

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ
İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE SOFİST
FELSEFE

EBUBEKİR PİLATİN

2501160167

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. VEYSEL KAYA

İSTANBUL - 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : EBUBEKİR PİLATİN Numarası : 2501160167
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : DOÇ. DR. VEYSEL KAYA
Tez Savunma Tarihi : 24.04.2019 Saati : 11:00
Tez Başlığı : "İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE SOFİST FELSEFE"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisanüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. VEYSEL KAYA		KABUL
2- DOÇ. DR. MUHARREM HAFIZ		Kabul
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜYESİ KAYHAN ÖZAYKAL		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET ÖZTURAN		

ÖZ

İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE SOFİST FELSEFE EBUBEKİR PİLATİN

İslam düşüncesinin iki önemli disiplini olan kelâm ve felsefe eserleri incelendiğinde, sofistlere ve sofist tarzı felsefeye sıkça atıfta buldukları görülür. Kelâm âlimleri, sofistleri eserlerinin başında, bilgi bahislerinde incelerken filozoflar; mantık, ilahiyat ve nazar gibi bölümlerde incelemektedir. Hem kelâm hem de felsefe geleneğinin müntesipleri sadece sofistleri ve ortaya attıkları problemleri aktarmakla kalmamış, belirli ölçüler dâhilinde çözümler üretmişlerdir. Üretilen çözümler sonucunda ‘bilgi görüşleri’ de nispeten şekillenmiştir. Bu çalışma, kelâm ve felsefe geleneklerinin süregelen sofistleri ve sofistlik felsefeyi alımlamalarını ve çözümlemelerini, bağlamsal bir çerçeve kapsamında incelemektedir.

Sofistlerin Antik Yunan dünyasında ortaya çıkmaları olgusu karşısında, öncelikle sofistlerin ve düşüncelerinin vücut bulmasına neden olan etkenler bağlamsal bir okumayla incelenmiş ve temel düşüncelerinin hangi alanlarda yoğunlaştığı vurgulanmıştır. Bunu yaparken düşüncelerinin ne derecede İslam geleneğine yansıdığı ve kabul gördüğü sorgulanmıştır. Bu amaca yönelik olarak, öncelikle kelâm âlimlerinin sofistleri değerlendirme biçimleri incelenmiş, akabinde Meşşai geleneğe mensup olan Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi filozoflar ele alınmıştır. Son olarak kelâm ve felsefe kavşağında önemli bir yeri olan Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) üzerinde durularak sofistlerin ve sofist tarzı felsefenin ulaştığı seviye tasvir edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm ve sofistler, Sofist felsefe, Lâedriyye, İndiyye, İnadiyye, İbn Sîna, Fahreddin Râzî

ABSTRACT

Examining the two major disciplines of Islamic thought, Kalam and philosophy, it is seen that they often refer to sophists and sophistical philosophy. Philosophers, when they study the information of the Kalam scholars and sophists at the beginning of their works; they do it within the titles of logic, theology and reflection (*nazar*). The followers of Kalam and philosophy tradition not only conveyed the sophists and their problems, but also produced solutions within certain dimensions. As a result of the solutions produced, views of knowledge are also relatively shaped. This study examines the reception and analysis of the perspectives of the philosophical and kalamic traditions and the sophistic philosophy within a contextual framework.

In the face of the fact that the Sophists emerged in the ancient Greek world, the factors that led to the incarnation of the sophists and their thoughts were examined with a contextual reading and in which areas the main ideas were concentrated. In doing so, it was questioned to what extent their thoughts were reflected in the Islamic tradition and hence accepted. For this purpose, first of all, the peripatetic philosophers such as Fârâbî (d. 950), İbn Sînâ (d. 1037) and Ibn Rushd (d. 1198), who were members of the Mashshai tradition, were examined. Finally, Fahreddin er-Râzî (d. 1210), who had an important place in the merging point between Kalam and philosophy, is emphasized and the level reached by the sophists and the sophist-style philosophy is depicted.

Keywords: Kalam and Sophists, Sophist Philosophy, Lâedriyye, İndiyye, İndiyye, Ibn Sina, Fahr al-Din al-Razi

ÖNSÖZ

Kelâm âlimlerinin eserlerine “sofistlerin aksine eşyanın hakikati sabittir ve ona dair bilgi gerçektir” ilkesiyle başlamaları ve filozofların Aristoteles’ten mirasla *Sofistik Çürütmeler* üzerinde şerh ve yorum yapmaları yaygın bir gelenek halini almıştır. Bu gelenek kapsamında çeşitlenen aktarımlar, tasvirler ve çözümler renkli biçimlerin oluşmasını sağlamıştır. Böylesi biçimlerin tarihsel açıdan bir bağlama oturtulması ve arka planlarının incelenmesi, klasik metinlerde geçen olguların daha iyi anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Sofistler, tarih sahnesinde ortaya çıktıkları andan itibaren birçok etkiyi beraberlerinde getirmişlerdir. Bu etkileri başlıca ontoloji, epistemoloji, etik ve siyaset alanlarında belirlemek olasıdır. Sofistlerin etkileri dönemlerindeki filozoflarda yankı uyandırmıştır. Sokrates, Platon ve nispeten Aristoteles öyle ya da böyle sofistlere değinmek zorunda kalmış ve yol açtıkları problemleri aşmaya çalışmışlardır. Çünkü sofistler tarafından ortaya atılan yeni düşünceler dönemin yaşam alanında önemli değişikliklere sebebiyet vermiştir. Tarihsel şartlar altında olumlu veya olumsuz nitelenmeye açık olan bu düşünceler, İslam düşünce geleneğinde daha çok olumsuz bir görünüm arz etmiş ve bu bağlamda tartışılmıştır.

Bir yönüyle savunma işlevini üstlenerek tarihte beliren kelâm ilmi, sofistleri bilginin imkânı noktasında ele alarak üzerinde konuşabileceği varlık zeminini hazırlamış ve şüpheli temayüllere karşı bilginin nesnel varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Filozoflar ise mantık kapsamında sofistleri incelemiş ve düşüncelerinin mantık kuralları içinde tutarlılık derecesini ölçmüşlerdir. Hem kelâmcıların hem de filozofların sofistleri incelemeleri, aynı zamanda bilgi görüşlerinin de şekillenmesine kaynaklık etmiş ve şüpheli temayüllere karşı belirli bir tavır takınmalarını sağlamıştır. Bu anlamda çalışmamızda, İslam düşünce geleneğinde yankı bulan sofistlerin ve felsefelerinin hangi noktalarda belirgin olduğuna ve ne tür açılımlar sağladığına değinmeye çalıştık.

Çalışma, uzun bir süre ve farklı mekânlarda, çeşitli insanların katkılarıyla tamamlanabildi. Öncelikle tezin oluşum aşamasında yöntem ve kaynakları belirlemede yol gösteren, hoşgörüsünden ödün vermeyerek önerileriyle tezin mevcut halini almasında katkıları büyük olan danışmanım Veysel Kaya'ya müteşekkirim. Ayrıca tezin okunmasında, çeşitli yerlerin düzeltilmesinde ve daha anlaşılır noktaların gerekliliğine dikkatimi çeken Mehmet Ata Okan ve türlü desteğiyle tezin tamamlanmasını teşvik eden Nuriye Çakar arkadaşlarıma da teşekkür ederim. Tez öncesi ve tez süresince her türlü maddi ve manevi desteği sunarak arkamda duran aileme de hayatım boyunca teşekkür etmeyi borç bilirim.

Ebubekir Pilatin

Mardin, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	II
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR LİSTESİ.....	IX
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİK YUNAN DÜNYASINDA SOFİSTLER VE SOFİST FELSEFE

1. Sofist Felsefenin Tarihsel Bağlamı: Doğuş ve Gelişimini Etkileyen Temel Faktörler	8
1.1. Sosyal, Ekonomik ve Politik Faktörler	9
1.2. Felsefi Faktörler	13
2. Sofistlerin Temel Düşünceleri.....	17
3. Etkileri	32

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SOFİST FELSEFENİN YANSIMALARI

1. Kelâmcılara Göre Sofist Felsefe	35
1.1. İnâdiyye/İnkârcılar	41
1.2. İndiyye/Öznelciler.....	46
1.3. Lâedriyye/Bilinemezciler	50
2. Meşşâî Gelenekte Sofist Felsefe	59
2.1. Fârâbî (ö. 950).....	62
2.2. İbn Sînâ (ö. 1037).....	71
2.3. İbn Rüşd (ö. 1198)	81

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAHREDDİN RÂZÎ'NİN SOFİST FELSEFEYE REAKSİYONU

1. Zorunlu Bilgilerin (<i>Zarûrîyât</i>) Göreceliliği Sorunu	90
2. Nazarî ve Zarûrî Bilgilerin Birbiriyle İlişkisi.....	96
3. İnsan Fıtratının Zarûrî Bilgileri Elde Etme İmkânı.....	99
4. Duyusal Bilgilerin Güvenilirliği Sorunu	102
SONUÇ.....	111
BİBLİYOGRAFYA	118

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.mlf.	:	Aynı müellif
AÜİF	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
bkz.	:	Bakınız
C.	:	Cilt
C.Ü.	:	Cumhuriyet Üniversitesi
çev.	:	Çeviren
ÇÜİF	:	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Der.	:	Derleyen
DİA	:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	:	Editör
haz.	:	Hazırlayan
İSAM	:	İslami Araştırmalar Merkezi
M.Ü.	:	Marmara Üniversitesi
nşr.	:	Neşreden
ö.	:	Ölüm tarihi
s.	:	Sayfa
ss.	:	Sayfalar
sy.	:	Sayı
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	:	Tahkik eden
Yay.	:	Yayımları

GİRİŞ

1. Tezin Önemi ve Amacı

Fetih hareketleriyle beraber Müslümanlar, çeşitli inançlara mensup insanlarla karşılaşmışlardır. Bu karşılaşmalar kendisiyle yeni sorunları getirmiş ve Müslüman coğrafyasında yaşayan insanların bu türden sorunları çözümlenmesi gerekmiştir. Ayrıca erken dönem Abbasi halifeleri döneminde cereyan eden siyasi olaylar da bazı icraatları zorunlu kılmıştır. Gerek yeni karşılaşmalar sonucunda kendini gösteren etkileşimler gerek Müslümanların bilinçli yönelimleri, iki asırdan fazla sürecek olan çeviri hareketinin kaderini belirlemişlerdir. Çeviri hareketiyle beraber çeşitli halkların bilimsel, siyasi ve felsefi birikimleri Arapçaya aktarılmış ve akabinde özgün bir felsefe geleneğinin vücut bulmasını sağlamıştır. Felsefi çerçevede aktarılan birikim arasında en önemli isimler hiç şüphesiz Platon ve Aristoteles olmuş, dolayısıyla her iki ismin konu edindikleri problemler ve çözümler İslam dünyasındaki düşünürlerin de bir nevi gündemlerini belirlemiştir. Tezimizin konusu olan ‘sofistler’ bu bağlamda aktarılan düşünce tarihinde kendine yer bulmuş ve Müslüman dünyasının nispeten ilgisini çekmiştir.

Sofistlerin İslam dünyasına aktarılması, epistemoloji, ontoloji ve ahlak alanlarında tartışmaların vuku bulmasına sebebiyet vermiştir. Kelâm ilminin gerek marifetullahı gaye edinmesi, gerek vahyi kanıtlamaya yönelik işlevsel bir görev üstlenmesi, kelâm âlimlerinin kitaplarına bilgi bahsiyle başlamalarına kaynaklık etmiş ve şüpheli temayüllerinden dolayı sofistleri de bu bağlamda sorunsallaştırarak onlar hakkında azımsanamayacak türde bir literatürün oluşmasını sağlamışlardır. İslam düşüncesinin önemli isimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 933), Mâtürîdî (ö. 944), Bâğdâdî (1037-38), İbn Hazm (ö. 1064) ve Teftazânî (1390) gibi kelâm âlimlerinin yanı sıra Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi filozoflar sofist felsefeyi tartışma ihtiyacı hissetmişlerdir. Sofistik argümanlar, kelâmcılar tarafından Aristoteles’in belirlediği çelişmezlik ve özdeşlik gibi ilkeler üzerinden ve filozoflar

tarafından da mantık ve yer yer ilahiyat bahisleri¹ kapsamında çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Sofistlerin ele alınması dolaylı olarak epistemolojide hangi tavrın takınması gerektiğini de belirlemiştir. Bu yönüyle sofistlerin İslam düşüncesinde epistemolojik kırılmalar yaratabildikleri ve filozoflara farklı açılımlar sağladıkları söylenebilir. Nitekim Fahreddin Râzî (ö. 1210) sofistlerin Menon paradoksunu andırır biçimde, bilgilerin ve mahiyetlerin bazı yönleriyle mutlak surette bilinemeyeceğini belirtmiş² ve bu tür görüşlerinden dolayı şüphecilikle³ itham edilmiştir. Bu ve buna benzer sebeplerden ötürü sofistlerin ve felsefelerinin İslam düşünce geleneği içinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Dolayısıyla sofist felsefenin hangi noktalarda İslam düşüncesinde belirginlik kazandığını konu edinmek de önem kazanmaktadır. Bu çalışmada, sofist felsefenin İslam düşüncesi içerisindeki etkisi ve bu etkinin bağlamının ortaya konması amaçlanmaktadır.

2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları

Sofistlerin görüşleri birçok alanda yayılım göstermiştir. Epistemoloji, ontoloji, etik, politika ve eğitim gibi alanlar yayılımın en belirgin yerleridir. İslam düşüncesinde sofist görüşler daha çok epistemoloji, ontoloji ve etik alanlarında kendini gösterdiğinden, politika ve eğitim tezin dışında tutulmuştur. Ayrıca sofistlerin ortaya attıkları görüşler zamanla farklı akımların oluşmasına zemin hazırlamış ve bu da sofist felsefenin devamı olarak görülmüştür. Pyrrhonculuk ve Agnostisizm gibi akımlar bu kabildendir. Ancak tezin başlığından da anlaşılacağı üzere; odak noktası, İslam felsefesi geleneğinde yer bulan tüm şüpheli veya agnostik akım/kişileri incelemek değildir. Tez, tarihsel ve teknik bir ifade olan sofist kavramı üzerinden hareket ederek Aristoteles'e kadar yankı bulan 'sofist felsefe'yi konu edinmekte ve bu felsefenin

¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyât*, C. I., 2. Baskı, thk. Said Zayid, Kahire, Mektebetü Ayetullah el-Uzma, 1960, s. 48

² Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l- 'ulemâ' ve'l-hükemâ'*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, tarihsiz, s. 17.

³ Salih Zerkân, *Fahreddin er-Râzî Ve Ârâuhü'l-Kelamiyye Ve'l-Felsefiyye*, Kahire, Dârü'l-Fikr, 1963, s. 496., Nesim Doru, "Fahreddin Razi'de Bilgi Problemi", s. 25.

mütekellimûn ve felâsife geleneklerinde başlıca beliren yönleriyle nasıl alımlandığına ve eleştirildiğine odaklanmaktadır. Sofist felsefenin Platon ve Aristoteles'in yazılarında bulunduğu karşılığın özel bir anlamı vardır; çünkü çeviri hareketi aracılığıyla Antik Yunan dünyasından aktarılan felsefe geleneğinin en belirgin simaları Platon ve Aristoteles olmuştur. İki ismin İslam düşüncesindeki konumları ve gücü düşünüldüğünde sofist felsefenin seviyesi de açıklık kazanacaktır. Hem Pyrrhonculuk ve Agnostisizmin Platon ve Aristoteles'in ardından ortaya çıkmış olmaları hem de İslam düşüncesinde Aristoteles metinlerinin etkisiyle, sofistlerin ön planda tutulması, söz konusu iki akımın kapsam dışında tutulmasını gerekli kılmıştır.

Şüphencilik bağlamında İslam düşüncesinde şüpheci olmakla itham edilen Ebu Hafs el- Haddâd (ö. 874.), İbnü'r-Râvendî (ö. 913/914?) ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî (ö. 1057) gibi filozof-edebiyatçı isimler de tezin sınırları dışında tutulmuştur. Çünkü ayırt edici bir kıstas olarak belirlenen sofist kavramının kapsamına girmemektedirler. Sofist felsefenin kapsamında olan Menon paradoksu ve Sofistik Çürütmeler konularında her bir filozofun görüşünü ayrıntılı incelemek veya kıyaslamak yerine genel hatlar üzerinde durularak farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca tüm kelâm âlimlerinin ve filozofların sofistler hakkındaki görüşlerine değinmek de tezin sınırlarını aşma anlamına geleceğinden sınırlı sayıda isme yer verilmiştir. Bu yönüyle çalışmanın, sofistler hakkında pek de derli toplu olmayan, bağlama oturtulmamış verileri genel hatlarıyla bir düzen içine alarak bağlama oturtmayı hedeflediği söylenebilir.

Çalışmada betimleyici ve analitik yöntemler kullanılacak ve bu esnada sunulan verinin tarih içinde neye tekabül ettiği sorgulanarak karşılaştırma metodu da kullanılmaya çalışılacaktır. Bu yönüyle çalışma; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde sofistlerin tarihselliği esas alınarak, ortaya çıktıkları sosyal, politik ve felsefi şartlar incelenecek ve ne tür fikirler ürettikleri üzerinde durulacaktır. Sofistlerin fikirleri ve etkileri, İslam düşüncesindeki yansımalarına uygun olarak betimlenmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümde sofistlerin İslam düşüncesindeki yansımalarına değinilecektir. Öncelikle sofistlerin İslam dünyasına nasıl girdiklerini tasvir edecek, akabinde

kelâmcıların sofist felsefeyi nasıl alımladıkları işlenecektir. Kelâmcıların sofistler hakkındaki algılarının ne olduğu, ne tür ayırımlar yaptıkları ve çözüm olarak neleri ürettikleri üzerinde durulacaktır. Elbette çözüm önerileri sunulurken bu çözümlerin köken olarak neye tekabül ettiği ve kimler tarafından temsil edildiği de araştırılacaktır. Akabinde İslam filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün sofistler hakkındaki görüşleri irdelenecek, sofist felsefenin onlardaki yerini açığa çıkarmaya gayret gösterilecektir. Filozofların sofistleri çözümlemede Aristoteles'ten ne derece ayrıştıkları ve özgünlüklerinin neler olduğu da sorgulanacaktır. Bu noktada üzerinde önemle durulacak konu Menon paradoksu olacak ve paradoksun yol açtığı değişimler ele alınacaktır.

Üçüncü ve son bölümde ise ilk iki bölümün sonucu niteliğinde Fahreddin Râzî'nin sofistler hakkındaki görüşlerine değinilecektir. Onun kelâm ve felsefe birikimlerini mezcetme çabaları, sofist felsefeyi tartışmasında ne ölçüde etkili olduğu temel hareket noktası kabul edilecek ve bu meyanda farklılıklarına dikkat çekilecektir. Râzî'nin çözümleri önemli kabul edilmekle beraber, onun daha çok sofistleri tasviri ve İslamî gelenekle bütünleştirmesi üzerinde durulacaktır. Bu açıdan sofistlerin ve sofist felsefenin kelâm ve felsefe kavşağında hangi seviyeye ulaştığı tespit edilecek ve Râzî'nin bundaki rolü ortaya konacaktır. Râzî'nin sofistler hakkındaki görüşlerini çeşitli eserlerinde bulmak olasıdır. Ancak tezin sınırlarını aşmama adına, sofistleri özgün ve uzun bir biçimde serimlediği, öncesinde üzerinde pek çalışılmayan ve yakın zamanlarda neşredilen **Nihâyetü'l-Ukûl** isimli eseri ve mütekellimûn ve felâsifenin görüşlerini aktardığı **Muhassal** isimli eseri esas alınacaktır. Bunun yanında, gerektiği yerlerde farklı eserlerine de atıfta bulunulacaktır.

3. Literatür

Sofistlerden günümüze herhangi yazılı bir kaynak ulaşmamıştır. Sofistlerin görüşleri Platon, Aristoteles ve Sextus Empiricus gibi filozoflar ve Diogenes Laertios tarafından aktarılmıştır. Haliyle sofistlerin görüşleri daha çok ikincil kaynaklardan hareketle tespit edilmeye çalışılır. Biz de çalışmada Platon'un **Theaitetos**, **Protagoras**

ve **Gorgias** diyaloglarını⁴ ve Laertios'un **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri** eserini ana kaynaklar olarak kullandık. Başucu olarak gördüğümüz ve sıkça kullanmaya çalıştığımız diğer bir kaynak ise; yakın zamanda çıkan ve sofistler hakkında oldukça önemli veriler sunan **Dissoi Logoi** kitabıdır. Hangi tarihte ve kim tarafından yazıldığı bilinmeyen; ancak ilk kez 1570 yılında Henricus Stephanus tarafından basılan kitabı Güvenç Şar başarılı bir şekilde çevirerek ve yorumlayarak sofist literatüre önemli bir katkıda bulunmuştur.⁵ Kitabın ayırt edici özelliği, Protagoras ve Gorgias'ın fikirleri başta olmak üzere sofistlerin kemikleşmiş öğretilerini işlemesidir. Ayrıca felsefe tarihi alanında klasikleşmiş isimlerden Zeller'in **Grek Felsefesi Tarihi** ve Wilhelm Capelle'in **Sokrates'ten Önce Felsefe** isimli eserlerine ve sofistler hakkında çalışılmış tez ve makalelere de başvurulmuştur.

Kelâmcıların sofistler hakkındaki görüşlerini birçok eserde görmek mümkündür. Dağınık ve kısa kısa sundukları verileri tarihsel bir kronoloji takip ederek serdetmeye gayret gösterdik. Bu anlamda en önemli kaynakların Matürîdî'nin **Kitâbü't-Tevhid**'i ve Kadî Abdülcebâr'ın **el-Muğnî**'sinin olduğunu söyleyebiliriz. Kadî, çoğu Mu'tezilî kelâmcının sofistler hakkındaki görüşlerine yer vermekte ve çeşitli çıkarımlarda bulunmaktadır. Ayrıca diğer kelâmcılara oranla daha uzun sayılabilecek tasvirlerde bulunmaktadır. Mâtürîdî ise erken dönemde kelâmcılar için önemli çözümler üretmektedir. Eserinde sofistleri inceleme tarzı ve çözüm üretme yollarının akabindeki kelâmcıları etkilediğini söylemek olasıdır. Bu nedenle Mâtürîdî'nin eseri çalışmamız için önemli bir kaynak olma vasfını taşımaktadır. Öte taraftan Bağdâdî'nin ve Pezdevî'nin **Usulü'd-Din**'leri, İbn Hazm'ın **el-Fasl**'ı, Nesefî'nin **Tabsiratü'l-Edille**'si, Teftazânî'nin **Şerhu'l-Akâid**'i ve Cürcânî'nin **Şerhu'l-Mevâkif**'i yararlandığımız diğer önemli kaynaklar arasındadır.

İslam filozoflarında *Sofistik Çürütmeler* bağlamında Fârâbî'nin **Kitâbü'l-Cedel**'i, İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ' el-Mantık: es-Safsata**, kıyas ve burhan bölümleri ve İbn Rüşd'ün **Telhisü's-Safsata** ve **Şerhu Kitâbi'l-Burhân**'ı sıkça istifade ettiğimiz kaynaklar oldu. Filozofların söz konusu eserleri hem Aristoteles'in başlatmış olduğu

⁴ Platon, **Diyaloglar**, Haz. Mustafa Bayka, 7. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi Yay., 2010.

⁵ Güvenç Şar, **Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar**, İstanbul, Dergâh Yay., 2017.

geleneği devam ettirmeleri hem de özgünlüklerini ve birbirleriyle olan farklılıklarını görmek açısından önem arz etmektedir. Ayrıca Fârâbî'nin **el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık** adlı eseri de teknik bir ifade olarak sofist kavramının gelişim aşamasını göstermektedir. Bu meyanda Tûsî'nin **Telhîsü'l-Muhassal** eserini de zikretmemiz gerekir. İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ'** kitabının İlahiyat bölümü filozofun sofist felsefeye karşı reaksiyonunun kelâmi ve felsefi yansımalarını görmek açısından hayati bir kaynak niteliğindedir. Onun söz konusu eseri çalışmaya büyük katkılar sunmuştur. Öte taraftan **Râzî'nin Nihâyetü'l-ukûl** ve **Muhassal** eserleri de sofistler hakkında oldukça zengin veriler sunmaktadır.

Konumuzla ilgili ikincil literatürde makale tarzında birkaç çalışma yapılmıştır. Özellikle bu türden çalışmaları inceleyerek tekrara düşmemeye özen gösterdik. Bunlardan en önemlisi Hasan Aydın'ın "**İslâm Kelâmcıları ve İbn Sînâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler**" adlı çalışmasıdır.⁶ Aydın, makalesinde dar çerçevede mukayeseli olarak kelâmcıları ve İbn Sînâ'yı ele almaktadır. Onun çalışması Fârâbî, İbn Rüşd ve Râzî gibi isimleri kapsamamaktadır ve genel hatlarıyla analizlerde bulunmaktadır. Ayrıca Hüseyin Atay'ın "**Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)**"⁷ ve Mehmet Dağ'ın "**Eş'ari Kelâmında Bilgi Problemi**"⁸ makaleleri de kelâmcıların bilgi görüşlerini ve sofistlerin onlardaki konumunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Çalışmamızla doğrudan ilgili olan ve filozofların *Sofistik Çürütmeler* hakkındaki görüşlerini elan Yaşar Aydın'ın "**Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış**", "**Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)**"⁹ ve İbrahim Emiroğlu'nun "**İbn Sînâ'nın Sofistik Çürütmeler'i Üzerine Bir İnceleme**"¹⁰ makaleleri de tezimizde yararlandığımız mühim çalışmalardır. Nesim Doru'nun yüksek lisans tezi **Fahreddin Razi'de Bilgi Problemi** ve Mustafa

⁶ Hasan Aydın, "İslâm Kelâmcıları ve İbn Sînâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler", **Felsefe Dünyası Dergisi**, sy. 48, 2008.

⁷ Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", **AÜİF Dergisi**, C. XXIX, 1987.

⁸ Mehmet Dağ, "Eş'ari Kelâmında Bilgi Problemi", **İslami İlimler Enstitüsü Dergisi**, sy. 4, 1980.

⁹ Yaşar Aydın, "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", **Bilimname Dergisi**, c. II, sy. 4, 2004, a. mlf, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu** içinde, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., 2008.

¹⁰ İbrahim Emiroğlu, "İbn Sînâ'nın Sofistik Çürütmeler'i Üzerine Bir İnceleme", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu** içinde, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., 2008

Bozkurt'un doktora tezi **Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi** de Râzî'nin epistemolojisini anlamada ve sofist felsefe hakkındaki görüşlerini tespit etmede istifade edilen önemli kaynaklar arasında olduğunu belirtmemiz gerekir.



BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİK YUNAN DÜNYASINDA SOFİSTLER VE SOFİST FELSEFE

Sofistlerin ve felsefelerinin anlaşılabilmesi için ilk olarak ortaya çıktıkları Antik Yunan'daki durumlarının tespit edilmesi gerekir. Bu anlamda Sofistlerin çıkışını etkileyen sosyo-ekonomik ve felsefi faktörlerin irdelenmesi, dönemin tarihsel kavşağında bağlama oturtulması, konumuzun bütüncül bir şekilde açıklığa kavuşmasında büyük olanak sağlayacaktır. Bunun yanı sıra sofistlerin ortaya attıkları görüşlerin ve Antik Yunan'da yol açtıkları etkilerin serimlenmesi de İslam düşünce geleneğindeki yansımalarının tespit edilmesi adına önem arz etmektedir. Böylelikle sofistlerin ve felsefelerinin Antik Yunan'daki durumu belirginlik kazanacak ve İslam düşünce geleneğinde alımlanan biçimlerinin mukayeseli bir tasviri yapılabilecektir.

1. Sofist Felsefenin Tarihsel Bağlamı: Doğuş ve Gelişimini Etkileyen Temel Faktörler

Her felsefi düşünce veya akım, belli bir tarihsel zaman ve mekân diliminde hayat bulur. Tarihi şartlardan ve etkilerden bağımsız, salt anlamda bir düşünceden söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim 'felsefe dışı etkenler' olarak nitelenen tarihsel koşulların felsefe üzerinde etkili olup olmadığı konusu hem filozoflar hem de felsefe tarihçileri tarafından tartışılmıştır. Sözelimi Aristoteles, felsefenin hayret etmekle başladığını belirttikten sonra, "olaylar da bunu doğrulamaktadır; hayatın bütün ihtiyaçları ve konforu ile ilgili şeyler tatmin edilmiş olduğunda böyle bir (felsefi) bilgi aranmaya başlanmıştır"¹¹ demektedir.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, s. 84. Ayrıca bkz. W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, İstanbul, Kabalcı Yay., 2011, s. 45.

Felsefe tarihçilerinden Eduard Zeller, felsefe dışı etkenlerin rolü konusunda, Antik Yunan dünyasında dini bir dogmatizmin olmayışını felsefenin ortaya çıkışı için elverişli bir durum olarak değerlendirir.¹² Ayrıca bir kısım tarihçiler, Yunan dünyasındaki siyasal yapılanmaların önemine vurgu yaparken, diğer bir kısım da ekonomik ve sosyal faktörlerin etkisi üzerinde durmaktadır.¹³ Dolayısıyla felsefe dışı etkenlerin en az felsefi etkenler kadar aktif rol aldıklarını ve felsefi düşüncelerin veya akımların ortaya çıkmasında ‘itici bir güç’¹⁴ teşkil ettiklerini söylemek mümkündür. Hal böyleyken Sofistlerin ortaya çıkmasında etkili olan ekonomik faktörlerin ve politik değişikliklerin irdelenmesi, hem Sofist felsefenin bağlamını hem de felsefelerinin yapısını çözümlemek için önem arz etmektedir.

1.1. Sosyal, Ekonomik ve Politik Faktörler

Balkan yarımadasının güneyinde, güneydoğudan Ege denizi ve güneyden Akdeniz kıyıları ile çevrili olan Yunanistan, dağlık bir ülkedir. Toprakların tarıma elverişsiz olmasından ve kıyıların girintili çıkıntılı yapısından dolayı deniz ticareti rağbet görmüştür. Yunanistan’ın bu yapısı diğer toplumlara oranla, varlığını sürdürmede olanak sağlamıştır. Zira toprakları savunma bakımından elverişsiz olan eski Mısır ve Suriye’nin maruz kaldığı saldırılara karşı Antik Yunanistan nispeten daha avantajlıdır. Bunun yanı sıra bölgenin dağlık olması, birbirinden farklı kültürlerin vücut bulmasına sebebiyet vermiş ve heterojen kültürlerin birbiriyle etkileşimine zemin hazırlamıştır.¹⁵

Dorlar, M. Ö. XII – XI. yüzyıllarında Mykene uygarlığını yıkmış ve bunun akabinde Akhalar’ı sürmüşlerdi. Akha topluluklarının sürülmeleri, Yunan yarımadası, Ege adaları ve Batı Anadolu gibi kıyı bölgelerine göç etmelerine neden olmuştu.

¹² Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, 2. Baskı, İstanbul, Say Yay., 2008, s. 32.

¹³ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. I, 5. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2013, s. 48., Alâeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, 4. Baskı, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 1995, s.113.

¹⁴ Frank Thilliy, **Felsefenin Öyküsü Yunan Ortaçağ Felsefesi**, çev. İbrahim Şener, 3. Baskı, İstanbul, İzdüşüm Yay., 2002, s. 82.

¹⁵ Arslan, **a. g. e.**, ss. 49-51.

Böylelikle göçe maruz kalan topluluklar, yerleştikleri yerlerde ayrı siyasal birimler oluşturmuştu. Zamanla ekonomi ve savunma gerekçeleriyle birkaç topluluğun birleşmesi sonucunda Yunan Adasında M. Ö. VIII. yüzyılda *polis* siyasal birimleri belirlemeye başlamıştı.¹⁶ Söz konusu siyasal birimlerin en önemli özelliği; dışa kapalı, bağımsız olmaları ve kendi yasalarını kendilerinin belirlemesiydi. Dolayısıyla mutlak anlamda bir krallık siyasal yönetimi geçerli değildi.¹⁷ Ancak bu durum çok uzun sürmeyecekti.

Yunan yarımadası, yer aldığı coğrafi konumdan ve toprakların verimsiz olmasından dolayı yoksul bir bölgeydi. Göç sonucu bölgeye yerleşen Akhalar, besin kaynaklarını temin etmek için dışa dönük açılımlarda bulunmuşlardı. Bunun da en iyi çıkar yolu, deniz ticareti idi. Çünkü kıyıların girintili çıkıntılı olması kendilerine büyük bir avantaj sağlıyordu. Böylelikle deniz ticareti vasıtasıyla Akdeniz kıyılarına açılan Akhalar, M. Ö. IX. yüzyılda Fenikeliler’le sıkı ticari ilişkilere girdiler. Bunun akabinde Yunanlılar ekonomik üstünlüğü elde etmiş ve Yunan Aristokrasisi zenginleşmeye başlamıştı. Ekonomiyi eline geçiren aristokratlar, zamanla kralın danışman meclisi olarak siyasal arenada da rol almış ve nihayet kralı saf dışı ederek politik hâkimiyeti de ellerine geçirmişlerdi. Bu durum krallığın bir memurluk haline dönüşmesine ve halkın aristokratik politikalarla yönetilmesine sebebiyet verdi. Aristokratik politikalar, kaynağı tanrısal kabul edilen ve sadece aristokratlara imtiyaz tanıyan ‘*nomos* (aristokratik kurallar)’larla yürütülmekteydi.¹⁸

Ekonominin gelişmesiyle M. Ö. VI. yüzyıl sıralarında Aristokratların yanında, zanaatkâr ve tüccarlardan oluşan orta sınıf, burjuvazi sınıfı ortaya çıktı. Zamanla toplum içinde gelişen orta sınıf, aristokratlara karşı bir muhalefet halini aldı. Aristokratlar, orta ve alt sınıflara herhangi bir siyasi hak tanımıyorlardı. Dolayısıyla ekonomiyi eline almaya başlayan orta sınıf burjuvazinin bu duruma sessiz kalması mümkün değildi. Buna bağlı olarak burjuvazi, alt sınıfı da safına katarak, sonraları bir iç savaş krizine dönüşecek olan, aristokrasi-burjuvazi çatışmasını başlattı. Uzun süren

¹⁶ Alâeddin Şenel, *Eski Yunan’da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, 1. Baskı, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., 1970, s. 92, Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C. I, ss.52-53.

¹⁷ Şenel, *a. g. e.*, s. 111, Arslan, *a. g. e.*, s.54.

¹⁸ Arslan, ss. 54-55, Şenel, ss. 96-98, 113.

çatışmalardan sonra politikalarını değiştirme yoluna giden aristokratlar, burjuvazi sınıfıyla anlaşmak üzere arabulucu memurlar tayin ettiler. Böylelikle aristokratlar ve burjuvaziler yeni oluşturacakları yasalar üzerinden uzlaşma sağlamaya çalışacaklardı.¹⁹

Arabulucu olarak sınıflar arası sorunu çözmek için M. Ö. 594 yılında seçilen Solon,²⁰ bir ölçüde çözüm üretmede etkili olsa da temelden bir uzlaşma sağlayamamıştı. Solon'un Atina'dan ayrılması üzerine sorunlar tekrar gün yüzüne çıkmaya başlamış ve nihayetinde M. Ö. 546'da Peisistratos yönetime el koymuş ve "tiranlık"²¹ dönemini başlatmıştı. Peisistratos'un yönetimi her ne kadar tiranlık olsa da getirdiği reformlarla, demokrasinin yeşermesini sağlamıştı. Keza Peisistratos iktidara geldiğinde aristokratların çiftliklerine el koyarak mallarını halka dağıtmıştı. Peisistratos'un yolunu devam ettiren Kleisthenes de Atina demokrasisinin gelişmesinde katkıda bulunmuştu. Eski kabile örgütlenmesini ortadan kaldırmış, yerine toprak, bölge ve mahalleye (*deme*) dayalı yeni bir örgütlenme biçimini tesis etmişti.²²

M. Ö. 500 yılında Perslerle Yunan polis devletleri karşı karşıya geldi. Uzun süren bu savaşlar sonucunda Yunan yarımadasının siyasi ve ekonomik gidişatında önemli değişiklikler meydana geldi. Zira Pers savaşları, Yunanistan'ın ticaret, kültür ve sanat merkezi olmasını sağladı.²³ M. Ö. 461 yılında, Atina demokrasisinin zirveye çıkmasını sağlayan Perikles yönetime geçti. Demokratik açılımlarda bulunan Perikles, halkın aktif olarak siyasi hayata katılmadığını gözlemleyerek, siyasi oturumlara iştirak edenlere ödenek çıkartmıştı. Halkın her kesimini politik arenaya çeken bu

¹⁹ Şenel, **Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne**, ss. 111-115, 129-130., a.mlf., **Siyasal Düşünceler Tarihi**, s. 123., Arslan, ss. 54-55.

²⁰ Güvenç Şar, **Sofistik Düşüncenin Arka Planı**, ss. 19-20., Şenel, **Eski Yunan'da Eşitlik**, s. 115.

²¹ "Tiranlık" kavramı, günümüz kullanımından farklılık arz etmektedir. Darbe sonucu tek kişilik yönetim şekline dayanmakla beraber halkın menfaatine yöneliktir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Arslan, **a. g. e.**, s. 55, Ayrıca Şar, **a. g. e.**, s. 24

²² Şar, ss. 18-25., Şenel, **Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne**, s. 219., a.mlf., **Siyasal Düşünceler Tarihi**, s. 119.

²³ Thilliy, **Felsefenin Öyküsü**, s. 81., Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. II, 4. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014, s.5., Serpil Satı, "**Sofistlerin Bilgi ve Varlık Anlayışı: Epistemolojik ve Ontolojik Bir İnceleme**", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, 2013, s. 13., Çiğdem Yıldızdöken, "Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi", **Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi**, C. IV, sy. XII, 2017, s. 4.

girişim halk nezdinde de kabul görmüştü. Dolayısıyla meclis ve mahkemelerde halkın katılımı, sözün önemini ifşa edecekti. Bu da sofistlerin toplumsal yaşamda ve politikada etkili olmalarını tetikleyecekti. Bu anlamda toplumun ihtiyacı olan şey artık retorikti. Çünkü davasını en iyi açıklamalarla ve en yaratıcı şekilde savunabilenler avantajlıydı. Halkın politikada ve mahkemelerde iyi bir retoriğe sahip olmaları da retoriğin eğitimini veren kişilere bağlıydı.²⁴



²⁴ Şar, **Sofistik Düşüncenin Arka Planı**, ss. 27-36., Thilliy, **Felsefenin Öyküsü**, s. 84., Ernst Von Aster, **Ders Notları Felsefe Tarihi İlkçağ ve Ortaçağ**, Der. Vural Okur, İstanbul, Sentez Yay., 2015, s. 100, 102., Hans Jeachim Störig, **Vedalar'dan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi**, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say Yay., 2011, s. 135., Frederick Copleston, **Ön- Sokratikler ve Sokrates**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay., 1990, s. 106., Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. II, ss. 5-7., Kamıran Birand, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1958, s. 30., Vorlander de dönemin tasvirini; "Meclis'de, halkın mecmuunda, mahkemelerde zaferi elde eylemeye yardım eden 'söz'dü. İşte sofistaiye bu cereyanı karşılıyor ve onu tatmin eylemeye çalışıyordu" şeklinde yapmaktadır., bkz. Karl Vorlander, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, çev. Mehmet İzzet, 2. Baskı, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2001, s. 104.

1.2. Felsefi Faktörler

Yukarıda bahsedilen felsefe dışı; sosyal, ekonomik ve politik faktörler, Sofistlerin yaşadığı tarihsel kavşağın sosyolojik verilerini sunması itibariyle önemlidir. Çünkü sosyolojik veriler, bize ulaşan metinlerin/düşüncelerin canlı bağlamını verir ve düşünceleri anlamaya yardımcı olur.²⁵ Ancak felsefe dışı faktörler, felsefi düşüncelerin meydana gelmesinde etkili olmakla beraber yegâne sebep değildirler. Zeller'in de haklı olarak belirttiği gibi, bir felsefi düşünce; bir diğerinden içsel bir zorunlulukla gelişir ve bir sistem diğerini, ilerleme veya tamamlama, çelişki veya karşıtlıkla peşinden sürükler.²⁶ Dolayısıyla sofist felsefenin oluşumunda en etkili 'itici güç' felsefi arka plandır. Bu bağlamda, sofist felsefenin anlaşılması, kendinden önceki felsefi sistemlere bağlıdır.

Miletli filozofların ilk yönelimi doğa olmuş ve doğayı açıklamak için çeşitli girişimlerde bulunmuşlardı. "Olayların görünüşteki kaosu altında gizli bir düzen yattığı ve bu düzenin kişisel olmayan güçlerin ürünü olduğu kanısı"²⁷ üzerine Miletli filozofların sorguladığı ilk şey *arkhé* (ilke, ana madde)²⁸ idi. Fiziksel varlıkların tek bir ana maddeden meydana geldiği düşüncesi, kaynağını Yunan mitolojisinden almıştı. Dolayısıyla filozofların ilk ana maddeyi 'canlı' olarak düşünmeleri ve kaosu ardında yatan bir ana ilkenin olduğunu varsaymaları doğal karşılanmaktaydı.²⁹ Buna bağlı olarak Miletli filozofların öncüsü sayılan Thales (M. Ö. 624- 546), ilk ana maddenin 'su', Anaksimandros (ö. M. Ö. 546) ise '*apeiron*' (sınırsız) ve Anaksimenes (ö. M. Ö. 525) de 'hava' olduğunu düşünmüştü. Bunun yanı sıra Pythagorasçılar da şeylerin asıl mahiyetinin 'sayılar' olduğunu düşünmekteydiler.³⁰

²⁵ Mircea Eliade, **Arayış Tarih ve Dinde Anlam**, çev. Cem Soydemir, İstanbul, Doğu Batı Yay., 2017, s. 37.

²⁶ Zeller, **Greksel Felsefesi Tarihi**, s. 30.

²⁷ Guthrie, **Yunan Felsefesi Tarihi**, s. 41.

²⁸ Her şeyin kendisinden neş'et ettiği madde anlayışını ifade eden kavram, Yunan felsefesindeki en eski sorgulama biçimidir. Bkz. Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2004, s. 50.

²⁹ Guthrie, **Yunan Felsefesi Tarihi**, s. 23.

³⁰ Wilhelm Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe**, çev. Oğuz Özügül, 4. Baskı, İstanbul, Pencere Yay., 2016, ss. 51-67., Walther Kranz, **Antik Felsefe**, çev. Suad Y. Baydur, 3. Baskı, İstanbul, Cinius-Sosyal

Bahsi geçen filozofların sofist felsefenin doğuşuna etkisi olmakla beraber, asıl etkili olan nokta Ksenophanes ve Herakleitos ile başlayan ve Parmenides'in de katılımıyla vuku bulan, felsefe tarihindeki gelişmelerdir. Elea okuluna mensup olan bu filozofların uğraştıkları odak nokta, o ana değin hiç düşünülmemiş olan 'bir ve çok', 'varlık ve oluş' ve 'hareket-sükûnet' gibi problemlerdi.³¹ Bu meyanda Ksenophanes evrenin bir olduğunu ve hiçbir değişikliğe uğramadığını belirterek Parmenides'in felsefi açılımına zemin hazırlamıştı.³² Herakleitos da Ksenophanes gibi, evreni bir bütün olarak kavramış ancak ondan farklı olarak 'sürekli bir değişim'in varlığını tasarlamıştı. Herakleitos'a göre, evren, belli aralıklarla yanıp sönen değişim halinde bir ateş/sıcaklık, sürekli olarak canlı bir atedir. Hareketsizlik, durma, bir bütün olarak varlık, duyuların bir yanılgısıdır. Dolayısıyla her şey bir akış içindedir ve bir nehre iki kere girilemez.³³

Herakleitos'un felsefi açılımına karşı bir antitez teşkil eden Parmenides'e göre varlık, sürekli ve bölünemez bir bütündür. Varlığın bir başlangıcı olmadığı gibi bir sonu da yoktur. Varlık hiçbir şekilde var olmayandan yaratılmamıştır. Bu sebeple "yalnızca varlık vardır, var olmayan yoktur ve o nedenle düşünülemez"dir. Parmenides'in öğrencisi olan Zenon, Parmenides'in görüşünü diyalektik bir açılımla genişletmiş ve sofist felsefeye giden yolun zeminini hazırlamıştır. Zenon da hocası gibi, yalnız bir ve bölünmez bir varlığın olduğunu düşünür. Ancak ona göre, yer kaplama, büyüklük, hareket ve mekân düşünülemez. Çünkü herhangi bir büyüklük alındığında, bu büyüklük zorunlu olarak sonsuz büyük ve sonsuz küçük olacaktır. Zira sonsuzca bölünebildiğinden sonsuz sayıda parçalardan oluşmuştur. Yer kaplamayan parçalar sonsuz kere çoğalsalar bile bir yer kaplama bir büyüklük meydana getiremeyeceklerinden dolayı da sonsuz küçük olacaklardır.³⁴ Sonuç olarak Zenon'a göre hareket, "düşünülemez, hareket noktasıyla varış noktasını birbirinden ayıran çizgi

Yay., 2014, ss. 36-45., Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Kabalcı Yay., 2015, s. 21,22., Vorlander, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, ss. 41-56.

³¹ Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 71.

³² Capelle, **a. g. e.**, s. 91., Weber, **a. g. e.**, s. 24, 26.

³³ Zeller, s. 75, 76., Weber, s. 31., Capelle, s. 99-101., Kranz, **a. g. e.**, s. 65-68.

