

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol.: 11 Num.: 31 May-August 2008

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 11 Sayı: 31
Mayıs-Ağustos 2008
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 15 YTL

Dizgi ve Baskı
Öncü Basımevi

Kazım Karabekir Cad. No: 85/2 İskitler/ANKARA
Tel: (0.312) 384 31 20

Basım Tarihi
15 Mayıs 2009
ANKARA

Yazışma Adresi
Doç. Dr. Durmuş ARIK
A.Ü. İlahiyat Fakültesi Bahçelievler/ANKARA

İrtibat Telefonu
Prof. Dr. Recai Doğan
Tel: (0.312) 212 68 00/260

e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com
web: diniarastirmalar.net
info@diniarastirmalar.com

Posta Çeki Hesabı
Şahin Kızılabdullah adına 5791754
Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri
Yurt İçi: Normal: 25 YTL, Öğrenci: 20 YTL (Yıllık)
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana Yusuf Gökalg Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çanakkale Özcan Taşçı Tel: (0. 286) 212 20 33
- Çorum Mustafa Bryık Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır Davut Işıkdöğän Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ Murat Gökalg Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum Kemal Polat Tel: (0. 442) 231 16 96
- Isparta Kamile Ünlüsoy Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul Halil Aydınalp Tel: (0. 216) 310 53 11
- İzmir Hammet Aslan Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş Mehmet Ali Kirman Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri İsmail Güllü Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya Mehmet Akgül Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya İbrahim Kaplan Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize Mustafa Alıcı Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sakarya İbrahim Çapak Tel: (0. 264) 277 40 02/245
- Sivas Ali Osman Kurt Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa Salih Aydemir Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van Ramazan Altınay Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: Nazmi Dünder Tel: 0033 01 469 42 625

• Osman Saryusuf Tel: 0033 01 398 66 334

• Belçika - Mehmet Demirci Tel: 00 32 64 22 75 95

Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini Şahin Kızılabdullah 5791754 nolu posta çeki hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi
Dört ayda bir çıkar.

Yayın Türü
Yaygın ve Süreli

İmtiyaz Sahibi
Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına
Mahmut TÜLEK

Yönetim Yeri
Cihan Sk. No: 37/1 Sıhıhye/ANKARA

Yazı İşleri Müdürü
Kaya KUZUCU

Editörler Kurulu
Prof. Dr. Mustafa Erdem (Başkan)
Prof. Dr. Recai Doğan, Doç. Dr. Durmuş Arık, Arş. Gör. Hakan Coşar

Redaksiyon
İhsan Çapcıoğlu

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Kamil Çakın, Prof. Dr. Kazım Sarıkavak, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Doç. Dr. Abdulkadir Dünder, Doç. Dr. Ali İbra Gungör, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Doç. Dr. Ramazan Uçar, Dr. Yusuf Gökalp, Dr. Murat Gökalp, Dr. İbrahim Kaplan, Dr. Cengiz Çuhadar, Arş. Gör. İhsan Çapcıoğlu, Arş. Gör. Hakan Öztürk, Arş. Gör. Tuğrul Yürük, Arş. Gör. İsmail Hacıahmetoğlu, Arş. Gör. Ekrem Yücel.

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Gungör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehmann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştas (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.)

Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
 - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
 - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayımlanmış yazılar yayımlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

İçindekiler

Editörden

7 • MUSTAFA ERDEM

19 • CENGİZ BATUK

İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?
-Hristiyanlıkta Kadın Sorununa Genel Bir Bakış-

49 • BOZKURT KOÇ

Çocuğun Dinî Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba

61 • CEVDET KILIÇ

Ebherî'nin Hidâyetül-Hikme'sinde Tabiat Felsefesinin
Temel Kavramları ve Kaynakları

99 • KADİR ALBAYRAK

Yazısız Halklarda Renk Fenomeni

125 • İBRAHİM MARAŞ

Farâbî'de Hudûs Kavramı

137 • İSKENDER OYMAK

İnanç ve Pratikleri Açısından Pavlikianizm

159 • HASAN KAPLAN

Psikalaniz Kuramının Yükselen Hermenötik Değeri

173 • M. CEM ŞAHİN

Postmodern Dönemde Tüketim Olgusunun Sosyo-Kültürel
Analizi ve Yabancılaşma

195 • HASAN AKKANAT

İbn Sina'nın 'Aklî Bilimlerin Bölümleri' Adlı Risalesinin
Çeviri ve İncelemesi

235 • SELAHATTİN KÜFREVİ

ÇEVİREN: MUHAMMED YAZICI

Fahreddin Er-Razi'nin Teoloji Felsefesinde Zorunlu Varlık Düşüncesi

247 • HALİL İBRAHİM TANÇ

Sehl B. Hârûn ve Cimrilikle İlgili Risâlesi

259 • BOZKURT KOÇ

Göstergebilimsel Bir Çözümleme: Çocuk Resimlerinde
Cennet ve Cehennem

283 • BİLİMSEL TOPLANTI DEĞERLENDİRMESİ

BURHAN BALTACI

Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü

Editörden...

İsrail Filistin Meselesi ve Türkiye

Prof. Dr. Mustafa ERDEM

18 Aralık 2008’de sonara eren İsrail-Filistin arasındaki altı aylık ateşkesin sona ermesinden sonra, İsrail çeşitli gerekçeler ileri sürerek Gazze’deki Filistinli Müslümanlar üzerine acımasızca saldırmış, yüzlerce kadın, çocuk ve yaşlılardan oluşan sivillerin ölmesine, binlercesinin de yaralanmasına sebep olmuştur.

İsrail ile Filistinliler arasındaki özel, İsrail ile Araplar ve Müslümanlar arasında ise genel olarak bu husumet ve savaş yıllardır devam etmektedir. Mark R. Cohen’in dediği gibi: “Siyonizm hem “sömürgeci” hem “yeni-haçlı” zihniyetinden vazgeçtiği zaman, Arap nefreti ve anti-semitizm sona erecek ve eski uyum yeniden sağlanacaktır.”¹

İsrail ve Müslümanlar arasındaki bu savaşın çeşitli dini, siyasi ve sosyal sebepleri bulunmaktadır.

a) Arz-ı Mev’ud Meselesi (Tanrı tarafında Yahudilere verileceği söylenen topraklar) ve İsrail’in Temel Stratejisi

Milli ve dini kimliklerini taassup derecesinde öne çıkaran İsrail’in hayatında Arz-ı Mev’ud oldukça önemli bir yer tutmaktadır. İbranice’de “Eretz İsrail” şeklinde ifade edilen, Yahudi Kutsal Kitabında “Kenan diyarı” vb. isimlerle anılan Arz-ı Mev’ud’un, zaman ve şartlara hatta kişilere göre sınırları değişmektedir. Ahd-i Atik’teki bilgilere göre belirlenmeye çalışılan bu sınırlar, kimilerine göre, Nil nehrinden Fırat nehrine kadar olan bölgeyi

1 Mark R. Cohen, Haç ve Hilal altında Orta Çağda Yahudiler, Ter. Ahmet Fethi, İstanbul 1997, s. 29.

(Tekvin 15/8), kimilerine göre; Sina Yarımadası, Mezopotamya ve Harran bölgelerini içine almaktadır. Bazı kesimlere göre Arz-ı Mev'ud, Suriye ve Lübnan'ın bir kısmıyla Filistin bölgesini kaplamaktadır. Günümüzde büyük çoğunluk tarafından kabul gören görüşe göre, Kutsal Kitapta isimleri geçen yedi kavmin yaşadığı yerler olarak kabul edilen ve İsrail'in 1967 savaşı sonrası ele geçirdiği yerler ile Gazze ve Batı Şeria'yı da içine alan Filistin topraklarının tamamından oluşmaktadır.

Hıristiyan misyonerlerine göre Arz-ı Mev'ud'un sınırları; "Bu mukaddes ve va'd edilmiş topraklar, silahsız bir haçlı seferiyle geri alınacaktır" ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla, Müslümanların kontrolü altındaki bütün Anadolu ve Ortadoğu'yu kapsamaktadır. Hatta, Tensiye (11/24) ve Yeşu (1/3) kitaplarında "Ayak tabanınızın basacağı her yer sizin olacaktır" şeklinde Tanrı'nın İsraililere genel bir va'dinden söz edilmektedir. Ancak sınırlarındaki bu değişkenlik veya uzun yıllar yaşadığı kırılmalar dolayısıyla, tarihin hiçbir döneminde İsrail, bu sınırların tamamına sahip bir yaşam sürememiş ve ideallerini gerçekleştirememiştir.

Arz-ı Mev'ud, Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakup, Hz. Musa ve onların zürriyetlerine ebedi mülk ve miras olarak verilmiş, ancak bu, Rab Yahova ile İsrailoğulları arasında çeşitli zamanlarda yapılan ahitlerle bazı şartlara bağlanmıştır. (Tekvin, 17/8; 28/4, 13; 48/4; Çıkış, 6/8;9) ²

Kur'an-ı Kerimde pek çok ayeti kerimde Yahudilerin Allah'a çeşitli konularda, verdikleri sözleri bozdukları ifade edilmektedir. Bakara suresinin 83. ayetinde onların bu ahlak dışı uygulamalarından bir örnek olarak: "Hani, biz İsrailoğulları'ndan, "Allah'tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz; anne-babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz, herkese güzel sözler söyleyeceksiniz, namazı kılacaksınız, zekatı vereceksiniz" diye söz almıştık. Sonra pek azınız hariç, yüz çevirerek sözünüzden döndünüz."³

Yıllarca sürgün şeklinde çeşitli ülkelerde yaşamakta olan Yahudiler arasında, Arz-ı Mev'ud'a dönme ideali her zaman olmasına rağmen, Mesih gelmeden bu işin gerçekleşmeyeceği inancı, bu idealin pratize edilmesine imkan vermemiştir. Kutsal topraklara dönme fikrini ilk savunanların başında Yahudi Siyonizminin önemli ismi ve kurucularından Theoder Herzl (1860-1904) gelmektedir. O, Yahudilerin kendi

2 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Küçük. "Arz-ı Mev'ud" TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1991, 3/442-444.

3 Bakara, 83.

düşmanlarıyla iç içe yaşayamayacağını, onların kendilerini koruyabilmek için bir araya gelmeleri gerektiğini belirtmiş ve 1897'e ilk Siyonist kongrenin toplanmasına öncelik etmiş ve böylece Dünya Siyonist Organizasyonu kurulmuştur. Theoder Herzl'in başkan seçtiği bu kongrede, ilk karar olarak, bir Yahudi ülkesi kurulması kararı alınmıştır. Önceleri çeşitli nedenlerle çok ilgi duyulmayan Filistin bölgesi, sonradan bu devletin yeri olarak kabul görmüştür. Uzun yıllar üzerinde çalışılan bu proje, İngiltere'nin meşhur Balfour Bildirgesiyle, Yahudileri ülkesine sokmama kararı almasından sonra, görünüşte, Arapların zararına olmaksızın, Filistin'de iki devletin kurulmasının zemini hazırlanmıştır. İngiltere'nin destek ve katkılarıyla konu 1947'de Birleşmiş Milletlere intikal etmiş, 29 Kasım 1947'de Genel Meclis bu alanda Arap ve Yahudi devletlerinin kurulmasıyla ilgili teklifi onaylamıştır. 14 Mayıs 1948'de bütün Arap ve İslam dünyasının büyük tepkilerine rağmen İsrail devleti kurulmuştur.⁴

Günümüzde İsrail, Arz-ı Mev'ud'u kendisinin dini ve milli kimliğinin bir parçası olarak kabul ettiği için, yıllarca hasretini çektiği topraklarda 1948 yılında devlet kurduğuna, Gazze ve Batı Şeria hariç bu kutsal toprakların tamamına sahip olduğuna inanmaktadır. Her ne kadar hükümlerlik hakları kendinde olsa bile, kendi milli sınırları içinde, Yahudi olmayanların yaşaması onlar için rahatsızlık sebebi sayılmaktadır.

İsrail, Arz-ı Mev'ud'un bütünüyle yabancı unsurlardan temizlenmesini ve 1948'de kurduğu devletini iç ve dış tehditlerden kurtarmayı istemiştir. Nitekim Yahudiler, İsrail devletini kurduktan sonra, Arz-ı Mev'ud idealinin gerçekleşmesi için, kurulduğu tarihteki imkan ve sınırlarla yetinmemiş, kendi doğal sınırları olarak gördüğü ve halen Müslümanların elinde bulunan yerlerden onları kovmak için yakın çevresiyle devamlı savaşmıştır.

İsrail'in Ortadoğu'da yürüttüğü faaliyetler son yıllarda ABD'nin siyasi ve askeri desteğiyle daha da artmış bulunmaktadır. Asrılar önce Kur'an'da beyan edilen; "Ey iman edenler! Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdır. Sizden onları kim dost edinirse şüphesiz o da onlardadır..."⁵ hükmü gerçek olmakta ve acı tecrübeler, tarihin her döneminde Yahudilerle Hıristiyanların Müslümanlara karşı iş/güç birliğini yaptıklarına şahit olmaktadır. Özellikle son yıllarda Evanjeliklerin Amerikan

4 Bkz. Fuat, Aydın, Yahudilik, İstanbul 2004, s, 150-154.

5 Bkz. Maide, 51.

yönetimindeki etkileri, İsrail-Amerika arasındaki yakınlaşmayı ve dayanışmayı, ortak hedeflerin gerçekleştirilmesi konusunda daha da artırmıştır. Nitekim 11 Eylül 2001 yılından sonra konuyla yakından ilgilenenlerin Amerika raporlarında şunların üzerinde durulduğu söylenebilirler: “Son olaylar (11 Eylül 2001) açıkça şunu göstermiştir ki, artık onların yani Müslümanların Kur’anı’na karşı savaş ilan edilmelidir. Ve bu savaşa, Yüce Mesih’in ve kurban edilmiş Musa’nın milletinden genç, yaşlı, çocuk, kadın herkes katılmalıdır. Çünkü artık o günahkâr, şerli insanlardan dünyayı kurtarmanın savaştan başka yolu kalmamıştır. Aynı kaynaklar şunu da ifade etmektedir; Ortadoğu’da Amerikan ve İsrail askerleri Yahudi ve Mesih’in sancağını dalgalandırmak için halk desteğini de aldıktan sonra harekete başlamalıdır ve İsrail mutlaka o geri kalmış milletlerden ölümlerinin intikamını almalıdır.”⁶

İsrail, uzun yıllar bir ideal olarak yaşattığı bugünkü devletini; şimdi kan ve gözyaşı dökenlerin, zulme uğrayanların dedelerinin ihanet, hamakat ve gafletinden yararlanarak kurmuştur. Bu devlet kurulduğu günden bugüne kadar yakın çevresi, dinlerin ortak paydası dünyevi ve uhrevi saadeti içermesine rağmen, acıların, zulümlerin yaşanmasına, kan ve gözyaşlarının akmasına sebep olmuştur. Bir anlamda Yahudiler, geçmiş tarihte çektiği acıların intikamını bugünkü masum insanlardan almakta, tarihi kinini yaşlılara, kadınlara ve masum çocuklara kusmaktadır. Oysa bugün zulme ve soykırıma uğrayan, acı çeken bu masum Müslümanlar, Yahudilerin uzun yıllar süren sürgün hayatına sebep olmamış, yıllarca onlara acı çekirtmemiştir. Nitekim Mark R. Cohen’in kitabında naklen verdiği bilgilere göre; ondokuzuncu yüzyılın önde gelen Yahudi tarihçisi Heinrich Gractz, History of the Jewis adlı kitabında, Yahudilerin kendi hayatlarında Müslümanlardan nasıl bir muamele gördüğünü şöyle açıklamaktadır: “Eski yurtlarında ve Avrupa ülkelerindeki Yahudilerin perişan durumuna bakmaktan bıkan ve Hıristiyanlıktaki fanatik baskıyı sürekli görmekten usanan gözlemcinin gözleri, Yahudilerin Arap Yarımadasındaki mutlu durumlarıyla dinlenir. Burada, Yahuda’nın çocukları, üzerlerine dini öfke boşalacağı korkusu olmadan kendilerini serbestçe belli ediyorlar ve korku ve aşağılanmayla bakılmıyorlardı. Burada onur yolları kendilerine kapatılmıyor, devlet ayrıcalıklarından dışlanmıyor ve hiçbir engelle karşılaşmadan, özgür, basit ve yetenekli bir halk içinde kendi

6 Ahmet Çelik, Ali Rafet Özkan, “Yeni Bir Evanjelik Hıristiyan Taktiği: Uydurma Kur’an ‘el-Furkan’ul-Hakk”, Ekev Akademi Dergisi, Sayı 28, Ankara 2006, s.17.

güçlerini geliştirmelerine, insani cesaretlerini göstermelerine, ün için yarışmalarına ve usta ellerle, karşıtlarıyla boy ölçüşmelerine izin veriliyordu”.⁷

Uzun tarihi geçmişte Müslümanlar dışında çeşitli dinlere mensup farklı milletler, Yahudiler üzerinde güç denemesinde bulunmuş, onları yaşadıkları topraklarda hunharca öldürmüş, sağ kalanları çeşitli yerlere süngüne göndermiş, evlerini, mabetlerini tarumar etmiştir⁸. Yahudilere Firavunlarla başlayan bu Firavunca uygulamalar, insanlığa barış ve huzuru getiren ve şu anda zulme uğrayan masum insanların dini olan İslam tarafından lanetlenmiştir⁹. Yahudilerin tarihte yaşadığı acı olaylarda, burada yaşamaktan ve Müslüman olmaktan başka bir suçu olmayan bu insanların hiçbir müdahalesi olmamıştır.

Günümüzde masum Müslümanlara zulmeden İsrail’e en büyük desteği veren Hıristiyan dünyasının, Orta Çağ’da İspanya’da, ikinci dünya savaşı sırasında Almanya’da Yahudilere karşı nasıl bir soykırım ve zulüm uyguladığı bilinmektedir. Hıristiyanların bu tutum ve davranışlarından dolayı, Tarihçi R. I.Moore, Ortaçağ Hıristiyanlarına “zulmeden bir toplum” adını vermiştir.¹⁰

Onbirinci yüzyılın sonunda Haçlılar Kudüs’ü ele geçirdikleri zaman, orada yaşayan Yahudi, Müslüman yetmiş bin kişilik bütün halkı kılıçtan geçirmiştir. Onlar vahşetlerini kadın ve çocuklara kadar sirayet ettirmişlerdir. Hatta camilere sığınan Müslümanları bile üzerlerine at sürerek öldürmüşlerdir. Buna mukabil bir asır sonra Selahaddin-i Eyyübi Kudüs’ü tekrar onlardan geri aldığı zaman, orada yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlardan bir tek kişinin bile burnu kanamamıştır.¹¹

Merkezinde Müslüman Türk unsuru olan Osmanlı devletinin Yahudileri, bugünkü işbirlikçileri İspanyolların zulmünden nasıl kurtardığı, onları bağrına basıp, yedirip/içirdiği, beslediği en başta İsraililer tarafından unutulmaması gerekir¹². Fakat Namık Kemal’in “fitrat yine o fitrattır”

7 Cohen, s, 26.

8 Bu konuda geniş bilgi için bkz, Cohen,226.

9 “Hani sizi azabın en kötüsüne uğratan, kadınlarınızı sağ bırakıp oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden kurtarmıştık. Bunda, size Rabbinizden (gelen) büyük bir imtihan vardı.” Bakara, 49.

10 Geniş bilgi için Bkz. Cohen,226; Fuat Aydın, s, 153.

11 Nurettin Topçu, Yarıncı Türkiye, Yağmur Yayınları 2.Baskı, tarihsiz, s,146.

12 Osmanlı devletinde Yahudiler, Balkan şehirleri, Ege bölgesi, Ege adaları, Anadolu’nun bazı şehirleri ve özellikle, Selanik, İstanbul, Safed, Bursa, İzmir, Şam ve Kahire’de yerleşmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. A. Hikmet Eroğlu, Omanlı Devletinde Yahudiler, Ankara 2000, s, 94-108.

dediği gibi, kendilerinin maddi/manevi kurtuluşuna vesile olacak peygamberlere bile inanmayan, onlara zulmeden ve onları öldüren bir toplumun¹³, Osmanlılar ve Müslümanlara karşı bir vefa borcu hissetmeden ihanet etmesi ve fırsat ele geçtiğinde zulmetmesi, onların fitratının gereği olsa gerektir. Nitekim bugün Filistin’de yaşanan insanlık dışı uygulama ve vahşet, bu fitri olgunun bir tezahürü olmalıdır.

Yahudiler vatansızlığı, açlığı, acıyı, sefaleti, zulmü, soykırımını dünyada en yakından tanıyan bir toplumdur. Onlar, kendi tarihlerinde, bunların en acı tecrübelerini yaşamış olmalarına rağmen, bunlardan hiç ibret almamış, zulümden, zalimden ve zalimane tutumdan nefret etmeleri, şimdikinin tam tersine, imkânlar ölçüsünde mazlumun yanında olmaları gerekirken, kendilerinin, şimdi masum insanlara uyguladığı bu vahşetin “fitrat” olgusundan başka bir izahı bulunmamaktadır.

İslam her zaman zulmün karşısında, mazlumun yanında yer almış ve Müslümanlar da insanlara yapılan zulümleri hiçbir zaman onaylamamışlardır. Fakat insanlar, İsraililerin bugün Filistinlilere yaptıklarını gördükten sonra, geçmişte onların başına gelenlerin az bile olduğunu, onlara bu çileyi çektirenlerin, mutlaka bir sebebi bulunduğunu düşünmek durumunda kalmıştır.

2009 yılının başında, İsrail’in geçmişte yaptığı yanlışların daha beterini sahneye koyduğu, gözünü kan бүürdüğü, tarihten hiç ders almadığı görülmektedir. Ancak geçmişte yapılan yanlışların Yahudilerin hayatında nelere mal olduğu hatırlandığında, günümüzde yapılan bu zulüm ve vahşet, onların, geçmişten daha beter bir musibetle karşılaşacağına habercisi olmaktadır. Zira eskiler “küfrün devam edeceğini, ancak zulmün asla devam etmeyeceğini” söylemektedirler. Tecrübe ile sabit bu gerçeğin er/geç İsrail için de gerçekleşeceği kuvvetle muhtemel görünmektedir.

Yahudiler, yıllarca zulme uğramalarına rağmen, çeşitli entrikalarla kurdukları devlet ve yandaşları, zalimlerle birlikte başka masum insanlara zulmediyorlarsa, tarihin tekerrürden ibaret olan gerçeği tecelli edecek, bugün zulme uğrayanlar elbet onları, akıttıkları kanda boğacaklardır.

13 “Verdikleri sağlam sözü bozmalarından, Allah’ın ayetlerini inkar etmelerinden, peygamberleri haksız yere öldürmelerinden ve ‘kalplerimizi muhafazalıdır’ demelerinden dolayı (başlarına her türlü belalar verdik. Onların kalpleri muhafazalı değildir), tam aksine inkarları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürlemiştir. Artuk onlar inanmazlar.” Nisa, 155. Ayrıca bkz. Bakara, 91; Al-i İmran, 112, 181)

b) Filistin Meselesi

Asırlarca dünyaya medeniyet ve adalet örneği olan Osmanlı devletini yıkmak isteyenlerin hazırladıkları senaryonun son perdesini, kan, gözyaşı ve acılar oluşturmaktadır. Osmanlı devleti yıkılırken akan bu kan ve gözyaşı, o zaman onun ana unsuru olan Müslüman Türk milletinin masum evlatlarını boğarken, şimdi, ona başkaldıran, ona isyan eden, onu yıkmak için düşmanlarla işbirliği yaparak ona ihanet edenlerin ortak ve mutlak kaderi haline gelmiştir. Nitekim Balkanlar ve Ortadoğu başta olmak üzere Osmanlı devletini yıkmak için günümüzün emperyalistleriyle işbirliği yapanlar, uşaklıklarının bedeli olarak, kendileri yapay bir mutluluk yaşamış olsalar bile, kısa süren bu mutluluk kendi çocuklarına ve torunlarına ebedi bir azap olarak miras kaymıştır.

İşte şimdi acılarını iliklerimizde hissettiğimiz Filistin meselesinin temelinde, o dönemdeki hainlerin gaflet ve ihanetinin vebali yatmaktadır. Bir anlamda üzülecek belirtmek gerekirse, bir atasözümüzde işaret edildiği gibi dedelerinin yediği erikten torunlarının dışı kamaşmaktadır. Bir başka atasözümüzden hareketle, akılsız başın cezasını ayaklar çekmektedir. Bu acı akıbetin başkaları tarafından miras bırakılmış olması nedeniyle, günümüzdeki masumların yaptığı tövbeler ve pişmanlık duyguları, bu vahşetten onları kurtarmaya yetmemektedir.

İsrail'in yakın ilişki ve çatışma içinde olduğu Filistinlilerle topyekun Arapların (burada masum insanlar elbette konumuz dışındadır) Osmanlı devletine karşı takındığı tavır sonuçları itibarıyla, onların bağımsız devletler kurmalarına imkan sağlamış ise de, o tarihten itibaren bu coğrafyada, mutluluk yerine acı, bağımsızlık yerine kölelik hâkim olmuştur. Yüce Allah petrol/gaz gibi günümüzde en etkin güç ve silah olan bir nimeti Araplara vermesine rağmen, sadece yapay yönetimler ve mutlu azınlık dışında o bölgelerde yaşayan bütün Müslümanlar mutluluk ve huzura hasret kalmışlardır. Günümüzde hala Irak'ta, yakın geçmişte Fas'ta, Tunus'ta, Cezayir'de ve Mısır'da yaşananlar ve nihayet iç Afrika'da ve Ortadoğu'da olan olaylar bunun en açık kanıtı olmuştur.

Filistin meselesi bütünüyle Arap dünyasının ortak acısı olarak görülmesine rağmen, uygulamalardan, bunun hiç de böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Bu aymazlık ve sorumsuzlukta, yönetim sorumluluğunu üstlenenlerin, hala Osmanlıdan bağımsızlık isteyen zihniyetle ortak paydalarının etkisi bulunduğunu göstermektedir. Bunun sebebi, dün iş başına getirilenler nasıl başkalarının himmet ve desteğine muhtaç idiyse,

günümüzdekilerin de, kendi toplumlarından kopuk, kendi toplumlarına rağmen, başkalarının himmet ve desteğiyle iş başında bulunmalarından olsa gerektir.

Sebeb ne olursa olsun, bugün İslam ve Arap dünyasının Filistin sorununa samimiyetle ve ciddi bir şekilde sahip çıkmadığı açıktır. Şu anda yaşanan olaylar, kendi toplumsal tabanlarının sakinleştirmek için iç siyasi malzeme yapılmakta, tertiplenen çeşitli toplantılarla İsrail'in yaptığı bu vahşet tel'in edilmekte, cılız bir protesto ile uluslar arası güçler göreve çağrılmaktadır. Araplar bunu milli bir politika olarak görmelerine rağmen, çözümden yana hiçbir somut adım atmamakta, hatta biri birleriyle bir araya bile gelememektedir. Dolayısıyla "Araplar, birleşmeme konusunda birleşirler" atasözü haklılık kazanmaktadır.

İsrail, Arapların bu özel durumunu yakından bildiği için çok rahat hareket etmekte, onlardan çıkan çatlak sesleri ciddiye almamaktadır. Onların bu vurdum duymaz tavrı dolayısıyla da Yahudiler, ABD ve AB'nin desteğini yanlarında hissetmektedir.

