, 427a 16 vd.

¹² Aristotle, *De Anima*, 428a 4-5.

¹³ Hupolêpsis, Hamlyn'in belirttiği gibi, çevrilmesi zor terimlerden biri olup ‘yargıda bulunma’ anlamına gelir. Yargıda bulunma ise, olumlama ya da olumsuzlamayla birlikte bulunur ve sonrasında bir inanç oluşur.

(ii) “Öyle görünüyor ki, [dış] varoluşta duyulur uzaysal büyüklükler dışında ve onlardan ayrı hiçbir şey bulunmadığından, düşünülürler, yani hem soyut objeler hem de duyulur şeylerin bütün hal ve duygulanımları, duyulur formların içinde vardır. Bu nedenledir ki, duyu yokluğunda herhangi bir şey öğrenilemez ve bilinemez. Zihin bir şeyi bilfiil bilmesi yalnızca bir imge eşliğinde olabilir; çünkü imgeler, madde içermemeleri [yani maddeden soyutlanmış birer form olmaları] dışında, tıpkı [dış dünyadaki] duyulur muhtevalar gibidir.”¹⁴ Metnin bize izin verdiği kadarıyla duyulurların dış dünyadaki objelerin uzamsal yapısına, düşünülürlerin ise bu yapıların zihindeki soyut tasavvurları yanında onların hal ve etkilenimlerine¹⁵ karşılık geldiğini anlıyoruz. Eğer duyulurlar dış dünyadaki objeler ve düşünülürler de akıldaki soyut tasavvurlar ise duyulurlar ile düşünülürler arasındaki bu büyük boşluk nasıl kapatılmaktadır? Metne geri dönersek “düşünülürler ... duyulur formların içinde vardır (ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι)”¹⁶ cümlesinin bize düşünülürlerin (τὰ νοητά/ *ta noêta*) duyulur formların içinde (ἐν/en) varolduğunu bütün açıkça söylediğini görebiliriz. Demek ki üçüncü bir unsur olarak –duyulurlar objelerin formları/suretleri olarak– duyumun içinde düşünce objeleri, akıl onu diğerleri arasından çekip çıkarana kadar içkin olarak bulunmaktadır. Bir bütün olarak yeniden kurguladığımızda metin, duyu olmadığı zaman formun ve dolayısıyla onda içkin olan düşüncenin ortaya çıkamayacağını yeterince izah etmektedir.

(iii) “Hem [ilk düşüncelerin] hem de bizim diğer düşüncelerimizin imgeler olmadığını, buna karşın [onların] imgeleri gerektirdiğini söylememeli miyiz? [Hicks’in çevirisiyle: [bütün fikirler imgesiz olamazlar]]”¹⁷

¹⁴ Aristotle, *De Anima*, 432a 3-9.

¹⁵ Hal ve etkilenim/duygulanım, nitelik kategorisi altına giren dört türden ikisine karşılık gelir. Nitelik kategorisinin dört türü (a) *hal* ve yatkınlık, (b) güçlülük ve güçsüzlük, (c) duyuşsal nitelikler ve *duygulanımlar* ve (d) nicelikle ilgili olanlardır. Aristoteles burada birinci türün *hali* ile üçüncü türün *duygulanımlar*/ etkilenimlerini dile getirir. Hal niteliği, bilgi ve erdemleri; duygulanım/etkilenim niteliği ise, duyulurlardan gelen acılık, tatlılık ve renk gibi nitelikleri içine alır.

¹⁶ *Ruh Üzerine*’nın Grekçe orijinal metinleri için bkz. Aristotle, *De Anima*, ed. and trans. (from Greek) R. D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge 1907.

¹⁷ Aristotle, *De Anima*, 432a 12-14.

Düşünce, imge değildir; buna karşın düşünceler imgelerden kazanıldığı için düşünce öncesinde mutlaka bir imge bulunmalıdır.

Demek oluyor ki Aristotelesçi psikolojinin temel araçları, epistemolojik tahlil açısından ele alındığında, dış duyular, imgelem ve akıldır. Davis, haklı olarak, duyuşal ve akılsal olan arasında bıraktığı boşluğu imgelemle dolduran Aristoteles'in, tümellerin ruhta varolacağı vurgusundan taviz vermeksizin, duyumun bütün bilgilerin kaynağı olduğu inancını muhafaza ettiğini belirtir.¹⁸

2. Dış Duyular

Duyu algısı, düşünce için yetersiz ama zorunlu bir etkinliktir. Duyu kaybı, bilgi kaybı anlamına gelir; çünkü duyum yalnızca aklın bilfiil haline getirebileceği örtük bir *noêmatik* muhteva, yani düşünce muhtevasını içerir.¹⁹ Dokunma, Aristoteles'in de belirttiği gibi, bedende beliren ilk duyu gibi görünmektedir; çünkü bedenimiz deriyle kaplıdır. Diğer duyular görme, işitme, koklama ve tatmadır.

Aristoteles'in bazı erken ya da geç takipçilerinde, beş dış duyuya ilave olarak, bir de 'ortak duyu' olduğu belirtilmektedir. Özellikle İslam felsefesinde ortak duyu, iç duyular grubunun ilki olarak belirir. Böyle bir duyu, terim olarak Aristoteles'te pek rastlanmasa da mefhum olarak dış duyuların algıladıkları öz ve ortak bir doğaya karşılık gelecek şekilde kullanılabilir.

3. İmgelem

Aristoteles'in Empedokles ve Homeros gibi düşünürlerin düşünceyi duyuma indirgeme ve yine Platon'un düşünceyi hatırlama etkinliğine dayandırma teşebbüsünün alternatifleri olarak ileri sürdüğü tezde, duyum ve düşünce arasına üçüncü unsur olarak imgelem konumlandırma girişimi vardır: “İmgelem (*φαντασία/phantasia*), gerçekte, hem duyumlamadan (*αἰσθησις/aisthêsis*) hem de [çıkarımlı] düşünmeden (*διανοία/dianoias*) farklıdır, duyumsuz asla var olmaz ve dahası imgelemsiz de yargısal-

¹⁸ James Richard Davis, *Aristotle on the Relationship between Perception and Thought*, PhD thesis, Boston University Press, Boston 2000, s. 60.

¹⁹ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 61.

inanç (ὕποληψις/*hupolēpsis*) olmaz.”²⁰ Bu satırlardan hareketle Modrak imgelemi bir ara yeti olarak,²¹ Watson da onu hem dış duyum hem de düşünme yetilerini birleştiren bir unsur olarak görür.²² Metin, bu çıkarımlara ilave olarak, Aristoteles’in imgelemi bir yandan dış duyuların hemen sonrasına öte yandan da düşünmenin hemen öncesinde yerleştirmesi nedeniyle, kavramsal tümellerin yanında yargı belirten düşüncelerin de imgelemden geldiğini açıkça belirtmektedir.

Aristoteles *Ruh Üzerine* 428a 2-5’te imgelemin diğer yetiler ya da hallerden farkını belirleyecek olan incelemenin bir mukaddimesi niteliğinde olabilecek genel bir tarifini yapmaya çalışır:

İmgelem, bir imgenin (φάντασμα/*phantazma*) kendisini bizde ortaya çıkardığını söylediğimiz yetiyse ... o halde o, sayesinde doğru ve yanlış diye karar verdiğimiz güç (δύναμις/*dunamis*) ve hallerden (ἐξίς/*heksis*) birisidir. Bu yeti ve haller; duyumlama, kanı, bilgi ve akıldır.²³

Duyumlama, bilgi, akıl ve kanı ile doğru ve yanlış kararda bulunmak bakımından bir benzerliğe sahip olmakla birlikte imgelem, yine de onlardan hiçbirisi değildir. Metnin geri kalan incelemesi bunun nedenlerini araştıracaktır: İmgelem dış duyumlamadan farklıdır; çünkü “duyu, görme gücü veya görme fiili gibi, bir yeti ya da bir etkinlik iken imgelem ... bu ikisinin [görme gücü ve fiilinin] yokluğunda yer alır. ... Duyumlama daima doğru iken, imgeler çoğunlukla yanlıştır. ... imgeler bize gözlerimiz kapalıyken bile görünür.”²⁴

İmgelem akıl ya da bilgi değildir; çünkü o “sözelimi bilgi (ἐπιστήμη/*epistēmē*) ve akıl (νοῦς/*noûs*) gibi daima doğru yargıda bulunan yetilerden hiçbirisi olamaz; zira yanlış da olabilir.”²⁵

²⁰ Aristotle, *De Anima*, 427b 17-19 (Hicks çevirisi).

²¹ Deborah K.W. Modrak, *Aristotle: The Power of Perception*, The University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 84.

²² Gerard Watson, “ΦΑΝΤΑΣΙΑ in Aristotle, *De Anima* 3.3”, *Classical Quarterly*, 32 (1), 1982, s. 104.

²³ Aristotle, *De Anima*, 428a 2-5 (Hicks çevirisi).

²⁴ Aristotle, *De Anima*, 428a 5-17.

²⁵ Aristotle, *De Anima*, 428a 17-18 (Hicks çevirisi).

Öte yandan imgelem bir kanı veya inanç da değildir; çünkü “kanı (δόξα/doksa) da doğru veya yanlış olabilir ... kanıya inançla (πίστις/pistis) ulaşılır ... her kanı, inanç demektir; inanç, ikna olduğu-muzu gösterir, ikna da akli gerektirir. Buna karşın hayvanların bir kısmı imgeleme sahipken, hiçbirisi akla sahip değildir.”²⁶ Aslında imgelem ve kanının benzerliği, ikisinin de doğru ve yanlış olabilmesidir. Kanı, hükümsel bir inanç içerir. Hükümsel inanç, bir konu hakkında ikna olma anlamına gelir; ki bu, akılsal bir işlemdir.

İmgelemin negatif betimlemesini yaptığımıza göre acaba imgelemi nasıl ve ne şekilde tarif edebiliriz? İmgelem, daha önce verdiğimiz anlamıyla, “sayesinde doğru ve yanlış diye karar verdiğimiz güç (δύναμις/dunamis) ve hallerden (ἕξις/heksis) birisidir.”²⁷ İmgelem, bir kuvvedir (dunamis); çünkü önceki bir yetiyle harekete geçer. İmgelem, bir haldir (heksis); çünkü o, daha önce olmayan bilfiil bir hali, yani imgelere sahip olma anlamına gelir. Bundan sonra Aristoteles, *Ruh Üzerine* 428b 10’dan itibaren bütün hayvanlarda ortak bir imgeleme mefhumunu oluşturmaya çalışacaktır. *Fizik* 256a 4’teki doğada meydana gelen etki-tepkiye dayalı hareket ilkesini duyu yetilerine uygulayan pasaj imgelemin “bir duyu yetisinin [İbn Rüşd: otak duyununun]²⁸ bilfiil işlemesi sonucunda ortaya çıkan bir hareket”²⁹ olmasından mülhem (i) hayvanlara birtakım fiiller yaptırabileceğini, (ii) içeriğinin doğru ya da yanlış olabileceğini ve (iii) imgelerin bir tür ‘temsil’ olduğunu belirtir. Böylece imgelemin üç muhtevasına ulaşmış oluruz: Hareket, yargı ve imge. (Bunlara ilave olarak hatıra ve deneyim de imgelemin muhtevası içerisinde yer alır).

3.1. Hareket

İmgelem, hayvanlara birtakım fiiller yaptırabilir.³⁰ Fiil ise hareketi gerekli kılar. Hareket her zaman imge ya da iradeli amaç için

²⁶ Aristotle, *De Anima*, 428a 18-24 (Hicks çevirisi).

²⁷ Aristotle, *De Anima*, 428a 2-5 (Hicks çevirisi).

²⁸ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, çev. A. Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 95. Krş. Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 171-174.

²⁹ Aristotle, *De Anima*, 429a 3.

³⁰ Aristotle, *De Anima*, 429a 5-7.

yapılır; bir şeyi istemedikçe ya da ondan kaçınmadıkça hareket gerçekleşmez; dolayısıyla irade, hareketin bir ilkesi olarak karşımıza çıkar. Ayrıca *Ruh Üzerine* 433a 3 insan dışındaki hayvanların 'iştah'a göre –ki iştah da bir tür iradedir³¹– hareket ettiğini, insanın ise akılla hareket ettiğini, hoşla giden ya da kaçınılması gereken şeyi önce düşünüp sonra hareket ettiğini belirtir. O halde bütün hayvanlarda iki tür hareket ilkesi bulunur: İrade ve akıl.³²

İmgelem bütün canlılarda bir tek yeti olmasına karşın acaba Aristoteles onun hayvanlarda iştah gibi ve insanlarda da amaç gibi farklı görevler icra ettiğini mi söylemeye çalışmaktadır? Çünkü imgelem, ortak duyudan gelen imgeyi işlerken bir yönüyle hayvanlarda ortak diğer yönüyle de yalnızca insana has bir yeti durmaktadır. İç idrak yetilerini incelerken İbn Sînâ mütehayyileyi duyusal/hayvansal imgelem, müfekkireyi de düşünsel/insani imgelem olarak aldığı görülmektedir.³³

Nitekim İbn Rüşd de *Kitâbu'n-Nefs*'te dışarıdan gelen suretleri ayırıştırma ve başka suretlerle birleştirme görevi olan bu yetinin hayvansal ve insanî olması bakımından iki farklı adının bulunduğunu belirtir ki, *Ruh Üzerine*'nin 434a 5-7'de onların işlevlerini açıkça görebiliriz: “Duyusal imgelem (αἰσθητικὴ φαντασία/aisthêtikê phantasia), ... bütün hayvanlarda bulunurken, düşünsel [imgelem] (βουλευτικὴ/bouleutikê) yalnızca akıllılarda (λογιστικοίς/logistikoîs) bulunur. Çünkü şunu ya da bunu yapmaya karar verme işi, akılyürütme-yi gerektirir.”³⁴ Buna göre bütün hayvanlarda ortak olan duyusal imgelem (aisthêtikê phantasia) ile yalnızca insanlarda bulunan düşünsel imgelemin (bouleutikê) aynı yeti olduğu, ancak akılyürütme özelliğine sahip olup olmamak bakımından imgelemim iki farklı fonksiyona sahip olduğu görülmektedir. *Ruh Üzerine*, imgelemin mahiyetini belirlediği satırların sonuna doğru, onun insanî ve hayvanî yönlerini belirler:

³¹ Aristotle, *De Anima*, 433a 23.

³² Aristotle, *De Anima*, 433a 9.

³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, tah: G. Anavati & S. Zayid, el-Hey'etu'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1975, s. 36.

³⁴ Aristotle, *De Anima*, 434a 5-7 (Hicks çevirisi).

İmgeler, duyu organlarında sürekli olarak bulunduğundan ve duyumlara benzediğinden dolayı hayvanlar kendi fiillerini önemli ölçüde onlarla gerçekleştirir. Nedeni, kimi [hayvanların] zihinlerinin olmaması; kimilerinin [yani insanların] ise zihinlerinin tutku, hastalık veya uykuyla perdelenmesidir.³⁵

İnsanlar, imgelemlerine bağlı olarak, sık sık bilginin aksine hareket ederler. Oysa diğer hayvanlarda düşünme ve akılyürütme işlemi değil, yalnızca imgelem vardır.³⁶

İmgelemin çalışma ilkesinin hayvanî ve insanî yetilere göre farklılaşabileceğini belirten ilk pasaj, ayrıca, insanların tutku, hastalık veya uyku gibi bedensel niteliklerle zihinlerinin perdelenmesi sonrasında hareket ilkesinin zihin değil bu yeti olduğunu belirtmektedir. İkinci pasaj ise imgelemin doğru ve yanlış içeriklere sahip olması nedeniyle onu bilginin karşısına yerleştirmektedir. İnsanlar kesin bilgiden, yani akılsal yetiden hastalık, tutku ya da uyku³⁷ nedeniyle şekilde mahrum kaldığında imgelerinin etkisiyle davranır. Buna karşın Aristoteles, teorik aklın belirli bir şeyin peşinden gidilmesi ya da ondan sakınılması konusunda hiçbir şey söylemeyeceğini, onun yalnızca tümel terimlerle kesin bilgiye ulaştığını, kesin bilgiyi belirleyen ve ona ulaşan yeti ile kesin bilgiye uygun davranışta bulunmaya iten yetinin farklı yetiler olduğunu söyler. Sözü edilen birinci yeti teorik akıl iken ikinci yeti pratik akıldır. Yine de imgelem olmadan ne irade ne de bilgi olur.

3.2. Yargı

İmgelemde doğru kadar yanlış da bulunabilir. *Ruh Üzerine* 428a 1-5'te Aristoteles ilginç bir soru yöneltir: “İmgelem, bizde bir

³⁵ Aristotle, *De Anima*, 429a 3-6.

³⁶ Aristotle, *De Anima*, 433a 10-12.

³⁷ Aristotle'in tutku, hastalık ve uykuyu bir bilgi ve bilinç eksikliği olarak görmesine karşın, İbn Sînâ, *eş-Şifâ'nın “el-İlâhiyyât” kitabı, el-İşârât'ın “Makâmâtü'l-Ârifin” bölümü ve Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtika ve Ahvâlihâ'da* nefs-i nâtikanın göksel varlıklarla irtibatının gerçekleşmesini ve oradan bilgi edinme imkanını, bedeninin ya uykudayken ya da uyanıkken tutkulu ve hasta olduğu zamanlarda aklın bedenden boşta kalmasına ve sebepler üzerinden metafizik evrene hayal ve vehm güçleriyle ulaşmasına dayandırır. Bkz. Hasan Akkanat, “İbn Sînâ'nın ‘Düşünen Nefs-i ve Durumlarını Tanıma’ Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi”, *Felsefe Dünyası*, 48, 2008, ss. 163-185.

imgenin ortaya çıkmasını sağlayan [yeti] ise ... o, aynı zamanda bizim sayesinde doğru ve yanlış ayırabileceğimiz, imgelere ilişkin müstakil bir yeti ya da hal değil midir?" Hicks'in çevirisinden bu soru aslında cevabını içinde barındıran bir vurgu cümlesi olduğunu görmüştük. Acaba imgelemdeki doğruluk ve yanlışlık nasıl ortaya çıkmaktadır?

İbn Rüşd *Ruh Üzerine* 428b 15'teki açıklamalara bağlı olarak yanlışlığın duyu idrakine bağlı olduğunu düşünür.³⁸ Eğer öyleyse buradaki doğruluk ve yanlışlığı yargı mantığı bakımından değil, imgelem tarafından tasarrufta bulunan bir imgenin dış dünyadaki asıl karakterinden farklılaşması bakımından ele almak gerekecektir. Nitekim Aristoteles, hayal gücünün duyumda gelen imgeleri farklı formlarda algılayabileceğini ileri sürer.³⁹ Dikkatimizi İbn Sînâ'nın *el-Edviyetu'l-Kalbiyye*'de aklın mütehayyile ile müfekkire yetisini denetime alamadığı hallerde bu yetinin nesneleri özü bakımından değil de –temiz yiyeceklerin renk veya şekillerini nahos nesnelere benzetmek gibi– şekil ve arazsal nitelikleri bakımından yanlış yargılara götürebileceğini belirttiği⁴⁰ satırlarına yönelttiğimizde *Ruh Üzerine*'nin 428b 15'ten itibaren paylaştığı temel kaygısının aynı olduğunu görebiliriz: Duyumlama, bir duyunun kendi aslı faaliyetini yerine getirmesi bakımından –örneğin gözün rengi görmesi ya da kulağın sesi işitmesi gibi– özsel olabildiği gibi, birkaç duyunun ortaklaşa –örneğin hareket ve büyüklük gibi– daha soyut bir faaliyet gerçekleştirmesi durumunda da *ilintisel* olur. İşte duyumdaki yanlışın kökeni ikincilerde ortaya çıkmaktadır. Aslı olan özsel duyumlar olup, onlarda yanlışlık ihtimali çok düşüktür. İlintisel olanlar ise özsel olanlar sayesinde tahayyül edilebilir ve duyumlama ortadan kalktığında onlarda yanlışlık ihtimali çok yüksektir.⁴¹ Biz ilintisel olan ikincil duyumları birinciler üzerinden ne

³⁸ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 95-96.

³⁹ Aristotle, *On Dreams*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991, 461b 29-31.

⁴⁰ İbn Sînâ, *el-Edviyetu'l-Kalbiyye*, çev. R. Bilge, (*Büyük Türk Filozofu ve Tıp Ustadı İbn Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde), Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul 1937, s. 20.

⁴¹ Aristotle, *De Anima*, 428b 16.

kadar çok duyumlarsak, yanılma payımız da o kadar azalır. Nitekim Aristoteles deneyimleri oluşturan hatıraların pek çok kez duyulanmasını, tümelin akılda oluşmasında temel kriter olarak alır.⁴² ‘Defalarca duyumlama’, Aristoteles açısından, yanlışlığı ortadan kaldıracabilecek için yeterli bir argümandır.

3.3. İmge

İmgeler dış dünya objelerinin temsilleridir. Davis’in de haklı olarak belirttiği gibi, Aristoteles, imgeleri –fiziksel objelere benzerliği sayesinde– temsil karakteri olan mental objeler olarak görür.⁴³ Buna karşın temsil doktrini analitikçi düşünürler tarafından çeşitli itirazlara uğramıştır.⁴⁴ Bu eleştirilere Nussbaum iki tez ile karşı çıkar: Birincisi, imgelemen benzerlik temelinde kendisine kazınan imgeleri içermesi, ikincisi de imgelemen bir yönden imgeye sahip olması, diğer yönden de onun denetimi ya da tasarımına yönelik iki işlem içermesidir.⁴⁵ Bu iki tezin argümanları, Aristoteles’in imgeleri resim veya temsil olarak imleyen beyanlarında açıkça görülebilir:

[a] İmgeler hayvanlara yol gösterir; çünkü onlar bu duyularda kalır ve duyumlara benzer.⁴⁶ [b] Panoya yapılan bir resim hem resimdir hem de [nesnesinin] benzeridir: yani, bir ve aynı olarak, o, bunların her ikisidir de. Buna karşın onların varlığı aynı değildir, bir resim ya da bir tasvir olarak da düşünülebilir. Aynı şekilde bizdeki hafızaya has bir izlenimin, salt kendisi bakımından alındığında, yalnızca bir tasarım objesi olduğunu; buna karşın başka bir şeye nispetle de onun izlenimi olduğunu anlamamız gerekir. Kendisi bakımından dikkate alındığında, o, bir tasarım objesi ya da bir izlenimdir; ancak başka bir şeye nispetle, yani onun misli/benzeri olarak dikkate alındığında, o hafızaya has bir semboldür/izdir, aynı şekilde hatırlatıcıdır.⁴⁷

⁴² Detaylı tartışma için bkz. Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 205-206.

⁴³ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 186.

⁴⁴ Martha C. Nussbaum, *Aristotle’s De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978, s. 226 vd. Ayrıca bkz. Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 184.

⁴⁵ Nussbaum, *Aristotle’s De Motu Animalium*, s. 224.

⁴⁶ Aristotle, *De Anima*, 429a 4-5.

⁴⁷ Aristotle, *On Memory*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991, 450b 23-28.

İmgelemin özellikle teorik akıldaki bilgilerin güvenilirliğini güvence altına alan özelliği, imgelerinin dış duyuma olan benzerliğidir; çünkü imgeler, fizikî objeleri tam temsil karakterine sahip veri içerikleridir. İmgelem duyularla örtüşebilir; ancak imgeler duyuya yansıyan canlı bireyler değil, onların yalnızca resim ya da tasvirleridir. İmgelem düşünceyle de örtüşebilir; ancak düşünce gibi tümel yargı ve kesinlik içermez.

3.4. Hafıza ve Hatıra

İkinci Analitikler'in son satırlarında Aristoteles 'duyum'dan 'hatıra'nın, (eğer hatıra aynı şey hakkında çok sık ortaya çıkarsa) pek çok hatıradan da 'deneyim'in meydana geldiğini ve nihayet deneyimden de tümelin ortaya çıktığını ileri sürüyordu. Barnes, *İkinci Analitikler*'in şerhinde, Aristoteles'in *hatırayı* bir taraftan duyumun ruhta tutulması olarak diğer yandan da mental bir etkinlik olarak gördüğünü belirtir.⁴⁸ Böyle bir söylem, hatıraları tutan hafızanın ($\mu\nu\eta\mu\eta/mn\hat{e}m\hat{e}$) bir yönden duyumlama diğer yönden de akletme yetisiyle ilişki içerisinde olduğunu ima etmektedir. Nitekim *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* 450a 13-15, hatıraların dolaylı olarak akletme yetisine, doğrudan ve birincil derecede de duyumlama yetisine ait olduğunu belirtir. Bu nedenle aynı satırların devamı, bu yetiye yalnızca kaniya ve akla sahip olanların değil, kimi hayvanların da sahip olacağını belirtir.⁴⁹ Hatıranın zihinsel bir veri olmayacağını bir diğer kanıtını Aristoteles'in *Metafizik*'te hafızayı burada da düşünce yetileri arasında değil, duyulur güçler arasına yerleştirmesi oluşturur.⁵⁰ Yine "*ruhun bölümleri arasında hafızanın bir fonksiyon*" olup olmadığı sorusunu *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* "*açıkçası tasvirin ait olduğu bölümdür*"⁵¹ diye yanıtlar, ki bu yetinin de imgelem olduğunu biliyoruz.