³⁴ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. I, ss. 226-228., Capelle, ss. 122-134., Kranz, s. 97-98., Zeller, s. 80, 84.

noktalardan oluşur ve nokta yer kaplamadığından sonsuz sayıda noktadan oluşur. O halde, her mesafe sonsuzdur ve gidilecek noktaya varılamaz”dır.³⁵

Herakleitos ve Parmenides çatışması, Zenon’da paradoksal bir kurama dönüşmüş durumdaydı. Haliyle Elea okulunun paradoksu çözümlenmesi ve ortak bir uzlaşım sağlaması gerekiyordu. Bu uzlaşım hem oluş hem de varlık fikri esas alınarak evrendeki çokluk ve değişimin açıklığı kavuşturulması gerekmekteydi. Uzlaşma fikriyle hareket eden filozoflardan biri Empedokles’ti. Onun felsefesi Herakleitos ve Parmenides arasında, başka bir ifadeyle oluş ve varlık arasında bir uzlaşma çabasının ürünüydü. Empedokles, ortaya attığı dört unsur (hava – su – ateş ve toprak) teorisiyle oluş ve varlık krizini aşmaya çalışmaktaydı. Bunun yanı sıra Anaksagoras da *Nous* (zekâ, akıl)³⁶ teorisiyle açılımlarda bulunmaktaydı. Bir diğer uzlaşmacı da Demokritos’tu. Nitekim Demokritos da varlık ve oluş krizini aşmak için, niteliksel olarak değişimleri mümkün olmayan ancak konumları itibarıyla değişebilen atom kuramını geliştirmişti.³⁷

Uzlaşma girişimleri kendi payına bazı çözümler sağlasa da genel anlamda kuşatıcı bir çözüm üretememişlerdir. Arslan’a göre, ister Empedokles’in varlık anlayışı alınsın; ister Demokritos’un varlık anlayışı alınsın, en nihayetinde varılacak nokta Parmenides’in varlık ve varlıklar arasındaki birleşme ve ayrışma görüşüdür.³⁸ Dolayısıyla çözüme kavuşturulamayan noktaların, düşünsel anlamda bir çözümsüzlüğe yol açması kaçınılmazdı. Thales’ten beri Yunan dünyasında, evren ve evrendeki fenomenlerin açıklamasını yapmak için birçok farklı girişimlerde bulunulmuştu ve bu farklı açıklamalar beraberinde çeşitli sorunları da taşımaktaydı. Birbirine zıt olan tüm bu öğretiler, hakikati yansıttıkları iddiasında bulunmaktaydı. Bu meyanda kimi suyun ilk ana madde olduğunu iddia ediyor, bir diğeri bunun apeiron, diğerine göre hava, bir başkasına göre ise ateş ilk ana maddeydi. Bunun yanı sıra kimi

³⁵ Weber, s. 29.

³⁶ Anaksagoras, *Nous* kavramını hareket ilkesini açıklamak için kullanmaktadır. Empedokles hareketi açıklamak için ‘sevgi’ ve ‘nefret’ kavramlarını kullanmıştı; ancak Anaksagoras söz konusu kavramların yerine *Nous*’u tercih etmiştir. Bkz. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 245-247.

³⁷ Capelle, **Sokrates’ten Önce Felsefe**, s. 141, 198, 223., Kranz, **Antik Felsefe**, s. 120., Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 86, 93, 98.

³⁸ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. II, s. 13.

her şeyin bir oluş ve değişme içinde olduğunu dolayısıyla varlığın olmadığını, kimi ise varlığın tek ve bölünmez bir gerçek olduğunu ve hareketin olmadığı iddiasındaydı.³⁹ Dolayısıyla;

daha önceki filozofların cüretkâr coşkunculuklarının yerini, doğal fenomenlerin nihai temellerine ulaştırıcı bilgiye ilişkin insanın sahip olduğu güç hakkında güvensizliğin alması, spekülasyon noktasında belli bir bitkinliğin ve ihtiyatkarlığın kendisini hissettirmesi, duyu algısının belirsizliği hakkında artan bilinçliliğin temelli bir ‘kuşkuculuğun’ yolunu hazırlaması, bu nedenle pek şaşırtıcı değildir.⁴⁰

Netice itibariyle, sosyal ve politik gelişmelerin doğurduğu yeni toplumsal değişiklikler ve bunun yanı sıra felsefe düzlemindeki düşünsel krizler, yeni açılımların oluşmasını zorunlu kılmıştır. Çünkü Yunan düşünürü yeni değişikliklerle beraber bahsi geçen tartışmaları bir kenara koymuş ve daha işe yarar konulara yönelmenin vaktinin geldiğini düşünmüştür.⁴¹ Bu anlamda toplumun ilgisini çekecek, sözgelimi insan, toplum ve site üzerindeki konuların tartışmasını, yeni kesim olan, Sofistler üstlenecektir.

³⁹ Aster, **Ders Notları**, s. 102-103, Copleston, **Ön- Sokratikler**, ss. 103-106., Gunnar Skirbekk – Nils Gilje, **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev. Emrah Akbaş – Şule Mutlu, İstanbul, Üniversite Kitabevi Yayın., t. y., s. 52., Störig, **Vedalar’dan Tractatus’a**, s. 134., Vorlander, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, ss. 106-108., Kranz, **Antik Felsefe**, s. 199-200.

⁴⁰ Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 109. Benzer bir durum yakın çağ Alman filozofu Hegel’i de meşgul etmiş görünmektedir. Zira Hegel, sofistlerin tutumuna benzer şekilde, kendisinden önceki felsefenin şekilsizliği ile savaşmaktadır. Ona göre, felsefenin pek çok felsefelerden meydana geldiği ve eklektik bir biçimde yaklaşılabilir bir çoğulluk olduğu anlayışı yanlıştır. Çünkü Hegel’e göre böyle bir olgunun felsefeyi, işe yaramaz, manasız, işlevsiz ve bir özü ve amacı olmayan bir şey gibi gösterdiğini düşünmektedir. Ona göre kişi, eklektik yaklaşım yüzünden, tek tek ağaçların arasında kaybolup ormanı göremez hale gelmektedir. Dolayısıyla Hegel’e göre çoğulculuk, aşılması gereken bir durumdur. Bunun da çözümü, çoğulluğu içeren bir diyalektik yöntemle, felsefeyi pek çok doğrunun açılımı olarak özetlemektir. Bkz. Zeynep Direk, “Felsefenin Başlangıcı Sorusu”, **Anlama ve Yorum Doğan Özlem Armağan Kitabı** içinde, Der. A. Kadir Çüçen- Hatice Nur Erkızan – Güçlü Ateşoğlu, İstanbul, İnkılap Yay., 2004, s. 226.

⁴¹ Arslan, **a. g. e.**, s. 15.

2. Sofistlerin Temel Düşünceleri

Sofistlerin düşüncelerini serimlemeden önce bilinmesi gereken en önemli nokta, sofistlerin belli ilkeler çerçevesinde düşünce üreten bir ‘okul’ olmadığı olgusudur. Sofistler belli bir felsefi öğretiyi benimsemekten çok, belli bir düşünme biçimini paylaşmaktadırlar. Haliyle homojen bir açılım arz etmediğinden, tüm sofistleri kapsayacak şekilde genellemeler yapma imkânı olmadığı gibi, her sofistin düşüncesinin ayrı ayrı ele alınmasını da zorunlu kılmaktadır. Sözelimi, bazı sofistlerde retorik baskın bir konum işgal ediyorken, bazılarında aksi durum söz konusudur. Bu bağlamda, sofistleri erken dönem ve geç dönem olmak üzere ikili tasnife de tabi tutmak gerekir. Çünkü erken dönem sofistleri, ölçülü ve muhafazakâr veya en azından şüpheli tavır takınmayan bir görünüm arz ederken, son dönem sofistleri daha çok yıkıcı ve şüpheli bir görünüm arz etmektedirler. Ayrıca değişen siyasi atmosferin de etkisiyle, son dönem sofistleri, ilk dönem sofistlere oranla politikayla daha fazla ilgilenmişlerdir.⁴² Hal böyleyken, sofizmin bir akımı ifade etmekten çok, bir ‘eğilim’i ifade ettiğini belirtmek daha doğru olsa gerektir.⁴³

Sofistlerin düşünceleriyle yakın bağlantısı olan ‘sofist’ kavramının açıklığa kavuşturulması, düşüncelerinin anlaşılmasında katkıda bulunacaktır. Yunancada “*Sophistés*” sözcüğü ‘*sophos*’ ve ‘*sophisma*’ gibi sözcüklerle ilgilidir.⁴⁴ *Sophistés*’e bağlantısı güçlü olan ve Antik Yunan’da aynı anlamda kullanılan *sophos* sözcüğü, ortaya çıkaran, açığa çıkaran ve görünür hale getiren anlamlarına gelmektedir.⁴⁵ Buna

⁴² Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. II, s. 21, 75., Satı, “**Sofistlerin Bilgi ve Varlık Anlayışı**”, s. 27. Skirbekk – Gilje, **Felsefe Tarihi**, s. 54., Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 114.

⁴³ Copleston, **Ön-Sokratikler**, s. 105, 2.dipnot, W.K.C. Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Cevizeci, 2. Baskı, Ankara, Gündoğan Yay., 1999, s. 71., James Adam, **Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri**, çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yay., 2019, s. 285-286., Fârâbî de sofist teriminin, herkesin bildiği şekliyle, bilgiyi inkâr eden topluluğa verilen bir isim olmadığını belirtir. Ona göre sofistlik bir kuvvedir ve bu kuvveyi kullanan herkese sofist ismi verilir. Bkz. Fârâbî, **el-Elfâzü’l-müsta’mele fi’l-mantık**, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut, Dârü’l-Meşrik, 1968, s. 105. Benzer şekilde Tûsî de sofistliğin zannedildiği gibi belli ilkeler çerçevesinde mezhep teşkil eden insanlara verilen bir isim olmadığını düşünür. Ona göre sofist, mugalata yapan herkes için kullanılan bir kavramdır. Bkz. Nasirüddin Tûsî, **Telhîsü’l-Muhassal**, 2. Baskı, Beyrut, Dârü’l-Edvâ’, 1985, s. 46.

⁴⁴ Şar, **Sofistik Düşüncenin Arka Planı**, ss. 106-108.

⁴⁵ Şar, s. 108.

bağlı olarak *Sophistés* sözcüğü sözlüklerde, bilgelik, ilim, hakîmlik, hikmet, kabiliyet, sanatkârlık, beceriklilik, maharet, marifet ve hüner gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Dolayısıyla *Sophistés* sözcüğü, bir sanat ustası, zanaatkâr, şiir ve müzikte mahir olan, akli başında ve sağduyulu kişi olarak tanımlanmıştır.⁴⁶

Eski Yunan'da *sophos*, herkesin kolay kolay göremediğini açığa çıkaran, açıkça gösteren öğretmen veya hakîm kişiler için kullanılan bir sözcüktür. Yunan dünyasında iz bırakmış yedi bilgeler için de *Sophistés* sözcüğü kullanılmıştır. Sözelimi Solon, Homeros ve Heseiodos gibi önde gelen isimler bilgi ve hakîm anlamında birer *sophistai*/sofisttiler. Buna mukabil herhangi bir alanda usta olan kişiler de aynı zamanda bilge olarak kabul ediliyorlardı. Bir işçi ya da çiftçi alanındaki bilgi, beceri ve birikimine göre bilge olabiliyordu. Bu anlamda, herhangi bir yaşam alanında düşünme ve eylem arasındaki ilişkiyi tam bir bilinçlilikle gerçekleştiren kişi Yunanlıların gözünde bilgedir (*sophos/sophistés*).⁴⁷

İlk dönemlerde herhangi bir alandaki uzmanlık, ya da beceri anlamlarında kullanılan sofist sözcüğü, Sokrates ve Platon'la beraber değişmeye başlamıştır. Sokrates ve Platon bilgeliğin, kutsal ve tanrısal bir özelliğe sahip olduğundan, insana verilemeyecek bir nitelik olduğunu düşünüyorlardı. Buna bağlı olarak sofist sözcüğünü farklı bir şekilde anlamlandırdılar.⁴⁸ Ayrıca dönemin Yunan yarımadasında para karşılığı ders vermek alışılmış bir durum değildi. Sofistlerin para karşılığı ders vermeye başlamaları da sofist sözcüğünün anlamının yeniden şekillenmesine katkıda bulundu. Zamanla semantik kaymaya uğrayan sözcük, Platon'un eserlerinde en son şeklini almıştır.⁴⁹ Platon'un eserlerinde sofistler, kötü kahramanlar olarak

⁴⁶ Abdülbâki Güçlü – Serkan Uzun, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2003, s.1315., Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 341, 342., Mustafa Namık Çankı, **Büyük Felsefe Lugatı**, İstanbul, Nebioğlu Kağıtçılık ve Matbaacılık, 1958, s. 200-201., Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, 4. Baskı, Ankara, Akçağ Yay., 1987, s. 245., İsmail Fenni Ertuğrul, **Lugatçe-i Felsefe**, Haz. Nejdet Ertuğ, Ankara, Aktif Düşünce Yay., 2014, s. 486-487., Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe**, s. 343., Vorlander, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 104.

⁴⁷ Şar, **Sofistik Düşüncenin Arka Planı**, ss. 108-111., Peters, **a. g. e.**, s. 342., Çankı, **a. g. e.**, s. 200., Bolay, **a. g. e.**, s. 245.

⁴⁸ Şar, **a. g. e.**, s. 113.

⁴⁹ Platon, sofist kelimesini altı farklı şekilde tanımlayarak sofist sözcüğünü dönüştürmektedir. Ona göre sofist; 1) zengin delikanlılar peşinden koşan kazanç düşkünü avcı, 2) ruha ilişkin bilgileri satan toptancı, 3) aynı şeyleri satan parekendeci tacir, 4) kendi ürettiği bilgilerin satıcısı, 5) tartışma sanatının ustası,

başkarakterleri temsil etmişlerdir. Böylelikle sofist kavramı, para karşılığı ders veren, sahtekâr, şarlatan ve mugalata yaparak insanları kandıran anlamlarına bürünmüştür.⁵⁰

İlk sofist kabul edilen Protagoras'tan (M. Ö. 490-480 - 420) günümüze herhangi bir yazılı kaynak ulaşmamıştır. Protagoras'ın görüşleri daha çok kendisinden sonraki Platon, Aristoteles ve Sextus Empiricus gibi filozoflar tarafından aktarılmıştır.⁵¹ Protagoras'tan rivayet edilen birkaç cümleye ve Platon'un aktardıklarına istinat edilerek Protagoras'ın görüşleri açıklanmaya çalışılmaktadır. Onun görüşlerini yansıtan cümleler Platon'un *Theaitetos* diyalogunda pasajlar şeklinde aktarılmıştır;

Her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür [...] Şeyler bana nasıl görünüyorsa öyle, sana nasıl görünüyorsa öyledir.⁵²

Protagoras'ın söz konusu fragmanları üzerinde herkesin uzlaştığı bir yorum yapılmamıştır.⁵³ Bununla beraber, genel kanaate göre Protagoras fragmanda, bilginin kaynağı olarak ampirizmi esas almaktadır. Her ne kadar Protagoras duyuların, sürekli bir değişim içinde olduğu, değişmez ve evrensel bir bilgi sağlamadığını düşünse de Demokritos tecrübesinde⁵⁴ gördüğü gibi düşünce, esas olarak duyumun bir uzantısından başka bir şey değildir. Duyunun genel-geçer güvenilir bir bilgi sağlamadığının kanıtı, yine duyunun kendisiyle ispat edilebilmektedir. Bu sebeple duyu, bilginin esas kaynağıdır. Duyumsadığımız şey bizim için vardır, duyumsamadığımız şey ise yoktur. Başka bir ifadeyle açıklayacak olursak; nasıl ki Herakleitos, varlık-oluş probleminde varlığı inkâr edip oluşu kabul etmişse, Protagoras

6) ruh temizleyicisi şekillerinde görünebilmektedir. Bkz. Platon, **Sofist**, çev. Ömer Naci Soykan, İstanbul, Pinhan Yay., 2015, ss. 113-114.

⁵⁰ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. II, s. 19., Peters, **a. g. e.**, s. 342, Thilliy, **Felsefenin Öyküsü**, s. 85., Copleston, **Ön- Sokratikler**, s. 109., Bolay, **a. g. e.**, s. 245.

⁵¹ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. II, s. 28.

⁵² Platon, "Theaitetos", **Diyaloglar** içinde, s. 463. Ayrıca bkz. Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 441-442.

⁵³ Vehbi Hacıkadıroğlu, "Sofistler", **Anlama ve Yorum Doğan Özlem Armağan Kitabı** içinde, s. 269.

⁵⁴ Demokritos, duyunun bilginin biricik kaynağı olduğunu ve duyu kanalından geçmeyen hiçbir şeyin düşüncede var olamayacağını belirtir. Ayrıca Demokritos, fikirlerin dış alemle olan ilişkisini ifade ettiğini ancak eşyanın mahiyetini doğrudan göstermediğini, bu sebeple duyuların, eşyanın aslında bulunan gerçekleri göstermediğini söyleyerek Protagoras'ın görüşlerine zemin hazırlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 47.

da duyuların en nihayetinde nesnenin mahiyeti hakkında gerçek bir bilgi vermediğinden, görünen ile gerçeklik arasında bir tercihte bulunarak, gerçekliği inkâr etmiş ve görüntüyle yetinmemiz gerektiğini belirtmiştir.⁵⁵

Protagoras, ‘insan’ kavramıyla insan türünü değil, tek tek bireyleri kastetmiş ve her bir insanın farklı olması hasebiyle, mutlak bir bilginin olanağını imkânsızlaştırmıştır. Duyular her insanda farklı şekillerde görülebildiği için, herkesin bilgisi sadece kendi duyuları olacaktır. Sözgelimi rüzgâr, bazılarında soğuk ve bazılarında da sıcak gelebilir. Böylelikle birbirine zıt iki görüş de pekâlâ mümkün olabilir. Bunun yanı sıra, herkes için genel geçer mutlak bir bilgi olmadığından, hangi bilginin daha gerçek veya doğru olduğunu söylemek de imkânsızdır. Hangi görüşün doğru veya yanlış olduğunu bilmek değil, ancak hangi görüşün sağlam, yararlı veya iyi olduğunu bilmek olasıdır ve buradaki “iyi” durumlara göre değişiklik gösterebilmektedir; diğer bir ifadeyle “mutlak iyi” değildir.⁵⁶

Protagoras’ın epistemolojik ve ontolojik kategoriler altında değerlendirilebilecek görüşleri zikrettiğimiz şekilde yorumlanırken, onun etik görüşleri hakkında açık bir yorum yapılmamıştır. Arslan’ın da belirttiği gibi, etik ve politika konularında Platon’un Protagoras’ın görüşlerini aktarmada iki farklı durum ortaya çıkmaktadır.⁵⁷ Platon’un **Theaitetos** diyalogunda tasvir ettiğine göre, Protagoras’ın ahlak ve politika hakkındaki görüşleri; “insan her şeyin ölçüsüdür” tezine uygun düşmektedir. Çünkü esas alınan ‘birey’, politika nezdinde ‘site’ye dönüşmektedir. Buna göre her sitenin kendine ait ahlaki değerleri olmakla beraber politik olarak her sitenin de kendine has kanunları vardır.⁵⁸ Buna göre Protagoras evrensel bir doğruluk ve adaleti imkânsız görerek her sitenin güzel ve iyinin ölçütü olduğunu vurgulamaktadır. Ne var ki Platon **Protagoras** adlı diyalogunda ise farklı bir tasvirde bulunmaktadır. Söz konusu diyalogda Protagoras, önceki görüşlerinin aksine, evrensel addedilebilecek duyusal bir durumdan bahsetmektedir. Platon’un aktardığına

⁵⁵ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. II, s. 31., Satı, “**Sofistlerin Bilgi ve Varlık Anlayışı**”, s. 31-32., Yıldızdöken, “Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi”, s. 194., Weber, **a. g. e.**, s. 49.

⁵⁶ Arslan, **a. g. e.**, ss. 31-33., Aster, **Ders Notları**, ss. 103-105., Copleston, **Ön-Sokratikler**, s. 112,113., Störig, **Vedalar’dan Tractatus’a**, s. 137., Satı, “**Sofistlerin Bilgi ve Varlık Anlayışı**”, s. 33.

⁵⁷ Arslan, **a. g. e.**, s. 35-36.

⁵⁸ Platon, “Theaitetos”, **Diyaloglar** içinde, ss. 489-492.

göre Protagoras, her insana verilmiş bir politik sanatın ve erdemin olduğunu düşünmektedir. Verili durumu açıklamak için de Protagoras, “Prometheus” mitosunu anlatarak tezini temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre herkeste var olan politik sanat ve erdemin açığa çıkarılması gerekmektedir. Her ne kadar bu yetenek her insanda mevcut olsa da bilkuvve halinde olduğundan onu bilfiil hale çıkarmak gerekmektedir. Kuşkusuz bunu yapabilecek olan da sofisttir.

Platon’un aktarımındaki ikili Protagoras izleğini çözmek mümkün olmayabilir. Ancak, en azından Protagoras’ı böylesi bir etik ve politik eğilime sevk eden etkenlerin analiz edilmesi, onun görüşlerine bağlamsal bir alt yapı sunarak daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayabilir. Kuşkusuz böylesi bir bağlamsal tespit sadece Protagoras’ı anlamamızı değil, aynı şekilde Protagoras’ın ardından gelecek olan sofistlerin ve etik görüşlerinin anlaşılmasında da açılımlar sağlayacaktır.

Yunan yarımadasının polislerinde yaşayan herkes yurttaş sayılmamakta ve dolayısıyla yurttaşlık haklarından yararlanmaları söz konusu olmamaktaydı. Yurttaş olarak kabul edilebilmek için; özgür, yerli ve erkek olmak gerekirdi. Bu grupların dışında poliste yaşayan köle, kadın ve göçmenler yurttaş kabul edilmiyorlardı. Poliste yurttaş olmanın avantajı, siyasi arena ve mahkemelerde söz hakkına sahip olmaktı. Çoğu Atinalı olmayan göçmen Sofistler⁵⁹ de yurttaş kabul edilmedikleri için söz konusu haklardan doğrudan yararlanma imkanından yoksundular. Ancak Yunan yarımadasında ekonominin gelişmesiyle, aristokratların yanında zanaatkar ve tüccarlardan oluşan orta sınıfın oluşması, aristokratlara karşı bir muhalefetin vücut bulmasını sağladı. Çünkü aristokratlar, toplum içinde oluşturdukları ‘yurttaş’ ve ‘yurttaş olmayan’ şeklindeki hiyerarşik yapıyı kaynağı tanrısal kabul edilen ve sadece aristokratlara imtiyaz tanıyan ‘*nomos* (adet, kanun)’larla meşrulaştırmışlardı.⁶⁰

Töre, adet, görenek, gelenek, anayasa veya keyfi otoriter dilek ve yasalar anlamına gelen *nomos*⁶¹, tanrılar tarafından krallara verilmiş kutsal bir ‘güç’ kabul ediliyordu. Kutsal gücü elinde tutan krallar uzun süre egemenliklerini

⁵⁹ Birçok sofistin Atina’ya farklı Yunan polislerinden geldikleri söylenmektedir. Bkz. Şar, **Sofistik Düşüncenin Arka Planı**, s. 95.

⁶⁰ Şenel, **Eski Yunan’da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne**, s. 96,98,113.

⁶¹ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 242.

koruyabilmişlerdi ancak orta sınıf burjuvazinin gelişmesiyle kutsal sayılan yasalar, muhalefetin oluşmasıyla yorumlanmaya başlandı. Dolayısıyla yasaların tanrısal bir kutsallığa sahip olmadığı anlaşıldı ve gelişmelerle beraber *nomos*'a karşı doğadan, doğaya göre olan anlamına gelen *physis*⁶² kavramı bir ayrım olarak belirginleşti.

Nomos – physis bağlamında cereyan eden tartışmalarda burjuvazinin yanı sıra Sofistlerin de aktif rolü bulunmaktaydı. Yurttaş sayılmayan Sofistlerin amacı, poliste yurttaşlık haklarını elde etmek ve politik arenada söz sahibi olmaktı. Böylesi bir süreçte Protagoras da '*nomos*'tan yana tavır koymuş, yasaların insan eliyle yapıp değiştirilebileceğine dikkat çekmiştir.⁶³ Protagoras, yasaların insanların gücüyle yapıldığını göstermek için de Prometheus mitosunu aktarmaktadır. Buna göre Zeus, tüm insanlara doğruluk ve utanma yetisini, diğer sanatlardan farklı olarak eşit şekilde paylaşmıştır. Şehirlerin ayakta kalması bu erdemlere bağlıdır. Yokluklarının düşünülmesi kaosa sürükleyeceğinden insanlar bu iki kuvve sayesinde yasaları kendi elleriyle yapıp düzeni sağlamaktadır.⁶⁴

Öyle anlaşılıyor ki, Platon'un Protagoras'a nispetle anlattığı mitos, Protagoras'ın görüşlerine uygun düşmektedir. Çünkü Protagoras, evrensel ve mutlak bir doğruluk ve utanma anlayışından çok, yasaların insan eliyle vücut bulduğunu ve

⁶² Peters, a. g. e., s. 299.

⁶³ Şar, **Sofistik Düşüncenin Arka Planı**, s. 83, 86.

⁶⁴ Platon'un aktardığına göre mitos genel hatlarıyla şu şekildedir: "Bir zamanlar tanrılar vardı ama olumlu türler henüz yaratılmamıştı. Yaratılmaları için an gelince, Prometheus ile Epimetheus'u her birine gerekli yetenekleri dağıtma işiyle görevlendirdiler. Ama Epimetheus, Prometheus'tan bölüştürme işini kendine bırakmasını istedi. Ne var ki, pek derin düşünceli olmayan Epimetheus dikkat etmeden elindeki bütün güçleri hayvanlar için harcamış, ama geriye insan ırkı kalmıştı; ne yapacağını bilemiyordu. Bu sıkıntılı halinde, Prometheus hayvanların çok iyi donatıldığını, ama insanın çıplak, ayakkabısız, örtüsüz, silahsız olduğunu gördü. Bunun üzerine, insana kendini koruması için verecek şey bulamayan Prometheus, ateşle birlikte sanatları insana armağan etti. Böylece insan, yaşamını korumasına yarayacak bilimi edinmiş oldu, ama siyaset bilgisine sahip değildi; Zeus'un elindeydi bu bilgi. Ellerindeki sanatlar yaşamalarına yetiyor, ama hayvanlara karşı savaşta yetersiz kalıyordu; çünkü parçalarından biri de askerlik sanatı olan siyaset sanatına sahip değillerdi henüz. Bunun sonucun da bir araya toplanıp şehirler kurmak, kendilerini güvenlik altına almak istediler. Ama bir araya toplanınca, siyaset sanatına sahip olmadıkları için, birbirlerine kötülük ettiklerinden yeniden ayrılıyor ve yok olup gidiyorlardı. İrkımızın yok olmasından korkan Zeus, bunun üzerine, Hermes'e sitelerde kural yerine geçmesi ve insanları dostluk bağlarıyla birbirine bağlaması için, doğruluk ve utanmayı götürmesini söyledi. Hermes, insanlara doğruluk ve utanmayı nasıl bölüştüreceğini sordu Zeus'a. "Hepsine," diye cevap verdi Zeus. "Hepsi payını alsın; çünkü bu erdemler, sanatlar gibi yalnız bazı insanlarda bulunursa, şehirler ayakta duramaz.", Platon, "Protagoras", **Diyaloglar** içinde, ss. 403-405.

her insanın politikada söz sahibi olabileceğini temellendirmeye çalışmaktadır.⁶⁵ Bu anlamda Protagoras'ın etik-politik görüşlerinin “insan her şeyin ölçüsüdür” ilkesiyle uyum içinde olduğu ve etik-politik argümanlarının epistemolojisinin bir açılımı olduğu söylenebilir. Her ne kadar tüm insanlara eşit derecede doğruluk ve utanma yetisi verilmiş olsa da en nihayetinde “insan” tür/tümel yerine birey/tikel olarak ele alındığından ve her insan farklı şekillerde duyumsadığından evrensel bir doğruluk ve adalet anlayışının oluşması pek de mümkün görünmemektedir. Nitekim söz konusu yetiler her insanda var olduğu halde yasalar bütün toplumlarda aynı değildir.

Protagoras'ın yanı sıra en önemli sofistlerden bir diğeri, Leotinoili Gorgias'tır (M. Ö. 483 – 375). Önceleri Empedokles'in öğrencisi olan Gorgias, Zenon'un diyalektiğinden ilham alarak Protagoras'tan farklı bir görüş temellendirmektedir. Öğretisine uygun şekilde **Var olmayan veya Doğa Üzerine** adında bir kitap yazan Gorgias, üç temel tez öne sürmektedir:

- a) Hiçbir şey yoktur.
- b) Eğer bir şey var olsa bile insan onu idrak edemez/bilemez.
- c) Eğer bir şeyin idrak edilmesi veya bilinmesi mümkün olsa bile başkasına aktarılamaz.⁶⁶

Gorgias'a göre, bir şey varsa o ya var olan ya da var olmayandır ya da hem var olan hem var olmayandır. Öncelikle var olmayan asla mevcut değildir. “Var olmayan” var olsaydı o hem “var olan” hem de “var olmayan” olacaktır. Ancak bir şeyin hem var olması hem var olmaması saçmadır. Bir başka ifadeyle, var olmayanın var olduğu kabul edilirse var olanın var olmaması gerekmektedir. Çünkü var olan ile var olmayan birbirine zıttır ve şayet var olmayan var olma özelliğine sahip olabiliyorsa var olanın da var olmayan özelliğine sahip olması gerekir. Ancak böylesi bir durum mümkün olmadığından var olmayan asla var/mevcut değildir.

Var olmayan mevcut olmadığı gibi var olan da mevcut değildir. Bir şeyin var olması için, onun ya ezeli olması ya da başka bir şeyden meydana gelmiş olması veya hem ezeli hem de başka bir şeyden meydana gelmiş olması gerekmektedir. Bir şeyin

⁶⁵ Şar, a. g. e., s. 85-86.

⁶⁶ Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe**, s. 258-259.

ezeli olması, onun başlangıcının olmaması anlamına gelir. Başlangıcı olmayan bir şeyin ise sınırı yoktur. Ancak sınırsız olanın bir yer/mekân düzleminde var olması imkânsızdır. Yeri/mekânı olan bir şeyin dışında kendisini kapsamına alan bir başka şeyin olması gerekir. Ancak böylesi bir durumda bu şey sınırsız olmaktan çıkar. Çünkü kapsayan, kapsanandan daha büyük olmaktadır. Oysa sınırsız olandan daha büyük bir şeyin olması mümkün değildir. Ayrıca sınırsız olanın kendi kendini kuşatması da mümkün değildir. Bu durumda hem kapsayan hem de kapsananın aynı olması gerekir ki bu da saçmadır. Dolayısıyla var olanın ezeli olması imkânsızdır.⁶⁷

Var olan başka bir şeyden meydana gelmiş de olamaz. Bir şeyin var olması ya bir var olandan ya da bir var olmayandan vücut bulması zorunludur. Var olanın, var olmayandan meydana gelmesi imkânsızdır, zira meydana getirenin var olandan payı olması gerekir. Aynı şekilde var olanın, var olandan vücuda gelmesi de imkânsızdır. Bu durumda var olanın ilk defa değil de daha önceden var olması, ezeli olması gerekirdi. Ancak var olanın ezeli olması da mümkün olmadığından, var olanın var olandan meydana gelmesi de saçmadır. Ayrıca, var olan hem ezeli hem de başka bir şeyden meydana gelmiş olamaz. Ezeli olmak ve başka bir şeyden meydana gelmiş olmak birbirine zıt olduğundan bu şık da imkânsızdır. Dolayısıyla var olan mevcut değildir.⁶⁸

Hiçbir şeyin var olmadığını ispatlamak için Gorgias bir argüman daha öne sürmektedir. Buna göre, bir şeyin var olması için zorunlu olarak ya “bir” ya da “birçok/çokluk” olması gerekir. Şayet var olan “bir” ise o halde bir hacmi, mekânsal bağlılığı ve bir cismi vardır. Ancak hacmi olan bir şey sonsuza kadar bölünebilirken, mekânsal bağlılık da parçalara bölünebilmektedir. Dolayısıyla var olanın ‘bir’liğinden söz etmek imkânsızdır. Var olan birçok/çokluk da değildir. Çokluk bir olan parçaların bir araya gelmesiyle oluşur. Haliyle, var olanın birliğinden söz edilemediği için çokluğundan da söz etmek mümkün değildir ve sonuç olarak ne var olan ne de var olmayan mevcut değildir.⁶⁹

⁶⁷ Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, s. 259-261., Ayrıca bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C. II, s. 46.

⁶⁸ Capelle, s. 261., Arslan, C. II, s. 47.

⁶⁹ Capelle, s. 261.

Tezinin birinci basamağını temellendiren Gorgias, ikinci basamağı temellendirmek için de benzer bir şekilde akıl yürütmektedir. Gorgias'a göre, düşüncenin konusu mevcut/gerçek değilse, var olan da düşünülemez. Nasıl ki düşünülen şey beyaz ise beyazı düşünmek mümkün olabilmektedir, aynı şekilde düşünülmüş bir şey mevcut değilse mevcut şeyi düşünmek de mümkün değildir. Fakat düşünülen şeyin mevcut olmadığı açıktır. Düşünülen şey mevcut olursa bu durumda düşünülen her şey, bir kimse tarafından nasıl düşünülürse öyle mevcut olur. Ancak bu durum zihnin dışındaki olgusal gerçeklikle çelişmektedir. Sözelimi, uçan bir insan ya da suda giden bir araba düşünülebilir ama olgusal gerçeklikte insan uçmadığı gibi, araba da suda gitmez. Bu açıdan düşünülen şey mevcut değildir. Bunun yanı sıra düşünülen şey gerçek olsaydı, gerçek olmayan düşünülemezdi. Hâlbuki varlığı zihnin dışında olgusal gerçeklikte bulunmadığı halde insan, birçok şey düşünebilir. Tıpkı bir insanın Anka kuşunu ya da mitik hayali hayvanları tasarlayabilmesi gibi. Nasıl ki görülen şeyler görme nesnelere, işitilen şeyler de işitme nesnelere ve kendilerini işitmeksizin görülen şeyleri gerçek, kendilerini görmeksizin işitilen şeyleri gerçek olarak kabul ediyorsak, kendilerini görmeksizin veya işitmeksizin düşünülen şeyleri de gerçek olarak kabul etmek durumundayız. Ancak bunun da olgusal gerçeklikle çeliştiği ortadadır. Dolayısıyla bir şey var olsa bile insanın onu bilmesi/idrak etmesi mümkün değildir.⁷⁰

Üçüncü tezinin temellendirilmesi noktasında Gorgias, var olan şeylerin görülebilir ve işitilebilir, dolayısıyla duyularla algılanabilir olduğunu ve görülebilir olanların görme duyusuyla, işitilebilenlerin de işitme duyusuyla kavranabildiğini belirtir. Gorgias'a göre, görülebilir ve işitilebilir şeylerin bir başkasına aktarılması mümkün değildir. Çünkü insanın bildirimde ve aktarımda bulunduğu organı sözdür (*logos*) ve söz var olan bir şey değildir. Bu durumda insan ancak şeylerin kendisini değil, çok daha farklı olan sözleri bildirir ve aktarabilir. Nasıl ki görülebilir bir şey işitilebilir ve işitilebilir bir şey de görülebilir bir şey olmuyorsa, aynı şekilde dış dünyada var olan şeyler de insanın sözleri olamaz. Eğer dış dünyada var olan şey bir söz değilse, onun başkasına bildirilmesi veya aktarılması da mümkün değildir.⁷¹

⁷⁰ Capelle, s. 262-263., Arslan, C. II, s. 47.

⁷¹ Capelle, s. 262.

Gorgias kuramında birinci tezde “varlık”la, ikinci tezde “düşünme ve zihnin dışındaki gerçeklik”le ve üçüncü tezde de “dil ve iletişim” ile ilgili sorunlara değinmektedir.⁷² Her ne kadar tezleriyle varlığı ve beraberindeki her şeyi yok saysa da onun inandığı veya var kabul ettiği ‘hitabet/retorik’ sanatı vardır. Gorgias, üçüncü tezinde de temellendirdiği gibi, var olan şey bir söz değilse, onun başkasına bildirilmesi veya aktarılması da mümkün değildir.⁷³ Ancak sözün kendisi aktarılabilir bir özelliğe sahiptir. Bu bağlamda retorüğün konusunun sözler olduğunu ifade eden Gorgias, retorüğün hiçbir iş gerektirmeksizin bütün eylem ve etkisinin “sözler” olduğunu belirtir.⁷⁴ Ona göre retorüğün işlevi, mahkemelerde yargıçları, mecliste senatörleri, halk meclisinde ve toplantılarda yurttaşları ikna etme gücüdür. Retorüğün gücüyle toplumun her tabakasında bulunan insanları kul köle yapmak da mümkündür.⁷⁵

Retorüğün işlevi ile ilgili bir örnek aktaran Gorgias, hekimlerin yanında bulunduğu sırada, kendilerine verilen ilacı içmek istemeyen veya tedaviyi reddeden birçok hastaya rastladığını ve hekimin iknada yetersiz kaldığını ancak kendisinin retorik sanatıyla ikna edebildiğini belirtir. Öte yandan retorüğün kötüye kullanılmaması gerektiğine dikkat çeken Gorgias, dövüşmeyi ve kılıç kullanmayı bilen her insanın, sanatının ustalıklarını herkese karşı aynı biçimde kullanmaması gerektiğini, dolayısıyla retorüğü insanların itibarını yok etmek yerine doğruluk için kullanılması gerektiğini ifade eder.⁷⁶ Hal böyleyken, Gorgias’ın “hiçbir şey yoktur varsa da bilinemez, bilinse bile aktarılamaz” şeklindeki ontolojik ve epistemolojik kuramından hareket ettiğini ve kuramın zorunlu sonucu olarak eylem gücü olmaksızın sadece sözün var olduğunu tutarlılık içinde temellendirdiğini söylemek mümkündür.

⁷² Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. II, s. 48-49.

⁷³ Capelle, **Sokrates’ten Önce Felsefe**, s. 262.

⁷⁴ Platon, **Gorgias**, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, 4. Baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2017, s. 7-8.

⁷⁵ Platon, **a. g. e.**, s. 12.

⁷⁶ Platon, ss. 17-19.

Gorgias'ın yanı sıra, sayılarını tam olarak tespit etmek mümkün olmasa da⁷⁷ Kallikles⁷⁸, Thrasymakhos⁷⁹, Prodikos⁸⁰, Lycophron⁸¹, Kritias⁸², Hippias⁸³ ve Antiphon⁸⁴ gibi önemli sofistler de vardır. Ne var ki söz konusu sofistler, ontoloji ve epistemolojiden ziyade daha çok politik ve hukuk konularıyla ilgilenmişler ve birbirinden farklı fikirler serdetmişlerdir. Ancak konumuzla doğrudan ilgili olan, ilk kez 1570 yılında Henricus Stephanus tarafından basılan **Dissoi Logoi**⁸⁵ kitabını zikretmemiz gerekir. Kuşkusuz kitabı önemli kılan, Protagoras ve Gorgias'ın fikirleri başta olmak üzere sofistlerin kemikleşmiş öğretilerini işlemesidir.

Dissoi Logoi yazarı, iyilik ve kötülük hakkında şunları aktarmaktadır;

Yunanistan'da felsefe yapanlar tarafından iyi ve kötü hakkında iki türlü ifade söylenir/kullanılır. Kimine göre iyi başka, kötü ise başka bir şey iken kimine göre her ikisi de aynıdır. Kimilerine göre iyi olan başkalarına göre kötüdür ve aynı insan için kimi zaman iyi olan kimi zaman da kötüdür. Ben de sonuncu görüşü onaylıyorum.⁸⁶

Tavrını iyi ve kötünün aynı olduğu yönünde sergileyen yazar, Şar'ın da yorumladığı gibi sofistliğin karakteristik bir özelliğini yansıtmaktadır.⁸⁷ Akabinde tezinin temellendirmesine geçen yazar, yeme, içme ve cinsellik gibi durumları örnek olarak getirmekte ve bu durumların hastalar için kötü, sağlıklı ve ihtiyacı olanlar için ise iyi olduğunu belirtir. Bu bağlamda yazara göre sözgelimi, hastalık hastalananlar için kötüyken doktorlar için iyidir. Aynı şekilde ölüm ölenler için kötü ama mezar kazıcıları için iyidir.⁸⁸

⁷⁷ Şar, **Sofistik Düşüncenin Arka Planı**, s. 124.

⁷⁸ Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe**, s. 265-267.

⁷⁹ Capelle, s. 268-269.

⁸⁰ Prodikos'un etik, din ve astronomi ile ilgili fikirleri de bulunmaktadır. Bkz. Capelle, ss. 270-276., Ayrıca bkz. Copleston, **Ön-Sokratikler**, s. 117., Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 118-119.

⁸¹ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. II, ss. 68-70.

⁸² Kritias'ın Platon'la akraba olduğu belirtilir. Ancak Kritias'ın Platon'un amcası mı olduğu veya yeğeni mi olduğu açık değildir. Bkz. Capelle, s. 283.

⁸³ Tipik bir sofist olmakla beraber matematikle uğraştığı aktarılmaktadır. Bkz. Capelle, s. 277., Copleston, s. 118., Zeller, s. 119-121.

⁸⁴ Capelle, ss.280-283.

⁸⁵ Şar, **Sofistik Düşüncenin Arka Planı**, s. 8.

⁸⁶ Şar, s. 134, 141.

⁸⁷ Şar, s. 144.

⁸⁸ Şar, **Sofistik Düşüncenin Arka Planı**, s. 146, 149.

Karşıt görüşteki tezi de irdeleyen metnin yazarı, iyi ve kötünün aynı olmadığını iddia edenlerin temel argümanlarının, ismin farklı olmasından dolayı eylemin de farklı olması gerektiğidir. “İsim” ve “eylem” ilişkisi üzerinden yapılan bu çıkarıma göre, şeylerin isimleri farklıysa buna karşı gelen eylemlerin de farklı olması gerekir. Eğer iyi ve kötü aynı olsaydı isimleri de aynı olması gerekirdi ancak iyi ve kötü farklı şekillerde adlandırılmaktadır. Karşıt görüş için örnek olarak aile, akraba ve arkadaşı gösteren yazar, bunlara yapılan bir iyiliğin aynı zamanda kötülük anlamına da geleceğinden dolayı iyi ve kötünün birbirinden farklı şeyler olması gerektiğini belirtir. Çünkü kimse ailesine, akrabalarına ve arkadaşlarına karşı kötülük yapmak istemez. Özetle, yazar iyi ve kötünün aynı olduğu ve kendisinin de benimsediği tezi temellendirirken zaman, mekân ve durum gibi olguları ön plana çıkarırken, iyi ve kötünün aynı olmadığını iddia edenlerin tezini temellendirirken de isim ve eylem arasındaki farka işaret etmektedir.⁸⁹

Güzel ve çirkin konusunda da benzer bir yol izleyen **Dissoi Logoi** metninin yazarı, kimilerine göre güzel ve çirkinin ayrı şeyler olduğunu, kimilerine göre ise aynı şey olduğunu belirtir ve kendisinin de sonuncu görüşü benimsediğini açıklar. Örnek olarak Perslerde erkeklerinin kadınlar gibi süslenmesinin ve kızlarıyla, anneleriyle ve kız kardeşleriyle birlikte olmalarının güzel kabul edildiğini ancak Yunanlılar için çirkin olduğunu gösterir. Zamansallığa vurgu yapan müellif, her şeyin doğru zamanda güzel, yanlış zamanda ise çirkin olduğunu, dolayısıyla güzel ve çirkinin aynı şeyler olduğunu ifade eder. Karşıt görüşlerin tezini de yine “isim” ve “eylem” arasındaki fark üzerinden temellendiren müellif, güzel ve çirkinin aynı şey olduğunun kabul edilmesi durumunda bir şeye hem güzel hem de çirkin demenin mümkün olacağını, oysa ikisinin bir arada bulunmasının mümkün olmamasından dolayı ayrı şeyler olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir.⁹⁰

Öte yandan, müellif şeylerin var olup olmadığı konusunda da sofistiktir. Buna göre mekansallık üzerinden bir çıkarsamada bulunan müellif, bir insanın bir yerdeyken, aynı zamanda başka bir yerde olmamasından dolayı şeylerin hem var hem de yok olduğunu iddia eder. Sözelimi, İstanbul’da bulunan A şahsı, aynı

⁸⁹ Şar, a. g. e., ss. 154-158.