İsrail ile doğrudan ilişkisi bulunan kesim olarak Filistinliler, kendi aralarında bir birliktelik oluşturamamaktadır. El-Fetih ve Hamas başta olmak üzere çeşitli gruplara ayrılan Filistinliler, yıllarca İsrail'e karşı ortak bir mücadele stratejisi belirleyememişlerdir. Deyim yerindeyse birinin yaptığını diğeri bozmuş, bu durum ise İsrail'in hem işine yaramış, hem de işini kolaylaştırmıştır. Zira temel hedefi İsrail'e karşı yürüttükleri mücadele olması gereken bu kuruluşlar, yıllarca kendi aralarında acımasızca çatışmışlar, en az İsrail kadar, kardeş kardeşin ölümüne sebep olmuşlardır. Bir anlamda Filistinlileri öldüren sadece İsrail değil, kendi aralarındaki fitne olmuştur.

2009 yılına girerken İsrail, böyle bir ortamda, Filistinlilerle olan tarihi problemlerini bu insanlık dışı vahşet görüntüleriyle çözme kararlığında görünmektedir. Bu problemi çözmeye kalkmadan önce, İslam dünyasının iki büyük devleti durumunda olan Türkiye ve Mısır'ın bilgilendirildiği sanılmaktadır. Basında çıkan yazılardan ve tezahürlerinden anlaşıldığı kadarıyla İsrail Başbakanı Olmert önemi dolayısıyla Türkiye'ye gelirken, Dışişleri Bakanı Livni de Mısır'a giderek, Filistinlilere karşı yapılacak operasyon (savaş/katliam) ile ilgili bilgiler vermiştir. Muhtemelen bu iki ülkeden alınan onay/destek/ izin ile bu insanlığın yüzkarası manzaranın süreci başlamıştır.

Kamuda tartışılan şekli ile İsrail devletinin iç siyasetinin doğal bir sonucu gibi görünün bu savaşın temel nedeni, İsrail'in dini ve milli

hedeflerini gerçekleştirme arzusudur. İsrail, yıllarca arzuladığı ve fırsat kolladığı bu stratejik hedefi gerçekleştirmek için her türlü ortamı hazırlamış ve uluslar arası desteği sağlamıştır. Bundan dolayı, Filistinlilerden yükselen feryatlara ve kulakları tırmalayan harici çatlak seslere hiç kulak asmadan kendi hedeflerini gerçekleştirme operasyonuna başlamıştır. El-Furkan'ul-Hakk isimli sahte Kur'an'ın yazarı olduğu söylenen Filistin asıllı Amerikan vatandaşı Rahip Anis Shorosh şu anda bölgede dökülen kanlara ve çekilen acılara sebep olan Amerika-İsrail arasındaki dayanışmanın arka planını yıllar önce açıklamıştır. O, Houston Üniversitesinde kin ve nefret dolu bir konuşma yapmış ve bu konuşmasında Müslümanların toptan imhasını Amerikan hükümetine önermiştir. Çünkü ona göre İslam, terör ve kan akıtma dinidir. Kur'an ise terörün kaynağıdır. Terörü yok etmek için Kur'an'ı ortadan kaldırmak gerekir. O, bu ifadelerle yetinmeyerek Amerika hükümetinden Müslümanları Amerika'dan kovmayı ve diğer bütün Müslümanları Ortadoğu'da bir araya getirmeyi, sonra tümünün üstüne atom bombası atarak yok etmeyi önermiştir.¹⁴

c) İsrail-Filistin Savaşında Türkiye'nin Durumu

Cumhurbaşkanı Abdullah Gül, daha önceden yaptığı bir açıklamada, bir hakikati dile getirerek, "Ortadoğu'nun tapusunun Türkiye Cumhuriyeti'nde" olduğunu ifade etmiştir. Günümüzde her hangi bir pratik değeri yok gibi görünse de bu söz, Türklerin bu bölge ile tarihi, dini, coğrafi, sosyal, siyasal ve kültürel ilişkilerinin olduğunu, dolayısıyla da siyasal sorumluluğunun bulunduğunu hatırlatmaktadır. Ancak günümüzde bu sorumluluğun gereklerinin yapıp yapılmadığı hala tartışılmaktadır. Oysa 2006 yılında Filistin'de yapılan seçimi Hamas'ın kazanmasından sonra, medyada yer alan bilgilere göre, uygulayacakları strateji ile alakalı taktikleri almak üzere Halid Meş'al Türkiye'ye gelmiş; 2008 yılının son haftasında İsrail Başbakanı Olmert aynı şekilde Türkiye'ye gelerek Filistinlilere uygulayacakları program hakkında bilgi vermiştir. Zahirde biri biriyle çelişkili gibi görünen bu iki olay, Türkiye'nin Ortadoğu'daki rolünü ve konumunu ifade etmek için oldukça çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Ancak burada bölgede etkili olması beklenen, barış ve huzurun teminatı olması gereken Türkiye iken İsrail, uluslar arası konumundan kaynaklanan gücüyle sadece Filistinlilere baskı uygulamamakta, Türkiye'yi

14 Çelik-Özkan, a.g.m. s,18.

de üstü kapalı olarak tehdit etmekte, kendi çıkarları istikametinde onu istediği gibi kullanmaktadır. Nitekim Halid Meş'al'ın Türkiye'ye gelirkenki beklentileri ile, buradan ayrılırken edindiği intibalar, Türkiye'nin Ortadoğu politikalarındaki acziyetini görmeye yetmiştir. Zira o, basında yer alan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bir devlet adamı gibi Türkiye'ye davet edilmiş, İsrail'in tehdit ve baskıları sonucunda, bir terör örgütü üyesi olarak ülkesine geri gönderilmiştir. Neredeyse Türkiye'de kendisine muhatap bile bulamamıştır.

Bugün Filistinlilerin karşı karşıya kaldıkları elim tabloda, Mısır'ın ihanet ettiği sorgulanmaktadır. Nedense 2008 yılı Aralık ayında İsrail'in Dışişleri Bakanı düzeyinde ilişki kurduğu Mısır'ın bu acı olaylardaki tutumu sorgulanırken, bizzat İsrail Başbakanının kendisinin geldiği Türkiye'de onu kabul edenlerin, altı saatlik bir görüşme yapanların tutum ve davranışları sorgulanmamaktadır.

Türk milleti çok saf, samimi ve masumdur. O, bu insani hasletleri dolayısıyla geçmişten günümüze çok çeşitli sıkıntılar çekmiş, acılar yaşamış ve ağır bedeller ödemiştir. Şimdi de aynı şekilde bu millet, İsrail Başbakan'ı ile kapalı kapılar ardında ne konuşulduğunu bilmeden, vitrindeki, televizyonlardaki veya meydanlardaki etkileyici nutuklara inanarak, duydukları sözlerin sahibini, milli bir kahraman ilan edip, onun her sözünde bir hikmet arayışına girmiş ve Filistin'de yaşanan bu insanlık dramı karşısında teselli aramıştır.

İsrail Başbakanı'nı bu savaş öncesinde Türkiye'ye gelmeye zorlayan sebep, Türkiye Cumhuriyeti devletinin, Osmanlı devletinin varisi oluşu ve Türkiye'nin Ortadoğu'daki tarihi hak ve sorumlulukları olsa gerektir. Türkiye bu konumunu çok iyi değerlendirmeli ve bölgede kalıcı ve adil bir barış için en azından Fransa'dan önce inisiyatifi ele almalıdır. Türkiye, Arap dünyası arasındaki bu dağınıklığın giderilmesinde, ortak değerler konusunda ortak kararlar alınmasında öncü rolü üstlenmeli, tarihsel kırgınlıkları ortadan kaldırmalı, yeniden güvenilir bir dost konumuna gelmelidir. Zaten Müslüman halklar arasında eskiden beri özlemi duyulan bu yakınlaşmanın, önündeki en büyük engel olan yönetici kadrolarla da yakınlaşmak için bu olaylar, tarihi bir fırsat olarak değerlendirilmelidir.

Türkiye Cumhuriyeti devleti tarihi, kültürel, dini ve siyasi konumu gereği bu akan kanın durdurulmasından sorumludur. Kendi gücünün farkına vardığı zaman bunun mümkün olabileceği görülecektir. Elbette diplomasi kuralları ihmal edilmemelidir. Ancak ticari, ahlaki, insani alanda eli-kolu bağlı kalmak, sadece nutuklarla toplumu teskin etmek yeterli

olmamalıdır. Samimiyet derecesine göre, ilgililer, önce bütün stratejik alanlarda dışa bağımlılığın mahzurlarını görmeli, sonra da başta İsrail ile olan ikili anlaşmaları, hiç değilse bu vesile ile gözden geçirmelidir.

Türkiye Cumhuriyeti devletini yönetenlerin tarihten ibret alarak şu ilahi sözleri okumaları gerekmektedir:

“Ey iman edenler! Sizden olmayanlardan hiçbir sırdaş edinmeyin. Onlar size fenalık etmekten asla geri kalmazlar. Hep sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların kinleri konuşmalarından apaçık ortaya çıkmıştır. Kalplerinde gizledikleri ise daha büyüktür. Eğer düşünürseniz size ayetleri açıkladık”.

“İşte siz öyle kimselersiniz ki, onları seversiniz, onlar ise, bütün kitaplara iman ettiğiniz halde sizi sevmezler. Onlar sizinle karşılaştıkları zaman, “inandık” derler. Ama kendi başlarına kaldıklarında, size karşı kinlerinden dolayı parmaklarını ısırırlar. De ki; “Öfkenizden ölü!” Şüphesiz Allah, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) bilir.”

“Size bir iyilik dokunursa, bu onları üzer. Başınıza bir kötülük gelse, ona sevinirler. Eğer siz sabırlı olur, Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız onların hileleri size hiçbir zarar vermez. Çünkü Allah onların işlediklerini kuşatmıştır.”¹⁵

15 Al-i İmran, 118-120.

İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı? -Hıristiyanlıkta Kadın Sorununa Genel Bir Bakış-

Cengiz BATUK*

Abstract

Are Women Redeemed by Jesus Christ? - An Overview the Problem of Woman In Christianity - The purpose of this article is to discuss the issue of the position and salvation of woman in Christianity. Throughout the history of Christianity, women have always been of secondary importance. According to Christian beliefs, woman was created from a rib of man and for exclusives need of the man. In a sense, women are seen as slaves of men. In fact, according to St. Paul: "man is the image and glory of God; but woman is the glory of man" (1 Corinthians 11:7). Salvation of woman, is expressed commitment to man and her individual identity is considered unimportant. Firstly woman's perception of St. Paul and then perceptions of Augustine, Tertullian, Aquinas, Luther and Calvin, important headstones of Christian history, have been discussed in this article. In addition, the question "Are women redeemed by Christ?" has been asked and has been looked for an answer for this question throughout the history of Christianity.

Key Word: Redemption, Women, Christianity, Feminist Theology, Christa.

"...erkek Tanrı'nın benzeyişinde olup Tanrı'nın yüceliğini yansıtır.
Kadın ise erkeğin yüceliğini yansıtır."

1 Korintliler 11:7

"Mesih kadınları da kurtaracak mı?" sorusu Hıristiyan tarihi boyunca bazen gizli bazen açıktan sorulan bir soru olarak kalmıştır. Günümüzde özellikle feminist teologlar bu soruyu/sorunu daha bir cesaretle sormaktadırlar. Tanrı, cinsiyet ya da ırk ayrımı yapar mı? Tanrı, kimlerin iyi ya da kimlerin kötü olduğuna, kimlerin cennetlik ya da kimlerin cehennemlik olduğuna cinsel organlarına bakarak mı karar verir? İlk

* **Yrd. Doç. Dr.**, Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

bakışta İsa'nın kadınları da kurtarıp kurtarmayacağı sorusu saçma bir soru gibi gözükmektedir. Ancak bütün bir Hıristiyan tarihi göz önünde bulundurulunca bu sorunun son derece anlamlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Öyle ki bugün kadın ve erkek Hıristiyanların eşitliğini savunan organizasyonlar (Christians for Biblical Equality)¹ olduğu gibi hâlâ kadının Havva'nın günahından dolayı sorumlu olduğunu düşünüp hatta bunu cinsel istismar için bir araç olarak kullanan Hıristiyanlık kökenli hareketler vardır.²

Pavlus'un Kadın Anlayışı

Pavlus, bir taraftan "Vaftizde Mesih'le birleşenlerinizin hepsi Mesih'i giyindi. Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı vardır. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz."³ deyip kurtuluş açısından kadın ve erkeğin eşitliğini ortaya koyarken diğer taraftan günah konusunda sorumluluğu kadına yükleyerek kadını arka plana itmektedir: "Kadın sükûnet ve tam bir uysallık içinde öğrensin. Kadının ders verip erkeğe

1 "Christians for Biblical Equality" (<http://www.cbeinternational.org/new/index.shtml>) adlı organizasyon kadın ve erkeklerin eşitliği düşüncesini yerleştirmek amacıyla bir web sayfası aracılığıyla faaliyet göstermektedir. Kadın ve erkeklerin Tanrı tarafından eşit olarak yaratıldığı, Kitabı Mukaddes'in de bunu vazettiğini öne süren organizasyona göre erkek ve kadın ortak olarak Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır. Tanrı'nın suretinde yaratılan sadece erkekler değildir. Dolayısıyla sorumlulukları da eşittir. Bk. Alan G. Padgett, "What is Biblical Equality?" *Priscilla Papers*, Summer 2002, c.16, sayı:3, ss.22-25; http://www.cbeinternational.org/new/pdf_files/free_articles/PPWhatIsBiblical.pdf (25.06.2008).

Diğer bir örnek organizasyonda "Kadınların Eşitliği için Katolik Ağ (Catholic Network for Women's Equality)"dır. Bk. <http://www.cnwe.org/> (25.06.2008).

2 Örneğin, ikinci kez gelen İsa Mesih olduğunu iddia eden *Jung Myung Seok* (1945-) tarafından 1980'lerde kurulan (Providence Church) hareketi bu tarz hareketlerin en önemli örneğini oluşturur. *Jesus Morning Star* (JMS), *Christian Gospel Mission* (CGM), gibi isimleri de kullanılan hareketin lideri Seok, 70'lerde Moon Kilisesinin bir üyesi iken 80'de kendisinin Mesih olduğunu iddia ederek ayrılır. Asli Günah'ın nedenini "Havva'nın Şeytanla girdiği cinsel ilişki olarak" açıklar. Ona göre bu suçtan temizlenebilmek için kadınların Kurtarıcı'yla ilişkiye girmesi gerekmektedir. Kült üyelerinin dünyanın çeşitli yerlerinden uzun boylu, güzel ve genç kadınları seçip hediye olarak Kurtarıcıya gönderdiği ve onunda bu kız/kadınlara tecavüz ettiği ifade edilmektedir. Nitekim tecavüz, cinsel istismar, nitelikli dolandırıcılık ve zimmete para geçirmek suçlarından Mayıs 2007'de Çin'de tutuklanır. Ocak 2008'de Güney Kore'de de iki kült üyesi kadınla dinsel arınma ritüeli esnasında zorla ilişkiye girmekten suçlu bulunur. Yine Nisan 2006'da Çin'e kaçılırken havaalanında polise sığınan 4 kadın, yaptıkları açıklamada arınma ritüelleri (bir tür toplu seks ritüelleri) esnasında 50'den fazla kadının bulunduğunu ve kendilerine işkence edilerek tecavüz edildiğini söylemişlerdir. Bk. <http://www.providencetrial.com/> ; http://www.freedomofmind.com/resource_center/groups/g/global_association/; <http://www.providencecult.com/> (25.06.2008).

3 Galatyalılar 3:27-28.

egemen olmasına izin vermiyorum; kadın sükûnet içinde dinlesin. Çünkü önce Âdem, sonra Havva yaratıldı; aldanan da Âdem değildi, kadın aldanıp suç işledi. Ama kadın sağduyu ile iman, sevgi ve kutsallıkta yaşarsa, çocuğun doğmasıyla kurtulacaktır.”⁴

İnsanın aldanmışlığının sorumluluğunu Havva'ya/kadına yükleyen Pavlus, hayat içerisinde kadına ikincil bir rol yükler. Ona göre kadın daima ikincil konumda ve erkeğin gerisindedir. Her ne kadar yukarıda belirttiğimiz ifadesinde Mesih karşısında cinsiyetin bir anlamı olmadığını söylese de Tanrı, Mesih insan ilişkisini açıklarken bir hiyerarşiden söz eder. Buna göre her erkeğin başı, bir anlamda üstü Mesih ve Mesihin üstü Tanrı iken, kadının başı ya da ondan sorumlu olan üstü erkektir: “Ama şunu da bilmenizi isterim: her erkeğin başı Mesih, kadının başı erkek ve Mesih'in başı Tanrı'dır.”⁵ Bu bir anlamda kadının Mesih ve Tanrıyla olan ilişkisinin erkek üzerinden gerçekleşeceğini ifade etmez mi? Ayrıca kilise hiyerarşisine bakıldığında kadınlara hiyerarşik düzen içerisinde yer verilmemesi bunun bir göstergesi olabilir mi?

Yine Pavlus kadın ve erkeğin örtünmesi konusunda özellikle dua esnasında kadınların başlarını örtmeleri gerektiği erkeklerinse tam tersine başlarının açık olması gerektiğini ifade ederken çarpıcı değerlendirmelerde bulunur. Kadının başı açık dua etmesi onu alçaltırken erkeğin başını kapatarak dua etmesi onu alçaltır. Bundan hareketle Pavlus, başını örtmek istemeyen kadınlara saçlarını traş ettirme alternatifini sunar. Bütün bunlara sunduğu gerekçe ise erkeğin Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmasıdır. Erkek Tanrı'nın suretinde olduğu için başı açık olmalıdır. Çünkü o Tanrı'nın yüceliğini yansıtmaktadır. Pavlus, burada Tekvin 1:27'ye atıf yapmaktadır: “Ve Tanrı, insanı kendi suretinde yarattı.” Ancak Tekvin'deki iki yaratılış öyküsünden birisi olan bu öyküde Tanrı insanı hem kendi suretinde hem de erkek ve dişi olarak yarattığından, onları mübarek kıldığından ve yeryüzünde çoğalmalarını istediğinden söz eder. Pavlus ise ifadenin ikinci kısmıyla ilgilenmez. İnsan Tanrının suretinde yaratılmıştır ve ilk yaratılan ikinci öyküde anlatıldığı gibi Âdem'dir. Dolayısıyla Tanrı'nın suretinde olan da odur. Havva, gene ikinci öyküde anlatıldığı üzere Âdem'in kaburgasından yaratılmıştır ve ancak Âdem'in bir benzeridir.⁶ Doğrudan Tanrı'nın benzeri değildir. Kadının bu ikincil konumuna güçlü ve tanrısal

4 1 Timoteyus 2:11-15.

5 1 Korintliler 11:3, krş. Efesliler 5:23.

6 Tekvin 2:7, 21-23.

bir vurgu yaptıktan sonra belki kadının tamamen aşağılanması önünü kapatmak için Pavlus, bir gerçeğinde altını çizer. Tavuk mu yumurtadan yumurta mı tavuktan tekerlemesine benzer bir tarzda kadının erkekten yaratıldığını ancak sonraki süreçte de her erkeğin bir kadından doğduğunu ifade eder.⁷ Bazı Pavlus araştırmacılarına göre Pavlus, burada öncelikle yaratılış sıralamasına işaret etmektedir. Buna göre de kadın erkekten sonra yaratılmıştır. İkinci olarak da Ortadoğu toplumlarında kadının sosyal statüsü konusundaki algıyı ifade etmektedir. Buna göre aile içinde reis erkektir ve kadınlardan erkekleri sorumludur. Bu araştırmacılara göre Pavlus'un bütün bu vurguları sonrasında merkeze İsa Mesih'i alması ve herkesin onda bir olduğunu ifade etmesi farklılıkları ortadan kaldırmaya matuftur.⁸ Ancak yine de neden kadını bu kadar gerilere ittiği sorunu ortada durmaktadır.

Kadın ve erkeğin birbirine zorunlu olarak bağlı olduğunu bunun onların doğaları gereği olduğuna –tıpkı Tekvin 2:24'deki gibi- işaret eden Pavlus, yine de asli görüşünden vazgeçmez. Ona göre kadının topluluk içinde konuşması bile hoş değildir. En iyi kadın susmasını bilen kadındır. Kadın, şayet öğrenmek istediği bir şeyler olduğu için konuşma ihtiyacı duyuyorsa bu durumda sorularını doğrudan kocasına ama evde baş başa oldukları bir zamanda yönelmeli ve ne öğrenecekse ondan öğrenmelidir. Kadının öğretmeni kocasıdır: “Kadınlar, kutsalların bütün topluluklarında olduğu gibi, toplantılarınızda sessiz kalsın. Konuşmalarına izin yoktur. Kutsal Yasa'nın da belirttiği gibi, uysal olsunlar. Öğrenmek istedikleri bir şey varsa, evde kendi kocalarına sorsunlar. Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır.”⁹ bu aynı zamanda şunu göstermektedir ki Pavlus'a göre her erkek her kadından daha bilgili ve daha yetkindir. Bu da bir anlamda dolaylı olarak kadından âlim olmayacağı ya da kadının böyle bir çaba içine girmemesi gerektiğine işaret eder. Bu anlayışın izlerini günümüz kilisesinde bile görmek mümkün.

Kilise içinde ve Mesih'te kesin olarak kadın erkek ayrılığının olmadığını iddia eden araştırmacılar genel olarak kadının kilise içerisindeki konumunu açıklamak için dört hususu öne çıkarırlar: i) ilk olarak kadınlar, (Mesih'in)

7 Pavlus'un erkek, kadın ve başörtüsü konusundaki ifadeleri için bk. 1 Korintliler 11:2-16.

8 Craig S. Keener, “Man and Woman”, *Dictionary of Paul and His Letters*, Gerald F. Hawthorne – Ralph P. Martin (eds.), Inter Varsity Press, Illinois & Leicester, 1993, s.586; Francis Watson, *Agape, Eros, Gender: Towards a Pauline Sexual Ethic*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, ss.1-5.

9 1 Korintliler 14:34-35.

dirilişinin ilk şahitleri ve ilk haber verenleridir. ii) kadınlar tıpkı erkekler gibi tam olarak Kutsal Ruhun etkisi/kontrolü altındadırlar. iii) Kitabı Mukaddes birçok kadın portresini, Tanrı'nın halkına liderlik etmeleri ve otoriteleriyle ön plana çıkarır. iv) ve Pavlus, Galatyalılar 3:28'de kadın ve erkeklerin Mesih'te eşit olduklarını deklare eder.¹⁰

Pavlus'un kadın konusundaki yaklaşımının olumlu ve olumsuz yönleriyle birlikte kendi döneminin kadın algısını yansıttığını düşünenlerden birisi olan C. S. Keener'e göre Pavlus'un yaklaşımını doğru şekilde anlamak için onun içinde yaşadığı kültürün yani hem Roma hem de Yahudi kültürünün kadın algısına bakmak gerekmektedir.¹¹ Keener'e göre Pavlus'un mektupları özel durumlara binaen kendisine sorulan sorulara verilen cevaplardan oluştuğu ve sistematik olmadığı için kadın konusundaki ifadelerde spesifik durumlara binaen söylenmiş sözlerdir. Bu yüzden ilk mektuplarında kadın konusu yer almazken 1 Korintliler 7'de evlilik, cinsellik ve kadın konusu önemli bir yer tutar. Burada Pavlus, takipçilerine evlenmeyi tavsiye etmekle birlikte cinsel ahlaksızlık nedeniyle "her erkeğin bir karısının her kadının da bir kocasının olmasının iyi olacağını" ifade eder. Şehvetin esiri olmaktansa evlenmenin iyi bir davranış olduğunu ama yine de kendisini kontrol edebilenlerin yani nefislerine hâkim olabilenlerin evlenmemelerini tavsiye eder. Evli olanların ise boşanmalarının gereksizliğine işaret eder. Kurulmuş olan müesseseye devam etmelidir. Bu pasajlarda Pavlus gerçekten de Keener'in de işaret ettiği gibi kadın ve erkeği haz, şehvet ve evlilik konusunda eşit taraflar olarak görür. Kadını Yunan kültüründe olduğu gibi erkeğin şehvetini dindirmenin bir aracı olarak ifade etmekten uzak durur: "erkek karısına, kadında kocasına hakkını versin. Kadının bedeni kendisine değil kocasına aittir. Aynı şekilde erkeğin bedeni kendisine değil karısına aittir."¹²

Evlilik konusunda ise Pavlus, evli bir kadının kocasının memnuniyetini düşünmeye başlayacağını ve böylelikle Tanrıyı ihmal edeceğini düşünür. Ona göre evli olmayan bir kız, Rabb için kaygı duyar. Bu nedenle de kadın konusunda en yüce, en iyi kadın tipi olarak bakir olan ve cinsel arzulardan alabildiğine uzak durmayı başaranı önerir. Yalnız burada şunu da söylemeliyiz ki bazı feminist teologların iddia ettiği gibi Pavlus, sadece "en iyi kadın bakir kadındır" demiyor. Aynı şeyi erkekler için de söylüyor.

10 Richard W. Hove, *Equality in Chirsit? Galatians 3:28 and the Gender Dispute*, Crossway Books, Illinois, 1999, s.17.

11 Keener, "Man and Woman", ss.583-584.

12 1 Korintliler 7:3-4.

Evlenmeyen ve cinsel arzulardan uzak durabilen erkek de üstün erkektir. Bu noktada kadın ya da erkek olmaktan çok Tanrıya bağlanma konusunda insanların önünde bulunan dünyevi bir engel olarak gördüğü evlilik müessesini eleştiriyor. Ancak ne Yahudi hukukunda olduğu gibi evliliği zorunlu bir dini yükümlülük olarak öneriyor ne de mutlak uzak durulması gereken bir şey olarak ifade ediyor. O daha dengeli bir tutum izleyerek hangi yolu tercih etme konusunda kişilerin kendilerinin karar vermesinin daha iyi olacağını söylüyor. Sadece kendi tercihini “kızını evlendiren iyi eder, evlendirmeyen ise daha iyi eder.” ifadesinde olduğu gibi evlenmeme yönünde ortaya koyuyor. Pavlus, toplumun kültürel yapısı bağlamında kadınların eşlerine itaat etmelerini bir zorunluluk olarak öngörürken genç kızların evlendirilmelerinde de karar mercii olarak babalarını gösterir. Kızların babası durum değerlendirmesi yaparak evliliğe karar verir. Ancak Pavlus nedense dul kadınlar konusunda daha özgür davranır ve dul kadınların tekrar evlenip evlenmeme konusunda kendilerine karar vermekte özgür olduğunu söyler.¹³

Yukarıda ifade ettiğimiz şekilde “Kadının bedeni kendisine değil, kocasına aittir. Aynı şekilde, erkeğin bedeni kendine değil, karısına aittir.”¹⁴ derken kadın ve erkeğe eşit pozisyonlar öneriyor gibi görünen Pavlus, aynı mektubunda birkaç pasaj sonra “erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratıldı.”¹⁵ diyerek kadını ikincil konumuna geri gönderir. Bu ise onun eşitlik algısının cinsellikle ilgili olduğunu gösterir. Zaten gerekçe olarak da cinsel ahlaksızlığın yaygınlığını gösterir. Kadın kocasına, erkek de karısına karşı (cinsel) sorumluluğunu tam olarak yerine getirirse ahlaksızlık ortadan kalkacaktır.¹⁶

Keener, Pavlus’un kadının başını örtmesi konusundaki yaklaşımının da büyük oranda Ortadoğu kültürüne dayandığını düşünmektedir. Zira ona göre Ortadoğu dünyasında kadının saçları erkek şehvetinin en önemli objesi olarak görülmektedir. Bu yüzden de bir kadının saçlarının açık olması onun erkek aradığının işareti olarak görülür. Evli bir kadının başının açık olması kocasına sadakatsizliğinin bir işareti olarak görülür. Keener, antik Ortadoğu toplumlarında evli kadınların aksine bekâr kızların ve fahişelerin başlarını örtmediklerini çünkü onların zaten kendilerine eş/erkek

13 1 Korintliler 7:32-40.