Hatıranın mahiyeti ve hafızanın fonksiyonel yapısı, bize göre, Aristoteles'in en özgün çözümlemeleri arasında yer alır. Aristote-

⁴⁸ Barnes, *Commentary (on Posterior Analytics)* s. 263.

⁴⁹ Aristotle, *On Memory*, 450a 13-18. Bkz. Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 194-200.

⁵⁰ Aristotle, *Metaphysics*, 980a 28-981a 5.

⁵¹ Aristotle, *On Memory*, 450a 23-24.

les, mefhum içeriği akılda olan ve hiç değişmeyen tümeli izah edebilmek için neredeyse bütün iç duyumu kapsayan imgelemi temel şart olarak almakla birlikte aynı nesnenin farklı görünüşlerini resmeden temsilleri üst üste koyabilmek ve böylece bir tek deneyime ulaşabilmek bakımından hafızaya muhtaçtır. Ancak hafıza ne gelecek olayların ne de şimdinin imgelerine sahiptir; çünkü geleceğe ait çıkarımlar bilgi; şimdiki olanlar ise duyumlardır. Bu durumda hafızadaki hatıralar yalnızca geçmişe ait olanlar hakkında olabilir. Eğer öyleyse ruhun duyu objelerinin zaman kiplerine göre üçlü bir tasnif oluşturduğu görülecektir: Geçmiş durumlar, hafızanın; şimdiki durumlar, duyumlamanın ve gelecek durumlar ise düşünmenin konusudur. Böylece hafıza, algılama ya da düşünme değil, bu ikisinden birinin *-bir süre geçince-* hal ya da etkilenimi olmaktadır.⁵²

*Hafıza ve Hatıra Üzerine'*deki bu izahları temel alarak hafızanın mahiyetini oluşturmak üzere, Davis üç önemli soru sorar:

(i) Hafıza hangi anlamda bir duyu hali ya da duygulanımıdır?

Hafıza ve Hatıra Üzerine hafızayı duyumlama veya düşünme değil, bu ikisinden birisinin hali (*ἔξις/heksis*) ya da etkilenimi (*πάθος/pathos*) olarak görür.⁵³ Sorabji'nin de belirttiği gibi bu satırları gerek *Hafıza ve Hatıra Üzerine'*nin gerekse *Ruh Üzerine'*nin mum metaforuyla⁵⁴ birlikte okuduğumuzda hafızayı bilfiil duruma getiren yetinin ve verinin varlığını ortaya çıkabiliriz.⁵⁵ Mum, kendisine tab edilen altın mührün altınlık cevherini değil, onun verdiği formu alır; dolayısıyla mührün kendisi ortadan kalksa bile onun formu mumun üzerinde devam edecektir. Aynı şekilde, duyumlandıktan sonra ortadan kalkan duyu objesinin iç duyulara nakşettiği form, hafızanın hatıra dediğimiz resmini oluşturur:

Açıktır ki, ruhta ve beden [ruha] sahip bölümünde duyum sayesinde ortaya çıkan bir şeyi düşünmemiz gerekmektedir. Böylesi bir etkilenim, bir tür resimdir, kendisine hafıza diyebileceğimiz haldir.

⁵² Aristotle, *On Memory*, 449b 10-25.

⁵³ Aristotle, *On Memory*, 449b 24-25.

⁵⁴ Aristotle, *De Anima*, 424a 18-20.

⁵⁵ Richard Sorabji, *Aristotle on Memory*, Brown University Press, Providence 1972, s. 2.

Ortaya çıkan hareket, insanların tıpkı mühürle [mumda] bir iz bırakması gibi, sanki bir tür algı izlenimidir.⁵⁶

Demek oluyor ki, mührün vurulma hareketinin mumda bir resim ortaya çıkarması ve mühür ortadan kalksa bile mumun bu resmi koruması gibi, fiziksel nesne algılama alanından kalktıktan sonra bile onun imgesi bir resim oluşumuna ve hafızanın da onu muhafazasına neden olmaktadır.

(ii) Hafızadaki mental imgelerin kullanımını, düşünme ve hayal gibi diğer psikolojik deneyimlerdeki kullanımından farklı kılan şey nedir?

Yanıt, imgelerin fonksiyonel yapısını belirlemekle verilebilir. Çünkü bir imge hem önceki deneyimin tam bir temsili hem de düşünmenin temeli olarak alınabilir. Davis'in belirttiğine göre Aristoteles, bir tek imgenin benzer/kopya (*εἰκὼν/eikôn*) olmak ya da bizzat (*καθ' αὐτό/kath' auto*) tasarlanmış olmak bakımından iki farklı mahiyete sahip olabileceğini söyler.⁵⁷ Her iki durumda da bir imge, duyumun ötesine geçmesine ve duyuusal objelerin temsili içermesine karşın yine de hafıza söz konusu olduğunda sonra gelen imgeler, benzedikleri için, önceki bir imgeyi temsil ederken; düşünce sözkonusu olduğunda imge, bir duyunun doğrudan duyumlamadığı yönlerini temsil etmektedir. Demek ki imgeler daha önce gelen benzeriyle mutabık olmasına göre hafızada bir hatıra olarak; dış duyuların doğrudan duyumlamadığı yönlerine göre de düşünce materyalleri olarak yerini almaktadır.⁵⁸ Sözgelimi hafıza, yeni gelen bir masa imgesini daha önceden edindiği bir masa imgesine benzerliği yönünden dikkate alır. Buna karşın düşünce, onu, sayesinde 'masalık'ı tasarlayabileceği bir esas olarak dikkate alır. Ancak yine de duyumdan gelen veri, tekil masanın kendisidir; o tümel kavram değil.

(iii) İmgelem ile zamansal farkındalık arasındaki ilişki nedir?

Hatıra, geçmiş verileri içermesi ve öznenin imgeler arasındaki

⁵⁶ Aristotle, *On Memory* 450a 29-33.

⁵⁷ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 203.

⁵⁸ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 203-204.

zamansal farkındalığı bilmesidir. Dış duyular şu an aldıkları duyuları imgeleme taşıyor, onlar orada temsiller meydana getiriyor ve temsiller de böylesi bir işlem sonrasında hafızada bir hatıra olarak yerini alıyordu. Bu nedenle hatıralar, en azından kısa bir zaman öncesinin imgeleri olmak zorundadır: “Hafıza geçmişe ilişkindir.”⁵⁹ “Hafıza bu nedenle ne duyumlama ne de düşünmedir, tersine bir zaman geçtikten sonra, bu ikisinden birisinin hali ya da etkilenimidir.”⁶⁰ Her şeye karşın bir kimse, mevcut imgenin hatıra mı yoksa duyumla gelen yeni bir veri mi olduğunu nasıl ayırt edebilecektir?

*Hafıza ve Hatırlama Üzerine’de Aristoteles, daha önce görülen, işitilen ya da öğrenilen bir şey hatırlanırsa, onun kesinlikle önceden duyulanmış olduğunu belirtir: “Bundan dolayı, önceki bir duyumlamaya dayalı olarak ruhta ortaya çıkan böylesi süreçlere sahip olduğumuzda, mevcut verilerin bunlara gerçekten tekabül eden şeyler olup olmadığını bilemez ve sözkonusu durumun bir hatıra olup olmadığı konusunda kuşkuyla düşeriz. Ancak ara sıra bu şeyi önceden işittiğimiz veya gördüğümüze yönelik hızlı bir fikrimiz ve onları hatırladığımız da olur. ... Hafızasal talimlerin gayesi, bir şeyi sürekli olarak hatırlatmak suretiyle, kişide o şeye ilişkin hatıraları tutmaktır.”*⁶¹

3.5. Deneyim

*İkinci Analitikler’*in son satırları ruhta aynı şey hakkında tekrarlanan hatıralardan bir tek deneyimin meydana geldiğini, bu deneyimden de tümel anlamın oluştuğunu söyler.⁶² *İkinci Analitikler’*deki hatıralardan bir tek deneyimin çıktığını tutarlı olarak sürdüren *Metafizik*, deneyimin, sanat ve bilime çok benzemekle birlikte (i) sanat ve bilime başka türlü değil, yalnızca deneyimle ulaşabileceğini, deneyimle elde edilen pek çok nosyondan benzer objeler hakkında tümel bir yargı (*hupolêpsis*) oluştuğunu belirtir: (ii) Kallias’ın X hastalığını Q ilacının iyileştirdiği, Sokrates’in aynı X hastalığını aynı Q ilacının iyileştirdiğini ve diğer tek tek bireylerin X hastalığını Q ilacının iyileştirdiğine yönelik ayrı ayrı tekil yargı-

⁵⁹ Aristotle, *On Memory* 449b 15.

⁶⁰ Aristotle, *On Memory* 449b 24-25.

⁶¹ Aristotle, *On Memory* 451a 3-14.

⁶² Aristotle, *Posterior Analytics*, 99b 35 vd.

lara sahip olmak, imgelem üzerinden deneyimde de belirir. Ancak bu ilacın X hastalık türünü iyileştirdiği yargısı sanat alanına aittir. (iii) Demek ki deneyim, bireysel olanın; sanat ise tümel olanın bilgisidir. Deneyimli kimseler öğretmezler, sanatçılar öğretebilirler; çünkü nedeni sanatçılar bilir.⁶³

McKirahan deneyimin yalnızca geçmiş tekil anılar topluluğu olsaydı onun haklı olarak hatıradan farklı olamayacağını söyler.⁶⁴ Deneyimdeki yargı teriminden hareketle Aristotelesçi *nousun* deneyimdeki varlığına dikkat çeken Davis, deneyimde bir tümel bulunmuş olsaydı onun sanat ve bilgiden ayırt edilemeyeceğini belirtir.⁶⁵ Deneyim farklılıklarının izafi bir durum oluşturabileceğine dikkat çeken Barnes da 'Deneyimli birisi tümel bir önermeyi oluşturabilir mi?' sorusuna yanıt ararken 'karşılaştığım bütün B'ler A idi' diyen deneyimli birisinin verdiği tümel hükmün gözlemlediği B'ler çerçevesinde oluşacağını ve bilgili kimseye göre genel bir önerme oluşturamayacağını ileri sürer.⁶⁶

Öte yandan deneyim, tikeller hakkında benzerliğin tasdikidir. Bolton'ın da belirttiği gibi bu tasdik, bir türün her bir üyesini içine alan tümelden farklıdır.⁶⁷ Zaten Davis bu tasdikin deneyimde tikell seviyede kaldığını belirtir; çünkü duyumlayan kimse sahip olduğu hatıraları hala geçmiş duyumların tam temsilleri olarak görür. Bu durum benzer hatıralar arasındaki uyum ve düzeni yansıtan bir farkındalığı kazandırır; ancak tümel hala soyutlanmamıştır; çünkü imgeler, tümel-bilimsel bilgide olduğu gibi bizzat (yani nedenleriyle) ve bir türün altındaki tekiler olarak dikkate alınmamıştır.⁶⁸

Ross açısından "*deneyim, geçmişin ışığında mevcudu yorumlama yeteneğinin açığa çıktığı bir aşamadır ama onu bizzat açıklamayan bir*

⁶³ Aristotle, *Metaphysics*, 981a 5-981b 9.

⁶⁴ Richard D. McKirahan, *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton University Press, Princeton 1992, s. 241.

⁶⁵ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 224.

⁶⁶ Barnes, *Commentary (on Posterior Analytics)*, s. 264.

⁶⁷ Robert Bolton, "Aristotle's Method in Natural Science: Physics I" *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, ed. L. Judson, Clarendon Press, Oxford 1991, s. 7.

⁶⁸ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 230.

yetenek; bizzat [yani nedenleriyle] açıkladı mı sanat olur.”⁶⁹ Aristoteles *Metafizik*’te duyuların bize verdiği şeyin nedenlerin bilgisi (ἐπιστήμη/epistêmê) olan hikmet (σοφία/sophia) değil, tekilerin bilgisi olan gnôsis (γνώσις) olduğunu söyler.⁷⁰ *İkinci Analitikler*’in hemen başında bütün akılsal öğrenim ve öğretimin bizde daha önceden varolan bilgiden (γνώσεως/gnoseos) kaynaklandığını ileri sürer. Bu bilgi ise Davis’in de belirttiği gibi deneyime işaret eder.⁷¹ Gerçek bir ayırmadan söz etmek zor görünse de Aristoteles deneyim bilgisinden söz ederken ‘gnosis’i; sanat ve düşünceden söz ederken de ‘episteme’yi kullanmaktadır. Gnôsis, ayrıca, *İkinci Analitikler* 99b 20’de ilk ve doğrudan ilkelerin tümellerden elde edilmesi işleminde de kullanılır. Öte yandan hupolêpsis de yargı anlamına gelmesine karşın, bu sözcüğün başına getireceğimiz ‘tümel’ ya da ‘tekil’ sıfatı, ona yalın halinden ayrı anlamlar katar. Tek başına yalnızca yargı anlamına gelen hupolêpsis tümel sıfatıyla birlikte ele alındığında da yalnızca tümel bir yargıya (μία καθόλου ὑπόληψις/mia katholou hupolêpsis) işaret eder.⁷² Aristoteles’in deneyimi tartıştığı metinlerde geçen hupolêpsisi ‘deneyimsel yargı’; akıl, sanat ve bilimi tartıştığı metinlerde geçen hupolêpsisi de ‘tümel yargı’ olarak okunması gerekir.

Demek oluyor ki deneyim tekilin tasavvuru olması ve bu nedenle türsel bir yargı içermemesi bakımından tümelden farklı olsa da aklın tümelleri kendisinden soyutlayacağı tekil çokluğun aynıbenzer suretine işaret eder. Dolayısıyla imgeleri *deneyim objeleri* olarak idrak etmek, hatıralar konumundaki pek çok imgenin benzerliğini tekil formda idrak etmek anlamına gelir: Kallias, Platon ve Sokrates’i geçmişte kremle iyileştirmek, hatıraya; Kallias’ı iyileştiren kremin Sokrates’i ve diğer tekil kişileri iyileştirdiğini kavramak, deneyime; sözkonusu kremin ‘insan’ı iyileştirdiğini bilmek tümel bilgiye işaret eder. Birinci durumda hatıralar arasında hiçbir

⁶⁹ W. David Ross, *Aristotle’s Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1924, s. 117.

⁷⁰ Aristotle, *Metaphysics*, 981b 10-13. Aynı bilgi türü İslam felsefesinde ‘marifet’e karşılık gelir.

⁷¹ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 228.

⁷² Aristotle, *Metaphysics*, 981a 7.

bağ ve ilişki yoktur; ikincisinde aynı kremin tekil şahısları ayrı ayrı iyileştirdiği yargısı; üçüncüsünde ise bir türü iyileştirme yargısı vardır. Bu nedenledir ki deneyim, Davis'i izlediğimizde, ne tekil benzerliği genelleştirmek ne de imgeyi bir tasarım objesi gibi biz-zat değerlendirmek anlamına gelir.⁷³

4. Akıl

Aristoteles, “sayesinde ruhun bildiği,”⁷⁴ “düşündüğü ve hüküm verdiği şey”⁷⁵ olarak tarif ettiği ve maddeyle hiçbir ilişkisinin olmadığını ileri sürdüğü aklı (*voûç/noûs*) psikoloji biliminde incelediğini belirtmiştik. Mantık ve metafiziğe geçişte önemli bir rol üstlenmesine karşın psikoloji, yine de, Aristoteles külliyyatında fizik bilimlerinin bir alt dalıdır. Maddeden soyut olan akıl acaba hangi açıdan fizik bilimlerine dahil olabilmektedir? *Ruh Üzerine*’nin hem tabiatın hem de aklın aynı ilke çerçevesinde iş görmesi gerektiğini belirttiği satırları, bize, aklın en azından *fonksiyonu* itibariyle fizik bilimlerine dahil olması gerektiğine dair metinsel bir açılım sağlar:

Bütün doğada olduğu gibi, her bir sınıfın maddesi (*ὑλὴ/ hule*) olarak iş gören bir şey (ki bu, sözkonusu sınıfın bilkuvve bütün fertleridir), bir de onların tamamını meydana getirmesi için illet (*αἷτιον/aition*) ya da fail (*ποιητικόν/ poiêtikon*) olan başka bir şey, maddesine göre sanat gibi birbiriyle ilişkili olan iki şey vardır. Bu nedenle, bu [iki] farklılığın aynı şekilde ruhta (*ψυχῇ/psukhê*) da olması gerekir. Akıl (*voûç/noûs*), dediğimiz gibi, onların tamamı olması bakımından bir şey iken, onların tamamını meydana getirmesi bakımından başka bir şeydir.⁷⁶

Doğayı açıklayan fail illet-heyûlâ ilkesinin ruhun bütün yetisel fonksiyonlarını açıklayabilecek tek ilke olduğunu açıklayan pasaj, *maddenin* doğada bulunması bakımından bir sınıfın bütün üyelerini bilkuvve ihtiva eden faktör; *illetin ya da failin* de o üyeleri bilfiil tekiler yapan bir diğer faktör olduğunu belirtir. Böylece aynı ilke, Owens ve Everson’ın da belirttiği gibi, hem duyu yetilerini hem de

⁷³ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 235.

⁷⁴ Aristotle, *De Anima*, 429a 10.

⁷⁵ Aristotle, *De Anima*, 429a 23.

⁷⁶ Aristotle, *De Anima*, 430a 10-16.

aklı içine alan ruha da uygular.⁷⁷ Sözkonusu ilkenin her iki alanda da oldukça iyi kurgulandığını söyleyen İbn Rüşd, soyutlamanın bilkuvv ve akledilir olmaktan bilfiil akledilir duruma dönüşmekten başka bir şey olmayacağına dikkat çekerek şöyle devam eder: “Biz ne zaman aynı şeyin, yani imgelerin, varlıkları bakımından, bir durumdan diğerine dönüştüklerini gördüğümüzde deriz ki: İşte bu, zorunlu olarak bir fail sebepten ve bir de kabul edici sebepten olur. Bu nedenle kabul edici sebep heyûlânî [akıl], fail sebep de onu meydana getiren [akıldır].”⁷⁸ Öte yandan *On Aristotle’s on the Soul*’da ise Simplikios, aklı aynı ilke üzerinden ikiye de ayırabileceğimizi belirtir; çünkü “bu akıl için, kendi cevherliğinde bilfiil olarak etkilenmez ve ayrı olduğu; diğer [akılın] ise bilkuvv ve heyûlânî ve yine akledilirlerden etkilenir olduğu açıkça söylenmektedir.”⁷⁹ Öyle görünüyor ki akıl aynı ilke üzerinden maddeye nispetle edilgin, illete nispetle de etkin olarak ikiye ayrılabilir.

4.1. Edilgin Akıl

Edilgin akıl (νοῦς παθητικός/noûs pathêtikos), yalnızca bilkuvv-vedir: Onun bir istidat/imkan (δυνατόν/dunaton) olmak dışında hiçbir tabiatı yoktur. O halde ruhun akıl dediğimiz bu bölümü ... düşünmezden önce bilfiil anlamda hiçbir şeydir.”⁸⁰ Edilgin aklın herhangi bir organı yoktur; çünkü o “bilmek için başka herhangi bir şeyle [yani bedenle] karışık olmamalıdır. ... Dolayısıyla onun bedenle karışık olduğunu makul bir şekilde kabul edemeyiz.”⁸¹ Philoponos, nasıl ki duyu bilfiil duyulur şeylerden hiçbirisi olmayıp onlarla yetkinleşerek bilfiil duruma dönüşüyorsa, aklın da akledilir şeylerden hiçbirisine sahip olmayıp buna karşın onlarla yetkinleştiğinde bilfiil akledilir şeyler ol-

⁷⁷ Joseph Owens, “Aristotelian Soul as Cognitive of Sensibles, Intelligibles and Self” *Aristotle: The Collected Papers of Joseph Owens*, ed. J. R. Catan, State University of New York Press, Albany 1981, s. 85-86; Stephen Everson, “Psychology”, *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 184.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, trans. R. C. Taylor, Yale University Press, New Haven 2009, s. 351-352.

⁷⁹ Simplicius, *On Aristotle’s On the Soul 3.1-5*, trans. H. J. Blumenthal, Cornell University Press, Ithaca 2000, 222, 38-39.

⁸⁰ Aristotle, *De Anima*, 429a 23-24.

⁸¹ Aristotle, *De Anima*, 429a 22-25.

duğunu belirtir.⁸² Öyleyse edilgin akıl düşünmezden önce deneyimden gelen formlar henüz bilkuvve durumdadır. Deneyimden bilfiil bir tümel elde etmek bakımından akıl, Modrak ve Nussbaum'un da belirttiği gibi, bedene muhtaçtır.⁸³

Ruh Üzerine duyu ve aklın çalışma prensibini birbirine benzetir; ancak insanların ikinci kuvvelikteki duyu ve akla aynı tarzda sahip olduğunu söyleyemeyiz.⁸⁴ *Metafizik*'te Aristoteles bütün kuvvelerin ya doğuştan ya da sanatınkiler gibi çalışmayla ortaya çıktığını belirtir.⁸⁵ Duyular doğuştan gelirken, akıl, öğrenme ve çalışmayla bir *heksis* olur. Duyuların ilk kuvveligi henüz ana rahmindeki ruhsuz embriyo aşamasında ortaya çıkar. Fetus belirli bir aşamaya gelince duyular ikinci kuvvelige ulaşır; çünkü onda duyulurları algılayacak organlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Aklın kuvveligi konusunda ise Aristoteles, *Hayvanların Oluşumu Üzerine*'de, ana rahmindeki fetusa bir 'ayrık aklın' (*voûç θύραθεν*/noûs thurathen) girdiğinden söz eder: "O halde geriye, aklın tek başına girmesi ve soyut olması kalır; çünkü hiçbir bedensel etkinliğin, aklın etkinliğiyle, herhangi bir bağlantısı yoktur."⁸⁶ Modrak haklı olarak bunun etkin akıl olamayacağını söylerken, Davis de *Ruh Üzerine* 417a 21'den itibaren ilerleyen metni izleyerek ve bu 'ayrık akla' dayanarak, zihnin ikinci kuvvelige geçişini çocuğun doğmasından sonra gerçekleştiğini belirtir. Çünkü "duyulur yetide olduğu gibi, noetik yeti [yani zihin], –canlı bir şeyin er geç bilfiil bilen hale gelebilen sınıfın üyesi olması bakımından– ilk kuvveliktir. ... İlk kuvvelikten heksise geçiş ise ya öğrenme ya da keşfetmekle olur."⁸⁷

Öte yandan etkin akıl ve edilgin akıl, duyuların etkilendiği gibi etkilenmemektedir. Ancak edilgin akıl bir şekilde deneyimler-

⁸² Philoponus, *On Aristotle's On the Intellect* 3.4-8, trans. W. Charlton, Cornell University Press, Ithaca 1991, 10, 24-27.

⁸³ Modrak, *Aristotle: The Power of Perception*, s. 116; Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, s. 238.

⁸⁴ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 267.

⁸⁵ Aristotle, *Metaphysics*, 1047b 33-35.

⁸⁶ Aristotle, *Generation of Animals*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991, 736b 27-29.