⁹⁰ Şar, s. 161, 173, 180, 181, 183.

zamanda Bağdat'ta değildir. İnsan, malum bir mekânda var olduğunda, aynı zaman diliminde başka bir mekânda var olmamaktadır. Bir başka ifadeyle, insan bağlamına göre hem vardır hem de yoktur. Dolayısıyla var olmak ve var olmamak aynı şeylerdir. Karşıt görüşe göre ise, insan her yönüyle değil ancak bir yönüyle aynıdır. İnsanın aynı zaman diliminde birden fazla yerde olması mümkün değildir. Dolayısıyla insanın hem var olup hem var olmadığını söylemek yanlıştır ve açıktır ki var olmak ve var olmamak ayrı şeylerdir.⁹¹

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Protagoras'ın her şeyin merkezine ölçü olarak "insan"ı esas alması ve buna paralel olarak her öznenin duyusunu doğru kabul edip, herkesi kapsayacak şekilde nesnel/mutlak bir doğruluğu imkânsız kılması, epistemolojisinin rölativist ve öznelci bir şekil almasına sebebiyet vermiştir.⁹² Çünkü doğru bilgi kişiden kişiye ve bağlama göre değişmektedir. Ayrıca bilginin kaynağı olarak sadece duyuyu kabul ettiği için sensüalist olarak da nitelendirilebilir.⁹³ Protagoras'ın öznelciliğinden açık uçlu bir kuşkuculuk/şüphecilik çıkarsaması yapılırsa da⁹⁴ son kertede onun mutlak anlamda kuşkucu olduğunu söylemek güçtür. Protagoras, nesnel bir bilgiyi kabul etmemekle beraber etik ve politik görüşlerinde görülebileceği üzere, herkesin kendince yararlı gördüğü bilgiyi kabul etmektedir. Ayrıca Protagoras'ın görüşlerinin şekillenmesinde kendisinden önceki filozofların etkili olması muhtemeldir. Nitekim Ksenophanes⁹⁵, Herakleitos⁹⁶, Parmenides⁹⁷, Zenon⁹⁸ ve Demokritos'un⁹⁹ etkisinden söz edilmektedir. Bunun yanı sıra Protagoras'ı epistemolojik olarak rölativizme sevk eden önemli bir diğer etkenin de Yunan dünyasındaki ayrılıkçı "yurttaşlık" anlayışı olduğu söylenebilir.

⁹¹ Şar, s. 222, 228.

⁹² Sara Çelik, **Bilgi Felsefesi İlkçağ'dan Yeniçağ'a**, İstanbul, Doruk Yay., 2010, s. 39., Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe**, s. 241, Skirbakk – Gilje, **Felsefe Tarihi**, s. 56., Thilliy, **Felsefenin Öyküsü**, s. 86.

⁹³ Çelik, **a. g. e.**, s. 40., Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi Yay., 1993, s. 38.

⁹⁴ Çelik, s. 40.

⁹⁵ Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 24-26.

⁹⁶ Çelik, **a. g. e.**, s. 40., Störig, **Vedalar'dan Tractatus'a**, s. 137., Weber, s. 50.

⁹⁷ Thilliy, **a. g. e.**, s. 86.

⁹⁸ Störig, s. 137, Thilliy, s. 86.

⁹⁹ Weber, **a. g. e.**, s. 50.

Gorgias'ın görüşlerinin felsefenin önemli konularına değindiğini söylemek mümkündür. Öznenin zihninden bağımsız, gerçekliğe karşılık gelen ve bunun karşıtı olan hiçbir gerçeklikle bağdaşmayan fikirler arasında uyum yapmanın belirli güçlükleri olduğuna ve düşüncenin kendisini ifade eden sözle ilişkisi sorununa değindiği ifade edilebilir.¹⁰⁰ Öte yandan Gorgias'ın varlık hakkındaki görüşleri, kendisine özgü bir diyalektikle, felsefeyi saçmalığa indirgediğini de anımsatmaktadır.¹⁰¹ Buna göre hiçbir şey var olmayacağından ve varsa da bilinemeyeceğinden, kişinin yapması gereken şey, duruma göre uyum sağlayıp retorikle yetinmesidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Protagoras'ın epistemolojisi rölativist ve öznelciydi ve son kertede varlığı inkâr etmeyip, duysal bilgiyi kabul etmekteydi. Ancak Protagoras'tan farklı olarak Gorgias, varlığı tümüyle inkâr etmekte ve hiçbir şekilde bir bilgiyi mümkün görmemektedir. Açıktır ki Protagoras'ta tutumlu bir görünüm arz eden sofizm, Gorgias'ın elinde bir nihilizme¹⁰² dönüşmüştür. Nitekim kendisinden sonra gelen sofistlerin bu görüşü benimsemesine de kapı aralamıştır. Ayrıca Gorgias'ın tezlerini temellendirmesinde Elealı Zenon'un katkısı olduğu dillendirilmektedir.¹⁰³

Öte yandan nispeten geç bir dönemde yazıldığı tahmin edilen **Dissoi Logoi** adlı sofist metinde “iyi” ve “kötü”, “güzel” ve “çirkin” konularında, Protagoras'ın “her şeyin ölçüsü insandır” epistemik ilkesinin etkin olduğu söylenebilir.¹⁰⁴ Metnin yazarı tezlerini temellendirirken Protagoras'ta olduğu gibi “insan”ı tür olarak değil tikel/birey olarak ele almaktadır. Ayrıca şeylerin var olup olmaması konusunda da Gorgias'ın paradoksal tezine benzer belirlemelerin olduğu ifade edilebilir. Her üç alanda da konuların işleyiş tarzına bakıldığında, sofistlik tavrın hâkim olduğu görülür. Çünkü sofistlerin karakteristik özelliği, doğruyu ispat etmek değil, iki karşıt düşüncenin birinin, diğerinden daha doğru olduğu konusunda insanları ikna etmek ve etki altında bırakmaktır.¹⁰⁵ Hal böyleyken, metnin müellifi argümanlar arasında bir ikilem

¹⁰⁰ Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe**, s. 258., Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 122.

¹⁰¹ Zeller, **a. g. e.** s. 122.

¹⁰² Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. II, s. 51.

¹⁰³ Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 29.

¹⁰⁴ Şar, **Sofistik Düşüncenin Arka Planı**, s. 147.

¹⁰⁵ Thilliy, **Felsefenin Öyküsü**, s. 86.

yaratmakta ve örnekleri kolaylıkla çarpıtabilmektedir.¹⁰⁶ Bununla beraber, söz konusu metni, Protagoras ve Gorgias'ın epistemolojik ve ontolojik görüşlerinin bir açılımı olarak görmek imkân dâhilindedir. Özellikle Protagoras'ın epistemolojisinin **Dissoi Logoi** metninde etik tartışmaların dolayımında etkisini gözlemlemek mümkündür.



¹⁰⁶ Şar, a. g. e., s. 158.

3. Etkileri

Sofistlerin felsefe tarihine en büyük etkileri, felsefi odağın doğadan ziyade insana yönelmesinde rol almalarıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Antik Yunan dünyasındaki siyasi ve iktisadi gelişmelerin yanı sıra kendilerinden önceki felsefi sistemlerin tıkanması sofistlerin böylesi bir tutum sergilemesine sebebiyet vermişti. Sofistlerden önceki doğa filozoflarında araştırma konusu dış dünyadaki doğa ve haliyle obje/nesneydi. Ancak sofistlerle beraber eski Yunan felsefesinin tükenmesinin bir sonucu olarak dikkatler dış dünyadan insanın kendisine, sujeye/özneye yönelmiştir.¹⁰⁷ Bu yönüyle, bilginin imkânını sorgulayan Protagoras ve Gorgias gibi sofist filozofların rölativist ve göreceli tutumları, epistemolojinin bağımsız bir felsefe disiplini olarak doğuşuna katkıda bulunmuştur.¹⁰⁸ Bunun yanı sıra Mantık biliminin şekillenmesinde de katkılarının olduğu söylenebilir.¹⁰⁹

Sofistlerin bakışlarını doğadan insana yöneltmelerinin bir sonucu olarak “düşünme”nin kendisini düşünmenin konusu yapmışlardır. Ayrıca etik, politika, hukuk ve eğitim gibi alanları da sorgulamaya başlayarak belirli bir intibada bulunmuşlardır.¹¹⁰ Ancak sofistlerin sorgulayıcı tutumlarının ardında ayırıcı bir yöntem farkı bulunmaktadır. Sofistlerden önceki doğa filozoflarının temel amacı, dünyanın izahına yönelik tek bir formülasyonu olan *arkhe*'yi çözümlenektir. Doğa filozofları amaçlarını gerçekleştirmek için de genel ilkelerden tikel olanı çıkarttıkları “tümdengelsel” yöntemi kullanmaktaydılar. Buna karşılık sofistler ise varlıkların tek bir ana maddeden meydana geldiği düşüncesini benimsemeyip *arkhe*'yi araştırmayı denememişlerdir. Ağırlığı daha çok deneye veren sofistler, her noktada bilgi elde etmenin yollarını araştırmışlardır. Haliyle, bilginin olabilirliği, etik ilkelerin ölçüsü, insanın gelişimine katkı sağlayan eğitimin imkânı gibi pratik bilgi alanlarına yöneldiler. Dolayısıyla sofistlerin yöntemlerinin, kendilerinden önceki doğa filozoflarından ayrı olarak kısmen deneyci ve kısmen de tümevarımsal olması

¹⁰⁷ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.39.

¹⁰⁸ Ahmet Cevizci, **Bilgi Felsefesi**, 3. Baskı, İstanbul, Say Yay., 2015, s. 87.

¹⁰⁹ Thilliy, **Felsefenin Öyküsü**, s. 92.

¹¹⁰ Störig, **Vedalar'dan Tractatus'a**, s. 137.

olasıdır.¹¹¹ Bunun yanı sıra doğa filozofları ile sofistler arasındaki diğer bir fark öncelik sıralamasıdır. Filozof için hakikatin araştırılması ve bilgiyle uğraşmak, hiçbir pratik çıkar gözetmeksizin bilgi sevgisi ve dolayısıyla teoriktir. Sofistlerde ise durum farklıdır; onlar, hayatın işlevine yarayan bilgiyi, bir araç olarak var olduğu sürece değerli görmekteydiler. Dolayısıyla hedefleri teorik nesnel bilgiler olmaktan çok pratikti.¹¹²

Sofistlerin diğer bir önemli etkisi Sokrates, Platon ve nispeten Aristoteles'in felsefelerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamasıdır. Protagoras ve Gorgias'ın görüşleri, beraberinde felsefi bir boşluğu getirmekteydi. Buna bağlı olarak varlık, bilgi, etik ve siyasi değerlerin nesnel imkânını ortadan kaldırmaktaydı. Nitekim bilginin rölatifleştirilmesi, retorikğin ön plana çıkarılması, hukuk ve politika alanındaki boşluk, Protagoras ve Gorgias'ın ardından gelen sofistler tarafından yalnız felsefeyi değil, bütün hayatı tehlikeye düşürecek sonuçlara vardırırmıştır. Bir yandan bireyin yargılarında bağımsız olmasını şüpheli bir hale getirmişler, öte yandan tümel bir ölçüyü imkânsız görmelerinden dolayı da otorite ve geleneği sarsmışlardır.¹¹³ Bu minvalde, sofizm, sonraki dönemlerde hoş olmayan “*safsata*” anlamını kazanmaya başlayacaktır.¹¹⁴ Dolayısıyla Sokrates ve Platon gibi filozofların böylesi bir ortamda, sadece varlık ve bilgi konusunda değil, değerler konusunda da yeni fikirler üretip, yeni kavramlarla felsefeye yön vererek kaosu gidermeye çalışacaklardı.¹¹⁵

Sofistlerin sebep olduğu bu kırılmalar hem ontolojide hem epistemolojide büyük yarıkların oluşmasına yol açtı. Bunun doğal bir sonucu olarak Platon ve Aristoteles'in bu sorunlara eğilmemeleri mümkün değildi. Ortaya atılan çözümler neticesinde her iki filozofun felsefi sistemleri belirginlik kazanmış olmaktadır. Dolayısıyla sofistlerin Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin oluşmasında itici güç teşkil ettiklerini tekrardan belirtmek gerekir. Bir başka ifade ile sofistler, hem Platon'un hem de Aristoteles'in felsefesinde önemli bir “bağlam”ı ifade etmektedir. Bu bağlamın anlaşılmasında her iki filozofun felsefelerinin anlaşılmasının

¹¹¹ Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 110., Copleston, **Ön-Sokratikler**, s. 105.

¹¹² Zeller, s. 111., Copleston, s. 106.

¹¹³ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 40-41.

¹¹⁴ Copleston, **a. g. e.**, s. 121.

¹¹⁵ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. II, s. 78.

da güçlükler doğuracağı muhtemeldir. Hal böyleyken, Platon ve Aristoteles eserlerinin İslam dünyasına aktarılması, beraberinde sofistleri de getirmekteydi. Öyle ki Platon ve Aristoteles'in sofistlik bağlamda tartıştıkları meseleler, gerek İslam kelâmcılarını gerek İslam filozoflarını yakından ilgilendirecekti. Böylesi bir durumda hem kelâmcılar hem de filozoflar sofistlerin açmış oldukları yarıkları tekrar ele alacak ve yeni eklemelerle cevaplar vermeye çalışacaklardır. Dolayısıyla her ne kadar Platon ve Aristoteles'i meşgul eden, ancak İslam düşüncesinde pek de anlam ifade etmeyen bir görünüm arz eden sofistlerin aslında büyük bir felsefi sorunun başlatıcıları olmaları hasebiyle, İslam düşüncesinin yakından ilgi gösterdiği bir eğilimi ifade ettiğini söylemek olasıdır. İslam kelâmcıları üstlendikleri savunma görevi bağlamında sofistleri ele alacak, İslam filozofları ise Meşşai gelenek içinde kalıplaşan kuramlar bağlamında ele alacaklardır. İşte bu bağlamsal zemin ile tezimizin ikinci bölümünde sofistlerin ve sofist felsefenin İslam düşüncesindeki serüvenini irdelemeye geçeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SOFİST FELSEFENİN YANSIMALARI

Birinci bölümde sofistlerin Antik Yunan dünyasındaki durumunu tespit ettikten sonra, İslam dünyasındaki yansımalarını tespit etmeye geçebiliriz. Ancak bu bölümde sadece İslam filozoflarını değil aynı şekilde İslam kelâmcılarını da incelemeye çalışacağız. Çünkü kelâm kaynakları sofistler hakkında önemli bir veri sağlamakta ve çeşitli tasvirlerde bulunmaktadır. Dolayısıyla öncelikle kelâmcıların sofistler hakkındaki düşünceleri irdelenecek ve akabinde İslam filozoflarının aktarımındaki sofistlerle farkları ve benzerlikleri ortaya konarak mukayeseli bir tasvir yapılacaktır.

1. Kelâmcılara Göre Sofist Felsefe

Genel itibariyle klasik kelâm kaynakları bilgi bahsiyle başlamaktadır. Söz konusu bölümlerde bilginin imkânı tartışılmakta ve bilginin farklı tanımları yapılmaktadır. Ayrıca zarûî – kesbî gibi bilginin türleri ve duyu, haber ve istidlal gibi bilginin edinme yolları da ele alınmaktadır.¹¹⁶ Bu bağlamda İslam kelâmcıları, sofistleri ve sofistlik tarzı felsefeyi de değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bunun da sebebi, bir grup/kavim olarak sofistlerin tarih serüveninde ortaya çıkmaları ve bilginin imkânını olanaksız kılmalarıdır.¹¹⁷ Dolayısıyla bilginin nesnel bir yapısından söz

¹¹⁶ Ebû Mansûr Matürîdî, **Kitâbü't-Tevhid**, thk. Bekir Topaloğlu, Beyrut, Dârü's-Sadr, 2001, ss. 69-76., Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Usulü'd-Din**, 1. Baskı, İstanbul, Matbatü'd-Devlet, 1928, ss. 4-6., Ebû Bekr Bâkılânî, **Kitâbü't-Temhîd**, nşr. Yusuf Mekarisi, Beyrut, Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957, ss. 6-13., Kadî Abdülcebbar, **el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)**, thk. İbrahim Medkur, Kahire, 1962., s. 4 ve devamı., İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşad**, thk. Muhammed Yusuf Musa, Mısır, Mektebetü'l-Hancî, 1950, ss. 5-17., Ebû Mûin en-Nesefî, **Tabsiratü'l-Edille**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, TDV Yay., 1993, s. 9.

¹¹⁷ Seyyid Şerif el-Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkif**, C. I, thk. Mahmud Ömer, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998, s. 194.

etmek için sofist delillerin çürütülmesi gerekecektir. Bu meyanda kelâm ilmi sofist ve sofist felsefeye karşı; “sofistlerin aksine eşyanın hakikâti sabittir ve onun hakkındaki bilgimiz tahakkuk etmiş bir bilgidir”¹¹⁸ ilkesini belirginleştirmiştir. Bu temel ilke kelâm ilminin üzerinde konuşabileceği varlık zeminini hazırlamış ve şüpheli temayüllere karşı bilginin nesnel varlığını ispat etmesine olanak sağlamıştır. Ancak konunun açıklık kazanması için; “kelâm kitapları neden bilgi bahsiyle başlar?” ve “tarihsel süreç içerisinde sofistler kelâm kitaplarına nasıl girdi?” sorularının izinin sürülmesi gerekir.

Kur’an’ın nüzul döneminde Arap yarımadasında çeşitli inançlara mensup gruplar bulunmaktaydı. Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecûsilik, Sabîlik ve Dehrîlik bu grupların başta gelenleriydi. Fetihlerle beraber yeni yerlerin İslam topraklarına katılması söz konusu gruplarla etkileşimi arttırmıştı. Ayrıca Müslümanlar arasında cereyan eden bazı siyasi olaylar ve bunlara bağlı olarak gerçekleşen itikadî tartışmalar da kelâm ilminin teşekkülüne zemin hazırlamıştı.¹¹⁹ Böylesi bir bağlamda vücut bulan kelâm ilmi, inanç hakkındaki şüpheleri zail ederek vahyin kesinliğini ispat etmeye ve savunmaya çalışmıştır. Çünkü ‘haber’ niteliği taşıyan vahyin kesinlik ifade etmemesi durumunda, vahiy temelli inşa edilen görüşlerin hiçbir değeri kalmayacak, işlevsiz bir zandan ibaret kalacaktır.¹²⁰ Dolayısıyla kelâm ilmi gerek gayesi itibariyle gerek konusu itibariyle kesin deliller getirerek vahyi ve dini inancı her türlü şüpheye karşı kanıtlamaya çalışmaktadır.¹²¹ Hal böyleyken, kelâm kaynaklarının bilgi bahsiyle başlaması, bilginin imkânını sorgulamaktan ziyade, objektif, genel-geçer bir bilginin var olduğunun ispatına yöneliktir.¹²² Bu anlamda, bilgi bahsinin tartışılan ilk konu olmasının sebebi, kelâmın kesin delil getirme ve vahyi kanıtlamaya yönelik işlevsel yapısından kaynaklandığını belirtmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle “kelâmcıların

¹¹⁸ Ebû Mûin en-Nesefî, “‘Akâ’idü’n-Nesefî”, **Mecmuu’l-Mütuni’l-Kebir** içinde, Kahire, Matbaatü’l-İstikâme, 1958, s. 29.

¹¹⁹ İlyas Çelebi, Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslami İlimlerle İlişkisi”, **Temel İslami İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı**, İstanbul, 2014, s. 369, 379-384.

¹²⁰ Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, **C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XII/1, 2008, s. 254.

¹²¹ Cihat Tunç, “Kelâm İlminde Niçin Kesin Bilgiye İhtiyaç Vardır?”, **Bilimname Dergisi**, c. I, sy. 2, 2003, s. 153.

¹²² Mehmet Dağ, “Eş’ari Kelâmında Bilgi Problemi”, s. 98.

dış dünyanın gerçekliğine, bu gerçekliğe dair bilgi edinmemizin varlıkla irtibat kurmak sayesinde mümkün oluşuna ısrarla vurgu yapmasının asıl sebebi, âlem hakkında akıl yürütmek suretiyle Allah, ahiret gibi dolaylı yoldan varlığını bilme imkânına sahip olduğumuz meselelerin ve dinî hakikatlerin açıklanabilmesi, eşyanın ve canlıların Allah'ın varlığına delâlet yönlerinin ortaya konulabilmesi, eserden müessire geçerek Allah'ın varlığının tasdik edilebilmesi yönündeki sorumluluğun tezahürüdür".¹²³

Kelâm ilmi, Mâtürîdî (ö. 944) ile beraber bilgi bahsine müstakil bir yer vermeye başlamıştır. Mâtürîdî'den sonra bilgi bahsi, kelâm kitaplarının giriş kısmının vazgeçilmezi olmuş ve kelâmcılar arasında bir gelenek halini almıştır.¹²⁴ Mâtürîdî **Kitâbü't-Tevhid** eserinde bilginin imkânını tartıştığı bölümde doğrudan sofistleri zikretmemektedir.¹²⁵ Ancak Mâtürîdî'nin sofistlerin argümanları üzerinden bilginin imkânını temellendirmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Zira Mâtürîdî öncesinde sofistlerin ve felsefelerinin yapısı hakkında belli bir bilgi düzeyinin ya da kalıplaşmış bir geleneğin şekillendiği söylenebilir. Nitekim Endülüslü İbn Abdürabbih'in (ö. 940) **el-İkdü'l-Ferid** eserinde aktardığı bir anekdot, sofistlik argümanların erken dönemlerde Müslümanlar arasında bilindiğine işaret etmektedir. İbn Abdürabbih'in aktardığına göre, Abbasi halifesi Me'mûn'a (ö. 833) gelen 'hisbânîye'den bir adamla Sümâme, halifenin isteği üzerine tartışmaya başlamışlardır. Şüpheli tavır takınan adama göre, her şey bir zan ve kuruntudan ibarettir ve gerçekte hiçbir şey doğru değildir. Bunun üzerine Sümâme, adamın yüzünü kızartacak sert bir tokat atar ve bunun bir tokat değil, yüzünün ağaçla yağlandığını söyler.¹²⁶

İbn Abdürabbih'in aktardığı anekdot, sofistlerin İslam dünyasına girişi noktasında tarihi süre tespiti açısından önemli bir ipucu sağlamaktadır. Ancak tarihsel süreci daha erken dönemlere kadar uzatmak olasıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Müslümanların yayılım politikalarının bir sonucu olarak yabancı kültürlerle etkileşim

¹²³ Fatma Aygün, "Eşyanın Hakikâti Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi", **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, c. XIII, sy. II, 2015, s. 837.

¹²⁴ Dağ, a. g. e., s. 98.

¹²⁵ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhid**, ss. 69-76

¹²⁶ Sümâme'nin "el-Ban" olarak zikrettiği ağaç günümüzde Moringa ağacı olarak bilinmektedir. Muhammed b. Abdürabbih, **el- 'İkdü'l-Ferid**, C. II., thk. Müfid Muhammed Kamiha, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, tarihsiz, s. 247.

meydana gelmişti. İran coğrafyasında Zerdüş inancı, yerel dinler olarak Maniciler, Bardesan ve Markioncular gibi çeşitli inançlara mensup kişiler Müslümanlarla karşılaşmada çeşitli politik tartışmalara girmişlerdir. Ayrıca Hıristiyan ve Yahudiler de politik-teolojik tartışmalardan uzak kalmamaktaydılar. Abbasilerin hâkim olduğu çeviri hareketi dönemine denk gelen bu durum, Müslümanların çeşitli saiklerle kendilerini savunma ihtiyacını doğurmuştu. Böylesi bir atmosferde, Müslümanların savunma ihtiyacını karşılayacak, akıl yürütme ve tartışma sanatını öğretecek malzemeye yönelmeleri kaçınılmazdı. Bu yönelimlerin sonucu Abbasi halifesi Mehdi (ö. 785) döneminde Aristoteles'in **Topika** eseri Arapçaya çevrildi.¹²⁷

Mehdi döneminde Aristoteles'in eserlerinin Arapçaya çevrilmeye başlanması, İslam coğrafyasının erken dönemlerde sofistlerle tanışma ihtimalini de beraberinde getirmektedir. Nitekim İbnü'n-Nedîm (ö. 995[?]), Aristoteles'in **Sofistika** eserinin İbn en-Nâîme ve Ebû Bişr Mettâ tarafından Süryaniceye ve Yahyâ b. Adî tarafından da Arapçaya aktarıldığını belirtir. Ayrıca Kindî'nin (ö. 866[?]) de **Sofistika** üzerine bir tefsirinin olduğunu söyler.¹²⁸ Dolayısıyla kesin bir tarihsel veri olmamakla beraber, sofistlerin İslam dünyasına girişinin, erken dönem Abbasi halifesi Mehdi devrinden itibaren baş gösterdiğini ve sofist tavrın belirli bir gelenek halini aldığını söylemek olasıdır. Ayrıca Fars kültür coğrafyasının ve özellikle Cündişâpûr okulunun, sofistlerin ve bazı şüpheci-agnostik telakkilerin İslam coğrafyasına girişlerine olanak sağladığı muhtemeldir.¹²⁹ Ancak teknik bir terim olarak 'sofist' kavramının ve felsefesinin Antik Yunan felsefesi kaynakları ve özellikle Aristoteles'in eserleri üzerinden yaygınlık kazandığı söylenebilir. Sözelimi Fârâbî (ö. 950), "sofist" kavramını teknik bir kullanım olarak mantık literatürü içerisinde değerlendirmektedir.¹³⁰ Bunun yanı sıra, İbn Abdürabbih'in aktardığı anekdotta gerek Sümâme'nin ve gerek sonraki

¹²⁷ Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, çev. Lütfü Şimşek, 6. Baskı, İstanbul, Kitapyayınevi Yay., 2015, s. 70-71.

¹²⁸ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, thk. Yusuf Ali Tavit, Lübnan, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010, s. 406. Benzer açıklamayı İbnü'l-Kıfî de yapmaktadır. Bkz. İbnü'l-Kıfî, **İhbârü'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hükema**, thk. İbrahim Şemsü'd-Din, Lübnan, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005, s. 35. İbn Rüşd ise Aristoteles'in Sofistika eseri üzerine İbn Sina'nın Şifa külliyyatında geçen bir kısım dışında, kendisine hiçbir şerh ve tefsirin ulaşmadığını belirtir. Bkz. İbn Rüşd, **Telhisü's-Safsata**, thk. Muhammed Selim Salim, Kahire, Matbatü Darü'l-Kütub, 1972, s. 177.

¹²⁹ İlhan Kutluer, "Lâedriyye", **DİA**, C. XXVII, İstanbul, TDV, 2003, s. 41.

¹³⁰ Fârâbî, **el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık**, s. 105.

kelâmcıların ‘düşünsel’ olarak eserlerinde yaygın bir tavır haline getirecekleri ‘vurma’ ve ‘yakma’ eylemleri veya düşünsel çözümleri Aristotelesçi bir tavidir.¹³¹

Öte yandan Mutezilî tarihçi Makdisî (ö. 966), **Kitabü'l-Bed' ve't-Tarih**¹³² eserinde, sofist denen bir grubun, bütün ilimleri reddettiklerini, hiçbir doğru bilgiyi kabul etmediklerini, duyu algılarını, bedihi ilkeleri ve istidlâlî çıkarımları inkâr ettiklerini ve her şeyin bir hayal ürünü olduğunu iddia ettiklerini aktararak Aristoteles'in bu grubu “mülhit/inkârcı” şeklinde isimlendirdiğini belirtir.¹³³ Netice itibariyle, çeviri hareketiyle beraber sofistler hakkında Aristoteles üzerinden gelenek halini almış bir birikimin olduğunu ve bu gelenek üzerinden sofistlerin, erken dönemlerden itibaren kelâm kitaplarına girdiğini belirtmek mümkündür. Buna bağlı olarak sofistlerin kelâm kitaplarına girişi her kelâmcı tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır.

Tarihsel süreç içerisinde sofistlerin kelâm kitaplarına girişlerini nispeten açıklığa kavuşturduktan sonra kelâmcıların, sofistleri ve sofist felsefeyi ele alış tarzlarına geçebiliriz. Genel olarak kelâmcılar tarafından sofistler; İnâdiyye/inkarcılar, İndiyye/özneciler ve Lâedriyye/bilinemezler şeklinde üçlü bir taksime tabi tutulmaktadır.¹³⁴ Ancak bu taksimin tüm kelâmcılar tarafından paylaşıldığını söylemek güçtür.¹³⁵ Özellikle erken dönem kelâm kaynaklarında üçlü bir taksimden söz etmek mümkün değildir ve sofistler hakkındaki hâkim görüş “eşyanın hakikatini inkâr edenler”¹³⁶ şeklindedir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin bilginin imkânı noktasındaki

¹³¹ Josef Van Ess, “İslam Dini Düşüncesinde Septisizm”, çev. Murat Memiş, **D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. XXII, 2005, s. 2.

¹³² Eserin kelâmî ve felsefi yapısı için bkz. Tarif Khalidi, “Mutezilî Tarih Yazıcılığı: Makdisî'nin Kitabü'l-Bed' ve't-Tarih'i”, çev. Hayrettin Nebi Güdekli, **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 41, 2011/2, ss. 237-251.

¹³³ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, **Kitabü'l-Bed' ve't-Tarih**, C. I, Kahire, Mektebetü's-Sekafeti'd Diniyye, tarihsiz, s. 49.

¹³⁴ el-Bağdâdî, **Usulü'd-Din**, s. 6-7., Nasîrüddin Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, s. 46, Saduddîn Teftazânî, **Şerhu'l-Akâid**, 2. Baskı, Pakistan, Mektebetü'l-Medine, 2012, ss. 66-68., Ayrıca bkz. Kutluer, “Lâedriyye”, s. 41., İbrahim Emiroğlu, “Sûfestâiyye”, **DİA**, C. XXXVII, İstanbul, TDV, 2009, s. 469.

¹³⁵ Atay, Yunan'dan gelen şüphecilik/sofistik akımının kelâmcılar tarafından çok iyi anlaşıldığını, bu akımı meydana getirenleri üçlü bir taksime tabi tuttuklarını ve onlara özel isimler verdiklerini belirtir. Ancak bu isimlerin ne zaman ve kim tarafından verildiğini tespit edemediğini söyler. Bkz. Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, s. 25.

¹³⁶ Muhammed b. Ahmed Hârizmî, **Mefâtihu'l-Ulûm**, thk. İbrahim el-Ebyari, Beyrut, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2011, s. 176.

görüşleri önem arz etmektedir. Bilgi edinme araçları olarak duyu, haber ve istidlâli esas alan Mâtürîdî, duyu bilgisinin inkârının hayvanların bile istemeyeceği bir durum olduğunu belirtir. Duyu bilgisini inkâr edenle tartışmak her ne kadar gereksiz olsa da ‘mizah’ kabilinden sorular sorularak konuşulabilir. Ancak kesin çözüm, organ kesme gibi acıya dönük eylemlerin uygulanmasıdır.¹³⁷ Acı verme eyleminin amacı, zihnin dışında olgusal bir gerçekliğin var olduğunun bildirilmesine yöneliktir. Mâtürîdî’ye göre, düşünsel tartışma bir şeyin zihni veya harici varlığı üzerinden yürütülür, duyuyu inkâr eden ise herhangi bir gerçekliği kabul etmemektedir.¹³⁸

Habere dayalı bilgiyi kabul etmeyen de benzer durumlara maruz bırakılması gerektiğini düşünen Mâtürîdî, bu tür bilgilerin inkârının ayrıca Allah’ın nimetine karşı küfre yol açtığını da belirtir. Bunun yanı sıra istidlâli bilgiyi inkâr etmenin de bir anlamı yoktur, çünkü akıl yürütmeyi inkâr etmek isteyen birinin dönüp dolaşacağı yer yine akıl yürütmenin kendisidir.¹³⁹ Bilgiyi inkâr etme tavrına karşı Mâtürîdî, psikoloji kategorisi altında değerlendirilebilecek analizler de yapmaktadır. Ona göre bilgi edinme araçlarını inkâr eden kişi, şeytan tarafından kandırılmaktadır. Şeytan, kişinin algısı dışında bir niteliğe sahip olan; cisim kendisinden uzakta olduğu için hacmini hesaplayamama veya rüyasında nesnelere algıladığını sanıp kâbus görme gibi durumlar üzerinden kişiyi inkâra sürüklemektedir. Buna karşılık şeytan, zevk ve arzuya karşı koyma veya kendini ateşe atma gibi zarar verici durumlarda geri durmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî’ye göre, inkâr eden kişinin duyu bilgisine karşı kayıtsız kalması mümkün değildir. Ancak kişiyi böylesi bir tavra iten şey, “zevk” ve “arzu”ya olan düşkünlüktür. Ayrıca haberi bilgiyi inkâr edenin de duyu algısını inkâr edenden bir farkı yoktur. Açık bir delil olmadan duyu ve haber arasında herhangi bir tercih yapmak imkânsızdır.¹⁴⁰

Mâtürîdî’nin tasnifini üçlü bir taksim olarak değerlendirmek mümkün olsa da özü itibariyle, kendisinden sonraki kelâmcılar tarafından formüle edilecek olan

¹³⁷ Matürîdî, **Kitâbü’t-Tevhid**, s. 70.

¹³⁸ Matürîdî, **a. g. e.**, s. 70.

¹³⁹ Matürîdî, **a. g. e.**, s. 70, 73.

¹⁴⁰ Matürîdî, **a. g. e.**, s. 74-75.

“İnâdiyye” altında tek bir grup olarak ele almak doğru olsa gerektir.¹⁴¹ Bu yönüyle, Mâtürîdî’nin duyu, haber ve istidlâl üzerinden cevaplandırmaya çalıştığı görüşlerin, hiçbir şeyin var olmadığını, var olsa bile idrak edilemeyeceğini iddia eden Gorgias’ın fikirlerine paralellik gösterdiği söylenebilir.¹⁴² Bu minvalde, Mâtürîdî gibi Makdisî’nin de sofistleri tek bir grup olarak değerlendirdiğini ve bütüncül bir tasvirde bulunduğunu belirtmek gerekir.¹⁴³ Özetle, ilk dönem kelâmcıları arasında genel kabul gören İnâdiyye/İnkârcılar, İndiyye/Öznelciler ve Lâedriyye/Bilinemezciiler şeklinde üçlü bir taksim olmadığını söylemek mümkündür. Buna karşılık anılan taksimin Bağdâdî ile belirginlik kazandığı ve kendisinden sonraki kelâmcılar tarafından paylaşıldığı söylenebilir.¹⁴⁴ Ancak son kertede her bir kelâmcının farklı ve dağınık şekillerde sofistleri ele aldığına dikkat çekmek gerekir.

1.1. İnâdiyye/İnkârcılar

Sözlükte, bildiği halde doğrudan sapmak, yüz çevirmek ve muhalif olmak¹⁴⁵ gibi anlamlara gelen "عناد" kelimesinden yapay mastar olarak türetilen "العنادية", eşyanın hakikatini inkâr edenler ve her şeyin vehim ve hayalden ibaret olduğunu iddia edenlere verilen genel bir isimdir.¹⁴⁶ Bu gruba göre nesne ve olayların hiçbir gerçekliği yoktur ve dolayısıyla hiçbir bilginin imkânı da söz konusu değildir. Mâtürîdî kelâmcı Pezdevî’nin aktarımı ile bu gruptaki sofistlerin temel argümanları şu şekildedir:

“Var/mevcut olarak gördüğümüz şey aslında yok/madum olabilir, yok olarak gördüğümüz bir şey de var olabilir. Aynı şekilde tatlı olarak bulduğumuz bir şey acı, acı olarak bulduğumuz bir şey de tatlı olabilir. Bir hastanın tatlıyı acı bulması gibi (normal) bir insan da

¹⁴¹ Atay da Mâtürîdî’nin aktardığı görüşlerin sofistlerin inâdiyye grubuna uygun düştüğünü söyler. Bkz. Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, s. 28.

¹⁴² Mâtürîdî’nin görüşlerinden etkilenen Bağdâdî’nin aktarımlarının da Gorgias’ın fikirlerine uygun düştüğü söylenmektedir. Bkz. Dağ, “Eş’ari Kelâmında Bilgi Problemi”, s. 102-103

¹⁴³ Makdisî, **Kitabü’l-Bed’ ve’t-Tarih**, C. I, s. 48.

¹⁴⁴ Bağdâdî, **Usulü’l-Din**, s. 6-7.

¹⁴⁵ Cübran Mes’ud, **er-Raid**, Beyrut, Dâr’ül-İlmi lil’Melâyîn, 1996, s. 536.

¹⁴⁶ Teftazânî, **Şerhu’l-Akâid**, s. 66., Seyyid Şerif el-Cürcânî, **Mü’cemü’t-Ta’rifat**, thk. Muhammed Sıddık Mişavi, Kahire, Dâr’ül-Fadile, 2003, s. 133., Cemil Sâlîba, **el-Mü’cemü’l-Felsefî**, C. II, Beyrut, Dâr’ül-Kitabi’l-Lübnanî, tarihsiz, s. 109., Muhammed Hâmid et- Tehânevî, **Keşşâfü İstulâhâti’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm**, thk. Refik el-Ucem, Lübnan, Mektebetü Lübnan, 1996, s. 957.

yaz mevsiminde yolculukta serap görebilir ve tek olan bir şeyi çift olarak algılayabilir. Tüm bunlar göstermektedir ki hiçbir şeyin hakikati/gerçekliği yoktur.”¹⁴⁷

İbn Hazm’a göre hem İnâdiyye’nin hem de diğer sofist grupların argümanlarını söz konusu şekilde temellendirmelerinin ana sebebi, ‘duyu’ algılarındaki farklılıktır. Göz kendisinden uzak olan bir cismi küçük, yakın olanı ise büyük görebilmekte ve aynı şekilde sarıhummaya yakalanan bir hasta da yiyecekteki tatlı tadı, acı bulabilmektedir.¹⁴⁸ Benzer şekilde Cürcânî de İnâdiyye’nin ortaya çıkmasının yegâne sebebinin birbirine karşı zıt durumların olduğunu belirtir. İster bedihi ister nazari bir önerme olsun, mutlaka kendisine karşı koyacak güçlükte bir muarız vardır.¹⁴⁹ Hal böyleyken yapılması gereken şey, öznenin dışında bağımsız bir varlığı bulunan nesnel dünyanın varlığını ispat etmeye çalışmaktır. Her ne kadar kelâmcıların çoğu bu grupla tartışmayı gereksiz görse de¹⁵⁰ çözüm olarak birkaç yöntem uygulamaktan geri durmamışlardır.¹⁵¹

“Muhakkik âlimler sofistlerle tartışmayı (*münazara*) yasaklamışlardır. Tartışma, düşünmeye (*nazar*) muhtaç olan bir bilinmeyi, bilinenler vasıtasıyla bildirmek için yapılır. Ne var ki zarûrî bilgiler düşünmeye muhtaç bilinmeyen bir yapıda düşünülemez. Çünkü hasım, herhangi bir bilinen (*malum*) kabul etmemekte ve zarûrî bilgileri bilinmeyen bir yapıya dönüştürmektedir. Dolayısıyla, tartışmada esas alınan iki koşul (*bilinen – bilinmeyen*) ortadan kalkmakta ve herhangi bir ispat yapılamamaktadır. Bu sebeple sofistlerin ortaya attıkları şüpheleri cevaplandırmaya çalışmak, mezheplerine girmeyi kabul etmek ve amaçlarını gerçekleştirmek demektir.”¹⁵²

Genel olarak değerlendirildiğinde kelâmcıların, sofistlere karşı varlığı ispat etmeye yönelik vurma ve yakma gibi, düşünsel anlamda eylemsel ispat ve kavramsal ispat şeklinde ikili bir çözüm yolu izledikleri söylenebilir. Bu ikili çözüm yolu Mâtürîdî başta olmak üzere diğer tüm kelâmcılar tarafından benimsenen bir izlek

¹⁴⁷ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usulü'd-Din*, thk. Hans Peter Lens, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriye li't-Türas, 2005, s. 17.

¹⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Ümeyre, Beyrut, Dar'ül-Cil, 1996, s. 43.

¹⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 193.

¹⁵⁰ Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. 41., Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 69., Emiroğlu, “Süfestâiyye”, s. 469.

¹⁵¹ Hem bu alıntıda hem de sonradan yapılacak alıntılarda serbest çeviri tercih edilmiştir.

¹⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 194-195.

halini alacaktır. Eylemsel çözüm olarak dövme, organ kesme veya yakma¹⁵³ gibi acı çektirme yoluyla ya da malını almak¹⁵⁴ gibi durumlarla, sofistlere varlığın nesnel gerçekliği benimsetilmeye çalışılmıştır. Çünkü sofist, zarûrî bilgi mesabesindeki duyudan haberdardır ancak inadından dolayı iddiasını sürdürmektedir. Hâlbuki bahsi geçen çözümlerin uygulanması neticesinde sofistin maskesi düşer ve gerçeği kabul etmek durumunda kalır.¹⁵⁵

Sözsel/kavramsal yöntem ile kelâmcılar, bir tür dilsel safsata¹⁵⁶ ile muhataba yönelttikleri sorular üzerinden zihinsel ve dilsel olarak muhatabın çelişik durumunu ortaya koymaya ve böylelikle belirli bir varlığı ispat etmeye çalışırlar. Sofist muhatabın ortaya attığı “hiçbir gerçeklik yoktur” önermesi üzerine, kelâmcılar bu önermenin doğru olup olmadığı şeklinde bir soru sorarak muhatabın çelişkisini açığa çıkarmaya çalışırlar. Şayet, sofist soruya olumlu bir cevap verirse, kendisinden bağımsız bir varlığın gerçekliğini kabul etmiş olacaktır. Ancak olumsuz cevap vermesi halinde bu sefer kendi önermeleriyle çelişmiş olacaklardır. Hiçbir şeyin doğru veya gerçek olmadığı bir düzlemde “hiçbir gerçeklik yoktur” önermesinin de herhangi bir anlamı var olmayacaktır.¹⁵⁷ Benzer durum bilgi bahsi için de söz konusudur; “onlara bilginin olmadığını bilip bilmedikleri sorulur, şayet evet derlerse bir nesneyi, bir özneyi ve dolayısıyla bilgiyi kabul etmiş olurlar. Ancak bilginin var olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadıklarını belirttikleri takdirde, bilgileri olmadığı halde neden bir bilginin olmadığını sonucuna vardıkları sorulur.”¹⁵⁸

Öte yandan, kelâmcılara göre sofistlerin öne sürdüğü, her şeyin hayal ve vehimden ibaret olduğu, bir hastanın tatlı bir nesneyi acı bulması ve yolculuk yapan bir insanın su yerine serap görmesi gibi durumların hiçbir anlamı yoktur. Akıl, uykusunda rüya gören ile uyanıkken idrak eden insan arasında bir ayırım yapmaktadır.

¹⁵³ Matürîdî, **Kitâbü't-Tevhid**, s. 70., Bağdâdî, **Usulü'd-Din**, s. 6., Kadî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, s. 41., Teftazânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 69., Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkif**, C. I, s. 195., Nüreddin es-Sâbûnî, **el-Bidâye fi Usûli'd-Din**, thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul, Elif Ofset, 1995, s. 17.

¹⁵⁴ Bağdâdî, **Usulü'd-Din**, s. 6.

¹⁵⁵ Matürîdî, **a. g. e.**, s. 70

¹⁵⁶ Hasan Aydın, “İslâm Kelâmcıları ve İbn Sinâ'ya Göre Bilginin İmkâmı Sorunu ve Sofistler”, s. 102.

¹⁵⁷ İbn Hazm, **el-Fasl**, s. 44., Bağdâdî, **Usulü'd-Din**, s. 6., Kadî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, s. 41., Matürîdî, **Kitâbü't-Tevhid**, s. 70., Farklı soru şekilleri için bkz. Pezdevî, **Usulü'd-Din**, s. 17.

¹⁵⁸ Bağdâdî, **Usulü'd-Din**, s. 6.

Ayrıca ister rüyada olsun ister hayal kurmada olsun, kullanılacak her nesnenin ontolojik kökü yakaza/uyanıklık halindeki düzeydedir. Bir başka ifadeyle, hayal kurmak, öznenin dışında bağımsız olarak var olan olgusal gerçekliğin dışında değildir. Bunun yanı sıra akıl, algılanan nesnedeki değişimin duyusal bir sorundan (*afet*) kaynaklandığını ve nesneden kaynaklanmadığını kavramaktadır. Dolayısıyla, hiçbir şeyin gerçekliğinin olmadığını söylemek, duyuya ve akla karşı kibirli davranmaktır. Özünde tüm bunlar değişmeyen müşahedât ve bedîhî bilgilere dayanmaktadır. Bu bilgiler bûrhanî bilgiler olmaları hasebiyle de ispatının yapılması da mümkün değildir. Bûrhan üzerine bir başka bûrhan getirmek sonu gelmez bir teselsüle sebebiyet verecektir.¹⁵⁹

Mu'tezilî kelâmcılar arasında dövme gibi eylemsel çözümü uygun bulanlar olsa da Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 933) sofistlere karşı tavrını kavramsal çözümden yana kullanmaktadır. Ona göre yapılması gereken şey, zorunlu (*iztirârî*) olarak bilinen ve çıkarsama (*istidlâlî*) yoluyla bilinen bilgiler arasında 'ayırım' yapmaktır. Böylesi bir durumda, zorunlu bilgilere karşı inkâr tutumunu sergileyenin yalanının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu durumdaki insanlarla tartışmanın, konuşmanın ve delil getirerek ispata girişmenin bir anlamı yoktur. Ebû Hâşim'e göre, inkâr eden kişi inkâr ettiği şeyin doğru olduğunu bilmektedir. Bu anlamda, inkâr eden, inkâr ettiği şeyin doğru olduğunu bildiği için, bilinen bir şey üzerine delil getirmek doğru/sahih değildir. Çıkarsamaya dayalı bilgiye karşı inkâr tutumu sergileyene ise yapılması gereken şey, tartışma yoluyla deliller getirerek sapmış olduğu yanlış yoldan onu doğru yola yöneltmektir.¹⁶⁰

Diğer yandan pek çok Mu'tezilî kelâmcı gibi, bilgiyi inanç (*itikât*) şeklinde tanımlayan Ebû Hâşim, insanın idrak ettiğine inanmasının zorunlu (*izdirârî*) olması gibi, nefsin idrak edilene karşı teskin olmasının da zorunlu olduğunu vurgular.¹⁶¹ Mu'tezilî kelâmcıların bilgiyi 'inanç' olarak tanımlamalarının arkasında, kendine inanılan şeyin inanıldığı gibi olması, bir başka ifadeyle inancın şeye ya da olguya

¹⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, s. 43-44., Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 69.