14 1 Korintliler 7:4.

15 1 Korintliler 11:9.

16 Bk. 1 Korintliler 7:2-3.

aradıklarını belirtir.¹⁷ Benzer bir yaklaşımı sergileyen William Klassen, Pavlus'un sözlerinin bugünkü algılar ve beklentiler doğrultusunda anlaşılmasının yanlışlığına işaret ederek onun içinde bulunduğu Roma ve Yahudi toplumlarının kadın algısı hakkında bilgiler verir. Klassen'e göre Pavlus, kadın olarak doğmadığına şükreden iki farklı toplumun içinde büyümüştür. Aktarımda bulunduğu Sokrat'a ait olduğu iddia edilen bir Tales öyküsünde "öncelikle hayvan olarak değil insan olarak doğduğum için; ikinci olarak kadın değil erkek olarak doğduğum için; son olarak da Barbar olarak değil Yunanlı olarak doğduğum için kendimi talihli addediyorum." ifadesi yer alır. Yunanlı erkekler kadın olmamayı talihlilik olarak algılayarak Yahudilerin de kadın olarak doğmadıkları için Tanrıya şükran duasında bulduklarını aktarmaktadır.¹⁸

Keener'in aksine Pamela Eisenbaum, Pavlus'un bugün bazı yorumcular tarafından iddia edildiği gibi tam bir eşitliği savunmadığı hatta erkek ve kadın, Yahudi ve Gentile arasında varolan doğuştan ya da kültürel farklılıkları onaylamak için o cümleleri sarfettiğini iddia eder. Eisenbaum'a göre Pavlus'un kadının örtüsü konusundaki ısrarlı vurgusu, doğuştan gelen, Tanrı tarafından bahşedilen bir farklılığın üstünün örtülmediği ve görmezden gelinmediğini göstermektedir. Bu yüzden de farklılık kadının başını örtmesi ve saç uzatmasıyla, erkeğinse saçını uzatmaması ve kapatmamasıyla pekiştirilmektedir. Eisenbaum'a göre Pavlus'un bunu söylerken esas amacı aslında Tanrı'nın koyduğu düzene tam olarak itaattir. Zira bu farklılığı Tanrı istemiş ve Tanrı zorunlu bir düzen olarak bunu vazetmiştir. Bunu değiştirmeye çalışmak Tanrı'nın düzenine karşı çıkmak olacağı için günahdır.¹⁹ Dolayısıyla Pavlus, sadece antik Ortadoğu toplumlarında varolan bir durumu tespit etmiyor, bu durumun tanrısal bir gereklilik olarak devamını öngörüyor. Eisenbaum, Galatyalılar 3:28'deki Mesih'te kadın erkek, köle efendi ve Yahudi Gentile ayrımının olmadığı şeklindeki ifadelerin Pavlus'un kurmaya çalıştığı yeni aile modelinin ifade etmek için söylendiğini düşünür. Pavlus, konuyu bir "cemaat" ya da "toplum" bağlamında ele almak yerine "aile" bağlamında ele alır. Kendisini de Eisenbaum'un ifadesine göre bir "Baba" olarak görür. Burada "Ne Yahudi Ne Grek ayrımı yoktur..." ifadesiyle kastettiği farklılığın olmadığı ya da

17 Keener, "Man and Woman", s.585.

18 William Klassen, "Musonius Rufus, Jesus and Paul: Three First-Century Feminists", *From Jesus to Paul*, P. Richardson - J.C.Hurd (eds.), Wilfrid Laurier University Press, Ontario, Canada, 1984, ss.200-202.

19 Pamela Eisenbaum, "Is Paul the Father of Misogyny and Antisemitism?" *Cross Currents*, Winter 2000-2001, c.50, sayı:4, <http://www.crosscurrents.org/eisenbaum.htm> [27.08.2008].

ortadan kalkması gerektiği değil aile kurumu için farklılığın olması gerektiğidir. Nitekim Pavlus'un zaman zaman göndermeler yaptığı Tekvin ikinci yaratılış öyküsüne göre kadın, erkekten yaratılmıştır ya da diğer bir ifadeyle "adam"ın bir parçası alınmış ve ondan kadın oluşturulmuştur. Bu birbirlerini tamamlamaları için bir zorunluluğa işaret etmektedir ki yukarıda aktardığımız Pavlus'un kadın ve erkeğin birbirlerine karşı sorumlulukları konusunda söylediği ifadeleri bu bağlamda düşünülmelidir. Erkek ve dişi, bir aile için zorunludur. Aile aynı cins bireylerden oluşmaz. Bu yüzden aile kendi içinde doğuştan ve sonradan kazanılan farklılıkları olan bireyleri barındırma özelliğine sahiptir. Nasıl dişi ve erkek aynı çatı altında zorunlu olarak birbirlerine bağlanmak durumundaysalar Yahudi ve Greklerden Mesihî ya da Eisenbaum'un ifadesiyle İbrahimi aile çatısı altında bir arada olmak durumundadırlar. Bu Grek'in Yahudiyle eşit olduğu ya da Pavlus'un böyle bir şeyi kabul ettiği anlamına gelmez.²⁰

Pavlus'un kadını aşağı bir konumda görmediğini düşünen Alan G. Padgett'e göre Tekvin 1:26-28'de ifade edildiği gibi insanlar (dişi ve erkek) Tanrı'nın suretinde yaratılmışlardır. Ancak Pavlus, Tekvin'deki bu öyküye değil ikinci öyküye Havva'nın Âdem'in kaburgasından yaratıldığını anlatan öyküye atıfta bulunarak kadının erkeğin suretinde erkeğinsene Tanrı'nın suretinde yaratıldığını söylüyor. Pavlus'un kadınların kocalarına tam itaati öngören ve erkeğin kadının başı olduğunu söyleyen ifadelerini erkeğin kadınına daha fazla değer vermesi, onu kendisi gibi sevmesi, koruması gerektiğinin ifade edildiği bir pasaja olarak anlayan Padgett'e göre buradaki "baş" olma kadın üzerinde hakim olmayı değil onu sevmeyi ve onun için daha fazla fedakarlık yapmalarını öngörmektedir. Onun Pavlus'un farklılıkları değil eşitliği öne çıkardığını ve kadının gerek evinde gerekse kilisede erkeğin önderliğine ihtiyaç duymaksızın varolabileceğini ifade etmesine karşın²¹ Ruether'e göre Augustin ve Thomas Aquinas'ın teolojisinde kadın Tanrı'nın suretinde yaratılmamıştır. Erkeklik ve ruhsallık eşittir. Bu yüzden de kadınlar Tanrı'nın imajında olmadıkları gibi Mesih'i de temsil edemezler. Çünkü onlara göre Tanrı ve Mesih erkektir ve erkeklik rasyonelliği, ruhsallığı ve ilahlılığı ifade eder. Bu yüzden de Kilise içerisinde kadının Tanrı'nın imajını kazanabilmesini cinsellik içermeyen bir formda (sex-neutered) kendini Mesih'te restore etmesi şartına bağlanmıştır.²²

20 Eisenbaum, "Is Paul the Father of Misogyny and Antisemitism?"

21 Padgett, "What is Biblical Equality?" ss.23-24.

22 Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption, A Theological History*, Fortress Press, Minneapolis, 1998, ss.4-5.

Yukarıda görüldüğü üzere Pavlus'un bizzat kendisine ait olan hem kadını erkekle eşit gören onu bir insan olarak değerlendiren ifadeleri olduğu gibi tam tersine, kadının Tanrı'nın suretinden uzak olarak yaratıldığını, kesin olarak erkeğe itaat etmesi gerektiğini, hatta öğrenme amaçlı olarak bile cemaat içerisinde soru sormamasını zira kadının hocasının kocası olması gerektiği şeklinde kadının yaratılış itibarıyla kötü olduğu düşüncesine zemin hazırlayan görüşleri vardır. Her ne kadar yukarıda örneklerini de verdiğimiz günümüzdeki bazı teolog ve araştırmacılar Pavlus'un kadın konusundaki olumlu görüşlerini bugünün algıları doğrultusunda yorumlayarak onun ilk dönem feministlerinden birisi olduğunu²³ iddia edecek kadar ileri gitseler de Hıristiyan tarihi boyunca onun görüşlerinin farklı algılandığı ve uygulandığı da ortadadır. İlk dönem kilise babalarından Augustin'e göre erkek kadından daha üstün bir konumda yaratılmıştır. Ancak erkek sonradan kendi iradesinin orijinalliğini bozmuştur. Lakin erkeği bu duruma düşüren, yani iradesi vasıtasıyla kötülüğe kapı aralamasına neden olansa bir "kadın"dır. Augustin'e göre erkeği günaha sürükleyen kadındır.²⁴

Tertullian ve Montanist Kadınlar (Priscilla ve Maximilla)

Günümüzdeki pek çok muhalif Hıristiyan düşünür ve feminist teologlara göre Hıristiyan dünyasındaki kadına olumsuz bakışın asıl sorumlusu kadın konusunda çelişkili ifadeler kullanan Pavlus değil Augustin'dir.²⁵ Ancak Augustin'den önce benzer hatta daha katı düşünceleri bazı kilise babalarının da savunduğuna şahit olmaktayız. Örneğin Tertullian'a göre yeryüzündeki bu hayatın yani düşüşün sorumlusu kadın/Havva'dır. Her kadınsa ona göre birer Havva'dır. Tanrı'nın Havva'ya söylediği suç nedeniyle daha fazla acı çekerek yaşayacağı ifadesi (Tekvin 3:16) bugünkü kadınlar için de aynen geçerlidir. Ona göre her kadın Havva'nın suçunun sorumluluğunu taşır ve cezasını çeker. Çünkü "kadınlar

23 Klassen, "Musionius Rufus, Jesus and Paul: Three First-Century Feminists", ss.200-204.

24 Augustine, *The City of God*, xiii:14, *The Works of Aurelius Augustine, City of God*, Marcus Dods (ed.), vol. 1, T & T Clark, Edinburg, 1913, ss.534-535.

25 Riane Eisler, *Sacred Pleasure, Sex, Myth, and Politics of Body*, Harper SanFrancisco, New York, 1996, ss.22-23; Anne Baring – Jules Cashford, *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Penguin Books, 1991, ss.515-520; Ruether, *Women and Redemption*, ss.4-5; E. Ann Matter "Women", *Augustine Through the Ages*, Allan D. Fitzgerald (ed.), William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 1999, ss.887-888.

şeytanın kapısıdır.” “Siz Tanrının yasağını çiğneyenlersiniz.” diyerek Havva’yla sonradan gelen kadınlar arasında bir fark görmediğine işaret eder. “Sizler şeytanın saldırısına yiğitçe karşı koymak yerine hemen ona kandınız ve Tanrı’nın imajını kolayca yok ettiniz. Sizin arzunuz, tutkunuz yüzünde İnsan Oğlu (Mesih) bile ölmek durumunda kaldı. Ve buna rağmen sizler üstünüzü başınızı düzeltmekle, elbiselerinizle meşgul değil misiniz?” şeklinde devam edip giden ifadelerinde Tertullian, bütün kadınları bir anlamda kötülüğün kapısı olarak nitelendirir ve onları bunca olana, insanoğlunun çektiği onca acıya rağmen hala sorumluluğunu idrak edememekle suçlar.²⁶

Tertullian, kadınların şeytanın kapısı olması konusundaki görüşlerini “düşmüş meleklerin”²⁷ onlara ilgi duyması ve kadınların da karşılık vermesiyle de ilişkilendirir. İnsan kızlarına ilgi duyan meleklerdir ancak onlara kanaan yine bu kızlardır. Düşen melekler de aşık oldukları insan kızlarına süslenmeyi, mücevherleri ve en önemlisi metalurji ilmini öğretmişler ve yaptıklarıyla kızları kandırmayı başarmışlardır. Kızlarda bu gayri meşru sevgililerini adeta birer koca olarak kabul etmişlerdir.²⁸

Tertullian’ın bu düşüncelerine rağmen onun iki kadının ön planda olduğu *Montanizm* hareketine katıldığını görüyoruz. Anadolu’daki Montanizm hareketinin en öndeki üç lideri ya da diğer bir ifadeyle hareketin liderinin en yakınındakilerin her ikisi de kadındır. *Priscilla* ve *Maximilla* isimli bu kadınlar Mesih tarafından gönderilen Paraklit’i kabul etme konusunda kadınlarla erkeklerin bir farkı olmadığına inanıyorlardı. Nitekim Maximilla, sözlerinin kendi sözleri değil Mesih’in sözleri olduğunu söyler. Yine Priscilla’nın son dönemlerdeki “kadın İsa” tiplmelerini hiç de aratmayan bir tasvirde bulunduğunu görüyoruz: “İsa bana, uzun bir elbise giymiş bir kadın görünümünde geldi ve bu yerin (Pepuza [Montanistlerin kutsal şehri]) kutsal olduğunu ayrıca Göksel Kudüs’ün de buraya ineceğini bildirdi.” Priscilla aktardığı bu vizyonla İsa’yı kadın formuna sokarak ilişkide olduğunu açıklaması son derece manidardır. Ona vahiy getiren erkek İsa değil dişil İsa’dır. Yine Maximilla da kendisinin sahte peygamber olduğu şeklindeki saldırılara cevap verirken kendisinin “Söz, Ruh ve Güç” olduğunu iddia eder.²⁹

26 Tertullian, “On the Apparel of Women”, I:1, *A Select Library Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Philip Schaff (ed.), American Edition, Buffalo, 1886, c.4, s.14.

27 İnsan kızlarıyla Tanrı Oğullarının (meleklerin) ilişkileri, onlardan türeyen Nefilim adlı neslin icraatları hakkında bkz. Tekvin 6:1-5.

28 Tertullian, “On the Apparel of Women”, I:2, c.4, ss.14-15.

29 Ruether, *Women and Redemption*, ss.52-53.

İlk bakışta Tertullian'ın düşünceleriyle mensubu olduğu hareketin düşünceleri çelişkiliymiş iması doğurmakla birlikte son derece uyumlu olduğu görülür. Tertullian kadınları İblis'in giriş kapısı olarak nitelendirirken kadın kurtuluşu için bekâreti öne çıkarır. Tertullian'a göre cinsellik ve ibadet bir arada bulunamazlar. Cinsel ilişkiden tam olarak uzak durmak ibadetin ön şartıdır. Bu noktada Pavlus'la paralel düşünen Tertullian, bekârlara evlenmemeyi, evlenmiş olanlara tek eşli olarak kalmalarını, boşanmışlara da bir daha evlenmemelerini tavsiye eder. Bu bağlamda Montanizm içerisinde ön planda olan her iki kadın elçi de "bakire" kalma şartını yerine getirmişlerdir. Ayrıca bu kadınların erkeğin aile ve kilise içerisindeki birincil konumlarına dair bir çıkışları olmadığı da bilinmektedir.³⁰ Bekâret ve iffete son derece önem verdiği anlaşılan Tertullian, kadının ikincil konumuyla da irtibatlandırarak yaptığı değerlendirmede kadınların neden örtünmesi gerektiğini açıklarken, anne isen oğlunun hatırına, kız kardeş isen erkek kardeşinin hatırına ve kız isen babanın hatırına örtünmelisin der. Ona göre bakire bir kız, iffetin zirhını üzerine geçirmelidir, örtü onun iffetini korumasını sağlayan önemli bir zirhtir. Tertullian, genç kızlara bir gelin olarak kendini yalancı çıkarmama hususunda gereken hassasiyeti göstermelisin çünkü sen Mesih'in gelinisin, der.³¹

Kadının Kurtuluşu Konusunda Bir Model Olarak Thecla

Hıristiyan tarihinin/geleneğinin önemli azizelerinden birisi kabul edilen *Thecla* kadının kilisedeki konumu konusunda ciddi tartışmalara zemin oluşturmuştur. Tertullian, Pavlus'un önerisinin aksine olarak kadının eğitimi ve vaftizi konusunda bir örnek olarak *Thecla* adlı kadının örnek olarak kullanmasından rahatsızlık duyar. Ona göre *Thecla*'nın öyküsü (*Acts of Paul and Thecla*) Asyalı bir din adamının kendi kurgusuyla harmanladığı bir öyküdür. Nitekim öykünün yazarı olan rahip bunu itiraf ettiğinde görevinden azledilmiştir. Tertullian, bu öykünün referans gösterilerek kadının eğitim alması gerektiği düşüncesine karşı çıkar. Öyküdeki kadın *Thecla*, kendi zoruyla eğitim hakkını elde eder ve aynı zamanda -her ne kadar öyküde mucizevî bir boyut eklense de- kendi kendisini vaftiz eder. Tertullian, Pavlus'un kadınların sessizce oturmalarını, uysal olmalarını ve öğreneceklerini kocalarından öğrenmelerini tavsiye eden sözlerini de

30 Ruether, *Women and Redemption*, s.59.

31 Tertullian, "On the Veiling of Virgins", 16, age, c.4, ss.36-37.

hatırlatır.³² Tertullian'ın bu tutumuna karşın Origen, öyküden sade bir onaylamayla söz eder. Eusebius'un ise tutumu çok net değildir. Bir anlamda sessiz kalmayı tercih etmiştir. Öykünün yazılı metni olan "Acts of Paul and Thecla" genel itibariyle apokrif kabul edilmiştir ve metnin öne çıkan temasında Yeni Ahittekinden farklı bir Pavlus portresi çizilir. Dünyanın kurtuluşu için İsa'nın ölümü/çarmıhı ve dirilişini anlatan Pavlus'un yerini iffetli yaşamı seçenlerin kurtulacaklarını söyleyen ve cinsellikten uzak durmayı anlatan bir Pavlus almıştır.³³

Öykü Pavlus'un Iconia'ya (Konya) gitmesiyle başlar. Orada yaptığı konuşmalardan Thecla adlı bir kız etkilenir. Üç gün süresince evinin penceresinden ayrılmadan onu dinler. Sonrasında gelişen olaylar ise Pavlus'u zor durumda bırakır ve bazı araştırmacılara göre 1 Timoteyus'daki evliğe dair olumlu ifadeler Pavlus'un ortamı yumuşatma çabası için söylenmiş sözlerdir. Zira öyküde anlatılanlara göre Konya'ya geldiği ilk andan beri Pavlus'u dinleyen 17 yaşındaki nişanlı Thecla, Hıristiyan olmaya ve asla evlenmemeye karar verir. Evlilik karşıtı tavır yöneticileri de rahatsız eder ve ateşe atılarak ölüme mahkûm edilir. Öyküye göre mucizevî bir şekilde ateşin içinden yanmadan çıkar. Sonrasında Pavlus'un peşinden gitmek ister ve Pavlus tereddüt gösterir. Ama Thecla saçlarını keser, erkek elbiseleri giyer ve onu takip eder. Suriye'de bir başkası ona âşık olur. Evlilik talebinin reddi burada da hoş karşılanmaz ve Thecla, arenada vahşi hayvanların önüne atılarak ölüme mahkûm edilir. Cezasının infazı için arenaya getirilen Thecla orda durmakta olan bir su kabı içine atlayarak kendi kendisini vaftiz eder. Vaftizini gerçekleştiren Thecla arenada cıvılcıplaktır ancak etrafını saran ateş onu adeta bir örtü gibi örterken vahşi hayvanları da öldürür. Thecla'nın olağanüstülüklerle dolu öyküsü böyle devam eder.³⁴

Öyküyü kadın sorunu noktasında referans alanlar Thecla'nın eğitim konusunda verdiği mücadeleyle kendi kendisini vaftiz etmesini öne çıkarırlar. O, kadının eğitimin hoş karşılanmadığı bir zamanda kendisine hocalık yapmakta tereddüt gösteren Pavlus'un peşinden giderek dini eğitim

32 Tertullian, "On Baptism", 17, <http://www.newadvent.org/fathers/0321.htm>

33 Bart d. Ehrman, *Lost Christianities, The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford University Press, New York, 2003, s.33.

34 Bk. "The Acts of Paul and Thecla", tr. Jeremiah Jones, <http://www.fordham.edu/halsall/basis/thecla.html> (13.10.2008); Dennis Ronald MacDonald, *The Legend and The Apostle, The Battle for Paul in Story and Canon*, Westminster Press, Philadelphia, Pennsylvania, 1983, ss.17-18; Barth d. Ehrman, *Lost Scriptures, Books that Did Not Make It into New Testament*, Oxford University Press, New York, 2003, ss.113-121; ss.61-76.

alır. Yine kendi vaftizini gerçekleştirerek kadının yerinin önemli olduğunu gösterir. Ancak öykü benzer paganist bazı öykülerle benzerlik taşımaktadır. Ludwig Radermacher, Thecla efsanesinin, Hippolytus efsanesinin yani Phaedra'nın Hippolytus'u iffet yemininden vazgeçirme çabasının anlatıldığı öykünün Hıristiyan uyarlamasından ibaret olduğunu iddia eder. Radermacher, bu öykünün eski Yunan'da MÖ 5. yy. dan beri bilindiğini ve ana tanrıça kültünden izler taşıdığını söyler. Ancak Dennis MacDonald'a göre Thecla'nın öyküsüne bu öyküden daha çok benzeyen yine Yunan mitolojisine ait başka bir efsane vardır. Yaklaşık olarak MÖ 2. yüzyılda derlendiği düşünülen *Hagnodice* adlı bir kadının öyküsüdür. İlk Yunanlı kadın tıpçı olan Hagnodice'nin eğitim konusunda verdiği mücadele Thecla'ya oldukça fazla benzemektedir. Atinalılar, kadınların ve kölelerin tıp eğitimi almalarını, hekimlik öğrenmelerini yasaklamışlardır. Bakire bir genç kız olan Hagnodice, tıp okumayı arzu eder ve tıpkı Thecla'nın Pavlus'u takip etmek için yaptığı gibi yaparak saçlarını keser, erkek elbiseleri giyer ve kendisini erkek gibi göstererek tıp eğitimi almayı başarır. Bir gün doğum sancısı çeken bir kadın getirilir ve kadının doğumuna yardımcı olmak üzere giden Hagnodice'nin kendisine müdahale etmesini, onun erkek olduğu gerekçesiyle reddeder. Bunun üzerine o da giysilerini kaldırarak gerçekte erkek olmadığını kadın olduğunu gösterir. Böylelikle kadının doğumuna müdahil olur. Ancak sırrı ifşa olmuştur. Diğer doktorların hakaretine maruz kalır ve yargılanır. Ancak kadınların muayenesi konusunda rahatlık getirdiği görülünce Atina yasalarında revizyona gidilerek özgür doğan kadınların da tıp eğitimi alabileceklerine karar verilir.³⁵

İki öykü dikkat çekici şekilde ortak unsurlar taşımaktadır. Hem Hagnodice hem de Thecla bakiredirler, saçlarını erkek saçı gibi keserler, erkek elbiseleri giyerek erkek hocalardan ders alırlar. Her iki öykünün kahramanı da aile düzenini sarstıkları ve “ev kadını” tiplemesini ortadan kaldırdıkları gerekçesiyle suçlanırlar. Evlenmek ve karşı cinsle ilişkiye girmeyi kabul etme konusunda zorlanırlar. Bu nedenle bazı araştırmacılar Thecla'nın tıpçı kimliği çıkarılıp üzerine ilahi bir kimlik giydirilmiş bir Hagnodice olduğunu iddia ederler.³⁶ Kuşkusuz öykünün sözlü ve yazılı versiyonları ve bun versiyonların farklı varyasyonları arasında nüanslar bulunması öykünün değerini azaltmamaktadır. Paradoksal bir şekilde

35 MacDonald, *The Legend and the Apostle*, ss.19-20.

36 MacDonald, *The Legend and the Apostle*, s.20.

Pavlus'un kadına yaklaşımından etkilenen ama ondan beklediği desteği bulamayan buna karşın Pavlus'a rağmen Pavlus'la birlikte olarak kendi ayakları üzerinde durmayı; kadın kimliğiyle erkeklerin dünyasında yer edinmenin mücadelesini vermesi açısından önem taşımaktadır. Pavlus'un kadın anlayışının karşısında yeni bir dindar kadın tipinin ortaya çıktığını görüyoruz. Bakirelik gibi ortak noktalar olmakla birlikte Pavlus'un kadın anlayışında kadın erkeğin dizinin dibinde oturmak zorunda olan bir varlıkken "Acts of Paul and Thecla" da ki kadın tipi vaftiz için bile erkeğe ihtiyacı olmayan bir tiptir. Bu yüzden Ruether, öykünün Pavlusçu kilisenin iki farklı formunu ortaya çıkardığını söyler. Ancak ortadaki gerçek kanonik olanın kadını geri plana iten anlayış olmasıdır. Nitekim 1 Timoteyus'daki kadın hakkındaki ifadelerin metnin yazarı tarafından Thecla öyküsünün sözlü formuna bir karşılık olarak yazıldığı iddia edilmektedir.³⁷

Gnostikler: Marcion ve Valentinius

Tertullian'da, "Erkekler kadınları dinlememeli ve onlarla birlikte oturmamalı... bir kadın takdire şayan ya da azizce şeyler söylese bile onlar ufak şeylerdir. Çünkü bir kadının ağzından çıkmışlardır."³⁸ diyen Origen kadar ilk dönem Hıristiyan tarihinde kadına yaklaşımı konusunda dikkat çeken bir diğer isim de Marcion'dur. Tanrı ve kurtuluş konusundaki farklı yaklaşımları nedeniyle dışlanana ve hakkında reddiyeler yazılan Marcion, kurtuluş ve kadın konusunda da farklı ve olumlu yaklaşımlar sergiler. Yine Marcioncu kiliselerin de kadınlara daha olumlu yaklaştığı ve kadınların kilisede bazı özel dua ritüellerini yerine getirmelerine izin verildiği bilinmektedir. Kötülük sorununa iki yaratıcı düşüncesiyle cevap veren Marcion'a göre bu dünyanın yaratıcısı yasa gönderen, zalim, kahredici bir tanrıdır ve o tanrı sosyal çatışmaların, savaşların, haksızlıkların, şiddetin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bir de İsa'nın bildirdiği sıfatları ve özellikleri tam olarak bilinmeyen Sevgi Tanrısı vardır. Marcion'a göre kurtuluş tam olarak bu dünyanın Tanrısından ve onun eserlerinden uzaklaşmakla mümkündür. Dünyanın Tanrısının yasalarından kurtulmuş toplumda da müntesipler arasında eşitlik söz konusudur.³⁹

37 Ruether, *Women and Redemption*, ss.41-42; MacDonald, *The Legend and the Apostle*, ss.59-65; Rena Pederson, *The Lost Apostle, Searching for the Truth About Junia*, Jossey-Bass, San Francisco, 2006, ss.61-76.