⁸⁷ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 269.

den etkilenmezse düşünce nasıl ortaya çıkacaktır? *Ruh Üzerine*'nin edilgin aklın mahiyetini belirlemeye çalıştığı satırları onun etkilendiğini söyler: "... düşünene kadar [düşünce objelerinin] bilfiil hiçbirisi değildir. O, üzerinde bilfiil yazılı hiçbir şeyin olmayıp yazının bilkuvve varolduğu bir tabletteki gibi bilkuvve vardır. Zihninin durumu da tam olarak böyledir."⁸⁸ Üzerinde herhangi bir yazı olmamasına karşın bilkuvve yazı olan yahut her türden yazıyı kabul edebilen bir levhayı anlatan tablet analojisinin doğum anındaki zihne işaret ettiğini, ancak böylesi bir zihninin salt ya da ilk kuvvelik olduğunu düşünen Kahn'ın aksine Davis, edilgin akledici (*νοητικόν/noêtikon*) olmak bakımından ya da ikinci kuvvelik bakımından tabletin zihne gönderide bulunduğunu belirtir. Çünkü öncelikle üzerine yazılacak sözcüklerle tabletin fiilî duruma geçmesi, en yüksek fiilî durum, yani yetkinlik (*ἐντελέχεια/entelekheia*) olarak isimlendirilmektedir. Burada *noêtikon* beyaz bir sayfa gibidir; çünkü o, ikinci kuvvelik olarak, bilfiil düşünme yeteneğine sahip durumdadır. İkinci olarak, *Hayvanların Oluşumu Üzerine*'de belirtildiği gibi zihin, bebekte doğarken mevcut değildir; daha sonra öğrenmeyle bir *heksis* olarak ortaya çıkacaktır. Üçüncüsü, metnin devamında Aristoteles duyuşal yetinin aksine akledici yetinin maddi bir aracıya gereksinim duymadığını belirtir.⁸⁹ O halde akıl hangi anlamda etkilenmezdir?

Aslında sözü edilen etkilenme, imgeyi kabule yatkın olmak değil, dış duyuların hissettiği sıcak, soğuk, acı ve tatlıyı aklın hissetmediğidir.⁹⁰ Dolayısıyla Davis, Rist'in *Ruh Üzerine* 430 17'den edindiği çıkarımlarını da dikkate alarak edilgin aklın böylesi bir fiziksel etkilenime değil, bedene bağlı olması nedeniyle imgelemin taşıdığı örtük formları alması bakımından etkilendiğini söyler.

4.2. Etkin Akıl

Etkin neden-heyûlâ ilkesi gereğince etkin neden konumundaki etkin akıl (*νοῦς ποιητικός/noûs poietikos*) daima bilfiildir. Aristoteles

⁸⁸ Aristotle, *De Anima*, 429b 33-430a 2.

⁸⁹ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 275.

⁹⁰ Aristotle, *De Anima*, 429a 25.

teles bunu ışık analogisinde dile getirir: “Işık da bilkuve renkleri bilfiil yapar.”⁹¹ Işık analogisi şarihler kadar modern uzmanların da üzerinde durdukları bir konu olmuştur. Sözelimi Kosman, *Ruh Üzerine* ile *Duyu ve Duyulur Üzerine*’nin ışıkla ilgili pasajlarını paralel okuyarak, *Ruh Üzerine* 419a’daki ışığın bir şeyin rengini görülür kıldığını; hem *Duyu ve Duyulur Üzerine* 438b’nin hem de yukarıdaki analogideki ışığın, rengi göze ulaştıran bir aracı olduğunu söyler.⁹² Davis ise Platon’un *Devlet*’inde geçen ışık analogisini⁹³ Aristoteles’in tikellerden tümelin oluşumu için yeniden yorumladığını, böylece etkin aklın düşünülürleri bilfiil nasıl bilebileceğine yönelik alternatif bir izah sağlamayı hedeflediğini söyler.⁹⁴

Metne geri döndüğümüzde, Aristoteles’in bilkuve renkleri bilfiile çıkaran ışığı hem görme ile ilişkilendirmediğini hem de cümlede özne olarak kullandığını görürüz. O halde bu analogi, Kosman’ın her iki tasnifine de girmemektedir: Işık, rengi bilkuveden bilfiile çıkarmaktadır; vurgu, ışığın fail nedenliğine yapılmaktadır. Aristoteles ışık analogisini dile getirdiği satırlardan sonra etkin aklın mahiyetini oluşturmayı dener: “Ayrık, etkilenmez, karışimsız ve kendi doğası bakımından fiilîdir. Sürekli düşünmektedir, ... ölümsüz ve ebedîdir.”⁹⁵ Diğer birtakım pasajları da dikkate aldığımızda kimi uzmanlar bu satırlara Aristoteles’ten sonra bazı ilaveler yapılabileceği ihtimali üzerinde dururlar; ancak bunu ispatlama imkanımız şimdilik yoktur.

Kaynaklar

Akkanat, Hasan, “İbn Sînâ’nın ‘Düşünen Nefs-i ve Durumlarını Tanıma’ Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi”, *Felsefe Dünyası*, 48, 2008.

Akkanat, Hasan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, Karahan Yayınları, Adana 2016.

⁹¹ Aristotle, *De Anima*, 430a 16-17.

⁹² Louis Aryeh Kosman, “What Does the Maker Mind Make?” *Essays on Aristotle De Anima*, ed. M. C. Nussbaum & A. O. Rorty, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 349.

⁹³ Platon, *Devlet*, çev. S. Eyuboğlu & M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1988, 508a-e.

⁹⁴ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 348.

⁹⁵ Aristotle, *De Anima*, 430a 19-24.

- Aristotle, *De Anima*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991.
- Aristotle, *De Anima*, ed. and trans. (from Greek) R. D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge 1907.
- Aristotle, *Generation of Animals*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991.
- Aristotle, *Metaphysics*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991.
- Aristotle, *On Dreams*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991.
- Aristotle, *On Memory*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991.
- Aristotle, *Posterior Analytics*, trans. J. Barnes, Clarendon Press, Oxford 2002.
- Bolton, Robert, "Aristotle's Method in Natural Science: Physics I" *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, ed. L. Judson, Clarendon Press, Oxford 1991.
- Davis, James Richard, *Aristotle on the Relationship between Perception and Thought*, PhD thesis, Boston University Press, Boston 2000.
- Everson, Stephen, "Psychology", *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Ibn Rushd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, trans. R. C. Taylor, Yale University Press, New Haven 2009.
- İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, çev. A. Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- İbn Sînâ, *el-Edvîyetu'l-Kalbiyye*, çev. R. Bilge, (*Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde), Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul 1937.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, tah: G. Anavati & S. Zayid, *el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb*, Kahire 1975.
- Kosman, Louis Aryeh, "What Does the Maker Mind Make?" *Essays on Aristotle De Anima*, ed. M. C. Nussbaum & A. O. Rorty, Oxford University Press, Oxford 1992.

- McKirahan, Richard D., *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- Modrak, Deborah K. W., *Aristotle: The Power of Perception*, The University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Nussbaum, Martha C., *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978.
- Owens, Joseph, "Aristotelian Soul as Cognitive of Sensibles, Intelligibles and Self" *Aristotle: The Collected Papers of Joseph Owens*, ed. J. R. Catan, State University of New York Press, Albany 1981.
- Philoponus, *On Aristotle's On the Intellect 3.4-8*, trans. W. Charlton, Cornell University Press, Ithaca 1991.
- Platon, *Devlet*, çev. S. Eyuboğlu & M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1988.
- Ross, W. David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan vd., Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.
- Ross, W. David, *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1924.
- Simplicius, *On Aristotle's On the Soul 3.1-5*, trans. H. J. Blumenthal, Cornell University Press, Ithaca 2000.
- Sorabji, Richard, *Aristotle on Memory*, Brown University Press, Providence 1972.
- Watson, Gerard, "ΦΑΝΤΑΣΙΑ in Aristotle, *De Anima* 3.3", *Classical Quarterly*, 32 (1), 1982.

Descartes'ta Yöntemin Amacı ve Aklın Yönetiminin Kuralları

İLYAS ALTUNER ^a

Öz: Descartes'ın üzerinde sıkça durduğu rasyonellik, onun felsefesini çepeçevre kuşatarak, on yedinci yüzyıl rasyonalizminin kurucu kişiliğinin temelini ve modern felsefenin ana kaynağını oluşturur. Bundan sonra hep Kartezyen yöntem ve düşünceden bahsedilecek ve Aristotelesçi yöntem filozoflarca daha kesin bir şekilde eleştirilmeye başlanacaktır. Descartes, yöntemi uzunca tanımlamak yerine, ondan ne anladığını açıkça anlatma yolunu tutmuştur. Descartes'ın bilgi yönteminin özü, basit ve kolay yollarla apaçık bilgiler sağlamak olarak belirlenebilir. Açık ve seçik olan şeylerden ve ancak bilgi edinilebilen konulardan bahsetmek, Descartes yöntemi-nin ana temasını oluşturur.

Anahtar Kelimeler: Yöntem, aklın yönetimi, açık ve seçik, apaçıklık, çözümleme, bireşim, sayım.

The Aim of the Method in Descartes and Rules for the Direction of the Mind

Abstract: The rationality upon which Descartes dwelled frequently constitutes the basis of the founding personality of the seventeenth-century philosophy and the primary source of modern philosophy, by embracing his philosophy all around. Hereafter it will always be spoken of the Cartesian method and thought, and begun the Aristotelian method to be criticized more detailed by philosophers. Instead of describing the method long, Descartes has made it clear what he understands. The essence of Descartes' method of knowledge can be defined as providing explicit information in simple and easy ways. The main theme of the Descartes method is to talk about what is clear and what is only knowable.

Keywords: Method, direction of the mind, clear and distinct, clearness, analyze, syntese, enumeration.

^a Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
altuneril@yahoo.com

1. Yöntemin Amacı

Descartes'ın yöntemi doğrudan akla hitap etmektedir, çünkü ona göre sağduyu dünyada en adil paylaştırılmış şeydir, çünkü hiç kimse aklının azlığından yakınmaz.¹ Descartes, Aklın Yönetimi üzerine yazdığı eserin ilk kuralının başlığında şunları söylemektedir: “İncelemelerin amacı, akla, karşısına çıkan her şey üzerine sağlam ve doğru yargılara varmayı sağlayacak bir yönetim vermek olmalıdır.”²

Kartezyen yöntem ussaldır ve doğru yola götüren yolları keşfeden akla dayanır. Ussallık, verilmiş bir güçlülük değildir, iyi kullanılmadığı zaman yanlışla götürür. Akla sahip olmak, adeta bir araca sahip olmak gibidir, önemli olan bu aracı doğru dürüst kullanabilmektir. Descartes'ın yöntemi, aklın en iyi paylaştırılmış şey olduğu hususuyla başlar, ancak bu, karanlık bir konudur. Dünyada onca deli insan varken, kimsenin aklından şikayet etmemesi de bulanık bir meseledir. Yalnız, bu konudaki görüşün bulanık olması, her şeyi tersyüz etmez, zaten bugün de akıl oldukça bulanık bir kavramdır.³

Descartes, gençliğinden beri kendisini bir takım düşünce ve düsturlara götüren bir yol üzerinde bulunduğunu ve bunlarla bir yöntem kurduğunu söylemektedir.⁴ Descartes'ın oluşturduğu yöntem ussaldır ve kuşkudan öncedir. Descartes'ın özellikle belirttiği nokta, bu yöntemi herkes için değil, yalnızca kendisi için bulmuş olmasıdır.⁵ Şunu belirtelim ki, Descartes'ın bu söylemi bize pek gerçekçi gelmiyor. Onun amacı, zaten felsefeye bir çeki düzen vermek, Aristoteles'ten bu yana süre gelen klasik mantığın işlerli-

¹ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, I 111, *Method* 1. [Descartes'ın toplu eserleri, meşhur olduğu şekliyle çevirmenlerinin soyadlarına göre CSM olarak ifade edilecek ve yanlarına cilt ve sayfa numaraları eklenecektir. Eser adları kısaltılmış olarak verilirken, bölüm ve varsa paragraf numaraları gösterilecektir.]

² CSM I 9, *Rule* 1.

³ Afşar Timuçin, *Descartes Felsefesine Giriş*, İstanbul: Bulut Yayınları, 1999, s. 59-61.

⁴ CSM I 112, *Method* 1.

⁵ CSM I 112, *Method* 1.

ğini yitirdiğini söyledikten sonra, yeni bir metodoloji kurmaktır. Bunu *Felsefenin İlkeleri*'nin Önsöz kısmında açık açık ifade etmektedir. Belirtildiği üzere, sağduyu insanlara eşit olarak dağıtıldı, ama sorun yetkin bir ussalık değil, usu yönlendirmektir. Bir konuda farklı yargılara varmamız, bunu bize açıkça göstermektedir. Akıl, kendi kendine her şeye doğru olarak nasıl karar verecek? İşte yöntem sorunu asıl olarak burada başlıyor.

Descartes, metodolojinin amacını açıklarken, her şeyin kendisinden çıkarılabilecek ilk nedenleri ve gerçek ilkeleri aramak olarak adlandırdığı felsefede, Platon ve Aristoteles dahil bunu yapabilen hiçbir filozofun bulunmadığını da açıkça söylemekten kaçınmamaktadır.⁶ Bunu başarmak için ise, önce Aristoteles mantığını bir kenara bırakarak yeni metodoloji kurmak gereklidir. Hem geçmişin yararlı bilgileri alınarak hem de aksayan yönler için akıl yürütmelerin yerine yeni düşünce ve yöntemler getirerek yepyeni bir bilimler mantığı oluşturulmalıdır. Aristoteles'in kullandığı mantık kıyaslara dayanıyordu, ancak bu kıyaslar, Descartes'a göre, bilimlere uygulanamayan bir tür akıl yürütmelerden ibaretti. Descartes, bütün bilimleri içine alacak bir felsefe kurmak için bütün bilimlere uygulanacak bir yöntem kurma amacını taşıyordu. Kartezyen bir dünya için Kartezyen bir bilim gerekiyordu ki, o da felsefe idi. Felsefesiz yaşanan hayat, Descartes'a göre, gözü kapalı yaşamaktan bile daha kötüdür.⁷

Aslında Descartes, Aristoteles mantığını tamamen reddetmemekte, aksine onun eksik olduğunu iddia etmektedir. Descartes'a göre klasik mantık anlayışının yararlı bilgiler taşıdığı doğrudur, ama yer yer zararlı olanları da yok değildir.⁸ İnsan öncelikle mantıksal zekâyâ sahip olmalıdır. Aristoteles'i bilmek tarihi bilmekten öte geçmez, bilim öğrenilmiş olmaz.⁹ Descartes'ın söylediği şey, eski mantığın birtakım açıklama yöntemi olduğudur. Yöntemin doğruluğu aramak için zorunlu olduğunu söyleyen Descartes, eski-

⁶ CSM I 181, *Principle* Pre.

⁷ CSM I 180, *Principle* Pre.

⁸ CSM I 119, *Method* 2.

⁹ CSM I 13, *Rule* 3.

lerin çözümlemei ve yenilerin cebrinden bahsederek, onları kapalı ve zihni yorucu olarak bulur. Klasik mantık da dâhil, bunların hepsinin doğru taraflarını alarak yeni yöntem aramanın gerekli olduğunu düşünmektedir.¹⁰ Yöntemden bir şey anlamak için ise, anlığın zihinsel sezgi ve tümdengelimleri önceden yapması gerekir, aksi durumda bir şey anlaşılmaz.¹¹

Yöntem Üzerine Konuşma'da, Descartes, evrensel yöntem diye tanımladığı yönteminin dört kuraldan oluştuğunu belirtmektedir. *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*'da ise yirmi bir kural vardır ve bu kurallar tamamlanmamıştır. Lacombe'a göre söylersek, aslında *Yöntem*'deki dört kural, *Kurallar*'daki yirmi bir kuralın özetidir, geriye kalanlar ise pratikleri oluşturur.¹² Asıl yöntemler apaçıklık, çözümleme, bireşim ve sayıştır. Bunlarla, birbirleriyle ilgisiz doğruları keşfetmeye kalkışmak yerine, sağlam bir köke, apaçık ve tartışılmaz ilkelere dayanan bir doğru önermeler sistemi, yani parçaları arasında organik ilişkiler bulunan yepyeni bir sistem oluşturmak, Descartes'ın temel amaçlarındandır. Bu temel kuralların da en yalına indirgenerek ele alınması gerekir. Önce yalın olandan başlayarak sıra ile karmaşık olana gidilirse, sorun daha kolay çözüme ulaştırılır.¹³ Descartes'ın, uğrunda bir ömür harcadığı ve hakkında kitaplar yayımladığı bu önemli konu olan yöntemin amacını anlatmaya çalıştık.

2. Aklın Yönetiminin Kuralları

2.1. Apaçıklık Yöntemi

“Birincisi, doğruluğunu apaçık bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, yani ivedi yargıda bulunmaktan ve peşin yargılara saplanmaktan dikkatle kaçınarak, vardığım yargılarda ancak kendilerinden kuşku duyulmayacak denli açık ve seçik ola-

¹⁰ CSM I 120, *Method* 2.

¹¹ CSM I 16, *Rule* 4. Ayrıca bkz. İlyas Altuner, “Descartes Felsefesinde Zihin ve Yöntem: Kartezyen Argümanlar”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 8 (1), 2018, s. 39-42.

¹² Olivier Lacombe, *Descartes*, çev. Mehmet Karasan, Ankara, AÜDTCF Yayınları, 1943, s. 23.

¹³ CSM I 21, *Rule* 6.

rak kavradığım şeyleri bulundurmaktı.”¹⁴

Descartes felsefesinin en önemli yöntem ilkesi ya da düsturu apaçıklık, yani açık ve seçik değildir. Bilgi yalnız açık değil, aynı zamanda seçik de olmalıdır. Acı duyulduğunda, zihinde böyle bir bilgi olduğundan bu açıktır, ancak insan acıyı göremez ve onun neliğini bilemez. Böylece açık olan şey her zaman seçik olmayabilir.¹⁵ Yani bir şeyin hem niteliği hem de neliği kavranıyorsa, bu açık ve seçiktir. Açık olmanın yanında seçiklik ilkesi de onun kadar önemlidir.

Apaçıklık ilkesi, sezgi ve çıkarım olmak üzere iki zihin işlemine bağlıdır. Bunlar, anlığımızın eşyayı yanılma korkusu olmadan tanımasını sağlayan edimlerdir.¹⁶ “Sevgi”, imgelemin yanıltıcı yargısı ya da duyuların edindirdiği değişken bilgi değil, dikkatli ve arı zihnin biçimlendirdiği, kuşkuyla yer bırakmayan kavramdır. Sezgideki bu apaçıklık ve kesinlik, yalnız açıklamalar için değil, ayrıca her türlü usavurmalar için de gereklidir. Aslında sezgi, hiçbir usavurma gereksinimi olmaksızın doğruyu kavrama yetisidir, ancak bu her zaman mümkün olacak bir şey değildir. Sevgiyle elde edilen bilgiler en doğru ve en sağlam bilgiler olmasına karşın, kimi zaman doğrudan doğruya ortaya çıkmaz. Descartes, bunun için ikinci bir edim olarak *bilme işi* dediği çıkarımı, yani tümdengelimini kullanmaktadır. Bir zincirin ilk halkasına bakıldığında, onun tüm halkalarını ve bu halkaları birleştiren bağı bir bakışta sezgiyle kavramak mümkün olmadığı halde, onun böyle olduğunu bilmekteyiz. Bu da bir zihinsel edim olan tümdengelimle olur. Tümdengelimde bir tür devinim ya da birinden diğerine geçme vardır, oysa sezgide durum böyle değildir. Ayrıca tümdengelim, sezgi gibi edimsel bir açıklığa gerek duymaz, kesinliğini daha çok bellekten alır. İşte bu olgularla, zihinsel sezgi, tümdengelimden ayrılır.¹⁷

İlk ilkelerin dolaysız sonucu olan önermeler, sezgi yahut tümdengelimle bilinebilmektedir. Ancak ilk ilkelerin kendisi yalnızca

¹⁴ CSM I 120, *Method* 2.

¹⁵ CSM I 208, *Principle* 1.46.

¹⁶ CSM I 14, *Rule* 3.

¹⁷ CSM I 14-5, *Rule* 3.

sezgiyle bilinebilir, bunların uzak sonuçlarına ise yalnızca tümdengelimle ulaşılabilir. Descartes a ıosından, bilime götüren en güvenilir yol işte bu ikisidir, bilgi için daha fazlasına gerek yoktur ve diğerleri yanıltıcı olabilir. Bunlar, Tanrısal esin olan şeylere inanmaya engel değildir, çünkü Descartes'a göre inanç, aklın değil, bizzat iradenin edimidir. İnan n zihin içinde yeri varsa, bu iki yoldan biriyle olmalıdır.¹⁸ Descartes'ın apaçıklık yöntemi sezgi ve bir de onu tamamlayıcı olan tümdengelim üzerine kuruludur.

2.2. Çözümleme Yöntemi

“İkincisi, inceleyeceğim güçlüklerden her birini, mümkün olduğunca ve daha iyi çözümlemek için gerektiği kadar bölümlere ayırmaktı.”¹⁹

Çözümleme yöntemi, diğer iki yöntemle yani bireşim ve sayış yöntemleriyle birlikte düşünülmelidir. Apaçıklık ilkesi, şeylerin özleri ile ilgiliyken diğer yöntemler ilintiseldir ve onların incelenmesi, sırası, birleştirilmesi vs. konulara ilişkindir. Asıl yöntemler de bu son üç yöntemdir. Apaçıklık yöntemi, bize varlıkların kavranışını öğretirken, diğerleri ise onların düzeninden bahseder.

Descartes'ın çözümleme yöntemi, konuları sırf bölmeye yaramamakta, aynı zamanda sistemli bir şekilde yalın olandan karmaşık olana doğru giden önermelere yer vermektedir. Descartes bu kuralın insan becerisinin en üst noktası olduğunu söyleyerek, şeylerin bilgisine varmak isteyen kimseler için bu kuralın mutlaka gerekli olduğunu belirtmektedir.²⁰ Öncekilerin bu yöntemi görmemiş olması, Descartes açısından oldukça şaşırtıcıdır. Çünkü bu yöntemi görememek, yukarı çıkmak için duran merdiveni göremeyerek bir sıçrayışta yukarıya çıkmak istemektir.

Çözümleme yöntemi, Descartes açısından kendi kendine yeten bir yöntemdir, çünkü çözümleme, tanımı gereği bir *icat yöntemidir*. Bu yöntemde düşünce edimiyle ilgili her şeyi tek tek ele alarak bir

¹⁸ CSM I 15, *Rule 3*.

¹⁹ CSM 1 120, *Method 2*.

²⁰ CSM I 20, *Rule* 5.

sıralama içinde birleştirme vardır.²¹ Bu birleştirme, çözümleme ile bireşim arasındaki bağı gösterir. Aslında çözümleme yöntemi, şeyleri tek tek ele alacak biçimde öğelerine ayırmaktır. Bu da, gereksiz olanları bir tarafa bırakma işini beraberinde getirmektedir. Zaten Descartes de gereksiz olanların atılarak, sorunun en yalın hale getirilip olabildiği kadar küçük parçalara bölmek gerektiği konusunda ısrar etmektedir.²² Bir şeyin çözümlemesi yapılacaksa, önce o şeyin ne olduğunu bilmek gerekir. Aksi durumda çözümü üzerinde yargıda bulunulacak şeyin kendisi bilinmiyorsa, hangi sorunun çözüleceği de bilinemez. Çözümü istenen bir konuda, istenen A olsun, eğer A'nın çözümü istendiği bilinmiyorsa, A bilinmeyi, bilinen bir şeyle gösterilmiş olmalıdır. A'yı göstermezseniz, A'nın çözümü de olmaz. Çünkü neyi çeceğinizi önceden bilmiş olmanız gereklidir ve A da, X gibi başka bir şeyle belirtilmiş olmalıdır.

Böylelikle bilinmeyen bir öğe bilinen öğelerin en yalın hale getirilmesiyle çözümü kolaylaşmış bir duruma gelir. Doğrusu bölme, sorunu bütünüyle belirleyecek biçimde, onu her türlü gereksiz açıklamadan da kurtarır ve sorun kolaylıkla çözüme kavuşturulur. Öyle ki, bundan sonrası için artık bir zorluk kalmaz. Böyle bir yöntemle, şeylerin nitelikleri bölümlere ayrılarak anlaşılabilir bir düzeye gelir ve varlıklardaki çokluk bu şekilde uzam, şekil, hareket gibi indirgenebilmeleri olanaksız az sayıdaki bazı öğelere dönüştürülmüş olur.

2.3. Bireşim Yöntemi

“Üçüncüsü, en yalın ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı basamak basamak bir merdivenden çıkar gibi, azar azar en bileşiklerinin bilgisine dek yükselmek için, hatta doğaları gereği birbiri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu varsayarak düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmekti.”²³

Descartes'ın kullandığı bireşim yöntemi, *yalınlaştırma* ve *sıra*

²¹ CSM I 25, Rule 7.

²² CSM I 51, Rule 13.