¹⁶⁰ Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, s. 42.

¹⁶¹ Kadî Abdülcebbâr, s. 42

uygun olması fikri yatmaktadır.¹⁶² Bu minvalde, Ebû Hâşim'e göre sofistlerden birinin duyu algılarına inanmaması, herhangi bir varlık karşısında nefsinin teskin olmaması ve dolayısıyla beyaz ve siyah arasında ya da tatlı ve ekşi, uzun ve kısa arasında herhangi bir ayırım yapmayı kabul etmemesi, açık olarak zarûrî bilgileri inkâr etmesi ve olguya uygun olan idrake karşı muhalefet etmesi anlamına gelecektir. Ayrıca, bilgisinin sadece zan ve hayalden ibaret olduğunu ve inancının da uyku halinde gördüklerine inananla bir olduğunu iddia eden sofiste karşı yapılacak olan şey, nefsin teskin olduğu bilgiler ve teskin olmadığı bilgiler arasında ayırım yapmaktır. Bu yönüyle bilgi, zandan zorunlu olarak ayrılacak ve Zeyd'in özellikleriyle Ömer'den zorunlu olarak ayrılması gibi doğru/sahih bir hüviyete sahip olacaktır.¹⁶³ Bunun yanı sıra Ebû Hâşim, serabı su olarak idrak eden ve sarıhummaya yakalanan birinin balı acı bulması gibi durumlarda nefsin teskin olduğunu belirtmenin uzak bir ihtimal olduğunu belirtir. Ebû Hâşim'e göre serabı su olarak gören biri, suyun parlaklık ve beyazlığı sebebiyle bir benzerlikten hareket etmiş ve dolayısıyla nefsi teskin olmamış durumdadır. Ancak her ne kadar idrak ettiği şey doğru olmasa da hata, idrakin kendisinde değil, idrak edenin inancındadır. Çünkü duyu/idrak gerçekte asla hata yapmaz.¹⁶⁴

¹⁶² Muhit Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *AÜİF Dergisi*, C. XLIV, sy. 41-46, 2003, s. 46.

¹⁶³ Kadî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, s. 43.

¹⁶⁴ Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, s. 44-45.

1.2. İndiyye/Öznelciler

Arapça'da, yer zarfı olarak kullanılan ve genel olarak "yanında" anlamına gelen¹⁶⁵ "عِنْدَ" kelimesinden yapay mastar olarak türetilen "عِنْدِيَّة", şeylerin/nesnelerin gerçekliğini (*hakikat*), öznenin inancına bağlı kılan ve gerçekliği göreceli/nispi bir şekle sokan kesime verilen isimdir.¹⁶⁶ Sofistlerin bu grubuna göre, nesnelerin bir gerçekliği vardır ancak bu gerçeklik nesnel anlamda bir gerçeklik değil, her öznenin inancına bağlı olan göreceli bir gerçekliktir. Kelâmcılara göre bu grubun temel argümanları şu şekildedir;

"Nesnelerin gerçekliği, öznelere inançlarına bağlıdır ve bunun aksi düşünülemez. Sözelimi, âlemin hâdis olduğuna inanan kimse için gerçekte âlem hâdistir ve bunun tersi de doğrudur. Her grubun görüşleri kendilerine kıyasla doğru, karşıtlarına kıyasla yanlıştır. Bu imkânsız bir durum değildir, zira özünde (nefs'ül-emr) hiçbir gerçek (hak) yoktur. Sofistler bunun temellendirmesini, sarıhummaya yakalanan birinin şekeri acı bulması durumundan hareketle yapmışlar ve bu durumun anlamların algılara (idrâk) bağlı olduğuna işaret ettiğini belirtmişlerdir."¹⁶⁷

İndiyye grubu, nispeten gerçekliği kabul ettiği için bir yönüyle İnâdiyye grubundan ayrılmaktadır ancak neticede farksızdır.¹⁶⁸ Bu anlamda, kelâmcıların bu gruba karşı temellendirmeleri eylemsel olmaktan ziyade kavramsal ispat şeklinde olmuş ve dolayısıyla dilsel çözümlene üzerinden sofistlerin görüşleri çürütülmeye çalışılmıştır. Buna göre her şeyin öznenin inancına bağlı olduğunu iddia edenlerin, tüm görüşleri doğru kabul etmeleri ve aynı zamanda bir şeyin hem hâdis hem de kadim olması gibi çelişik durumları da kabul etmeleri gerekir. Çünkü bir kimsenin âlemin hâdis olduğuna inanmasının mümkün olması gibi, kadim olmasına inanması da mümkündür. Ayrıca tüm görüşler doğru olarak kabul edildiği için, bir grubun karşı grubun görüşlerini geçersiz sayması da muhtemeldir. Dolayısıyla bir gruba göre doğru olan bir görüş karşı gruba göre yanlış olabilir.¹⁶⁹ Aynı şekilde bir şeyin var olduğuna

¹⁶⁵ Cübran Mes'ud, **er-Raid**, s. 566.

¹⁶⁶ Teftazânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 66, Cürcânî, **Mü'cemü't-Ta'rîfat**, s. 133., Cübran Mes'ud, **a. g. e.**, s. 566., Cemil Sâliba, **el-Mü'cemü'l-Felsefî**, C. II, s. 109., Tehânevî, **Keşşâfü İstılâhât**, s. 957.

¹⁶⁷ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. I, s. 194

¹⁶⁸ Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 47

¹⁶⁹ Bağdâdî, **Usulü'd-Din**, s. 7.

(*mevcut*) inanan bir kimsenin olması gibi, bir şeyin yok olduğuna (*madum*) inanması da aynı zamanda mümkün olabilmektedir. Lakin iki zıt durumu aynı zamanda düşünmek olanaksızdır.¹⁷⁰

Kelâmcılara göre İndiyye grubunun böylesi bir tutum takınmasının temel nedeni, özne merkezli yaklaşımla nesneyi her tür duruma açık bir şekilde öznenin inancına bağlı kılınmasıdır. Oysaki nesnenin ontolojik yapısı üzerinde birden fazla ihtimalin var olduğunun iddia edilmesi, sözgelimi âlemin hem hâdis hem de kadim olması, yapı olarak beyaz olanın siyah olduğunu iddia etmek kadar saçmadır. Zorunlu olarak bilinmektedir ki, öznenin inancı nesne üzerinde hiçbir etkiye sahip değildir. Özne nesneye etki ettiği takdirde nesnenin, öznenin durumuna göre değişiklik göstermesi gerekir. Bu durumda öznenin tercihi sonucu nesne inanca göre şekillenecek ve birden fazla çelişik durumu içinde barındırabilecektir.¹⁷¹ Dolayısıyla bir şeyin varlığı, gerçek olduğuna inanan bir kimsenin inancına göre ‘gerçek’ olmadığı gibi, batıl olduğuna inanan birinin inancına göre de ‘batıl’ olmamaktadır. Aksine bir şeyin varlığı, ister gerçek olduğuna inanılsın ister batıl olduğuna, ontolojik olarak sabit ve değişmez olmasıyla mümkün olmaktadır.¹⁷²

Güzel ve çirkin veya hastalık gibi zaman ve mekân düzleminde göreceli bir şekle bürünebilen olguları da değerlendiren kelâmcılar, dikkati nesneden öznenin kendisine yoğunlaştırmışlardır. Dolayısıyla nesnenin birçok çelişkili durumu içinde barındırdığı tezini bertaraf ederek, sorunun nesneden değil, öznenin kendi durumundan kaynaklandığını vurgulamışlardır. Sözgelimi, hasta birinin tatlıyı acı bulması, nesnenin hem acıyı hem de tatlıyı içinde barındırmasından değil, hasta öznenin ağzındaki acının nesnedeki tatlılığa galebe gelmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁷³ Ayrıca Kadî Abdülcebâr’a göre, iki farklı insanın bir huyu (*hilkat*) güzel veya çirkin bulması, huyun değişik şekillere bürünmesinden değil, kişinin mizacındaki şehvet ve nefret değişkenlerinden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar huy özü itibarıyla tek bir niteliğe sahip olsa da idrak sahibi öznelerden biri huya

¹⁷⁰ İbn Hazm, **el-Fasl**, s. 45.

¹⁷¹ Kadî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, s. 48.

¹⁷² İbn Hazm, **a. g. e.**, s. 45., Kadî Abdülcebâr, s. 49.

¹⁷³ Pezdevî, **Usulü’-d-Din**, s. 17.

karşı sevgi gösterebilirken, diğeri nefret duyabilir. Fakat Kadî'ya göre bu durum düşünce bağlamında geçersizdir. Çünkü herhangi bir kimsenin kötü olduğunu bildiği halde 'kötü'nün 'iyi' olduğunu iddia etmesi doğru değildir. "Kötünün iyi olduğunun akıl cihetiyle inanç haline getirilmesi, kör bir inançtır."¹⁷⁴

İlaçların bazı insanlara fayda sağladığı, bazılarına da zarar sağladığı ve fakat yeri geldiğinde fayda sağlayana da zarar verebileceği olgusu üzerinden temellendirilen argümana karşı Kadî Abdülcebâr, ilaçların fayda ve zararı gerektirmediğini vurgular. Ona göre, ilaçların fayda veya zarar sağlaması, genellikle ilaçların içilmesiyle olan bir durumdur. İlaçlar alındığında kişinin çıkarına göre faydalı veya zararlı olabilir ve fayda ve zarar da insanın şehvet ve nefretine bağlı olduğu için ilacın iki zıt durumu içinde barındırması söz konusu değildir. Ayrıca sarıhummaya yakalanan birinin balı acı bulması da bu durumla benzerlik göstermektedir. Her ne kadar hasta bir kimse balı acı olarak tatsa da özünde balın bileşenleri değişmemektedir. Tatma esnasında hastalığından dolayı "acılık" tadı insana eşlik eder ve bu acılık balın tatlılığına ya da kişinin zevk aldığı yere galebe çalarak hastanın balı acı olarak duyumsamasına yol açar. Bu durumda kişi, bal ile beraber başka bir tadı da duyumsamakta ve fakat hastalığından dolayı sadece acı tadı duyumsamakta, dolayısıyla karışıklık meydana gelmektedir. Oysaki kişinin her iki (acı ve tatlı) tadı tek bir noktada idrak etmesi durumunda karışıklık meydana gelmeyecektir.¹⁷⁵ Kadî'ya göre acı ve tatlılığın balda iki zıt durum olarak bulunması mümkün olsa da bunun sonucu nesnede çelişik bir durumun olabileceğine çıkmamaktadır. Tıpkı temiz suya safran atıldığında suyun safran rengine algılanması gibi, balda da kendisi dışında bir tadın karışmasıyla karışıklık vuku bulmaktadır. Yalnız, suyun asli rengi değişime uğramamaktadır, ancak karışıklığa mahal veren şey; iki farklı 'bileşim'in oluşturduğu karışımdır. Aynı şekilde tadı kötü olan bir ilacın kalıntısı hastanın ağzında kaldığında doğal olarak diğer nesnelere de farklı tatlarda algılayacaktır.¹⁷⁶ Dolayısıyla karışıklığa sebebiyet veren şey nesnede iki zıt durumun bulunma ihtimali değil, iki farklı bileşimin öznenin yapısında iç içe girmesidir.

¹⁷⁴ Kadî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, s. 50-51.

¹⁷⁵ Kadî Abdülcebâr, s. 51-52.

¹⁷⁶ Kadî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, s. 52.

Sonuç olarak Kadî Abdülcebâr'a göre, yukarıda zikredilen durumlar göz önüne alındığında duyu algılarının nesnelere farklı şekillerde algılandığı ve dolayısıyla onlara güven duyulamayacağı gibi bir itirazın hiçbir ehemmiyeti yoktur. Çünkü algılanan nesnede bahsi geçen "bileşim" karışıklığı gibi şüpheli durumlar zail olduğunda nefsin idrake karşı teskin olması ve güven duyması gerekir. Bu bağlamda bilinmesi esas olan şey, normal şartlarda sağlıklı bir insanın herhangi bir tadı olduğundan farklı duyumsamasında tatların iç içe karışmış olduğu ve normal şartlarda olmayan bir insanın herhangi bir tadı olduğundan farklı şekilde duyumsamasında da tatların karışması değil, öznenin kendi yapısal sorunlarından doğan bir karışıklığın olduğudur.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Kadî Abdülcebâr, s. 53.

1.3. Lâedriyye/Bilinemezçiler

Arapça'da 'bilmiyorum' anlamına gelen "لا أدري" fiilinden yapay mastar olarak türetilen "اللاأدرية" her şeyden şüphe eden, şüphe ettiklerinden de şüphe eden ve dolayısıyla hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia eden sofistlere verilen isimdir.¹⁷⁸ Bu gruba göre, zorunlu (*zarûriyât*) bilgilerin kaynağı hem duyu (*hissiyât*) bilgilerine hem de apaçık (*bedihîyât*) bilgilere dayanmaktadır, ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi sofistlere göre duyu algıları yanılabilir. Sözelimi, tatlı bir tat acı olarak algılanabilmekte ve uzaklıktan dolayı büyük bir şey küçük olarak görülebilmektedir. Ayrıca bedihi bilgiler de mutlak doğru bilgiler değildir, bu tür bilgilerin belirlenmesinde de farklı görüşler serdedilmiş ve her grup muhalifini nakzetmiştir.¹⁷⁹ Dolayısıyla Lâedriyye'ye göre;

“Hem akla hem de duyuya şüphe karıştığından, bu ikisinin dışında farklı bir hâkimin olması gerekir. Bu hâkimin düşünme (*nazar*) olması mümkün değildir çünkü düşünme, akıl ve duyunun bir uzantısıdır. Bu sebeple düşünme ile ispat etmek kısır döngüye (*devr*) yol açacaktır. Ancak, elimizde zorunlu bilgiler ve düşünme yetisi dışında başka bir hâkim olmadığından, yapılması gereken şey; hiçbir konuda hüküm vermeden çekimser/kayıtsız (*tevakkuf*) kalmaktır.”

180

Modern dönemde agnostisizme karşılık gelen lâedriyye kavramının, her ne kadar sofistlerden nispeten farklı olan kuşkuculuk ile ilgili bir bağdaşımının olduğu düşünülse de¹⁸¹ kelâmcılar tarafından sofistler arasında değerlendirilmiştir.¹⁸² Dolayısıyla diğer gruplara karşı yapılan temellendirmelerin benzeri Lâedriyye'ye karşı da yapılmıştır. İndiyye grubunda olduğu gibi, bu gruba karşı da kelâmcılar çoğunlukla sözel ispat yolunu tercih etmişlerdir. Buna göre, çeşitli sorular sorularak sofistin bazı sabit gerçekleri kabul etmesi sağlanmaya çalışılır. Kendi varlıklarından şüphe etmeleri durumunda İnâdiyye'nin kapsamına dahil olmakla beraber,

¹⁷⁸ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 7., Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhât*, s. 957., Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 67, Cürçânî, *Mü'cemü't-Ta'rîfat*, s. 160., Cemil Sâlîba, *el-Mü'cemü'l-Felsefi*, C. II, s. 258., Cîrar Cihâmî, *Mevsûe'tü Müstelehâti'l-Felsefe İ'nde'l-Arab*, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1998, s. 713-714.

¹⁷⁹ Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhât*, s. 957.

¹⁸⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 193.

¹⁸¹ Aydın, “İslâm Kelâmcıları ve İbn Sinâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler”, s. 103.

¹⁸² Kutluer, “Lâedriyye”, s. 41., Kelâmcıların sofistleri şüphecilik kategorisi altında değerlendirmeleri için bkz., Mustafa Çağrıncı, “Şüphecilik”, *DİA*, C. XXXIX, İstanbul, TDV, 2010, s. 267.

varlıklarından şüphe etmedikleri takdirde ise bazı gerçeklikleri kabul etmiş olmaktadır.¹⁸³ Her ne kadar şüphelerinin kendilerini kesin bir yargıya götürmediğini, şüphe ettiklerinden de şüphe ettiklerini ve dolayısıyla şüphelerinin sadece bir başka şüpheyi doğurduğunu iddia etseler de¹⁸⁴ kelâmcılara göre, ister şüphe ettikleri kabul edilsin ister kabul edilmesin, her iki durumda da gerçekliğin ispatı açığa çıkmış olmaktadır. Çünkü şüphelerinin doğru olduğunu kabul ettikleri durumda gerçekliği ispat etmiş olurlar. Ayrıca şüphelerinin doğru olmadığını iddia ettikleri takdirde, şüphelerini geçersiz saymaları yönüyle gerçekliği kabul etmiş olmaktadır.¹⁸⁵ Şüphelerini devam ettirmede ısrar etmelerine karşılık diğer gruplarda olduğu gibi dövme, yakma ve acı çektirme gibi düşünsel anlamda eylemsel ispat yoluna başvurulur.¹⁸⁶

Öte yandan Lâedriyye bağlamında Gazzâlî'nin (ö. 1111) şüpheyeye dair argümanları da değerlendirilebilir. Kesin bilgi arayışında olan Gazzâlî, bu tür bilgilerin hiçbir şüpheyeye mahal bırakmayan ve hata barındırmayan, son derece güvenli olan 'yakîn' bilgileri olduğunu düşünür. Öyle ki yakîn bilgileri iptale yönelik her girişim geçersiz kalacak ve kesinliğinden kati anlamda şüphe edilmeyecektir. Buna göre Gazzâlî için sadece duyusal (*hissiyyât*) ve zorunlu bilgiler (*zarûriyyât*) yakîn ifade eden bilgilerdir. Lakin yanılığa mahal vermeleri hasebiyle Gazzâlî için bu bilgiler de sorunlu hale gelecektir. Duyu algılarının en güçlüsü olan göz duyusu, gölgeye baktığında gölgenin hareketsiz olduğunu görür ve gölgenin hareketsiz olduğuna dair yargıda bulunur. Ancak çok geçmeden tecrübe ve müşahede yoluyla gölgenin tedrici olarak hareket ettiğini hatta hiç hareketsiz kalmadığını anlar. Aynı şekilde uzaktan bakılınca yıldızlar küçük bir belirime sahipken, matematik ilimler vasıtasıyla dünyadan çok daha büyük olduğu anlaşılır. Dolayısıyla duyular idrak ettikleriyle yargıya varırlar ama akıl hâkimi buna karşı çıkararak söz konusu yargıyı geçersiz kılar. Netice itibarıyla hissiyat kabilinden bilgilere güven duyulamayacağını düşünen Gazzâlî, çareyi onun üçten büyük olduğu ve iki zıt durumun aynı düzlemde mümkün olmadığı gibi 'aklî zorunlu' bilgilerde bulmaktadır. Ancak duyusal bilgilere karışan

¹⁸³ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 7

¹⁸⁴ Cürcânî, *a. g. e.*, s. 193., Tehânevî, *a. g. e.*, s. 958.

¹⁸⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, s. 44.

¹⁸⁶ Cürcânî, *a. g. e.*, s. 195.

şüphe, akli zorunlu bilgilerin de peşini bırakmayacak ve Gazzâlî nezdinde bu tür bilgileri de geçersiz kılacaktır. Akıl hâkimi hissiyat kabilindeki bilgilerin yanlışlığına hükmediyorsa, aklın dışında bir başka hâkim de tıpkı akıl hâkiminin duyuşsal bilgileri geçersiz kılması gibi, akli zorunlu bilgilerin geçersizliğine de hükmedebilir. Böylesi bir hâkimin açık olarak ortada olmaması da yok olduğu anlamına gelmemektedir. Rüyada tecrübe edilen birçok şeyin uyandıktan sonra hayal olduğunu ve dolayısıyla hiçbir gerçekliğinin olmadığını kavrarız. Aynı şekilde akli bilgilerin de uykudan uyanıp gördüğümüz şeylerin gerçekliğinin olmadığını kavramamız gibi herhangi bir gerçekliğinin olmadığını idrak edebiliriz.¹⁸⁷

Duyu ve akli zorunlu bilgilere karşı serdedilen bu argümanlar Gazzâlî'nin her iki bilgi türünden de şüphe etmesine yol açacak ve onu sofist bir tavra sürükleyecektir.¹⁸⁸ Görüldüğü gibi, Gazzâlî'nin duyuşsal bilgilerin yanıltması üzerine serdettiği argümanlar ve akli zorunlu bilgiler hakkındaki şüpheci tavırları, özelde Lâedriyye'nin genelde sofistlerin "duyuşsal bilgilerin yanlış sonuç doğurduğu ve akıl hâkiminden başka bir hâkimin olması gerektiği"¹⁸⁹ şeklindeki görüşlerine yakın benzerlik göstermektedir. Bu minval üzere, Gazzâlî'nin gerek bahsi geçen argümanları kullanması ve gerek içine düştüğü durumu 'safсата/sofist tavrı' ile nitelendirmesi, onun sofistlerin felsefeleri hakkında bilgi sahibi olduğu veya sofistlerden haberdar olduğunu¹⁹⁰ göstermektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, Gazzâlî'nin şüpheciliği ile sofistlerin şüpheciliği arasında yakın benzerlik olmasına rağmen her iki şüpheciliği birbirinden ayıran önemli bir fark vardır. Bu da Gazzâlî'nin şüpheciliğinin sofistlerde olduğu gibi kalıcı bir tutum sergilemekten öte, bir 'yöntem şüpheciliği' olarak vücut bulduğudur. Nitekim Gazzâlî'nin şüpheciliğinin bir mahsulü olarak

¹⁸⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **el-Munkız mine'd-Dalâl**, 3. Baskı, Beyrut, Müessesetü'l-Kutübi's-Sekafiyye, tarihsiz, s. 20-21.

¹⁸⁸ Fehrullah Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler** içinde, 2. Baskı, Ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yay., 2014, s. 294, İbrahim Ağâh Çubukçu, **Gazzâlî ve Şüphecilik**, Ankara, AÜİF Yay., 1964, s. 83.

¹⁸⁹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. I, s. 193.

¹⁹⁰ Gazzâlî ve Yunan şüpheciliği arasındaki benzerlikler için bkz., Çubukçu, **Gazzâlî ve Şüphecilik**, s. 91, 92-94.

düşünme için geride bıraktığı önemli bir hareket noktası olan “şüphe etmeyen kimsenin hakikati göremeyeceği” ilkesi de söz konusu olguyu destekler niteliktedir.¹⁹¹

Lâedriyye kapsamında değerlendirilebilecek bir diğer önemli husus, Ebu Hafs el- Haddâd (ö. 874.), İbnü’r-Râvendî (ö. 913/914?) ve Ebü’l-Alâ el-Maarrî (ö. 1057) gibi filozof-edebiyatçı simalarına yönelik şüphecilik ile ilgili ithamlarıdır. Tezimiz sınırlarını aşan bu isimler ayrı bir çalışma konusudur; ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki, anılan isimler klasik kelâm kitaplarında sofistlerle ilişkilendirme bağlamında söz konusu edilmemektedirler. Serdettikleri sorgulayıcı ve şüpheli fikirler kelâm ve felsefenin özellikle de mantık ilminin gelişmesiyle beraber arka planda kalmış, şüpheli temayüller anılan isimlerden ziyade daha çok sofistler üzerinden değerlendirilmiştir.¹⁹² Nitekim kelâmcılar arasında İslam dünyasının çeşitli yerlerinde baş gösteren akımlarla sofistler arasında benzerlikler kurulmuştur. Bunlar arasında sofistleri; Dehrîyye¹⁹³, Sümeniyye ve Berâhîme¹⁹⁴ gibi felsefi-dini gruplarla karşılaştıranlar olduğu gibi, Râfizîler, Kerrâmîler ve Müşebbihe gibi mezheplerle de karşılaştıranlar bulunmaktadır.¹⁹⁵ Ayrıca safsata kapsamında gerçekliği inkâr edenler, gerçekliğe ilişkin bilgiyi inkâr edenler ve hem de gerçekliğe ilişkin olumlama ve olumsuzlamayı geçersiz kılanlar şeklinde üçlü bir taksime giden İbn Teymiyye (ö. 1328), bu gibi bilgisizlik taslayan (*mütecâhil*) kimselere bilinenemezci tavırlarından dolayı lâedriyye isminin verildiğini belirterek, filozofların Tanrı’nın sıfatları hakkındaki görüşlerini Lâedriyye grubuyla karşılaştırmaktadır.¹⁹⁶ Bunun yanı sıra İbn Teymiyye,

¹⁹¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **Mîzânü’l-Amel**, 1. Baskı, thk. Süleyman Dünya, Kahire, Dar’ül-Mearif, 1974, s. 409., Ayrıca bkz., “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, s. 294.

¹⁹² Çağrı, “Şüphecilik”, s. 267.

¹⁹³ Pezdevî sofistleri Dehrîyye grubundan saymaktadır. bkz., Pezdevî, **Usulü’l-Din**, s. 17.

¹⁹⁴ Sâbûnî, Sümeniyye ve Berâhîme gruplarının inkârcı tutumları ile sofistlerin tutumları arasında yakınlık kurarak kelâmcıların sofistler için bilgiyi temellendirmede kullandıkları argümanları hem Sümeniyye ve Berâhîme hem de Müşebbihe, Râfizî ve mühlitlere karşı kullanmaktadır. Bkz. Sâbûnî, **el-Bidâye fi Usûli’l-Din**, s. 17-18.

¹⁹⁵ Nesefî de İslam düşüncesi içerisinde tartışılan lafiz-mana, hadis-kıdem ve cisim-sıfat gibi konularda karşıt görüşteki muhaliflerin çelişkilerini sofistlerin tutumlarıyla özdeşleştirmektedir. Bkz. Nesefî, **Tabsiratü’l-Edille**, s. 169.

¹⁹⁶ Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Minhâcü’s-Sünneti’n-Nebeviyye**, C. I., thk. Muhammed Reşat Salim, Riyad, Camiatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1986, s. 231., İbn Teymiyye, eserinin bir başka yerinde üçlü bir ayırım daha yapmaktadır. Buna göre safsata üç çeşittir: varlığı ve varlığın bilgisini inkâr edenler, bunların en büyük çıkışı, ‘yaratıcı varlık’ hakkında takındıkları bilinenemezci tavidir. Ona göre bu grup çelişki içindedir, zira mevcut olmayan bir kesinlikle kesinliğe ulaşmışlardır.

kelâmcılardan farklı olarak sofistlerin, ‘*sûfestaî*’ adında bir liderlerinin olduğunu ve bu isme nispetle sofist kavramının vücut bulduğuna dair şeklindeki aktarımı da eleştirmektedir. Ona göre herhangi bir toplumun bütün ilimleri inkâr etmesi tasavvur edilemez bir durum olduğu gibi akliselim bir insanın da bu tür bir inkâra meyiletmesi söz konusu değildir. Böylesi bir inkârın sebebi, tıpkı duyu algılarına arız olan bir sebepten dolayı duyu bilgisini inkâr eden bir insanda olduğu gibi, akılda meydana gelen bir hastalık veya afettir. Akılda arız olan bu hastalık devam ettiği sürece kişi inkâra devam edecektir. Ayrıca İbn Teymiyye’ye göre bilgiyi inkâr edenlerin bir mezhep olarak kabul edilmesi de doğru değildir. Sofistler hakkındaki aktarımda bir karışıklığın olduğunu düşünen İbn Teymiyye, sofist kavramının Yunan menşeli bir terim olduğunu ve akabinde Arapça’ya intikal ettiğini belirtir.¹⁹⁷

Buraya kadar kelâmcıların sofistler hakkındaki aktarımlarını ve onların argümanlarına karşı verdikleri cevapların genel bir tasvirini yapmaya çalıştık. Kelâmcıların geliştirdikleri yöntemlerin ve temellendirdikleri argümanların neye tekabül ettiğini açıklığa kavuşturmak için de Aristoteles’in sofistler bağlamında sergilediği tutumun kısa bir tasvirini yapmamız gerekir. Bunu yapmamızın temel nedeni, Aristoteles’in ortaya attığı argümanlarla kelâmcıların argümanları arasında yakın benzerliğin olmasıdır. Birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi, sofistlerin epistemolojide açtıkları en büyük yarıklık “tümel” bir bilginin imkânsız olduğuydu. Protagoras rölativist çıkışıyla bu olguya zemin hazırlamış ve Gorgias daha ileriye götürerek açık bir nihilizme vardırırmıştı. Bu durum Sokrates, Platon ve Aristoteles’i kavramları tanımlamaya, bilgiye sağlam dayanaklar bulmaya ve genel-geçer öncülleri ispatlamaya sevk etmiştir.¹⁹⁸ Bir başka ifadeyle üç filozof, sofistlerin açmış olduğu yarığa karşı tümel değişmez bir bilginin imkânını savunmaya çalışmışlardır. Sokrates,

İkinci sınıf, tepkisiz kalmayı tercih eden bilinemezci(*lâedriyye*) gruptur. Bunların da en iddialı çıkışları, varlık karşısındaki tepkisiz tutumlarıdır. Üçüncü sınıf ise, varlığı inanca (*akide*) tabi kılan gruptur. Birinci grup inkâr eder, ikinci grup tepkisiz kalır ve üçüncü grup da zanna tabi olur. Bunun yanı sıra İbn Teymiyye dördüncü bir grubun daha zikredildiğini ifade eder; bu gruba göre de evren/âlem bir akış içindedir ve herhangi bir gerçekliği yoktur. Ancak İbn Teymiyye’ye göre bu grup da birinci gruba girmektedir. Bkz. a. mlf., **Minhâcü’s-Sünneti’n-Nebeviyye**, C. II., s. 525.

¹⁹⁷ Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Beyânü’t- Telbisi’l-Cehmiyye**, C. I., thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Kasım, Kuveyt, Matbaatü’l-Hükume, 1971, s. 322.

¹⁹⁸ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, 13. Baskı, Ankara, Elis Yay., 2016, s. 38.

sofistlere karşı **doxa**'nın (*sani*) karşısına **episteme**'yi (*bilgi*) yerleştirerek düşüncenin objektif değerine, bireylerin üstünde olan tümel hakikate ulaşmaya çalışmaktaydı. Sokrates'in takipçisi olan Platon da hocasının açmış olduğu yoldan giderek sofistlere karşı **idea** kuramını geliştirmişti.¹⁹⁹ Gerek Sokrates'in gerek Platon'un görüşleri sofistlerin rölativist bilgi anlayışlarına karşı temellendirilmişti; ancak mantık çerçevesi içerisinde genel bir açıklamada bulunan ve sofistlere karşı mantık ilkelerini temellendiren kişi Aristoteles olmuştur.

Sofistlerin görüşlerini “sahte felsefe” olarak değerlendiren Aristoteles, argümanlarını çürütmek için onları çelişmezlik ilkesi bağlamında değerlendirmeye tabi tutmuştur. Aristoteles'e göre, çelişmezlik ilkesi tüm varlıkların ilk ilkesini inceleyen metafizik içerisinde incelenmelidir, zira çelişmezlik ilkesinin var olmak bakımından bütün varlıklar için geçerli olduğu açıktır. Dolayısıyla çelişmezlik ilkesi tüm varlıklarda geçerli olduğundan hem varlığın hem de düşünmenin ilk ilkesidir.²⁰⁰ Ona göre bu ilke şu şekildedir; “Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımından hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır.” Bu anlamda, balın hem tatlı olduğunu hem de acı olduğunu iddia etmek, Aristoteles için açık bir çelişkidir. Çünkü bal nesnesinde ‘tatlı’ ve ‘acı’ niteliklerinin aynı zamanda var olması mümkün değildir. Ayrıca böyle bir ilke hem bütün ilkeler içinde bilinen en iyi ilke olması ve de koşulsuz olması gerekir. Bir varlığı kavramak için bilinmesi gereken ilke, bir başka ilkeye bağlı değildir ve bu ilkenin her türlü bilgidен önce bilinmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Aristoteles nezdinde çelişmezlik ilkesinin ispatlanması da anlamsızdır ve bu ilkenin ispatını talep etmek açık bir bilgisizlikten kaynaklanmaktadır:

“Çünkü kanıtlama gerektiren şeylerle kanıtlamaya ihtiyaç göstermeyen şeyleri birbirinden ayırt etmemek bilgisizlikten ileri gelir. Çünkü her şeyi kanıtlamak imkânsızdır. Aksi takdirde sonsuza gitmek gerekir. Dolayısıyla bu durumda da kanıtlama, söz konusu olamaz. Eğer ortada kanıtlanmasının aranmaması gereken doğrular varsa, onun bu ilkeden başka hangi ilkeye daha uygun düşeceği bize söylensin!”²⁰¹

¹⁹⁹ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 48, 61.

²⁰⁰ Aristoteles, **Metafizik**, s. 197, 200., Harun Kuşlu, “Çelişmezlik ilkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı”, **Felsefe Dünyası** Dergisi, sy. LV, 2012, s. 277-279.

²⁰¹ Aristoteles, **a. g. e.**, s. 203.

Aristoteles'i böylesi bir temellendirmeye sevk eden en önemli nokta başta Protagoras olmak üzere sofistlerin açmış olduğu rölativist yarıktır. Aristoteles için rölativist anlayışı kabul etmek, çelişmezlik ilkesini inkâr etmek demektir. Nitekim Protagoras'ın rüzgârın hem soğuk hem de sıcak olabileceği görüşü, bir niteliğin aynı nesnede aynı zaman ve şartlarda yüklenmesi gibi bir durumu beraberinde getirmekte ve dolayısıyla çelişmezlik ilkesini ihlal etmesine yol açmaktadır. Tam da bu noktada Aristoteles, dikkati öznenen nesneye çekerek, insanın zihninden bağımsız bulunan nesnenin ontik durumunu esas almaktadır. Buna göre zihinde cereyan eden çelişkilerle dış dünyada bir şeyin hem var olmasının hem de var olmamasının ayırımını yapmak gerekir. Ona göre, doğruluk için esas alınan şey, bilgi ile bilgiye konu olan şey arasındaki uygunluktur. Bir bilginin mahiyeti, bilgiye konu olan şeyin varlığına müracaat edilerek anlaşılabilir. Dolayısıyla bir bilgi, "ancak yöneldiği nesne durumuna uygun düşüyorsa kabul edilebilir."²⁰² Bir başka ifadeyle bir şeyin beyaz olduğunu düşündüğümüz için o şey beyaz değildir, aksine o şey beyaz olduğu için biz zihnimizde beyaz olarak o şeyi düşünmekteyiz.²⁰³ Hal böyleyken bilgide doğruluk kriteri, nesnenin zihinden bağımsız varlıktaki durumudur. Böylelikle Aristoteles, iki zıt durumun aynı nesnede var olmasının imkânsızlığı ilkesini temellendirmiş olmaktadır. Bu ilkeyi çürütme yoluyla da ispatlamak mümkündür ancak, çürütmenin yapılabilmesi için inkârcının bir şeyler söylemesi gerekir. Hiçbir şey söylemeden tepkisiz kalması durumunda ise tartışmak 'gülünç' olacaktır. Aristoteles'e göre böyle bir insanın bitkiden hiçbir farkı yoktur.²⁰⁴

Aristoteles'e göre çelişmezlik ilkesini göz ardı edip akıl yürütenler, cevher (töz) ve mahiyeti (öz) ortadan kaldırarak her şeyin araz (ilinek) olduğunu ve sözgelimi özü gereği insan olma veya özü gereği hayvan olma gibi bir şeyin olmadığını iddia etmiş olmaktadır. Eğer özü gereği "insan olma" gibi bir durum varsa o hal de bu durum özü gereği "insan olmama" olmayacaktır. "İnsan olma" ifadesi tek bir şeydir ve durumun cevheri konumundadır. Bir şeyin cevherini ifade etmek, o şeyin başka bir şey olmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insanın özü gereği "insan olma"sı,

²⁰² Aristoteles, **Metafizik**, s. 203., Kuşlu, "Çelişmezlik ilkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı", s. 284.

²⁰³ Aristoteles, **a. g. e.**, s. 416.

²⁰⁴ Aristoteles, **a. g. e.**, s. 204.

özü gereği “insan olmama”sından ayrılmak zorundadır. Şayet hem insan olma hem de insan olmama aynı konuya yüklenirse, bu durumda insanın özü iki çelişik durumu içinde taşıyacak ve insanın özüne dair bir tanımlama yapılamayacaktır.²⁰⁵ Bunun yanı sıra, duyulardan hareketle bilgilerin birden fazla durumu içinde barındırabileceği dolayısıyla yanıtılabileceği de Aristoteles için anlamsızdır. Bilgi sadece duyu verilerinden ibaret değildir ve özünde bilgi “tümel”dir, duyular ise sadece tikel olanı algılamaktadır. Duyularla çelişik yargılara varmak mümkün olsa da bu değişim söz konusu nesnenin var olmadığı anlamına gelmemekle beraber, niceliksel bir farklılığın olduğuna işaret eder. Çünkü nesnedeki bazı durumlar değişikliğe uğrasa da nesnenin sabit-değişmez mahiyetine, bir başka ifadeyle niteliksel yönüne etki etmemektedir. Dolayısıyla “olumsal şeyler söz konusu olduğunda aynı kanı veya aynı beyan doğru veya yanlış olur ve onun belli bir zamanda doğru, başka bir zamanda ise yanlış olması mümkündür. Buna karşılık başka türlü olmaları mümkün olmayan varlıklara gelince, onlarla ilgili olarak bir kanı belli bir zamanda doğru, başka bir zamanda yanlış olmaz; aynı kanılar her zaman doğru veya her zaman yanlıştırlar.”²⁰⁶

Sonuç olarak, Aristoteles’e göre büyüklükler ve renklerin uzakta veya yakında mı olduğu, hasta ve sağlıklı olanlara nasıl görüldüğü, doğrunun uykuda iken mi yoksa uyanıkken gördüğümüz şey mi olduğu tarzındaki sorular şaşılacak cinsten sorulardır. Çünkü bu sorular üzerinden bilginin mahiyetini çürütmeye çalışanların kendileri bunlara inanmamaktadırlar. Sözelimi bir insan Libya’da olduğu halde gece rüyasında Atina’da olduğunu gördüğü için sabahleyin kalkıp Atina’ya gidecek değildir. Ona göre, renk konusunda otorite olan görme duyusudur, tatma duyusu değildir. Aynı şekilde tat konusunda da yargıya varacak olan tatma duyusudur, görme duyusu değildir. Bir nesneyi duyumsayan bu duyu algılarından hiçbiri bir nesnenin, örneğin bir ağacın hem “ağaç” hem de “ağaç olmadığı”nı belirtmez. Duyu algıları nitelikle ilgili olarak hiçbir şekilde yanlış bir yargıya varmaz. Bu durum yukarıda da belirttiğimiz gibi, ancak niceliksel özelliklerde gerçekleşebilir. Sözelimi bir şarap ya kendisinin niceliksel özelliklerinden ya da onu içen öznenin yapısal özelliklerinden

²⁰⁵ Aristoteles, **a. g. e.**, s. 208.

²⁰⁶ Aristoteles, **Metafizik.**, s. 222, 416., Kuşlu, “Çelişmezlik ilkesi Bağlamında Aristoteles’in Sofizme Bakışı”, s. 287-288.

dolayı hem tatlı hem de acı gelebilir. Yalnız burada değişime uğrayan şey tatlılığın kendisi değildir. Tatlılık her zaman doğrudur ve tatlı olan şey zorunlu olarak tatlı kalmak zorundadır.²⁰⁷

Açıktır ki, Aristoteles'in çelişmezlik bağlamında serdettiği argümanlarla kelâmcıların sofistlere karşı serdettiği argümanlar arasında yakın benzerlikler bulunmaktadır. Sözelimi, Aristoteles'in sofistlerin argümanlarını "gülünç" bulması ile kelâmcıların sofistlerle tartışmayı "gereksiz/anlamsız" bulması ve sofistleri alaylı bir dille tasvir etmeleri, sorunun kaynağı olarak "duyu" algılarındaki değişikliklerin neden olduğu görüşleri, temel bir kriter olarak hem Aristoteles'in hem de kelâmcıların hareket noktasını teşkil eden "eşyanın varlığının kendisinden şüphe duyulmayacak derecede aşikâr olduğu" düşünceleri arasında benzerliklerin olduğu söylenebilir. Ayrıca Mu'tezili kelâmcılar tarafından dile getirilen "zorunlu" ve "zorunlu olmayan" bilgiler arasında ayırım yapma, bilgiyi nesnenin ontik yapısına uygun olarak 'inanç' olarak tanımlamaları ve bal ve safran katılmış su üzerinden temellendirdikleri görüşlerin Aristoteles'in zorunlu ve zorunlu olmayan ve nicel-nitel değişim argümanlarıyla yakın benzerlik gösterdiği söylenebilir. Dolayısıyla, İslam kelâmcılarının sofistlere karşı argümanlarını temellendirmede Aristoteles tarafından şekillendirilen "çelişmezlik" ve çelişmezlikten önce diğer ilkelere uyulabilmesi için zorunlu olan "özdeşlik"²⁰⁸ gibi mantık ilkelerinden hareket ettikleri söylenebilir. Ayrıca Arapça'ya aktarılan Aristoteles metinlerinin üretildiği dini bağlam ve kelâm ilminin bu metinler karşısındaki tavrı²⁰⁹ dikkate alındığında söz konusu benzerlikler daha da açıklık kazanacaktır. Özetle, kelâmcıların sofistlere karşı geliştirdikleri yöntem ve görüşler Aristoteles menşelidir ve fakat alımlanan yöntem ve görüşler tümüyle alımlandığı şekliyle kalmamış, farklı şekillere bürünerek özgün bir hal almıştır. Gerek kelâmcıların sofistleri tasnif şekilleri gerek onlara karşı reaksiyonları kendilerinden önce vücut bulmayan özgün izleklerdir.

²⁰⁷ Aristoteles, *a. g. e.*, s. 222-223.

²⁰⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s.16.

²⁰⁹ Veynel Kaya, *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi*, Ankara, Otto Yay., 2015, s. 79.

2. Meşşâî Gelenekte Sofist Felsefe

İslam felsefesi tarihinde Meşşâî gelenek içindeki filozoflar, kelâmcılarda olduğu şekliyle bilginin imkânı meselesini, bir başka ifadeyle bilginin kanıtlanabilirliğini felsefe düzleminde tartışmamaktadırlar. Bilgi kuramlarında Platon ve Aristoteles'in etkisi sebebiyle bilginin söz konusu sorunsal boyutuyla ilgilenmezler ve ispatlama çabalarına girişmezler. Bu anlamda İslam filozofları için bilgiyi ve bilginin değerini tartışmak ve şüphe kökenli çeşitli bilgi kuramsal sorunlara eğilmek anlamsızdır.²¹⁰ Dolayısıyla İslam filozoflarının hem Platon hem de Aristoteles'in bilgi kuramlarındaki açık etkisiyle belli bir ön-kabulden hareket ettiklerini söyleyebiliriz. Bu şekliyle İslam filozofları bilme eylemini ve bilgiyi, nesnenin maddi niteliklerinden soyutlanarak zihinsel bir aşamaya yükselme süreci olarak değerlendirmiş ve bilgi edinme sürecini beş dış ve beş de iç duyu üzerinden temellendirmişlerdir. Buna göre bilgi, beş dış duyu olan görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma ve beş iç duyu olan ortak duyu, hayal, vehim, hafıza ve mütehayyile gibi aşamalardan geçerek zihinde hâsıl olmaktadır.²¹¹

Öte yandan İslam filozofları, Aristoteles üzerinden Arapça'ya aktarılan mantık külliyyatının bazı temel sorunlarını da değerlendirmekten geri kalmamışlardır. Bu anlamda Aristoteles'in sofistler için özel olarak mantık külliyyatı içerisinde kaleme aldığı ve çeviri hareketi kapsamında Arapça'ya intikal edilen²¹² **Sofistik Çürütmeler** (*Sophistic Elenchi*) kitabı, İslam filozofları tarafından incelenerek hem şerh edilmiş hem de özgün örneklerle zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla İslam filozoflarının sofistlerle ilgili görüşleri genel olarak mantık kitaplarının "safsata" veya "cedel" alt başlıkları içerisinde bulunmaktadır.²¹³ Haliyle İslam filozofları

²¹⁰ Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. V, 1991, s. 14, 18.

²¹¹ Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler** içinde, 2. Baskı, Ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yay., 2014, ss. 581-589.

²¹² İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 406.

²¹³ Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", **el-Mantık İnde'l-Fârâbî** içinde, thk. Refil el-Acem, Beyrut, Darü'l-Maşrik, 1986, s. 27., İbn Sînâ, **eş-Şifâ' el-Mantık: es-Safsata**, C. IV., thk. Ahmed Fuad el-İhvan, Kum, Mektebetü Ayetullah el-Uzma, 1958, ss. 1-115., İbn Rüşd, **Telhisü's-Safsata**, ss. 1-180.

kelâmcılarda olduğu gibi sofistleri ve sofistlik argümanları bağımsız bir şekilde değil, mantık biliminin bir alt başlığı olarak tartışmışlardır.