38 Origen'in bu sözü Pederson, *The Lost Apostle*, s.75'den alıntılanmıştır.

39 Ruether, *Women and Redemption*, s.54; Marcion'un tanrı ve kurtuluş anlayışı konusunda detaylı

Kadınların kurtuluşu sorununa ilk dönem kilisesinden farklı bir şekilde bakan bir başka isim de Valentinius⁴⁰’dur. Valentinius, Âdem’in düşüşü ve Mesih’te kurtuluşu yüksek ilahi dünyadan uzaklaşma ve onunla yeniden entegre olmanın kozmik öyküsü olarak yeniden yorumlar. Böylelikle Valentiniist ekol düşüşü ve kurtuluş mitlerini literal olarak değil alegorik olarak okur.⁴¹

Tekvin’deki öyküyü yeniden okuyan Valentinius ve Valentincilere göre kozmik otoriteler Âdem’i yaratmaya çalışırlar fakat onu yerden kaldırmaya güç yetiremezler. Yüce Ruh, aşağı gelir ve ona yaşayan bir ruh verir. Âdem’in bir yanından Havva’nın yaratılması ruhsal prensiplerin Âdem’den ayrılmasını ve onda sadece fiziksel kısmın kalmasını ifade eder. Otoriteler bu ilksel çiftin cehaletin daha aşağı dünyasında bilgi ağacının meyvesini yasaklamak suretiyle, onları tuzağa düşürmeye uğraşırlar. Fakat Yüce Ruhsal Prensip Havva’ya bir yılan olarak gelir ve onu kozmik otoritelerin şeytani karakteri ve hakiki ruhsal dünya konusunda eğitir. Havva, bilgi meyvelerini yiyip Âdemle de paylaştıktan sonra “Ruhsal Prensiplerin” çıplaklığı/yalınlığı ortaya çıkar. Haset ve onları çekemeyen otoriteler ilksel çifti bahçeden atar. Onları çalışmanın zorunlu olduğu hayatın içine atmakla

bilgi için bk. Şinasi Gündüz, “Sinoplu Marcion’un Gnostik Teolojisi”, *Hoşgörü ve İnanc Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Isparta, 2001, ss.131-146.

40 Valentius/Valentinus (MS 100-160) Valentiniyanizm olarak bilinen erken dönem Hıristiyan Gnostik hareketin lideri. Mısır’da doğan Valentius, İskenderiye’de eğitim görür ve düşüncelerini ilk olarak burada yayar. Hareket ikinci yüzyılda faaliyet gösteren radikal eşitlikçi bir Hıristiyan akım olarak da kabul edilir. Irenaeus’un belirttiğine göre onun ya da takipçilerinin oluşturdukları Hakikat İncili (Gospel of Truth) adlı bir İncil metni vardır. Daha detaylı bilgi için bk. Tertullian, *Against the Valentinians*, <http://www.newadvent.org/fathers/0314.htm> [23.12.2008]; Irenaeus, *Against Heresies*, Ii,1-3, *Ante-Nicene Fathers*, American Edition by A. Cleveland Coxe., the Christian Literature Company, Buffalo, 1886, c.1, ss.316-317; G.W. Macrae, “Valentinus”, *New Catholic Encyclopedia*, 2nd Edition, Thomson Gale, New York, 2003, c.14, ss.373-374.

41 Valentiniist ekolde, kozmik eril ve dişil prensiplerin birliğini içeren yüksek ilahi bir dünya yani Pleroma tanımlanır. Asli çiftler Derinlik ve Sessizliktir. Ondan sonra ise sırasıyla akıl ve hakikat; logos ve hayat; insan ve kilise son olarak da Sophia ya da Hikmet gelir. Otuzuncu Pleroma yaratılır ve onun varlıklarının sonuncusu Sophia ya da Hikmettir. Sophia Valentiniyan sistemde kozmik Havva’dır. Kozmik Havva, Pleroma’nın hiyerarşik düzenini bozmak suretiyle “bilgi Babası”nu arar ve korku, cehalet, felaket, acı, keder ve nefret gibi kaotik güçlerin açığa çıkmasına neden olur. Böylelikle kaotik güçler, düşmüş kozmosun jenerasyonunun temeli olurlar. Sophia, Pleroma için kendini eski haline getirmek suretiyle düşmüş tutkuların ayrılır. Fakat gerçek varlığın şimşekleriyle birlikte tutkular kalmaya devam ederler. Bu tutkuların “güç” Pleroma’yı taklit eden fakat cehalet ve sahtekârlık üzerine kurulu daha aşağı kozmostan şekil alarak varlık kazanır. Gerçek varlığın şimşekleri (ışıkları) fizikte ve bu daha düşük kozmosun ana gövdesinde tuzağa düşürülürler. Ruether, *Women and Redemption*, ss.55-56; Robert McQueen Grant, *Irenaeus of Lyons*, Routledge, London, 1997, ss.21-28; 83-88.

“yöneticiler” Kutsal Ruh’a kendi varlığını adamasının önüne geçmeyi umut ederler.⁴²

Valentinci *Philip İncili*’nde Hıristiyan vaftizi fiziksel ve ruhsal bedeninin yeniden birleşmesi olarak yorumlanır. Onlara göre Âdem, Havva ondan ayrıldığı için ölümle yüzyüze gelmiştir. Havva Âdem’de kalmaya devam ettiği yani bir bütün oldukları sürece ölüm varlık kazanmayacaktı. Ne zamanki Havva Âdem’den ayrılır o zaman ölüm varlık kazanır. Bu yüzden onlar tekrar bir bütün olurlarsa ölüm de etkisini yitirecektir. Tıpkı Âdem gibi Havva da ayrılık nedeniyle ölümle tanışmıştır. Mesih, bu ayrılığı tamir etmek üzere gelmiştir. Kadın evlilik yoluyla kocasıyla bütünleşir. Evlilik (zifaf odası) bu bütünleşmeyi sağladığı için de artık ayrılamazlar.⁴³ Böylelikle Valentinciler, kadını kurtuluş konusunda erkekle eşit bir konuma yükseltirler. Zira onlara göre kurtuluşun ana şartı, yukarıda ifade edildiği üzere ayrılığın ortadan kaldırılmasıdır. Erkeğin kadına, kadının ise erkeğe ihtiyacı vardır. Biri olmadan (ruhsal ya da fiziksel prensipten) diğersinin kendi başına kurtulması imkânsızdır.⁴⁴ Yine Valentinci ekolün önemli metinlerinden birisi olan Mecdelli Meryem’in İncilinde (The Gospel of Mary Magdalene) Mecdelli Meryem’in şahsında kadının havarisel otoritesini ortaya koyarlar. Petrus, Meryem’e, İsa’nın onu diğer kadınlardan daha fazla sevdiğini, başkalarıyla paylaşmadığı bilgileri onunla paylaştığını bu yüzden İsa’dan duyduklarını kendilerine aktarmasını ister.⁴⁵

Valentianizmin bu çıkışına karşın genel olarak Mecdelli Meryem İncillerde silik bir kadın figür olarak yer alır. Hatta ondan günahkâr bir kadın olarak söz edilir. Valentianizmin aksine ondan İsa’nın yanındaki en yakın sırdaşı ya da havarisi olarak söz edilmez. İncillere göre İsa’nın havarileri yalnızca erkeklerden müteşekkildir. Dolayısıyla bu durum,

42 Grant, *Irenaeus of Lyons*, ss.21-28; 83-88; Ruether, *Women and Redemption*, ss.55-56.

43 *The Gospel of Philip, The Nag Hammadi Library*, çev. Wesley W. Isenberg, <http://www.gnosis.org/naghamm/gop.html> [23.12.2008];

Valentincilerin evliliğe bakışı konusunda farklı görüşler de bulunmaktadır. Onların metinlerinde evlilik konusunda yer alan ifadelerinin literal anlamları doğrultusunda evliliği bir şart olarak gördüklerini kabul edenler bulunmakla birlikte Micheal Williams gibi bazı araştırmacılar onların ortaçağ Katolik mistikleri gibi cinsel betimlemeleri aktüel evliliğin dışında bir anlamda kullandıklarını, asıl kasıtlarının “*Mesihle göksel evlilik*” olduğunu iddia etmektedirler. Bu konudaki yorumlar için bk. Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, Vintage Books, New York, 1989, ss.70-71.

44 Ruether, *Women and Redemption*, ss.55-57.

45 Ehrman, *Lost Scriptures*, ss.35-37; *The Gospel According to Mary Magdalene*, <http://www.gnosis.org/library/marygosp.htm> [23.12.2008]; *Gospel of Mary of Magdala*, http://www.maryofmagdala.com/GMary_Text/gmary_text.html [23.12.2008].

İncillerin kadına bakışıyla uyumludur. Valentianizmin kurtuluş konusunda kadınlara erkeği eşdeğer ölçüde önemli kılan bu görüşüne karşın Augustin, kadının erkeğin gerisinde olduğunu düşünür. Ona göre kadının ikincil konumu, düşüşün bir sonucu değil Tanrı'nın yaratışının doğası gereğidir. Tanrı önce erkeği, sonrada onun bir parçasından kadını yaratmıştır ve bu durum düşüşten öncedir. Yine Augustin'e göre kadın Pavlus'un 1 Korintliler 7:11'de ifade ettiği gibi Tanrı'nın değil erkeğin suretinde yaratılmıştır.⁴⁶ Augustin'e göre Tanrı ilk olarak insanı düşünsel bazda (idea of the human) cinsiyetsiz olarak yarattı. Bu yüzden entelektüel anlamda "Tanrı'nın sureti" erkek ve kadın bütün insanlarda bulunur. Fakat insanın aktüel üretiminde erkek ilk olarak kadınsa ondan sonra ve onun bir parçasından yaratılmıştır.⁴⁷

Kadına Olumsuz Bakışın Sorumlusu Olarak Augustin

Augustin'in kadının bir ruha sahip olmadığını düşündüğünü söyleyen Baring ve Cashford, Yunan mitolojisindeki Pandora ile Havva arasında analogi kurarlar. Pandora'da tıpkı Havva gibi, insan için ölümlülüğün ve bütün insanlığa sıkıntı veren tüm rahatsızlıkların suçlusudur. Pandora, Havva gibi "Bütün Canlıların Anası" değildir fakat "kadın ırkının ve dişil türlerin" anasıdır. Zeus da tıpkı Yahve gibi, insan ırkına kadın vasıtasıyla ceza verir. Pandora'nın kötülüğün kutusunu açması öyküsüyle Havva'nın öyküsü arasında benzerlikler bulmak zor değildir. Onlara göre kadının adılığı düşüncesi, asli günah kavramı için paradigmatik bir değer taşıyabilir. Nitekim Tekvin'in dünya resminin, ruhun kadın ve erkek imajları hakkında bize ne söylediğine bakıldığında erkek imajları değerli ve kadın imajları değersiz olduğu görülecektir. Asıl değer, elbette ki, sözüyle gökyüzünü ve yeryüzünü yaratan, her şeyin kendisinden kaynaklandığı Baba Tanrı'dır – yani erkektir–.⁴⁸

Ruether, Baring ve Cashford'un aksine Augustin'in Doğu Kilise Babalarının da etkisinde kalarak genel olarak kadının ruhunun erkekteki benzer bir formda yaratıldığını kabul ettiğini söyler. Bu ilk bakışta Augustin'in kurtuluş konusunda kadının erkekle benzer bir potansiyele sahip olduğu düşüncesini çağrıştırmaktadır. Oysa Augustin'e göre kadın

46 Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, 9:3, *Ancient Christian Writers*, John Hammond Taylor (ed.), Newman Press, New York, 1982, ss.73-74, 175-177,298.

47 Ruether, *Women and Redemption*, s.72.

48 Baring - Cashford, *The Myth of the Goddess*, ss.514-520.

Tanrı'nın asli yaratma planının bir parçası olarak erkeğin gerisindedir. Bu nedenle ona göre kadın hiçbir zaman tam olarak erkekle eşdeğer olamaz. Her ne kadar Tekvin'deki öyküde üreme, hamilelik, erkeğin kontrolünde olma gibi hususlar düşüşün bir sonucu ve bir tür ceza gibi ifade edilse de ona göre ilk günah bunların doğal seyrinin dışına çıkarak daha da fenalaşmasını sağlamıştır. Kadın, düşüş olmasa da erkeğin gerisinde olarak ve onun cinsel ve üreme ihtiyaçlarını karşılamak üzere yaratılmıştır.⁴⁹ Augustin'in bu yorumuna karşılık Tekvin'in yaratılış öyküsünü değerlendiren bazı araştırmacılar öykünün erkekle kadının eşitliğine işaret ettiğini vurgularlar. Onlara göre Havva Âdem'in liderliğini gönülden isteyerek ve onunla eşitliğini ortaya koyarak kabul etmiştir. Liderlik konusu despotça bir dayatmanın sonucu değildir. Yani Havva Âdem'le eşittir ancak önderliği diğer paydaşına kendi rızasıyla bırakmıştır.⁵⁰

Augustin'e göre kadın ancak erkekle birlikte Tanrı'nın suretinde (*imago Dei*) olabilir. Bu yüzden Tanrı karşısında kadın tek başına bir yere sahip değildir ve Tanrı'nın yüceliğini değil erkeğin yüceliğini temsil eder. Pavlus'un yaklaşımını benimsediğini söyleyen Augustin, Tekvin 1:27'deki "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı... İnsanları erkek ve dişi olarak yarattı." ifadesinin Pavlus'un kadının Tanrı'nın suretinde olmadığı⁵¹ şeklindeki ifadeleriyle tezat olmadığını izah etmeye çalışır. Ona göre Tekvin'de Tanrı öncelikle insanı kendi suretinde yarattığını söylüyor. Sonrasında ise kadın ve erkekten söz ediyor. Tanrı, ilk olarak kadın ve erkek tüm insanlarda bulunan entelektüel anlamda "Tanrı'nın suretine" sahip insan düşüncesini (idea of the human) yaratır. Ancak aktüel anlamda insanın üretimine geçtiğinde ilk olarak erkeği, sonrada onun bir parçasından kadını yaratır.⁵² Hem Tekvin'deki Yahvist ve Elohist metinler arasındaki tezatı hem de Pavlus'un yaklaşımındaki farklılığın doğurduğu problemi böylelikle aştığını düşünen Augustin için Tanrı'nın suretinde olan tek olarak "erkek"tir. Kadınsa kendi kocasıyla birlikte Tanrı'nın suretini gösterebilir. Tekvin'deki durum da buna yani birlikteliğe işaret etmektedir. Erkek ve kadından (eşler olarak) beraber söz edildiğinde Tanrı'nın suretindedir denilebilir. Ama tek başına kadın söz konusu olduğunda Tanrı'nın sureti değildir. Ancak Augustin, erkekten tek başına

49 Ruether, *Women and Redemption*, ss.4-5.

50 Mary A. Kassian, *Women, Creation and the Fall*, Crossway Books, Illinois, 1990, s.20; Susan T. Foh, *Women and the Word of God*, Presbyterian and Reformed Publishing, NJ Phillipsburg, 1979, s.62.

51 1 Korintliler 11:7.

52 Augustine, *Literal Meaning of Genesis*, IX:5.

söz edildiğinde onun Tanrı'nın sureti olduğunda hiçbir şüphe olmadığını vurgular.⁵³

Havva'nın şahsında genel olarak kadınlara olumsuz bir bakış sergileyen Augustin, Âdem ve Havva'nın Tanrı'ya itaat etmek üzere yaratıldığını ancak onların özgür iradelerini Tanrı'ya itaatsizlik için kullandıklarını söyler. Yılanın ayartmalarına ilk olarak kanan Havva'dır. Bunun nedeni ise Augustin'e göre kadının daha düşük bir akla (rasyonaliteye), anlayışa ve "eksik bir ruha" sahip olmasıdır. Onun kolayca kanmasının nedeni budur. 1 Timoteyus 2:14'ü kendisine referans olarak alan Augustin'e göre yüksek bir ruha sahip olan Âdem'e gelince o, kanmamış ya da kandırılmamıştır. Onun itaatsizliği aslında bir kanma değil bilinçlidir. Daha iyinin, doğru olanın farkında olan Âdem bu bilgisine karşın itaatsizlik yapar çünkü Havva'dan ayrılmak istemez. Havva'nın bir başına cennetin dışında kalmaması, ona iyilik yapmak ve sahip çıkmak için onun suçuna ortak olur. Augustin, Havva'nın aldanması düşüşü başlatırken Âdem'in ona uyması mantıki/akli bir eylem olarak sunar. Ancak yine de her ikisi de farklı şekillerde olmakla birlikte kusurludur. Âdem'in kusuru baş kendisi olması ve kadının ona itaat etmesi gerekirken eşinin sözü doğrultusunda hareket etmesidir.⁵⁴

E. Ann Matter, Augustin'in kadın konusundaki yaklaşımlarını eleştirenlerin aksine onun görüşlerini teorik ve pratik olarak ikiye ayırır. Teorik olarak yukarıda ifade ettiğimiz şekilde düşündüğünü söyleyen Matter, pratikte onun hayatında iki kadının çok özel bir yeri olduğunu söyler. Bunlardan birisi annesi Monnica diğeri ise nikâhsız olarak birlikte yaşadığı ve başka bir kızla evleneceği için ayrılmak zorunda olduğu ismini anmadığı kadın. Bu iki kadının dışında "Yeni Havva" olarak nitelendirdiği Meryem'e olağanüstü değer vermesi de dikkat çekmektedir. Ona göre Mesih ideal erkek tipini temsil ederken, Meryem'in Tanrı'ya koşulsuz ve mutlak itaati, Havva'nın cennetteki itaatsizliğinin karşılığı ve bir anlamda onun bozduğunun restore edilmesidir.⁵⁵

53 Augustine, *On the Holy Trinity*, XII.vii:10, *The Works of Aurelius Augustine, On The Trinity*, Marcus Dods (ed.), T & T Clark, Edinburg, 1873, c.7, ss.291-292.

54 Augustine, *Literal Meaning of Genesis*, XI:42; Augustine, *City of God*, XIV:11;

55 Matter, "Women", ss.888-889.

Augustin, annesi ve sevdiği kadından *İtiraf*larda özel bilgiler verir. Bk. Augustine, *Confessions of St. Augustine*, The Modern Library, Westminster, 2000, IV.ii.2, VI.xv.25, IX.x.23-27, III.xii.22; Ayrıca annesi Monnica'nın özellikleri ve Augustin üzerindeki etkisine ilişkin bk. Catherina Conybeare, *The Irratinal Augustine*, Oxford University Press, New York – London, 2006, ss.61-138.

Annesi, sevgilisi ve Meryem'e özel değer vermesine karşın genel anlamda kadınları daha düşük seviyedeki insanlar olarak gören Augustin, günahın neden olduğu düşüş sonrasında insanın hem orijinal ölümsüzlüğünü hem de irade özgürlüğünü kaybettiğini düşünür. Günah ve ölüme düşmekle akıl, irade ve arzu asli yerinden çıkarak bozulmuşlardır. Artık cinsel uzuvlar akla itaatın öngörülmesinin önüne geçecektir ve insan aklın yasalarıyla bedenın yasalarının savaş alanı haline gelecektir. Bu yüzden Augustin, cinsel eylemlerin günah olduğunu hem de asli günahının Âdem'den tüm insanlara naklolmasına neden olduğunu düşünür. Cinsel eylemlerden uzak durmak önemlidir. Cinsel eylemlerin günahın naklini sağladığı ve bedenın kanunlarının insan üzerinde hâkimiyetini artırdığını düşünen Augustin, evlilik konusunda biraz yumuşak düşünür. Ona göre üreme ya da çocuk sahibi olmak cennette erkek ve kadının yaratılmasının asli nedenlerinden birisidir. Üreme yaratılışın iyi yönlerindedir. Ancak düşüşle birlikte bu iyi yönde deformasyona uğramış olsa ve günaha bulaşmaksızın cinsel eylemde bulunma imkânı kalmamış olsa bile varolmaya devam eder. Bu yüzden o iyi yönün devamlılığını sağlamak için evlilik içindeki cinsel eyleme çocuk yapma şartı doğrultusunda izin verilmiştir. Ancak evlilikte bile olsa çocuk yapma amacının dışındaki her cinsel eylem ya da korumalı cinsel münasebet bütünüyle günahtır ve zinadan farksızdır.⁵⁶

Pavlus gibi evliliğe kısmi bir onay veren Augustin'e göre kurtuluşun asıl yolu ya da daha yüksek bir hayat için kurtuluş yolu bakire kalmaktır.⁵⁷ Yine ona göre kurtuluş, sadece basit olarak doğanın asli durumuna yeniden dönmesi değil aynı zamanda asli durumunda ötesine geçmektir. İlk insanlar günahkâr olmayabilir ve ölmeyebilirlerdi ama kurtulmuş insanlar ölümlü bedenın ve günahı seçme özgürlüğünün üstünde dirileceklerdir. Kadınlar da erkekler gibi dirileceklerdir. Ancak onların üremeyle ilgili cinsel organları/bölgeleri utanç ve mahcubiyetten daha çok şerefle ve övgüyle dolu olacaktır.⁵⁸ Augustin, Pavlus'un "...artık ne erkek ne dişi vardır..."⁵⁹ ifadesinden hareketle ruhsal hayatta cinsel ayrılığın olmadığını düşünmekle birlikte Ruether'e göre yeryüzündeki hiyerarşiyi savunmaya

56 Augustine, *On the Good of Marriage*, X.; *The Excellence of Widowhood*, IX-XI, XXIII-XXVIII, *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Philip Schaff (ed.), the Christian Literature Company, Buffalo, New York, 1887, s.404, ss.444-445, 450-454.

57 Augustine, *Holy Virginity*, XXVII, V, ss.426,418.

58 Augustine, *City of God*, XXII:17.

59 Galatyalılar 3:27-28.

devam eder. Kısacası her şeye rağmen kurtuluş, kadının tam olarak özgürleşmesini ya da erkekten bağımsız bir kişilik olarak kendi ayakları üzerinde durmasına olanak sağlamamaktadır. Tam tersine Ruether'e göre Augustin, yeryüzü efendilerine itaatinin gerekliliğini iki misline çıkararak öğretir.⁶⁰

Aquinas, Calvin ve Luther

Günümüzün pek çok feminist araştırmacısı tarafından Augustin'in kadın konusundaki düşüncelerini aynen devam ettirmekle suçlanan Thomas Aquinas'a göre de erkeklik ve ruhsallık eşittir. Kadınlar kadın olarak Tanrı'nın imajında olamazlar ya da Mesih erkektir ve erkeklik rasyonelliği, ruhsallığı ve ilahiliği ifade eder. Bu yüzden kadınlar Tanrı'nın imajını ancak cinsellik içermeyen (sex-neutered) bir formda Mesih'te inşa etek suretiyle ihtiva edebilirler.⁶¹

Aquinas'a göre ruh ölümsüzdür ve bedenden bağımsız olarak varolabilir. Ancak ruh aynı zamanda bedeninin bir "form"udur ve yalnızca bir bedenle birleşmek suretiyle varlık kazanarak duyguları ve otoriteyi kullanır. Bu yüzden de beden tek başına eksiktir, tamamlanmamıştır.⁶² Bu görüş, Augustin'in insan (homo) olarak kadın ve bedenleşmiş (mulier) olarak kadın ruhu konusundaki yaklaşımıyla da uyum arzeder. Tanrıyla ilişkide cinsel yön içermeyen bir ruh olarak kadın Tanrı'nın imajına sahip olabilir ve Tanrıyla birlikte cennette sonsuz hayatın lezzetlerini tadabilir.⁶³

Aquinas, kadını bedensel, iradesel ve entelektüel kapasiteleri eksik varlık olarak tanımlar. Ona göre üreme eyleminde sperm (erkek) form ve aktif güç sağlarken yumurta (dişi) sadece maddeyi sağlar. Normal olarak her sperm (erkek) başka bir erkeği üretir. Kadınlar ise erkek tohumun dişi unsuru (maddeyi) biçimlendirmesi esnasındaki bir eksiklikten kaynaklanır. Sonuç olarak da tamamlanmamış ya da eksik bir varlık olarak kadın oluşur. Aquinas, eksik bir varlık olarak kadının hem kendi kendisini hem de başkalarını yönetemeyeceğini dolayısıyla da sosyal hiyerarşinin biyolojik bir gereklilik olduğunu öne sürer.⁶⁴

60 Ruether, *Women and Redemption*, s.77.

61 Ruether, *Women and Redemption*, ss.4-5.

62 Aquinas, *Summa Theologica*, 1.75:4-7, <http://www.newadvent.org/summa/index.html> (02.01.2009).; Bk. Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss.88-91.

63 Ruether, *Women and Redemption*, s.94.

64 Aquinas, *Summa Theologica*, 1.95:1.

Kadınlar cinsellikten uzak olarak ruhban hayatı yaşasalar bile geri planda kalmalıdır. Aquinas'a göre kadınlar için doğal olarak rahiplikleri (priesthood) engellenmişse de Tanrı, onlara bazı peygamberi armağanlar verebilir. Nitekim Eski Ahit'te bir peygamber kadından (Şallum'un karısı peygamber Hulda)⁶⁵ söz edilmektedir. Ancak Tanrı onlara peygambersel armağanlar verse bile bu, onların ikincil durumunu değiştirmez ve kendilerine verilen bu bilgileri halkla paylaşamazlar. Sadece emri altında oldukları erkeklerle paylaşabilirler. Pavlus'un "Kadınların ders verip erkeğe egemen olmasını istemiyorum."⁶⁶ sözünü kendisine referans olarak alan Aquinas, kadının kilisede sessiz durmasını ve erkeklerin önüne geçmemesi gerektiğini savunur.⁶⁷ İsa'nın dirilişinin ilk şahitlerinin kadınlar olduğunu doğrulayan Aquinas, o kadınların bunu bile kendilerinin halka ilan edemeyeceklerini sadece kendi ev halklarıyla paylaşabileceklerini savunur. Ancak, yine de böylesi olağanüstü bir hadiseye öncelikle kadınların şahit olmalarını cennetteki nihai eşitliğin de bir göstergesi olarak kabul eder. Ona göre Mesih'i çok seven bu kadınlar onun mezara konulması anına da şahitlik etmişler ve havariler orayı terk etmesine karşın onlar terk etmemişler. Bu sadakatleri de ödüllendirilmelerine ve lanetin/günahın yükünün üzerlerinden kalkmasına neden olmuştur.⁶⁸

Kadınların dinsel ayinleri yönetmeleri konusunda Aquinas, kısmen de olsa esnek düşünceye sahiptir. Bazı durumlarda kadınlar otorite kullanmaları hoş karşılanır örneğin kadınlar manastırının baş rahibesi olmalarında bir sakınca bulunmamaktadır.⁶⁹ Ona göre erkeklerin olmadığı durumlarda kadınlar vaftiz sakramentini yürütebilirler. Sakramenti yürütecek bir erkek bulunmasına rağmen bu görevi bir kadın icra ederse bu durumda sakramentin tekrarlanması gerekmez. Ancak hem vaftizi yapan kadın hem de buna izin verenler günah işlemiş olurlar.⁷⁰ Yine Aquinas'a göre kadınlar rahip takdisi sakramentini alamazlar. Kadınları, köle ve gayri meşru doğanlarla aynı kategoride değerlendirerek bu sakramenti alamayacaklarına hükmeden Aquinas'a göre bunun nedeni kadınların yaratılışları icabı kölelerin ise sonradan buyruk altına girmiş

65 2 Krallar 22:14.

66 1Timoteyus 2:12.

67 Thomas Aquinas, *Summa Theologica, Supplement*, 39:1, <http://www.newadvent.org/summa/5039.htm#article5> (02.01.2009).