²³ CSM I 120, Method 2.

kuralı olarak bilinir.²⁴ Önce yalına indirgenen konular yalından karmaşığa doğru sıralanır. Aristoteles kategorilerinin sınıflamasını reddeden Descartes, varlıkların şu ya da bu varlık türüne bağlanmasının yanlış olduğunu, şeylerin dizilere dağıtılabılır ve birinin diğeri sayesinde bilinebilir olduğunu belirtmektedir.²⁵ Böylece seri ve dizilerde ilk gelen zorunlu olarak yalındır ve ondan sonra gelenler de yalın olana uyar. Dizinin ilk ögesi diğerlerine oranla saltık ve diğer bütün öğeler de kendilerinden önce gelen öğeler bakımından görelidir. Descartes, kendinde ve yalın olan her şeye *saltık* demektedir²⁶ ve bu saltık olanı sorunların çözümünde kullanmaktadır. Böylelikle bir sorun konusu olan her şey hem saltıktır hem de en yalındır.

Saltık olandan geriye kalan şeyler görelî olmakla birlikte, kendinden sonrakilere göre saltıklık kazandıklarından, saltık olanın neliğine kısmen de olsa katılırlar ve saltık olandan ne kadar uzaklaşırlarsa, görelîlikleri de o derece artar. “A,B,C,D,E” dizisinde saltık olan A’dan en uzakta bulunan E, görelîlik yönünden en çok olandır ve diğer öğeler de A’ya yakınlık ve uzaklıklarına göre saltıklık ya da görelîlik kazanırlar. Bunların bir düzen içinde olmasını sağlayan da tûmdengelimdir.²⁷

Bileşenler, çözümlemede parçalara ayrıldıktan sonra bireşimde tekrar toparlanarak bir bütün oluştururlar. Bu bütün oluşturulurken en genel anlamda, birbirlerinden ayrılan parçalar her biri diğeriyle ayrı bireşimlenir. Yöntemin en önemli kısmı, öğelerin toplanmasında uyulması gereken düzen ve sıradır. Zaten bu yöntemin yalınlaştırma ve sıra yöntemi olduğu açıkça görülmektedir.

Descartes, yöntem olarak bu bireşim yöntemini ve buna bağlı olarak da tûmdengelimi kullanmıştır. Çünkü uzak önermelerde sezgi işe yaramaz ve bunlar ancak tûmdengelikle bilinebilir. Bu kuralı uygulamak yani sonuçları nedenlerle açıklamak, ancak nadir durumlarda uygulanabilir. Descartes’tan sonra bilimler, yalın

²⁴ Lacombe, *Descartes*, s. 28.

²⁵ CSM I 21, *Rule* 6.

²⁶ CSM I 21-2, *Rule* 6.

²⁷ Lacombe, *Descartes*, s. 29.

öğeyi aramak yerine her şeyi ilk ilkelerine, sonuç ve olayları genel kurallarına çözümlemeye ve dönüştürmeye çalışmaktan başka bir şey yapmamıştır. Descartes'ın fazla önem vermediği çözümleme ve tümevarım, bilimlerin genel yöntemi olmuştur. Descartes'ın tündengelimini temel ilkelerden biri olarak kabul etmesi, Aristotelesçi düşüncüyü yadsımış olmasından ileri gelir. Bilindiği gibi Aristoteles, tündengelimli mantığı kullanmadan önce tümevarımı kullanarak belli tanımlara ulaşmıştır. Tümevarımda tikellerden tümeller ortaya konurken, tündengelim ve sezgiyle bilgi birdenbire yani *a priori* olarak ortaya çıkar.

1.2.4. Sayış Yöntemi

“Sonuncusu da, hiçbir şeyi unutup ihmal etmediğimden emin olmak için, her tarafta bir çok sayışlar ve tekrarlar yapmaktı.”²⁸

Sayış ya da tekrar yöntemi, Descartes'ın önemle üzerinde durduğu bir yöntemdir. Devinimin kesilmemesi ve ara sonuçların dikkatle gözden geçirilmesi, konunun kimi yerlerinin atlanmasını önlemektedir. Atlama yapılırsa zincir kopar ve sonucun kesinliği yok olur. Ayrıca bu yöntem, Descartes'a göre, bilimi bütünlemek için gereken yöntemdir.²⁹ Sayış ve tekrar yönteminde üzerinde durulması gereken bazı noktalar vardır, ki bu noktalar sayışın çıkarım zinciri içerisindeki durumunu gösterir. Ayrıca sayış için bir de bölme düzeni vardır ki, onu da sorunun hiçbir tarafının atlanmayıp, unutma yüzünden bölümlenmedik tarafının kalması şeklinde açıklanabilir. Şimdi bu önemli dört nokta üzerinde durabiliriz.

(1) Sayışın hareketi, belleğin eksikliğe düşmesini önlemek için sürekli olmalıdır.

(2) Sayışın hareketi kesintisiz olmalıdır, bu iki nokta birbirinin aynıdır. Çünkü uzak ilkelerden sonuç çıkarmak için, sayışın sürekli ve kesintisiz olması şarttır. Yoksa unutma ya da dalgınlık yoluyla ilkeler zinciri bozulabilir ve atlama yapılabilir. Bu da sonucun yanlış çıkmasına neden olur.

²⁸ CSM I 120, *Method* 2.

²⁹ CSM I 25, *Rule* 7.

(3) Sayış yeterli derecede olmalıdır, yani teker teker her bir terime uygulanmalıdır. Yoksa zincirin kopma olasılığı olduğu gibi terimin seçik bir sezişi olmazsa, belirsizlik ortaya çıkar ve konu kapalı kalır.

(4) Sayış düzenli olmalıdır, yeteri derecede sayışın yeterli olacağı durumları bilmek için tek araç budur. Buna yöntem yoluyla sayış denir.³⁰

Sonuç olarak Descartes, sayış yöntemi aracılığıyla birkaç temel noktaya bağlanamayacak dağınık hiçbir şey olmadığını ifade etmektedir.

Kaynaklar

Altuner, “Descartes Felsefesinde Zihin ve Yöntem: Kartezyen Argümanlar”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 8 (1), 2018.

Descartes, René, *Discourse on the Method*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Descartes, René, *Principles of Philosophy*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Descartes, René, *Rules for the Direction of the Mind*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Lacombe, Olivier, *Descartes*, çev. Mehmet Karasan, Ankara, AÜDTCF Yayınları, 1943.

Timuçin, Afşar, *Descartes Felsefesine Giriş*, İstanbul: Bulut Yayınları, 1999.

³⁰ CSM I 25-7, Rule 7.

Kültürel Çeşitlilik ve Zorunlu Din Eğitimi Üzerine Düşünceler ^a

FATİH ÖZKAN ^b

Öz: Öğrenci ve öğretmen, eğitimin olduğu kadar din eğitiminin de iki temel unsuru olduğu için çoğulcu bir toplumda din eğitimi verilirken başlıca iki husus önem kazanmaktadır. Birincisi, öğrenciye verilen din eğitimi, öğrencide bir kültürel zenginlik oluşturmalıdır. İkincisi, din eğitimi verecek öğretmenlerin hususi bilgilerle donatılmaları gerekmektedir. Dolayısıyla bu iki hususa gereken önemin verilmesi, şu iki sorunun doğru cevaplandırılmasıyla mümkün olur. Birincisi, “zorunlu din eğitimi uygulaması, hangi ihtiyaçtan hangi hususlar gözetilerek doğmuşur?” İkincisi, “din eğitimi veren öğretmenler nasıl bir eğitim sürecinden geçiyorlar ve ne tür temel bilgilerle donatılıyorlar?” Din eğitiminin zorunluluğu arkasındaki en sağlam ve meşru temel, kişilik gelişiminde din ve ahlak eğitimidir.

Anahtar Kelimeler: Çok kültürlülük, çeşitlilik, din eğitimi, kültürler arası diyalog.

Thoughts on Cultural Diversity and Compulsory Religious Education

Abstract: Two main points are gained when religious education is given in a pluralistic society because students and teachers are two basic elements of religious education as much as education. First, religious education given to students should create a cultural wealth in the student. Secondly, teachers who will provide religious education need to be equipped with specific information. Given the importance of these two issues, therefore, it is possible to answer these two questions correctly: The first, “how do the teachers of religious education go through the training process and what kinds of basic information are they equipped with?” Second, “what is the necessity of compulsory religious education practice?” The most strong and legitimate ground behind the obligation of religious education is religious and moral education in the development of personality.

Keywords: Multiculturalism, diversity, religious education, intercultural communication.

^a Bu makale, yazarın *II. Uluslararası İğdır Sempozyumu*’nda İlyas Altuner ile birlikte sunduğu özet bildirinin tam metin haline dönüştürülmüş halidir.

^b AHBVÜ, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
fozkantr@hotmail.com

1. Problemin Arka Planı

20. Yüzyılın başlarında modernizmin yükselişiyle birlikte dinin toplumsal ve kamusal alandaki etkinliğinin azalması arasında paralellikler kuran öngörüler ortaya atıldı. Aralarında Peter Berger, Thomas Luckmann gibi önemli Batılı sosyologların da bulunduğu bazı teorisyenler, özellikle seküler dünya görüşüyle birlikte dinin, toplumsal ve kamusal hayatın tamamen dışına itileceği, hatta bütünüyle ortadan kalkacağını öngördüler.¹ Gelineen noktada bu öngörü, dünya ölçeğinde bir karşılık bulmadı.

Bugün modern anayasalarda eğitim ve öğretim hakkı, vatandaşların temel hak ve hürriyetlerinden biri olarak görülmektedir. Devletin eğitimle doğrudan ilgisi varsa, din eğitimiyle de ilgilenmesi doğal karşılanmaktadır. Dolayısıyla artık din eğitimi olmalı veya olmamalı tartışması sona ermiş; dinin nasıl öğretilmesi gerektiği tartışılır duruma gelinmiştir. Bunun yanı sıra din eğitiminin ne zaman başlatılması gerektiği, din eğitimi sadece din dersleri üzerinden işlemek yerine tarih, kültür, sanat gibi alanlar üzerinden desteklemek gerektiğine dair de günümüzde verimli tartışmalar sürdürülmektedir.

Günümüz dünyası bağlamında göz önünde tutulması gereken bir diğer husus da küreselleşmenin de etkisiyle insanlar, ister seküler, ister sosyalist, isterse de kapitalist bir yönetim düzeni içinde yaşasınlar, isterse de farklı din ve mezhep formları içinde bulunsunlar birbirlerinin inanç ve dini pratiklerine saygı duymayı öğrenme zaruretinin ortaya çıkmasıdır. Bu da farklı din, mezhep ve dünya görüşleriyle ilgili doğru bilgilenmeyle mümkün olur.

“Örgün eğitim süreçlerinde din eğitimi de verilmelidir” fikrinde mutabık kalındığında din eğitimi nerede, ne zaman ve nasıl verileceğine ilişkin bir üst aşamaya geçiş sağlanabilir. Gelecekteki toplumlarda eğitimin ailede başladığı gibi din eğitiminin verilmesinde aile önemli bir fonksiyon üstlenmekteydi. Ancak günümüz toplumlarında ailenin birçok konuda fonksiyonunu

¹ Bkz. Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1993; Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

yitirdiği gözlemlenmektedir. Din eğitimi açısından da başka eğitim kurumlarının rolü artarken ailenin rolü de azalmaktadır. Bunun nedenleri arasında ailelerin ataerkil düzenden çekirdek aile düzeyine evrilmesi, kadının çalışma hayatında daha çok yer edinmesi gibi bazı öne çıkan başlıkları sıralayabiliriz. Bunun sonuçlarının da doğal olarak ayrıca irdelenmesi gerekmektedir.

Modern toplumlarda aile, çocuğa dinî, ahlakî ve kültürel değerleri aktarma fonksiyonunu büyük ölçüde yitirmişse, o halde özellikle değerler eğitimi konusunda on, onbir, onikili yaşlarda verilecek din eğitiminin bünyesinde bir takım eksiklikler barındırması mukadder olacaktır. Nitekim ülkemizde ilköğretim dördüncü sınıftan itibaren din eğitimi dersleri verilmeye başlanmaktadır. Nasılki bir çocuk için bir enstrüman çalmak gibi bir sanatsal faaliyet ya da jimnastik yapmak gibi sportif bir faaliyet için on yaş geç ise ailede ihmal edilen din eğitiminin örgün eğitimde onlu yaşlarda verilmeye başlanması pekçok eksikliği beraberinde getirecektir. O halde örgün eğitim kurumlarında din eğitiminin çok erken yaşlarda verilmeye başlanması gerektiğini ileri sürebiliriz.

Bu durumda bir öğrencinin erken yaşlarda kendi din ve mezhebini ve aynı zamanda ötekinin din ve mezhebini tanınması gerektiğinin gerekçesi nedir? Bu soruya yanıt teşkil edecek başlıca gerekçe, bugün bireylerin ve toplumların kendi kültürleri, gelenekleri, inançları ve değer yargıları içinde kapalı bir hayat yaşamamaları, dahası yaşayamamalarıdır. Aksine toplumlar hızlı bir şekilde kendi ortamlarından çıkıp birbirlerini etkileyen bir çevreye girmektedirler. Dünyada olup bitenler, ekonomik, sosyal, kültürel ve politik olarak bireyleri ve toplumları etkilemektedir.

Çağımızda toplumsal barışın tesis edilmesi ve toplumsal çatışmalara çözüm yolları aranmasına yönelik “çoğulculuk”, “çeşitlilik”, “kültürel farklılık”, “eşitlik”, “kimlik” gibi konular yoğun bir biçimde tartışılmaktadır. İşte bu bildiride, “İslam dininin çoğulcu bir toplumda farklılıklarla birlikte yaşama bakışı nedir?” sorusu çerçevesinde; insanlığın boylar, kabileler ve milletler halinde yaratılmasının temelinde yatan anlayışı ortaya koyan Hucurat suresi 13. ayette geçen “tearuf” kavramı bağlamında konumuza yaklaşı-

liriz. Sözkonusu ayet, mealen şöyledir: “Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en üstün olanınız, tav-kava en ileri olanınızdır. Allah bilendir, herşeyden haberdardır.”

Bu ayette, insanlığın kabileler ve milletler halinde farklı yaratılmasındaki ilahi hikmetin “tearuf” olduğu beyan edilmektedir. Tearuf kavramının kökü, sözlükte bilmek, tanımak, keşfetmek anlamlarına gelen “a-ra-fe” fiilidir. Dilimizdeki tarif, irfan, örf ve marifet gibi kavramlar aynı kökten türetilmişlerdir. Bu kökten gelen bütün kavramlarda “sosyal kimliğe” bir atfı vardır. Bu fiilin Arap dilinde çatısını veren kalıp (tefâul babı) müşareket yani karşılıklı münasebet, üretim ve yarışmayı ifade eder. O halde tearuf; tanışıp bilişmede, bilgi üretmede karşılıklı faaliyet göstermek ve yarışmak olarak ifade edilebilir. Tearuf kavramının karşıt anlamı ise karşılıklı olarak birbirini inkar etmek, yadırgamak, küçümsemek ve tanımamak anlamındaki “tenâkur”dur. Tearuf kavramının içerdiği anlam çerçevesinin eyleme dönüşmesi ötekinin varlığıyla ve ötekiyle birlikte yaşamayla gerçekleşebilir.

2. Öteki ile Birlikte Yaşama

İnsan ve toplum hakkında düşünce üretenlerin de kabul ettiği gibi, insanın doğuştan sosyal bir varlık olması ve bu sosyaliteye muhtaç olarak yaratılması, onun başkalarıyla beraber bir arada yaşamasını zorunlu kılmaktadır. Bir insanın tek başına yaşaması mümkün olmadığı gibi, toplumsal hayatta bireylerin birbiri ile ilişki kurmadan yaşaması da imkân dışıdır. Psikolojik, sosyolojik, ekonomik, biyolojik ihtiyaçlar, kendisini kuşatan şartlar ve içinde yaşadığı ortam onu sürekli başkasıyla ilişki kurmaya zorlamaktadır.² Bu beşeri gerçeklik Kur’an’da açıkça ifade edilmiştir: “... Birbirine iş gördürmeleri için, kimini ötekine derecelerle üstün kıldık...” (Zuhruf, 32). Tanışıp bilişmede, bilgi üretmede karşılıklı faaliyet gösterme ve değer üretmede yarışmak olarak ele aldığımız “tearuf” kavramı karşılıklı iletişimi zorunlu kılmaktadır.

² Halil Çiçek, *Fatlı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1998, s. 8.

Tearuf kavramı bir kimlik ifadesidir. İnsan kimliği ise diğer insanlarla kurduğumuz ilişkilere cevap biçiminde diyalojik olarak ortaya çıkar. Kimliklerin tanınması da toplumda hürriyetçi bir ortamın varlığını gerektirir. İslam bir yandan bütün insanları kendisine inanmaya çağırırken, öbür yandan kendisine inanmayacakların da var olabileceği olgusunu kabul etmektedir. Önemli olan insanlığa yapılmış olan bu çağrının dayatmaya dönüşmemesi ve farklı inanç mensuplarına kendilerini ifade etme hürriyetinin verilmiş olmasıdır. Kur'an'da insanlığa yapılan bu çağrıda takip edilmesi gereken yol, hikmete uygunluk, iyi öğüt ve en güzel biçimde tartışmadır.³

Tearuf'un hayata geçmesi ötekini kabullenip onu kültür ve medeniyetin gelişmesinde zenginleştirici bir unsur olarak görmeyi gerektirir. Kur'an, ırkların, renklerin, toplumların ve dinî anlayışların farklılığını, göklerin ve yerin yaratılışı gibi Allah'ın rahmetinin işaretleri olarak sunmuştur. Bu anlamda toplumsal çeşitlilik ve çoğulculuk doğal bir vakıa olarak anlatılmıştır. Bunun yanı sıra Kur'an, insanlığın farklı sosyal gruplar oluşturmamasından başka, onların aynı zamanda farklı dil ve renklere sahip kılındıklarını bildirmiştir. (Rum, 22). Kur'an'ın insana bakışında, beşeri farklılıklar onların birbirini hor görmelerine aracılık etmez. Bu bağlamda Kur'an ırk, sosyal sınıf ve cinsiyet gibi farklılıkların insanlar arasında üstünlük aracı olamayacağını ve bunların aynı kökün değişik uzantıları olduğunu ifade eder: "Eğer Rabbin dileseydi, insanları tek bir ümmet kılardı. Hâlbuki onlar, farklı olmaya devam ederler." (Hud, 118).

Konumuzun eksenini oluşturan Hucurat suresi 13. ayette de görüldüğü üzere milliyet kavramı, modern dönemde kazandığı anlamdan farklı olarak, insan topluluklarının birbirlerini tamamlayan unsurlar haline dönüşmelerini ifade eder. Bir millete mensup olmak Allah'ın katında değer kazanma açısından bir mana ifade etmemektedir. En muteber kişi, Allah'tan en çok sakınan, kutsal emirlerin gereğini diğerlerinden daha fazla yerine getirendir.

³ M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1999, s. 276.

3. Ötekinin Değerlerine Karşı Duyarlılık Gösterme

Tearüfün gerçekleşmesinin faktörlerinden biri de ötekinin değerlerine karşı duyarlılıktır. Ötekiyle beraber değer üretme yarışı onun değerlerine duyarlılık çerçevesinde şekillenir. Bu anlamda kişinin kendi varlığına değer verme yanında ürettiği değerlere de duyarlı davranma bu anlamda önem kazanır. Bu bağlamda Kur'an'ın şu ayeti İslam'ın ötekinin değerlerini koruma ve yaşatma anlayışı ortaya koyma konusunda bize yardım edecektir: “Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin. Belki de onlar kendilerinden daha iyidirler.” (Hucurat, 11).

Bununla birlikte diğer bir ayette, “Onların Allah'tan başka yalvardıklarına sövmeyin ki, onlar da bilmeyerek sınırı aşıp Allah'a sövmesinler. Biz her ümmete yaptıkları işi böyle süslü gösterdik. Sonuçta dönüşleri Rablerinedir. O, onlara ne yaptıklarını haber verir.” (En'am, 108). Ayette de açıkça ifade edildiği gibi, Kur'an'ın bu konuya yaklaşımındaki teorik çerçeve şudur: Her toplumun kültürü, kendine göre güzel ve iyidir. Bu aynı zamanda doğal ve beşeri bir olgudur. Çünkü her toplum kendinde yaşattığı dini inancın ve kültürün doğru olduğuna inanmakta ve bunların olumsuz niteliklerle değerlendirilmesini hoş karşılamamaktadır.

Kur'an'da ilahi emirlere itaat değeri hariç olmak üzere, insanların hiçbir şekilde birbirlerine üstünlük iddia edemeyeceklerine yönelik psikolojik hatırlatmalar sık sık yapılır. Zira Kur'an'ın hiçbir hitabında insanların kimliğini, rengini, ırkını, ulusunu, ekonomik düzeyini, sosyal statüsünü veya üzerinde yaşadığı coğrafyayı esas alacak bir hitap tarzı mevcut değildir. Kur'an'ın insanlık ailesini muhatap alan hitapları ya “Ey insanlar!” ya da “Ey Ademoğulları” şeklindedir.

Sosyal sınıflaşmaya gelince, Kur'an'ın adaletli davranmaya verdiği önem ortadadır. Adaleti bu derece öne çıkaran bir dinin toplumda sınıflaşmayı kabul etmeyeceği bir gerçektir. İnsanlar, analarından hür ve Allah'ın huzurunda bir tarağın dişleri gibi eşit olarak doğarlar.⁴ Nitekim Ayette şöyle buyrulmaktadır: “Ey iman

⁴ Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 275.

edenler! Adaleti ayakta tutan ve kendiniz, ana-babanız ve yakınlarınız aleyhine de olsa yalnız Allah için şahitlik eden kimseler olunuz. Zira zengin de olsa fakir de olsa Allah ikisine de (sizden) daha yakındır. Nefsinizin arzusuna uyarak adaletten uzaklaşmayın. Eğer (şahitlik ederken) dilinizi eğer, bükerseniz veya çekinirseniz, şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.” (Mümteherine, 8-9).

4. Çok Kültürlü Topumlarda Zorunlu Din Eğitimi

Dinin bireysel, toplumsal, kültürel ve evrensel bir olgu olması, özellikle günümüz dünyasında onun bilimsel yollarla öğretilmesini gerekli kılmaktadır. Dünyadaki küreselleşme süreçleri, kültürel çeşitlilik, çoğulcu demokrasi ve çoğulcu anayasa yönelimleri ülkemizdeki din eğitiminin hem felsefesinin hem de uygulanmasının her daim gözden geçirilmesini gerektirmektedir.

Bununla birlikte pekçok Avrupa ülkesinde olduğu gibi Ülkemizde de devlet destekli din eğitimi verilmesini gerekli kılan çeşitli nedenler vardır. Örneğin Avrupanın pekçok ülkesinde laiklik yaygın olmasına rağmen, devlet dinî mirasa değer vermekten dolayı din eğitimi üstlenir. Örgün eğitimde din eğitiminin temel türlerine ilişkin olarak Michael Grimmitt, üç tür din eğitiminden bahseder: Dini öğrenme, din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme.⁵ Bu ayrım aynı zamanda, batılı toplumlarda din eğitiminin temel türlerini de yansıtmaktadır.

John M. Hull'e göre *dini öğrenme*, tek bir dinin din eğitimi programı üzerinden, dine inanan biri tarafından gerçekleştirilir. Eğitimcilerin hedefleri dine inanan öğrenciler yetiştirmek, dini inancı ve faaliyetleri olabildiğince artırmaktır. Bu tür bir eğitim inanç kaynaklı olarak da tanımlanabilir. *Din hakkında öğrenme* ise bazen “karşılaştırmalı din eğitimi” olarak da tanımlanmaktadır: din eğitiminin belli bir aidiyet ve mensubiyet psikolojisi içerisinde verilmek yerine betimsel, tarihi ve eleştirel tarzda verilmesini ifade eder. Tek dinli ve tek yönlü *dini öğrenme* yöntemine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Din eğitiminde böyle bir yöntemin olumsuz tarafı

⁵ Michael Grimmitt, *Pedagogies of Religious Education*, Essex: McCrimmon Publishing, 2000, s. 24-52.

ise öğretilen dinin, öğrencilerin ahlaki ve manevi değer dünyalarına yeterince hitap etmemesidir. Üçüncü tür din eğitimi modelinde ise, dini öğrenme’de öğrenciden, öğretilen dinin inanç ve uygulamalarına katılması beklenirken, burada öğrenci ile dini içerik arasında bir mesafenin konulması öngörülmektedir. *Dinden öğrenme’*de dini muhteva kadar öğrenci ve öğretmenin dünyası ve dini tutumları da göz önüne alınır. Yani doktrin merkezli bir eğitimi değil, tarihsel ve eleştirel bir yaklaşımı öngörür.⁶

Çokkültürlü toplumlarda, zorunlu din eğitimi farklı dinî ve mezhebî aidiyetleri görmezden gelir, eğitilen kitleyi kökenlerinden koparmayı hedeflerse, orada dini ve kültürel süreklilik kesintiye uğrayabilir ve sosyal çözümler başgösterebilir. Bu durumda hoşgörüsüzlük ve fanatikliğe kapı aralanmış olur. Bugün İslam dünyası da dâhil olmak üzere bütün dünyada etnik ve mezhebi fanatikliğin yaygınlık kazanmasında din eğitimi yoksunluğunun etkisinin boyutları araştırılmalıdır.