İslam filozoflarına göre sofist kavramı, Yunanca kökenli ve Arapça'daki karşılığı bilgi ve hikmet olan 'es-sûf' (السوفا) ve Arapçada'ki anlamıyla sahte ve saptırıcı olan 'esta' (اسطا) kelimelerinden meydana gelmiştir. Dolayısıyla bilgi değeri taşımadığı halde bilgiymiş gibi göstermeye ve bununla karşısındakini saptırmaya çalışan kişiye 'sahte hikmet/felsefe' anlamındaki sofist (سوفسطائي) adı verilir. Ayrıca safsata ve felsefe kavramları da Yunanca asıllı bu iki kelimedenden türetilerek Arapça'ya aktarılmıştır.²¹⁴ İslam filozoflarına göre sofist kavramı bazı kesimlerin özel olarak da kelâmcıların bildiği şekliyle bir grup veya mezhep ismini teşkil etmemektedir. Filozoflara göre kelâmcılar geçmiş zamanlarda yaşamış "Sofista" adında varlıkların hakikatini reddeden bir adamın olduğunu, bir mezhep kurduğunu ve bu mezhebin görüşlerini benimseyenlere de "Sofista" adının verildiğini kabul etmektedirler.²¹⁵ Ayrıca bu isim bilgiyi inkâr edenlere de verilmiş ve kelâmcılar tarafından sofistler İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye şeklinde bir taksime tabi tutulmuşlardır. Oysa filozoflara göre kelâmcıların hem isimlendirmeleri hem de taksimleri bir yanılgıdan kaynaklanmaktadır. Bu yanılgının sebeplerinden biri de kelimenin Yunanca'da işaret ettiği anlamın bilinmemesidir. Ayrıca bilgiyi inkâr eden herkese de sofist ismi verilmemektedir; çünkü esas olan kişinin bilgiyi inkâr etmesi değil, inkârı esnasında kullanmış olduğu 'sofistik' kuvvedir. Dolayısıyla İslam filozoflarına göre sofistlik bir kuvvedir (eğilim) ve bu kuvveyi kullanan herkese sofist adı verilmektedir. Bu kuvve sayesinde insan karşısındaki kişiyi sahte sözlerle saptırır ve şüpheye düşmesine sebebiyet verir.²¹⁶

İslam filozoflarından Nasîrüddin Tûsî, "yeryüzünde sofistlerin görüşlerini benimseyecek kimse yoktur" şeklindeki görüşe karşı çıkarak diğer filozoflarda olduğu

²¹⁴ Fârâbî, **el-Elfâzû'l-müsta'mele fi'l-mantık**, s. 105., Nasîrüddin Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, s. 46., İbn Miskeveyh, **Mutluluk ve Felsefe**, inceleme ve çev. Hümeýra Özturan, İstanbul, Klasik Yay., 2017, s. 82.

²¹⁵ Filozoflar hangi kelâmcı tarafından böylesi bir rivayetin aktarıldığını da belirtmemektedirler. Bkz. Fârâbî, **el-Elfâzû'l-müsta'mele fi'l-mantık**, s. 105., Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, s. 46., İbn Miskeveyh, **Mutluluk ve Felsefe**, s. 82.

²¹⁶ Fârâbî, **a. g. e.**, s. 105., Tûsî, **a. g. e.**, s. 46., İbn Miskeveyh, **a. g. e.**, s. 82.

gibi, sofistlik kuvveyi kullanıp saptırmada bulunan herkesin sofist olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra Tûsî ilginç bir şekilde, sofistlik tarzındaki soru ve görüşlerin şaşkın (*mütehayyir*) bazı ilim talebeleri tarafından serdedildiğini ve bunların sofistlere nispet edildiğini söyler. Ayrıca bu tür sofistlik bilgilerle dini kitapların başlatılmasını da öğrenciler için sakıncalı bulmaktadır.²¹⁷ Buna karşılık ilim talebelerinin sofistlik tarzındaki şüpheleri bilmeleri ve hangi yönlerden hatalı olduğunu görmeleri, hataya düşmemek adına kendilerine yol gösterici bir nitelik sağlayabileceğini düşünenler de bulunmaktadır.²¹⁸

Özetle, İslam filozoflarının kelamcılardan farklı olarak sofistleri bütünlük kazanmış bir mezhep veya İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye şeklinde üç farklı grup/ekol olarak değerlendirmediklerini ve sofistliği bir eğilim olarak ele aldıklarını söylemek mümkündür. Dolayısıyla onlara göre sofistlik daha çok ‘**teknik**’ bir kavramdır ve bu kavram safсата veya cedel başlığı altında mantık disiplini içerisinde ele alınmaktadır. Ayrıca filozoflar arasında sofistler hakkında bilgi aktarımında bulunmak da kelâmcılarda olduğu gibi yaygın bir gelenek halini almamıştır. Bu sebeple çok az sayıda filozof kitaplarında sofistlere yer vermiş ve değerlendirmeleri de genelde Aristoteles’in mantık külliyatı bağlamında olmuştur. Bu anlamda dar bir çerçevede inceleyeceğimiz filozoflar Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd olacaktır.

²¹⁷ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s. 47.

²¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 195

2.1. Fârâbî (ö. 950)

Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhan** adlı eserinde ilimleri ve sanatları genel olarak ikili bir taksime tabi tutmaktadır. Bunlardan ilki, şey, mutlak varlık, bir ve çok gibi konusu tümel/külli şeyler olan sınıftır. İkincisi ise sayı ve büyüklük gibi daha özel konuları içerisinde barındıran sınıftır. Tümel konuları inceleyen birinci sınıfın kapsamına ilk felsefe (metafizik), cedel ve sofistik/safsata olmak üzere üç sanat girmektedir. Bu sanatlar da birbirlerinden ilke, araştırma tarzı, bilgi miktarı ve gaye bakımından ayrılmaktadırlar. Buna göre ilk felsefenin ilkeleri kesin (*yakîn*) öncüllerdir ve araştırma tarzı da nesneyi her yönüyle düşündürmektir. Bilginin miktarı ise nesnenin doğası gereğince mümkün olduğu ölçüde insanın nesne hakkında ulaşabileceği en son sınıra ulaşmasıdır. Dolayısıyla ilk felsefenin asıl gayesi, bütün varlıkların en son sebeplerini bilmektir.²¹⁹

Fârâbî'ye göre cedel sanatının ilkeleri ise meşhur görüşler ve meşhur gibi işlev gören görüşlerdir. Araştırma tarzı, nesneyi inatlaşma yönünden ve böylesi bir inadın nesneden giderilmesi yönünden ele almaktır. Cedelin nesneyi bilme miktarı da yaygın ve meşhur bilgisinin ötesine geçmemektedir. Bunun yanı sıra cedelin gayesi iki durumu gerektirmektedir; ya bir şeyin ispat ve iptalini yapmaya çalışmak ya da bir şey hakkında derinlemesine gidilmeksizin genel olarak sözü temellendirmeye çalışmaktır. Bu yönüyle cedel, felsefede olduğu şekliyle, bütün var olanların en son sebeplerini elde etmeyi değil, ele alınan şeyi genel bir bakış açısı doğrultusunda ortaya koymaya çalışmaktadır.²²⁰

Sofistik sanatın ilkelerine gelince, gerçekte meşhur olmadığı halde meşhur olduğu varsayılan öncüllerdir. Bu tür akıl yürütmelerde araştırma tarzı, yanıltmaya sevk eden ve yanılığa sürükleyen şeyi bulmak ve tartışılan kişiye karşı zann-ı gâlib

²¹⁹ Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhan**, çev. Ömer Mahir Alper-Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 106., Ayrıca bkz. Yaşar Aydın, "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", s. 13.

²²⁰ Fârâbî, **a. g. e.**, s. 106., Aydın, **a. g. e.**, s. 13., Ayrıca Fârâbî'de cedelî, hatabî ve sofestaî yöntemlerin bağlamsal işlevini ve onun felsefe tasavvurunu konu edinen ayrıntılı çalışma için bkz. Ömer Mahir Alper, "Fârâbî'nin Felsefe Tasavvuru: Tümünden-Kabulcü Tavra Bir Örnek", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002, sy. VI, ss. 97-111.

ile yenmeyi sağlayacak şeyi araştırmaktır. Bilgi ölçüsü ise yanılığa sürükleyen ve doğruluktan sapmış bilgilerdir. Gayesi, sofistin felsefe ve diğer ilimlerde üstün olduğunun, ayırtırmaya güç yetirebildiğinin ve hakikati üstün kılıp batıla karşı direnme gücüne sahip olduğunun vehmini uyandırmaya çalışmaktır. Böylelikle sofistin yetkin, mükemmel ve karşısındakinin eksik olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Fakat Fârâbî'ye göre sofistin amacı asla bilim değildir, o, çıkar sağlamayı ve mal, üstünlük, övgü gibi şeylere sahip olmayı hedeflemektedir.²²¹ Dolayısıyla her ne kadar sofistlik sanat, felsefe gibi bir izlenim uyandırıyor olsa da özünde sahte bir felsefedir ve kişiyi yanılığa sürüklemektedir.²²²

Cedel sanatının işlevi, gerçekte meşhur olan öncüllerle karşıdaki kişiye galip gelmekti. Sofistik sanatın işlevi ise gerçekte meşhur olmadığı halde meşhur gibi gösterilmeye çalışılan öncüllerle muhabata galip gelmekti. Sofist, sahte ve şüpheli şeylerle muhabatına gerçekte öyle olmadığı halde öncüllerinin meşhur olduğunun vehmini uyandırmaya çalışır ve böylelikle galip gelmeye çalışır. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre sofistlik sözler belli başlı üç sınıftan oluşmaktadır:

1. Şeklen kıyas formunda olan ve öncülleri meşhur olmadığı halde meşhur gibi zannedilen sözler.
2. Gerçekte kıyas formunda olmayan ancak kıyas gibi zannedilen ve öncülleri gerçekte meşhur olan sözler.
3. Görünürde şeklen kıyas formunda zannedilen ve gerçekte meşhur olmadığı halde meşhur görünümü veren öncüllerden oluşan sözlerdir.

Bunlardan birinci sınıftaki sözler şekil itibarıyla doğru oldukları için kıyas olarak isimlendirilirken geri kalan iki sınıftaki sözler kıyas değil, şüpheli/tartışmalı

²²¹ Fârâbî, a. g. e., s. 106., Aydınlı, a. g. e., s. 14. Ayrıca Fârâbî, Aristoteles felsefesi bağlamında sofistlerin altı farklı amaçlarını daha saymaktadır. Buna göre sofistin amacı; 1) çürütme veya defetmeye çalışma 2) şaşırma, 3) yağcılık ve siyaset yaparak çekişme, 4) konuşmada ve tartışmada kişiyi dil yanlışına sürükleme, 5) tartışmada karışıklık yaratma ve 6) muhabatını susmayı tercih edeceği bir sebebe zorlamadır. Ona göre ilk üç etken kişinin nefesine etkide bulunur ve zihnin hataya düşmesine sebebiyet verir. Ancak geri kalan etkenler ise sadece bir dil sürçmesinin sonucudur ve zihinsel sürece etkide bulunmamaktadırlar. Bkz. Fârâbî, "Aristo Felsefesi", **Farabî'nin Üç Eseri** içinde, çev. Hüseyin Atay, Ankara, AÜİF Yay., 1974, ss. 113-116., Alper, "Fârâbî'nin Felsefe Tasavvuru: Tümden-Kabulcü Tavra Bir Örnek", s. 102.

²²² Fârâbî, **el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık**, s. 105.

sözler olarak isimlendirilirler. Her ne kadar öncülleri doğru olsa da şeklen fasit olan önermelere kıyas adı verilmemektedir. Sonuç olarak, sofistlik sanat insana gerçekte meşhur olmadığı halde meşhur olarak zannedilen öncüller vasıtası ile muhatabını susturma ve saptırma gücü vermektedir. Ama gerçek bilimsel kıyas, sofistlik sanat ile kurulan değil; ilk, yakînî, tümel ve gerçek olan öncüllerle kurulan burhanî kıyastır.²²³ Öte yandan Farâbî, cedel sanatında bulunan her şeyin sofistlik sanatta da bulunduğunu belirtir. Cedelde “gerçek” olarak bulunan her şey sofistikte “sahte” olarak bulunur. Bu sebeple, sofistlik soru ve cevaplar olduğu gibi cedelî soru ve cevaplar, aynı şekilde sofistlik şüpheler var olduğu gibi cedelî şüpheler ve sofistlik inat ve susturmalar olduğu gibi cedelî inat ve susturmalar da vardır. Ancak tüm bunlar cedelde gerçek olarak vücut bulurken sofistikte sahte olarak vücut bulmaktadır.²²⁴

Fârâbî, sofistliğin tanımını, amacını ve temel işlevini açıklığa kavuşturduktan sonra sofistlerin mugalata (safsata) yaptıkları çeşitler üzerinde inceleme yaparak Aristoteles’ten farklı olarak, kendine özgü yeni bir taksim ortaya koymaktadır. Aristoteles, sofistlik çürütmelerin çeşitlerini dilsel (lafza dayalı) ve kavramsal (anlama dayalı) olarak iki başlık altında incelemiş ve dil kaynaklı saptırmaların altı, kavram kaynaklı saptırmaları ise yedi çeşit olarak belirlemiştir. Buna göre Aristoteles, dil/lafız kaynaklı mugalata/saptırma çeşitlerini şu şekilde belirlemektedir;

1. Bir kelimedeki anlam çeşitliliği veya çift anlamlılık (iştirâk’l-ism)
2. Bir cümlenin yapısındaki ikiz anlamlılık veya bir başka ifade ile belirsizlik (Mübhem)
3. Kelimelerin yanlış bir şekilde bir araya getirilmesiyle kurulan birleştirme (Terkib)
4. Kelimelerin yanlış bir şekilde ayırmaktan kaynaklanan bölme (Taksim)
5. Vurgu yanlışlığı veya bir kelime üzerine yapılan yanlış bir vurgu ve okuma (İ’rab ve İ’cam)

²²³ Fârâbî, “Kitâbü’l-Cedel”, **el-Mantık İnde’l-Fârâbî** içinde, s. 26-27.

²²⁴ Fârâbî, **a. g. e.**, s. 29.

6. Dil biçimleri veya gramerle ilgili biçimlerden yapılan yanlış çıkarımlar²²⁵

Aristoteles anlam/mana kaynaklı mugalata çeşitlerini de şu şekilde belirlemektedir;

1. İlinek/ilinti ile ilgili saptırma (bi'l-araz)
2. Kötü yükleme (Mutlak-Mukayyed)
3. Çürütmemeyi bilmeme (el-Cehlü bi't-tebkât)
4. Savı kanıtsama (el-Müsâdere alâ'l-matlûb)
5. Evrilmemesi gereken bir önermeyi evirmek
6. Neden olmayan bir şeyi neden olarak görme
7. Birden çok soruyu tek soruda birleştirme²²⁶

Aristoteles'in belirlediği sofistik çürütmeler veya mugalata/saptırma çeşitleri İbn Sînâ ve İbn Rüşd tarafından paylaşılır;²²⁷ ancak Fârâbî söz konusu taksimi kabul etmekle beraber yeni eklemelerde bulunur. Şüphesiz İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün sofistik çürütmeleri kendine has özgü nitelikler taşımaktadır; ancak genel itibariyle Aristoteles'in belirlediği kategorik çeşitlerin dışına çıkmadıklarını söylemek mümkündür. Buna karşılık Fârâbî'nin nispeten hem kendine has özgün örneklerle hem de yeni sofistik çürütme çeşitlerini belirlemekle diğer iki filozoftan ayrıldığı söylenebilir. Fârâbî'nin yeni kategorik çeşitler eklemesinin sebebinin Arapça'nın yapısal özelliklerinden kaynaklanıyor olması muhtemeldir. Çünkü tespit edilen yeni kategorik çeşitlerin çoğu Arapça'nın gramer yapısına uygun olarak zikredilmiş ve örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre Fârâbî lafız kaynaklı saptırmaları on beş, anlam kaynaklı saptırmaları ise on üç çeşit olarak belirlemektedir. Fârâbî'nin belirlediği lafza dayalı saptırma çeşitleri şu şekildedir;

1. İsim ortaklığı veya anlam çeşitliliği (ism-i müşterek)
2. Müste'ar ve mecazi kullanımlar
3. Lafzın vezninde ve yapısındaki ortaklık

²²⁵ David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yay., 2011, s. 105, Ayrıca bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ' el-Mantık: es-Safsata**, s. 8., İbrahim Emiroğlu, "İbn Sînâ'nın Sofistik Çürütmeler'i Üzerine Bir İnceleme", s. 190.

²²⁶ Ross, **a. g. e.**, s. 106-107., İbn Sînâ, **a. g. e.**, s. 20-28., Emiroğlu, **a. g. e.**, s. 190.

²²⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' el-Mantık: es-Safsata**, ss. 1-115., İbn Rüşd, **Telhisü's-Safsata**, ss. 1-180.

4. Benzer parçalardan oluşan ortak isim
5. Bir lafzın anlamının başka bir lafızla değiştirilmesi
6. Mürekkebe bir lafzı parçalara ayırma
7. Tekil bir lafzı mürekkebe bir forma dönüştürme
8. Mürekkebe bir lafzın yine mürekkebe bir lafza dönüştürülmesi
9. Şekil değişiklikleri
10. İ'rab değişiklikleri
11. Lafız çekimlerinin değiştirilmesi
12. Bir cümle içerisindeki sözlerin yerlerinin değiştirilmesi
13. Bir lafzın kapsamı dışındaki bir lafza izafe edilmesi
14. Sözü söyleyenin görüntüsünün değiştirilmesi
15. Vurgu yanlışları²²⁸

Anlama dayalı saptırma çeşitleri de şu şekildedir;

1. Arazi/ilineksel saptırmalar
2. Zihinsel engel sonucu kastedilen anlamın dışında bir anlamın anlaşılması
3. Tekil olarak terkip edilen bazı lafızların çoğul olarak anlaşılması
4. Lazımî/gerekli olan noktada hata yapmak
5. Bir şeyin uzantısının başka bir durumda terkip edilmesi
6. Zaman, mekân ve benzeri durumlardan kaynaklı anlamaya engel olan kısıtlamalar
7. Anlamı kısıtlanmamış lafızlar (Mütellekât)
8. Birçok öncülden oluşan bir meseleyi tek bir mesele olarak almak
9. Öncüllere gerçeğe uygun olarak almamak
10. Savı kanıksamak (el-Müsâdere alâ'l-matlûb)
11. Neden olmayan bir şeyi neden olarak görme
12. Matlûb'un açıklanmasında herhangi bir yararı olmayan bir şeyin alınması
13. Açık uçlu yüklemeler²²⁹

²²⁸ Fârâbî, "Kitâbü'l-Emkineti'l-Mugalata", **el-Mantık İnde'l-Fârâbî** içinde, thk. Refil el-Acem, Beyrut, Darü'l-Maşrik, 1986, s. 131-139.

²²⁹ Fârâbî, "Kitâbü'l-Emkineti'l-Mugalata", **el-Mantık İnde'l-Fârâbî** içinde, s. 139-170.

Fârâbî belirlediği mugalata çeşitlerini geniş örneklerle zenginleştirerek açıklığa kavuşturur. Bunu yaparken sonradan İbn Sînâ'da da göreceğimiz üzere, hem Arapça'nın yapısal özelliklerine uygun örnekler kullanır hem de Kur'an ayetlerinden örnekler getirir.²³⁰ Bu yönüyle Fârâbî'nin kendisinden sonraki İbn Sînâ ve İbn Rüşd için yol açtığını belirtmek mümkündür. Öte yandan Fârâbî'nin sofistğin bir uzantısı olan Menon paradoksunu çözme girişimi de konumuz için büyük öneme sahiptir. Fârâbî'nin gerek epistemolojisinin şekillenmesinde ve gerek sonraki filozoflara kaynaklık etmesinde Menon paradoksunun çözümünün kritik bir yeri vardır. Bu anlamda Menon paradoksunun gerek Platon'daki uğrağının ve gerek Aristoteles'te uğradığı kırılmanın kısa bir tasvirinin serimlenmesi, Fârâbî'de sofist felsefenin ulaştığı seviyeyi açığa çıkarmasında önemlidir.

Platon'un aktardığına göre Menon, Sokrates'e erdemın öğrenilebilen bir şey mi, yoksa tabiatın bir vergisi mi olduğunu sorarak bunu öğrenmek istediğini ve böyleyse nasıl elde edilebileceğini kanıtlamasını istemektedir. Menon'a göre, bir şeyi öğrenen kimse onu ya bilir ya da bilmez. Şayet biliyorsa onun bildiği şeyi tekrardan öğrenmesinin bir anlamı yoktur ve şayet bilmiyorsa o halde bilmediği şeyi talep etmesi imkânsızdır. Ayrıca "o kimse bilmediği şeyi bulsa bile bulduğu şeyin daha önce aradığı şey olduğunu nasıl bilebilir?"²³¹ Platon bu paradoksu aşmak için idealar kuramının bir uzantısı olan 'hatırlama' teorisini öne sürmüştü. Buna göre bilginin doğuştan gelen bir yapısı söz konusudur ve ruhta önceden bulunan bu bilgiler ampirik verilerle değil aklın a priori kuvveleriyle elde edilebilir. Bu anlamda insan ruhu, nesnelerin veya erdemın bilgisine ideaların bilgisine sahip olmak suretiyle ulaşabilir.²³² Lakin Aristoteles hocası Platon'un aksine doğuştan gelen bilgilerin varlığını kabul etmemektedir. Bilgilerin doğuştan geldiği teorisi kabul edildiği takdirde şeylerin kendilerinden meydana gelen en son öğelere erişmemizin imkânı

²³⁰ Fârâbî, "Kimi dilersem onu azaba uğrattırım" A'raf 7/156, "İşte bana ulaştıran dosdoğru yol budur" Hicr 15/41 ve "Başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın" Mâide 5/6 ayetlerini örnek olarak göstermektedir. Bkz., Fârâbî, **a. g. e.**, s. 136.

²³¹ Platon, "Menon", **Diyaloglar** içinde, s. 172., Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhan**, s. 143.

²³² Platon, **a. g. e.**, s. 143., Yaşar Aydın, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu** içinde, İstanbul, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yay., 2008, s. 130.

yoktur. Bu durum da kaçınılmaz olarak güçlükler meydana getirecektir.²³³ Dolayısıyla Aristoteles için Platon'un hatırlama teorisi Menon paradoksunu aşmak için yeterli bir çözüm değildir.

Aristoteles'e göre ister kanıtlama ister tanımlar yoluyla elde edilsin, tüm bilgiler birtakım öncüllere dayanmaktadır. Zira tanımın öğelerinin daha önce bilinmesi gerekir ve tümevarıma dayalı bilgi de bu şekildedir.²³⁴ Bu öncüller tüm bilgilerin kendisinden hareket ettiği ve önceden var olmayan sözgelimi özdeşlik ve çelişmezlik gibi ilkelerdir. Peki, bu ilkeler insanda nasıl var olmuştur? Aristoteles'e göre bu ilkelerin varlığını Platon'un hatırlama kuramıyla, yani bilgilerin önceden insan zihninde olduğu görüşüyle açıklamanın Menon paradoksundan bir farkı yoktur. Dolayısıyla önceden var olmayan bilgilerin kanıtlamaya dayanan bilgiden farklı olarak, kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan ve herhangi bir temeli olmayan kazanılmış, açık ve kesin bilgiler olması gerekir. Aristoteles'e göre bu bilgiler ancak duyum yoluyla oluşabilecek türdendir ve dolayısıyla bu bilgilerin kaynağı duyumdur. Duyusal algıyla başlayan süreç hafıza veya deney gibi uğraklardan geçerek tümelin oluşmasını sağlar. Bu anlamda tikelleri algılamakla başlayan süreçte tümelin bilgisine ulaşmak, duyumun tümellik ögesine sahip olduğunu gösterir. Devam eden süreçte bu tümellik ögesinden hiçbir kopukluk olmaksızın daha da tümelleşen bir başka ifadeyle tümevarımsal bilgiye ulaşmış oluruz.

Özetle, Aristoteles'e göre tümeli bilmek tümevarım yolundan geçmektedir ve tümevarım da duyum yoluyla gerçekleşmektedir. Tam da bu noktada Aristoteles tümellerin kavranışının insanın gücünü aşan bir başka yetinin olduğunu söyler ve bu yetinin de 'sezgisel akıl' olduğunu belirtir.²³⁵ Neticede, Aristoteles için 'ispat' tümellerden, tümevarım ise tekillerden hareket eder. Ne ki tümevarım olmadan tümeller elde edilmez ve duyumlar da olmadan tümevarıma ulaşılamaz. Bu anlamda tümevarıma ulaşmadan veya bir sonuca varmadan önce, bir şeyin bir yönüyle önceden bilindiğini diğer yönüyle bilinmediğini söylemek gerekir. Sözgelimi duyumda bir

²³³ Aristoteles, **Metafizik**, s. 143. Ayrıca bkz. Ross, **Aristoteles**, s. 97.

²³⁴ Aristoteles, **a. g. e.**, s. 142

²³⁵ Ross, **Aristoteles**, s. 97-98., Aydınlı, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)", ss. 131-134.

üçgen algılandığında onun üçgen olduğu tikel bir bilgiyle değil, tümel bir bilgiyle açığa çıkar. Dolayısıyla tikel üçgen, tikel bir üçgen olmak bakımından bilinmez ancak iki dik açıya sahip olduğu tümel bir bilgiyle bilinmektedir. Hal böyleyken Aristoteles'e göre Menon paradoksunun çözümü şu şekildedir; öğrenilenin bir anlamda -sezgisel akıl tarafından verilen tümellik açısından- biliniyor olmasına ve bir anlamda -tikellik açısından- bilinmiyor olmasına bir engel yoktur, çünkü öğrenilenin bir anlamda biliniyor olması saçma değil, bilindiği halde öğrenilmesi saçmadır.²³⁶

Menon paradoksunun Fârâbî'deki yansımalarına gelince, o, tümel öncülleri doğal olarak elde edilen ve tecrübeyle elde edilen olmak üzere iki sınıfa böler. Fârâbî, doğal olarak elde edilenlerin nerde ve nasıl elde edildiğini bilmeksizin herhangi bir zaman diliminde bir çaba olmaksızın elde ettiğimizi belirtir. Bunlar insana ait ilk öncüller olarak ve yine ilk ilkeler olarak isimlendirilir.²³⁷ Fârâbî bu noktada ilk bilgilerin nasıl oluştuğunu açıklamaksızın bir varsayım üzerinden hareket etmektedir. Bu anlamda her ne kadar Fârâbî'de, Aristoteles'te olduğu gibi, tüm bilgilerin insan zihninde bulunan önbilgilere dayandığı var olsa da insan zihninin metafizik boyutu ve bu boyutun sezgisel akılla olan ilişkisi dile getirilmemektedir.²³⁸ Dolayısıyla Fârâbî'nin çözümü Aristoteles'ten farklı olarak tümel-tikel bağlamında değil, tasavvur ve tasdik bağlamında seyir göstermektedir. Fârâbî'ye göre, Menon kuşkuya düşerek öğretimle bildirilmesi gereken şeye dair öğrenenin, önceden bir yönüyle bildiği ve başka bir yönden bilmediği sonucuna götürecek bir kıyas kurmuştur. Oysaki Fârâbî'ye göre hem öğretimin hem de bilgisizliğin farklı anlamlara gelebilecek çeşitleri vardır. Ona göre öğretim iki sınıftır; birinci sınıf, kendisinden bir fiilin melekesinin meydana geldiği öğretimdir, bu öğretim bir şeyin benzeri yapılmak suretiyle gerçekleşir ve yazı ya da işaret gibi öğretimler bu cinstendir. İkinci sınıf ise, bilginin kendisinden meydana geldiği konuşmadır. Konuşma bazen dinleyenin zihninde önceden var olan bi'l-kuvve bir bilgiyi bi'l-fiil haline getirebilir. Fârâbî için insan zihninde bilgiler tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, ya bi'l-kuvve ya da bi'l-fiil olarak bulunurlar. Bi'l-kuvve ile kastedilen de bir insanın yazma veya konuşma gibi bir potansiyele sahip olmasıdır.

²³⁶ Aristoteles, **İkinci Çözümler**, çev. Ali Houshiary, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2005, s. 10., Ross, **a. g. e.**, s. 98., Aydınlı, **a. g. e.**, s. 134.

²³⁷ Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhan**, s. 22.

²³⁸ Aydınlı, **a. g. e.**, s. 138.

Fârâbî'ye göre bi'l-kuvve olan bir bilgiyi bi'l-fiil hale çıkarmak öğretim değildir. Bu, ancak bir hatırlama ya da tekrar olabilir. Onun için asıl öğretim, insan zihninde daha önce ne bi'l-kuvve ne de bi'l-fiil olarak var olan bir bilginin öğretilmeye çalışılmasıdır.²³⁹

Öte yandan bilgisizlik de iki bölüme ayrılmaktadır. Birincisi, bilgisizlik olduğu fark edilen bilgisizliktir, ikincisi ise bilgi olduğu zannedilen bir bilgisizliktir. Fârâbî'ye göre öğretim, bilgisizlik olduğu fark edilen bilgisizlik seviyesindeki bölümde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre;

“Bilginin bir kısmı tasavvur ve bir kısmı da tasdiktir. Eğer öğretimde kastedilen, bir şeyin tasavvuru ise o şeyin öğretimden önce bir şekilde tasavvur edilmiş olması ve onun başka bir hayalinin bilinmiyor olması gerekir. Hakkında tasdik oluşturulması amaçlanan şeyde ise onun daha önce bir şekilde tasdik edilmiş olması gerekir. [İşte tam da bu noktada] Menon, kuşkusunda tasavvur ve tasdik arasında ayırım yapmamıştır.”²⁴⁰

Sonuç olarak Fârâbî'nin Menon paradoksunu ele alması ve çözüme ulaştırmaya çalışması, sofistlerin veya sofist felsefenin ondaki kırılmayı açığa çıkarması yönüyle önemlidir. Fârâbî çözümde her ne kadar Aristoteles'in izinden giderek sorunu açıklığa kavuşturmaya çalışsa da son kertede Aristoteles'ten ayrılarak farklı bir seyirde devam etmektedir. Özellikle Menon paradoksu bağlamında Aristoteles'in çözüme 'sezgisel' aklı devreye sokması ve bunun epistemolojisinde içkin bir hal alması, ancak bu olgunun Fârâbî'de kabul görmeyişi farklılaşmanın açık bir belirtisidir. Menon paradoksunun yol açtığı bu kırılma, sonradan göreceğimiz İbn Sînâ'da farklı bir yapıya bürünecektir. Hal böyleyken sofistlerin veya sofist felsefenin Platon ve Aristoteles'te bir kırılmaya sebebiyet verdiğini ve bu iki isim üzerinden İslam felsefesine aktarılan bu felsefenin İslam filozoflarını konuyu ele almaya mecbur bıraktığını ve epistemolojilerinin şekillenmesinde katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz.

²³⁹ Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhan**, s. 142, 144.

²⁴⁰ Fârâbî, **a. g. e.**, s. 144, 146., Aydınlı, Fârâbî'nin paradoksun çözümünde kesin bir sonuca ulaşamadığını söyler. Aydınlı'nın Fârâbî'nin paradoks çözümü üzerine ayrıntılı analizleri için bkz. Aydınlı, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)”, s. 139., Öte yandan Fârâbî'nin paradoksta Aristoteles'ten farklı olarak çözümler getirdiği ve kendine özgü sorunlar tespit ederek farklı ayrıştırmalara gittiği de söylenmektedir. Bkz. Mehmet Birgül, “İbn Rüşd ve Menon Açmazı”, **Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi**, sy. X., 2008, ss. 145-149.

2.2. İbn Sînâ (ö. 1037)

İbn Sînâ, **eş-Şifâ'** eserinde sofistleri ve sofist felsefeyi çeşitli bağlamlarda ele almaktadır. İbn Sînâ'nın sofistler hakkındaki genel değerlendirmelerine geçmeden önce konunun devamlılık sağlaması için, onun Menon paradoksuna dair çözümünü ve bu çözüm neticesinde vuku bulan kırılmaları irdelememiz gerekir. İbn Sînâ'nın aktardığına göre Menon şüpheye düşerek Sokrates'e, talep edilen bilginin kıyasla bilinen bir bilgi mi, yoksa bilinmeyen bir bilgi mi olduğunu sorar. Şayet bilinen türden bilgi ise talep etmenin bir anlamı yoktur, ancak bilinmeyen bir bilgi ise bu tür bir bilgiyi bulduğunda onu nasıl bilebileceğini sorar. Sokrates'in bu şüpheyi geçersiz kılmak için kıyasî önermeler getirmediğini ancak matematiksel işlemlerle bilinenin bilinmeyenle çelişeceğini gösterdiğini belirten İbn Sînâ, Platon'un da hatırlatma kuramıyla bu şüpheyi aşmaya çalıştığını söyler.²⁴¹ Hâlbuki İbn Sînâ'ya göre Sokrates paradoksu çözmeye başarısız olmuştur. Platon ise paradoksu kabul etmekle beraber çözmeye çalışırken muhal bir konuma girmiştir.²⁴²

İbn Sînâ, paradoksu tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, bi'l-kuvve, bi'l-fiil ve tümel-tikel ayrımları üzerinden çözmeye çalışmaktadır. Buna göre her bilginin bir ön bilgiden hareketle meydana geldiğini belirten İbn Sînâ, bir şeyin hem biliniyor hem de bilinmiyor olmasının tek cihette gerçekleşmediğini söyler. Sözelimi, bir üçgenin iç açılarının iki dik açya eşit olduğunu bilin kimse, her ne kadar bi'l-fiil bilmesede cüz'i üçgenleri bi'l-kuvve bilmiş olacaktır. Cüz'i üçgeni duyumsadığında bunun üçgen olduğunu bilir, aklına ilk bildiği üçgen bilgisi gelir ve bunun iç açılarının iki dik açya eşit olduğuna inanır. İbn Sînâ buradaki akla gelme veya hatırlama eyleminin önceden bilinen bir şey değil, 'şu anda' gerçekleşen bir durum olduğunu söyler. Bu anlamda Platon'da olduğu gibi, bilgilerin önceden bilindiği ve hatırlama yoluyla tekrar elde edildiği söz konusu değildir. Haliyle biz, ilk aşamada üçgeni tümel olarak algılarız,

²⁴¹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' el-Mantık: el-Kıyâs**, C. II., thk. Ahmed Fuad el-İhvan, Kum, Mektebetü Ayetullah el-Uzma, 1958, s. 545.

²⁴² İbn Sînâ, **eş-Şifâ' el-Mantık: el-Burhân**, C. III., thk. Ahmed Fuad el-İhvan, Kum, Mektebetü Ayetullah el-Uzma, 1958, s. 75.

ikinci aşamada cüz'i üçgenin ilk bilgimizi oluşturan tümelin altında olduğunu biliriz ve üçüncü aşamada da bi'l-kuvve olarak değil bi'l-fiil olarak üçgeni biliriz.

O halde talep edilen bilgi, bilinen yönüyle bilinmekte ve bilinmeyen yönüyle de bilinmemektedir. Çünkü talep edilen bilgi tüm yönüyle bilinmeyen bir yapıda değildir ve aynı şekilde tüm yönüyle bilinen bir şekilde de değildir. İster tüm yönüyle bilinsin ister tüm yönüyle bilinmesin her iki durumda bilgiyi talep etmenin anlamı kalmayacaktır. Bu sebeple, tüm yönleriyle bilinmeyen ve bilinen olmadığı için kendisine ait olan “özel” yönünü tanıyıp bilmemiz mümkündür.²⁴³ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre bilginin iki cihetten “bilinen” ve tek cihetten “bilinmeyen” bir yapısı söz konusudur.²⁴⁴ Bi'l-fiil tasavvur ve bi'l-kuvve tasdik ile bilgi, bilinen ve bi'l-fiil “özel” olarak da bilinmeyen bir şekildedir. Bu noktada köle örneğini getiren İbn Sînâ, kendisinden bir emareyle kaçan kölesini tanıyan birinin aradığı kölesinin nerede olduğunu bilmediği halde, söz konusu emareyi taşıyan herkesin kölesi olabileceğini bilir ve kölesini duyumsadığında emaresini de duyumsar ve aradığı kölenin bu olduğuna dair yargıya ulaştığını belirtir.²⁴⁵

Özetle İbn Sînâ'ya göre, bilginin hem özel (cüz'i) hem de genel (külli) bir yapısı vardır ve aynı şekilde bi'l-kuvve ve bi'l-fiil ayrımları da bulunmaktadır. Bu sebeple, tümel olarak bilgi sahibi olabilirken, cüz'i hakkında bilgi sahibi olmamız mümkündür.²⁴⁶ Çünkü bilginin kendine ait özel yönü bi'l-fiil olarak bilinmemektedir. Bilinmeyen özel yön bi'l-fiil olarak bilinmese de kendisi hakkında bi'l-kuvve bir tasavvura sahip olmamız zorunludur. Talep edilen bilgi öncelikle tasavvur ile belirir ve bilgiye ulaşıldığında önceden bir tasavvura sahip olduğu için idrak işlemi tamamlanır. Tıpkı kaçan köle hakkında bir emareye/alamete sahip olup, onu gördüğümüzde tanımamız gibi. İbn Sînâ köle hakkında bu emarenin kıyastaki “orta terim”e denk geldiğini söyler. Neticede öğrenme veya öğretme, birtakım ön bilgilerden, varlığı önceden zorunlu olan tasavvur ve tasdik ilkelerinden hareketle

²⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık: el-Kıyâs*, s. 546.

²⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık: el-Burhân*, s. 75.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık: el-Kıyâs*, s. 546.

²⁴⁶ İbn Sînâ, *a. g. e.*, s. 546.

gerçekleşmektedir. Her öğretimin başka bir öğretime dayanması sonucu teselsül meydana geleceğinden bu öğretimin sabit ilkelere dayanması zorunludur.²⁴⁷

Her öğretimin sabit ve değişmez ilk ilkelere veya bilgilere dayanması zorunluysa bu bilgiler ne tür bilgilerdir ve insanda nasıl oluşmaktadır? İbn Sînâ tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi bu tür bilgilerin kanıtlamaya dayanan bilgidен farklı olarak, kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan ve herhangi bir temeli olmayan kazanılmış, açık ve kesin bilgiler olması gerektiğini söyler. Şüphesiz bu tür bilgiler tasavvuri bilgilerdir ve bunun da kaynağı, kendisiyle eşyayı kavrayabileceğimiz ve bu kavrama işleminde hiçbir ek yardımcıya ihtiyaç duymadığımız 'duyu' kuvvesidir. Duyular da iç ve dış olarak iki ayrıma sahiptir ve tüm canlılarda mevcuttur. Duyu ile başlayan bilgi süreci, hafıza, hayal ve vehim gibi iç duylardan geçerek en son noktada tümevarım yoluyla tümel bilgiye ulaşmaktadır.²⁴⁸ Elbette burada akıl aktif konumdadır ve elde dilen bilgilerden soyutlamalar yaparak tümellere ulaşmaktadır.

Aklın aktifliği noktasında tümellerin elde edilmesinde Aristoteles "sezgisel" akli devreye sokmuştu. Fârâbî'de ise bu durum kabul görmemiş ve mantığın metafizik boyutu dışarda bırakılmıştı. Ama İbn Sînâ akıl ile ilahi feyiz arasında bir bağ kurarak her iki filozoftan sıyrılmaktadır.²⁴⁹ Diğer bir ifadeyle İbn Sînâ, mantığın sınırları içinde 'ilahi' güce aktif bir konum vermekte herhangi bir sakınca görmemekte ve mantığın metafizik boyutunu temellendirmekten geri durmamaktadır. Neticede İbn Sînâ'da gerçekleşen bu kırılma ilahi veya Tanrısal feyizle sonuçlanmış ve bunun epistemik ifadesiyle 'hads' (sezgi) teorisiyle de taçlandırılmıştır. Hads kavramı sonraki süreçlerde İbn Sînâ epistemolojisinin dayandığı sistematik ve merkezi bir kavram şeklini alacaktır.²⁵⁰ Açıktır ki, sofist Menon'un ortaya attığı öğrenme ve öğretme

²⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık: el-Burhân*, s. 75, 77.

²⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık: el-Burhân*, ss. 330-332.

²⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık: el-Burhân*, ss. 331., Ayrıca bkz. Aydınlı, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)", ss. 139-142.

²⁵⁰ Hads kavramının İbn Sînâ'daki merkezi konumu ve bu kavramın uğradığı dönüşümlerin ayrıntılı açıklaması için bkz. Adnan Gürsoy, "**İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi**", Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015, ss. 20-228., Dimitri Gutas, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", **İbn Sînâ'nın Mirası** içinde, 1. Baskı, Der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2004, ss. 97-132.

paradoksuyla başlayan süreç, insanın bilme imkânı bağlamında farklı izleklere şahitlik ederek her filozofun epistemolojisinde kırılmaya sebebiyet vermiştir.

İbn Sînâ'nın sofistlerle ilgili ikinci önemli değerlendirmeleri, Aristoteles bağlamında ele aldığı sofistlik çürütmelerdir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Aristoteles'in sofistlerle ilgili eseri mantık literatürü içinde Arapça'ya nakledilmişti.²⁵¹ Fârâbî, Aristoteles'in söz konusu eserini bağımsız bir şekilde ele almamış, 'mugalata' kapsamında değerlendirmiş ve farklı kategori ve örneklerle de zenginleştirmişti. Ancak İbn Sînâ sofistlik çürütmeleri mantık külliyyatının '**safsata**' kapsamında ayrı bir bölüm olarak incelemiştir. Kendisinden öncekilerin ihtiyaç duymamaları sebebiyle sofistlere karşı direnmede tümel veya tikel herhangi bir şeyi değerlendirmediklerini ve haliyle kuşatıcı bilgilere sahip olmadıklarını belirten İbn Sînâ, sofistlik çürütmelere karşı çözüm üretmek bir yana, sorunların tespitinin bile yapılmadığını söyler. Ne ki İbn Sînâ, kendisinin konuyu ele alıp genişlettiğini, yanılığa düşülebilecek yönleri incelediğini ve derleyip toplayarak tümel bir sanat olarak soyutladığını belirtir.²⁵²

Aristoteles, sofistlik çürütmelerin çeşitlerini lafza dayalı ve anlama dayalı olarak iki başlık altında incelemiş ve dil kaynaklı saptırmaların altı, kavram kaynaklı saptırmaları ise yedi çeşit olarak belirlemişti. Genel olarak bu çeşitler İbn Sînâ'da küçük çaplı değişiklikler dışında varlığını korumuştur. Ancak doğal olarak Aristoteles'in verdiği örneklerin bazıları göz ardı edilmiş ve Arapça'nın yapısal özelliklerine uygun tarzda örnekler serdedilmiştir. Bunun yanı sıra Fârâbî'de olduğu gibi Kur'an ayetlerinden örnekler getiren İbn Sînâ²⁵³, çürütmelerin bazı noktalarında kendi dönemindeki kelâmcılarla sofistler arasında bağlantılar da kurmaktadır.²⁵⁴ Ayrıca yer yer Aristoteles'ten ayrıldığını açıkça belirtir ve bazı yerlerde de

²⁵¹ İbnü'n-Nedîm (ö. 995[?]), Aristoteles'in **Sofistika** eserinin İbn en-Nâîme ve Ebû Bîşr Mettâ tarafından Süryaniceye ve Yahyâ b. Adî tarafından da Arapçaya aktarıldığını belirtir. Ayrıca Kindî'nin (ö. 866[?]) de **Sofistika** üzerine bir tefsirinin olduğunu söyler. Bkz. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 406.

²⁵² İbn Sînâ, **eş-Şifâ' el-Mantık: es-Safsata**, s. 112.

²⁵³ İbn Sînâ, "şüphesiz onu, toplamak ve onu okutmak bize aittir" Kıyâme 75/17. Ayetini örnek olarak getirir. Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ' el-Mantık: es-Safsata**, s. 18

²⁵⁴ İbn Sînâ, sofistlerin bazen matlûbun çelişğine saptıklarını ve matlûbun kaldırılması için çelişğini olumladıklarını veya matlûbu yeniden koymak için çelişğini kaldırdıklarını belirtir. Bazen de konunun yolundan saptıklarını, doğrulanmaya ihtiyacı yokmuş gibi sonuçla bitişik kıyasi sözler serdettiklerini söyler. İbn Sînâ bu saptırmaların dönemindeki kelâmcıların izledikleri yol olduğunu belirtir. İbn Sînâ, **eş-Şifâ' el-Mantık: es-Safsata**, s. 18, 75.

Aristoteles'in maksadının belirttiği gibi anlaşılması gerektiğini vurgular.²⁵⁵ Özetle, İbn Sînâ'nın ele aldığı söz konusu eserin Aristoteles'in bir özeti olarak görünse de İslamî izleklerin (haram-helal) ve Arapça örneklerin sıkça kullanılması yönüyle kendine ait özgün bir yapıya büründüğü söylenebilir.

İbn Sînâ'nın, sofistleri nispeten daha özgün bir tarzda ele aldığı ve genel olarak değerlendirdiği bölüm diğerlerinden farklı olarak **metafizik/ilahiyat** bölümüdür. Bu bölümde İbn Sînâ sofistleri mantık bölümünde ele aldığı şekliyle, lafız ve anlam kaynaklı saptırmalar üzerinden ve bu saptırmaların ayrıntılı argümanları üzerinden değil, metafizik ilkeler veya daha özel olarak ontolojik yargılar üzerinden incelemektedir. Söz konusu bölümde İbn Sînâ, sofistleri incelemeye geçmeden önce doğruluk kuramı çerçevesinde metafiziksel ilkeler üzerinde tespitlerde bulunmaktadır. İlk olarak “gerçek” (*hak*) ve “doğru” (*sıdk*) kavramları üzerinde duran İbn Sînâ, hak sözcüğünden mutlak olarak dış dünyadaki varlığın, bir diğer ifadeyle ‘sürekli varlık’ın anlaşıldığını belirtir. Ayrıca hak sözcüğünden bir şeyin hariçteki durumuna mutabık/uygun düşen söz veya inancın durumu da anlaşılmaktadır. Buna göre bir şeyin hariçteki duruma uygunluğu sebebiyle “bu, hak sözdür” veya “bu, hak inançtır” şeklinde yargılarda bulunuruz. Bu noktada zorunlu varlığın konumunu da açıklığa kavuşturulur ve zorunlu varlığın (*vâcibû'l-vüçud*) sürekli hak/gerçek olduğu ve mümkün varlığın da başkasına nispetle mümkün, kendisine nispetle batıl olduğu belirtilir. Ayrıca İbn Sînâ, hariçteki varlığa denk düşen gerçekliğin (*hak*), doğruluğa (*sıdk*) benzediğini söyler. Ona göre hak, hariçteki duruma nispeti yönüyle doğru, hariçteki durumun kendisine nispeti yönüyle de haktır. Bu anlamda “hak” olmaya layık olan söz doğruluğu sürekli olandır ve bundan daha gerçek olanı ise, doğruluğu hiçbir illete bağlı olmaksızın a priori (*evvelî*) olan sözdür.²⁵⁶

Doğruluk kuramının metafiziksel ilkelerini belirledikten sonra İbn Sînâ, her şeyin son tahlilde kendisine dayandığı, hatta açıklanan veya kendisiyle açıklık kazanan her şeye bi'l-kuvve ya da bi'l-fiil yüklem olan bir ilk doğru sözün varlığından söz etmektedir. Bu ilke, “olumlama ve olumsuzlama arasında hiçbir aracın/vasıtanın

²⁵⁵ İbn Sînâ'nın Sofistik çürütmeler kitabının ayrıntılı tahlili ve Aristoteles'ten ayrıldığı yerler için bkz. İbrahim Emiroğlu, “İbn Sînâ'nın Sofistik Çürütmeler'i Üzerine Bir İnceleme”, ss. 176-196.