68 Aquinas, *Summa Theologica*, III.55:1.

69 Aquinas, *Supplement*, 39:1.

70 Aquinas, *Summa Theologica*, III.66:9.

olmalarıdır.⁷¹ Eski Ahit'te anlatılan İsrailoğullarının bir dönem liderliğini üstlenen Lappido⁷²'un karısı Debora⁷²'nin durumunun sorulması üzerine Aquinas, bunun geçici ve zorunlu bir durum olduğunu ve Debora'nın kullandığı otoritenin rahiplik konularında olmadığını söyler.⁷³

Debora'nın kadının dinsel liderliği konusunda bir prototip olarak kullanılmasına karşı çıkanlardan birisi de Calvin'dir. Debora örneğine karşı çıkan Calvin, Elçilerin İşleri 21:9'da geçen Filipus'un peygamberlik yaptığı söylenen dört kızı hakkında ise, onların peygamberlik görevini tam olarak icra edip etmediklerinin kesin olmadığını, Tanrı'nın Ruhunun onlara rehberlik edip onları koruyup korumadığının belli olmadığını söyler. Ayrıca kadınların peygamberi bilgilerini sadece ev halkıyla mı paylaştıkları yoksa halka mı anlattıkları konusunda da bir netlik yoktur. Ev halkıyla paylaşımları konusunda bir problem zaten yoktur ama genele bu bilgilerin aktarımı konusunda onların referans teşkil edemeyeceklerini düşünür.⁷⁴ Yeni Ahit'te yer alan önemli kadınlardan olan Priskila ve Akvila isimli kadınlar konusunda yaptığı yorumda da Calvin, aynı görüşlerini devam ettirir. Bu iki kadın, kadınların rehberliği ve eğiticiliklerine ilişkin örnek olarak gösterilmekle birlikte Calvin'e göre onlar eğitim işini evlerinde icra etmişlerdir. Havra'da bazı açıklamalarda bulunan Apollos'u yanlarına alıp evlerine götürmüşler ve evlerinde ona "Tanrı yolunu daha doğru biçimde açıklamışlardır."⁷⁵

Calvin'e göre Tanrı iki eşit güç yaratmamıştır. Kadın erkekten sonra ve ona itaat etmek üzere yaratılmıştır. Bu yüzden ona göre kadınların yönetici olması yakışıksız ve çirkindir.⁷⁶ Kadınların hangi yaşta olurlarsa olsunlar yöneticilikten uzak tutulmaları gerektiğine inanan Calvin'e göre

71 Aquinas, *Supplement*, 39:1-5; Yorumlar için bk. Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, s.218.

72 Hakimler 4:1-24, 5:1-31.

Debora: Hakimler kitabında anlatılan öyküsüne göre Lappido⁷²'un karısıdır. Kendisinden peygamber olarak söz edilen Debora, İsrailoğullarının Rablerinin emrine itaat etmeyerek Kenan kralı Yavin'in egemenliği altında yaşadıkları bir dönemde kavmine yaklaşık kırk yıl liderlik eder. Kendisi ortaya çıkana ve liderliği ele geçirene kadar İsrail'in köylerinin bomboş olduğundan söz eden Debora, kavminin düşmanlarını yenmesini sağlar. Kendilerini esaret altında tutan Kenan kralı Yavin'in en önemli komutanı Sisera, Debora'nın ondan övgüyle söz ettiği bir kadın tarafından öldürülür. Bu komutanın öldürülmesi İsrailoğullarını cesaretlendirir ve o gün kazandıkları zaferle tekrar özgürlüklerine kavuşurlar.

73 Aquinas, *Supplement*, 39:1.

74 John Calvin, *Commentary on Acts*, <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom37.ix.ii.html> (20.12.2008).

75 Elçilerin İşleri 18:26; 1 Korintliler 16:19; Calvin, *Commentary on Acts*.

76 John Calvin, *Commentary on Corinthians*, <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom39.xxi.v.html> (20.12.2008)

kadın inançsızlığa liderlik etmiştir. Ona göre Havva'yı cennette meyveyi yeme arzusundan uzak tutan şey Tanrı'ya olan imanıdır. İman, hem onun kalbini hem de tüm duygularını koruyorken imandan saptıktan sonra kendisiyle birlikte bütün duyguları, bedeninin olduğu kadar ruhunun da bütün bölümleri bozulmuştur.⁷⁷

Kadının liderliği ya da erkek karşısındaki konumu konusunda reform hareketleri döneminde de bir değişiklik olmaz. Luther'e göre Tanrı kadını yaratmamış "inşa etmiştir". Yani Tanrı Havva'yı, Âdem gibi özgün bir varlık olarak yaratmamış; Âdem'in bedeninden aldığı bir parça üzerine inşa etmiştir. Böylelikle Tanrı Havva'nın müstakil bir varlık olmadığını gösterdiği gibi aynı zamanda erkek ve kadının bir bütünü iki parçası olduklarını da göstermiştir. Luther'e göre kadın, her konuda, özellikle çocuk doğurma konusunda erkeğe yardımcı olmak üzere yaratılmıştır. Luther, kadın ve erkeğin bir bütünü parçaları olmaları bakımından eşit olduklarını düşünmekle birlikte kadınların erkekler kadar akıllı olmadığını düşünür. Ona göre Havva, Âdem kadar akıllı olmadığı için kolayca ayartılmıştır. Ayrıca Tanrı da Âdem'le bizzat kendisi konuşması ve onu eğitmesine rağmen Havva'ya Âdem'in öğretmesini istemiş ve direktiflerini onun aracılığıyla iletmıştır. Bu da kadının erkeğe göre daha zayıf olduğunun bir işaretidir. Nitekim bu zayıflığın farkında olan şeytan da Havva'ya yaklaşmıştır.⁷⁸ Bu düşüncelerine rağmen Luther, kadını tam olarak aşağılamaz. Hatta ona geleneksel Hıristiyan düşüncesinin ötesinde değer verdiği bile söylenilebilir. Nitekim ona göre kadın Tanrı'nın olağanüstü yaratığıdır. Ama erkekten sonraki en iyidir:

Havva Tanrı'nın en olağanüstü yaratığı olmakla birlikte yine de o bir kadındı. Çünkü güneş aydan daha üstün, daha mükemmeldir. Bununla birlikte ay da çok mükemmel bir cisimdir. Kadın Tanrı'nın en güzel işi olmasına rağmen yine de o, şeref ve prestij bakımından erkekle eşit değildir.⁷⁹

Kadının erkeğe verilmiş tanrısal armağan olduğunu düşünen Luther'e göre kadın asli günahdaki sorumluluğunun cezasını istemeden de-olsa

77 John Calvin, *Commentary on Genesis*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1999, c.1, ss.76-77 (<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom01.toc.html>) (20.12.2008).

78 Luther, *Sermon on Genesis, 1527*, WA XXIV'den aynen aktaran Susan C. Karant-Nunn & Merry E. Wiesner-Hanks, *Luther on Women, A Sourcebook*, Cambridge University Press, New York, 2003, ss.16-25; Luther, "Lectures on Genesis, 1535", *Luther's Works (LW)*, Jaroslav Pelikan (ed.), Concordia Publishing, 1968, c.1, ss.131-132.

79 Luther, "Lectures on Genesis, 1535", *LW 1*, ss.66-69.

çekmek zorundadır. İdare tam olarak kocanıdır ve kadın Tanrı'nın emri olduğu için ona itaate mecburdur. Erkek, evi ve devleti yönetir, savaşları idare eder, sahip olduklarını, topraklarını ve bitkilerini bile savunur. Ona göre eş/kadın ise, duvara çakılmış çivi gibi olmak zorundadır; daima evinde oturmalıdır. Tabii kadınların bu durumunun asıl sorumlusu ona göre Havva'dır. Şayet Havva, hakikate bağlı kalmaya devam etse, Tanrı'ya itaatten ayrılmasaydı kadın da erkeğin yönetimi altına girmeyecek idari konularda erkeğin tam olarak yardımcısı ya da bir partneri olacaktı.⁸⁰

Pavlus'un kadınların sessiz olmaları konusundaki talimatını (1 Timoteyus 2:11-12) değerlendiren Luther, kadının sessiz kalmasının anlamının onun kilisede sadece dinleyici olmasını ve öğretmen konumunda olmamasını ifade ettiğini söyler. Ona göre kadınlar insanlar arasında konuşmacı olmamalıdır. Kendi evlerinde konuşmalarında bir mahsur olmadığını söylerken onların eğitimden ve halkın dinsel ayinlerini yönetmekten uzak durması gerektiğini ifade eder. Ona göre Pavlus, bir erkeğe ya da onun otoritesine rağmen kadının eğitim almasını yasaklamaktadır. Erkeklerin bulunduğu bir ortamda kadınlar eğitimi alamayacakları ya da eğitim alamayacakları gibi otoriteye de sahip olamazlar. Bu noktada Aquinas'dan farklı düşünmediği görülen Luther, doktrinler hakkında görüş beyan etmek ya da müzakerelerde bulunmak isteyen kadınların bunu evlerinde kocalarıyla yapmalarını öğütler.⁸¹

Luther, kadının ikincil konumunu asli günaha bağlıyormuş gibi gözükmekle birlikte sıralamanın yaratılışa ait olduğunu düşünür: "Kadın da tıpkı erkek gibi Tanrı'nın bir yaratığı olsa da, erkek kadından daha soyludur. Tanrı için bütün yaratıklar eşit olsa bile onların kendi aralarında eşitsizlik vardır."⁸²

Luther açısından kurtuluş, kadının dünyadaki konumunu değiştirmez. İlk yaratılışa Tanrı'nın imajına (kısmen de olsa) sahip olsa da günahın tarihsel durumu ve düşüş onun geri planda kalmasına neden olmuştur. Ancak yine de kadınların kurtuluşu ve kaybettikleri statülerini yeniden kazanmaları için bir açık kapı bırakan Luther'e göre kadınlar, cennette ölümsüz hayatı elde ettiklerinde eşitliği de kazanacaklardır. Dünyada ise kurtuluş, onların mevcut durumlarında bir değişiklik meydana getirmeyecektir.⁸³

80 Luther, *Luther's Works*, 3:16, c.2, ss.202-203.

81 Luther, *Luther's Works*, Hilton Oswald (ed.), Concordia Publishing House, St. Louis, MO, 1973, c.28, ss.276-277.

82 Luther, *Luther's Works*, c.28, s.16'dan aynen aktaran Ruether, *Women and Redemption*, s.318.

83 Ruether, *Women and Redemption*, ss.121-122.

Bütün bunlarla birlikte bazı araştırmacılar Luther ve Calvin gibi reformist önderlerin kadın konusundaki yaklaşımlarının Ortaçağ dünyasının kadın anlayışını yansıttığını ve teolojik olmaktan çok tarihsel olduğunu düşünmektedirler. Nitekim Luther'in aksine Anabaptistler, zengin fakir, kadın erkek herkesin tam olarak eşitliğine inanmaktadırlar.⁸⁴ Yine Kuveykırlar (Quakers) Tanrı'nın kadın ve erkeği eşit olarak kendi suretinde yarattığına ve geleceğin ruhsal hayatı için eşit olarak onları kurtardığına inanırlar.⁸⁵

Elçilerin İşleri'nde son günlere dair anlatılan kısımlarda yer alan Tanrı'nın bütün erkek ve kadınlardan "oğullarım ve kızlarım" diye söz ettiği ve eşit olarak onlara Ruhundan faydalanma imkanı vereceği⁸⁶ şeklindeki ifadelerin Luther ve Calvin'in yaklaşımının tersi ve tarihsel olduğunu düşünenlere göre kadın konusundaki olumsuz yaklaşımların kutsal metinlerde bir dayanağı bulunmamaktadır. Oysa yukarıda uzun uzadıya tartıştığımız özellikle Pavlus'a ait olan pek çok ifade kadın karşıtı söylemin dayanağını oluşturmaktadır. Ama yine de Elaine Pagels, Anne Baring, Jules Cashford, R. Radford Ruether gibi pek çok feminist düşünür Hıristiyan dünyadaki kadına dair olumsuz yaklaşımdan birinci derecede Augustin'i sorumlu tutmaktadırlar. Oysa Augustin'in günah keçisi haline getirirken Pavlus'un ve ilk dönem kilisesinin kadına yaklaşımının çok iyi tahlil edilmesi gerekmektedir.

Kadının Kurtuluşu Sorununa Bir Cevap Olarak Feminem Mesih Algısı

Feministlere göre kitabı mukaddes metinlerinin ve sonraki teolojik yansımaların patriarkal doğası Hıristiyan teolojisini güce, kadının sömürülmesine ve istibdada yöneltmiştir. Kutsal metinler erkek egemen yorumdan kurtarılmalı ve kadının gerek toplumdaki ve gerekse kilisedeki gerçek yerine kavuşması sağlanmalıdır. Onlara göre böylelikle Tanrı'nın dişiliği sağlanabilir. Metin geçmişin sosyal penceresinden değil bugünün sosyal penceresinden yorumlandığında baba ve kral olan Tanrı modeli anne, sevgili ve arkadaş olan Tanrıyla yer değiştirecektir.⁸⁷

84 Kurt Dahlin, "Women in Ministry: Luther and John Calvin", <http://www.thebreakwater.info/Dahlin/luther%20and%20calvin.htm> (13.01.2009).

85 Ruether, *Women and Redemption*, s.144.

86 Elçilerin İşleri, 2:16-18.

87 Grant R. Osborne, "Hermeneutics/Interpreting Paul" *Dictionary of Paul and His Letters*, Gerald F. Hawthorne – Ralph P. Martin (eds.), Inter Varsity Press, Illinois & Leicester, 1993, s.390.

Bu anlayışın bir yansıması olarak 1984'de New York'da Episkopal St. John Katedrali, İsa'yı kadın olarak tasvir eden bir çarmıh sergiler. Söz konusu çarmıh üzerinde yer alan kadın – İsa figürü göğüs, kalça ve cinsel organıyla birlikte net olarak gösterilir.⁸⁸ Böylelikle Tanrı'nın Oğlu İsa'nın yerini Tanrı'nın kızı İsa alır. Feminist düşünceyi çok açık şekilde yansıtan bu heykel birçok Hıristiyanın tepkisini çekmekle birlikte asıl amaç İsa'ya ya da kiliseye hakaret değil bir anlamda İsa'nın kadın olarak da algılanabileceğini göstermek ve Hıristiyanlıktaki kadının iki binyıllık ikincil konumuna bir itirazdır.

1984'de New York'da sergilenen bu heykel Hıristiyan dünyadaki ilk kadın İsa heykellerinden biri olarak kabul edilmektedir. Çarmıha gerilmiş İsa figürünün bu kadını ilk tasviri 1974'de Edwina Sandys tarafından yapılmıştır. "Christa" isimli bu bronz heykel, daha önceleri "Söz insan olup aramızda yaşadı."⁸⁹ ifadesindeki insanı hep erkek olarak anlayan pek çok insanı düşündürür. İnkarnasyon, bedenleşme neden erkekte gerçekleşiyor? Kadın ve erkek her ikisini de kapsayamaz mı? Kadında olması neden mümkün değildi? Uyandırdığı sorulara rağmen heykelin teolojik ve tarihsel olarak savunulamaz olduğunu düşünenler de çoğunlukta idi.⁹⁰

Christa heykeli ilk örneklerden olmakla birlikte tek örnek değildir. Leonardo Da Vinci'nin "Son Akşam Yemeği" adlı tablosunun fotoğraf tekniği kullanılarak günümüze uyarlanmış bir versiyonu olan René Cox'un "Yo Mama's Last Supper" adlı çalışması dikkate değerdir. Özel olarak hazırlanan bu fotoğrafta İsa'nın havarileriyle yaptığı son akşam yemeği tasvir edilmektedir. Masada oniki havariyi temsilen oniki erkek vardır. Erkeklerin biri hariç hepsi esmer tenlidir. Masanın tam ortasında İsa'yı temsilen çıplak bir kadın, kolları çarmıhı sembolize etmek üzere iki yana açılmış olarak durmaktadır.⁹¹ Benzer bir diğer çalışma ise Bettina Rheims ve Serge Bramly'in I.N.R.I. adlı çalışmasıdır. 128 fotoğraftan oluşan çalışmanın ana teması İsa'nın son günleri ve kurtuluş düşüncesidir. Seçilen özel modellerle İncillerdeki anlatılar yeniden ama farklı bir perspektifle canlandırılmaya çalışılır. Çarmıhtaki İsa yarı çıplak olarak çarmıha gerilmiş bir kadın tarafından canlandırılır.⁹²

88 Kassian, *Women, Creation and the Fall*, s.142.

89 Yuhanna 1:14.

90 Julie Clauge, "The Christa: Symbolizing My Humanity and My Pain", *Feminist Theology*, yıl: 2005, c.14, s.1, ss.84-87.

91 <http://www.nerve.com/Photography/Cox/Shocking/gallery/YoMamasLastSupper.jpg> (20.12.2008).

92 Bk. Bettina Rheims ve Serge Bramly, *I.N.R.I. 2000 Years After...*, Monacelli Press, New York,

Kadın – İsa tasvirlerinden en çarpıcı olanlarından birisi de kuşkusuz Margaret Argyle'nin Bosnalı Krista (Bosnian Christa) isimli çalışmasıdır. 1993'de Bosna'da şiddete ve tecavüze uğrayan kadınların durumuna da dikkat çekmek üzere hazırlanır. Her yıl Paskalya öncesi duygu ve düşünceleri anlatacak bir şeyler yapmak istediğini söyleyen Argyle, 1993 Paskalya'sı öncesi eski Yugoslavya'dan gelen tecavüz haberlerinin kendisini dehşete düşürdüğünü ve böyle bir çalışma yapmak istediğini, amacının cinselliği ön plana çıkarmak olmadığını ifade eder. Resimde kalın siyah bir örtüyle sembolize edilen kadın cinsel organının içinde çarmıha gerilmiş çıplak bir kadın durmaktadır. Kadının yüz silüeti ve görüntüsü çok belirgin değildir. Ayrıca da James M. Murphy'nin "Çarmıhtaki Christine (Christine on the Cross)" (1984) çalışmasında olduğu gibi cesur bir duruş sergilemez. Aksine utanmış, sinmiş ve gizlenmeye çalışan bir görüntü ortaya koyar. Bu yüzden de çalışma agresif olmaktan çok sakın olarak değerlendirilir. Argyle, bu çalışmasından sonra kadınlardan uzak olduğunu düşündüğü Tanrı'yı artık uzak olarak görmediğinin ve önceden fazlaca bir anlam ifade etmeyen çarmıhın artık daha fazla anlam kazandığını belirtir.⁹³

Bütün bunlar Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden beri açık ya da gizli olarak sorulmaya devam eden "İsa Mesih kadınları da kurtaracak mı?" sorusuna Hıristiyan - feminist hareketin kendi dişil İsa Mesih'ini oluşturarak "kurtaracak" cevabını verdiğini göstermektedir.⁹⁴ 1972'de Grammy Ödülünü kazanan Helen Reddy yaptığı konuşmada "Tanrıya şükranlarımı sunmalıyım, çünkü O (She) benim için her şeyi mümkün kıldı." ifadesini kullanır. Genel olarak Tanrı için kullanılan eril O (He) zamiri yerine dişil

1999; <http://www.fashion.at/culture/inri.htm> (20.12.2008); <http://www.actuphoto.com/files/35305rhein.jpg> (20.12.2008).

93 Julie Clauge, "Symbolism and the Power of Art: Female Representations Christ Crucified", *Bodies in Question, Gender, Religion and Text*, Darlene Bird & Yvonne Sherwood (ed.), Ashgate Publishing, Hampshire 2005, ss.41-43; Julie Clauge, "Divine Transgression: the female Christ-form in art" *Critical Quarterly*, 2005, c.47, sayı: 3, ss52-55; Lisa Isherwood, *Introducing Feminist Christologies*, Sheffiled Academic Press, London, 2001, s.103; Natalie K. Watson, *Introducing Feminist Ecclesiology*, Sheffiled Academic Press, London, 2002, s.41.

94 Kuşkusuz kadının kurtuluşu sorununa sadece sanatsal yaklaşımlarla cevap verildiğini söylemek eksik olacaktır. Thecla gibi kadınların da eğitim alarak teolojik alanda da ön planda olmasını isteyenlerin çabalarından da söz edilmelidir. Kadınları eğitmek amacıyla Emma Willard 1821 yılında Troy Female Seminary'yi, Catherine Beecher ise 1823'de Hartford Female Seminary'yi kurar. Bunların dışında 19. yy.'da gelişen misyoner hareketlerin içerisinde bazı kadınların önde olma çabası sergiledikleri görülmektedir. 1815'de ilk kadın misyoner olarak tayin edilen Charlotte H. White ve yine misyoner olarak Çin'de faaliyet gösteren Lottie Moon buna örnek verilebilir. Antoinette Brown Blackwell teoloji eğitimi alır 1853'de papaz (minister) olarak atanan ilk kadın unvanını alır.

O (She) zamirini tercih eder. Kendisine ödülü kazandıran “Ben kadının” adlı şarkısında da kadınların güçlülüğüne, yenilmezliğine vurgu yapan Reddy’inin ifadesi Hıristiyan dünyada sürekli geri planda kalan kadının dindar kimliğiyle birlikte öne çıkma çabası olarak yorumlanmaktadır. Kitabı Mukaddes’in erkek egemen bir dile sahip olduğunu düşünen Hıristiyan feminist hareket, babanın klanın en büyük otoritesi olduğu, patriarkal kültür altında yazılmış olan kutsal metinlerin yeniden günümüz diline göre revize edilmesi gerektiğine inanmaktadırlar.⁹⁵

Sonuç

Her ne kadar günümüzdeki bir çok savunmacı Hıristiyan, kutsal metinlerin kadının ikircikliği ve kurtuluşu konusunda olumsuz bir yaklaşım sergilemediğini iddia etse de özellikle Pavlus’un mektuplarında yer alan pek çok ifade kadına olumsuz yaklaşımları destekler niteliktedir. Ancak Pavlus yerine eleştiri oklarının Augustin ve Aquinas gibi kilise babalarına yönelmiş olması sanki onların marjinal bir yorum yaptıkları izlenimini doğurmaktadır. Ancak Augustin, Tertullian, Aquinas ve hatta Luther ve Calvin gibi pek çokları yorumlarını çoğunlukla ya Pavlus’un sözlerine ya da Eski Ahitteki yaratılış öyküsüne dayandırmaktadırlar. Şayet bir sorgulama yapılacaksa başlanması gereken yer Augustin’den ziyade Pavlus olmalıdır. Pavlus’un bir çelişki gibi duran eşitlik bağlamındaki sözleri de bulunmaktadır. Ki Pavlus savunucuları kendilerine dayanak olarak ısrarla bu ifadeleri göstermektedirler.

Kadın, bütün Hıristiyan tarihi boyunca hep ikincil konumda kalmış ve çoğu zaman kötülükle vasıflandırılmıştır. İncillerde İsa’nın çok yakınında olan kadınlardan söz edilmiş ve İsa’nın çarmih ve dirilişine şahit olanların yine bu kadınlar olduğu belirtilmiş olmasına rağmen orda bile kadınlar ısrarla geri planda kalmıştır. Kadınların havariliğinden ya da İsa’nın mesajını taşıyıp taşımadıklarından söz edilmemiştir. Çarmih ve diriliş esnasında İsa’nın yanında olduğu belirtilen Mecdelli Meryem gibi kadınların kanoniklerin aksine apokrif metinlerde yüceltildiği görülmektedir. Yine merkezi kilisede değil Montanistler, Valentinistler ve Gnostikler gibi marjinal gruplarda kadınların ön planda olduğu dikkat çekmektedir. Yine marjinal

95 Mary A. Kassian, *The Feminist Gospel, The Movement to Unite Feminism with the Church*, Crossway Books Illinois, 1992, ss.135-137; Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine, A Western Religious History*, University of California Press, California, 2005, ss.73-74.

ve heretik gruplar Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden beri kadına karşı daha olumlu bir bakış açısı ortaya koymuşlardır. Mecdelli Meryem ve Thecla gibi geleneksel Hıristiyanlık içinde değer verilmeyen kadın figürler bu gruplar tarafından ısrarla öne çıkarılmışlardır.

Hıristiyan tarihi boyunca kadının kilise hiyerarşisinin dışında tutulması, kurtuluşunun birinci derecede eşine bir anlamda erkeğe bağlı olarak addedilmesi, toplum içerisinde ön planda olmasına müsaade edilmediği gibi söz alıp konuşmasına bile imkan verilmemesi, kilisenin tutumuna karşı reaksiyonların gelişmesine neden olmuştur. Kimilerince mitolojik bir öykü olarak kabul edilse bile Thecla'nın mücadelesi inanan bir kadının birey olarak varolma ve kendi ayakları üzerinde durma çabasıdır. Günümüz feministleri de bu bağlamda olmak üzere inanan Hıristiyan kadın tipini oluşturmaya çalışıyorlar. Kuşkusuz feminizmin kendi doğasından kaynaklanan son derece marjinal ve rijit örnekler ortaya koydukları da bir vakiadır. Kadın cinsel organının ortasında konfigüre edilen Bosnalı Krista da bu örneklerden birisidir.

Hıristiyan teolojisinin kadına bakışında tarihsel şartların etkili olduğunu savunan araştırmacıların iddialarını destekleyen göstergelerden birisi de bugünün Hıristiyan dünyasında kadına yaklaşımda eskiye nazaran ciddi düzeyde iyileşme yaşanıyor olmasıdır. Kuşkusuz bunda da modern dünyadaki siyasal ve sosyal gelişmelerin etkisi büyüktür. Kadının toplum içindeki statüsünde meydana gelen değişimler, iş hayatındaki farklılaşmalar, kırsal yaşamın yerini alan kentli yaşam kadının evin dışında da olabileceğinin ortaya çıkması ve feminizm gibi reaksiyonlar kiliseyi de anlayışında revizyonlar yapmaya zorlamıştır. Geleneksel Hıristiyan düşüncesine mensup insanlar da kutsal metinlerdeki kadına olumlu yaklaşan ifadeleri öne çıkarma ve gerek kutsal metinlerdeki ve gerekse öncü din adamlarının metinlerindeki olumsuz ifadeleri farklı gerekçelerle açıklama ve hafzetme yoluna gitmektedirler.

Çocuğun Dinî Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba

Bozkurt KOÇ*

Abstract

Parents as Role Models in the Religious Development of Child. Family is an institution through whose basic principles of society, customs and traditions, value judgments, beliefs and ideals are transferred to child. Family which reflects the cultural values of society to child is also a place where child gains its first experiences. While learning how to be social individual, child needs a model with which it will identify himself. Members of family, parents in particular, are the most important models who have a direct or indirect influence on the child. They are the role models who play a considerable part in the religious development of children as well as in their psychological, emotional and social developments. In this article, the influence of parents as a role models on the religious development of child has been dealt with.

Key Words: Role model, parents, family, religion and childhood

Giriş

Aile, içinde bulunduğu toplumun bir birimi olarak, onun özelliklerini taşır. Toplumun değer yargularını, gelenek ve göreneklerini, beğenilerini, inançlarını, kısacası kültürünü yansıtır.¹ Çocuğun fiziksel gelişimi ve bakımı yanında aile, yaşanan toplumun kültürünü de çocuğa kazandırır. Çocuklar becerilerini, nasıl giyinileceğini, beslenme şeklini, nasıl konuşulacağını, kendilerini başkalarına nasıl anlatacaklarını, farklı yaş ve cinsiyetteki insanlarla nasıl iletişim kurulacağını, farklı insanlarla nasıl geçinileceğini ailelerinden öğrenirler. Aynı şekilde çocuklar ideallerini, değerlerini ve amaçlarını da ailelerinden edinirler.²

* **Yrd. Doç. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, Özgür Yayınları, 19. Basım, İstanbul, 1994, s. 125.