Din öğretiminin örgün eğitim içerisinde zorunlu olarak verilmesinde hemfikir olmuşsak, şöyle bir durumla karşı karşıya kalmaktayız. Haftada iki saat olan zorunlu din dersinin öğrenci kitlesinin yarısı sünni yarısı da şii olmaktadır. Muhtemeldir ki öğretmen de sünnidir. Bu durumda öğrenciye doktrin merkezli tek tip bir eğitim vermek hoşgörüsüzlüğe kapı aralayabilecektir. Şayet farklı mezheplere mensup öğrencileri din derslerinde birbirinden ayırmayacaksak, o zaman her iki mezhebin öğretilerini iki saat içinde nasıl pay edeceğiz. Bir ikincisi, öğretmen mezhebi aidiyetini belirgin kılacak mı, yoksa kendisini mezheplerüstü bir noktada mı konumlandıracaktır?

Farklı mezheplere mensup öğrencilerin yer aldığı bir sınıfta öncelikle diyaloga dayalı bir ilişkinin tesis edilmesi gerekmektedir. Sağlıklı bir diyalog da eşit statüdeki muhataplar arasında gerçekleşir. Dolayısıyla ilk olarak, diyalogu oluşturacak olan tarafların

⁶ John M. Hull, “Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*, Ankara: MEB Yayınları, 2003, s. 44-47.

birbirinin varlığını tanınması ve kabullenmesi gerekmektedir. İkinci olarak da dersin anlatımının ötekini mezhebi aidiyetinden vazgeçirmeye dönük değil, her iki mezhebin de farklı anlayış ve yaşam pratiği sunduğu gerçeğinin göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulanmalıdır. Örneğin Norveç'te, zorunlu bir okul eğitiminde bir ders olarak yer alan din eğitiminin, Ulusal Müfredat Programı'nda da belirtilen çeşitli fonksiyonları şu şekilde sıralanmıştır:

- * Herbir öğrencinin kültürel bağlılığını devam ettirmek,
- * Benlik ve bireysellik duygusunu korumak,
- * Kültürler arası diyalogu ilerletmek,
- * Olayların içyüzünü kavrama fırsatı veren ortam yaratmak.⁷

Görüldüğü üzere, bir Kuzey Avrupa ülkesi olan Norveç'te din dersinin içeriğinde, dinler, dünyevi olaylar, ahlak ve felsefe yer almaktadır. Dolayısıyla çoğulcu bir toplumda bahse konu edilmesi gereken bir diğer husus da öğretmen yeterlilikleridir. Din, mezhep ve kültür arasında güçlü bir bağ vardır. Öğretmen yerel dil ve kültürler ile o toplumdaki dini tezahür biçimleri hakkında bilgi ve birikim sahibi olmalıdır. O halde din eğitimi veren öğretmenler nasıl bir eğitime tâbi tutulmalıdır? Tabi ki diğer dinler, mezhepler, dünya görüşleri, ahlaki ve felsefi öğretiler konusunda bilgi sahibi olmalıdırlar. Yine din eğitimcileri, farklı mezheplere ait ibadet mekanlarında neler yapılması gerektiği konusunda bilgili ve duyarlı olmak zorundadırlar. Öğretmen çok mezhepli bir sınıfta, mezhebin inanç ve ibadet hükümleri ve mezhep mensuplarının katıldığı hususi etkinlikler hakkında yeterli bilgi sunabilmelidir.

Öğretmenlerin sahip oldukları en önemli araç kendileridir. Bu nedenle kendi şahsiyet ve karakterlerini kabul ettirmede cesaretli olmalıdırlar. Aynı zamanda duygusal ve sosyal gelişim evresinde olan genç insanlara yakın olabilmek için güçlü, olgun ve vizyoner olmalıdırlar. Bu sayede karşılıklı güvene dayalı bir iletişim ortamı oluşturabilirler.

⁷ Kari Flornes, "Çoğulcu Toplamların Okullarında Zorunlu Din Eğitimi", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*, s. 143-144.

Dolayısıyla çoğulcu bir toplumda din eğitimi zorunlu hale getirmek mümkün ve isabetli bir adımdır. Bu sayede iyi eğitim almış öğretmenler, her öğrenciye kültürel ve mezhepsel kimliklerini geliştirmek amacıyla yardımcı olabilmekte ve farklı kültürlerin bir araya gelmesiyle ortak değerlerde buluşma imkanı doğmaktadır. Karşılıklı saygı ve hoşgörüyü geliştirmek için mezhepler arası diyalog yöntemleri geliştirilmelidir.

Türk eğitim sisteminin yakın tarihinde doktrin merkezli bir din eğitiminin bazı sakıncaları gözetilerek, 1982 Anayasasıyla birlikte din dersine zorunlu bir statü kazandırıldı. Ama bu dersin amacı, hedef kitlede bir dinî aidiyet ve mensubiyet oluşturmak yerine, yalnızca hedef dinin öğretileri hakkında bilgilendirmeyi esas alan bir başlıkla dersin adı “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersi oldu. Aslında devletin bu kararında işletilen laiklik ilkesi, Fransa’da Fransız İhtilalinin laik mirasçılarının Fransız eğitimi kasıtlı olarak yönlendirme heveslerine benzer bir tarzda işletildi. Bu durum, örgün eğitimde din eğitimi devletin vermesinin arkasındaki niyetlerin de sorgulanmasını gerekli kılmaktadır.

Sonuç

Din eğitimi süreçlerinde farklı mezhep ve kültürler arasında eşitlik temeline dayalı bir diyalog kurulmalıdır. Mezheplerin ve kültürlerin birbirine karşı üstünlük iddiaları hoşgörülemez. Dinin başlıca ilkelerinden olan davet ve tebliğ, muhataplara karşı baskı ve sindirmeye dönüşmemelidir. Tarihi ve toplumsal süreçlerin etkisiyle ortaya çıkan farklı kültür ve mezhepler, dinin bizzat kendisiymiş gibi değerlendirilmemelidir.

Özellikle günümüzde, etnik ve mezhep temelli ayrışmalar üzerinden toplumsal kaos planlarının gün yüzüne çıkması, farklı kültürlerle ve mezheplere mensup kimselerin birbirini tanımaları ve diyalog sürecine girmelerini zaruri kılmıştır. Bir okulda ne kadar farklı kültür ve mezhepten öğrenci varsa, orada itikadi ve kültürel zenginlikten bahsedilebilir.

Bildirimizde özellikle değiştiğimiz, ben ve ötekinin ilişkisini konu alan tearuf yaklaşımı, farklı din, mezhep ve kültürlerle sahip

toplumların birbirini anlama ve birbirinin tecrübelerinden istifade etmelerini sağlamakta semavî dinlerin de gerçekleştirilmesini amaçladığı evrensel ahlakî ve insanî değerlerin insanların akıl ve gönül dünyasına hakim olmasına katkı sağlayabilir. Bu çerçevede sergilenecek özverili gayretler, yaşamakta olduğumuz acı tecrübelerden de gerekli dersleri çıkartarak içinde bulunduğumuz 21. yüzyılda daha barışçıl ve medeni dünyanın kurulması iradesini güçlendirebilir. Birey ve toplumların hayatında manevi değerlerin hak ettiği saygın yeri bulması; adaletin, karşılıklı anlayış ve yardımlaşmanın tesisi, ancak mümkün olabilir.

Kaynaklar

- Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Çiçek, Halil, *Fatklı Kùltürlerin Birlikte Yaşama Formülü*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1998.
- Flornes, Kari, “Çoğulcu Toplumların Okullarında Zorunlu Din Öğretimi”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*, Ankara: MEB Yayınları, 2003.
- Grimmitt, Michael, *Pedagogies of Religious Education*, Essex: McCrimmon Publishing, 2000.
- Hull, John M., “Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*, Ankara: MEB Yayınları, 2003.
- Luckmann, Thomas, *Görünmeyen Din*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1999.

Makâsıdu'ş-Şerîa Kolaylık Sağlar ^a

MOHAMMAD HASHIM KAMALI

Çeviren

ERCAN ESER ^b

Öz: Bu makale, makâsıdu'ş-şerîa ve Kur'ân'daki temellerinin genel bir tanımlaması ile başlayarak beş bölüm halinde sunulmaktadır. Giriş bölümünden sonraki bölüm Makâsıdın tasnifi ve yapısıyla uyumlu hale gelen belli bir öncelik sırasına değinmektedir. Üçüncü bölüm, tarihsel gelişmeler ve önde gelen ulemânın bazılarının, özellikle de Ebu İshak İbrahim eş-Şâtıbî'nin, Makâsıd teorisine katkıları yer alıyor. Dördüncü bölüm, ulemânın Makâsıd tanımlanmasına yönelik aldığı farklı yaklaşımları inceliyor. Son bölüm, Makâsıdın içtihat ile alakalı olduğunu ve Makâsıdın içtihadın kapsamını ve kalitesini nasıl artırabileceğini vurguluyor.

Anahtar Kelimeler: İslâm hukuku, Makâsıdu'ş-şerîa, ulemâ, içtihat, yaklaşım.

Maqasid al-Shari'ah Made Simple

Abstract: This essay is presented in five sections beginning with a general characterization of the maqasid al-shari'ah and its origins in the Qur'an. The next section addresses the classification of the maqasid and a certain order of priority that is integrated into the structure of the maqasid. Section three is devoted to historical developments and the contributions of some of the leading ulama especially that of Abu Ishaq Ibrahim al-Shatibi, to the theory of the maqasid. Section four looks into the differential approach the ulama have taken toward the identification of the maqasid. The last section highlights the relevance of the maqasid to ijtihad and the ways in which the maqasid can enhance the scope and caliber of ijtihad.

Keywords: Islamic law, maqasid al-sharia, ulama, ijtihad, approach.

^a Makale daha önce Maqasid al-Shari'ah: The Objectives of Islamic Law" adıyla *Islamic Studies* 38 (1999), 193-209'da basıldı. Makalenin revize edilmiş hali *Maqasid al-Shari'ah Made Simple* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008) içinde yeniden yayınlandı.

^b AHBVÜ, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
ercaneser59@gmail.com

Metinsel Kaynaklar

Makâsıdu's-şerîa ya da İslam hukuku'nun amaç ve hedefleri Şeriat'ın önemli, ancak ihmal edilmiş bir konusudur. Genel olarak Şeriat, bireyin ve toplumun menfaatleri üzerine kuruludur ve hükümleri, bu yararları korumak ve yeryüzünde insani yaşam koşullarının iyileştirilmesini ve mükemmelleştirilmesini sağlamak üzere tasarlanmıştır. Kur'an, Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamberliğinin en önemli maksadını şu ayetlerle açıklamıştır: "(Resûlüm!) Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" (Enbiya, 21/107), "Ey insanlar! Size Rabbinizden bir öğüt, gönüllerdekine bir şifa, müminler için bir hidayet ve rahmet gelmiştir." Yûnus, 10/57

Yukarıdaki ayetlerde ifade edilen merhâmet (*rahmet*) ve hidâyetin (*hudâ*) en önemli iki hedefi, sonra Kur'an ve Sünnet'te adaleti tesis etmeye, önyargıyı ortadan kaldırmaya ve zorluğu kolaylaştırmağa yönelik diğer hükümlerle de desteklenir. Kur'an'ın ve Sünneti'n hükümleri/emirleri, aynı zamanda, aile içinde ve genel olarak toplumda karşılıklı işbirliğini geliştirmeyi teşvik eder. Adalet tek başına Şeriat'ın bir amacı olduğu kadar, Allah'ın merhametinin de bir tezahürüdür. Merhamet (*rahmet*), ulemânın genel olarak Şeriat'ın yaygın değer ve amacı olarak kabul ettiği ve rahmet ile eş anlamlı bütün niyet ve amaçları kapsayan yararın (*maslahat*) gerçekleştirilmesinde kendini gösterir.

Bireyi eğitmek'(*tezhîbu'l-ferd*) Şeriat'ın bir başka önemli hedevidir. Öyle ki, önceliği gereği adalet ve maslahattan önce bile gelir. Çünkü adalet ve maslahat toplumsal ilişkiler bağlamında anlamlarının çoğunu toplumsal yönelimli değerlerden alır, her bireyi Şeriat değerlerinin güvenilir bir temsilcisi ve taşıyıcısı yapmaya çalışır; işte bu *tezhîbu'l-ferd*, Şeriat'ın toplumsal hedeflerinin çoğunu gerçekleştirmeye çalıştığı bireyi eğitmektir. Şeriat'ın, özellikle 'ibadât ve ahlak alanlarındaki çok sayıda hüküm ve kuralların genel amacı, takvanın faziletini(erdem) önemseyen ve başkalarına fayda sağlayan bir kişi yetiştirmektir.¹ Kur'an farklı yer ve bağlam-

¹ Krş. Vehbe ez-Zuhaylî, *Nazariyyatu'd- Darûrati's-Şerîyye* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 50.

larda nassların gerekçesinin, amacının ve yararının çok fazla olduğunu ifade eder, böylece nassların karakteristik olarak maksada yönelik olduğunu açıklar.

Kur'ân dilinin bu özelliği, medeni işlemlerde (*mu'amalât*) ve aynı zamanda ibadet (*ibadât*) konularında benzerlik arz eder. Böylece, (namaz için abdest al) anlamındaki ayet abdestin maksadını açıklarken şöyle der: "...Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihsan ettiği) nimetini tamamlamak ister.. (Maide, 5/6)" sonra namazın maksadı ile ilgili olarak şöyle buyrulur: "...Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıko-yar.." (Ankebut, 29/45) Cihad'a atıfta bulunmak suretiyle Kur'ân benzer şekilde amacını şu şekilde beyan eder: "*Kendileriyle savaşı-lanlara (müminlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle, (savaş konusun-da) izin verildi.*" (Hacc, 22/39) Cihadın meşru kılınmasının amacı, haksızlığa (zulm) karşı savaşımdır ve namazın (salat) amacı, na-maz öncesi abdest yoluyla fiziksel temizlikle birlikte gerçekleştirilen manevi saflık ve mükemmellik kazanmaktır. Kısas hükmüne atıfta bulunarak, nassda benzer şekilde şu maksat beyan edilir: "*Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır.*" (Bakare, 2/179) Zekât vesilesiyle, Kur'ân şu maksadı gerçekleştirir: "*Böylece o mallar, içi-nizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz.*" (Haşr, 57/7) Başka bir ayete göre, müminler karşı cinsten kimselerle karşılaştık-larında bakışlarını harama dikmemeleri emredilir. "*Çünkü bu, ken-dileri için daha temiz bir davranıştır...*" (Nûr, 24/30)

Tıpkı haksızlık, yolsuzluk ve önyargıyı önlemek için, olumsuz anlamda cezalandırılan kötü davranışlara ve suçlara sayısız atıfta bulunulduğu gibi, Kuran'ın ve Sünnet'in amaçlarını ifade etmenin, olumlu anlamda sebep ve yararın nasıl ifade edildiğini gösteren çok fazla sayıda örnek eklenebilir; Kur'an ticaret ve muamelat alanında ise pazarda/piyasada adil ticaretin amacını yok eden/tehlikeye atan ve zararlı olan sömürüyü, tefeciliği, para top-lamayı ve kumar oynamayı yasaklamaktadır. Ahkâm'ın neredeyse tamamında yer alan temel tema, *Makâsıd*'in öz olarak görülen fay-danın (*maslahat*) gerçekleştirilmesidir. Çünkü adalet de bir masla-hattır dolayısıyla farzı süsleyen/ikmal eden bir unsurdur. Böylelikle

le maslahatın çoğulu olan *masâlih*, *Makâsîd*'ın diğer bir adı olmuş ve ulemâ bu iki terimi neredeyse birbirinin yerine kullanmıştır.

Makâsîdın Sınıflandırılması

Ulemâ *masalih*-ile birlikte-*Makâsîd*'ın tümünü *masalih* veya *daruriyyat*'dan başlayarak önem sırasına göre üç kategoriye, bunu takiben tamamlayıcı faydalar olan *haciyyat* ve ardından bezemeler veya *tahsiniyyat* olarak sınıflandırmıştır. Maslahat beş temel esas olarak yani dinin korunması, canın korunması, neslin korunması, aklın korunması ve malın korunması şeklinde sıralanmaktadır. Bunlar, tanımı gereği, toplumdaki normal düzenin yanı sıra bireylerin hayatta kalmaları ve manevi mutlulukları için de gereklidir, öyle ki onların yok edilmesi ve çöküşü, toplumdaki normal düzenin karışıklığını ve çöküşünü hızlandıracaktır. Şerîat, bu değerleri korumayı ve teşvik etmeyi amaçlar ve onların korunması ve geliştirilmesi için tedbir alınmasını da onaylar . Bu nedenle dini korumak için cihad meşru kılınmış ve canı korumak için de kısas meşru kılınmıştır. Şerîat, bu değerleri korumak ve geliştirmek için, olumlu ve aynı şekilde cezai önlemler öngörmüştür. Hırsızlık, zina ve içki içme gibi suçlar, özel mülkiyetin korunmasına, ailenin refahına ve insan aklının bütünlüğüne tehdit oluşturduğu için cezalandırılabilir suçlardandır. Şerîat olumlu olarak ancak farklı bir seviyede iş ve ticaret faaliyetini bireyin hayatını kazanmasını sağlamak için teşvik eder ve pazar yerinde ticari işlemlerin sorunsuz akışını sağlamak için ayrıntılı tedbirler alır. Şeriat'ın aile hukuku ile ilgili hükümleri, aynı şekilde, aileyi tüm üyeleri için güvenli bir sığınak haline getirmeyi amaçlayan kılavuz ve ölçülerin somut bir örneğidir. İslam hukuku (şerîat) ayrıca, halkın entellektüel esenliğini, sanat ve uygarlığın ilerlemesini sağlamak için bilgi ve eğitim arayışını teşvik eder. Başka bir deyişle, esas *mesâlih*, şerîat'ın tümünü kapsayan bir temayı oluşturur. Çünkü şer'î hükümlerin tamamı bir ya da diğer şekilde bu yararların korunmasıyla bağlantılıdır. Bunlar, şerîat'ın temel ve öncelikli hedeflerinin somut bir örneğidir.

Hâciyât olarak bilinen maslahatların ikinci sınıfı veya tamamlayıcısı olan menfaatler, normal düzenin devamına tehdit oluşturmayan şiddeti ve sıkıntıyı ortadan kaldıran menfaatler olarak ta-

nımlanır. Namaz'ın kısaltılması, hasta ve misafirin oruç tutmaması gibi şerîat'ın tanıdığı ruhsatların büyük bir kısmı, meşakkat/sıkıntıyı önlemeyi amaçlamaktadır; ancak bunlar asıl yani zaruriyattan değildir. Çünkü insanlar mecbur kalırlarsa onlarsız yaşayabilirler. Farz ibadetlerin "*ibâdât*" neredeyse tümünde şerîat böyle ruhsatlar tanımıştır. *Mu'amelât*la ilgili olarak, selem satışı, kiralama ve kiraya verme (*icâre*) gibi bazı sözleşmeler, caiz olmamakla birlikte halkın ihtiyaçlarından dolayı Şerîat onları geçerli saymıştır. Aile hukuku alanında, Şeriat bir kez daha zorunluluk hallerinde yani nihai çözüm olarak ailenin refahını sağlamak ve onu dayatılmaz bir çatışmaya karşı savunmak için boşanmaya izin veriyor.

İkinci sınıf maslahat, genel olarak bütün halkı ilgilendirdiğinde zorunlu maslahat derecesine yükselir. Bu husus şöyle örnekendirilebilir; icâre akdinin geçerliliği bir birey için ikinci derecede önemli olabilir, ancak toplum için büyük önem taşır. Benzer şekilde, '*ibadet*' alanında verilen bazı ruhsatlar bir bireyin hayatta kalması için ikincil olabilir, ancak toplum için bir bütün olarak birinci derecede bir yarar (maslahat) haline gelebilir. Çeşitli ilgi sınıfları arasında çıkan bir çatışma durumunda, daha yüksek bir yararın korunması için daha az yarar terkedilir. Çelişkili yararların birden çok olması ve hiçbirinin açıkça tercih edilebilir olmadığı durumlarda zararın önlenmesi yarar elde etmekten daha öncelik arz eder.² Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadisinde de "*Size bir şey yapmamı emrettiğinde, gücünüzün ölçüsünde yapın, ancak sizi bir şeyden yasakladığımda ondan da tamamen kaçının.*"³ diye ifade edildiği gibi şerîat, kötülüğün önlenmesi konusunda daha kati davranmıştır.

Tahsiniyyat olarak bilinen *maslahat*ın üçüncü derecesi, geleneklerin iyileştirilmesi ve mükemmelleştirilmesi ve her düzeydeki insanın başarıya ulaşması için arzulanan niteliktedir. Şerîat, böylece namaz kılmak için vücut ve kıyafet temizliğini teşvik eder, örneğin, cemaatin cuma namazına camiye gelirken güzel koku sürmesini tavsiye eder; aksine, soğan ve sarımsak gibi rahatsız edici

² Krş. Yusuf el-Karadavî, *el-Madhal li Diraseti's-Şerîati'l-Islamiyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1411/1990), 70-71.

³ en-Nesâî, *Sunen*, Menasik, Vucûbu'l-Hac.

koku salacak şeyleri yemeyi mekruh kabul eder. Şeriat ayrıca farz olan zekâtın ötesinde muhtaç olanlara yardım etmeyi teşvik eder ve ibadetlerde çokça dua edilmesini tavsiye eder. Şeriat, geleneksel konular (örf) ve insanlar arasındaki ilişkilerde nazikliği (*rıfk*), güzel konuşma ve davranışı (*hüsnü'l-hulk*) ve iyilikte bulunmayı (*ihsan*) teşvik eder. Hâkim ve devlet başkanına ceza infazında aşırı hevesli davranmamaları için benzer şekilde tavsiyede bulunulur; böyle bir durum arzu edilen bir davranış olarak kabul edilir. Bütün bunların amacı, insan davranışının her alanında güzellik ve mükemmelliği elde etmektir.

Bu son maslahat kategorisi, yaygın olduğu ve diğer tüm maslahatlarla (mesâlih) ile ilgili olduğu için, özel bir öneme sahiptir. Örneğin, namaz kılan kişi farz namazını, ya tadili erkan ile veya tadili erkan olmadan, farklı şekillerde eda edebilir ve rükünlerinin her birini ta'dili erkan ile ya da acele olarak düşünmeden eda etmiş olur. Aralarındaki fark, birincisi, zorunlu ve arzulanen şartların yerine getirilerek ta'dili erkan ile eda edilen bir namaz olması, ikincisi ise, en iyi ihtimalle bir farzın yerine getirilmiş hali olarak kabul edilebilir. Bu analiz insanın davranışının hemen her alanına ve şer'î ahkâmın neredeyse tamamına uygulanabilir. Bu nedenle, mesâlih'in yalnızca şer'î ahkâm veya dini konularla sınırlandırılması gerekmediği anlaşılmalıdır, çünkü şeriat temel olarak, geleneksel, sosyal, politik, ekonomik, kültürel ve benzeri ilişkiler için geçerli olan rasyonel bir yapıdır. Bu analize göre, aynı zamanda, bu sınıfların biri veya diğeri altında belirli bir menfaat ve maslahatı sınıflandırmanın göreceli olması ve her olayın/durumun şartlarıyla ilgilenen değer yargılarını içermesi muhtemeldir.

Makâsıd, genel maksatlar (*el-Makâsıdu'l-âmm*) ve özel maksatlar (*al-Makâsıdu'l-hâsse*) şeklinde tasnif edilmiştir. Genel maksatlar İslam'ı ve Şeriatı karakterize eden genel maksatlardır, geniş ve kapsamlıdır. Zararın önlenmesi şeriat'ın genel bir amacıdır ve tüm alanlar ve konular için geçerlidir. Belirli maksatlar duruma hastır ve belirli konularla ilgilidir. Belirli maksatlara aile hukuku, finansal işlemler, iş ilişkileri, şahitlik, yargılama ve benzeri konular örnek olarak gösterilebilir.