²⁵⁶ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' el-İlâhiyât**, C. I., s. 48

olmadığı” ilkesidir.²⁵⁷ Bu ilke her varlıkta (*mevcûdât*) var olduğundan, varlık olarak varlığın (*mevcûd*) bir ilintisidir (*araz*). Olumlama ve olumsuzlama arasında hiçbir aracın olmadığı ilkesi, burhânın mutlak ilim açısından değerlendirilmesine dayanmaktadır. İbn Sînâ, burhânın esasını teşkil eden iki yönün olduğunu ve bunların da mutlak ilme ve herhangi bir ilme göre değerlendirildiğini belirtir. Buna göre mutlak ilim açısından burhân, hiçbir araca sahip olmayan öncüdür. Bir başka ifadeyle öncülde, olumlu ya da olumsuz, yüklem konuya bağlantısının orta terime bağlanmamasıdır.²⁵⁸

Sofistin inadından dolayı her şeyin son tahlilde kendisine vardığı ilkeyi inkâr etmesinin dilsel bir inkâr olacağını ya da çelişki durumunun ve şartlarının kendisinde tam anlamıyla gerçekleşmemesi sebebiyle, çelişğin iki tarafından birinin kendisine göre bozuk olduğu şeyler hakkında şüpheye düştüğünü belirten İbn Sînâ, sofistın susturulmasının ve de şaşkın (*mütehhayir*) uyarılmasının her halükârda filozofun görevi olduğunu söyler. Bunun da yolu bir çeşit diyalogla mümkün olacaktır. Şüphesiz bu diyalog, sonucu gerekli kılan türden bir kıyastır. Ama bu kıyas, kendinde sonucu gerekli kılan bir kıyas değil, görelî bir kıyastır.

Kıyasın kendinde gerekli sonucu kılan ve görelî olan şeklinde ikili bir ayırma sahip olmasının sebebi, kıyasın sonucunu gerekli kılmaması hasebiyle iki türe bölümlenebilmesinden kaynaklanmaktadır. Kendinde kıyasın öncülleri kendinde doğrudur, akıl sahiplerince sonuçtan daha iyi bilinir ve kurulması (*telif*) da sonuç vermektedir. Ancak diğer bir tür olan görelî kıyasta ise, öncüllerin durumu diyalog kurulan kişinin görüşüne bağlıdır. Kişi, doğru olmadığı halde öncülü kabul edebilir ya da öncül doğru olduğu halde kabul ettiği sonuçtan daha iyi bilinmeyebilir. Böylelikle diyalogda sofiste karşı mutlak olarak veya görelî olarak kıyaslar kurulur. Öte yandan, her kıyasın sonucu zorunlu kılan kıyas olması gerekmemektedir. Çünkü kıyasın sonucu, öncüller kabul edildiğinde bağlayıcı bir nitelik kazanır ve kabul edilmemesi durumunda sadece bir kıyas olarak kalmaktadır. Kıyasta kabul veya doğrulanma

²⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyât*, s. 48.

²⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık: el-Burhân*, s. 110.

gerçekleştğinde bağlayıcılık niteliği kazanan bir durum söz konusudur. Ancak öncül kabul edilmediğinde sonucu da bağlayıcı olmamaktadır.²⁵⁹

Kıyas sonucu gerekli kılması yönüyle iki tür, kendinde ve görelî olmak üzere var olduğuna göre amacı inatlaşma olan sofistin iki durumdan birini kabul etmesi kaçınılmazdır; yüz çevirmek ve susmak ya da şeylerin gerçekliğini kabul ve onların bir sonuç verdiğini itiraf etmek. İbn Sînâ, sofistten ayrı olarak şaşkın kimsenin ilacını ise düştüğü şüpheyi çözmeye bulur. Ona göre şaşkının şüpheyeye düşmesinin sebebi, birçok faziletli kişinin fikir ayrılığında olduğunu görmesi ve her birinin görüşünün kendisine yakın gördüğü kimsenin görüşüne ters düşmesini fark etmesinden dolayıdır. Bu duruma düşen birinin farklı görüşler arasında tercihte bulunması zorlaşmaktadır. Ayrıca bir diğer sebep de şaşkın kişinin, şöhrete sahip bazı faziletli kişilerden “bir şeyi iki kere hatta bir kere görmeye mümkün değildir” ve “hiçbir şeyin kendinde varlığı yoktur; ancak izafi olarak vardır” gibi aklın kabul edemeyeceği sözler işitmesidir. İbn Sînâ, böylesi sözleri serdedenin hikmetle şöhret bulmuş biri olması durumunda, insanın şaşırmasının uzak bir ihtimal olmadığını belirtir. Bunun yanı sıra, birbirine çelişik kıyaslar arasında kalan birinin seçme ve çürütme yetisine sahip olmamasından dolayı şüpheyeye düşmesi de olasıdır.²⁶⁰

Sofistin veya şaşkın birinin içine düştüğü şüphenin tespitini yaptıktan sonra İbn Sînâ bu şüphe karşısında filozofun izleyebileceği iki çözüm yolunun olduğunu belirtir. İlki, sofistin veya şaşkının içine düştüğü şüpheyi çözmek, ikincisi ise iki çelişik arasında bir aracın olmadığına dikkat çekmek. Şüpheyi çözme noktasında yapılması gereken şey, faziletli insanların melek değil birer insan olduklarını hatırlatmaktır. Bununla beraber her insan doğruyu isabet etmede eşit düzeyde değildir ve bir konuda doğru olan birinin diğerinden daha doğru olması ve diğerinin de ondan aşağı kalır durumda olması gerekmemektedir. Ayrıca birçok felsefe yaptığını düşünen (*mütefelsif*) insanın mantık eğitimi verdiği halde onu kullanmadığını da hatırlatmak gerekir. İbn Sînâ, böyle durumlarda sonucun “huya dönüştüğünü ve gemi vurulmamış deveye atlanır gibi hareket edildiğini” söyler. Öte yandan, faziletli insanlardan bazıları sembolik bir dil kullanmaları hasebiyle dışardan hatalı veya çirkin bir dil izlenimi de

²⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyât*, s. 48-49.

²⁶⁰ İbn Sînâ, *a. g. e.*, s. 50.

uyandırabilmektedirler. Hâlbuki bu tür insanların böylesi bir dili kullanmalarında bir ‘amaç’ söz konusudur ve birçok filozof hatta hatadan korunmuş peygamberler tarafından da kullanılmaktadır. Bu ve benzeri durumlar sofistin veya şaşkın kimsenin şüpheyeye düşmesine mahal verebilmektedir.²⁶¹

Diğer yandan İbn Sînâ kelâmcılara benzer şekilde, soru-cevap yöntemini kullanarak da şüpheyi çözmeye çalışmaktadır. Buna göre, “konuştuğunda bir şeyi ya kastedersin ya da kastedmezsin” şeklinde bir soru sorulur. Şayet şaşkın kişi konuştuğunda hiçbir şeyi anlatmadığını ve dolaylı olarak kastedmediğini söylerse, doğru yolun gösterilmesini talep eden şaşkın grubundan çıkar ve kendisiyle çelişir. İbn Sînâ bu tür kimseye karşı konuşmanın farklı bir türünün olduğunu belirtir. Aynı şekilde şaşkın kişinin konuştuğunda her şeyi kastedtiğini söylemesi de onu şaşkınların grubundan çıkaracaktır. Ancak konuştuğunda bir şeyi kastedtiğini veya sınırlı sayıdaki bir “çokluk”u kastedtiğini belirttiğinde ise, lafzın belirli bir şeye delalet ettiğini ve kendisi dışındakilerinin kapsamına giremeyeceğini kabul etmiş olacaktır. Bu durumdaki birinin doğru yolu bulduğu ve şaşmış olduğu yargısına varılır. Bu noktada çelişmezlik bağlamında İbn Sînâ isimler üzerinden iki zıt durumu birbirinden ayırttırmaya ve ikinci çözüm yolu olan olumlu-olumsuz arasındaki farka dikkat çekmeye çalışır. Sözgelimi, insan ismi tek bir şeye delalet ettiği takdirde insan, “insan olmayan”dan ayrılır ve ona delalet etmez. Eğer insan ismi, “insan olmayan”a da delalet ederse aynı zamanda taş, kayık veya bir file delalet etmesi ve aynileşmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu durumda, “her şey”in ve “hiçbir şey”in aynı olması ve sözün hiçbir anlamının olmaması gerekir.²⁶²

Böylelikle İbn Sînâ, iki zıt durumun; olumlu ve olumsuzun bir araya gelemeyeceğini ve aynı anda doğru veya yanlış olamayacağını açıklayarak, bu çözümün yolunu şaşkın kimsenin hastalığına tedavi olacağını belirtir. Benzer şekilde olumlu ve olumsuzun aynı anda ortadan kaldırılması da mümkün değildir. Yukarıda gösterildiği gibi ikisinin ortadan kaldırılması, hem “insan”ın hem de “insan olmayan”ın bir araya gelmesinden dolayı tekrardan çelişkiye sebebiyet vermektedir. Neticede İbn Sînâ’ya göre bu konularda sözü uzatmak gereksizdir ve şaşkının içine

²⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyât*, s. 51.

²⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyât*, s. 52.

düştüğü zıt durumları barındıran kıyasların çözümü şüpheyi ortadan kaldıracaktır. Sofist ve şaşkının şüphelerini çözüme ulaştıran İbn Sînâ bu ikisinden farklı olarak inatçıya karşı kelâmcıların benimsediği yöntemi benimsemektedir. Buna göre;

“Ateş ve ateş olmayan bir olduğuna göre, inatçıyı ateşe girmeye zorlamak gerekir. Acı ve acı olmayan bir olduğuna göre inatçıya dayakla acı çektirilir. Ayrıca yemek ve içmek, yememek ve içmemekle aynı olduğuna göre inkârcı yeme ve içmeden men edilir.”²⁶³

İbn Sînâ’ya göre yakma veya acı çektirme eylemleri, kesin bilgi veren burhânın ilk ilkesini savunmaya yöneliktir. Bu görev filozofun üzerine düşmektedir ve onu savunması gerekmektedir. Ayrıca sofistlerin metafizik içerisinde değerlendirilmesinin de bir anlamı vardır. Çünkü başka ilimlerde kanıtlanmayan, sözgelimi çelişmezlik ilkesi gibi durumlar metafizikte kanıtlanmaktadır.²⁶⁴

Açıktır ki İbn Sînâ, sofistleri değerlendirmeden önce doğruluk kuramı çerçevesinde ilkeler belirlemekte ve Meşşailer tarafından benimsenen ‘mütakabiliyet’²⁶⁵ anlayışını benimsemektedir. Buna göre, Aristoteles’te olduğu gibi, gerçeklik (*hak*), insanın zihninden bağımsız bulunan nesnenin ontik durumu esas alınarak ona uygun düştüğü sürece doğrudur. Doğruluk vasfına haiz olan bilgiler de hiç şüphesiz çelişmezlik ve özdeşlik gibi a priori bilgilerdir. İbn Sînâ’nın her şeyin son tahlilde kendisine dayandığı, açıklanan veya kendisiyle açıklık kazanan her şeye bi’l-kuvve ya da bi’l-fiil yüklem olan ilk doğru sözün “olumlu ve olumsuz arasında aracın olmaması” şeklinde belirlemesi, ilk bilgilerin kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan ve herhangi bir temeli olmayan kazanılmış, açık bilgiler olması gerektiğinden kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ’nın söz ettiği bilgiler tasavvuri bilgilerdir ve bunun da kaynağı, kendisiyle eşyayı kavrayabileceğimiz ve bu kavrama işlemi hiçbir ek yardımcıya ihtiyaç duymadığımız ‘duyu’ kuvvesidir. Bir başka ifadeyle, her şeyin kendisine dayandığı ve açıklık kazandığı ve hiçbir şekilde olumsuz veya olumlu nitelik

²⁶³ İbn Sînâ, a. g. e., s. 53

²⁶⁴ İbn Sînâ, a. g. e., s. 53-54.

²⁶⁵ Platon’dan başlayan ve Aristoteles’te son şeklini alan, doğruluğun zihin ile şeylerin uyuşmasından, düşüncenin şeylere uygunluğundan meydana geldiğini ifade eden kuramdır. Tarihsel gelişim süreci için bkz. Cevizci, **Bilgi Felsefesi**, s. 35-37.

taşımayan bilginin tasavvurî bilgi olması muhtemeldir. Dolayısıyla ilk bilgi olması hasebiyle sofistin bunu inkâr etmesi açık bir çelişki olduğundan sorunun tartışılacağı bağlam Aristoteles'te olduğu gibi çelişmezlik ilkesi olacaktır. Çelişmezlik ilkesinin ispatının yapılacağı yer de kuşkusuz metafiziktir. Çelişmezlik bağlamında sofistlere karşı izlenecek çözüm yolları da İbn Sînâ'nın belirlediği gerek içine düşülen şüpheyi çözme gerek çelişmezlik ilkesine dikkat çekme ya da dövme ve yakma gibi eylemsel yöntemlerdir.

Öte taraftan, İbn Sînâ'nın sofist, inatçı ve şaşkın (mütehayyir) kavramları kullanarak sofistlere atıfta bulunması kelâmcıların üçlü taksimini anımsatsa da açık bir ayırımın olduğunu söylemek güçtür. Buna rağmen karşılaştırma yapıldığında İbn Sînâ'nın atıfta bulunduğu sofistin kelâmcıların İnâdiyye ve İndiyye gruplarına karşılık geldiğini ve şaşkının da Lâedriyye grubuna karşılık geldiği şeklinde yorumlamak olasıdır. Ancak son kertede İbn Sînâ'nın sofist ve şaşkın ayırımının kendisine özgü olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca inatçılara karşı benimsediği yöntem kelâmcıların yöntemlerine açık bir şekilde benzemektedir.

2.3. İbn Rüşd (ö. 1198)

Bir Aristoteles şârihi olan İbn Rüşd'ün sofistleri irdelememesi düşünülemezdi. Doğal olarak Aristoteles'in mevzu bahis ettiği sofistler İbn Rüşd'ün de ilgisini çekmiş ve farklı bağlamlarda inceleme fırsatı bulmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi İbn Rüşd de hem Menon paradoksunu hem de sofistlik çürütmeleri ele almıştır. İbn Rüşd'teki farklı sıyrılmaları görmek için onun Menon paradoksu çözümünün incelenmesi gerekir.

İbn Rüşd, Aristoteles'in izinden giderek her öğretim ve öğrenimin bir ön bilgiden hareketle gerçekleştiğini ve bunun da doğruluğunun tümevarım yoluyla ortaya konduğunu belirtir. Öğrenime dayalı ilimler gibi teorik durumlar incelendiğinde, en nihayetinde öğrenimde elde edilen bilginin bir ön bilgiye dayandığı görülür. Her düşünmeden önce 'ön bilgi' vasfına sahip olması zorunlu olan bilgiler de "bir şeyin var olup olmadığının bilgisi" olan tasdik ve "bir şeyin neye delalet ettiğinin bilgisi" olan tasavvurdur. Bu anlamda öğrenim görenin, "tasdik edilen her şey ya olumludur ya da olumsuzdur" gibi bazı şeyleri öne alması ve sadece var olduklarını bilmesi gerekir. İbn Rüşd tam da bu noktada İbn Sînâ'da olduğu gibi sofistlerin bu ilkeyi inkâr ettiklerini belirtir. Ayrıca öğrenim görenin, bir ismin neye delalet ettiğinin bilgisini de öne alması ve bilmesi gerekir. Kısaca, öğrenim görenin, ön bilgiler olması hasebiyle hem tasavvurî hem de tasdikî bilgileri ayrı ayrı hem de birleşik bir şekilde bilmesi gerekir.²⁶⁶

Öte yandan Platon'un Menon paradoksu bağlamında ortaya attığı hatırlama kuramını eleştiren İbn Rüşd, ön bilgilerin önceden duyumsadığımız kazanılmış bilgiler olduğunu, dolayısıyla bir şeyi ikinci duyumsamamızda daha önceden duyumsadığımız için tanımanın gerçekleştiği görüşünü kabul ettiğimizde her öğrenimin hatırlama ile gerçekleşmesi gerektiğini söyler. Fakat İbn Rüşd'e göre bu kabul edilebilir bir durum değildir, çünkü bir şey önceden duyumsama olmaksızın duyumsanır. Bir şeyin önceden duyumsama olmaksızın duyumsanması da şüpheye mahal vermemektedir.

²⁶⁶ İbn Rüşd, *Telhisü Mantık'i-Aristo*, C. V., thk. Cırar Cihamî, Beyrut, Darü'l-fıkr'il-Lübnanî, 1996, s. 370., a. mlf., *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt, Silsiletü't-Türasiyye, 1984, s. 45.

Hem duyum yoluyla elde ettiğimiz bilgiler hem de öğrenim yoluyla elde ettiğimiz bilgiler isim ortaklığı sebebiyle “bilgi” ismini almaktadırlar. Nitekim önceden duyumsamadığımız, ancak tümel bir bilgi ile bildiğimiz cüz’i şeyleri önce duyumla sonra öğrenimle elde edebilmekteyiz. Bu bağlamda hem Aristoteles’te hem de İbn Sînâ’da var olan üçgen örneğini getiren İbn Rüşd, bir üçgenin iç açılarının iki dik açiya eşit olmasının tümel bir bilgiyle bilindiğini ancak tikel açıdan bilinmediğini belirtir. Ona göre tikel bir üçgenin varlığı küçük önermedir ve duyu yoluyla elde edilmiştir. Üçgenin iç açılarının iki dik açiya eşit olması ise, büyük önermedir ve bunun bilgisi önceden insanda bulunmaktadır. Dolayısıyla, bir şey önceden duyumsanmadığı halde tümel olarak bilinebilir ve tikel olarak da bilinmeyebilir.²⁶⁷

İbn Rüşd, Fârâbî’de olduğu gibi, tümel bir bilgi olmaksızın bir şeyin tüm yönleriyle bilinmemesi durumunda bilme imkânımızın kalmayacağını belirtir. Böylesi bir durumda Menon’un şüphesi zorunlu olarak kabul edilecektir. Ne var ki durum Menon’un ortaya attığı paradoksa göre seyir göstermemektedir. Paradoksun çözümü için Fârâbî ve İbn Sînâ’da var olan kayıp köle örneğini zikreden İbn Rüşd, talep edilen bilginin tümel olarak bilindiğinin ancak tikel olarak bilinmediğinin, tikel olanın da “kendine ait” özelliğinin olduğunu ve nihayetinde bunun da şüpheyi gerektirmediğini söyler. Sonuçta “bir şeyi bir yönüyle bilmemiz ve bir yönüyle de bilmememiz imkânsız değildir, imkânsız olan şey bilmediğimiz yönüyle bir şeyi bilmektir.”²⁶⁸

Ayrıca İbn Rüşd Menon paradoksuna cevaben ileri sürülen bir çözümün de yetersiz olduğunu açıklar. Ona göre birtakım kimseler, Menon paradoksunu çözmek için üçgen örneği üzerinden temellendirmede bulunmuşlar ve her üçgenin iç açılarının iki dik açiya eşit olduğunun bilgisini bilmediklerini, aksine üçgen olarak var olan her şeyin iç açılarının iki dik açiya eşit olduğunu bildiklerini iddia etmektedirler. Ne ki İbn Rüşd, elde edilen bilginin söz ettikleri şekliyle oluşmadığını söyler. Çünkü bir üçgenin üçgen olduğunun anlaşılmasının, iç açılarının iki dik açiya eşit olduğunun sonucunu doğurmamaktadır. Aksine bize bu bilgiyi veren şey duyu ve bizde var olan tümel öncüllerdir. Duyusal olarak üçgeni algıladığımızda, tümel öncüller vasıtasıyla üçgen olan bir şeyin iç açılarının iki dik açiya eşit olduğunu bilmiş olmaktadır. O halde bu

²⁶⁷ İbn Rüşd, *Telhisü Mantık’i-Aristo*, s. 370-371, *Şerhu Kitâbi’l-Burhân*, s. 46-47.

²⁶⁸ İbn Rüşd, *Telhisü Mantık’i-Aristo*, s. 371., *Şerhu Kitâbi’l-Burhân*, s. 47-48.

yolla elde edilen bilgi, mutlak üçgenin doğasından (*tabiat*) elde edilmektedir, birtakım kimselerin ileri sürdükleri şekliyle elde edilmemektedir.²⁶⁹

Menon ve sofistlerin hatalarının tespiti bağlamında Fârâbî, asıl sorunun tasavvur ve tasdik arasındaki farkın görülmemesinin olduğunu söylemişti. Ancak İbn Rüşd, Fârâbî'den farklı olarak sorunun tasavvur ve tasdik arasında yapılmayan ayırımdan değil, iki farklı idrakin tek bir idrak olarak anlaşılmasından kaynaklandığını açıklar. Ona göre, ön bilgilerden oluşmayan ancak duyularla elde edilen birtakım idrakler söz konusudur. Bu tür idrakler, ön bilgilerden oluşan idraklerden farklı bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu iki idrak türleri birleştirildiğinde veya tek bir idrak olarak ele alındığında “şüpheli” kaçınılmaz olarak meydana gelmektedir.²⁷⁰ Burada İbn Rüşd'ün tümel bilgi ve duyusal bilgi arasında bir ayırma gittiği ve sofistlerin de bu ayırımı göz önünde bulundurmadıkları için şüpheye düştükleri çıkarımında bulunmak mümkündür. Nitekim ona göre, algılanan nesne algılanmadan önce bilinmeyen bir yapıdadır, ancak algılandığında ise bir ön bilgi ile bilinmektedir.²⁷¹ Aynı şekilde yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bir şey hem bilinebilir hem de bilinmeyebilir. Sorun bunun ayırımına varamamaktan kaynaklanmaktadır. Duyusal bilgilerden farklı bir yapıda olan ön bilgilerin nereden ve nasıl geldiği konusu ise İbn Rüşd tarafından Fârâbî'de olduğu gibi gündeme getirilmemektedir.

İbn Rüşd'ün sofistleri ele alıp incelediği bir diğer bağlam da sofistik çürütmelerdir. Gerek Aristoteles'in ifadelerinin muğlaklıklarından gerek tercümelerden kaynaklanan sebeplerden dolayı kitabın zorluğundan yakınan İbn Rüşd, bu konuda kendisine, İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ'** kitabındaki safsata bölümü dışında herhangi bir kaynağın ulaşmadığını söyler. İbn Sînâ'nın aktarımını alımlayan İbn Rüşd, öncekilerin gerek lafız gerek mana bakımından hiçbir şekilde Aristoteles'in sofistik çürütmeleri kitabı üzerine şerh yazmadıklarını belirtir.²⁷² Aristoteles'in izinden giderek sofistik çürütmeleri irdeleyen İbn Rüşd, saptırma çeşitlerini belirlemede İbn Sînâ'da görülen tarzda bir taksime gitmeksizin, lafza dayalı

²⁶⁹ İbn Rüşd, **a. g. e.**, s. 371.

²⁷⁰ İbn Rüşd, **Şerhu Kitâbi'l-Burhân**, s. 173., Ayrıca bkz. Birgül, “İbn Rüşd ve Menon Açmazı”, s. 151.

²⁷¹ İbn Rüşd, **Şerhu Kitâbi'l-Burhân**, s. 173

²⁷² İbn Rüşd, **Telhisü's-Safsata**, s. 177, 179.

saptırmaları altı, anlama dayalı saptırmaları da yedi çeşit olarak belirler. Dolayısıyla İbn Rüşd'teki lafza dayalı saptırmalar şu şekildedir;

1. İsim ortaklığı veya eşseslilik (iştirâkü'l-ism)
2. Birleştirme ortaklığı (Terkib)
3. Belirsizlik (İfrat)
4. Taksim
5. İfade ve biçim
6. Vurgu yanlışı veya yanlışı okuma (İ'rab ve i'cam)²⁷³

Anlama dayalı saptırmalar ise şunlardır;

1. Araz olanın zati olanın yerine konması
2. Kötü yükleme (Mutlak-Mukayyed)
3. Susturma şartlarını bilmeme
4. Aksin vehmettirilmesi
5. Savı kanıtsama (el-Müsâdere alâ'l-matlûb)
6. Neden olmayan bir şeyi neden olarak görme
7. Birden çok soruyu tek soruda birleştirme²⁷⁴

İbn Rüşd'ün genel olarak eserin işleyiş tarzında Aristoteles'e sadık kaldığı söylenebilir. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi İbn Rüşd'de serdettiği örneklerin Arapça'nın yapısal özelliklerine uygun olmasına dikkat etmiştir. Hatta İbn Rüşd, Aristoteles'in zikretmediği ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'da görülen örnekleri zikretmektedir.²⁷⁵ Bununla beraber söz konusu iki ismin örnek getirmediği yerlerde ise İbn Rüşd kendine özgü örneklerle konuyu açıklığa kavuşturmuştur.²⁷⁶ Ayrıca yukarıda zikrettiğimiz üzere, Fârâbî'nin sofistlik çürütmelerine yeni eklemelerde bulunması da İbn Rüşd'te yankı bulmaktadır.²⁷⁷ İbn Rüşd, Aristoteles'in değinmediği, kısaca açıklama yapıp geçtiği yerlerde açıklama veya ilavede bulunma ya da gelebilecek

²⁷³ İbn Rüşd, **Telhisü's-Safsata**, s. 15.

²⁷⁴ İbn Rüşd, **Telhisü's-Safsata**, s. 26.

²⁷⁵ İbn Rüşd, **Telhisü's-Safsata**, s. 29, 30.

²⁷⁶ İbn Rüşd, **Telhisü's-Safsata**, s. 35, 37, 42, 44.

²⁷⁷ İbn Rüşd, **Telhisü's-Safsata**, s. 65, 111, 165, 179.

sorulara karşı cevap verme görevini de yerine getirmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, sofistlik çürütmeleri incelemesi salt anlamda Aristoteles'i izlemek değildir. Aksine hem Fârâbî'nin hem İbn Sînâ'nın gerek katkılarını gerek örneklerini zikrederek söz konusu eseri incelemektedir. Özetle, İbn Rüşd tarafından ele alınan sofistler ve Menon paradoksu kendine özgü nitelikler taşımakta ve bu yönüyle hem Aristoteles'ten hem de Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşai filozoflardan sıyrılmaktadır.

Sonuç olarak Protagoras ve Gorgias ile başlayan sofistizm tarihi süreç içerisinde bir yıkıma varmıştı. Genel olarak yol açtıkları tahribatın felsefe düzlemindeki alanlarını; ontoloji, epistemoloji ve etik olarak belirlemek mümkündür. Bu türden tahribata karşı gerek Platon gerek Aristoteles çeşitli çözümlerle sorunları aşmaya çalışarak felsefelerini şekillendirmişlerdi. Sofizmin Yunan eserlerinin tercümesiyle İslam dünyasına girmesi veya bazı şüpheli temayüllerin sofist izlekler taşıması, beraberinde sofistlerin İslam düşünürleri tarafından ele alınmasını zorunlu kıldı. Bu bağlamda “savunma” işleviyle tarih sahnesine çıkan Kelâm ilmi, sofistleri ve sofist felsefeyi bilginin imkânı bağlamında değerlendirmeye tabi tuttu. Nesnel bir bilginin temellendirilmesinde sofistlere karşı argüman geliştiren İslam kelâmcıları, genel olarak Aristoteles menşeli, çelişmezlik ve özdeşlik gibi ilkeler üzerinden hareket ettiler. Çözüm çabaları sadece Aristoteles'i izlemekle kalmadı, kendine özgü bir hal alarak farklı bir şekilde temerküz etti. Nitekim gerek sofistleri farklı bir tasnife tabi tutmaları gerek dövme ve yakma gibi farklı yöntemler geliştirmeleri bunun açık bir belirtisidir.

İslam filozofları, sofistleri Aristoteles'in eserleri bağlamında değerlendirmeye tabi tuttular. Kelâmcılardan farklı olarak sofistleri ve sofist felsefeyi daha çok “teknik” bir şekilde ele alan filozoflar, mantık literatürü kapsamında sofistlik çürütmeleri ve Menon paradoksunu kendilerine özgü katkılarla çözüme kavuşturdular. Sözelimi Menon paradoksu her filozofun farklı bir çözümü ile seyir gösterdi. Filozofların hareket noktaları da kelâmcılarda olduğu gibi Aristoteles felsefesi idi. Gerek Meşşailerin kristalize olmuş “doğruluk” kuramıyla gerek çelişmezlik ve özdeşlik gibi mantık ilkeleriyle sorunun üstesinden gelmeye çalıştılar. İslam kelâmcılarını ve filozoflarını inceledikten sonra, takip eden bölümde kelâm ve felsefe kavşağında önemli bir isim olan Fahreddin er-Razî'yi (ö. 1210) inceleyeceğiz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAHREDDİN RÂZÎ'NİN SOFİST FELSEFEYE REAKSİYONU

Kuşkusuz Fahreddin Râzî'nin (ö. 1210) sofistler hakkındaki görüşlerinin İslam filozofları kategorisi altında işlenmesi gerekmektedir. Ancak ayrı bir bölüm olarak Râzî'yi ele almamızın en temel sebebi kelâm ve felsefe kavşağında önemli bir noktada durmasıdır. Râzî, kendinden önceki kelâm ve felsefe geleneklerinden beslenerek kendine özgü yeni bir felsefi-kelâmî sistem meydana getirmiştir. Bu meydana onun sofistler hakkında serimleyeceği bilgiler her iki gelenekten tevarüs edecek ancak sadece bir aktarımdan ibaret kalmayıp farklı bir temaya dönüşecektir. Dolayısıyla kendine özgü nitelikler taşıyan bu felsefi temanın ayrı bir bölüm altında incelenmesi hem beslendiği geleneklerin izlerini hem de onlardan ayrıştığı yönlerin açığa çıkarılmasında önem arz eder. Râzî'nin sofist felsefe hakkındaki görüşlerini epistemolojisinden bağımsız düşünmek imkânsızdır. Ama Râzî'nin epistemolojisinin metafizik görüşleriyle ilişkisi olduğundan ve epistemolojisini tüm yönleriyle ele almanın tezimizde sınırlarını aşacağından, onun sofist felsefe bağlamında bilgi felsefesi ile ilgili görüşlerine²⁷⁸ değinmekle yetineceğiz.

Râzî, sofistleri çeşitli eserlerinde farklı biçimlerde ele almaktadır. Ancak biz, daha çok onun sofistlere genişçe yer verdiği **Nihâyetü'l-Ukûl** ve **Muhassal** eserlerini esas alacağız. Râzî, **Nihâyetü'l-Ukûl** eserinde sofistleri 'nazar' bahsinde reddiye başlığı altında ele alırken²⁷⁹ **Muhassal'da** 'bilginin imkânı' bağlamında ele almakta ve özel olarak bir bölüm açmamaktadır.²⁸⁰ **Muhassal**'ın giriş bahsinde bilginin imkânı tartışması uzun deliller ve ayrıntılı bilgiler serdedilerek aktarılır ve sofistler serdedilen bilgilerin bir uzantısı olarak kısa açıklamalarla anılmaktadır. Ancak Râzî, **Nihâyetü'l-**

²⁷⁸ Râzî'nin bilgi felsefesi ile ilgili görüşleri için kendi eserleriyle beraber epistemolojisi üzerine yapılmış iki önemli çalışmadan da yararlanacağız. Bkz. Nesim Doru, "**Fahreddin Razi'de Bilgi Problemi**", Mustafa Bozkurt, "**Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi**", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006

²⁷⁹ Fahreddin Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl**, thk. Said Abdüllatif Fûde, Beyrut, Darü'z-Zehâir, 2015, C. I, s. 157.

²⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, **Muhassal**, s. 39.

Ukûl'da sofistleri özel bir başlık altında incelemekte ve **Muhassal**'a oranla daha uzun sayılabilecek açıklamalar serimlemektedir. Sözgelimi Râzî, **Nihâyetü'l-Ukûl**'da sofistleri, çoğu kelâmcı tarafından paylaşılan İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutarken **Muhassal**'da sofistleri herhangi bir tasnife tabi tutmamakta ve aktardığı bilgiler daha çok sofistlerden çekimsiz davranan Lâedriyye grubunu temsil etmektedir.²⁸¹

Râzî'nin **Nihâyetü'l-Ukûl** eserinde sofistleri ele almasındaki en özgün taraf, onun bir sofist edasıyla argümanları dile getirmesidir. Bu yönüyle Râzî'nin aktarımlarının Platon'un diyalog biçiminde yazdığı ve karşılıklı konuşmalar üzerinden süren metinlerine benzerlik gösterdiği söylenebilir. Üstelik Râzî sofistlerin argümanlarını betimlemekle kalmaz, soru-cevap şeklinde gelebilecek itirazları da sofistlerin gözüyle değerlendirmektedir. Haliyle, sofistlerin argümanları ve temel görüşleri ayrıntılı bir şekilde Râzî tarafından incelenmektedir. Bunun yanı sıra Râzî'nin eserlerinde takip ettiği ve diğer kelâmcılardan ve filozoflardan ayrıştığı bir yön daha bulunmaktadır. Klasik kelâm eserlerinde ve klasik İslam felsefesi kaynaklarında sofistler mevzu bahis edildiğinde, onların Yunan menşeli oldukları dillendirilmekte veya etimolojik olarak sofist kavramının tahlili yapılmaktadır.²⁸² Ayrıca sofistlerin argümanları spesifik olarak epistemolojik ve ontolojik düzeylerde tartışılmakta ancak 'İslamî' bir motifle teyit edilmemektedirler. Başka bir ifadeyle sofist felsefenin İslam geleneği içindeki imkânı veya yansıması tartışılmamaktadır. Ancak Râzî'de durum tamamen farklı bir temaya dönüşmektedir. Gerek **Nihâyetü'l-Ukûl**'da gerek **Muhassal**'da sofistleri ele aldığı bölümlerde Râzî, sofistlerin Yunan dünyasındaki menşeiyle ilgilenmediği gibi herhangi bir etimolojik tahlilde de bulunmaz. Aksine Râzî, sofistlerin İslam dünyası içerisinde vücut bulmuş olduğu izlenimi verir gibi, sofistik argümanları İslam düşüncesi içerisindeki motiflerle 'somutlaştırmaktadır'. Diğer bir ifadeyle Râzî için sofistlerin menşei söz konusu değildir. Önemli olan sofistik argümanların İslam düşüncesi içerisindeki

²⁸¹ Râzî, **Muhassal**, s. 39-40.

²⁸² Fârâbî, **el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık**, s. 105., Makdisî, **Kitabü'l-Bed' ve't-Tarih**, C. I, s. 48., Nasîrüddin Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, s. 46., İbn Miskeveyh, **Mutluluk ve Felsefe**, s. 82.

yansımalarının imkân açısından tespit edilmesi ve bu yansımaların çözülmeye çalışılmasıdır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Râzî, **Nihâyetü'l-Ukûl** eserinde sofistleri İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmaktadır. Yaptığı tasnifin genel olarak diğer kelâmcıların tasnifine benzerlik gösterdiği söylenebilir. Nitekim diğer kelâmcılarda olduğu gibi Râzî de Lâedriyye'yi; hiçbir şeyin varlığı veya yokluğu hakkında hüküm vermeyip çekimser davrananlar şeklinde tanımlamaktadır. İnâdiyye, hiçbir şeyin var olmadığına hüküm verir, Râzî'ye göre onların şüpheyeye düşmesinin temel sebebi, zıt olguların varlığıdır. İndiyye ise, inançların eşyanın hakikatine değil, eşyanın hakikatinin inançlara tabi olduğunu iddia eder.²⁸³

Gerek Lâedriyye ve İnâdiyye'nin ve gerek İndiyye'nin şüpheyeye düşmelerine kaynaklık eden şey Râzî'ye göre, her bölümün karşılaştığı bazı sorunlardan dolayı usul tartışmalarının vuku bulması ve bu tartışmalarda usulün itibarının zedelenmesidir. Bu sebeple Lâedriyye usul bağlamında yapılan tartışmalara işaret ederek aklın hükümlerine güvenin olamayacağını iddia etmekte, İnâdiyye inatlaşarak hiçbir şeyin var olmayacağını ileri sürmekte ve İndiyye de bu tartışmalardan hareketle eşyanın hakikatini inançlara tabi kılmaktadır. Aynı şekilde nâzar'ın bilgi vermeyeceğini ve dolayısıyla nâzar'ı inkâr ettiklerini söyleyenler de bu tür argümanları öne sürmektedirler. Ne ki Râzî'ye göre aklî öncüller açıktır ve doğru yoldan sapılmadıkça herhangi bir sorun teşkil etmemektedir.²⁸⁴

Öte yandan Râzî'ye göre sofist akımının en bilinen ve en önde gelen grubu Lâedriyye'dir.²⁸⁵ Dolayısıyla eser boyunca Râzî daha çok Lâedriyye grubu üzerinde durmakta ve argümanlarını uzun bir şekilde aktararak sofistlik felsefeyi çözüme kavuşturmaya çalışmaktadır. Çözümleme veya cevap verme noktasında Râzî, kendinden önceki geleneği takip eder ve sofistler hakkında genel kabul görmüş kanaati benimser. O, sofistlerin argümanlarını değerlendirmeye geçmeden önce sofistlerle tartışmanın caiz olup olmadığı sorusunu sorar. Ona göre muhakkik âlimler sofistlerle tartışmanın caiz olmadığı üzerine ittifak etmişlerdir. Râzî'ye göre tartışma (*münâzara*)

²⁸³ Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, s. 157, 170, 172.

²⁸⁴ Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, s. 171.

²⁸⁵ Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, s. 157.

bilinenler vasıtasıyla bilinmeyenlerin elde edilmesinde yardımcı olmaktadır. Bunun yanı sıra Râzî, bir şeyin bilgisini elde etmenin bir başka bilgiye dayanmasının caiz olmadığını söyler. Bu durum kabul edildiğinde her bir bilgi kendinden önceki diğer bir bilgiye nispet edilecek bu da teselsül veya devri zorunlu kılacaktır. Oysa insan fitratı tartışmada bu durumun meydana gelmesini kaldırmamaktadır. Râzî, buna rağmen teselsül ve devri doğru olarak kabul ettiğimizde sonu gelmeyen bazı bilgilerin sürekli olarak birbirlerini gerektireceğini ifade eder. Bir şeyin melzûmunu gerektirmesi ise üçüncü bir vasıtayla vuku bulmamaktadır, üçüncü bir vasıta lüzum ve melzûm arasına girdiğinde melzûm, melzûm olma vasfını kaybetmektedir. Dolayısıyla bir şeyin bir başka şeyi gerektirmesi üçüncü bir vasıtayla vuku bulmuyorsa bilginin melzûmunu gerektirmesi, delil olmaksızın zorunlu olarak hâsıl olmaktadır. Bu sebeple zorunlu bilgiler hakkında sofistlerle tartışmak gereksizdir ve bilginin ispatının nazar ve istidlâl ile yapılması da mümkün değildir.²⁸⁶ Bir başka ifadeyle Râzî, bilginin tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyaç duymayacak kadar kendinden apaçık olduğunu ve bu sebeple de istidlal ya da nâzar yöntemleriyle de ispat edilemeyeceğini²⁸⁷, dolayısıyla sofistlerle tartışmanın anlamsız olduğunu söylemektedir.

Sofistlerle tartışmanın gereksiz olduğu fikrini paylaşan Râzî, kendinden önceki kelâmcıların sofistlere karşı uygulamış oldukları eylemsel ve kavramsal ispat gibi reaksiyonları da kabul etmektedir. Buna göre Râzî sofistler hakkındaki tutumunu şu şekilde ifade eder:

“Onlara (sofistlere) karşı birkaç şey söyleyerek onların eşyanın hakikati konusundaki yalanlarını ortaya çıkarmaya ve eşyanın hakikatini itiraf etmelerini sağlamaya çalışırız. Onlara; ‘ateşe girmek ve suya girmek arasında bir ayırım yapıyor musunuz? Dövme ve dövmemek arasında bir ayırım yapıyor musunuz? Mezhebiniz ve mezhebinizin karşıtı arasında bir ayırım yapıyor musunuz?’ şeklinde sorular sorulur. Olumsuz cevap verdikleri takdirde kibirleri ortaya çıkmış olur ve o zaman onlara acı çektirmek dışında başka bir çözüm uygulanmaz. Olumlu cevap verdiklerinde ise safsataları bozulmuş olur.”²⁸⁸

²⁸⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 172-173.

²⁸⁷ Şaban Haklı, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, Ed. Ömer Türker – Osman Demir, İstanbul, İSAM Yay., 2013, s. 428, Doru, “Fahreddin Razi’de Bilgi Problemi”, s. 20-21, Bozkurt, “Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi”, s. 68,

²⁸⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 173.

Râzî sofistlerle tartışmanın gereksiz olduğuna benzer şekilde onların şüphelerini cevaplandırmanın da gereksiz olduğunu düşünür. Ona göre cevap, istenilen bilgide (*matlûb*) hataya düşenin hatasını açıklamak için verilir. İstenilen bilgide meydana gelmeyen bir hatanın cevaplandırılmaya da layık olmadığını belirten Râzî, diğer kelâmcılarda olduğu gibi sofistlerin şüphelerini gidermek için çözüm üretmekten geri kalmamaktadır.²⁸⁹ Râzî'nin aktarımındaki argümanları ve çözümleri dört başlık altında inceleyerek onun sofistlik felsefeye karşı reaksiyonunu ayrıntılı bir biçimde açıklamaya çalışacağız.

1. Zorunlu Bilgilerin (*Zarûrîyât*) Göreceliliği Sorunu

Sofistlere göre mezhepler göz önüne alındığında her bir mezhebin ve her mezhep müntesibinin zorunluluk (*zarûrî*) noktasında farklı yaklaşımlar sergilediği ve bir mezhebin zorunlu kabul ettiğini diğer bir mezhebin yalanladığı ortaya çıkmaktadır. Bu türden bilgileri bilmek de zorunlu olduğundan farklı yaklaşımların vuku bulması zarûrî bilgilerin (*zarûrîyât*) varlığını tehlikeye düşürmektedir. Bu noktada Râzî, kelâm kaynaklarında görülen Lâedriyye'nin kendinden önceki duyusal bilgi tartışmalarını zikretmelerinden²⁹⁰ farklı olarak İslam düşüncesi içerisinde vuku bulan tartışmaları sebep olarak göstermektedir. Bu bağlamda Râzî'ye göre Lâedriyye'nin öne sürdüğü toplamda on dört mesele vardır:

²⁸⁹ Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, s. 173. Bir başka yerde Râzî, sofistlere cevap vermekle uğraşmanın amaçlarını hizmet etme anlamına geleceğini, dolayısıyla onlara hiçbir surette cevap vermeyeceğini belirtir. Ayrıca o, sofistlerin ortaya attıkları şüpheli argümanların bir'in iki'nin yarısı olduğu, ateşin sıcak ve güneşin aydınlatıcı bir özelliğe sahip olduğuna dair bilgilerimizi sarsamayacaklarını ifade eder. Bkz. Râzî, **Muhassal**, s. 40.

²⁹⁰ Lâedriyye'ye göre zorunlu bilgilerin kaynağı hem duyusal hem de bedihi bilgilere dayanmaktadır. Ancak duyusal bilgiler yanıltıcı bilgiler vermesinden ve bedihi bilgiler noktasında da çeşitli tartışmalar meydana geldiğinden ne duyusal bilgilere ne de bedihi bilgilere güvenilemeyeceğini iddia eder. Bkz. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. I, s. 193.