² Warren Robert Baller and Don C. Charles, *The Psychology of Human Growth and Development*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1961, p. 352.

Toplumun kültür değerlerinin bir kuşaktan diğerine aktarılması şeklindeki temel eğitimsel işlevinin yanında aile,³ özellikle okulöncesi dönemde çocuğun yaşamında en etkili sosyalleştirme kurumudur.⁴ Çocukların sosyal kimliklerinin oluşumunda önemli bir etkiye sahip olan ebeveynler, onların davranışlarının, değerlerinin ve inançlarının gelişiminde de önemli bir rol üstlenmektedir. Çocuk yaşamın ilk kurallarını ve toplumun temel prensiplerini, iletişim içerisinde olduğu aile bireylerinden öğrenir. Çocuklar için oldukça değerli olan aile bireyleri, özellikle anne ve babalar, çocukları doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen en önemli sosyal modellerdir.⁵

Burada ifade edilen rol model (role model), “kişinin hedeflerini, tutumlarını ya da davranışlarını örnek aldığı, özdeşim kurduğu ve taklit etmeye çalıştığı insanlar ya da gruplar”⁶ olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir tanımda ise rol modelin, “davranışı, kişisel tarzı ya da kendine has özelliklerine özenilen kişi” olduğu belirtilmektedir.⁷ Bandura’nın da belirttiği gibi, insanlar bu güçlü modeller vasıtasıyla yaşamlarını biçimlendirmelerine imkân sağlayan, gözlemleyerek öğrenmeyle bilişsel kapasitelerini geliştirebilirler.⁸

Bu modeller içerisinde anne ve babanın rol modelliği en önemli etkiye sahiptir.⁹ Öğrencilerin aile içerisinde özendikleri rol modelleri tespit etmek amacıyla yaptığı araştırmada Rimm, diğer aile üyeleri arasında anne ve baba rol modellerinin en yüksek orana sahip olduğunu tespit etmiştir (anne %77; baba %71). Yine bu araştırmada kızlar daha çok bayan rol modelleri, erkekler ise daha çok erkek rol modelleri tercih

³ Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 27. Basım, İstanbul, 2005, s. 129.

⁴ Helen Dryler, “Parental Role Models, Gender and Educational Choice”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 49, No. 3, Sep., 1998, p. 376.

⁵ Julia A. Spinthourakis and John M. Katsillis, “The Role of Family in the Formation of Social Identity”, *Social Learning, Inclusiveness and Exclusiveness in Europe*, Eds. Beata Krzywosz-Rynkiewicz and Alistair Ross, *The Psychology of Human Growth and Development*, Trentham Books, London, pp. 11-14.

⁶ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 523.

⁷ Jill Moriearty and Jane Robbins-Carter, “Role Models in Library Education: Effects on Women's Careers”, *Fall*, Library Trends, 1985, p. 324; Donald E. Gibson, “Developing the Professional Self-Concept: Role Model Construals in Early, Middle, and Late Career Stages”, *Organization Science*, Vol. 14, No. 5, Sep.-Oct., 2003, p. 592.

⁸ Albert Bandura, “On The Psychological Impact and Mechanisms of Spiritual Modeling”, *The International Journal For The Psychology of Religion*, 13 (3), 2003, p. 171.

⁹ Norm Ledgin, *Asperger's and Self-Esteem: Insight and Hope through Famous Role Models*, Future Horizons, Inc., Texas, 2002, p. 173.

etmiştir.¹⁰ Anne ve babalar önemli rol modellerdir, ancak çocuklar sadece anne-babayı model almazlar.¹¹ Aynı zamanda çocuklar için kardeşleri, akranlar ve diğer yetişkinler de önemli modeller olabilirler. Yine, kitle iletişim araçları tarafından sunulan sembolik modeller, aileden farklı bir etki kaynağıdır.¹²

Bununla birlikte, modelden öğrenmenin doğası hakkında bir takım yanlış anlayışlar bulunmaktadır. Örneğin, genellikle taklit, modelin davranışının aynı şekilde tekrar edilmesi olarak tanımlanır.¹³ Böyle bir durumun ise modelin etkilerini sınırlayacağı ifade edilir. Halbuki gözlemci modelin davranışının ardında yatan kuralları keşfeder ve bu kurallardan hareketle yeni davranışlar üretir. Modelden öğrenmeyle ilgili diğer bir yanlış algılayış ise, model alma'nın yaratıcılığı engelleyeceğidir. Bu anlayışın aksine model alma ile yenilik ortaya çıkarılabilir.¹⁴ Yine, model alma, yaratıcı gelişime katkıda bulunur ve yenilik için gerekli bilişsel ve davranışsal araçlar sağlayabilir. Gözlemci, düşünce ve davranış biçimleri birbirinden farklı olan modelleri gözlemlediğinde, yalnızca bunlardan birinin davranışlarını bütünüyle taklit etmez. Hatta en çok beğenilen modelin davranışları dahi bütünüyle taklit edilmez. Aksine gözlemci modelleri kalıplaştırmaktan daha çok, farklı modellerin farklı yönlerini birleştirmek suretiyle yeni bir davranış ortaya koyabilir.¹⁵

Yukarıdaki tanımlardan ve açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, çocuğun yaşamında anne ve baba yanında ailedeki diğer yetişkinler, arkadaşlar, öğretmenler vb. birçok rol model yer alabilir. Bu çalışmada çocukların yaşamındaki en önemli rol modeller olan anne ve babaların çocuğun dinî gelişimindeki rolü incelenecektir.

¹⁰ Sylvia Rimm, *Growing Up Too Fast: The Secret World of America's Middle Schoolers*, Rodale Inc., U.S.A., 2005, p. 122-123.

¹¹ Rimm, *Growing Up Too Fast: The Secret World of America's Middle Schoolers*, p. 122.

¹² Alfred Bandura, "Social Cognitive Theory of Moral Thought and Action", *Handbook of Moral Behavior and Development*, Eds. W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz, Lawrence Earlbaum Associates, Hillsdale, New Jersey, 1991, p. 55.

¹³ Albert Bandura, *Psychological Modelling Conflicting Theories*, Lieber-Atherton, New York, 1974, p. 4.

¹⁴ Albert Bandura, "Evolution of Social Cognitive Theory", *Great Minds in Management*, Eds. K. G. Smith & M. A. Hitt, Oxford University Press, 2005, p. 13.

¹⁵ Albert Bandura, Dorothea Ross, Sheila A. Ross, "A Comparative Test of the Status Envy, Social Power, and Secondary Reinforcement Theories of Identificatory Learning" *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 67, No. 6, 1963, pp. 527-534.

Çocuğun Dinî Gelişimde Anne ve Babanın Rol Modelliği

Dinî davranışlar, inançlar ve tecrübeler kültürün bir parçasıdır ve onlar düzenli bir şekilde bir kuşaktan diğerine aktarılır.¹⁶ Kültür ve çevre, çocuğun diğer gelişim yönlerine katkıda bulunduğu gibi onun dinî bakış açısını şekillendirir.¹⁷ Dinî inancın uyanışına ve gelişimine de etki eder. Bütün gözlemler dinî tavrın oluşumunda yakınların etkisinin en belirgin faktör olduğu konusunda birleşmektedir.¹⁸ Çocukların dinî gelişiminde anne ve babalar, doğrudan veya dolaylı olarak en önemli etkiye sahiptir. Onların dinî inanç ve davranışları güçlü ve etkili anne baba modelleri tarafından şekillendirilir.¹⁹ Zira, çocuğun dini, dinî bir çevrede normal ve sağlıklı bir şekilde gelişecektir.²⁰

Aile ile din arasındaki ortak yaşamda çocuğun dinî kabiliyeti rahatlıkla ortaya çıkabilir.²¹ Çocuklukta dinî uyanış, yetişkinlerin ilgi, teşvik, destek ve örnek olmalarına büyük ölçüde bağlı bulunmaktadır. Eğer çocuk öncelikle ailede huzurlu bir manevî ortam içerisinde yaşama imkânı bulabilirse, onda güçlü bir dinî uyanış görülebilir. Ancak, ailedeki dinî hayatın içeriği ile aile yapısı, aile üyelerinin dine ilgi dereceleri ve dinî eğitimde izlenen yöntem ve alışkanlıklara bağlı olarak farklı sonuçlar ortaya çıkabilir. Çocuk ailede dini ebeveyninden ya da nine ve dedesinden öğrenecektir. Çocuk bunların dinî söz, tavır ve davranışlarından algıladıklarını kendi tecrübeleri, kabiliyetleri ve kişisel düşünme ve tepkileri ölçüsünde işleyerek, kendine has bir dinî anlayış ve yaşayışı geliştirmeye yönelecektir. Anne ve baba sorumluluğunun bilincinde kişiler olarak dinî esasları dikkatle yaşayıp, bunları çocuğa aktarmada da dikkat ve ilgi gösterirlerse, çocuk rahatlıkla dinî âleme katılabilir.²² Bu nedenle çocuğun manevi yönden gelişebilmesinde ihtiyaç duyduğu en önemli faktör, elverişli bir aile çevresi ve kendine örnek alacak anne ve babadır.²³

¹⁶ Michael Argyle and Benjamin Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, Routledge & Kegan Paul, London, 1975, p. 189.

¹⁷ Bernard Spilka, Ralph W. Hood et al., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, The Guilford Press, Third Edition, New York, 2003, p. 75.

¹⁸ Antoine Vergote, "Çocuklukta Din", çev. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VII, 1986, s. 315-316.

¹⁹ Spilka and Hood et al., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, The Guilford Press, pp. 98-101.

²⁰ Henry B. Robins, "The Religion of Childhood. III", *The Biblical World*, Vol. 51, No. 1, Jan., 1918, p. 37.

²¹ Vergote, "Çocuklukta Din", s. 317.

²² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 257-258.

²³ Mehmet Emin Ay, "Aile Ortamında Yerine Getirilen İbadetlerin Çocuk Üzerindeki Etkisi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, 1994, s. 163.

Okulöncesi dönemde çocuk, sosyal bir birey olmayı öğrenirken, aynı zamanda en küçük ayrıntısına kadar taklit edeceği bir modele gereksinim duyar.²⁴ Taklit güdüsü insanda çocukluk döneminde filizlenmeye başlar ve ilk dersler bu şekilde öğrenilir.²⁵ Bu dönemde çocuk, ana ve babasının yoğun etkisi altındadır. Onların olumlu ve olumsuz yanlarını, özdeşim yoluyla içine sindirir. Özdeşim yapma eğilimi öyle güçlüdür ki, çocuk anne ve babanın tutumlarını, duygularını, huylarını kendi benliğine mâl eder; kendi kişiliğinin bir parçası haline getirir. Bunu yaparken anne ve babanın istek ve eğilimlerine duyarlık kazanır. Onların doğru, iyi ve uygun gördüğü özelliklerini özümsemeye, yanlış, kötü ve beğenilmeyen davranışlarından kaçınmaya çabalar. Kısacası ona yön verecek olan kuralları ve değerleri benimser. Öte yandan yasaklara uyar, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırmasına yarayan, davranışa yön veren bir üstbenlik geliştirir.²⁶

Aynı zamanda bu taklit döneminde çocuk, aile fertlerinde gördüğü ibadetlere, dinî motifli her türlü davranışlara içten gelen duygularla yönelir ve onların dinî yaşantılarından örnek alarak kendi de aynı davranışları uygulamak ister. Kaynağını sevileni taklit etme psikolojisinden alan bu eğilim, çocuğun dinî hayatının oluşmasında oldukça önemlidir.²⁷ Taklit ile başlayan din, çevrenin dinî atmosferine ve çocuğun ferdî kabiliyetine göre yavaş yavaş gelişip derinleşerek dinî yaşayışa dönüşür.²⁸

Taklit ve alışkanlık halinde kişinin hayatında yer eden dinî pratikler zamanla irade düzeyine yükselir ve iradeyi harekete geçirir. Çocuk, büyüklerinin dinî davranışlarını model aldıkça, neyin neden dolayı yapıldığını kavramaya başlar.²⁹ Çocuk önce taklit ve özentî ile giriştiği davranışları zamanla özümseyerek onlarla özdeşleşir ve zamanla kendi davranışları haline getirir. Bu bakımdan çocuğun istenilen dinî ve ahlâkî değerlere uygun davranışlar geliştirmesi için ona olabildiğince bu değerleri içeren özendirici yaşantılar hazırlanması, onunla paylaşılan uygun ortak yaşantı alanları oluşturulması gerekir. Böylece çocuklar bu yaşantı

²⁴ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 129.

²⁵ Near Elgar Miller and John Dollard, *Social Learning and Imitation*, Routledge, London, 2000, p. 211.

²⁶ Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, s. 63, 126.

²⁷ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, İkinci Baskı, Samsun, 2000, s. 165-166.

²⁸ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 151.

²⁹ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1990, s. 114.

ortamlarında geliştirdikleri ilişkilerde istenilen değerleri kazanma imkânını elde etmiş olur.³⁰

Çocuk çevresinden edindiği dinî tecrübeleri içten genişletmek ve zenginleştirmek eğilimi gösterir. Gelişmesi ilerledikçe, onları toplayabildiği ölçüde içinde işleyip dinî yaşayışa uymaya çalışır. Çocuk annesi ve babasında gördüğü dua, namaz gibi ibadet biçimlerine içten gelen bir duygu ile katılır. Onlardan dinî norm ve kuralları alıp daha iyi yapmak için öğrenme sürecini aktifleştirir. Bu, çocuğu aynı anda onlara ısınmaya ve alışmaya götürür. Böylece o, dinî normları anlamak ve dolayısıyla dinî yaşayışa yaklaşmak için, önceden mevcut geleneksel dinî yaşayış örneklerine kendini uydurmaya çalışır. Başlangıçta çocuk kendini yetişkinlerin çevresinde bulur. Onlar da onu kendi dinî hayatı ve dünyası içine alırlar. Buna karşılık, çocuk imkânlar elverdiği ölçüde yetişkinlerin dua edişlerine ve namaz kılışlarına küçük yaştan itibaren samimiyetle katılır. Dinî kuralları, gelenek ve görenekleri, dua ve namaz gibi ibadet biçimlerini gördüğü ve duyduğu gibi bilmeden ve düşünmeden taklit eder.³¹ Yetişkinlerin niçin bu tür şeyleri yaptıklarını anlamayan çocuklar, daha sonra bazı dinî ritüelleri öğrenmek için bunları dikkatle inceler.³² Böylece çocuğun dini, taklit ettiği yetişkinlerin dininden daha özgün bir görünüm arz eder.³³

Bu etkileşim sürecinde çocuk üstünlüğünü kabul ettiği ve yücelttiği insana benzemeye ve uymaya çalışır. Çünkü çocuk bir örneğe ihtiyaç duyar. Kendine örnek seçtiği kişi, din yönünden de çocuğun duygu ve düşüncelerini, tutum ve davranışlarını etkiler. Çocuk büyüklerin duasına, namazına, orucuna katılarak, onları taklit eder. O dindar yetişkinin davranışlarını dıştan kontrol eder. Dua ederken ellerini yukarıya doğru kaldırır, namaz kılarken onlar gibi davranır. Çocuk büyükler gibi dua eder, onlar gibi namaz kılmayı dener; öğrenme durumlarına göre onlar gibi duaları ve sureleri okur. Kısaca o, yetişkinlerin dinî davranışlarını ve dinî yaşayışlarını kendine model olarak seçer. Çocuk bunları tekrarladıkça daha çok öğrenir ve alışkanlık kazanır. Böylece taklit, onun ileride nasıl inanacağını, düşüneceğini ve davranacağını hazırlar ve ona destek olur.³⁴

³⁰ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2005, s. 336.

³¹ Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 150-151.

³² Spilka and Hood et al., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, The Guilford Press, p. 75.

³³ Robins, "The Religion of Childhood. III", p. 37.

³⁴ Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 151-152.

Yine bu dönemde çocuk tarafından, çevresindekilerin Allah'a dua ederken, ibadet ederken bazı söz ve davranışlarının iştirilmesi, görülmesi, onun bilincine yerleşir ve yavaş yavaş benimsenir. Bu dönemde çocuğun söz ve davranışları, henüz dinî konuları düşünüp anlama sonucu meydana gelmediğinden, onun davranışları adeta mekanik olarak kendini gösterir. Örneğin, sofrada ilk lokmaya "besmele" ile başlayıp sonunda "hamd" ile sofradan kalkması, namaz kılan anne babasıyla yatıp kalkması gibi hareketler, çocukta henüz anlamını kavramadan genellikle büyüklerinden gördüğü şekilde taklitle tekrarlanır. Bunun gibi ailedeki kişilerin her türlü dinî davranışları kullandıkları dinî sözler ve ibadet şekilleri çocukta derin izler bırakır ve taklit edilmeye çalışılır.³⁵ Bu aile yaşamında kurumsallaşmış dinin en önemli işlevlerinden birinin ritüeller olduğunu göstermektedir.³⁶ Büyüklerin abdest alışını, namaz kılışını, Kur'an okuyuşunu, camiye gidişini izleyen çocuklar, onlar gibi davranmak isterler. Anne ile namaz kılmak, baba ile Cuma ve bayram namazlarına gitmek, kandil günlerinde arkadaşlarını, akrabalarını ziyaret etmek çocukların zevkle katıldıkları faaliyetlerdir. Yetişkinlerle beraber olma, dinî yaşayışı öğrenmede ve alışkanlık kazanmada önemli etkenlerdendir.³⁷ Daha sonra çocuk namaz kılmak için gerekli bilgileri, duaları ve şartları öğrenip uygun bir şekilde namaz kılarken, ilk defa dinî tecrübeyi ruhunda yaşar ve benliğinde hisseder.³⁸

Çocuğun ailesine dindarlık açısından benzemesi, diğer davranış türlerine ya da tutumlarına göre daha fazladır. Dinî davranış kalıpları genellikle ebeveyn model alınarak öğrenilir.³⁹ Nitekim Yavuz tarafından yapılan bir araştırmada, 7-9 yaş grubundaki kızların toplam %78.23'ünün; erkeklerin ise toplam %75.17'sinin dinî pratikleri büyüklerinden gördükleri gibi yaptıkları tespit edilmiştir.⁴⁰

Ayrıca, bu yaştaki çocuk inanmaya hazır olduğundan, düşünmeden, şüphelenmeden ve itiraz etmeden söylenenlere içtenlikle inanır ve çeşitli

³⁵ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 166.

³⁶ Melvyn C. Raider, "Assessing the Role of Religion in Family Functioning", *Religion and the Family: When God Helps*, Ed. Laurel Arthur Burton, The Haworth Pastoral Press, London, 1992, p. 180.

³⁷ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, s. 114.

³⁸ Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımızı Allah'ı Nasıl Anlatalım*, Timaş Yayınları, 20. Baskı, İstanbul, 2005, s. 123

³⁹ Beit-Hallahmi & Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, pp. 106-107.

⁴⁰ Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 153-154.

sorularla dinî hayata girmeye çalışır. Çevresinden duyduğu veya kendisine anlatılanlarda geçen Allah, melek, şeytan, sevap, günah, cennet, cehennem gibi kavramlar ilgisini çeker ve artık 3-4 yaşından itibaren sordukları sorularla bunlar hakkında bilgi edinmeye çalışır. Çocuk inanmaya o kadar hazırdır ki, bu dinî kavramlar hakkında büyüklerin verdikleri cevapları, onların anlattıklarını ve öğrettiklerini olduğu gibi kabul eder. Bu, çocuğun kolay inanırılık özelliğinden ileri gelmektedir.⁴¹ Bu nedenle çocuğun sorularına cevap verilirken onun zihinsel gelişim düzeyi dikkate alınmalı, anlayacağı şekilde cevaplar verilmelidir. Sorulara cevap vermemek ve yalan ya da yalan yanlış cevaplarla geçiştirmek çocukta olumsuz etkiler yapar. Sorular yerinde tespit edilmeli ve cevaplar verilirken çocuğun neyi öğrenmek istediği ve nasıl cevap verilmesi gerektiği dikkate alınmalıdır.⁴² Zira, çocuğun sorduğu dinî sorulara anne ve baba tarafından verilen doyurucu cevaplar, onun dinî uyanışına yardımcı olur.⁴³

Bu dönemde çocuğa ait erken dinî kavramların en belirgin karakteristiği antropomorfizmdir. Çocukta henüz soyut kavramları anlama kapasitesi gelişmediği için, o Tanrı'yı güçlü bir insan şeklinde hayal eder.⁴⁴ Dolayısıyla, Allah kavramı hakkında çocuğa verilen bilgiler ve gördüğü eğitim, onun hem din duygusunun gelişmesi hem de ruh sağlığı açısından oldukça önemlidir. Aşırı baskı ve korku ile eğitilmiş bir çocuk için Allah, genellikle ceza veren biri olarak tasavvur edilecektir. Bazı anne ve babalar, küçük yaştaki çocuğu, "Allah yaramazlık yapanı taş yapar, yakar" gibi sözlerle korkutarak uslu durmaya çalışırlar ve müspet yönde olması gereken din eğitimini menfi yöne çevirirler. Böylece, kullarını seven ve onlara sayısız yardım ve iyiliklerde bulunan Allah, çocuğun zihninde, sadece kızan, ceza veren biri olarak şekillendirilir. Çocuğa uygulanacak olan sevgiye ve merhamete dayalı bir eğitim sonunda o, Allah'ı, kendisine güvenilen ve koruyucu bir varlık olarak düşünecektir. Böylece Allah'a güvenmek ve O'nun koruyuculuğuna sığınmakla varlığını emniyet altına almış olan çocuk, O'ndan uzaklaşmayı düşünmeyecektir.⁴⁵

Diğer taraftan anne ve babanın çocukla kurduğu sıcak ilişkinin model alma üzerinde önemli bir etkisi bulunmaktadır. Çocukların anne ve

⁴¹ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 166.

⁴² Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi Yayınları, Ankara, 1995, s. 124.

⁴³ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 258.

⁴⁴ Gordon W. Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, Elis Yayınları, Ankara, 2004, s. 49.

⁴⁵ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 167.

babalarını taklit etmelerinde sevgi en önemli etkenlerdendir. Anne ve babaların sevgisi çocukların psikolojik ve sosyal gelişimleri için en büyük ihtiyaçtır. Bu ihtiyaçtan mahrum kalan çocuklarda fiziki, zihni, sosyal, ahlâkî ve dinî gelişim gecikmeye uğrar. Anne, baba ve diğer aile üyeleri, sevgilerini çocuklara gösterdiğinde çocuklarla yetişkinler arasında karşılıklı bir sevgi bağı kurulur. Çocuk bu yetişkinleri sevdiği için onları gözler, onların düşünce, davranış ve inançlarını örnek alır. Önce taklit ile başlayan bu benimseme, giderek anne ve babanın özelliklerinin kendi kişiliğine sindirilmesi yoluyla gelişir.⁴⁶ Anne ve babanın çocuklarına yakın ilgi göstermesi onlarda olumlu bir etki meydana getirir. Bunun sonucunda çocuklar olumlu bir etkiye sahip olan bu davranışları kendi davranışı haline getirmeye güdülenir. Örneğin, Bandura tarafından yapılan bir deneyde, bir kadın modelle anaokulu çocukları arasındaki karşılıklı iletişimin kalitesi sistemli olarak değiştirilmiştir. Model birinci gruba sıcak ve ödüllendirici bir şekilde davranırken ikinci gruba soğuk ve ilgisiz davranmıştır. Daha sonra model ve çocuklar birlikte oyun oynamışlar bu oyunda model, yeni sözlü ve motor davranışlar sergilemiştir. Çocuklar tarafından sergilenen taklitsel davranışların kaydedilmesi sonucunda kendilerine sıcak ve ödüllendirici davranılan çocukların, modelin davranışlarını mesafeli davranılan çocuklar göre daha fazla taklit ettikleri görülmüştür. Model ile çocuk arasında olumlu, sıcak, sevecen bir ilişki kurulduğunda çocuklar modelden edindikleri bu davranışları sosyal modellerin ve dışsal pekiştiricilerin olmadığı durumlarda da yapmaya devam etmiştir.⁴⁷ Böyle bir yaklaşım, çocukların büyükleri model almaları ve dinî pratiklere alışabilmeleri açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle anne ve babalar namazlarını kılarken çocuklarının kendilerini taklit etmelerini anlayışla karşılamalı ve onları bu konuda cesaretlendirmelidir. Nitekim Hz. Peygamber'in bir Cuma hutbesinde konuşmasına ara vererek torunları Hasan ile Hüseyin'i kucaklaması ve onları yanına oturtuktan sonra konuşmasına kaldığı yerden devam etmesi bu konuya örnek olarak gösterilebilir.⁴⁸

Öte yandan dinî davranışların aile bireylerinin hepsi tarafından birlikte yapılması, çocuğun bunları benimsemesinde önemli rol oynar. Çünkü,

⁴⁶ Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, s. 182-194.

⁴⁷ Albert Bandura, "The Role of Imitation in Personality Development", *The Journal of Nursery Education*, Vol. 18, No. 3, April 1963.

⁴⁸ Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, Thk. Muhammed Muhyiddin, Dâru'l-Fikr, Beyrut, Tsz, Salât, 233; et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen (el-Câmi'u's-Sahîh)*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Fikr, Menakıp, 31.

çocukların iyi alışkanlıklar edinmesi, iyi hareketlerin birlikte yapılmasıyla olur. Çocuk, kendi çevresinde bulunan insanların kötü hareketlerden çekindiklerini, kötülükten hoşlanmadıklarını, iyi davranışlarda bulduklarını görürse, kendisi de iyi hareketler yapmaktan, dinî davranışlarda bulunmaktan zevk almaya başlar. Ancak anne ve baba birbirinden farklı davranırsa, birinin isteğine ötekisi karşı çıkarsa, çocuk gideceği yönü şaşırır ve yaptıklarını tam benimseyerek yapmaz. Ayrıca eğer anne ve baba bir davranışı yapmaz da çocuktan bunu yapmasını isterse, çocuktaki iyi ve kötü hareketler hakkında sağlam bir fikir uyanmasına engel olur ve bu konuda çocuğun şüpheye düşmesine yol açar. Örneğin, içki, sigara ve kumar gibi zararlı alışkanlıkları olan anne ya da babanın çocuğuna, “biz bunları yapıyoruz ama bunlar kötüdür, sen yapma” demeleri, çocuğun bunlardan uzaklaşmasını sağlamaz ve zamanla çocuk da aynı şekilde bunları yapmaya özenir. Bunun gibi, aile ve çevresinde din konusunda fazla bir şey bulamayan ve göremeyen bir çocukta, dinî duyguların gelişmesi gecikebilecek, hatta gittikçe körelebilecektir.⁴⁹

Çocuklar ibadetlere alıştırlırken, onların gelişim özellikleri, ilgi ve ihtiyaçları göz önünde bulundurulmalıdır. Çocuk kendi gücüne göre ibadetlere alıştırlacak, bu arada zayıf düşmemesine dikkat edilecektir. Büyükler bütün bunları çocukları bunaltmadan sevgi ve hevesle uygulayabilmelidir. Çocuklar namaza alıştırlırken beden gelişmelerine, sağlıklarına ve zihin faaliyetlerine dikkat edilecektir. Amaç çocuğa birtakım bilgi ve davranışların her ne pahasına olursa olsun belletilmesi değil, çocuğun öğrenme arzusunu uyandırmaktır.⁵⁰

Bütün bunlardan hareketle diyebiliriz ki, dinî hayatın emirlerini uygulayan bir ailede yaşayan çocukta dinî kavramlar erken oluşur ve sağlıklı olarak gelişir. Dinî emirleri uygulamayan ailelerde ise, modellerin yokluğundan dolayı, dinî duygular ve kavramlar daha geç zamanda ortaya çıkar.⁵¹ Diğer bir ifadeyle, çocuğun maddi ihtiyaçları yanında dinî ihtiyaçlarını düşünmeyen veya ihmal eden anne ve baba çocuğun dinî kişiliğinin gelişimi için iyi bir model olamaz.⁵²

⁴⁹ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 168-169.