Makâsıdin diğer bir ikili tasnifi de, kesin maksatlar (*el-Makâsıdu'l-katiyye*) ve şüpheli (spekülatif) maksatlar (*el-Makâsıdu'z-zannıye*) şeklindedir., bireylerin mülkiyet ve onurlarının korunması, adaletli yönetim, yakın akrabalar arasında maddi destek (nafaka) hakkı ve benzeri Kur'ân ve Sünnette açık hükümlerle desteklenen maksatlar yukarıda geçen maksatlara örnek gösterilebilir. Zannî (spekülatif) maksatlar bu dereceden aşağı olup ihtilaf/ anlaşmazlık konusu olabilir. Örneğin, en az miktarda şarap içmenin yasaklanması ve yasa koyucunun (*şâri'*) onu bu kadar büyük bir miktar olarak tasarlaması bile, söz konusu yasağın etkili nedeninin/illetin sarhoşluk olması şüpheli bir durumdur.

Şâtibi de makâsıdı, sâr'i'nin amaç ve maksatları (*Makâsıdu's-şâri'*), insanlığın amaç ve maksatları (*Makâsıdu'l- mükellef*) şeklinde sınıflandırmıştır. İnsanın refah ve menfaatini güvence altına almak için şer'î hükümlerin arkasındaki Allah'ın bilinen bir amacı olduğunu söylemek, yukarıda açıklanan birinci sınıf *Makâsıdı* göstermekte, örneğin geçimini sağlamak için iş aramak ise, ikinci sınıf *makâsıdı* göstermektedir.

Makâsıd asıl maksatlar (*Makâsıdu'l-asliye*) ve ona tabi olan maksatlar (*Makâsıdu't-tab'iye*) şeklinde de bir tasnife tabi tutulmuştur. Birincisi, şâri'in veya bir insan faktörünün başlangıçta amaçladığı birincil ve normatif hedefleri ifade eder ve bunlar insan fiillerinin ve davranışlarının değerlendirilmesinde şer'î hükümlerin temel amaçlarını oluştururlar. Örneğin, bilginin (*'ilm*) ve marifetin birincil amacı, Allah'ı tanımanın, O'na ibadet etmenin, kendi yaratılışını keşfetmenin ve anlamının doğru yoludur. Benzer şekilde, evliliğin birincil amacı çoğalmadır ve derslere katılmanın birincil amacı ise kişinin bilgisini arttırmaktır.

İkincil maksatlar, birincil maksatları tamamlayan ve destekleyen maksatlardır. Örneğin, evliliğin ikincil amacı, dostluk ve cinsel tatmindir. İlim talep etmenin ikincil amacı akademik yeterlilik, kişisel başarı ve kişinin konuşma ve davranışının iyileştirilmesi olabilir.⁴

⁴ eş-Şâtübî, *Muwafakât*, IV, 179.

Zaruriyatla açıkça ilişkili olan maksatlar, kesin (*kat'î*) olarak kabul edilebilir.

Açık naslardan (*nusûs*) tümevarım (*istikra'*) metoduyla belirlenen zaruretlar bu kategoriye de eklenebilir. Bu iki kategoriden herhangi birine dahil edilemeyen maksatların (*Makâsîd*), delilleri icma ya da açık bir hükme dayanması halinde, yine kesin (*kat'î*) olarak görülebirlirler.

Bu sıralamanın dışında tanımlanmış olan ek maksatlar, bu kategoride kalmaya devam edebilecek şekilde, bir icma ya da nasla kesin derecesine yükseltilmediği sürece, spekülatif (*zannî*) olarak sınıflandırılabilir. Bunlar arasında çatışma (*tearuz*) olması durumunda, katî maksatlar, zannî maksatlardan öncelik arz eder. Katî maksatlar arasında, diğer üçüne göre dini ve canı korumaya öncelik verilir, ailenin korunması aklın korunması ve malın korunması ise bunları izler. Benzer öncelik sırası, tamamlayıcı olarak kabul edilen maksatlar ile onları takip eden öncelikli temel maksatlar arasında da geçerlidir.

Makâsîd'in tanımlanmasında keyfilikten nasıl kaçınılacığına dair soru hala varlığını sürdürüyor. Maksatlar da (*Makâsîd*), yararlar (*mesâlih*) gibi açık uçludur ve kimliklerinde kişisel ya da partizan önyargılar yoluyla haksızlığı önlemek için daha doğru bir metodolojiye ihtiyaç duyar. Bu husus, büyük ölçüde doğru bir anlayış meselesidir ve maksatların belirlenmesinde kesinliği sağlamak için ortak içtihad ve istişarenin en iyi başvuru kaynağı olacağı düşünülmektedir. Politika oluşturma ve kanun yapma amacıyla tanımlanan bir maksadın doğruluğuna ilişkin olarak Şûra ehlinin önerisini ve onayını güvence altına almak kesinlikle güvenini tazelemektir. Bu, şeriat ve diğer disiplinlerdeki uzmanlığı içeren daimi bir parlamento komitesi olabilir, onun görevi kanun ve hükümet politikasıyla birlikte şeriat ve kanunun daha belirli amaç ve maksatlar yelpazesini doğrulamak, önermek ve belirlemek olacaktır.

Makâsîd'in Tarihi

Şeriat'ın müstakil konusu olan *Makâsîd*, İslam hukuku düşüncesinin gelişiminin ilk aşamalarında pek fazla ilgi görmemiştir ve

bu nedenle, maksatlar (*Makâsıd*) daha ziyade mezheplerin hukuki mirasına ilaveten temsil olurlar.

Bugüne kadar *usûl'ü-fıkıh* ile ilgili önemli birçok eser bile bilinen konularla ilgili şer'î maksatlar (*Makâsıdu's-şerîa*)'dan bahsetmemektedir. Bu, kısmen belki de, nassın açık ve kesin ifadelerinden ziyade, hukukun felsefesi, bakış açısı ve amacı ile ilgili konunun niteliğinden kaynaklanıyor. Şerîat'ın ayırt edici bir konusu olarak Makâsıd, açıkça ictihadla alakalı olmasına rağmen, ictihad teorisinin geleneksel açıklamalarında böyle işlem görmemiştir.

İslam hukuku düşüncesi, genel olarak, ilahi nassın anlamına uygunluk amacı taşır ve *usûl'ü'l-fıkıh* hukuk teorisi de bu amaca büyük ölçüde ulaşmıştır. Hukuki düşüncenin bu lafzî (literalist) yönelimi, rasyonalistlerin (*ehlü'r-r'ey*) eğiliminden daha fazla – gelenekçi (*ehlü'l-hadis*) eğilimin yaklaşımında genellikle daha belirgindir. Lafzî yorumcular (literalist), bu nedenle Şeriat'ı ehliyet sahibi mükellef'e hitap eden bir dizi kurallar, emirler ve yasaklar olarak görmeye meyilliydi ve sonrakinin, direktiflerine uymak için yapması beklenen her şeydi.

Önde gelen sahabelerin örneği, diğer taraftan, Şeriat'ın hem bir dizi kural olarak hem de belirli kuralların başta gelen değerlerin somut tezahürleri olarak görüldüğü bir değer sisteminden ibaretti. İlk üç yüzyıldaki fıkıh metinleri, *Makâsıdu's-şerîa* ile ilgilenmedi. Gazali'nin (ö. 505/1111) ve daha sonra Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) zamanına kadar, Makâsıd teorisinin düzenlenmesinde/ formülasyonunda önemli gelişmelerin yapılmadığı görülmüştür.

Makâsıd teorisi tarafından savunulan temel görüş, önde gelen fıkıh mezhepleri tarafından reddedilmemiştir; ancak *Makâsıd*, *usûl'ü'l-fıkıh*'ın çeşitli konularında ve doktrinlerinde açıkça görülen hukuk düşüncesinin ana akımının dış yüzeyinde kalmıştır. Makâsıdın yalnızca zahir bir nassla tanımlanıp açıklandığında bilineceğini savunan Zahiriler hariç olmak üzere, ulemânın çoğunluğu Makâsıd'ı zahir nassla sınırlı tutmamıştır. Çünkü onlar şerîat'ı akılcı, amaç odaklı ve tanımlanabilir nedenler üzerine bina edilen kurallar olarak algılamış ve anlamışlardır.

Dolayısıyla Şerîat'ın amacına ve bakış açısına aykırı olan kurallara uyma bu nedenle genel olarak kabul edilemez olmuştur. Zahiriler'in aksine *Makâsîd* teorisine tamamen farklı bir yaklaşım, nasların özü ve amacının daima nassın zahiri lafızlarında olmayıp dolayısıyla onların gizli anlamlarında (örneğin, batin) olduğunu söyleyen Batıniler tarafında yapılmıştır.⁵ Önde gelen mezhepler arasında *Makâsîd*a yönelik şu uyum farklılıkları vardı:

Bazıları diğerlerine göre *Makâsîd*a daha açıktı, ancak şerîat'ın amaç ve hedeflerine yönelik ayrıntı genel olarak desteklenmemiştir. Bu husus, Kur'an'ın hükümlerinin temel amaç ve hedefleri hakkında büyük bir farkındalık sergileyen ve genellikle hükümlerin inşa olundukları nedenleri ve gerekçeleri açıklayan gerçeğiyle çelişen fazlaca konuşulmayan bir tutumdur.

"*Ulemâ*"nın maksatların tanımlanması konusundaki genel çecikiliği/suskunluğu, kısmen böyle bir uygulamanın dahil edileceği tasarım (projection) ve öngörü (prognostication) unsurlarından kaynaklanmış olabilir. Tabii ki, nassın kendisi bir çeşit spekülasyon yapmadan bunu açıkça belirtmediyse, örneğin, onun veya bunun yasa koyucusunun amaç ve öncelikli hedefi olduğunu kesin olarak kim söyleyebilir? Ancak şu an ayrıntılı olarak açıklayacağım gibi *Makâsîd*ın kapsamını yalnızca nasların açık beyanıyla sınırlandırmak yeterli değildir.

Dördüncü yüzyılın sonuna kadar, '*Makâsîd*' terimi Abdullah et-Tirmizî el-Hakim'in (320/932) hukuki metinlerinde kullanılmış ve buna yapılan atıflar da, muhtemelen *Makâsîdü'sş-şerîay*ı o zamandan beri temel, tamamlayıcı ve arzulanan (*zaruriyyat*, *haciyyat*, *tahsiniyyat*) şeklinde genel kabul gören üç kategoride ilk sınıflandırılan İmamü'l- Haremeyn el-Cuveynî'(d. 478/1085) nin eserlerinde ortaya çıkmıştır.

Cüveynî'nin fikirleri, daha sonra *maslahat* ve *illet* (ta'lil) konusuna eserlerinde geniş yer veren öğrencisi Ebû Hamid el-Gazzalî tarafından *Sifâ'ül-Galîl* ve *el-Mustasfa*' adlı eserlerde daha da geliş-

⁵ Krş. Ahmed er-Raysunî, *Nazariyyetu'l-Makâsîd 'indel-İmâm eş-Şâtîbî* (Rabat: Matbaatu'n-Necahî'l-Cidde, 1411/1991), 149.

tirilmiştir. Gazzalî genellikle maslahatı bir kanıt/delil olarak eleştirmiş, ancak Şerîat'ın maksatlarını destekliyorsa geçerli saymıştır. Makâsıd konusuna gelince, Gazzali korunması gereken beş hedefi, yani iman, akıl, neseb/soy ve mülkiyet olmak üzere şerîatın öncelikli bir meselesi olduğunu kesin olarak belirtmiştir. Seyfuddin el-Âmidî (631/1233) Makâsıdı, çelişkili kıyaslar arasında tercih kriteri olarak tanımlamış ve çeşitli Makâsıd sınıfları arasında önceliklerden bir iç düzen üzerinde durmuştur. Âmidî yine Makâsıdı beş temel prensiple sınırlandırmıştır. Mâlikî hukukçu Şihâbuddîn el-Karafî (ö.684/1285) de bu beş prensibe ırzı koruma yı eklemiş ve bu görüş Tâcuddîn Abilvehhâb b. Subkî (ö.1250/1834) ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî tarafından da kabul görmüştür. Beş temel prensib açıkça Kur'ân' ve Sünnet'te öngörülen cezalarla (*hudûd*) ilgili naslara dayanıyordu. Dolayısıyla, bu cezaların her birinin savunulduğu ve koruduğu prensipler, temel prensip olarak tanımlanmıştır. En son olarak ilave edilen (diğer bir deyimle, *el-'ird*) ilk başta neslin (neseb) altında ele alındığı düşünülmüyordu,

Ancak bu ilavenin savunucuları, Şerîat'ın bu ilaveyi haklı gösteren iftira niteliğindeki suçlamaya (*el-kazf*) ayrı bir hadd cezası takdir ettiği gerçeğine dayanıyorlardı.⁶ İz b. Abdisselâm'ın (ö.660/1262) meşhur eseri *Kavâidu'l-ahkâm* kendi karakterinde *Makâsıdu'l-ahkâm* konusunda yazılmış bir eserdir. Makâsıdın illet ile özellikle de maslahat(kamu yararı) la ilgili çeşitli yönlerini daha ayrıntılı olarak ele almıştır. Böylelikle İz b. Abdisselam çalışmalarının başında “*Kur'ân'ın bütün hedefinin yararı (mesâlih) sağlamak ve onları güvenceye alan vasıtaları kolaylaştırmak ve kötülüğü önlemek olduğunu*” söylemiştir.⁷ Sülemini de, Şerîat'ın tüm yükümlülüklerinin (*et-tekalif*), bu dünyada ve ahirette insana yarar sağlamaya hasredilmiş olduğunu ilave etmiştir. Çünkü Yüce Allah yaratıklarından ne bir fayda sağlama ve ne de kendisine itaat edilmesine ihtiyaç duymaz. O her şeyden müstağni olup haddi aşanların itaatsizliği ile zarar görmez ya da onların itaat etmelerinden de faydalanmaz.

⁶ Karadavî, *Medhal*, 73.

⁷ İzzeddin Abdusselâm es-Sulemî, *Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihî'l-En'âm*, nşr. Taha 'Abdurraûf Sa'd (Kahire: Matbaatu'l-Huseyniyye, 1351 H), 1: 8.

Şeriat, başka bir ifadeyle, baştan sona, Allah'ın yaratıklarının menfaatleri ile ilgilidir. Takiyuddîn İbn Teymiyye (d. 728/1328), Makâsıdı belirli bir sayıyla sınırlandırma düşüncesinden ayrılan ilk alimdir ve Makâsıd'ın varolan listesine şunları eklemiştir. Dünya hayatı ile ilgili olarak sözleşmelerin yerine getirilmesi, akrabalık bağlarının korunması, komşu haklarına saygı gösterilmesi ve ahi-ret ile ilgili olarak; Allah sevgisi, samimiyet, güvenilirlik ve ahlaki güzellik⁸

İbn Teymiyye, Makâsıdın kapsamını belirlenmiş ve ayrıntılı bir listeden açık uçlu bir değerler listesine dönüştürmüştür ve onun bu yaklaşımı, bugün Ahmed el-Raysunî, Yusuf el-Karadavi ve diğerleri de dahil olmak üzere çağdaş yorumcular tarafından genel olarak kabul edilmiştir.⁹

Karadavî, Makâsıd'ın listesini daha da genişletmiş, toplumsal refahı ve dayanışmayı (*et-tekâfül*), özgürlük, insanlık onuru ve insan kardeşliğini, şeriatın yüksek hedefleri ve maksatları arasına dahil etmiştir. Bunlar, ağırlıklı olarak Kur'ân ve Sünnet'deki hem genel hem de tafsili deliller tarafından desteklenmektedir.

Teknoloji ve bilimde araştırma ve geliştirmenin (Ar-ge) ekonomik kalkınmasının ve Makâsıdın yapısının güçlendirilmesini öneriyorum. Çünkü bunlar dünya kamuoyunda ümmetin ayakta duruşunu belirlemede çok önemli bir yer tutar.

Bu analizden, *Makâsıdü's-Şerîa*'nın her çağın önceliklerine bir ölçüde bağlı olacak şekilde daha fazla geliştirilmeye açık olduğu görülecektir.

Makâsıdın Tanımı

Daha önce de belirtildiği gibi, 'ulama' Makâsıd'ın tanımlanmasına farklı yaklaşımlarda bulunmuştur. Dikkate alınacak ilk yaklaşım, Makâsıdın tanımını ve makâsıdın temel taşıyıcıları olan emir ve yasakların tanınmasını açık nassla sınırlayan nasscı yaklaşımdır.

⁸ Takiyuddîn İbn Teymiyye, *Macmu' Fetevâ Şeyhu'l-Islam İbn Teymiyye*, nşr. Abdurrahmân ibn Kâsım (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1398 H), 32: 134.

⁹ Raysunî, *Nazariyyat'l-Makâsıd*, 44.

Bu görüşe göre Makâsıdın bu yapı dışında bir bağımsız tanımı yoktur. Bir emir, açık ve normatif olması koşuluyla, yasa koyucu'nun objektif maksatlarını olumlu anlamda taşır. Yasaklar Makâsıdın olumsuz anlamdaki göstergesidir, çünkü yasaklayıcı bir emrin amacı, söz konusu nasla tasarlanan kötülüğü ortadan kaldırmak ve önlemektir. Bu genel olarak kabul edilir, ancak bu genel çerçeve içinde belirli eğilimler vardır. Zahiriler Makâsıdı açık nassla sınırlama eğiliminde iken, hukukçuların çoğunluğu hem nassın hem de nassın altında yatan illet ve gerekçesini dikkate alır.¹⁰ Makâsıd'ın önde gelen yorumcusu Şâtibî, açık hükümleri gözlemleme ve bunlara saygı gösterme gereğinden olumlu bir şekilde söz etmiş, ancak sonra, kelimeler ve cümlelerden müteşekkil zahir nassa bağlılığın nassın gerekçesini ve amacını yabancılaştırmak için o kadar katı olmaması gerektiğini eklemiştir. Şâtibî'nin bu tür bir katılığı, zahir nassın kendisini ihmal etme konusunda olduğu gibi, yasa koyucunun hedefine (*maksûd*) aykırıydı. Nass, ister bir emir isterse yasak olsun, amaç ve gerekçeyle bağlantılı olarak okunduğunda, bu, yasa koyucunun niyeti ile daha büyük bir uyum içinde olan sağlam bir yaklaşımdır.¹¹ Şâtibî, nassın kapsamlı bir şekilde okunmasıyla bilinen *Makâsıd'ın* iki türden ibaret, birincisi (*asliyye*) ve ikincisi (*tab'iiyye*) olduğunu belirtti. Birincisi, mükellefin kişisel eğilimlerinden bağımsız olarak gözlemlenmesi ve korunması gereken esas *Makâsıd* ya da *zaruriyyattır*, oysaki tamamlayıcı olan *Makâsıd-haciyyat* - mükellefe bazı esneklik ve tercih yapma imkanı vermiştir.

Şerîat'ın nassa dayalı yürürlükteki emirlerinin/hükümlerinin kapsamlı bir okunması, bir vacib ya da haramın aynı zamanda bu önlemin takip ettiği hedefin bir parçası olarak görülüp görülmeyeceği gibi sorular ortaya atmıştır. Başka bir deyişle, bir emir demek emrin ayrılmaz bir parçası olup olmadığı sorularını ortaya atmıştır. Bu sorulara verilen genel cevap şöyledir: emir ve yasakların tamamlayıcı yönleri, maksatların ayrılmaz bir parçası olmasına

¹⁰ Ebu İshâk İbrâhîm eş-Şâtibî, *el-Muvafakât fi Usûli's-Şerîa*, nşr. Şeyh Abdullâh Dırâz (Kahire: el-Mektebetu't- Ticâriyyeti'l-Kubrâ, y.y.), 2: 393.

¹¹ eş-Şâtibî, *el-Muvafakât*, 3: 394.

rağmen, anlaşmazlıklar tafsilatta ortaya çıkmıştır. Bir karşı tarafın(opposite) açıkça tanımlanabileceği bir durumda, bir emrin karışıklığının bir yasağa tekabül ettiği konusunda genel bir anlaşma vardır. Şer'î hükümlerin çoğu kolayca anlaşılabilir ve bunların karışıklarının yanı sıra maksatları da açık/zahir nassın okunmasıyla bilinebilir ve tespit edilebilir. Bu nedenle, bir emrin veya bir vacibin gerçekleştirilmesi için gerekli olan her şeyin, o vacibin bir parçası olduğu belirtilmektedir. Şâtibî benzer şekilde, *Makâsıdı* tamamlayıcı olan ve onun hizmetinde bulunan şeyin *Makâsıdın* bir parçası olduğu sonucuna varmıştır. Bu durumda, özellikle ilgili delillerin genel olarak okunmasının, bu davranışın değerine ışık tuttuğu durumlarda, belirli bir davranışla ilgili olarak yasa koyucunun suskunluğu ile ilgili mesele ortaya çıkar. Mesele şu şekilde ortaya konabilir: Makâsıdın açık nasslardan anlaşıldığını biliyoruz, fakat aynı zamanda nasların (nusûs) genel bir okumasından tümevarım yoluyla da bilinebilir mi? Şâtibî'nin asıl cevap verdiği yer burasıdır ve bu da bir sonraki adımdır.

Şâtibî'ye göre tümevarım (*istikrâ*), şeriatın Makâsıdını tanımlamanın en önemli yöntemlerinden biridir. Bir konuya çeşitli nasslardan örnekler verilebilir, bunların hiçbirisi kesin bir hüküm niteliğinde olmayabilir. Yine de onların müşterek ağırlığı, o naslardan elde edilen anlamın çok şüphe duymayacak şekilde olduğunu gösterir. Kati bir sonuca, başka bir deyişle, çok sayıda zanni (spekülatif) ifadeden ulaşılabilir. Şâtibî bunu, Kur'ân'ın hiçbir yerinde, şeriatın halkın yararının yasallaştırılmasının etkisine dair özel bir açıklama/ifade olmadığını söyleyerek göstermektedir. Ancak bu, çeşitli nasların açıklamalarının topluca okunmasından elde edilen kesin bir sonuçtur.¹² Şâtibî, faydaların (mesâlih) en geniş anlamıyla anlaşıldığını, bunun da bu dünyaya ve ahirete, fert ve topluma, maddi, manevi ve ahlaki değerlere ve gelecek nesillerin yararları olduğu kadar günümüze de ait olan değerlerin faydalarını içerecek

¹² eş-Şâtibî, *el-Muvafakât*, 2: 6. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, nşr. Muhammed Munîr ed-Dimaşkî (Kahire: İdaratu't-Tiba'l-Muniriyye, y.y.), c. 1; Karadavi, *Medhal*, 58.

şekilde anlaşıldığını ekliyor.¹³Faydaların bu geniş anlamı, zararın önlenmesi ve ortadan kaldırılmasını da içerir. Bu faydalar ilahi vahyin yardımı ve rehberliği olmadan yalnızca insan aklı tarafından doğrulanamaz ve tespit edilemez.

Makâsıdın temel, tamamlayıcı ve arzu edilen şeklinde üç kategoride sınıflandırılması ve yasa koyucu'nun bunları korumayı amaçladığı sonucuna varılması, nasslarda kendilerine has bir açıklama olmadığı için, bir kez daha tüme varıma dayanmaktadır.

Benzer bir ifadeyle, bir ibadetin ('ibadet) meşruiyetinin içtihad yoluyla sağlanamayacağı şeklindeki şer'î hüküm, konuyla ilgili ayrıntılı delillerden elde edilen bir tümevarım sonuçtur. Çünkü kaynaklarda bu sonuca götürecek özel bir hüküm bulunmamaktadır. Bu sonuçlar, bu arada, büyük bir öneme sahiptir; Şüpheye açık değil ya da güvenilirlikleri şüpheli (spekülatif) bir akıl yürütme meselesi değildir.¹⁴ Aynı zamanda, 'ulema'yı dini koruma, canı koruma, aklı koruma, malı koruma ve nesli koruma gibi beş temel değerlerin korunmasının şer'iat için birincil önemi olduğu sonucuna götüren tümevarım metodudur- Bu değerlerin sıralamasında herhangi bir sınıfın veya sayının değerli olduğunu belirten nassa dayalı bir hüküm bulunmamaktadır.

Şatibi'nin tümevarım metodu amaç ve değerlerin tanımlanmasıyla sınırlı değil, aynı zamanda zahir nasstan veya çeşitli bağlamlarda ortaya çıkabilecek birkaç nassî (metinsel) açıklamanın toplu okunmasından elde edilen emir ve yasakları da kapsar.¹⁵ Şâtîbî daha sonra bir adım ileri giderek tümevarım metodunun sonuçlarının ve konumlarının Şer'iat'ın genel amaçları ve öne çıkan hedefleri olduğunu ve bu nedenle belirli kurallardan daha üst bir önem dereceye sahip olduğunu söyler. Dolayısıyla, tümevarım metodu Şâtîbî'nin Makâsıd teorisinde başvurduğu akıl yürütme ve delilin temel usulü olduğu ve bu konuya temel bir katkı sağladığı da açıktır.