- 1) Mu'tezile, doğru olan güzelin yararlı, doğru olmayan çirkinin ise zararlı olması ve ayrıca suçsuz birine yok yere eziyet veya acı çektirmenin zulüm olarak kabul edilmesinin zarûrî olduğunu iddia etmiştir. Buna karşılık farklı reaksiyonlarda bulunan Eş'ârîler ve filozoflar ise Mu'tezile'nin dile getirdiği bu konuların kendiliğinden kabul edilen önermeler (*evvelîyyât*) kabilinden olmadığını aksine bazı durumlarda doğru, bazı durumlarda ise doğru olmadığını ve dolayısıyla insanların tamamı veya bir kısmı tarafından doğru kabul edilen hükümler (*meşhûrât*) kabilinden olduğunu belirtmişlerdir.
- 2) Bazı Mu'tezilî âlimler, insanın kendi fillerinin yaratıcısı olduğunu, yapma (*fi'l*) ve yapmama (*terk*) arasında özgür olduğunun zorunlu olması gerektiğini iddia ederken, Eş'ârîler ve filozoflar bu duruma karşı gelerek farklı görüşler ifade etmişlerdir. Hem Eş'ârîler hem de filozoflar, Mu'tezile'nin zorunlu olarak addettikleri iddialarını bir başka zorunlu iddiayla karşılaştırmışlardır. Onlara göre insanın hareketinin yaratıcısı olması caizdir; ancak caiz olanın vacip olana yani Allah'ın iradesine isnat edilmesi zorunludur. Caiz olan vacip olana isnat edildiğinde ise insanın ne seçme yetisi ne de özgürlüğü kalmaktadır.
- 3) Mu'tezilî âlimler ve filozoflar Çin'de olan kör bir insanın Endülüs'te olan tahtakurusunu gecenin zifiri karanlığında görmesinin imkânsız olduğunu ve ayrıca gören bir insanın da güneş ışığı altında karşısındaki dağları görmesinin imkânsız olduğunu bilmenin zorunlu olduğunu iddia etmişlerdir. Ayrıca mukabil/karşıt veya mukabil/karşıt hükmünde olmayanın da görülmesinin imkânsız olduğunu belirtmişlerdir. Buna karşılık Eş'ârîler bahsi geçen durumların mümkün olduğunu iddia etmişlerdir.
- 4) İnsanların çoğu, renk ve arazların tek bir yolla var olduklarını kabul ederken Eş'ârî ve Mu'tezilî âlimler renk ve arazların farklı bir yolla var olduğunu kabul etmişlerdir.²⁹¹

²⁹¹ Ehl-i Sünnet'e göre renkler sürekli olmayıp belli aralıklarla yenilenmektedir. Göz ise rengin devamlılığına odaklanmakta ve hüküm vermektedir. Nazzam'ın da aynı görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Bkz. Râzî, **Muhassal**, s. 25.

- 5) Cumhur âlimler cisimlerin sürekli var olması (*bekâ*) gerektiğini söylerken, Mu'tezilî âlim Nazzâm aksini iddia etmektedir.
- 6) Mücessime mezhebi, bir yönüyle tahsis edilmeyen, âleme bitişik ve ondan farklı olmayan bir şeyin var olamayacağını belirtir. Ancak tevhid ehli âlimler bu önermeye reddetmektedirler.
- 7) Âlemde boşluk (*halâ*) fikrini savunanlar, her cismin ya bir boşluk ya da dolulukla son bulmasını gerektiğini zorunlu görmektedir. Ancak boşluk fikrini kabul etmeyen taraflar bu önermeyi kabul etmemektedirler.
- 8) Zamanın kadîm olduğunu iddia edenler, her yaratılmış olanın (*hâdis*) varlığının bir ön vakitten neşet etmesi gerektiğini zorunlu olarak kabul etmişlerdir. Âlemin sonradan yaratılmış olduğunu savunan âlimler ise bu durumu yalanlamışlardır.
- 9) Filozoflar, bir şeyin olmayan bir şeyden (*lâ şey'*) meydana gelmesini imkânsız görürken, Müslümanlar bu önermeyi yalanlamaktadırlar.
- 10) Filozoflar mümkün varlığın iki tarafının (varlık-yokluk) diğerine tercih edilmesi için bir tercihin olması gerektiğini zorunlu görmektedirler. Kelâmcılar ise Kâdîr-i Mutlak olan Allah'ın her iki tarafı da herhangi bir tercih olmaksızın tercih edebileceğini iddia etmişlerdir.
- 11) Kelâmcılar insanın kendisini, acılarını ve zevklerini bilmesinin ilk zarûrî bilgileri teşkil ettiği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak filozoflar, açlık, tokluk, lezzet ve acı gibi şeyleri idrak edenin insanın bizzat nefsinin olmadığını, aksine insanın düşünme yetisine bağlı olan bir idrak edici güç tarafından algılandığını belirtmişlerdir.
- 12) Kelâmcılar insanın kendisine has özel bir yapıya sahip olduğunu düşünürken, filozoflar bu görüşü kabul etmemiş ve insanın hakikatini kendisi dışında, ona kaim ve mütehayyiz olmayan bir şeye bağlamışlardır.
- 13) Filozoflar ma'dûm'un varlığını imkânsız görürken kelâmcılar caiz görmektedir.

14) Eş'ârîler ma'dûm olanın ya da ölmüş birinin 'fail' olmasının imkânsız olduğunu belirtirken Mu'tezile bu durumu ikincil fiillerde (*mütevellidat*)²⁹² mümkün görmektedir.²⁹³

Râzî'nin belirttiği üzere Lâedriyye'ye göre bu tür farklılıkların bedîhî bilgileri zedelemesinin nedeni, iddia edilen önermelerin doğruluklarının zarûrî olarak bilinmesinden kaynaklanmaktadır. Zarûrî bilgiler olması hasebiyle bu bilgileri inkâr edenler zarûrî bilgileri inkâr etmiş olmaktadır. Böylesi bir inkârın meydana gelme sebebi, zarûrî olan bilgilerin zarûrî olmayan bilgilerle karışmasından dolayıdır. Ya zarûrî olmayan zarûrî olarak anlaşılmakta ya da zarûrî olan zarûrî olmayanla karışmakta ve nihayetinde durum inkârla sonuçlanmaktadır. Hal böyleyken zihnin kesinliği zorunlu bir katkı sağlamamaktadır. Bu durumda batıl olanı hak olandan 'deliller' vasıtasıyla ayırmak gerekir ancak Lâedriyye, delillerin de zaruri bilgilerden meydana geldiğini, her birinin diğerine dayandığını dolayısıyla sonu gelmez bir kısır döngüye (devr) yol açacağını belirtir. Bu sebeple hiçbir şekilde yargıya ulaşamaz ve kesin olarak bir şey bilinemez.²⁹⁴

Öte yandan Lâedriyye, zarûrî bilgilerin karşıtlarından ayrışmasında istidlâl yönteminin de etkili olamayacağını ifade eder. Râzî'ye göre Lâedriyye, "zarûrî bilgiler" in tüm nazari biçimlerinden, ameli inançlardan ve cinsiyetten, çeşitli dinlerden, adetlerden ve aklın hüküm verdiği tüm ilkelerden bağımsız olduğu şeklindeki teoriye karşı çıkmaktadır. Onlara göre 'alışılmış biçimler' insanın nefsinde

²⁹² Tevellüd, insanın ihtiyari fiillerini Allah'ın müdahalesi olmaksızın doğadaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesidir. Bu yolla ortaya çıkan fiillere de müdevellidat denir. Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bu tez, kader konusunda kişinin sorumluluğunu önceler. Buna göre ihtiyari fiiller hiçbir ilahi müdahale olmaksızın kişi tarafından gerçekleştirilir. Bir fail tarafından atılan ve başkasına isabet ederek ölüme sebebiyet veren taş örneği düşünüldüğünde taşın atılması doğrudan bir fiildir. Taşın hedefe atılması ve ölüm olayını gerçekleştirilmesi ise bi'l-vasita bir fiildir. Sonuçta, fail tarafından atılan taşın hedefine isabet ederek bir hadise meydana getirmesi tevlid, bu fiilden meydana gelen sonuç ise mütevellittir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 5. Baskı, İstanbul, İSAM Yay., 2017, s. 324., İsmail Şık – Mehmet Arıcı, "Abdülkâhir Bağdâdî'nin Mucize ve Keramet Anlayışı", **ÇÜİF Dergisi**, C. XVI, sy. 2, s. 104, Ayrıca Eş'ari ve Mâtürîdî mezhebinin benimseyenler de tevlid teorisi hakkında çeşitli görüşler belirtmişlerdir. Bkz. Ulvi Murat Kılavuz, "**İslâm Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevlid – Tevellüd)**", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001, ss. 71-88.

²⁹³ Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, ss. 157-160. Benzer örnekler için bkz. Râzî, **Muhassal**, ss.20-28.

²⁹⁴ Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, s. 171.

yerleşik birer meleke haline gelmektedirler, bunları gidermenin veya kaldırmanın imkânı bulunmamaktadır. Bu tür biçimler giderilemediğine göre aklın hüküm verme kesinliğine bir engel teşkil etmekte ve dolayısıyla aklın hükümlerine karşı bir güvensizliğe yol açmaktadır. Bu tür biçimlerin kaldırılabilceği varsayılsa bile, ayrıntılı olarak duyumsamadığımız ve onu kaldırmakla da uğraşmadığımız bir biçimin insan nefsinde kalması muhtemeldir. Bu durumda yine bir güvensizlik vuku bulacaktır. Ayrıca tüm unsurları kaldırdığımız varsayılsa bile, bu durumda aklın bazı konularda kesin yargılara ulaştığını görürüz. Nitekim cisimlerin bir boşluk (*halâ*) veya doluluk (*imtilâ*) ile sonuçlanmadığını düşünmemiz imkânsızdır. Bunun yanı sıra akıl zamanın, öncesiz ve sonrasız zamandan soyutlanmış olana karşı sınırlı olduğu ve tüm hadis olan mevcudatın bir yaratıcı tarafından var edildiği hükümlerine de varmaktadır. Dolayısıyla akıl veya insan nefsi alışılmış biçimlerden sıyrılmadığından ve istidlâl yöntemi de bu işlevin bir uzantısı olduğundan zarûrî bilgilerin karşıtlarından ayrışmasında herhangi bir fayda sağlamayacaktır.²⁹⁵

Lâedriyye'nin ortaya attığı şüpheyi gidermek için Râzî, öncelikle bedîhî kavramının tanımını yapmaktadır. Ona göre bedîhî, bir niteliğin (*sıfat*) ve bir nitelenin (*mevsuf*) gerçekliklerinin (*hakikat*) tasavvur edilmesiyle zihnin birinin diğerine ispatında emin olmasıdır. Râzî için bu tür konularda herhangi bir ihtilaf meydana gelmemektedir; ancak herhangi bir ihtilaf meydana gelse bile bunun sebebi, bir mefhumun/kavramın iki tarafının elde edilmemesinden kaynaklanacaktır. Böylesi bir durumda Lâedriyye'nin delil olarak ortaya attığı argümanlarda olduğu gibi kavramlara farklı yaklaşımların olması kaçınılmaz olacaktır. Râzî, güzel ve çirkin kavramlarına işaret ederek sorunu örnekle açıklamaya çalışır. Buna göre Râzî, zulmün çirkin ve doğruluğun güzel olmasındaki ihtilafın sebebinin 'güzel' (*hüsn*) ve 'çirkin' (*kübh*) kavramının tüm yönleriyle idrak edilmemesinden kaynaklandığını belirtir. Çünkü bazen güzel ve çirkin kavramları, insan nefesine uygun olan ve bazen uygun olmayan bir şekilde kullanılmaktadır. Bu yönüyle adaletin iyi/güzel zulmün de çirkin olması zarûrî olmaktadır. Ancak bazı durumlarda ise güzel ve çirkin kavramları yapılp

²⁹⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 171-172.

yapılmama durumlarına göre sevap veya ceza ile kullanılmaktadır. Râzî bu durumda kullanılan kavramların anlamının herkesin bildiği gibi, zarûrî olmadığını söyler.²⁹⁶

Râzî'ye göre mezheplerin zarûrî bilgiler noktasında ihtilafa düşmeleri ve sofistlerin de bu ihtilafları işaret ederek bu türden bilgilerin olmayacağı şeklindeki iddialarının arkasında düşünme tarzı (*nazar*) ile ilgili bir problem yatmaktadır. Öncelikle tanımlama ile işe başlayan Râzî'ye göre nazar; dört bilgi aşamasını içinde barındıran bir düşünme eylemidir. Birinci aşama, düzenli olarak zihinde elde edilen öncüllerle ilgili bedîhî bilgilerdir. İkinci aşama, elde edilen öncüllerin tertibinin doğru olduğuna yönelik bedîhî bilgidir. Üçüncüsü, zorunlu olarak tertibinin doğru olduğu bilinen öncüllerden bir matlubun olması gerektiğine dair bedîhî bilgidir. Dördüncü ve son aşama ise, bedîhî olarak doğruluğu bilinen üçüncü aşamanın gerekliliğinin sıhhatli olmasıdır.²⁹⁷ Kısaca nazar ile kastedilen bahsi geçen aşamalardır ve akli başında her insan bedîhî olarak nazar'ın aşamalarını kullandığında doğru bir bilgiyi elde edecektir. Öyleyse bir yönüyle nazar, zarûrî bilgilerin toplamından başka bir şey değildir. Çünkü kendimize dönüp baktığımızda, düşünme ve nazar için belirli bilgileri düzenleme ve bunlar üzerinden başka bilgilere ulaşma işlevinden başka bir anlam görünmemektedir.²⁹⁸

Sonuç itibariyle, Râzî için nazar'ın kullanım işlevine uygun yol izleyen her mezhep doğru bir sonuca ulaşacaktır. Zira zorunlu öncüllerle ilgili bilgisi hâsıl olduğunda herhangi bir hatanın akıl yürütmelerine dâhil olması olası değildir. Böylelikle hem öncülleri hem de öncüllerin tertibini ve buna bağlı olarak sonucun doğruluğuna ulaşabilecektir. Ancak nazar sözü edilen işlevde kullanılmadığı takdirde doğru ve kesin bir bilgi vermeyecek²⁹⁹ ve mezhepler daha sonrasında benimsedikleri görüşlerin hatalı olduğunu ve hasımları tarafından reddedildiklerini görecektir.

²⁹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 174.

²⁹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 179.

²⁹⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 188.

²⁹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 191.

2. Nazarî ve Zarûrî Bilgilerin Birbiriyle İlişkisi

Lâedriyye'ye göre nazarî bilgilerin zarûrî bilgileri gerektirmesi ya zorunludur ya da zorunlu değildir. Eğer zorunlu değilse bu tür bilgiler nazarî olmakta dolayısıyla bu lüzumun ispatı için bir başka nazarî bilgiye ihtiyaç duymaktadır. Böylesi bir durumun da teselsül ile sonuçlanması kaçınılmazdır. Râzî'ye göre Lâedriyye'nin bu türden görüşleri savunmasının sebebi, sonu gelmeyen merkezlerin her birinin diğerine bitişmesinin zorunlu olduğu şeklindeki ilkelerinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre merkezlerin bitişmemesi halinde 'birleşme' meydana gelmez, haliyle herhangi bir bilgi diğer bir bilgiye yarar sağlamaz. Her biri bir diğerine birleşik ise, bitişen merkezin birleştiği merkezi gerektirmesi zorunludur. Zorunlu olmadığı takdirde bir başka merkeze ihtiyaç duyar, ayrıca bitişenin kendi başına hem birleşen hem de birleşilen olması da mümkün değildir şayet olsa bile hulfî bir kıyas³⁰⁰ şeklini alacaktır. Dolayısıyla Lâedriyye'ye göre ortaya çıkmaktadır ki, nazarî bilgilerin zarûrî bilgileri gerektirmesi zorunludur. Haliyle zarûrî bilgiler külli bilgiler için hâsıl oluyorsa nazarî bilgilerin de külli bilgiler için hâsıl olması gerekir. Lakin nazarî bilgilerin külli bilgiler için hâsıl olması mümkün değildir. Buna bağlı olarak zarûrî bilgilerin de külli bilgiler için hâsıl olmaması gerekir. Dolayısıyla Lâedriyye'ye göre zarûrî olarak addedilen bilgiler bazen elde edilebilir; bazen de elde edilemez. Elde edilemediğinde onun araştırma (*bahs*) ile elde etmek gerekir. Nazar da tam bu noktada işe yaramaktadır.³⁰¹ Nazar bir hükme varmanın formel şartlarını yerine getirmek, bir diğer ifadeyle önermeleri düzenlemektir.³⁰² Hal böyleyken, zarûrî bilgiler nazarî bilgilere dönüşmektedir. Bu durumda nazarî bilgilerin ispatının yapılması için kendinden önceki bir başka bilgiye muhtaç olmakta dolayısıyla sonu gelmez bir teselsüle

³⁰⁰ Hulfî; sözlükte ters olmak, karşı koymak ve nakzetmek gibi anlamlara gelir. Mantık literatüründe ise karşıtının imkânsızlığını göstererek istenilen bilginin doğruluğunu açıklayan bir kıyas türüdür. Bkz. Seyfeddin Amidi, *el-Mübîn fi Şerhi Meani Elfazi'l-Hükema Ve'l-Mütekellimin*, thk. Hasan Mahmut Şafii, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1994, s.84, İbrahim Emiroğlu – Hülya Altunya, **Örnekleriyle Mantık Sözlüğü**, İstanbul, Litera Yay., 2018, s. 12.

³⁰¹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 164.

³⁰² Râzî, *Muhassal*, s. 40., Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, "Düşünme", *DİA*, C. X, İstanbul, TDV, 1994, s. 55.

varmaktadır.³⁰³ Kısaca Lâedriyye'ye göre zarûrî bilgiler nazarî bilgiler tarafından elde edilmektedir ve nazarî bilgilerin ispatının yapılabilmesi içinde bir başka bilgiye ihtiyaç duyulacağından muhal bir durumun meydana gelmesi kaçınılmazdır.

Râzî, nazarî bilgiler olmaksızın onun bir sonucu olan zarûrî bilgilerin de olmayacağı itirazını kabul eder ve bu konuda herhangi bir tartışmanın olmadığını belirtir. Ancak Râzî “zarûrî bilgilerin meydana gelmemesi durumunda bu bilgilerin nazarî bilgilere dönüştüğü” görüşünü kabul etmemektedir. Çünkü önerme (*tasdik*) zorunlu olarak kavramı (*tasavvur*) gerektirdiğinden aynı şekilde bir şeyi başka bir şeyle olumlu veya olumsuz bir şekilde ilişkilendirmek de zihinde bir öznenin ve nesnenin varlığını şart koşmaktadır. Ama her düşünme olayında kavramları akla getirmek zorunlu bir nitelik taşımamaktadır ve pekâlâ insanlar nazarî bilgileri gözden kaçırdığı ya da unuttuğu gibi zarûrî bilgileri de gözden kaçırabilir. Dolayısıyla Râzî'ye göre düşünme sırasında zarûrî bilgilerin gözden kaçırılması veya unutulması, nazarî bilgilere etkiye bulunmamaktadır.³⁰⁴

Öte yandan Râzî'ye göre nazarî ve zarûrî bilgiler arasında bir ayrım söz konusudur. Zarûrî bilgilerde herhangi bir kavram (*tasavvur*) düşünüldüğünde veya elde edildiğinde zorunlu olarak bir önerme (*tasdik*) de hâsıl olmaktadır. Ancak nazarî bilgilerde kavramın elde edilmesi önermenin elde edilmesini zorunlu kılmamaktadır. Örneğin, zarûrî bilgilerde bir'in, iki'nin ve yarımın hakikati düşünüldüğünde, insanın bir'in iki'nin yarısı olduğuna hükmetmemesi mümkün değildir. Nazarî bilgilerde ise sadece dünyanın ve sonradan yaratılmışlığın (*hadis*) hakikati düşünüldüğünde, dünyanın hadis olduğu hükmü için yeterli olmaz. Çünkü burada üçüncü basamak olan akıl yürütmenin var olması gerekir. Öyleyse zarûrî ve nazarî bilgiler bir yönüyle birleşmekte bir yönüyle de ayrışmaktadır; insanın hem zarûrî hem de nazarî bilgileri unutulma ihtimalinden dolayı birliktelik, zarûrî bilgilerin önerme için kavramı zorunlu görmesi ve nazarî bilgilerin zorunlu görmemesinden dolayı da ayrışma meydana gelmektedir. Dolayısıyla, zarûrî bilgilerin unutulması nazar'a ihtiyacı

³⁰³ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 164.

³⁰⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 174.

doğurmamaktadır, nazar'a ihtiyaç duyan şey önerme için kavramı zorunlu görmeyen bilgilerdir.³⁰⁵

Peki, zarûrî bilgilerin unutulma ihtimalinin olması insanda çelişik/zıt görüşlerin vuku bulmasına ve dolaylı olarak sofistlerin görüşlerinin haklı çıkmasına sebebiyet vermez mi? Râzî için bu sorunun cevabı olumsuzdur. Öncelikle bir önermeye zıt olan bir başka önermenin niteleyen (*sıfat*) ve nitelenen (*mevsuf*) bakımından ilk önermeye eşit olması gerekir. Hem nitelenin hem de niteliğin zihinde vuku bulmasının sebebi ise tasdike ulaşmaktır. Tasdikle beraber eşit derecede böylesi tasavvurların elde edilmesi imkânsız olduğundan, her ne kadar unutulma eylemi meydana gelse de zarûrî bilgilerde hata yapmak olası değildir.³⁰⁶

Râzî sofistlerin nazarî ve zarûrî bilgilerdeki hata yapma sebebini de önemli bir noktayla açıklığa kavuşturur. Normal şartlarda şüpheli meyillerle delil serdetmeyen kişilerin delillerinin kaynağı, doğruluğu önceden bilinen öncüllere dayanır. Aynı şekilde şüpheli meyillerle hareket eden insanların da delillerinin kaynağının öncel bir hatayla değil, ilkin hata yaptıkları öncüllere dayanması gerekir. Elbette delillerin belirli öncüllere dayandırılmasının sebebi düşüncede devri ve teselsülü işlevsiz bırakmaktır. Bu bağlamda sofistlerin içine düştükleri hatanın kaynağının zarûrî önermeler olduğu, çünkü hata zarûrî önermelerde olmazsa nazarî önermelerde de gerçekleşmesinin imkânsız olacağı akla gelebilir. Ancak Râzî'ye göre sofistlerin hata kaynağı zarûrî önermelerde değil, nazarî önermelerdedir. Ona göre bunun nedeni, sofistler daha işin başındayken yanlış görüşler benimsemişler ve bu yanlış üzerine diğer hatalı iddialarını veya görüşlerini bina etmişlerdir.³⁰⁷

Netice itibariyle Râzî için nazarî ve zarûrî bilgiler arasında her ne kadar bir ortaklık söz konusu ise de en nihayetinde aralarında 'gereklilik' açısından bir fark vardır. Bu fark nedeniyle de birbirleriyle ilişkileri sofistlerin iddia ettiği gibi; nazarî ve zarûrî bilgilerin birbirlerini zorunlu olarak gerektirmesi değil, tasdik tasavvuru gerektirip gerektirmemesi ayrışması üzerinden cereyan etmektedir. Dolayısıyla Râzî

³⁰⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 175.

³⁰⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 175.

³⁰⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 176.

nezdinde sofistlerin bu başlık altında serdettikleri şüpheli argümanlar açıklığa kavuşturulmuş olmaktadır.

3. İnsan Fıtratının Zarûrî Bilgileri Elde Etme İmkânı

Lâedriyye grubunun argüman olarak öne sürdükleri bir diğer şüphe; insan fıtratının zarûrî bilgileri elde edip edemeyeceği sorundur. Onlara göre zarûrî veya nazarî bilgileri elde etmede “sadece” insan fıtratı yeterlidir veya değildir. İnsan fıtratı bu tür bilgileri elde etmede yeterli ise, insanın var olduğu andan itibaren bu bilgileri elde etmesi gerekir. Sözelimi, anne karnındaki bir ceninin olumlu ile olumsuzun aynı anda var olmasının imkânsız olduğunu ya da bir şeye eşit olan şeylerin birbirine benzer olduğunu bilmesi gerekir. İnsanın fitri yapısının bu türden bilgileri elde etmede yeterli olmaması durumunda başka bir yoldan söz konusu bilgileri kesbetmesi gerekir. Ancak bu durumda kesbedilen zarûrî veya nazarî bilgiler “bedîhî” değil “kesbî” bir nitelik olacaktır.³⁰⁸

Râzî'nin aktardığına göre Lâedriyye, zarûrî bilgilerin duyusal tümevarımla meydana geldiği, insanın tikel bir şeyi duyumsaması esnasında bu şeyin diğerleriyle olan ortaklığı (*müşareket*) ve farklılaştığı noktaları kavradığı ve bedîhî bilgileri çıkarım yoluyla elde ettiği şeklindeki itirazı kabul etmemektedir. Lâedriyye'ye göre duyular kesin (*yakîn*) bir bilgi ifade etmez. Şayet kesin bir bilgi ifade ettiği kabul edilse bile Lâedriyye, duyumun bedîhî bilgiler için esas teşkil etmesini kabul etmemektedir. Lâedriyye bu noktada “bir şeye eşit olan şeylerin birbirine benzer olduğu” önermesini esas alarak bu önermenin duyularla elde edilmesinin mümkün olmadığını üç ana sebebinin olduğunu belirtir;

- 1) Söz konusu önerme duyusal bir bilgi türü olmadığından onun benzerlerine eşit olduğu söylenemez. Çünkü duyu bu türden bilgilerin yargısını vermemektedir.

³⁰⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 164.

- 2) Tümevarımın bu ilkeyi sağladığı düşünülduğünde bunun şu açıdan gerçekleşmesi gerekir; biz bu yargıyı ağaçta, taşta veya herhangi bir maden parçasında duyumsadığımızda bu yargının varlığının ağaç ya da taş olmasından değil, onun bir şeye eşit olmasından kaynaklandığını biliriz.
- 3) Söz konusu önermenin ya tüm tikelleri ya da bazılarını duyumsamakla meydana gelmesi gerekir. Ne ki birinci seçenek imkânsızdır. Ayrıca bir şeye eşit olan şeylerin aynı olduğu ilkesi tikellerin tümevarımıyla meydana gelmediğinden ve duyunun da sadece duyuusal tikelerde yargıda bulunmasından ikinci seçenek de geçersiz olmaktadır.³⁰⁹

Sonuç olarak Lâedriyye'ye göre zikredilen sebeplerden ötürü açıktır ki bedîhî bilgilerin elde edilmesi duyu bilgilerinin tümevarımıyla meydana gelmemektedir. Aynı şekilde yaratılışın başlangıcında da insana verilmemiştir. Dolayısıyla bedîhî bilgilerin elde edilmesi için geride tek bir yol kalmaktadır; bu da bedîhî bilgilerin elde edilmesinin ancak kesb yoluyla meydana geldiğidir. Yalnız kesb de ya teselsülü ya da devri gerektirir. İkisi de imkânsız olduğundan bilginin elde edilmesi mümkün değildir.³¹⁰

Râzî'ye göre sadece insanın kendi fitratı/nefsi zarûrî bilgileri elde etmede yeterli değildir. Öncelikle bir önermenin parçalarını oluşturan tikellerin tasavvurunun var olması ve elde edilen tasavvurlar üzerinden bir tasdike ulaşılması gerekmektedir. İnsanın bu tikel tasavvuru elde etmesinin yolu da hiç şüphesiz duyulardır. Ancak Râzî önermelerin duyuusal bilgilerin tümevarımı üzerinden meydana gelmediğini ve sofistleri haklı çıkarma iddiasında olmadığını önemle vurgular. Ona göre duyu algılarımız sadece zihinde mahiyetlerin suretlerini verir bu mahiyetlerin suretleri elde edildiğinde tasdik meydana gelir ve böylelikle zarûrî bilgiler insan nefsinde hâsıl olur.³¹¹ Çünkü Râzî için duyular nesnelere mahiyetini/özünü kavrayabilecek kapasitede değildir³¹² ve ancak açık-seçik nesnelere algılayabilir. Dolayısıyla Râzî'nin nezdinde duyular, akli algılama için hazırlayıcı bir araçtan öte bir şey değildir. Bir

³⁰⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 164-165.

³¹⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 165.

³¹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 176.

³¹² Râzî, *Muhassal*, s. 17-18.

başka ifadeyle, duyular hizmetçidir, akıl ise efendidir. Efendi hizmetçiden üstün olduğuna göre akıl da duyudan üstündür.³¹³

Özetle, insan nefsinin bilgiyi alma potansiyeli vardır; ancak nefsin bu potansiyelinin olması bilginin oluşması için yeterli bir sebep değildir. Yeterli olduğu durumda tüm bilgilerin bedîhî olarak bilinmesi gerekirdi. Oysaki insan nefsi ilkin akledilir bilgileri almada yeterli değildir. Nefsin bu bilgileri almak için başka bir şeye ihtiyacı vardır, bu da hiç şüphesiz duyu yoluyla tikelleri algılamaktır. Algılanan tikel bilgiler sayesinde nefis, maddi ilineklerden kurtulur ve tümel bilgileri elde eder. İslam filozoflarının genelinde olduğu gibi³¹⁴ Râzî de insanın idrak güçlerini iç ve dış olarak ikiye ayırmış ve iç idrak güçlerini ortak hafıza, hayal, vehim, hafıza ve mutasarrıf kuvve olarak belirlemiştir. Duyu yoluyla nesnelere suretleri ortak hafızaya gelir, hayal gelen sureti kaydeder, vehim bu suret üzerinden tikel bir yargıya ulaşır ve ulaşılan bu yargıyı hafıza kayıt altına alır. En nihayetinde tüm duyusal suretler dört aşamadan geçerek ‘mutasarrıf kuvve’ tarafından bilgiye dönüştürülür.³¹⁵

³¹³ Doru, “**Fahredden Razi’de Bilgi Problemi**”, s. 40.

³¹⁴ İslam filozofları bilgi edinme sürecini beş dış ve beş de iç duyu üzerinden temellendirmişlerdir. Buna göre bilgi, beş dış duyu olan görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma ve beş iç duyu olan ortak duyu, hayal, vehim, hafıza ve mütehayyile gibi aşamalardan geçerek zihinde meydana gelmektedir. Bkz. Arkan, “**Psikoloji: Nefis ve Akıl**”, ss. 581-589.

³¹⁵ Fahreddin er-Râzî, **Kitabu’n-Nefs ve’r-Ruh ve Şerhu Kuvahuma**, thk. Muhammed Sagir Hasan el-Masum, Pakistan, Ma’hedu’l-Ebhasi’l-İslamiyye, 1968, s. 76-77, Doru, “**Fahredden Razi’de Bilgi Problemi**”, s. 41.

4. Duyusal Bilgilerin Güvenilirliği Sorunu

Lâedriyye'ye göre bedihî bilgilerin kesinliği duyusal bilgilerin kesinliğinden daha güçlü değildir. Onların nezdinde hem bedihî bilgiler hem de duyusal bilgiler eŖit derecede olduğundan, duyusal bilgiler kesinlik ifade etmediğinde doğal olarak bedihî bilgiler de kesinlik ifade etmemiŖ olmaktadır. Peki, duyusal bilgilerin güvenilir olmadığı ve dolayısıyla kesin bir bilgiye ulaŖtırmayacađı sonucu nasıl elde edilmektedir? Râzî'nin sofistlerin argümanlarını serdetmesinde yer yer diğer örneklemelerde olduğu gibi, kendinden önce bilinenin aksine hiç söz edilmemiŖ ve yer yer Gazzâlî'nin Ŗüpheci argümanlarını anımsatan gerekçeler sunması dikkat çekmektedir. Buna göre Râzî, Lâedriyye sofistlerinin altı sebepten dolayı duyusal bilgilere ve buna bağlı olarak bedihî bilgilere güven duyulamayacağını iddia etmektedir:

- 1) Sabahın kuŖluk vaktinde görülen Zeyd'in diğer günün sabahında da aynı kiŖi olduğu bilgisi zarûri bir bilgidir. Ne ki Müslümanlar, Allah'ın tüm yönleriyle Zeyd gibi bir insanı yaratmasını mümkün gördükleri halde sabah görülen Zeyd'in diğer günün sabahında da aynı kiŖi olduğu yargısının kesinliğini kabul etmemektedirler. Çünkü ilk karŖılaŖmada görülen Zeyd'in ikinci karŖılaŖmada aynı kiŖi olduğuna dair kesin bir kanıt yoktur. Müslümanlara göre Allah, gözümüzü kapattığımız esnada ilk görülen Zeyd'i yok edebilir ve benzerini yaratabilir.³¹⁶
- 2) Bizden biri evinden çıkarken Allah'ın herhangi bir vakitte bizden birini âlim ve üstün ya da tersi bir duruma dönüŖtürmesi mümkündür. Böylesi bir durumda herhangi bir yargıya varılmaz, varılsa bile batıl bir yargıda bulunulmuŖ olunur. Lâedriyye, bu görüşün sadece EŖ'ârîler'in benimsediği bir görüş olmadığı, aksine Mu'tezilî âlimlerin ve filozofların da benzer bir görüşü benimsediklerini iddia etmektedir. Onlara göre her ne kadar Mu'tezilîler bu görüşe karŖı çıkmıŖ ve böylesi bir durumda mucizelerin

³¹⁶ Râzî aynı örneği bedihî bilgileri eleŖtirenler bağlamında kullanmaktadır. Bkz. Râzî, **Muhassal**, s. 36.

doğruluğa (*sıdk*) delalet etmeyeceği ve bunun da peygamber (*nebi*) ile peygamberlik iddiasında bulunanı (*mütenebbi*) birbiriyle karıştıracağını iddia etseler de, son kertede duyusal alandaki soruna çözüm üretememektedirler. Çünkü Lâedriyye, bir delili getirmeden önce insanın önyargısız olarak başka ihtimallerin de olabileceğini bilmesi gerektiğini ve getirilen delili öğrendikten sonra yargıya varmasını söyler. Ayrıca filozoflar da bahsi geçen görüşe karşı çıkmış ve bu tür görüşlerin ancak 'istediğini dilediği gibi yapan, muhtar bir fail' fikrini savunanlar tarafından benimseneceğini belirtir. Onlara göre 'zorunlu' bir tanrı anlayışını kabul edenler böylesi bir görüşü benimsemezler. Filozofların bu tutumlarına karşı Lâedriyye filozofların kendi cephesinden bir örnekle cevap vermeye çalışır. Buna göre filozoflar gökyüzünde (felek) nadir, hiç görülmemiş, yabancı bir şeklin meydana gelebilme ihtimalini her zaman göz önünde bulundurur ve yokluğuna dair kesin bir yargıda bulunmazlar. Lâedriyye sofistleri bu durumda filozofların kesin bir yargıda bulunamadıklarından kendi görüşleriyle de çelişmiş olduklarını iddia eder.

- 3) Melankoli (*sevdaviyye*)³¹⁷ ve verem (*mübersem*)³¹⁸ gibi hastalığa yakalananlar hariçte bir varlığı olmadığı halde suret ve şahıslar görürler ve gördüklerine dair kesin bir yargıda bulunurlar. Benzer şekilde filozoflara göre peygamber ve evliyalar da hariçte olmadığı halde suret ve şahıslar görmektedirler. O halde hariçte herhangi bir varlığı olmadığı halde gördüğü suret üzerinde kesin bir yargıda bulunan insanın yargısı ne derece doğru olmaktadır?
- 4) Uyuyan bir insan uykusunda çeşitli suretler görür ve bu suretlerin var olduğuna dair yargıya varır. Sonrasında başka bir duruma geçtiğinde ise ilkin gördüğü suretlerin batıl birer hayal olduğunu görür. İnsanın başka bir duruma geçerek önceki durumu olumsuzlaması mümkün ise, içinde

³¹⁷ Kelimenin etimolojik tahlili için bkz. Ahmed Muhtar Ömer, **Mü'cemü'l-Lügati'l-Arabiyyeti'l-Muasere**, 1. Baskı, Kahire, Alemü'l-Kütub, 2008, s. 1131.

³¹⁸ Arapçaya sonradan kazandırılmış olan *mübersem* kavramı daha çok iltihap kapmış verem hastaları için kullanılır. Bkz. İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, C. XII, Beyrut, Dar'ü-Sadr, tarihsiz, s. 46.

bulunduğu durumu yani uyanıklık halini ve bu haldeyken gördüğü suretleri olumsuzlayacak başka bir durumun/halin olması da pekâlâ mümkündür.

- 5) İnsan yağmur damlalarının dikey tarzda yağdığını ve örülen fitilin de dairesel olduğunu görür. Ancak ne yağın yağmur damlaları ne de örülen fitiller dairesel ve dikey değildir.
- 6) Biz özünde hareketli olan şeyleri durağan olarak görürüz, tıpkı bulutlar gibi. Ancak bulutları biz her ne kadar durağan halde görsek de onlar özünde hareket halindedirler. Ayrıca gemi de denizde seyir halindeyken gayet hızlı bir şekilde hareket etmesine rağmen içindeki mürettebat herhangi bir hareketliliği hissetmez. Büyüğü küçük ve küçüğü de büyük olarak görürüz; yıldızlar büyük olmasına rağmen küçük, üzüm taneleri küçük olmasına rağmen suda armut kadar büyük görmemiz gibi.³¹⁹

Râzî'ye göre duyusal bilgilerin güvenilirliği ile ilgili şüpheleri dile getiren sofistlerin bu türden şüpheleri ifade etmekle kendi varlıklarını kabul etmiş olduklarını; itiraf ettikleri takdirde şüphelerinin anlamsız, etmedikleri durumda ise safsatalarının iptal olacağına dair itirazın kabul edilemeyeceğini belirtir. Ona göre bu tutumu sergileyenler Lâedriyye sofistleri değil, İnâdiyye sofistleridir ve bu guruptaki sofistler söz konusu itirazın da belirttikleri duyusal çelişkilerin dışında olmadığını ve bu sebeple herhangi kesin bir yargıya 'şaşırmaksızın' ulaşmadıklarını iddia etmektedirler.³²⁰ Özetle, gerek İslamî entelektüel gruplar arasında çıkan tartışmalardan ve gerekse bizzat duyunun kendi varlığından kaynaklanan şüphelerden dolayı Lâedriyye, duyusal bilgilere güvenilemeyeceğini ve buna bağlı olarak bedihî bilgilerin de ortadan kalkacağını ifade eder. Hal böyleyken herhangi olumlu ya da olumsuz bir yargıya varmak da imkânsızlaşmaktadır.

Duyusal bilgilerin güvenilirliği sorununun çözümü esasında bilginin mahiyetine dayanmaktadır. Râzî'ye göre hiçbir şekilde bilginin özsel (*had*) veya ilintisel (*resm*) neliği/mahiyeti veya tanımı yapılamaz. Ona göre bilginin tasavvuru apaçıktır ve tanımlanan hiçbir şey ondan daha açık değildir. Bilgi kendisi dışındaki bir

³¹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, ss.166-168. Râzî benzer örnekleri duyusal bilgileri eleştiren Platon, Aristoteles ve Batlamyus bağlamında da dile getirmektedir. Bkz. Râzî, *Muhassal*, s. 21.

³²⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s.169.

şeyi tanımlarken başkasının onu tanımlaması mümkün değildir. Bilgiyi başka bir şeyle tanımlamaya çalışmak sonu gelmez bir kısır döngüyü ortaya çıkaracaktır. Ayrıca insan zorunlu olarak kendi varlığının bilgisine sahiptir. Bilginin tasavvuru da bilgiden bir parça olduğuna ve apaçık olanın bileşimlerinin de apaçık olması gerektiğinden bilginin tasavvuru da bedhîdir. Dolayısıyla Râzî için bilgi tanımlanabilir bir niteliğe sahip değildir.³²¹

Râzî'nin düşüncesinde bilgi tanımlanmaz bir hüviyete sahip olmakla beraber, bilgiyi oluşturan alt bileşenler vardır. Buna göre bilgi, ya tasavvurdur ya da tasdiktir. İnsan bir gerçekliği ya olumlu veya olumsuz hiçbir yargıda bulunmaksızın sadece o olması bakımından (من حيث هي هي) kavrar ya da olumlu veya olumsuz bir yargıda bulunarak kavrar.³²² İnsanda yargıda bulunulmaksızın kavrama gerçekleştiğinde tasavvur, yargıda bulunularak kavrama gerçekleştiğinde ise tasdik türünden bilgi hâsıl olur. Râzî'nin tasavvur ve tasdike önem vermesi ve bilgilerimizin ilk başlangıç seviyesi olarak zikretmesinin sebebi, bu iki varlık alanının zorunlu taraflarını ortaya koymak ve dolayısıyla 'bilgi'nin de zorunlu olduğunun ispatına yöneliktir.³²³ Ancak insan tasavvur yoluyla bilgiyi almasına rağmen tasavvurda bilinemeyecek yönler bulunmaktadır. Şayet bir şey algılanmıyorsa, o şeyin talep edilmesi imkânsızdır. Algılanmayan bir şeyin insan tarafından arzulanması düşünülemez. Bir şey algılanıyor ancak biliniyorsa yine onu elde etmek veya bilmek imkânsızdır. Râzî'ye göre her ne kadar nesne bir yönüyle algılanıyor, bir yönüyle algılanmıyor ve doğal olarak bir ayırım söz konusu oluyorsa da ilki bilindiği için, ikincisi ise mutlak surette algılanamadığından istenilmesi ya da bilinmesi mümkün değildir. Tasavvurun bilinmeyen diğer bir yönü de mahiyetlerin tanımlanamamasıdır. Bir şeyin mahiyeti ya bizzat kendisiyle, ya içinde bulunduğu bir şeyle, ya dışında bulunan bir şeyle ya da içinde ve dışında olan şeyin bir birleşimiyle tanımlanır. Râzî için bu yolların hiçbiri mahiyetin tanımını vermemektedir.³²⁴ Kuşkusuz Râzî'nin bu geçişleri bilginin

³²¹ Râzî, *Muhassal*, s. 100, Doru, "Fahreddin Razi'de Bilgi Problemi", s. 20-21, Bozkurt, "Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi", s. 68, Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", s. 428.

³²² Râzî, *a. g. e.* s. 19.

³²³ Doru, *a. g. e.*, s. 23.

³²⁴ Râzî, *a. g. e.* s. 17.

tanımlanamayacağı ve dolayısıyla bedîhî olduğu görüşüyle yakından ilgidir, ancak burada Menon paradoksuna da atıfta bulunmak gerekir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi; Platon Menon paradoksunun çözümü için idealer kuramının bir uzantısı olan ‘hatırlama’ teorisini öne sürmüştü. Ancak Aristoteles, Platon’un hatırlama teorisini Menon paradoksunun çözümü için yeterli bulmamıştı. Aristoteles, tüm bilgilerimizin birtakım öncüllere dayanması ve bu öncüllerin de kanıtlamaya dayanan bilgiden farklı olarak, kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan ve herhangi bir temeli olmayan kazanılmış, açık ve kesin bilgiler olması gerektiğini belirmişti. Aristoteles için bu bilgiler ancak duyum yoluyla oluşabilecek türdendi ve dolayısıyla bu bilgilerin kaynağı duyumdu. Aristoteles’te olduğu gibi Râzî’de tüm bilgilerimizin birtakım öncüllere dayandığını ve bu öncülerin de tasavvur ve tasdikle elde edildiğini ifade eder. Bilgilerimizin tasavvur ve tasdikle elde edilmesi, beraberinde bu iki kaynağın kazanılıp kazanılmadığı sorusunu da getirir. Öyleyse tasavvur ve tasdikler ya sonradan kazanılmıştır ya da insan nefsinde bedîhî olarak bulunmaktadır. Sonradan kazanılan bilgiler bedîhî bilgilerin vasıtasıyla elde edilir.³²⁵ Söz gelimi bir’in iki’nin yarısı olduğu bedîhî bir bilgidir ve bu bilgi üzerinden iki’nin de dört’ün yarısı olduğu kesbî bilgiye ulaşılabilir. Bu durumda bedîhî bilgilerin kazanılan bilgileri öncelenmesi gerekir. Peki, bu durumda bedîhî bilgiler insanda nasıl meydana gelmektedir?

Bedîhî bilgilerin insanın var olmasından itibaren nefsinde bulunması ya da sonradan elde edilmesi olasılığı vardır. İnsanın var olmasından itibaren nefsinde bedîhî bilgilerin olduğunu söylemek, daha anne karnındayken bir ceninin olumlu ve olumsuz olanın bir araya gelebileceği şeklindeki çelişmezlik ve özdeşlik gibi ilkeleri bilmesi gerekir. Şayet bedîhî bilgiler insan nefsinde başlangıçta yoksa o zaman bu türden bilgilerin kesbî yani sonradan kazanılmış olması gerekir. Bu durumun da teselsüle varması kaçınılmazdır. Dolayısıyla Râzî için her iki çözüm yolu da olumsuzdur. Râzî’ye göre öncelikle insan tüm bilgilerden soyutlanmış bir şekilde yaratılmıştır. Bir başka ifade ile insan doğduğunda ‘tabula rasa’dır. Bu bağlamda Aristoteles gibi Râzî’de Platon’un hatırlama teorisinin mümkün olmayacağını belirtir.³²⁶ Çünkü daha

³²⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb et-Tefsiru’l-Kebîr*, C. XX, Dimeşk, Daru’l-Fikr, 1981, s. 91.