⁵⁰ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, s. 115.

⁵¹ Mustafa Öcal, “Ailede Çocukların Dinî ve Ahlâkî Eğitimlerinde Karşılaşılan Problemlerin Başlıca Sebepleri ve Çözüm İçin Bazı Teklifler”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3, 1996, s. 194.

⁵² Ali Rıza Aydın, “Çocuğun Dinî Kişiliğinin Gelişiminde Aile Faktörü” *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 15, 2003, s.109.

Sonuç

Toplumun inanç esaslarının ve kültürel değerlerinin nesilden nesile aktarılmasını sağlayan aile kurumu, aynı zamanda çocuğun sosyalleşmesinde ve kimlik kazanmasında da önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Aile bireyleri içerisinde özellikle anne ve babalar, çocukta dinî duygu, düşünce ve davranışların oluşmasında doğrudan ya da dolaylı bir etkiye sahip olan en önemli rol modellerdir. Zira çocuk, sevdiği, yakınlık duyduğu, davranışlarını örnek aldığı, taklit etmeye çalıştığı ve kendisiyle özdeşim kurduğu insanları rol model olarak kabul eder. Bu modeller içerisinde ise anne ve babanın rol modelliği en önemli etkiye sahiptir. Anne ve babanın rol model olarak etkisinin diğer gelişim alanlarında olduğu gibi, çocukların dinî inanç ve ibadetlerine de yansıdığı, onların dinî yaşamlarının gelişimi ve değişimi üzerinde önemli bir role sahip olduğu görülür.

Çocuk sosyal bir birey olmayı öğrenirken, aynı zamanda taklit edeceği bir modele de gereksinim duyar. Dinî tutum, davranış ve yaşantısıyla anne ve baba, çocuk için önemli bir model teşkil eder. Taklit döneminde çocuk, aile bireylerinde gördüğü ibadetlere, dinî motifli her türlü davranışlara içten gelen duygularla yönelir ve onların dinî yaşantılarından aldığı örnekleri özümseyerek uygulamak ister. Taklit ile başlayan din, çocuğun zihin gelişimine bağlı olarak zamanla gelişir ve dinî bir yaşantıya dönüşür. Taklit becerisi çocuğun ileride neye inanacağını ve nasıl davranacağını belirlemesine de katkı sağlar.

Bununla birlikte, anne ve babanın çocukla kurduğu sıcak ilişki, çocuğun onların düşünce, davranış ve inançlarını örnek almasında son derece etkilidir. Yine dinî davranışların ailede yapılıyor olması, çocuğun bunları benimsemesi açısından oldukça önemlidir. Anne ve babanın yapmadığı bir davranışı çocuğundan yapmasını istemesi, pedagojik açıdan bir anlam ifade etmeyeceği gibi, çocuğun zihninde davranışların değeri hakkında belirli şüphelerin oluşmasına neden olabilir.

Diğer konularda olduğu gibi dinî konularda da aile bireyleri arasında tutarlılık olmalıdır. Çocuk tarafından rol model olarak kabul edilen anne ve babaların dinî yaşamlarında ortak bir tutum sergilemesi, gerek çocuğun dinî yaşamında kararlılık kazanması gerekse bu konuda oluşabilecek belirsizliklerin giderilebilmesi açısından önemli bir yer teşkil eder.

Çocuklara dinî bilgiler ve dinî pratikler öğretilirken, onların zihinsel gelişimlerinin, ilgi ve ihtiyaçlarının dikkate alınması psikolojik ve pedagojik

açından uygun bir yaklaşım olacaktır. Çocuklar bunatılmadan, sevgi ve istekle dinî pratiklere alıştırmalıdır. Özellikle teknolojik ve bilimsel gelişmelerin etkisiyle hızla değişen toplumsal yapı içerisinde, çocuklar için rol model olabilecek yetişkinlerin bu konudaki sorumluluklarının önemi her geçen gün artmaktadır.

Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'sinde Tabiat Felsefesi'nin Temel Kavramları ve Kaynakları

Cevdet KILIÇ*

Abstract

Basic Concepts And Sources Of Natural Philosophy In Ebheri's Hidayat Al-Hikma. Being as a representative of the traditions of İbn Sînâ, Esîruddîn al Abhari lived in the 13 th century and wrote several works one of which is Hidayat al Hikma. In this study we tried to determine the philosophy of the nature and its sources in Hidayat al-Hikma. At the same time we aimed to prove how much follower he was while putting forward these sources to the traditions of The Meşşâf among these sources. We took in hand the atom, specter, locality, direction, form, motion and the rest, time, object, and elements. In order to restrict this article we took in hand only only the part of the tabiiyyat/natural sciences of the work which is mentioned in our study.

Key Words: İbn Sînâ, Ebherî, Tabiiyyât/natural sciences, Objects, Four Elements

Giriş

Ebherî'nin (?-1265) felsefi düşünceleri, İbn Sînâ (980-1037) ve inşa ettiği felsefi gelenek dikkate alınmadan incelenemez. Çünkü o da aynı geleneğin asli unsurlarına sadık kalmaya çalışmış, yaşadığı kültür ortamını ihya etmeye katkıda bulunmuştur. Kaleme aldığı felsefe ve mantık eserleriyle de aynı zamanda, kendinden sonraki felsefi düşünme tarzını belirlemede önemli rol oynamıştır.

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme'si* Mantık, Tabiiyyât ve İlâhiyât olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.¹ Daha önce yaptığımız bir çalışmada,

* Yrd. Doç. Dr. F.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Öğretim Üyesi, e-posta: ckilic@firat.edu.tr

1 Felsefi eserlerin muhtevasını bu üç temel felsefi disipline hasretme geleneği İslam filozofları arasında İbn Sînâ'dan beri biline gelmektedir. Dolayısıyla Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme'sinin*

bu eserin “İlâhiyât/Metafizik” bölümündeki Ebherî'nin metafizik terminolojisinin İbn Sînâ'daki kaynaklarını tespit etmeye çalışmıştık.² Bu çalışmamızda ise aynı eserin *Tabiiyyât/Fizik* bölümündeki tabiat bilimlerine ilişkin temel kavramlar ve aynı zamanda da temel problemler üzerinde yoğunlaşacağız.

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinin “İlâhiyât/Metafizik” bölümünde olduğu gibi *Tabiiyyât/fizik* bölümünde de ele aldığı kavramlar ve problemlerin, İbn Sînâ'nın eserlerinden *es-Simâu't-tabî/fizik*'inin bir özeti niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda Ebherî, İbn Sînâ'nın *Tabiiyyât*'a dair diğer eserlerinde yer alan bölümlerden de istifade etmiştir. Bu nedenle sadece filozofumuzun tabiat bilimleri terminolojisini ele almak yerine, bütüncül bir yaklaşımla *Tabiiyyât* bölümünde ele aldığı felsefi meselelerin ve kavramların tümünü ele almaya çalışacağız.

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'si analiz edildiğinde, eser, öğretici bir ders kitabı mahiyetinde olup, ele alınan problemler ayrıntıya inilmeden, herhangi bir filozofun veya ekolün ismi zikredilmeden dile getirilmektedir. Yine eserde bir problem etrafında bir tartışma, tenkit veya karşıt görüşü çürütme gibi bir yola girilmeden doğrudan problemi sonuçlandırma yoluna gidildiği görülmektedir. Bu durum herhangi bir filozofun veya ekolün görüşleri üzerinde sabit kalınmadığı izlenimi vermekle birlikte, eserin *Tabiiyyât* bölümünün her üç fenninde de ele aldığı bahislerin İbn Sînâ geleneğinin ve dolayısıyla Meşşai geleneğinin bir takipçisi olduğunu ortaya koymaktadır. Ebherî'nin eserde kendi görüşlerini pek fazla ön plana çıkarmamasından veya bir filozofun eserinden alıntı yaparak, onu şerh etmek gibi bir metot izlememesinden olsa gerek ki Ebherî'den sonraki dönemlerde pek çok kişi, onun eserini şerh etme yoluna gitmiştir.³

şekil ve muhteva açısından İbn Sînâ'nın *Tabiiyyât*'ına benzemesi, ilk anda İbn Sînâ geleneğinin bir takipçisi olduğu kanaatini doğurmaktadır. Eserin mantık disiplini ele almayı mantık ilim dalının araştırmacılarına bırakarak daha önce ele aldığımız metafizik terminolojinin kaynakları çalışmamızın bir devamı olarak şimdi de tabiat felsefesinin temel kavramlarını ve kaynaklarını gündeme getirmiş bulunmaktayız.

- 2 Cevdet Kılıç, “Ebherî'nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ'daki Kaynakları”, *Felsefe Dünyası*, 2006/2 sayı: 44 (86-132).
- 3 Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinin şerhleri için bkz. Hasan Ayık, *Ebherî'nin Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, SÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1991, s. 16; Abdullah Yormaz, *Ebherî'nin Hidâyetü'l-hikme'si ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Yeri*, MÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003, s. 36.

1. Temel Kavramlar

Ebherî'nin tabiat felsefesinin temel kavramlarını ortaya koymaya çalışırken Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinin *Tabiiyyat* bölümünü esas aldık. Bu bölümde özellikle tabiat felsefesinin atom, heyûla, mekân, hayyiz, hareket, sükûn ve zaman gibi temel kavramlar, cisimler ve unsurlar gibi de temel problemler üzerinde durmuştur.

a. Atom

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinin *Tabiiyyât* bölümünde ele aldığı ilk kavram, kendisinin *el-cüz'üllezi lâ yetecezzâ*⁴ (parçalanmaz en küçük parçacık/atom) dediği, İbn Sînâ'nın ise *el-Cevheru'l-ferd*⁵ olarak adlandırdığı atom kavramıdır. Bu kavram her ne kadar Ebherî'nin tabiat felsefesinin kavramlarından biri olsa da İbn Sînâ onu, metafiziğin konularından biri olarak *Uyûnu'l-hikme*'de ele almıştır. Ebherî, tıpkı İbn Sînâ gibi cisimlerin bölünmeyen parçacıklardan (atom) meydana gelmesinin imkânsız olduğu tezinden hareket etmektedir. Ebherî'nin *Tabiiyyât* bölümüne bu kavram ile başlaması, denilebilir ki yaşadığı dönemde felsefenin kelam ilmine karşı tutumunu belirlemektedir. Çünkü kelamcılara göre âlem, atomlardan meydana gelmiştir ve bunun kabulü âlemin hüdüsu için gereklidir.⁶

İbn Sînâ, cisimlerin atomlardan meydana gelmesinin imkânsızlığını *cevherü'l-ferd*lerin (atom) birbirine bitişmeleri ve çakışmaları üzerinden ispatlamaya çalışır. *Cevheru'l-ferd*lerin (atom) birbirine bitişmesi uçların tek olması demektir ki bunların gerçek bitişmesi potansiyel olarak parçalarında ortak bir sınır bulunmasıdır. Bunların çakışması ise birleşmeksizin sonlarının beraber yan yana olması demektir. İki *cevheru'l-ferd*in (atom) tamamen çakışmaları durumunda iç içe geçmiş oldukları ortaya çıktığı gibi, artık her şeyle çakışıyor ve iç içe geçiyor demektir. Tamamen çakışmadıkları durumda ise konum olarak birbirinden ayrı edilebilirlik özelliklerini koruyorlar demektir. İbn Sînâ şöyle demektedir:

Konum olarak birbirinden ayrı olan her iki şey birbirini iki noktada keser. Şayet bölünemeyen parçacıklar iseler, bir araya gelmeleri durumunda parçalanmamaları gerekir. Bir araya gelme durumunda parçalanamayan her şeyin çakışması ise tamamıyla olur. Tamamıyla çakışan her şey

4 Esirüddin Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, Süleymaniye ktb., Fatih nr.: 5394, (32b-41a); s. 32b.

5 İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, *Risaleler* içinde, (65-91) çev.: Alpaslan Açıkgöç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara 2004, s. 101.

6 Ali Sedat, *Mizânü'l-ukûl fî'l-mantık ve'l-usûl*, İstanbul 1306, s. 174; Ayık, *agt.* s. 65.

*kendisiyle çakışan her şeyle de çakışır. İki şey arasında bulunup bu ikisiyle çakışan her şey bunlardan her biriyle ayrı ayrı çakışır ki bu takdirde bölünmüş olur.*⁷

İki şey arasında bulunmak suretiyle çakışan hiçbir şeyin bölünmez olmadığını düşünen İbn Sînâ, iki şey arasında bölünemeyen parçalardan oluşan bir bileşim söz konusu ise iki bölünemeyen parçacığın arasında, parçacığın bölünmesine mani olmak için hareket yoluyla ikisinin birleşmelerini engelleyen bir başka parçacığın olması gerektiğini söyler.⁸

İbn Sînâ, cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceği imkânını reddetmenin sadece bir vehim olduğunu söyleyerek, parçacıkların birleşerek artması noktasında bir sınırın olduğunu, sınırsız bir madde veya sonsuz bir mekân olmadığını belirtmektedir.

Ebherî de İbn Sînâ gibi, cisimlerin atomdan meydana gelmediğini düşünerek konuyu, İbn Sînâ'nın yukarıdaki metinde verdiğimiz yaklaşımına benzer bir delille konuyu ele almaktadır.

*Biz iki atomun arasında bir atom varsaysak ortadaki (atom) iki tarafın birleşmesine engel olur. Çünkü ortada engel olmadığı durumda, atomlar birbirlerine geçerdi, orta ve kenar kalmazdı. Oysa biz (başlangıçta) orta ve kenar varsaymıştık. Bu ise bir çelişkidir. Böylece ortadakinin ikisinin buluşmasına engel olduğu sabit oldu. Ortadaki (atom) kenardakilerden biriyle, diğer kenarla bitişmeksizin bitişirse bölünür.*⁹

Görüldüğü gibi hem Ebherî hem de İbn Sînâ, atomu cisimlerin temel unsuru olarak kabul etmemektedirler. İbn Sînâ'daki atomlarla ilgili bitişme ve çakışma düşünceleri ile, Ebherî'nin iki atom arasında bir başka atom düşünmesi ve bu atomun birleşmeye engel olması aynı zamanda atomların bölünmesi meselesinde ele aldıkları hususlarda İbn Sînâ'nın söyledikleri ile Ebherî'nin söyledikleri arasında bir benzerlik bulunmakta ve bu iki filozof arasında güçlü bir bağın olduğu ortaya çıkmaktadır.

b. Heyûla

Heyûla kavramı, Yunancadan Arapçaya geçmiş, Aristo felsefesinin en önemli kavramlarından biridir. İslam felsefesinde, başta Kindî (805-873) olmak üzere, pek çok filozof tarafından da -büyük ölçüde Aristocu felsefe geleneğinin kullanım tarzına uygun olarak- kullanılmıştır.

7 İbn Sînâ, *Uyûn.*, s. 102.

8 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 102.

9 Ebherî, *a.g.e.*, s. 32b.

Kindî heyûlayı, *çeşitli suretleri kabul eden edilgin güç*¹⁰ diye tanımlarken, Fârâbî (870-950), *suretin mahalli* olarak tanımlamaktadır. O, beşik ve beşiği oluşturan tahta arasındaki ilişkiyi örnek vererek beşiğin tahtasının maddesi/heyûlasını, beşiğin kendisinin de sureti olduğunu belirttiği tanımlamasında, tahtası makamında olan şeye heyûla, yapısı ve şekli makamında olan şeye ise *suret, heyet* veya *emsal* demektedir.¹¹

Aristocu geleneğe uygun bir tarzda yapılan bu tanımlardan hareketle İbn Sînâ da heyûla kavramını, en genel anlamda *cismin ilkesi* olarak vazetmiştir.¹² Bu nedenle kendi başına kaim olacak şekilde cisimden soyutlanamaz konumdadır.¹³ Eğer heyûla bilfiil var olacaksa bu ancak suretin meydana gelmesiyle ve bu suretle bilfiil varlık kazanmasıyla, varlık sahnesine çıkar. Suretin kendisinden ayrılması durumunda, onun yerine geçecek veya onun yerini dolduracak başka bir suretin o mahalli doldurmaması hâlinde bilfiil heyûlalık durumu bozulmuş olur.¹⁴ İbn Sînâ'nın üzerine en çok vurgu yaptığı husus, Fârâbî'de de olduğu gibi, ne heyûlanın suretten ne de suretin heyûladan soyutlanabileceği hususudur.¹⁵ Bunları birbiriyle birleştirip bütünleştiren sebep güç, kendiliğinden değil, dışarıdandır. İşte heyûla bilkuve sureti veya suretleri kabul edici olması bakımından suretlerin heyûlası diye isimlendirilir. Yine heyûla, bilfiil sureti taşıyıcı olması yönüyle suretlerin konusu (mevzu) diye isimlendirilir. Zira bileşik cismin maddi yönü, aynı zamanda suretin taşıyıcısı ve mevzusudur.¹⁶ Diğer taraftan heyûla, tüm suretler için ortak

10 Kindî, *Fî Hudûdî'l-eşyâ ve rusûmihâ (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde)* nşr. M. Abdülhâdi ebû Rîde, Mısır 1950, s. 166; Türkçe çeviri, *Felsefi Risaleler, (Tarihler Üzerine)*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 58.

11 Fârâbî, maddeyi suretin mahal ve mevzuu olarak kabul etmekte ve madde olmadan suretin ne kıvâmı ne de vücudu olabileceğini, madde, suret için vazedildiğinden suret bulunmadıkça maddenin de bulunmayacağını söylemektedir. Fârâbî, *el-Medînetül-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 35; Ayrıca Fârâbî, heyûla'nın sureti kabul etmediği takdirde bilfiil olarak madum olacağından da söz eder. Bkz. Fârâbî, *Risâletu li'l-Muallimu's-sânî fi cevâbi mesâil-i suile 'anhâ*, (Fârâbî Risaleler içinde) Mısır 1907, s. 81.

12 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)* Türkçe çeviri, I, 12-13. İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd eş-Şeyhu'r-Reîs Ebî Ali İbn Sînâ*, nşr. A. M. Goichon (Livre Des Definitions), Basım yeri yok 1963, s. 17.

13 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)* Türkçe çeviri, I, 14; krş. *en-Necât (İlâhiyât)*, nşr. Muhiddin Sabrî el-Kürdî, Mısır 1938, s. 203.

14 İbn Sînâ, *Kitâb et-ta'likât* (Tahkik: Hasan Mecîd el-Ubeydî) Bağdat 2002, s. 173; aynı mlf. *eş-Şifâ (Fizik)*, I, 14.

15 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, I, 178; *İşârât*, s. 89; *Uyûn (Risaleler içinde)*, s. 80, 94.

16 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, Türkçe çeviri, I, 14; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, I-IV, şrh. Nasruddîn et-Tûsî, (Nşr. Süleyman Dünya), II, 207-209; (Türkçe çeviri: *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İstanbul 2005, s. 86.); aynı mlf. *el-Hikmetu'l-Meşrikiyye*, (Ahmet Özcan, *İbn Sînâ'nın el-Hikmetu'l-Meşrikiyye adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi*, MÜSBE Basılmaması

olması açısından ise, *madde* ve *tinnet* diye isimlendirilir. Çünkü çözümlenmeyle kendisine ulaşıldığı için o, bileşik bütünüün biçimi kabul eden yalın parçası olur ve *ustukus* diye isimlendirilir. Yine heyûlada bileşimin kendisiyle başlaması nedeniyle de *unsur* diye isimlendirir¹⁷

Ebherî'nin bu kavrama yaklaşımı, İbn Sînâ'nın yaklaşımlarına benzer tarzdadır. O, tıpkı İbn Sînâ gibi bütün cisimlerin iki cüzden meydana gelmesi gerektiğini söyler. Bunların, İbn Sînâ'nın *cisimlerin ilkesi* dediği heyûla tanımına uygun olarak, *heyûla* ile *suret* olduğunu, heyûlanın *mahal*, suretin ise *hâl* olduğunu belirtir. Her bir cismin kendi suretine cismani suret diyen Ebherî, cismani suretin ölçülebilir tabiat olduğunu ve bunun heyûla/maddeden müstağni olamayacağını belirtir.¹⁸ Buna delil olarak Ebherî şu fikirlere yer verir:

*Su ve ateş gibi çözülmeyi kabul eden bazı cisimlerin bizzat kendileri tek bileşik olması gerekir; aksi takdirde onların atom olmaları gerekirdi. Bundan da bütün cisimlerde heyûlanın bulunduğu ispatı gerekir. Çünkü bu, bitişik (cisim) çözülmeye müsaittir. Gerçekte çözülmeye uygun olanın ya bir ölçülebilir olması ya ölçülebilir suret veya başka bir anlamda olması gerekir. Birinci ve ikinci şıkkı imkânsızdır. Aksi takdirde birleşme ve bölünmenin aynı durumda meydana gelmesi, kabil olan ile onun lüzumunun makbul ile beraber bulunması gerekirdi. Kabil olanın başka bir anlamda olduğu açıkça belli oldu. O da heyûla anlamındadır.*¹⁹

Ebherî, bundan sonra heyûla/madde-suret ilişkisini ele almaktadır. O da, İbn Sînâ gibi heyûla/madde ve suretin birbirinden soyutlanamayacağı ilkesine bağlı olup bu hususta üç önemli problem üzerinde durmaktadır.

Yüksek Lisans Tezi içinde) İstanbul 1993 (37-245) s. 38 (2b); Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul 2006, s. 108; Enver Uysal, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa 2007, s. 141.

17 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)* Türkçe çeviri, I, 14; İbn Sînâ cisimlerin ilkelerini sıralarken sadece *heyûlâ* ile *suret* ilişkisini değil aynı zamanda cismin varlığına dâhil olan ve *heyûlâ-sûret* ilişkisini de içine alan bir ilkedden daha söz etmektedir. Bu da doğal cisimlerin ilkeleri olarak Aristo'dan beri *cisimlerin varlık ilkeleri* olarak ele alınan ilkelere dir. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul 2001, ss: 194b 15 (61). Ancak Ebherî cisimlerin ilkeleri üzerinde dururken herhangi bir şekilde doğrudan veya dolaylı olarak bu konuya temas etmediğinden biz de doğal cisimlerin nedenleri veya doğal nedensellik ilkesi üzerinde durmuyoruz.

18 Ebherî cismani suretin yanı sıra bir başka suretten; *nevi suretten* bahseder. Nevi suretin tanımında bazı cisimlerin bazı mekânlara tahsis edilip bazı mekânlara tahsis edilmemesi üzerinde durur. Bunun da hayyize mahsus olmaları münasebetiyle başka bir suret ile olmaları gerektiğini söyler. "...bazı cisimlerin bir kısmı olmaksızın bir kısım hayyize mahsus olmaları ya genel cisimler ile ya da başka bir suret ile olur. Birinci ihtimalin (genel cisimler olmaları) olması imkânsızdır, aksi takdirde bütün cisimlerin her biri bu hayyizde ortak olurlardı. İkinci ihtimalin (başka bir suret ile olması) gerçek olduğu ortaya çıktı." Ebherî, *a.g.e.*, s. 39b.

19 Ebherî, *a.g.e.*, s. 38a.

Birincisi; cismani suretin maddeden bağımsız olarak var olması; ikincisi, maddenin cismani suretten bağımsız olarak var olması ve üçüncüsü de, ilk maddenin suretin sebebi olmaması problemleridir.

Cismani suretin maddeden bağımsız olarak var olması meselesinde Ebherî, cismani suretin sonluluğu ve sonsuzluğu ihtimalinden yola çıkarak bu iki ihtimalden sonsuzluk ihtimalinin cisimlerin sonlu oluşlarından dolayı muhal olduğunu düşünmektedir.²⁰ Ebherî burada sadece maddeden bağımsız suretin sonsuzluğunun imkânsız oluşunu değil, aynı zamanda maddeden bağımsız suretin sonlu olmasının da imkânsız olduğunu söylemektedir. Çünkü Ebherî, “Suret sonlu olsaydı onu bir had (çizgi) ya da hadler (çizgiler) çevrelerdi ve şekil hâline gelmiş olurdu. Çünkü *şekil* bir çizginin ya da çizgilerin belli ölçüde çevrelenmesinden meydana gelen bir heyet olduğundan bu şekil; ya cismani suretin zatındandır, ya (bu şekil) cismani suretin zatî bir sebebidir, ya da (bu şekil) arızî bir sebeptir.” demektedir. Yani Ebherî, bütün bunların muhal olduğunu belirterek başka bir şekilde bir suretin oluşması mümkün olurdu ve o da çözülmeye (infisal) uygun olurdu demektedir. Çünkü çözülmeyi kabul eden her şey *madde* ve *suretten* meydana gelmektedir.

Heyûlanın suretten bağımsız bulunmasının imkânsızlığı meselesinde ise Ebherî, “Heyûlanın bir konum sahibi olması veya olmamasının imkânsızlığı” üzerinde durarak heyûlanın suretten bağımsız olamayacağı tezini ispatlamaya çalışmaktadır.²¹

Ebherî, “heyûlanın konum sahibi olmasının imkânsız oluşu” tezini, onun bölünüp bölünmemesi üzerine kurmuştur. Ebherî’ye göre konum sahibi olan her şey bölünür. Heyûlanın konum sahibi olması imkânsızdır. Dolayısıyla heyûla bölünmez. Heyûlanın bölünmesi durumunda ise ya bir yönden bölünür çizgi (hat) olur, ya iki yönden bölünür yüzey (sath) olur, ya da üç yönden bölünür ki o zaman da cisim olur. İkinci şıkkın; suretten ayrı “Heyûlanın konum sahibi olmaması”nın imkânsız oluşuna gelince; şayet heyûla konum sahibi olmazsa cismani suret ona bitiştiğinde o zaman konum sahibi olur. Bu durumda heyûlanın hiçbir yer kaplamaması veya bütün yerleri kaplaması, bazı yerleri kaplayıp bazı yerleri kaplamaması imkânsızdır. Ebherî bu konuya suyun havaya dönüşmesi misalini vererek açıklık getirir:

20 Ebherî, *a.g.e.*, s. 38b.

21 Ebherî, *a.g.e.*, s. 38a; 40b.

*Bu söz, suyun havaya dönüştüğünde veya tersi olduğunda daha iyi/üstün bir konumda olmasını gerektirmez. Zira eski konum sonraki konumu gerektirir ve böylece de tercih edilecek bir sebep yokken tercih yapılmış olmaz.*²²

Ebherî'nin ele aldığı üçüncü problem ise, heyûla/madde ve suret ilişkisinde illet-malul ilişkisinin olmadığını problemidir. Bununla da Ebherî, aralarındaki öncelik ve sonralık sorununu çözmeye çalışmaktadır. Ona göre madde, suretin illeti değildir. Zira heyûla suretin varlığından önce bilfiil mevcut değildir. Maddeyi belirleyen suret olduğundan dolayı bu ikisinin arasında özsel anlamda bir öncelik ve sonralık yoktur ve olması da gerekmez. Aynı şekilde suret de maddenin sebebi değildir. Çünkü suretin şekille beraber ya da şekille var olması gerekir. Şekil maddeden önce mevcut değildir. Suret maddenin var olmasının sebebi olsaydı şekilden önce mevcut olurdu ki bu Ebherî'ye göre çelişkidir. Öyleyse bu ikisinden her birinin var olması ayrı bir sebeptir.²³

Sonuç olarak Ebherî heyûla kavramının tanımını, kendisini önceleyen Meşşai geleneğe bağlı kalarak yapmış ve cisimlerin iki cüzünden biri olarak telakki etmiştir. Bundan sonra madde ve suret ilişkisini ele almıştır. Bu konuda da filozofumuzun fikirlerinin İbn Sînâ'nın fikirleriyle örtüştüğünü görmekteyiz. Her iki filozofun vurguladığı husus; heyûlanın/maddenin suretten müstağni olmadığı fikridir. Çünkü suret şekilsiz var olamaz, heyûla/madde de varlığında ve varlığını sürdürmede surete ihtiyaç duyar.

c. Mekân

Ebherî, mekânı ya boşluk ya da kuşatan cismin iç yüzeyi olarak tanımlamaktadır. Mekânı asla boşluk olarak kabul etmeyen Ebherî, diğer tanımlamanın aslını da İbn Sînâ'dan almıştır. İbn Sînâ'nın *Hudûd*'unda mekânla ilgili üç tanımdan biri olan "Kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden kuşatan cismin iç yüzeyi"²⁴ ifadesi, bu tanımlamaya karşılık gelmektedir.²⁵

22 Ebherî, *a.g.e.*, s. 39b.

23 Ebherî, *a.g.e.*, s. 39b.

24 İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 32.