¹³ Şâtîbî, *Muvafakât*, 1: 243; Karadavî, *Medhal*, 64B65.

¹⁴ Şâtîbî, *Muvafakât*, 2: 49B51; Aynı, Mekke'l-Mukerreme: el-Mektebetu't-Ticâriyye, y.y.), 2: 131-35.

¹⁵ Şâtîbî, *Muvafakât*, 3: 148.

Şâtibî'nin tümevarım yaklaşımı bireyin kişiliği ve karakterinden elde edilen bilgiyi hatırlatır. Bu da, o bireyle sürekli bir ilişki kurulması ve davranışının bir süre gözlemlenmesi üzerine kuruludur. Bu bilgi türü kapsamlı ve bütüncüldür. İçyüzünü anlama/kavrama ile zenginleştirildiği ve ilgili kişinin günlük faaliyetlerinde sadece belirli, yalıtılmış olayların gözlemlenmesine dayanabilecek bilgilere göre daha güvenilir olması muhtemeldir.

Metoda İlişkin Sorunlar

Farklı maksatların birbirleriyle ilişkilerindeki göreceli güçlülük ya da zayıflıkları, Makâsıd literatürünün halen gelişiminin ilk evrelerinde olduğunu göstermektedir. Kur'ân'da bulunan şerî hükümler, sünnet ve içtihat, Makâsıd'ın ölçüsü ve yöntemi hakkında her zaman değerlendirilmeye alınmaz. Örneğin, fer'î maksatlar (*Makâsıdı fer'iiyye*) olarak sınıflandırılabilirler, temel ve asli amaçların (*Makâsıdu asliyye*) zıttıdır ve hatta bir Makâsıd olarak araçlarla sonuçlar arasındaki ayrım, bazen başka Makâsıd için bir araç (*zer'â*) haline gelebilir. İbn Aşur şunu söylemiştir: 'İzzeddin Abdüsselam es-Sulemî'nin *Kavâ'idu'l-Ahkâm*'ı ile Şihâbuddin el-Karâfî'nin *Kitâbu'l-Furûk*'undaki ara sıra yapılan atıflar hariç bu konu büyük oranda geliştirilmeye muhtaçtır.¹⁶ Bu geliştirme konusundaki ilk katkı temel olarak, *zarûriyatın* meşhur beş ya da altı başlık şeklinde bir sınıflandırılmaya tabi tutulmasıdır. Buna karşılık *hâciyyat* ve *tahsiniyyat* şeklindeki diğer iki sınıflandırma ise içerik olarak tanımlanmamıştır. Bu üçlü tasnif asıl, erdem ve göreceli değer anlamına gelir. Bu üçlü sınıflama, *Makâsıd*'in kapsadığı esas fazileti ve göreceli değerini ifade eder. Örneğin, kişisel özgürlük ya da eşitliğin bu sınıflamada nereye yerleştirilebileceği veya bu üçlü sınıflamanın bu kişiler için uygun bir yerleştirme olmayacağı şeklinde düşünülmesi, normatif ve alt kuruluşların ikili sınıflandırılması (*asliyye ve fer'iiyye*) kendileri için daha uygun bir yer olarak görülse de bu gibi meseleler ortaya çıkabilir. Eşitlik ve özgürlüğün muhtemelen zaruri ve normatif Makâsıdın (*darûri, aslî*) her ikisinin

¹⁶ Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *Makâsıdu's-Şer'iati'l-İslâmiyye* (Tunis: Matbaatu'l-İstikâme, 1966), 331.

de kapsamı içinde olması mümkündür ve bu tasnifin ötesine de genişletilebilir. Bu sorulara uygun cevaplar bulduğumuzu varsa-yarsak, daha sonra, bir sınıfın altında ya da din özgürlüğü, seyahat özgürlüğü ve ifade özgürlüğü gibi alt-çeşitlilik türlerinin altında yer alan başka bir dizi soru ortaya çıkabilir. Neslin korunması ve saflığı, bu amaca yönelik bir vasıta olan evliliğin mübahlığı, aynı zamanda aynı maksat içinde yer aldığını öne süren önemli bir amaçtır (daruri). Fakat bu değerlendirme, bir evlilik akdindeki şahitlerin varlığını veya gerçekten boşanmanın mübahlığını gerektiren bir kurala kadar genişletilebilir.

Bunların hepsini, örneğin tamamlayıcı maksatlar (*hâciyât*) altında ve “*vacibe sebep olan şey de vaciptir*” meşhur genel kuralının karşısında düşünebilir miyiz? veya bunları fer'î maksatlar sınıfı altında düşünmeli ve bunları Makâsıd'ın *asliyye-far'iiyye* (asıl-yardımcı) tasnifine mi dahil etmeliyiz? Herhangi bir kural/model var mıdır?

Temel değer göstergesi açıkça *zaruri-haci-tahsin*'in meşhur tasnifinde açıkça kullanılmıştır. Ancak Şeriat'ın emir ve yasaklar, haklar ve görevler alanlarında çeşitli kural ve hedeflerini, doğru düzenini ve yerleşimini belirlemeye hatta Makâsıd kategorilerinden biri veya diğeri altında düzenlenmemiş davranış yönlerinin bazılarında dahi yardımcı olmak üzere kullanılabilecek başka göstergeler de vardır. Bu göstergeler şu şekilde özetlenebilir: 1) Kur'an ve Hadis nasslarının varlığı veya yokluğu, Sahabelerin uygulamaları ve genel ittifakları (*icma'*) Makâsıd'ın tanımlanması ve nispeten değerlendirilmesi hakkında önemli göstergeler sağlar. Bir nassın varlığında, nassın açıklığı veya onu açıklayan diğer bir nassın varlığı, bu nass kapalı ve belirsiz (*mücmel, müteşabih*)¹⁷ olsun ya da açık ve açıklanmış (*muhkem, müfesser*) olsun yahut kesin veya spekülâtif (*kat'î, zannî*) olsun bütün bunlar konu ile ilgili hükmün derece ve sınıfını belirlemede ve makâsıdın ilgili bir sınıfında yer almasına yardımcı olabilir.

¹⁷ Bu konularda geniş bilgi için bkz. M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), böl. 3.

2) *Makâsıd'ın* değerlendirilmesinde yardımcı olabilecek bir diğer gösterge, gerçekleştirdikleri fayda (*maslahat*) ya da önleyecekleri muhtemel kötülük (*me'fsetet*)tür.

O göstergelere mevcut sosyal koşullar ışığında muhtemel yarar ve zararların rasyonel bir değerlendirmesini içerecektir. Bir yararın kapsamlı ve genel(külli) olup olmadığını tespit etmek gerekebilir. O yarar en çok insanı ilgilendirir ve yaşamın hayati bir yönü ile ilgilidir ya da bu özelliklerden yoksun olan kısmı (*cuz'i*) bir faydadır. Adaleti teşvik etmek genel ve hayati bir maslahattır ve bu nedenle yönetimde istişare (*şûra*) olmakla birlikte, toplu satış (*beyu 'l-cuzat*) hatta karşılıksız borç (*karz-ı hasen*) gibi belirli alım satım çeşitleri (*bey'*), halkın en fazla ihtiyaç duyduğu veya en hayati çıkarlarını içermeyebilir. Yine de, bir hükmün geçerliliği konusunda şeriat'ın amaç ve maksadını anlamak/bilmek, sağladığı yarar ya da önlediği zararı her zaman hükmün kendinden öğrenmek mümkün değildir, ancak derin düşünce, sorgulama ve içtihat yoluyla bunun doğrulanması gerekir.¹⁸

3) Benzer şekilde, *el-ahkâmu'l-hamse-* (Hanefi mezhebine göre yedi hüküm), farz, sünnet, mekruh, mübah ve haram (Hanefiler tahrimen mekruh ve vacibi ilave etmişlerdir), beş meşhur hüküm konusundaki fıkıh literatürü ve fetva koleksiyonları *Makâsıd'ın* tarifinde ve göreceli olarak değerlendirilmesinde yardımcı olabilir. Maslahat konusunda daha fazla bilgi, fıkıhın bu ikili tasnifi altındaki büyük ve küçük günahlar (*al-kebâir ve's-sağâir*) gerçekten İslam'ın temel ve rükünleri *erkanu'l-hamse* ile ilgili literatürdeki açık nasslarda bulunabilir.

Sözkonusu hükümlerin birçoğunun sınıflandırılması esas olarak *mendup*, *mekruh*, *küçük günahlar* ve benzerleri gibi ahlaki (etik) tasniften oluştuğu belirtilmelidir.

4) *Makâsıd*ı daha önce de belirttiğimiz gibi değerlendirmenin bir başka yolu, Şeriat'ın belirli bir değeri ve amacını korumak ve belirli bir davranış için ön gördüğü cezalara atıfta bulunmaktır. Hadler için öngörülen cezalar doğal olarak *Makâsıd* konusunda

¹⁸ Krş. en-Neccâr, *Tef'îlu'l-Makâsıd*.

eser telif eden ilk müellifler tarafından kullanılmıştır ve bu konuda söylenenler bu yaklaşımla uyumludur. Fakat had suçları arasında, iftira suçlaması (*kazf*) ve şarap içme suçu (*şurb*) gibi daha az ceza öngörülen bazı suçlar da vardır. Bu durum, had suçları tarafından korunan değerlerin Makâsıd'ın ikinci sırasına (yani *haciyât*) ait olduğunu öne sürmektedir. İçki içme suçu ile ilgili olarak, aslında, Kur'an'ın bir ceza öngörmediği halde, özel olarak ta'zir cezası öngörüldüğü, ancak bir şekilde hadlere dahil edildiği de söylenebilir.¹⁹

5) Şer'î hükümler (*ahkâm*) de değerlendirilebilir ve *Makâsıd*, nassın ihtiva ettiği/içerdiği bir ödül ya da ceza (*va'd-va'id*) sözünün (va'd) kuvvetlilik ya da zayıflığına atıfta bulunarak doğru kabul edilebilir.

Bir ödül va'di eğitimsel bir değere sahip olabilir, ya da empatik bir dille yapılıyorsa, önemli bir Makâsıd ya bir kişinin genel olarak Kur'an ve Hadisi okunmasını ihtiva eden nassa bağlı olarak daha düşük bir öncelik sırasını emredebilir. Örneğin, Kur'an, ebeveyne karşı iyi davrananlara büyük bir ödül ve onları öfkelerendirenler için de aynı şekilde bir ceza olduğunu va'd ediyor. Hz.Peygamber (s.a.v) ayrıca, yalan isnad edenlere karşı da ciddi şekilde uyarıda bulunmuştur. Her ikisinde de acil maksat apaçık ve bu nedenle bu maksatlar sırasıyla aile ve din ile ilgili olarak değerlendirilebilir. Bu maksatları karısının ve ailesinin nafakasını temin eden ya da hayvanların ve kuşların yiyeceğini sağlayanlardan birine verilen ödül va'diyle karşılaştırm. Birincisinde ki *Makâsıd*, aile bağını ve sadakatini, belki de tamamlayıcı bir Makâsıd'i ifade ederken ikincisinde ise *tahsiniyyat* sınıfına girebilecek olan hayvanlara karşı merhametli olmayı ifade eder. Son mesele, yani hayvanlara duyulan merhamet, bazı Hadis metinlerinde daha fazla önemi haiz olduğunu göstermektedir. Zira hadiste kedisini bir direğe bağlayarak aklıktan öldüren bir kadın için ciddi bir ceza uyarısında bulunulduğu diğer taraftan çölde susuzluktan ölmekte olan bir köpeğin hayatını kurtaran bir kişi için ise büyük

¹⁹ Krş. Kamali, *Punishment in Islamic Law*, 41-42.

bir ödöl olan cennete girme sözü verilir. Belli bir zaman diliminde ya da belli surelerin okunması gibi ibadet ile ilgili az amel için büyük bir mükafaat va'd eden çok sayıda Hadis bulunmaktadır. Bu ifadelerin amacı genellikle nassın bağlamında ortaya çıkabilir. Bu tür fiillere verilen önem genellikle semboliktir; söz konusu davranışlar zorunlu olarak yapılması gereken davranışlar değildir. Aksine, bu maksatların ortaya koyduğu genel ilkeler, şefkat, merhamet yahut Allah'ın zikri olan faziletler olabilir. Bazı durumlarda mecazi ifadelerle etkili olma veya eğitim ve rehberlik sağlamak amaçlanmıştır. Bu ifadeler söz konusu ceza ve mükafaatı hatırlatabilecek ifadelerden olmadığı belirtilmiştir.²⁰

Yukarıdaki örneklerden, daha düşük derecedeki bir hükmün amacı ve maksadı baskı halinde ve yaşamı tehdit eden durumlarda alışılmadık şekilde daha yüksek bir konuma çıkabileceği anlaşılmaktadır. Bu durumda, söz konusu Makâsıdın yakın çevresinde kendi koşullarında değerlendirilmesi gerekir ve örneğin, ölmekte olan bir hayvanın hayatını kurtarmak için, tahsini derecesindeki maslahatın zaruret derecesine çıkacağını söyleyebiliriz. Ancak bu, temel konumumuzu değiştirmez, hayvanlara karşı gösterilen şefkat genel olarak *tahsiniyyat* kategorisinde değerlendirilir.

6) Bir hükmün değeri ve gözettiği amacı, Kur'an ve Hadis'teki tekrarlar atıfta bulunularak da tespit edilebilir. Adaletle yapılan atıflarda, örneğin, merhamet (rahmet) ve sabır (sabr) naslarda çok miktarda bulunmaktadır. Aynı durum, Kur'an ve Hadis'te sıkça rastlanan belki de farz olan zekatın ötesinde infak için de söz konusu edilebilir. Ancak, farz hükümlerde (*vacib* ve *haram*) tekrarın nispeten daha az önemli olduğu, ancak *mendub* ve *mekruh*'a atıfta bulunulan ahlaki değerler açısından daha büyük bir rol oynama eğiliminde olduğu anlaşılabılır. Çünkü bir vacib veya haram hükmü açık ve katı bir nassa yer aldığına, ona bir şey ilave etme ihtiyacı kalmaz. Halbuki Hanefiler nassın açıklığı ve hatta vacib ve harama delaletiyle birlikte nassa ilave etme hususunu dikkate alırlar.

²⁰ Krş. en- Neccâr, *Tef'îlu'l-Makâsîd*, 26-27.

Bu nedenle, onlar *vacib'i farz* derecesine, *mekruhu* (mübaha ya-
kın olan *tenzihen mekruhun* karşıtı) *tahrimen mekruh* derecesine çı-
karmışlardır.²¹ Tekrarlama, ahlak bağlamında, açık yasal hükümler-
e ilişkin nispeten daha önemli bir rol oynama eğilimindedir.

Makâsıd ve İctihad

Şatibî, Makâsıd teorisini açıkladıktan sonra, makâsıd ilmini bilmeyi muctehid derecesine ulaşmanın ön koşulu olarak vurgulamıştır. Makâsıdın hakim olmasını istemeyenler, kendilerine karşı tehlikeli iş yaparlar, bu da onların içtihadında hata yapmalarına neden olur. Bu görüşte olanların içerisinde, Kur'ân'ın amaç ve anlamı üzerinde durmadan sadece zahir nassa bakan tehlikeli yenilikçiliği (*ehlü'l-bid'a*) savununlar vardı. Bu bidatçılar (haricilere bir ima) Kur'an'ın *muteşabihâtına* tutunmuş ve onların sonuçlarına dayanarak çıkarımda bulunmuşlardır.

Kur'ân'ın okunması için ayetlerinin siyak ve sibakına bakmaksızın parçacı bir yaklaşım benimsemişlerdir. Önde gelen alimler, Şerîat'ı, daha geniş bir çerçeve içerisinde ve amaçlar doğrultusunda okunması gereken tafsili hükümlerin tümü olarak görmüşlerdir.²² *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslamiyye* konusunda bir dönüm noktası olan islâm alimi Tahir ibn 'Aşur, tüm açıklamalarında Makâsıd ilminin icthad için vazgeçilmez olduğunu doğrulamıştır.²³

İbn 'Aşur, kendi içtihadının kapsamını yalnızca lafzi yorumlarla sınırlayan bazı alimlerin, nassın genel ruhu ve delillerin amacı ile aynı çizgide olmadıkları için nassın lafızlarına kişisel düşüncelerini ekleme ve hataya düşme imkanının olduğunu eklemiştir.²⁴ Bu husus, buğday ve hurma gibi malların zekatının aynen mi verileceği, yoksa para olarak bedellerinin mi verilebileceği şeklindeki alimlerin farklı görüşleriyle ifade edilebilir. Hanefiler, malın para olarak değerinden de zekat verilebileceğini kabul etmiş, ancak Şafî (d. 204/820) bunun tersi görüş benimsemiştir. Hanefilere göre,

²¹ Ayrıntılar için bkz. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, hükmü şer'î (hukuk ve şer'î değer) ile ilgili bölüm.

²² Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 4: 179.

²³ İbn Aşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 15B16.

²⁴ İbn Aşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 27.

zekatın amacının fakirlerin ihtiyacını karşılamak olduğunu ve bunun da bir malın parasal eşdeğerinin ödenerek de ifa edilebileceği düşüncesi kabul görmüştür. İbn Kayyim el-Cevziyye de fitır sadakası ile ilgili olarak, Medine ve çevresinin başlıca gıdaları olduğu için, zaman zaman hurma ve bazı zamanlarda kuru üzüm ya da besin tanelerine atıfta bulunan hadislerin olduğunu ifade etmiştir. Bütün bu görüşlerin ortak amacı, sadece belirli bir maldan ödemeyi sınırlandırmak yerine fakirlerin ihtiyacını karşılamaktır.²⁵ Başka bir örnek vermek gerekirse, Malik'e (d. 179/795) vaktinden önce zekatını veren bir kişi hakkında, yani bir yılın dolmasından önce, o yılın sonunda bir kez daha zekatın ödenip ödenmeyeceği sorulmuştur. Malik namaz ibadeti ile bir benzerlik olduğunu ve kıyas yaptığını ifade etmiştir. Eğer kişi namazını vaktinden önce kılarsa, vakti içerisinde tekrar kılması gerekir. İbn 'Arabî (d. 543/1148) ve İbn Rüşd (d. 520/1126) dahil olmak üzere müteakip Maliki hukukçuları bu görüşün aksini benimsemişler, zekatın erken verilmesinin caiz olabileceğini belirtmişlerdir. Onlara göre, namaz ile zekat arasında fark şöyledir: namaz vakitlere bağlı bir ibadettir ancak zekatın verilmesi için böyle bir zaman öngörülmemiştir. Bu nedenle zekat, özellikle birkaç hafta veya daha uzun bir süre önceden verilmişse caiz olur.²⁶

İmam Ebu Hanîfe (ö. 150/767), hadis ehli tarafından, hadislerin zahir lafzından uzaklaşıp farklı bir hükme ulaştığından dolayı sık sık eleştirilmiştir. Ancak daha yakından incelendiğinde, Ebu Hanife'nin, yalnızca Kur'an ve Sünnette diğer ilgili delillerle bağlantılı belirli bir hadisi esas alarak farklı bir sonuca vardığı anlaşılmaktadır.

Aynı zamanda, müctehidler ile hukukçuların, şeriat'ın amaç ve hedefleri ile uyumsuzluk içinde olduğu tartışmalı konularda hükümler verdikleri de unutulmamalıdır. Bir sözleşmenin usulüne uygun olarak taraflarca imzalanıp bağlayıcı hale getirilebileceği ve ancak beklenmedik bir durum nedeniyle taraflardan birine haksız-

²⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, 3: 12; Raysunî, *Nazariyyetu'l-Makâsîd*, 336.

²⁶ Krş. Raysunî, *Nazariyyetu'l-Makâsîd*, 338-39.

lık olduğu tespit edildiğinde değişiklik yapılabileceğine dair sözleşmelere de atıfta bulunulur. Bu durumda, hakim/hukukçu ve müctehid, müteakip değişiklikleri görmezden gelebilir ve tamamen resmi gerekçelerle söz konusu sözleşmenin bağlayıcılığı konusunda ısrar eder.

Bir sözleşme hakkında, adaletsizliğe vesile olacağı kanıtlanırsa, artık taraftarlarının ileri sürdüğü şartlar hukuki geçerliliğe sahip olmaz. Böyle bir sözleşme kabul edilmemeli ve yasa koyucunun amacını gerçekleştiren adil bir sözleşmeye uygunluk dikkate alınmalıdır.²⁷ Ayrıntılara girmeden, şerîatın öncelikli hedefleri/maksatları ile özel bir hükmü arasındaki ihtilaf örnekleri kıyas hükümlerine atıfta bulunarak ortaya çıkabilir. Bazı durumlarda kıyasa aşırı bağlılık, tatmin edici olmayan sonuçlara yol açabilir, dolayısıyla Şerîat'ın hedefleriyle uyumlu bir alternatif hüküm elde etmek için istihsan'a başvurmak gerekebilir.²⁸

Makâsıd'ın içtihad için önemli olan bir diğer özelliği de muc-tehid'in dikkatidir yani bir muc-tehid, nihai hükme ve hükmün sonucuna dikkat etmek zorundadır.

Bir fetva ya da içtihad, illetleri/sonuçları düşünülmediğinde başarısız olur. Peygamberimizin (s.a.v) sünneti'nde Peygamber'in hükmünün sonucuna, genellikle dikkat etmesi gereken hususlara dikkat çekiyoruz. Mesela Hz. Peygamber'in (s.a.v) münafıkların yıkıcı faaliyetleri hakkında bilgi sahibi olduğu, ancak kendisinin de belirttiği gibi, "İnsanlar Muhammed'in kendi arkadaşlarını öldürdüğünü söyleyebileceğinden çekindiğinden dolayı onları cezalandırmadığı durumlar vardı.²⁹ Peygamber Efendimiz (s.a.v), babası İbrahim'in Ka'beyi yerleştirdiği asıl temelleri değiştirmekten kaçınmıştır. İslam öncesi Araplar Mekke'nin bu konumunu açıkça değiştirmişti. 'Hz. Ayşe Peygamber'e (s.a.v) belki de Ka'beyi orijinal konumuna geri getirebileceğini önerdiğinde, Şöyle cevap verdi:

²⁷ Krş. Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh* (Şam: Daru'l-Fikr, 1409/1989), 4: 32. Bu tür İstihsan'ın detaylı örnekleri için bkz. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 225 ff.

²⁸ Ayrıntılar için aynı bölümdeki istihsana bakınız.

²⁹ el-Buhârî, *Sahih*, Kitâbu'l-Menâkıb, Bâb Mâ Yunhâ min Da'va'l-Câhiliyye.

“Bunu, insanların küfre dönmesine neden olabileceğinden korkmazsam böyle yapardım.”³⁰ demiştir. Her iki durumda da, bunun sonucu olarak korkulan olumsuz sonuçlardan dolayı Hz. Peygamber (s.a.v), normal olarak düşünülen şeyleri, yani münafıkları öldürmek ve Ka'bey'i asıl temellerine geri döndürmek istememiştir.

Suç ve cezalar bağlamında normal olan şey, tabi ki, her ne zaman ve sebep olursa olsun cezayı uygulamaktır. Bununla birlikte, suçlunun affedilmesinin tercih edilen bir yol olarak görüldüğü durumlar olabilir, hâkim ve müctehidin onları dikkate almaları ve daha sonra bu kararlarında onları yansıtmaları gerekir. Şâtibî bu bağlamda, belirli bir durumda belirli bir hükmü çağrıştıran normal 'illet ile kıyas ve *ictihad* yoluyla elde edilen belirli' illetin doğrulanması (*tahkîku'l-menâti'l-hass*) olarak adlandırdığı şey arasında ince bir ayırım yapmıştır. Hukukçu (*müctehid*) normal illeti araştırıyor olabilir, örneğin zekat almaya hak kazanan fakir bir insanı ve aynı zamanda bir şahidin dürüstlüğüne atıfta bulunulması halinde onu tanımlayabilir, ancak böyle bir maksat, özel bir kişi ile ilgili özel bir olaya uygulandığında uygun olabilir veya uygun olmayan bir konuyla ilgili olduğunda ise farklı bir yöne gidebilir. Bu nedenle *müctehid*, sadece kanun/hukuk ve özel delillere değil, aynı zamanda her bir olayın genel sonuçları ve özel durumları ile ilgili aydınlatıcı bir hüküm vermeye/yargıda bulunmaya ihtiyaç duyar.³¹

Sonuç

Makâsîd, kuşkusuz Kur'an ve Sünnet'in naslarının hükümlerine dayandırılır, ancak çoğunlukla nassların özelliklerinin dışında bu hükümlerin genel felsefesine ve hedeflerine bakılır. Savunulan ve desteklenen amaç ve maksatlardaki gibi nassın lafızları ve manaları üzerinde çok fazla durulmaz. Delillerin hukuki teorisine göre (kıyas yapılarak), *usul-u fikh* ve *Makâsîdü's-şerîa'ya* nassın lafzı (literalist) ve metodolojik teknikle yorum yapılmasından sorumlu

³⁰ Mâlik ibn Enes, *el-Muvatta'*, Kitâbu'l-Hac, Bâb Ma Câ' fi Binâi'l-Ka'be; Raysunî, *Nazariyyat'l-Makâsîd*, 354.