³²⁶ Doru, “Fahreddin Razi’de Bilgi Problemi”, s. 25.

işin başındayken insan her türlü bilgiden soyutlanmıştır. Hatırlama eyleminin gerçekleşmesi için ise önceden bir bilginin var olması gerekir. Bu noktada Râzî çözüm olarak gerek Aristoteles ve gerek İslam düşüncesinin miras bıraktığı görüşü benimser; her ne kadar insan var olduğu anda her türlü bilgiden soyutlanmış olsa da, bir bilme potansiyeliyle donatılmıştır. Kuşkusuz bu bilme potansiyelini ve akabinde bilgiyi açığa çıkaran ‘duyum’dur. Dolayısıyla insan bedîhî bilgileri, Allah’ın bahşetmesi sonucu görme ve işitme gibi duyu vasıtasıyla elde etmektedir:

Açıktır ki bilgilerin insan nefsinde ve aklında vuku bulmasının yegâne sebebi, Allah’ın vermiş olduğu duyu yetisidir. Bu sebeple Allah, ‘Allah sizi, analarınızın karnından siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Size kulak, göz ve kalpler verdi’³²⁷ buyurmuştur, ta ki duyu yetisinden çıkan sonuçların insan nefislerini cehaletten bilgiye intikal ettirmesine sebep kulsın diye.³²⁸

Duyu yetisi sayesinde insan tikelleri algılar ve bu tikeller üzerinden tümel öncülleri elde eder. Bir başka ifadeyle duyu olmadan herhangi bir akli veya sezgisel bilgiden söz etmek mümkün değildir ve duyunun ilk bilgilerimizin kaynağı olduğuna dair hiçbir temellendirmede bulunulamaz. Duyunun bilgilerimizin kaynağı olduğu gerçeği apaçık bir durumdur ve başka bir delil getirilmesi esnasında devir meydana geleceğinden kanıtlanması mümkün değildir. Dolayısıyla insanın bilgileri aldığı ilk kaynak duyulardır ve duyu yoluyla elde ettiği tasavvurlar sayesinde yüklem ve konuları dikkate alarak aralarında bir bağlantı kurar. Akıl bu işlemde aktif bir rol üstlenerek insanı üçüncü bir yardımcıya muhtaç etmeksizin yeni hükümlere ulaşmasını sağlar. Bu minvalde Râzî bilginin oluşumunu, genel olarak özne ve nesne arasında kurulan özel bir ilişkiye dayandırır. Bilginin oluşumu için bir öznenin, nesnenin ve bu ikisi arasında cereyan eden bir bağlantının var olması gerekir.³²⁹

Açıktır ki, Râzî’de Menon paradoksu duyusal bilgilerin güvenilirliği noktasında aktif bir yer edinmekte ve bu bağlamda tartışılan ‘bilginin kaynağı’ sorununda Râzî, Aristoteles’ten beri süregelen görüşü benimsemektedir. Bu sebeple

³²⁷ Nahl 16/78

³²⁸ Râzî, *Mefââtihu’l-Gayb*, s. 91-92.

³²⁹ Râzî, *Muhassal*, s. 18, Doru, “*Fahreddin Razi’de Bilgi Problemi*”, s. 30, 37, Bozkurt, “*Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi*”, s. 74.

bilgilerin kaynağı duyular olmakta ve dolayısıyla güvensizlik sorunu ortadan kalkmaktadır. Ayrıca Menon paradoksunun çözümü için filozoflar arasında farklı çözüm önerileri dile getirilmişti. İfade ettiğimiz üzere, Menon'a göre bir şeyi öğrenen kimse onu ya bilir ya da bilmez idi. Şayet biliyorsa onun bildiği şeyi tekrardan öğrenmesinin bir anlamı yoktu ve şayet bilmiyorsa o halde bilmediği şeyi talep etmesi imkânsızdı. Ayrıca o kimse bilmediği şeyi bulsa bile bulduğu şeyin daha önce aradığı şey olduğunu bilmesi de sorunluydu. Çözüm için Aristoteles tümel-tikel ayırımına gitmiş, Fârâbî dışındaki İslam filozofları İbn Sînâ ve İbn Rüşd de benzer görüşü desteklemişlerdi. Ancak Râzî bilginin oluşumunu özne-nesne ilişkisi üzerinden temellendirdiğinden Menon paradoksuna bu bağlamda bir çözüm üretmiştir. Ona göre paradoksun çözümü şu şekildedir; öznenin kendisi bir bilgide niteliğin, nitelenenin ve aralarındaki ilişkinin mahiyetini bilmektedir. Ancak aralarındaki bağlantının gerçekleşip gerçekleşmediğini bilmemektedir. Dolayısıyla özne, ilişkinin gerçekleşip gerçekleşmediğine dair bir delil serdettiğinde aradığı bilginin o olup olmadığını ayırt etmiş olur.³³⁰ Öyle anlaşılıyor ki Râzî'nin çözümünün arkasında İbn Sînâ'da olduğu gibi; onun tasavvuru zorunlu görmesi ve tasavvuri bilgilerin de bedîhî olduğu şeklindeki fikri yatmaktadır. Çünkü insanın ateşin ve soğuğun anlamını algılaması, düşünmeye gerek duymadan bedîhî bir tasavvurla gerçekleşmektedir.³³¹ Bu sebeple öznenin nitelik ve nitelenen arasında bağlantıyı kurması, zorunlu olarak bilginin gerçek olup olmadığını ortaya çıkaracaktır.

Râzî duyumun bilgilerimizin kaynağı olduğunu kabul etmekle beraber duysal bilgilerin kendi başına kesinlik ifade ettiğini ve dolayısıyla tümellerin de kaynağı olduğunu kabul etmemektedir. Gerek sofistlerin serdetmiş oldukları argümanlar ve gerek Platon ve Aristoteles'in duysal bilgilere karşı takınmış oldukları tavırlar Râzî'de de yankı bulmaktadır. Gözün uzakta büyük bir hacme sahip olan nesneyi küçük görmesi veya insanın olmayan şeyleri görmesi gibi durumlar bir yönüyle duysal bilgileri zedelemekte ve onlara güvenilemeyeceğini göstermektedir. Bu sebeple duyuların vermiş olduğu hüküm bazen doğru olabiliyorken bazen de yanlış olabilmektedir. Hal böyle olunca sadece duyumun hükmüne güvenmek doğru değildir.

³³⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, s. 181, 182, 191.

³³¹ Râzî, *Muhassal*, s. 20.

Çünkü bir şeyle itham edilenin şهادeti kabul edilmez. Bu yüzden duyumun üstünde doğruyu ve yanlışını birbirinden ayırt edebilecek başka bir hükmedenin olması gerekir, bu da şüphesiz akıldır. Öyleyse Râzî için duyular akıl için hazırlayıcı bir araçtan başka bir şey değildir.³³²

Öte taraftan Râzî, Lâedriyye sofistlerinin bu başlık altında ortaya attıkları tikel şüphelere cevap vermekten de geri kalmaz. Duyusal bilgilere güvenilemeyeceği şeklindeki önermeye karşı olan Râzî, Zeyd'in ikinci karşılaşmada aynı kişi olup olmadığı şüphesine karşı duyumun kendisinin bizzat bu müşahede olayına kaynaklık ettiğini dolayısıyla Zeyd'in duyumsandığını ve bundan şüphe duyulamayacağını belirtir. Başka zamanlarda görülen Zeyd'in bugünküyle aynı olup olmadığı ise Râzî'ye göre duyusal bir sorun değildir ve bu noktada hata duyusal alana ait olmamaktadır. Çünkü bu şüphe duyumsanan varlığın içinde değildir, aksine onun varlığının dışındadır. Ayrıca ister çocuklar ve deliler olsun isterse hiçbir delil getirmekle meşgul olmayanlar olsun ilk gördükleri Zeyd'in akabinde gördükleri Zeyd'in yine kendisi olduğunu bedîhî olarak bilirler. Zeyd'in yok olup benzerinin yaratıldığını söylemek doğru değildir ve bu bilgi de tıpkı bir'in iki'nin yarısı olduğunu bilmek gibi bedîhî bir bilgidir.³³³ Râzî için evden çıkanın durumunun ne olacağı tarzındaki şüphenin çözümü de bu şekildedir. Uyku halindeyken gördüğü şeylerin uyandığında gördüğü gibi olmadığını dolayısıyla bu durumun uyanıklık hali için de geçerli olduğunu da Râzî kabul etmez. Ona göre bu tür şüpheler bizim kendi nefsimizin var olduğu bilgisine, tat ve acılarımızı bilmemize etki etmez.³³⁴

Özetle, Râzî'ye göre Lâedriyye sofistlerinin ortaya attıkları şüpheler duyusal bilgilere olan güveni zedelememektedir. Çünkü tüm bilgilerimizin esas kaynağını duyum oluşturmaktadır ve bunun bilgisi de bedîhîdir. Tam da bu yüzden Râzî sofistlere karşı son çözüm olarak dayak veya acı çektirme gibi eylemlerin uygulanmasını söyler. Böylelikle sofistler duyumun varlığının olduğunu ve bir bilgi doğurduğunu, ayrıca bunun da zorunlu olduğunu kabul etmiş olacaktırlar. Ayrıca duyusal bilgiler ve buna bağlı olarak bedîhî bilgilerin Menon paradoksuyla yakından

³³² Râzî, **Muhassal**, ss. 20-28, Doru, "Fahreddin Razi'de Bilgi Problemi", s. 40, 57.

³³³ Râzî, **Muhassal**, s. 38.

³³⁴ Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, s.177.

ilgisi söz konusudur ve paradoks zemininde bilgilerin kaynağı konusu tartışılmaktadır. Bu durumun Râzî'nin epistemolojisinde de yer edindiğini ve paradoksun bir yönüyle epistemolojisine yön verdiğini söylemek olasıdır. Râzî'nin tasavvurların bazı yönlerden bilinmeyeceği, insanın sadece algıladığı şeyi bilebileceği ve mahiyetlerin de hiçbir surette bilinmeyeceği gibi görüşlerinin Menon paradoksunun açık izlerini taşıdığını gözlemek zor değildir. Râzî'nin bu fikirleri yüzünden 'şüpheci' olarak nitelenmesi³³⁵ de söz konusu durumu destekler niteliktedir. Öte taraftan duyum, bilgilerin kaynağını teşkil etse de bazı durumlarda yanılabilmektedir. Bu sebeple sadece duyusal bilgilere güven duyulamaz ve aklın denetimi altına tabi tutulması gerekir. Sonuçta, Râzî'nin sofist felsefeye reaksiyonun genel hatlarıyla hem kendisinden önceki kelâm geleneğinin hem de Platon ve Aristoteles'ten itibaren felsefe geleneğinin bir 'mezci' olduğunu belirtmek mümkündür. Onun sofist felsefeyi ele alması ve betimlemesi seleflerinden farklı bir temanın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Doğal olarak ürettiği çözümler her ne kadar kendinden öncekilerin izlerini taşıyorsa da son kertede Râzî'nin çözümlerinin kendine özgü olduğu söylenebilir.

³³⁵ Salih Zerkân, **Fahreddin er-Râzî Ve Ârâuhü'l-Kelamiyye Ve'l-Felsefiyye**, s. 496., Doru, "Fahreddin Razi'de Bilgi Problemi", s. 25.

SONUÇ

İslam düşüncesinin iki önemli kaynağı olan kelâm ve felsefe metinleri incelendiğinde, sofistlere genişçe yer verdikleri ve çeşitli çözümler ürettikleri görülür. Kelâm âlimleri, kitaplarına sofistlere reddiye kapsamında bilginin nesnel yapısına vurgu yaparak başlamış, filozoflar da mantık bahislerinde sofistlerin şüpheciliğini gidermeye çalışmışlardır. Kelâmcıların ve filozofların sofistleri ele alıp incelemeleri yalnızca sofistlerin görüşlerini aktarmakla kalmamış, dolaylı olarak bilgi görüşlerine etkide bulunmuştur. Bu tez, kelâm ve felsefe disiplinlerinde sofistlerin yol açtıkları etkilere ve bu etkilerin bağlamına odaklandı.

Tezde bütünlük sağlanması ve İslam düşüncesine nasıl yansydıklarının tespiti için öncelikle sofistlerin ortaya çıktıkları tarihsel bağlamın zikredilmesi uygun görüldü. Böylelikle tezin içeriğini şekillendiren başlıklar oluşturuldu. Birinci bölümde Antik Yunan dünyası incelendiğinde, Perslerle Yunan polis devletlerinin karşı karşıya geldiği ve vuku bulan uzun savaşlar sonucunda Yunan yarımadasının siyasi ve ekonomik gidişatında önemli değişiklikler meydana getirdiği görüldü. Ayrıca Pers savaşlarının Yunanistan'ın ticaret, kültür ve sanat merkezi olmasında etkili olduğu izine rastlandı. Perikles'in yönetime geçmesiyle halkın aktif olarak siyasi hayata katılmadığını gözlemleyerek, siyasi oturumlar düzenlediği, dolayısıyla meclis ve mahkemelerde halkın katılımının sözün önemine vurgu yaptığı ve bunun da sofistlerin toplumsal yaşamda ve politikada etkili olmalarını sağladığı tespit edildi.

Felsefe dışı etmenlerin yanı sıra felsefi etmenlerin de sofistlerin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği ortaya konuldu. Bu anlamda, Ksenophanes ve Herakleitos ile başlayan ve Parmenides'in de katılımıyla cereyan eden felsefe tarihindeki gelişmeler ve ayrıca Zenon'un hocası Parmenides'in görüşünü diyalektik bir açılımla genişletmesi sonucu sofist felsefeye giden yolun zeminini hazırladığı görüldü. Sosyal ve politik gelişmelerin doğurduğu yeni toplumsal değişiklikler ve bunun yanı sıra felsefe düzlemindeki düşünsel krizler, yeni açılımların oluşmasını zorunlu kıldığı ve bunun sonucunda felsefenin ilgisinin insan, toplum ve siyaset üzerine yöneldiği söylenebilir. Öte taraftan birinci bölümde ulaştığımız en önemli sonuç, sofistlerin belli

ilkeler çerçevesinde düşünce üreten bir 'okul' olmadığı olgusudur. Sofistler belli bir felsefi öğretiyi benimsemekten çok, belli bir düşünme biçimini paylaştıkları ve homojen bir bütünlük arz etmediklerinden, tüm sofistleri kapsayacak şekilde genellemeler yapmanın da olanaklı olmadığı tespit edildi. Dolayısıyla sofizmin bir akımı ifade etmekten çok, bir 'eğilim'i ifade ettiği söylenebilir.

Sofistlerin ortaya çıktıkları tarihsel bağlamı tespit ettikten sonra, yaşanan değişikliklerin fikirleri üzerindeki etkileri ortaya konmaya çalışıldı. Bu noktada Protagoras'ın epistemolojisinin rölativist ve öznelci ama son kertede varlığı inkâr etmeyip, duyuşsal bilgiyi kabul ettiğini gördük. Ancak Protagoras'tan farklı olarak Gorgias'ın varlığı tümüyle inkâr ettiği ve hiçbir şekilde bir bilgiyi mümkün görmediği sonucuna ulaştık. Başka bir deyişle, Protagoras'ta tutumlu bir görünüm arz eden sofizmin, Gorgias'ın elinde bir nihilizme dönüştüğü söylenebilir. Bunun da en açık belirtisini **Dissoi Logoi** metninde etik tartışmaların dolayımında görmek mümkündür. Protagoras ve Gorgias gibi sofist filozofların rölativist ve göreceli tutumlarının, epistemolojinin bağımsız bir felsefe disiplini olarak doğuşuna katkıda bulunduğu ve bunun yanı sıra Mantık bilimini şekillendirdiği de tespit edilen diğere bir sonuç oldu. Ayrıca sofistlerin Sokrates, Platon ve nispeten Aristoteles'in felsefelerinin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı üzerinde duruldu. Bu yönüyle, sofistlerin Platon'un ve Aristoteles'in felsefi metinlerinde önemli bir "bağlam"ı ifade ettiği zikredilebilir.

İkinci bölümde sofistlerin İslam düşüncesi içerisindeki yansımaları tespit edilmeye çalışıldı. İzini sürmeye çalıştığımız sofistler ve sofistlik eğilimin, İslam kelâmcıları tarafından sıkı bir değerlendirmeye tabi tutuldukları açığa çıktı. Bu noktada sofistlerin İslam düşüncesine nasıl girdikleri sorusu önem kazandı. Sofistlerin İslam dünyasına girişinin, Aristoteles'in eserlerinin çevrilmesi suretiyle erken dönem Abbasi halifesi Mehdi devrinden itibaren baş gösterdiği ve sofist tavrın belirli bir gelenek halini aldığı, ayrıca Fars kültür coğrafyasının ve özellikle Cündişâpûr okulunun, sofistlerin ve bazı şüpheci-agnostik telakkilerin İslam coğrafyasına girişlerine olanak sağladığı ihtimalleri üzerinde duruldu. Teknik bir terim olarak 'sofist' kavramının ve felsefesinin Antik Yunan felsefesi kaynakları ve özellikle Aristoteles'in eserleri üzerinden yaygınlık kazandığı sonucuna ulaşıldı.

Kelâm ilmi gerek gayesi itibariyle gerek konusu itibariyle kesin deliller getirerek vahyi ve dini inancı her türlü şüpheye karşı kanıtlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla kelâmcıların sofist ve sofist felsefeye karşı; “sofistlerin aksine eşyanın hakikâti sabittir ve onun hakkındaki bilgimiz tahakkuk etmiş bir bilgidir” ilkesini belirginleştirdikleri sonucuna ulaştık. Başka bir ifadeyle sofistlerin, kelâmcıların kitaplarına bilgi bahsiyle başlamalarında önemli bir bağlamı ifade ettiği söylenebilir. Genel olarak kelâmcılar tarafından sofistlerin İnâdiyye/inkârcılar, İndiyye/özneciler ve Lâedriyye/bilinemezler şeklinde üçlü bir taksime tabi tutuldukları izlendi. Çözüm meyanında kelâmcıların, sofistlere karşı varlığı ispat etmeye yönelik vurma ve yakma gibi eylemsel ispat ve kavramsal ispat gibi ikili bir yol izledikleri söylenebilir. Eylemsel çözüm olarak dövme, organ kesme ve yakma gibi acı çektirme yoluyla ya da malını almak gibi durumlarla, sofistlere varlığın nesnel gerçekliği benimsetilmeye çalışıldığı görüldü. Sözel/kavramsal yöntemle de kelâmcıların muhataba yönelttikleri sorular üzerinden zihinsel ve dilsel olarak muhatabın çelişik durumunu ortaya koymaya ve böylelikle belirli bir varlığı ispat etmeye çalıştıkları tespit edildi. Güzel, çirkin veya hastalık gibi zaman ve mekân düzleminde göreceli bir şekle bürünebilen olguları da değerlendiren kelâmcıların dikkati nesneden öznenin kendisine yoğunlaştırdıkları zikredildi.

İslam kelâmcılarının çözüm olarak geliştirdikleri yöntemlerin kaynağını ve bu yöntemlerin felsefe ve kelâm içindeki yansımalarını incelemeye çalıştık. Bunun sonucunda kelâmcıların, sofistlere karşı argümanlarını temellendirmede Aristoteles tarafından şekillendirilen “çelişmezlik” ve “özdeşlik” gibi mantık ilkelerinden hareket ettiklerini tespit ettik. Kelâmcıların sofistlere karşı geliştirdikleri yöntem ve görüşlerin Aristoteles menşeli oldukları açık olmakla beraber, alımlanan yöntem ve görüşlerin tümüyle alımlandığı şekliyle kalmadığı, farklı şekillere bürünerek özgün bir şekil aldığı sonucuna ulaştık. Gerek kelâmcıların sofistleri tasnif şekilleri gerek onlara karşı reaksiyonları kendilerinden önce vücut bulmayan özgün izlekler olduğu söylenebilir.

İslam düşüncesinin devamı olarak ele alınan Meşşâî gelenek içindeki filozofların, kelâmcılardan farklı olarak sofistleri ve sofist felsefeyi, bilginin imkânı bağlamında bağımsız bir şekilde değil, mantık biliminin bir alt başlığı olarak tartıştıkları tespit edildi. Aynı şekilde İslam filozoflarının kelâmcılardan ayrılarak

sofistleri bütünlük kazanmış bir mezhep veya İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye şeklinde üç farklı ekol olarak değerlendirmedikleri; ancak, sofistliği bir eğilim olarak ele aldıkları tespit edildi. Onlara göre sofistliğin daha çok ‘**teknik**’ bir kavram olduğu ve bu kavramın safsata veya cedel başlığı altında mantık disiplini içerisinde ele alınması gerektiği görüldü. Ayrıca filozoflar arasında sofistler hakkında bilgi aktarımında bulunmak da kelâmcılarda olduğu gibi yaygın bir gelenek halini almadığı açığa çıktı. Bu sebeple çok az sayıda filozofun kitaplarında sofistlere yer verdiği ve değerlendirmelerinin de genelde Aristoteles’in mantık külliyatı bağlamında cereyan ettiği sonucuna ulaşıldı. Bunun da açık bir belirtisinin, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd tarafından şerh edilen “sofistik çürütmeler” olduğu söylenebilir. Her üç filozof mantık bağlamında sofistlik çürütmeleri Aristoteles perspektifinden ele almış ve çeşitli eklemelerle özgün hale getirmişlerdir.

Ayrı başlıklar altında incelediğimiz İslam filozoflarının dikkatini çeken diğer önemli sofistlik yansımanın Menon paradoksu olduğunu gördük. Fârâbî’nin Menon paradoksunu çözmeye çalışırken sofist felsefenin onda meydana getirdiği etkiler üzerinde durduk. Aristoteles, Menon paradoksunu tümel-tikel bağlamında çözmeye çalışmaktadır. Ona göre öğrenilenin tümel anlamda bilinmekte ama tikellik açısından bilinmemektedir ve öğrenilenin bir anlamda biliniyor olması saçma değil, bilindiği halde öğrenilmesi saçmadır. Fârâbî’nin çözümünün ise Aristoteles’ten farklı olarak tümel-tikel bağlamında değil, tasavvur ve tasdik bağlamında seyir gösterdiğini tespit ettik. Fârâbî’ye göre, Menon kuşkuya düşerek öğretimle bildirilmesi gereken şeye dair öğrenenin, önceden bir yönüyle bildiği ve başka bir yönden bilmediği sonucuna götürecek bir kıyas kurmuştur. Oysaki Fârâbî’ye göre hem öğretimin hem de bilgisizliğin farklı anlamlara gelebilecek çeşitleri vardır. Onun için asıl öğretim, insan zihninde daha önce ne bi’l-kuvve ne de bi’l-fiil olarak var olan bir bilginin öğretilmeye çalışılmasıdır; aksine öğretim, bilgisizlik olduğu fark edilen bilgisizlik seviyesindeki bölümde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Fârâbî’nin çözümünün her ne kadar Aristoteles’in izlerini taşısa da son kertede ondan ayrılarak farklı bir seyirde devam ettiği sonucunu elde ettik. Özellikle paradoks bağlamında Aristoteles’in çözüme ‘sezgisel’ akli devreye sokması ve bunun epistemolojisinde içkin bir hal alması, ancak

bu olgunun Fârâbî’de kabul görmeyişi farklılaşmanın açık bir belirtisi olduğu söylenebilir.

Ele aldığımız ikinci filozof İbn Sînâ’nın da paradoksu tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi, bi’l-kuvve, bi’l-fiil ve tümel-tikel ayrımları üzerinden çözmeye çalıştığını gördük. İbn Sînâ’ya göre, bilginin hem özel (cüz’i) hem de genel (külli) bir yapısı vardır ve aynı şekilde bi’l-kuvve ve bi’l-fiil ayrımları da bulunmaktadır. Bu sebeple, tümel olarak bilgi elde edilebilirken, cüz’i olarak elde edilemeyebilir. Çünkü bilginin kendine ait özel yönü bi’l-fiil olarak bilinmemektedir. Bilinmeyen özel yön bi’l-fiil olarak bilinmese de kendisi hakkında bi’l-kuvve bir tasavvura sahip olmamız zorunludur. Çünkü öğrenme veya öğretme, birtakım ön bilgilerden, varlığı önceden zorunlu olan tasavvur ve tasdik ilkelerinden hareketle gerçekleşmektedir. Her öğretimin başka bir öğretime dayanması sonucu teselsül meydana geleceğinden bu öğretimin sabit ilkelere dayanması zorunludur. Tam da bu noktada İbn Sînâ, sabit ilkelerin kaynağının ‘ilahi’ olduğunu belirterek mantığın sınırları içinde ‘ilahi’ güce aktif bir konum verdiği ve mantığın metafizik boyutunu temellendirdiği sonucuna ulaştık. İbn Sînâ, Aristoteles’ten ayrıştığı bu noktada kuramsal olarak ‘hads’ teorisini geliştirmiş ve epistemolojisinin temel merkezine yerleştirmiştir. Başka bir ifade ile sofist felsefenin uzantısı olan Menon paradoksunun, İbn Sînâ’nın bilgi görüşünde önemli bir dönüşüme kaynaklık ettiği söylenebilir. Menon paradoksunun dışında İbn Sînâ’nın, sofistleri nispeten daha özgün bir tarzda ele aldığı ve mantık bölümünde ele aldığı şekliyle, lafız ve anlam kaynaklı saptırmalar üzerinden değil, metafizik ilkeler veya daha özel olarak ontolojik yargılar üzerinden incelediğini tespit ettik. İbn Sînâ’nın kendine özgü sofist, inatçı ve şaşkın (*mütehayyir*) gibi üçlü bir ayrıma gittiğini bu yönüyle kelâmcıların taksimini anımsattığı üzerinde durduk. Onun inatçılara karşı benimsediği yakma ve acı çektirme gibi yöntemlerin kelâmcıların yöntemlerine açık bir benzerlik gösterdiği sonucunu elde ettik.

İkinci bölümde incelediğimiz son filozof İbn Rüşd’ün de sofistlere yer verdiğini ve Menon paradoksuna dair bilgiler verdiğini gördük. İbn Rüşd’ün genel olarak Aristoteles’e sadık kaldığını ancak yer yer Fârâbî ve İbn Sînâ’dan ayrıştığını tespit ettik. O, Menon paradoksu bağlamında, talep edilen bilginin tümel olarak bilindiğinin ancak tikel olarak bilinmediğinin, tikel olanın da “kendine ait” özelliğinin

olduğunu ve nihayetinde bunun da şüpheyi gerektirmediğini belirtir. Fârâbî’den farklı olarak sorunun tasavvur ve tasdik arasında yapılmayan ayırmadan değil, iki farklı idrakin tek bir idrak olarak anlaşılmasından kaynaklandığını açıklar. Ona göre, ön bilgilerden oluşmayan ancak duyularla elde edilen birtakım idrakler söz konusudur. Bu tür idrakler, ön bilgilerden oluşan idraklerden farklı bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu iki idrak türleri birleştirildiğinde veya tek bir idrak olarak ele alındığında “şüphe” kaçınılmaz olarak meydana gelmektedir. Bu yönüyle İbn Rüşd’ün paradoksu çözümlemede Aristoteles’in ve dolaylı olarak İbn Sînâ’nın yolunu izlediği ancak Fârâbî’den ayrıştığı sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca duyusal bilgilerden farklı bir yapıda olan ön bilgilerin nereden ve nasıl geldiği konusunu açıklamaması yönüyle de İbn Rüşd’ün, hads teorisiyle çözümlemede bulunan İbn Sînâ’dan farklılaştığı söylenebilir.

Üçüncü bölümde son olarak kelâm ve felsefe kavşağında önemli bir simayı temsil eden Râzî’nin sofistlerle ilgili görüşlerini ele aldık. Râzî’nin sofistleri çeşitli eserlerinde kendinden önceki gelenekten farklı olarak, çeşitli şekillerde değerlendirdiğini gördük. Onun sofistleri ele almasındaki en özgün tarafın bir sofist edasıyla argümanları dile getirdiği ve bu yönüyle Platon’un diyalog şeklinde yazdığı metinlerine benzerlik gösterdiğini tespit ettik. Üstelik Râzî’nin sofistlerin argümanlarını betimlemekle kalmadığını, soru-cevap şeklinde gelebilecek itirazları da sofistlerin gözüyle değerlendirdiğini gördük. Ayrıca sofistleri ele aldığı bölümlerde Yunan dünyasındaki menşeiyle ilgilenmediği; aksine sofistlerin İslam dünyası içerisinde vücut bulmuş olduğu izlenimi verir gibi, sofistik argümanları İslam düşüncesi içerisindeki motiflerle somutlaştırdığı sonucuna vardık. Bu yönüyle Râzî’nin, sofistik argümanları İslamî entelektüel gelenek içerisinde dolaylı olarak, sofist tarzı felsefenin İslam içindeki imkânını tartışır izlenimi verdiği söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, Râzî’nin tarihsel bir mezhep olmaktan çok İslamî gelenekle bütünleşmiş, güncel ve hayali bir muhatap olarak sofistleri çözümleme girişimini, İslam kültürü içinde cereyan eden tartışmalardan sofist tarzı felsefenin çıkıp çıkmayacağı yönünde kelâmî ve felsefi bir soruşturma olarak değerlendirmek olasıdır. Bu tutumun kelâmın savunma gayesiyle uyum içinde olması da muhtemeldir.

Menon paradoksunun duyusal bilgilerin güvenilirliği noktasında Râzî’de aktif bir yer edindiğini ve bu bağlamda tartışılan bilginin kaynağı sorusunda Râzî’nin

Aristoteles'ten beri süregelen görüşü benimsediğini tespit ettik. Râzî, bilginin oluşumunu özne-nesne ilişkisi üzerinden temellendirdiğinden Menon paradoksuna bu bağlamda bir çözüm ürettiğini gördük. Ona göre özne, bir bilgide niteliğin, nitelenin ve aralarındaki ilişkinin mahiyetini bilmektedir. Ancak aralarındaki bağlantının gerçekleşip gerçekleşmediğini bilmemektedir. Öznenin bağlantıyı kurması sonucunda bilgi bedihî olarak meydana gelecektir. Ayrıca Râzî'nin Menon paradoksunun açık etkisiyle, tasavvurların bazı yönlerden bilinmeyeceği ve mahiyetlerin de hiçbir surette bilinmeyeceği gibi görüşlerinin, şüpheli olarak nitelenmesine sebebiyet verdiğini gördük. Bunların tümü sofistlerin ve sofist felsefenin, Râzî'nin bilgi görüşünde aktif bir rol oynadığı şeklinde okunabilir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdülcebâr, Kadî: **el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)**, thk. İbrahim Medkur, Kahire, 1962.
- Adam, James: **Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri**, çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yay., 2019.
- Alper, Ömer Mahir: "Fârâbî'nin Felsefe Tasavvuru: Tümden-Kabulcü Tavra Bir Örnek", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, VI (2002), s. 97-111.
- Amidi, Seyfeddin: **el-Mübin fi Şerhi Meani Elfazi'l-Hükema Ve'l Mütakellimin**, thk. Hasan Mahmut Şafii, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1994.
- Aristoteles: **İkinci Çözümler**, çev. Ali Houshiary, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2005.
- : **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996.
- Arkan, Atilla: "Psikoloji: Nefis ve Akıl", **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler** içinde, 2. Baskı, Ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yay., 2014, s. 569-598.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. I, 5. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2013.

- : **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. II, 4. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014.
- Aster, Ernst Von: **Ders Notları Felsefe Tarihi İlkçağ ve Ortaçağ**, Der. Vural Okur, İstanbul, Sentez Yay., 2015.
- Atay, Hüseyin: “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, **AÜİF Dergisi**, C. XXIX, 1987, s. 1-40.
- Aydın, Hasan: “İslâm Kelâmcıları ve İbn Sinâ’ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, 48 (2008), s. 96-106.
- Aydınlı, Yaşar: “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)”, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu** içinde, İstanbul, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yay., 2008, s. 129-142.
- : “Farabi’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, **Bilimname Dergisi**, c. II, 4 (2004), s. 5-16.
- Aygün, Fatma: “Eşyânın Hakikâti Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, c. XIII, 2 (2015), s. 827-839.
- Bâkılânî, Ebû Bekr: **Kitâbü’t-Temhîd**, nşr. Yusuf Mekarisi, Beyrut, Mektebetü’ş-Şarkiyye, 1957.
- Birgül, Mehmet: “İbn Rüşd ve Menon Açmazı”, **Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi**, 9 (2008), s. 141-154

- Bolay, Hayri: **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, 4. Baskı, Ankara, Akçağ Yay., 1987.
- Bozkurt, Mustafa: **Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2006.
- Bozkurt, Mustafa: “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, **C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XII, 1 (2008), s. 253-274.
- Capelle, Wilhelm: **Sokrates’ten Önce Felsefe**, çev. Oğuz Özügül, 4. Baskı, İstanbul, Pencere Yay., 2016.
- Cevizci, Ahmet: **Bilgi Felsefesi**, 3. Baskı, İstanbul, Say Yay., 2015.
- Cihamî, Cîrar: **Mevsûe’tü Müstelehâtî’l-Felsefe İ’nde’l-Arab**, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1998.
- Copleston, Frederick: **Ön- Sokratikler ve Sokrates**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay., 1990.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn: **Kitâbü’l-İrşad**, thk. Muhammed Yusuf Musa, Mısır, Mektebetü’l-Hancî, 1950.
- Çağrıçı, Mustafa: “Şüphencilik”, **DİA**, C. XXXIX, İstanbul, TDV, 2010, s. 265-268.
- Çankı, Mustafa Namık: **Büyük Felsefe Lugatı**, İstanbul, Nebioğlu Kağıtçılık ve Matbaacılık, 1958.
- Çelebi, İlyas: “Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslami İlimlerle İlişkisi”, **Temel İslami İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı**, İstanbul, 2014, s. 369-416.

Çelik, Sara: **Bilgi Felsefesi İlkçağ'dan Yeniçağ'a**, İstanbul, Doruk Yay., 2010.

Çubukçu, İbrahim Agâh: **Gazzalî ve Şüphencilik**, Ankara, AÜİF Yay., 1964.

Dağ, Mehmet: “Eş’ari Kelâmında Bilgi Problemi”, **İslami İlimler Enstitüsü Dergisi**, 4 (1980), s. 97-114.

-----: “İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, V (1991), s. 3-34.

Direk, Zeynep: “Felsefenin Başlangıcı Sorusu”, **Anlama ve Yorum Doğan Özlem Armağan Kitabı** içinde, Der. A. Kadir Çüçen- Hatice Nur Erkızan – Güçlü Ateşoğlu, İstanbul, İnkılap Yay., 2004, s. 211-231.

Doru, Nesim: “**Fahreddin Razi’de Bilgi Problemi**”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2001.

E. Peters, Francis: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2004.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir: **Usulü’-d-Din**, 1. Baskı, İstanbul, Matbatü’-d-Devlet, 1928.

el-Cürcânî, Seyyid Şerif: **Şerhu’l-Mevâkıf**, C. I, thk. Mahmud Ömer, Beyrut, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1998

-----: **Mü’cemü’t-Ta’rifât**, thk. Muhammed Sıddık Minşavi, Kahire, Dâr’ül-Fadile, 2003.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid: **el-Munkız mine'd-Dalâl**, 3. Baskı, Beyrut, Müessesetü'l-Kutübi's-Sekafiyye, tarihsiz.

-----: **Mîzânü'l-Amel**, 1. Baskı, thk. Süleyman Dünya, Kahire, Dar'ül-Mearif, 1974.

Eliade, Mircea: **Arayış: Tarih ve Dinde Anlam**, çev. Cem Soydemir, İstanbul, Doğu Batı Yay., 2017.

el-Makdisî, Tâhir: **Kitabü'l-Bed' ve't-Tarih**, C. I, Kahire, Mektebetü's-Sekafeti'd Diniyye, tarihsiz.

el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr: **Usulü'd-Din**, thk. Hans Peter Lens, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriye li't-Türas, 2005

Emiroğlu, İbrahim: **Örnekleriyle Mantık Sözlüğü**, İstanbul, Litera Yay., 2018.

-----: "İbn Sînâ'nın Sofistik Çürütmeler'i Üzerine Bir İnceleme", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu** içinde, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., 2008, s. 173-196.

-----: "Süfestâiyye", **DİA**, C. XXXVII, İstanbul, TDV, 2009, s. 468-469.

-----: **Klasik Mantığa Giriş**, 13. Baskı, Ankara, Elis Yay., 2016.

en-Nesefî, Ebû Mûin: "Akâ'idü'n-Nesefî", **Mecmuu'l-Mütuni'l-Kebir** içinde, Kahire, Matbaatü'l-İstikâme, 1958.

-----: **Tabsiratü'l-Edille**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, TDV Yay., 1993.

er-Râzî, Fahreddîn: **Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvahuma**, thk. Muhammed Sagir Hasan el-Masum, Pakistan, Ma'hedu'l-Ebhasi'l-İslamiyye, 1968.

-----: **Mefâtihu'l-Gayb et-Tefsiru'l-Kebîr**, C. XX, Dimeşk, Daru'l-Fikr, 1981.

-----: **Muhassalü efkâri'l-mutekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l- 'ulemâ' ve'l-hükemâ'**, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, tarihsiz.

-----: **Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl**, C. I, thk. Said Abdülatif Fûde, Beyrut, Darü'z-Zehâir, 2015.

Ertuğrul, İsmail Fenni: **Lugatçe-i Felsefe**, Haz. Nejdet Ertuğ, Ankara, Aktif Düşünce Yay., 2014.

Ess, Josef Van: "İslam Dini Düşüncesinde Septisizm", çev. Murat Memiş, **D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXII (2005), s. 167-183.

es-Sâbûnî, Nûreddin: **el-Bidâye fi Usûli'd-Din**, thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul, Elif Ofset, 1995.

et- Tehânevî, M. H.: **Keşşâfü İstulâhâti'l-Fünûn ve'l- 'Ulûm**, thk. Refik el-Ucem, Lübnan, Mektebetü Lübnan, 1996.

Fârâbî: "Aristo Felsefesi", **Farabî'nin Üç Eseri** içinde, çev. Hüseyin Atay, Ankara, AÜİF Yay., 1974, s. 87-169.

- : “Kitâbü’l-Cedel”, **el-Mantık İnde’l-Fârâbî** içinde, thk. Refil el-Acem, Beyrut, Darü’l-Maşrik, 1986.
- : “Kitâbü’l-Emkineti’l-Mugalata”, **el-Mantık İnde’l-Fârâbî** içinde, thk. Refil el-Acem, Beyrut, Darü’l-Maşrik, 1986.
- : **el-Elfâzü’l-müsta’mele fi’l-mantık**, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut, Dârü’l-Meşrik, 1968.
- : **Kitâbu’l-Burhan**, çev. Ömer Mahir Alper-Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi Yay., 1993.
- Gutas, Dimitri: “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içinde, 1. Baskı, Der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2004, s. 97-132.
- : **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, çev. Lütfü Şimşek, 6. Baskı, İstanbul, Kitapyayınevi Yay., 2015.
- Guthrie, W.K.C.: **Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar**, çev. Ergün Akça, İstanbul, Kabalcı Yay., 2011.
- Güçlü, Abdülbâki: **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2003.
- Gürsoy, Adnan: “**İbn Sînâ’nın Sezgi Teorisi**”, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015.

- Hacıkadiroğlu, Vehbi: “Sofistler”, **Anlama ve Yorum Doğan Özlem Armağan Kitabı** içinde, Der. A. Kadir Çüçen- Hatice Nur Erkızan – Güçlü Ateşoğlu, İstanbul, İnkılap Yay., 2004.
- Haklı, Şaban: “Fahredden er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahredden er-Râzî** içinde, Ed. Ömer Türker – Osman Demir, İstanbul, İSAM Yay., 2013, s. 423-452.
- Hârizmî, İbn Ahmed: **Mefâtihu'l-Ulûm**, thk. İbrahim el-Ebyari, Beyrut, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2011.
- İbn Hazm: **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal**, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Ümeyre, Beyrut, Dar'ül-Cil, 1996.
- İbn Manzûr: **Lisânü'l-Arab**, C. XII, Beyrut, Dar'ü-Sadr, tarihsiz.
- İbn Miskeveyh: **Mutluluk ve Felsefe**, inceleme ve çev. Hümeýra Özturan, İstanbul, Klasik Yay., 2017.
- İbn Rüşd: **Şerhu Kitâbi'l-Burhân**, thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt, Silsiletü't-Türasiyye, 1984.
- : **Telhisü Mantık'i-Aristo**, C. V., thk. Cirar Cihamî, Beyrut, Darü'l-fikr'il-Lübnanî, 1996.
- : **Telhisü's-Safsata**, thk. Muhammed Selim Salim, Kahire, Matbatü Darü'l-Kütub, 1972.
- İbn Sînâ: **eş-Şifâ' el-İlâhiyât**, C. I., 2. Baskı, thk. Said Zayid, Kahire, Mektebetü Ayetullah el-Uzma, 1960.

- : **eş-Şifâ' el-Mantık: el-Burhân**, C. III., thk. Ahmed Fuad el-İhvan, Kum, Mektebetü Ayetullah el-Uzma.
- : **eş-Şifâ' el-Mantık: el-Kıyâs**, C. II., thk. Ahmed Fuad el-İhvan, Kum, Mektebetü Ayetullah el-Uzma.
- : **eş-Şifâ' el-Mantık: es-Safsata**, C. IV., thk. Ahmed Fuad el-İhvan, Kum, Mektebetü Ayetullah el-Uzma.
- İbn Teymiyye: **Beyânü't- Telbisi'l-Cehmiyye**, C. I., thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Kasım, Kuveyt, Matbaatü'l-Hükume, 1971.
- : **Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye**, C. I., thk. Muhammed Reşat Salim, Riyad, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1986.
- : **Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye**, C. II., thk. Muhammed Reşat Salim, Riyad, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1986.
- İbnü'l-Kıftî: **İhbârü'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hükema**, thk. İbrahim Şemsü'd-Din, Lübnan, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- İbnü'n-Nedîm: **el-Fihrist**, thk. Yusuf Ali Tavil, Lübnan, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- Kaya, Veysel: **Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi**, Ankara, Otto Yay., 2015.

- Khalidi, Tarif: “Mutezilî Tarih Yazıcılığı: Makdisî'nin Kitabü'l-Bed' ve't-Tarih'i”, çev. Hayrettin Nebi Güdekli, **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 41 (2011/2), s. 237-252.
- Kılavuz, Ulvi Murat: “İslâm Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevlid – Tevellüd)”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001.
- Kranz, Walther: **Antik Felsefe**, çev. Suad Y. Baydur, 3. Baskı, İstanbul, Cinius-Sosyal Yay., 2014.
- Kuşlu, Harun: “Çelişmezlik ilkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, LV (2012), s. 274-292.
- Kutluer, İlhan: “Düşünme”, **DİA**, C. X, İstanbul, TDV, 1994, s. 53-57.
- : “Lâedriyye”, **DİA**, C. XXVII, İstanbul, TDV, 2003, s. 41-42.
- Laertios, Diogenes: **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, çev. Candan Şentuna, 3. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2007.
- Matürîdî, Ebû Mansûr: **Kitâbü't-Tevhid**, thk. Bekir Topaloğlu, Beyrut, Dârü's-Sadr, 2001.
- Mert, Muhit: “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, **AÜİF Dergisi**, C. XLIV, 41-46 (2003), s. 41-67.
- Mes'ud, Cübran: **er-Raid**, Beyrut, Dâr'ül-İlmi lil'Melâyîn, 1996.
- İbn Abdürabbih, M.: **el- 'İkdü'l-Ferid**, C. II., thk. Müfid Muhammed Kamiha, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, tarihsiz.

- Ömer, Ahmed Muhtar: **Mü’cemü’l-Lügati’l-Arabiyyeti’l-Muasere**, 1.Baskı, Kahire, Alemü’l-Kütub, 2008.
- Platon: “Menon”,. **Diyaloglar** içinde, Haz. Mustafa Bayka, 7. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi Yay., 2010, s. 149-191.
- : “Protagoras”, **Diyaloglar** içinde, Haz. Mustafa Bayka, 7. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi Yay., 2010, s. 393-448.
- : “Theaitetos”, **Diyaloglar** içinde, Haz. Mustafa Bayka, 7. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi Yay., 2010, s. 451- 542.
- : **Gorgias**, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, 4. Baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2017.
- : **Sofist**, çev. Ömer Naci Soykan, İstanbul, Pinhan Yay., 2015.
- Ross, David: **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yay., 2011.
- Sâlîba, Cemil: **el-Mü’cemü’l-Felsefi**, C. II, Beyrut, Dâr’ül-Kitabi’l-Lübnanî, tarihsiz.
- Satı, Serpil: **“Sofistlerin Bilgi ve Varlık Anlayışı: Epistemolojik ve Ontolojik Bir İnceleme”**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, 2013.
- Skirbekk, Gunnar: **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev. Emrah Akbaş – Şule Mutlu, İstanbul, Üniversite Kitabevi Yay., tarihsiz..

- Störiğ, Hans Jeachim: **Vedalar'dan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi**, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say Yay., 2011.
- Şar, Güvenç: **Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar**, İstanbul, Dergâh Yay., 2017.
- Şenel, Alâeddin: **Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne**, 1. Baskı, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., 1970.
- : **Siyasal Düşünceler Tarihi**, 4. Baskı, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 1995.
- Şık, İsmail: "Abdülkâhir Bağdâdi'nin Mucize ve Keramet Anlayışı", **ÇÜİF Dergisi**, C. XVI, 2 (2016), s. 93-112.
- Teftazânî, Saduddîn: **Şerhu'l-Akâid**, 2. Baskı, Pakistan, Mektebetü'l-Medine, 2012.
- Terkan, Fehrullah: "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler** içinde, 2. Baskı, Ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yay., 2014, s. 289-325.
- Thilliy, Frank: **Felsefenin Öyküsü Yunan Ortaçağ Felsefesi**, çev. İbrahim Şener, 3. Baskı, İstanbul, İzdüşüm Yay., 2002.
- Topaloğlu, Bekir: **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 5. Baskı, İstanbul, İSAM Yay., 2017.
- Tunç, Cihat: "Kelâm İlminde Niçin Kesin Bilgiye İhtiyaç Vardır?", **Bilimname Dergisi**, c. I, 2 (2003), s. 153-156.

- Tûsî, Nasîrüddin: **Telhîsü'l-Muhassal**, 2. Baskı, Beyrut, Dârü'l-Edvâ', 1985.
- Vorlander, Karl: **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, çev. Mehmet İzzet, 2. Baskı, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2001.
- Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Kabalcı Yay., 2015.
- Yıldızdöken, Çiğdem: "Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi", **Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi**, C. IV, XII (2017), s. 185-203.
- Zeller, Eduard: **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, 2. Baskı, İstanbul, Say Yay., 2008.
- Zerkan, Salih: **Fahredden er-Râzî Ve Ârâuhü'l-Kelamiyye Ve'l-Felsefiyye**, Kahire, Dârü'l-Fikr, 1963.