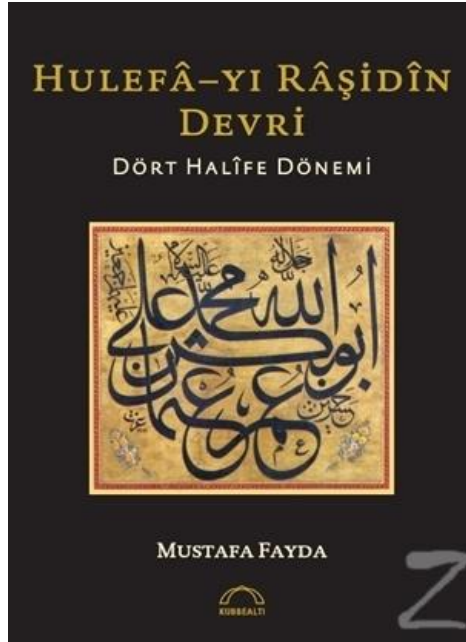
³¹ eş-Şâtibî, *Muvafakât*, 4: 97.

değildir. Bu nedenle, *Makâsıd*, şerîa yorumlanmasına çok yönlülük ve kavrayış niteliği kazandırır, yani birçok yönden eşsizdir, zaman ve şartların değişikliklerinin üzerinde yer alır. *Usul-u fıkıhın* icma, kıyas, ve hatta ictihad gibi bazı önemli doktrinleri ağır sorumluluklar yüklendiği görülmektedir. Bu şartlar günümüz Müslüman ülkelerinin egemen sosyo-politik konumlarıyla uyumsuz durumda olabilecek koşullardır. *Makâsıd* şerîata hazır ve elverişli bir erişim sağlama eğilimi gösterdiği için dikkat çekmektedir. Şüphesiz, öncelikle şerîatın özel konularına geçmeden önce amaçlarının geniş ana hatlarını anlamak doğal olarak anlamlıdır. *Makâsıd* hakkında yeterli bilgi sahibi olmak, şerîatı öğrenmek isteyen kimseye onun içyüzünü anlamayı sağlar ve ona çeşitli doktrinler hakkında ayrıntılı bilgi edinme gayretinin daha önemli ve anlamlı olabileceğinin çerçevesini çizer.

Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri: Dört Halife Dönemi*, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2016, 413 s.

ÖMER FARUK DOĞANGÜL^a

İslam Tarihinde Hz. Peygamberin vefatından itibaren Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetlerini kapsayan yaklaşık 30 yıllık bir zaman dilimi Hulefa-yı Raşidin Devri olarak anılmaktadır. Bu halifelerin Hz. Peygamber katında ve sahabe arasında yer ettikleri konum, iktidara geliş usulleri ve yaptıkları icraatlar itibarıyla ortaya koydukları örneklik dönemin bu isimle anılmasının sebebidir. İslam'ın Arap coğrafyasının dışına yayılması ve kurumsallaşması yanında, İslam tarihi boyunca Müslümanların bugüne dek üzerine tartıştıkları itikadi ve siyasi meselelerin kökenlerinin de bulunduğu çok kritik bir safhayı oluşturması dolayısıyla bu dönem, İslam tarihinin en çok alakaya mazhar olan dönemlerinden biri olmuştur. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri* (Dört Halife Dönemi) adlı eseriyle Mustafa Fayda, İslam tarihinin bu safhasını birçok boyutuyla ele almaktadır. Yazar, bu eserle Dört Halife dönemiyle ilgili bir yaklaşım tarzı ortaya koymuştur. Bu anlamda eserin, İslam



^a Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam tarihi ve Sanatları Bölümü
omerfarukdogangul@gmail.com

dininin öncelikle Hz. Peygamber ve sahabesinin dikkate alınarak anlaşılacağı temeli üzerine inşa edildiği ifade edilebilir. Dolayısıyla müellif, yazılacak bir İslam tarihinin perspektif itibarıyla bu açıya sahip olmasının gereği üzerinde durmuştur. Eserin hangi nedenle kaleme alındığını açıklamak üzere olan “Giriş” kısmı bu anlayışı destekleyecek bir malumat dizinine ve yorumlama biçimine sahiptir. Burada yazar, oryantalist okuma biçimlerine karşı, Hz. Peygamber ve sahabesinin en temel kaynak olarak Kur’an-ı Kerim’deki yerleri üzerine odaklanmıştır. Ayrıca yazarın İslam’ın kuruluş ve yayılış sürecinde yapılan savaşlar, imar faaliyetleri, vergi yükümlülüklerinin konması gibi icraatların sebepleri ve gayeleri üzerinde duruşu, eserin tamamına hâkim olan savunma üslubuna örnek olarak verilebilir.

On üç ana başlıktan oluşan eser, genel anlamda birkaç tema etrafında gruplandırılabilir. Bunlar arasında Dört Halife’nin Hz. Peygamber katındaki ve dindeki yerleri, yapılan savaşlar ve fetihler, gayrimüslim ve zımmîlere uygulanan siyaset, dönem iktisadî durumu, idari-siyasi teşkilat, şehircilik ve bayındırlık işleri, iç karışıklıklar ve dönem içerisinde teşekkül eden ilimler sayılabilir. Yazarın, eseri ele alacağı konunun içeriğinin hacmine ve önemine göre başlıklandırdığı anlaşılmaktadır. Örneğin Hz. Ebubekir dönemini diğer halifelere göre süresinin kısalığı ve olayların nispeten sınırlılığı nedeniyle müstakil bir başlık olarak ele almıştır. Fakat diğer halifeler için dönemlerinin Hz. Ebubekir dönemine göre uzun oluşu sebebiyle ayrıca bir başlık açmayıp diğer başlıklar içerisinde dağıtmıştır. Bu anlamda eser, kronolojik bir tarih çalışmasından ziyade tematik bir çalışma hüviyeti arz eder. Bu nedenle ele alınan konuların kendi içerisinde kronolojik bir akış gözetilse de kitabın genelinde bu tür bir sıralamaya dikkat edilmediği ifade edilmelidir. Eserin bu forma sahip oluşu, müellifin uzun yıllar İlahiyat Fakültesi’nde ders olarak anlattığı Hulefâ-yı Râşidîn devri dersi notlarından faydalanması sebebiyle olmalıdır.

İlk bölüm olan “Hz. Peygamberin Hayatında Dört Halife” kısmında müellif, iktidara geliş sıralarına göre dört halife ile alakalı genel bir bilgilendirme yaptıktan sonra onların Hz. Peygamber

için olan özel önemleri ve İslam adına verdikleri mücadele üzerinde durmuştur. Ayrıca Kur'an'dan nüzul sebebi itibariyle dört halifeyle ilgili olan bazı ayetler serdetmiştir. Her halifenin öne çıkan özellikleri üzerinde ayrıca duran yazar, örneğin Hz. Ömer'in kendine ait bazı görüşlerinin daha sonra incek ayetlerle uyumlu oluşu üzerinde ayrıca bir başlık açarak durmuştur. Bu kısımda Hz. Peygamberin Hz. Osman'la ilişkilerindeki hassasiyet ve edebe de özellikle değinen müellif, Hz. Ali bahsini ise rivayetlerin çokluğu ve kendisinin birçok siyasi ve dini konunun merkezinde oluşu sebebiyle uzunca ele almaktadır.

“Hz. Peygamberin Vefatı Ve Raşit Halifelerin İktidara Gelişi” başlığı esasen döneme ve dönemin ilk problemleri olan halife seçimi konusuna bir giriş özelliği taşımaktadır. Burada yazar, Müslümanların Hz. Peygamberden sonra düşecekleri anlaşmazlıklarla ilgili Buhari'nin naklettiği bir hadisi ve “Kırtas Olayı” olarak isimlendirilip üzerinde çokça tartışma yapılan bir olayı, hilafet üzerine olan anlaşmazlıkların temeli olması babında ele almıştır. Yazar, Hz. Ebubekir'in halife oluşu üzerinde dururken Kur'an'ın evrensel esaslarına aykırı olması ve özellikle ilk halifenin seçimi sırasında böyle bir hadisin gündeme gelmemesi sebebiyle, “İmamlar Kureyş'tendir” hadisi dolayısıyla yaygın kabul gören geleneksel sünni anlayışın karşısında yer almıştır. Bu anlamda Mehmet Sait Hatipoğlu'nun “İmamların Kureyşliliği” isimli uzun makalesine de atıf yaparak bu hadisin manasının yalnızca sosyal bir vakıayı yansıttığını ifade etmiştir.

Yazar, “Hulefâ-yı Râşidîn Dönemi İslam Fetihleri” başlığı altında insanlık tarihinin gördüğü en mühim hadiselerden biri olarak nitelenen fetihlerin yeryüzünde adalet, barış ve eşitlik getirmek amacına matuf olduğunu vurgulamıştır. Yazara göre fetihlerin kalıcı oluşu bununla alakalıdır. Fethedilen memleketlerde halkın İslam'a zorlanmaması ve İslam'da cihadın şoursuz bir saldırı ve istila hareketi olmadığı üzerinde ısrarla duran müellif, bu bağlamda Caetani'nin İslam fetihlerinin sebepleri üzerindeki yorumlarına da cevap vermiştir. Fetih hareketlerinin gerçek sebebinin İslam dini olduğunu ama aynı zamanda fetihlerdeki başarının coğrafi,

siyasi, askeri, tarihi, iktisadi olmak üzere birçok sebebinin olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca Bizans ve Sâsânîlerin kendi aralarında yaptıkları savaşların onları zayıflattığını ve İslam fetihlerini kolaylaştırdığını kabul etse de bunu fetihlerin bir sebebi olarak görmemiştir. Fakat tüm bunların yanında, İslam fetihlerinin coğrafi, siyasi, iktisadi vs. hedeflerinin olabileceğini kabul ettiği halde bunlar üzerinde hiç durmayıp yalnızca İslam dininin verdiği kalp tatmini ve coşku üzerinde durmakla yetinmesinin okuyucu açısından tatminsizlik meydana getirdiği ifade edilmelidir. Dolayısıyla eserin savunmacı üslubundan kaynaklanan yapısının, ilgili birçok yerde olduğu gibi burada da ana konunun zihinde dağılma ihtimaline kapı aralamakta olduğunu belirtmek gerekir.

Fetihler konusu, “Irak Cephesi Fetihleri”, “Suriye Cephesi Fetihleri” ve “Mısır Cephesi Fetihleri” olmak üzere üç ana başlıkta toplanmıştır. “Irak Cephesi Fetihleri” başlığında da yine müellifin, Caetani’ye verdiği cevaplar dikkat çekmektedir. Yazar burada örneğin Hz. Ebubekir döneminde Halid b. Velid’in Yemâme savaşından sonra Medine’ye döndüğü ve oradan Irak’a geçtiği şeklindeki Vakıdî, İbn İshak ve Ebu Yusuf’un anlatımını, diğer kaynaklardaki direkt Irak’a geçtiği şeklindeki haberi tercih ederek reddetmiştir. Bu ayrıntı sayılabilecek konu üzerinde uzunca duruşunun sebebi olarak yazar, Caetani’nin Nibac kasabasının yeri konusundaki hatasını açıklamak olarak belirtmiştir. Ancak müellif burada her ne kadar Caetani’nin önemli bir hatasının tespitine gayret etse de bu detaylı mesele başka bir teferruatlı çalışmanın konusu olmalıdır. Zira zikredilen problemten dolayı genel akıştaki insicam bozulmakta ve bu şekilde tali bir konunun esere dâhil edilmesi, eserin üzerinde durduğu başlıkların genelliğine aykırı bir durum arz etmektedir.

Müellif, “Fetihlerden Sonra Gayrimüslimler veya Zımmîler” başlığında zımmîlik statüsünü ele almıştır. Öncelikle konuyla ilgili ayet ve hadisler serdederek uzunca bir bahisle zımmîlerin İslam toplumundaki yeri üzerinde durmuştur. Zımmîlere sağlanan güven ortamı ve onlarla kurulan iyi münasebetlerin yanı sıra nasıl giyinecekleri, neye binecekleri gibi konularda var olan tartışmalı

hususlar da bu kısmın işlediği konular arasındadır. Yazar, “Necran ile Hayber ve Çevresinden Gayrimüslimlerin Çıkarılmaları” konusunu ayrıca bir başlıkta ele almıştır. Zira birçok tarihçi tarafından tartışma konusu edilen bölge Hristiyanlarının sürülmesi, önceki zikredilen diğer tartışmalı hususlardan daha dikkat çekici bir vakıadır. Bu kısımda özellikle Emeviler ve Abbasiler devrindeki icraatlar üzerinde de neredeyse Hz. Ömer devri kadar durulması, eserin işlediği dönemin dışına çıkması noktasında eleştiriye değerdir.

İslam toplumunda iktisadi hayata getirilen düzenlemeleri “Hulefâ-yı Râşidîn Dönemi İktisadi Durum” genel başlığı altında ele alan müellif, “Devletin Gelir Kaynakları ve Sarf Yerleri”, “Zekât”, “Humus”, “Fey”, “Cizye” gibi alt başlıklarla konuyu detaylandırmıştır. Bu kısımda Ebu Yusuf’un Kitabı’l-Haraç’ı, Ebu Ubeyd’in Kitabı’l Emvâl’i veya Kudame b. Cafer’in el-Haraç’ı gibi eserlere birçok atıf yapan müellif, bu sayede özellikle İslam tarihi eserlerinde bu kaynakların kullanımının ne derece önemli olduğunu hissettirmiştir. Müellif, diğer alt başlıklara nazaran daha detaylı şekilde üzerinde durduğu divan teşkilatının, artan gelirlerin ve devlet mekanizmasının ihtiyaçlarının gerektirmesiyle Hz. Ömer devrinde ortaya konduğunu belirtmiştir. Bu konuyu ele alırken, yiyecek ve atıya verilmek üzere tamamen Hz. Ömer’in dini anlayış ve öncelik sırasına göre düzenlenen divan defterlerinin, sonraki sahabe tasnifi çalışmalarına da örneklik teşkil ettiğini de vurgulamıştır.

Yazar, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde Müslümanların kendi içlerinde yaşadığı elim hadiseleri “İç Karışıklıklar ve İç Savaşlar” ana başlığı altında incelemiştir. Bu yönüyle dönemin, kurucu bir safha oluşunun yanı sıra yeni ve büyük başka problemlerin ortaya çıktığı bir zaman dilimi oluşu ayrı bir başlıkta değerlendirilmiştir. Burada yazar, Hz. Osman devrinin ilk altı yılının sakin, ikinci altı yılın ise karışıklık içerisinde geçtiğini belirterek Hz. Osman’ın valiliklere kendi akrabalarını ataması ve bunların sebep oldukları sorunlar üzerinde durmuştur. Ayrıca Hz. Osman’ın Kureys’ten bazılarının çok zenginleşmesine göz yumup devlete ait bazı toprakları yakınlarına tahsis etmesi, kendisini eleştirenlere

sert davranıp akrabalarına yumuşak davranması, hilafet yüzüğü-nü kaybetmesi gibi olayları zikrederek çıkan karışıklığın sebepleri üzerinde durmuştur. Sonrasında Hz. Ali döneminde Cemel Vakıa-sını, Siffin savaşını ve Hakem olayını, yine ayrı bir başlıkta Nehre-van savaşını kısaca ele almıştır.

Yazar, Kuran ve sünnet merkezinde yoğunlaşan dini ilimlerin oluşum sürecini ve gelişimini “İslami İlimlerin Teşekkülü” ana başlığı altında incelemiştir. Sahabe devrinde ana kaynakların yo-rumlanması neticesinde Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam gibi disiplinle-rin oluştuğu üzerinde duran yazar, her biri ayrı başlıklar altında olmak üzere bütün bu ilimleri kısaca ele almıştır. Burada Hz. Aişe, Hz. Ali gibi Hz. Peygambere yakın isimlerin hadis ve fıkıh ilmin-deki yeri ve önemine özellikle temas etmiştir. Bu kısmın konu iti-bariyle İslam tarihi eserlerinin birçoğunun üzerinde durmadığı veya zayıf kaldığı bir alanın ele alınması ve üzerinde önemle du-rulması açısından kıymetli bir bölüm olduğu ifade edilmelidir.

Son bir değerlendirme olarak belirtilmelidir ki özellikle bu gi-bi tematik tarih çalışmalarında, en azından tarihsel akışı takip ede-bilmek için bir kronolojik cetvelin bulunması ve ilgili yerlerde ol-masa da eserin sonunda bulunacak bir harita okuyucu için elzem hale gelebilmektedir. Bu eksikliğin tamamlanmasıyla eser daha kullanışlı bir hale gelebilir. Bununla birlikte eserin sonunda bulu-nan kelime dizininin varlığı okuyucu açısından oldukça faydalıdır. Diğer taraftan eserin hem genel okuyucu kitlesine hem de akademi camiasına hitap ettiğini belirtmek gerekir. Zira bu sayede akade-mik camiaya İslam tarihi kaynaklarının yorumlanmasındaki ölçü-ler hatırlatılırken, genel okuyucu kitlesi açısından da temel kay-naklara müracaat ve bilginin sıhhatinin araştırılmasına teşvik he-deflenmiş olmalıdır. Yine “İdari ve Siyasi Teşkilat” ve “İslami İlim-lerin Teşekkülü” gibi bölümlerin siyasi tarihe göre çok kısa tutul-ması eserin eleştiriye açık olan taraflarındadır. Fakat Hulefâ-yı Râşidin devrinin siyasi tarihinin yanı sıra iktisadi, idari, ilmi bo-yutlarını ele almasıyla eser, bu mevzularda topluca bakabilmek ve güncel tartışmalar sonucu ortaya koyulan hükümleri görebilmek açısından önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Yazım İlkeleri / Author Guidelines

1. **ilâhiyât: akademik araştırmalar** bilimsel hakemli bir dergi olup Ocak ve Aralık ayları arasında, yıllık olarak yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. (**ilâhiyât: annual of academic studies** is a refereed peer-reviewed journal of which is published annually, between January and December. The official languages of the journal are Turkish and English.)
2. **ilâhiyât** akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir. (**ilâhiyât** also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.)
3. **ilâhiyât** çeviri makalelere de yer verir. Çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamından çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır. (**ilâhiyât** also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.)
4. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir. (There is a blind review system in the journal. Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees.)
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak Chicago formatında verilmiş olmalıdır. (All papers should contain 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain key words in Turkish and English. References and bibliography should be given at the end of the paper in Chicago Style.)
6. Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından gönderilen yazıların isimsiz olmak üzere Makale Takip Sistemi üzerinden online olarak gönderilmesi gerekir. (Since there is a blind review process, papers must be sent online without name of the author, by Manuscript Tracking System.)

7. Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne 1,5 aralıklı, sol, sağ ve üst 4,5 cm, alt 3,5 cm boşluk bırakılarak yazılmalıdır. Yazılarda, alt başlıklar dahil, Times New Roman 11 punto kullanılmalıdır. (Papers should not exceed 5000 words, with a one and half space interlining, with margins left, right and up 4.5 cm, down 3.5 cm. In papers it should be made use of Times New Roman 11 points.)
8. Yazı içinde grafik veya resim varsa maksimum 10x20 ebatında ve ayrı bir dosya olarak jpeg veya jpg formatında gönderilmelidir. (Any picture or graphics in the paper should be sent separately as a jpeg file and should be maksimum 10x20 cm. in size.)
9. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanıp yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. (Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper.)
10. Yayımlanan yazıların tüm hakları **ilâhiyât**'a aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir. (All rights of the published papers belong to **ilâhiyât**. The author of the paper should be cited for any citations from the paper.)

Metin İçi Kaynak Gösterme / Citations within Text

1. KİTAP

Tek yazarlı

- ¹ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London & New York: Routledge, 2009, s. 100.
- ² Ryle, *The Concept of Mind*, s. 101.
- ³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001, s. 25.
- ⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 30.

İki veya çok yazarlı

- ¹ Alfred North Whitehead & Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, 3 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1910, I, 15.
- ² Whitehead & Russell, *Principia Mathematica*, II, 17.
- ³ Betül Çotuksöken & Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000, s. 15.
- ⁴ Çotuksöken & Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 20.

Çeviri, edisyon (tahkik), derleme veya hazırlama

- ¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, A51 / B75.
- ² Kant, *Critique of Pure Reason*, B420.
- ³ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.D. Woozley, New York: Meridian Book, 1974, 1.2.1.
- ⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1.2.2.
- ⁵ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, tah. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1983, s. 12.
- ⁶ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 13.

- ⁷ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 11.
- ⁸ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 14.
- ⁹ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Üllâ*, haz. Nuri Çolak, İstanbul: İnsan Yayınları, 1984, s. 95.
- ¹⁰ Günaltay, *Felsefe-i Üllâ*, s. 98.

Kitap bölümü, önsöz, giriş veya sunuş

- ¹ Richard Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji, New York: Cornell University Press, 1990, s. 17.
- ² Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", s. 20.
- ³ George F. Hourani, "Introduction", Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, trans. & ed. George F. Hourani, London: Luzac & Company, 1976, s. 3.
- ⁴ Hourani, "Introduction", s. 5.
- ⁵ Şahabettin Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s. 100.
- ⁶ Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", s. 101.
- ⁷ Alparslan Açıkgöç, "Sunuş", *Gazâlî, Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 15.
- ⁸ Açıkgöç, "Sunuş", s. 17.

2. SÜRELİ YAYIN

Basılı makale

- ¹ Saul Kripke, "Russell's Notion of Scope", *Mind*, 114, 2005, s. 1010.
- ² Kripke, "Russell's Notion of Scope", s. 1015.
- ³ İlyas Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 2012, s. 35.
- ⁴ Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", s. 37.

Elektronik makale

- ¹ Ernest Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 1 (2), 2011, s. 13.
- ² Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", s. 15.
- ³ Ömer Naci Soykan, "Sanat ve Hakikat", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3 (1), 2013, s. 145.
- ⁴ Soykan, "Sanat ve Hakikat", s. 146.

Popüler dergi veya gazete makalesi

- ¹ Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, January 25, 2010, s. 68.
- ² Mendelsohn, "But Enough about Me," s. 69.
- ³ Sheryl Gay Stolberg & Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote", *New York Times*, February 27, 2010, accessed February 28, 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.
- ⁴ Stolberg & Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote".

3. DİĞER FORMLAR

Kitap tanıtımı

- ¹ Marc McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism by Paul Boghossian", *Metaphilosophy*, 39, s. 145.
- ² McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism", s. 147.
- ³ Kamuran Gökdağ, "Ömer Türker, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2 (1), 2012, s. 102.
- ⁴ Gökdağ, "İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", s. 102.

Tezler

- ¹ Roger Arriew, *Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis of Ockham's Principle of Parsimony*, PhD Thesis, Urbana-Champaign: Graduate College of the University of Illinois, 1976, s. 10.
- ² Arriew, *Ockham's Razor*, s. 11.
- ³ Hacı Kaya, *İbn Sînâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 25.
- ⁴ Kaya, *İbn Sînâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, s. 29.

Konferans veya sempozyum sunusu

- ¹ Recep Alpyağıl, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy as Together on Imagination", *Society for Ricoeur Studies Conference*, Virginia, USA: September 30-31, 2009.
- ² Alpyağıl, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy".
- ³ Fatih Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü", *Felsefe, Edebiyat ve Değerler Sempozyumu*, Kahramanmaraş: 1-3 Kasım, 2012.
- ⁴ Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü".

İnternet sayfası

- ¹ "Aristotle", Accessed Date: 01.01.2012, <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.
- ² "Aristotle", <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.
- ³ "Aristoteles", Erişim Tarihi: 01.01.2012, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.
- ⁴ "Aristoteles", <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.

ilâhiyât

akademik araştırmalar yillığı