25 İbn Sînâ'nın *Hudûd*'undaki diğer tanımlamaları ise şunlardır: "Ağır bir cismin yerleştiği alt yüzey", "Yer kaplayan herhangi bir şeyin boyutlarına eşit olan boyutlar." İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 32; *en-Necât*'ta ise İbn Sînâ; "Cismin içinde bulunduğu şeye mekân denir. Bu durumda mekân aynı zamanda cismi kuşatan şeydir. Aynı zamanda cismin dayanıp üzerine yerleştiği şeydir. Bu durumda mekân cismin kapladığı yüzey demektir. Kendisiyle birlikte yer değiştirilen değil, kedisinde yer değiştirilendir." İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 118, 119.

İslam filozoflarının çoğu mekân kavramında Aristotelesçi çizgiyi takip etmişlerdir. Eflatun'a kadar uzanan eski Yunan düşüncesindeki mekân anlayışı, oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği yer olarak telakki edilmiş ve tartışmalar doluluk ve boşluk kavramları etrafında şekillenmiştir. İbn Sînâ'nın mekân tanımlamasında da bu çizginin ve tartışmaların etkilerini görmek mümkündür. O, "...cismin tek başına içinde bulunduğu şeyin kendisidir ve ondan başka bir cismin bu mekânda onunla birlikte olması mümkün değildir." demektedir.²⁶ Zira cisim ona eşit olduğu ve mekân olarak yenilenip ondan ayrıldığı için aynı mekânı birçok mekânlı takip etmektedir. Bu nitelikler kısmen ya da tamamen ancak heyûla, suret, boyut veya yüzey için söz konusu olabilmektedir.²⁷

Mekânın boşluk olmasının imkânsızlığına gelince bu konuda Ebherî; eğer mekân boşluk olsaydı ya hiçlik olurdu veya *maddeden bağımsız bir boyut* olurdu demektedir. *Hiçlik* olmasının imkânsızlığını ise o, "Artma ve eksilme kabul eden bir şeyin hiçlik olması imkânsızdır." diyerek ortaya koymaktadır.²⁸ *Mekânın maddeden soyut bir boyut* olmasının imkânsızlığına da değinen Ebherî; Maddeden soyut bir boyut bulunsaydı zatı itibariyle mahalden müstağni olurdu ve onunla bitişmesi imkânsız olurdu diyerek bu hususu bir çelişki olarak kabul etmektedir.²⁹

Boşluğun bir mekân olmadığını İbn Sînâ da boşlukta hareketin imkânsız oluşu fikrini ortaya atarak reddeder. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın yaptığı kıyaslamayı görelim:

*Her mekânda bir hareket ve durağanlık vardır. Boşlukta bir hareket ve durağanlığın olması mümkün değildir. Bu yüzden boşluk mekân değildir.*³⁰

26 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (Fizik) kitabında mekân konusunu ele almadan hareket konusunu ele almıştır. Ebherî ise aksine önce mekân konusunu sonra da hareket konusuna geçmiştir. İbn Sînâ şöyle tanımlar: *Bir şeyin içinde bulunduğu şeydir.* Bkz. *eş-Şifâ*, (Fizik), I, s. 144; I, s. 139-188; İbn Sînâ'nın bu tanımlaması Aristoteles'in *Fizik*'inde şöyle geçmektedir: "*Kabulümüz şu: Yer, yeri olduğu o nesneyi doğrudan saran bir şey; nesnenin hiçbir şeyi değil; nesnenin ilk yeri (nesneden) ne daha küçük ne de daha büyük; her nesneyi bırakıp ondan ayrılabilir. Ayrıca her yerin yukarı, aşağısı var; her nesne doğal olarak yer değiştirip kendi yerinde kalıyor, bunu da ya yukarıya doğru ya da aşağıya doğru gerçekleştiriyor. Yani saran (kuşatan) cismin sarılan cisimle bitiştiği sınırdır. Sarılan cisimden kastettiğim yer açısından devinebilen cisim.*" Bu tanımlamalar Aristoteles'e göre mekân ve mekân olabilecek şey, saran/kuşatan cismin kuşatılan cisimle bitiştiği sınırdır. Aristoteles'in kuşatılan dediği şey yer açısından hareket edebilen yani yer değiştirebilen cisimdir. Aristoteles, *Fizik*, çev.: Saffet Babür, İstanbul 2001, s. 211a 1-5; 212a 1-5.

27 İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (Fizik), I, s. 140.

28 İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (Fizik), I, s. 161.

29 Ebherî, *a.g.e.*, s. 40a.

30 İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (Fizik), I, s. 161.

Aynı zamanda İbn Sînâ, hareketin doğal veya zorlamalı olanından herhangi biriyle doğrusal veya döngüsel hareketten herhangi birinin boşlukta bulunmasını da mümkün görmemektedir.

Hasılı Ebherî'nin mekan kavramına getirdiği; “mekânın boşluk olmaması”, “kuşatan cismin iç yüzeyi tanımlaması”, “maddeden bağımsız bir boyut olmaması” gibi olmazsa olmazları içine alan yaklaşımları, İbn Sînâ'nın fikirleri ışığında şekillendiğini ve kaynaklarını Meşşai gelenekten aldığı göstermektedir.

d. Hayyiz (Uzam)

“Her bir cismin tabii bir hayyizi (uzam/yer kaplama) vardır.” diyen Ebherî, hayyiz kavramı hakkında şunları söylemektedir. “Biz bir zorlamanın yokluğunu farz edersek cisim bir hayyizde olacaktı ki her bir cisim tabii olarak bir hayyize ihtiyaç duymaktadır.” Yani hayyiz kavramı; “Mücerret boyutun sınırlı ve muayyen cüz'ü”, “Çok sayıdaki eşyanın muayyen vücutlarını idrak etmemizin bir sonucu”dur.³¹

Ebherî'ye göre cismin iki tabii hayyizi olması imkânsızdır. Cisimlerin iki hayyizi talep etmesi veya etmemesi, her cismin tabii mekânının konumlanma şekli ve tarzları üzerinde Ebherî şöyle demektedir:

*Cismin iki tabii hayyizi olması mümkün değildir. Çünkü onun iki hayyizi olduğunda, onlardan birine konumlandığında diğerini ya talep eder ya etmez. İkinci hayyizi talep ederse konumlandığı birinci hayyizde tabii olarak bulunmaması gerekir. Fakat biz tabii olarak konumlandığını varsaydık. Bu bir çelişkidir. Eğer ikinci hayyizi talep etmezse ikinci hayyiz tabii olarak bulunmaması gerekir. Fakat yine biz onu tabii olarak varsaydık. Bu da bir çelişkidir.*³²

Ebherî'nin bu yaklaşımları, İbn Sînâ'nın *Fizik*'inde yerini bulmaktadır. O da tek bir cisim için iki hayyiz/doğal mekânın varlığını mümkün görmemektedir. Çamuru örnek vererek onu takip eden toprağın doğal mekânından en yakın olanı onun için doğal mekân olur demektedir.³³

Buradan anlaşılacağı üzere *hayyizi*, cismin doğasına özgü mekân olarak telakki etmek mümkündür. Yani *hayyiz*, tek tek şeylerin ister mekânda olsun, ister konumda olsun zorlamalı olmayan doğal mekânlarının adıdır. Bu nedenle *mekân* cinsi, *hayyiz* ise o cinsin türüne tekabül etmektedir.

31 Ebherî, *a.g.e.*, s. 40a.

32 Ebherî, *a.g.e.*, s. 40a.

33 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, II, s. 179.

e.Hareket ve Sükûn

Aristocu gelenekten Meşşai geleneğe tüm tabiat felsefeleri, *hareket* kavramının, *zaman* ve *mekân* kavramlarıyla birlikte temellendirildiği görülmektedir. *Tabiat* kavramını, “içinde olduğu şeyde arazi bakımından değil de zatî bakımından olan hareketin ve durağanlığın ilk ilkesi”³⁴ olarak tanımlayan İbn Sînâ, tabiat hakkında bilgi sahibi olmak isteyen kişinin kaçınılmaz olarak hareketin bilgisine de sahip olması gerektiğini, bu manada hareketin bilgisinin kapsamına giren, *sükûn/durağanlık*, *bitişiklik*, *süreklilik*, *zaman*, *mekân* gibi kavramlar ve problemlerin de bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³⁵

Ebherî, *hareket* ve *sükûn* kavramlarının tanımını şöyle yapmaktadır:

“*Hareket*, tedrici bir yolla kuvveden fiile çıkıştır. *Sükûn* ise hareket etmesi şanınun olan bir şeyde hareketin olmamasıdır.”³⁶

Bu tanımlamada öne çıkan husus, bilkuvve olan bir şeyin bilfiil hâle gelmesidir. Bunun da ani, zorlamalı veya başka bir etken sebebiyle değil, tedrici bir yolla ortaya çıkmasıdır. *Sükûn* ise Aristoteles’in de ifadesiyle “hareketin yokluğu” yani hareket etme kabiliyetine sahip olmasına rağmen böyle bir hareketin olmamasıdır.³⁷

Bütün bu tanımları İbn Sînâ’nın tanımlamalarının Ebherî’deki yansıması olarak görmek mümkündür.³⁸ Şöyle ki İbn Sînâ’ya göre *hareket*; “Bilkuvve olan bir şeyin, bilkuvve olması bakımından ilk yetkinliğidir.”³⁹ O, *hareketi* “kuvveden fiile çıkma” olarak da tanımlanmaktadır.⁴⁰ Yani *hareket*; “Cismin, sahip olduğu yerleşik durumdan yavaş yavaş çıkması” olarak tasavvur edildiğinden, bunun bir defada değil, “Belli bir süreçte kuvveden fiile çıkma” olduğu kabul edilir. Bu durumda *hareket*; bir şeyin durumunun, yer, konum, nicelik ve nitelik itibariyle, önceki ve sonraki

34 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, I, s 35; Macit, *a.g.e.*, s. 181.

35 Burada İbn Sînâ’nın temas ettiği, ancak Ebherî’nin yer vermediği harekete nispet edilen unsurları İbn Sînâ şöyle sıralamıştır. a) Hareketli şey, b) Hareket ettirici şey, c) Hareketin içinde gerçekleştiği şey, d) Hareketin kendisinden başladığı şey, e) Hareketin kendisine doğru olduğu şey, f) Zaman. İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, C. I, s. 107.

36 Ebherî, *a.g.e.*, s. 40b.

37 Aristoteles, *Fizik*, s. 264a 25 (s. 403).

38 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, C. I, s. 107-108; İbn Sînâ bir başka hareket türünden, *Küllî hareketten* bahseder ki Ebherî bu tür bir hareketten söz etmemiştir. Bu harekete İbn Sînâ; “En uzak cismin (*el-cirm el-aksâ*), merkeze doğru olan bütün hareketleri içeren bir hareketle merkeze doğru hareketi” olarak tanımlar. İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 29.

39 İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 29; Aynı tanım için bkz. *eş-Şifâ, Tabiiyyât I, es-Semâ’ et-tabii*, s. 83; *eş-Şifâ (Fizik)*. C. I, s. 101; *Necât*, s. 131.

40 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)* I, s. 99-101; aynı eser, s. 82-83.

durumuyla aynı olmaması (durumunun, önceki ve sonraki durumundan farklı olması)dır. Kindî'nin de ifade ettiği gibi; 'nesnenin durumunun değişmesi'dir.⁴¹ *Sükûn* ise bunun tersi; bir şeyin bir nicelik ve niteliğe sahip olması, bir mekân ve konuda bir süre bulunması suretiyle hareket etme özelliğine sahip olan şeyde hareketin bulunmaması durumunun, önceki ve sonraki durumu ile aynı olması, yani durumunun değişmemesidir.⁴²

İbn Sînâ, hareket kavramını sadece fiziğin bir problemi olarak değil, metafiziğin de bir problemi olarak ele almıştır. O, "Her doğal hareket, doğal olan bir hâlden ayrılmadır." demektedir.⁴³ Cisimlerin tabiatı icabı hareket ilkesinden yoksun olamayacaklarını da kabul eden İbn Sînâ'nın bu düşünceleri, Ebherî'de de karşılık bulmaktadır.⁴⁴

Hareketin tanımı, hareket ve hareket ettirici ilişkisinden sonra Ebherî, hareketin kategorilerle olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Bu ilişkide İbn Sînâ dokuz kategoriden bahsederken, Ebherî sadece dört kategoriye ele almıştır. Bunlar, nicelik, nitelik mekân ve konumda harekettir. Ebherî şöyle dektedir:

*Hareket dört türüdür: a) Artma ve eksilme gibi nicelikte hareket. b) Nevi sureti aynı kalmakla beraber suyun ısınıp soğuması gibi nitelikte hareket. Bu hareket, dönüşme (istihale) diye de adlandırılır. c) Mekânda hareket; cismin bir mekândan başka bir mekâna tedrici bir yolla intikalidir. d) Konumda (vaz') hareket; cismin dairevi şekilde hareket etmesidir. Çünkü onun (cismin) parçalarından her biri mekânın her bir parçasından ayrılır. Cismin tamamı mekânı gerektirirken onun parçalarının mekânın parçalarına olan nispeti tedrici olarak değişir.*⁴⁵

Ebherî, hareketin kategorilerle olan ilişkisinde, İbn Sînâ'da olduğu gibi kategorilerin tümünü değil de, sadece dördünü zikretmesinin sebebini, hareketin ya mecaz anlamda olması veya görelilik, zaman, mülkiyet, fiil ve infial kategorilerinde olduğu gibi hareketin bulunmadığından dolayı ele almadığı şeklinde izah etmek mümkündür.

Ebherî'ye göre, hareket bir şeyin zatında olduğu zaman bu zatî hareket diye tanımlanır. Bu hareket türünün ayrımları tabii, kasri/zorlamalı ve iradi olmak üzere üçe ayrılır. Ebherî şöyle demektedir:

41 Kindî, *Hudûd*, s. 59; Kindî hareketin bir değişim olduğunu, değişimin ise değişenin değişme sürecinden ibaret olduğunu, bundan dolayı hareketin de değişenin değişim sürecini belirlediğini ifade eder. Kindî, *Felsefi Risaleler (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 15; Uysal, *a.g.e.*, s. 131.

42 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 105-107; *Hudûd*, s. 255.

43 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Metafizik (I-II)*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, II, s. 125.

44 Ebherî, *a.g.e.*, s. 40b.

45 Ebherî, *age.* s. 40b.

*Hareket ya tabii ya kasri (zorlamalı) veya iradidir. Zira hareket ettirici güç ya dışardan bir etkiyledir ya da değildir. Dışardan bir etkiyle değilse o (zati hareket) ya şuurludur ya da değildir. Eğer o şuurlu ise iradi bir harekettir, şuurlu değilse tabii bir harekettir. Eğer (zati hareket) dışardan bir etki ile ise o kasri bir harekettir.*⁴⁶

Ebherî'nin hareketin ayırımları olarak zikrettiği bu üç tür hareket, şeyin zatında yer alan hareketlerdir. İbn Sînâ'nın, *Fizik*'inde her birini bir bölümün konusu yaptığı bu hareket türleri hakkında kısaca şunları söylemektedir:

Evvela, Ebherî'nin bizzat İbn Sînâ'dan aldığı belirgin olan zati hareketin üç tür ayırımı, İbn Sînâ'da daha açık ve net bir şekilde görülmektedir. Birinci tür hareket; şeyin zatında (doğasında) var olan harekettir. Hareket bir şeyin zatında olduğunda bazen dışarıdan, iradesiz veya kasıtsız olarak değil de onun doğasından kaynaklanabilir, tıpkı taşın düşüşü gibi. İkinci tür hareket, şeylerdeki iradi harekettir. Üçüncü tür hareket ise dışardan zorlamalı bir sebeple meydana gelen zorlamalı (kasrî) harekettir. Bu hareket türüne İbn Sînâ, taşın yükselmesini örnek göstererek, aslında doğasında yerin merkezine doğru doğal olarak hareket etmesi gereken taşın, dışarıdan zorlamalı bir sebeple yükseldiğini söylemektedir.⁴⁷

Gerek hareket ve sükün kavramlarının tanımlanmasında ve gerekse hareket çeşitleri ve buna bağlantılı hususlarda Ebherî'nin söyledikleri ile İbn Sînâ'nın söylediklerini yan yana koyduğumuzda, birbiriyle örtüştüğünü bir kez daha söylemek mümkündür.

f. Zaman

Aristoteles ve İbn Sînâ'nın felsefi sistemlerine bakıldığında, her ikisi de ele aldıkları felsefi disiplinlerde yöntemleri, herhangi bir kavramı veya problemi ele almadan önce, o kavram ve problem hakkında var olan tartışmaları, tarihî gelişim sürecini ve yanlış anlaşılmaları tashih etmekle başlarlar. 'Bir şeyin mahiyetinin anlaşılması, ancak o şeyin tanımına giren unsurların mahiyetinin anlaşılmasıyla mümkün olabilir,' ilkesinden hareketle filozofların diğer felsefi disiplinlerde olduğu gibi tabiat felsefesinde de içinde yer alan belli başlı kavram ve meselelerin tanımları, birbiriyle ilişkileri, mahiyetleri hakkında bu tür bir yöntemle hareket

46 Ebherî, *a.g.e.*, s. 40b.

47 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, C. II, s. 165, 196.

etişlerdir. Ebherî de tıpkı Aristoteles ve İbn Sînâ'da olduğu gibi *zaman* kavramını *mekân* ve *hareket* kavramlarıyla birlikte ele almıştır. Ancak Ebherî'nin eserinde kullandığı yöntem, tarihî gelişim sürecini veya hakkında yapılan tartışmaları ele almak yerine, o kavramın veya problemin tanımını, mahiyetini ve doğrudan konunun özünü ele almıştır. Her iki filozofta da olduğu gibi *zaman* kavramı *hareket* ve *mekân* kavramıyla yakından ilişkili olduğundan Ebherî de bu ilişkiyi göz ardı etmemiş ve *zaman* kavramının mahiyetini açıklamaya geçmeden önce, hareket zaman ilişkisiyle ilgili bir örnekle zamanın tanımını yapmayı uygun bulmuştur. İbn Sînâ, “Zaman durumunu incelemek, mekân durumunu incelemek ile bağlantılıdır, zira o, her harekete gerekli olan durumlardandır,”⁴⁸ derken bu üç kavramın birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini de ortaya koymaktadır. Ebherî ise şöyle demektedir:

*Bir mesafede belirli bir hızda bir hareket farz etsek ve bu hareketle birlikte ondan daha yavaş bir hareket daha başlasa ve bu ikisi harekete başlama ve durmada beraber olsalar, hareketi yavaş olan hareketi hızlı olandan daha az mesafe alır ve hareketi hızlı olan da yavaş olandan daha fazla mesafe kat eder. Böyle olunca harekete başlama ve hareketi bitirme arasında belli bir hızda belli bir mesafeyi kat eden ve belli yavaşlıkta belli bir mesafeyi kat eden bir imkân olur. Bu imkân artma ve eksilmeyi kabul edip sabit değildir. Çünkü parçaları beraber bulunmaz. İşte buradaki sabit olmayan, ölçülebilir imkân zamandır.*⁴⁹

Bu tanımdan hareketle çıkarılacak sonuç, zaman kavramı, Aristoteles'in tanımlamasında olduğu gibi, “Önce ile sonraya göre hareketin sayısı”⁵⁰, Kindî'de olduğu gibi “Hareketin belirlediği cüzlerin sabit olmayan süresi”⁵¹ olarak anlaşılır. Ebherî'de İbn Sînâ'da olduğu gibi zamanla ilişkili kavramlardan *mesafe*, *hız*, *artma*, *eksilme*, *ölçü*, *ölçülebilir imkân* gibi kavramları gündeme getirmektedir. İbn Sînâ, *Hudûd*'unda zamanı; “Önce gelen ya da arda kalan açısından hareketin ölçüsü (miktarı)” şeklinde tanımlar.⁵² Bunun için zamanın ayırımları, bir başlangıcı, “an” gibi, bir parçası, “geçmiş ve gelecek” gibi, sayımı ve ölçüsü vardır.⁵³ Bütün bu

48 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, I, s. 1189.

49 Ebherî, *a.g.e.*, s. 41a.

50 Aristoteles, *Fizik*, 219b, s. 191.

51 Kindî, *Hudûd*, s. 59.

52 İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 29; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*'de daha derli toplu bir tanımlama verir:

Zaman, önceliklerin ve sonralıkların düzenli bir şekilde devam ettiği ölçüdür. Bu ölçü ise harekete bağlıdır ki biz ona zaman demekteyiz. s. 103.

53 İbn Sînâ, *Uyûn (Risaleler içinde)*, s. 104.

sayılanları da hareket kavramıyla ilişkilendiren İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'da da zaman kavramına geniş yer vermiş ve kendi zatı nedeniyle kendisine “önce” ve “sonra” arız olan şeylere “zaman” denildiğini ifade etmiştir. Bunun da, maddede, hareket ve değişim aracılığıyla bulunduğunu, birbirini takip eden farklı iki durum olmadıkça, “önce” ve “sonra”nın da olmayacağını, dolayısıyla zaman, öncesi ve sonrası olan, varlığı hareket ve değişimle hissedilen, “oluşan ve bozulan (*hâdis* ve *fâsid*)” bir şeydir demektedir.⁵⁴ Öyleyse zaman, ancak yenilenen bir hâlin varlığı ile beraber var olabilir ve bu yenilenmenin sürekli olması zorunludur. Aksi hâlde zaman da olmayacaktır.⁵⁵

Ebherî de zamanı, İbn Sînâ gibi, hareketin ölçüsü olarak kabul etmiş ve nicelik kategorisinde ele almıştır. Ebherî, sabit olan bir hareketin ölçüsünün zaman olamayacağını, eğer zaman söz konusu olacaksa yukarıdaki pasajda da ifade edildiği gibi bir hareketin olması, olmazsa olmazlarından biridir. Dolayısıyla Ebherî burada zamanı, sabit olmayan bir hareketin ölçüsü olarak görmektedir:

O (zaman) hareketin ölçüsüdür, çünkü o niceliktir veya sabit bir ölçüsüdür ya da sabit olmayan bir hareketin ölçüsüdür. Birinci ihtimal mümkün değildir, çünkü sabit olmayan bir heyettir. Sabit olmayan bir şey de sabit olan bir heyetin ölçüsü olamaz. Dolayısıyla o (zaman) sabit olmayan bir heyetin ölçüsüdür. Sabit olmayan heyet hareket olduğuna göre zaman da hareketin ölçüsüdür.

Bu pasajdan anlaşılacağı üzere hareket zaman değildir. Sabit olmayan bir hareketin ölçüsü olduğundan zaman hareketin ölçüsüdür. Dolayısıyla Ebherî, İbn Sînâ'nın temas ettiği zamanı hareket kabul edenlerin görüşlerine karşı çıkmış olmaktadır. Ebherî'nin zamanı; “hareketin ölçüsü” değerlendirmesi İbn Sînâ'nın zaman anlayışında daha geniş yer bulmaktadır.⁵⁶

2. Cisimler

Ebherî, genelde Meşşai felsefenin özeldede Aristoteles ve İbn Sînâ çizgisindeki felsefi geleneğin düşüncesine uygun bir tarzda tabiat felsefesinin genel kavramlarını zikrettikten sonra, cisimler âleminin izahına geçmiştir.

54 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, I, s. 200.

55 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, I, s. 198, 200, 203; *Uyûn (Risaleler içinde)*, s. 103.

56 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)* I, s. 212; Uysal, *a.g.e.*, s. 245.

2.1. Felekler/Gök Cisimleri

İlk ve ortaçağ kozmolojilerinde hâkim anlayış, âlemin ay üstü ve ayaltı âlem olarak iki varlık alanına ayrılmış olmasıdır. Ay üstü âlem, oluş ve bozuluşa tabi olmayan ideal ve üstün varlıkları içerdiği kabul edilen âlemin adıdır. Ayaltı âlem ise, oluş ve bozuluşa tabi, sonlu varlıkları içeren bir âlemin adıdır. Aslında Müslüman filozofların tasniflerine göre cisimleri basit ve bileşik cisim diye tasnif edip gök cisimlerini de basit cisimler arasında saymak daha yerinde olabilirdi. Ancak Ebherî'nin cisimleri ele alış tarzında gök cisimlerini de içine alan ve basit ve bileşik cisimler diye bir tasnif etmek söz konusu olmadığı için, biz de filozofumuzun metoduna sadık kalarak konuyu bu şekilde ele almayı uygun bulduk.

Gök cisimleri, Aristoteles geleneğinden Müslüman filozofların büyük çoğunluğunun kabul ettiği tarzda ay üstü âlemde yer almaktadır. Bir başka sınıflandırmaya göre ise gök cisimleri, basit cisimler arasına girmekte ve bu kategoride yer almaktadır. Ebherî'nin fizik terminolojisinde gök cisimlerinin, önemli bir yeri vardır. O, ikinci fenni bu konuya hasretmiştir. Özellikle gök cisimlerinin yapısı, hareketleri ve hareket ettiricisi hakkında önemli bilgiler vermektedir.

a. Gök Cisimleri Dairevidir

Ebherî, ikinci fende feleğin yapısını ele almış ve onun dairevi oluşunu ispatlamaya çalışmıştır. Özellikle feleğin basitliği, dairevi hareketi, hareketinin iradiliği ve hareket ettiren gücün maddeden soyutluğu, oluş ve bozuluşu kabul etmemesi gibi hususlara yer vermiştir. Ebherî'nin gök cisimleri hakkındaki düşünceleri, bir sonraki konuyla birlikte değerlendirilecek olursa feleğin yapısının basit, şeklinin kürevi olduğu düşüncesi İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ta, "basit cisimlerin tabii şekli kürevidir"⁵⁷ ifadesinin ışığında şekillenmiştir.

Ebherî, feleklerin dairevi oluşunun ispatında "cihet" kavramından yardım almıştır. Bu kavramı ele alırken, cihetlerin varlığı, bölünmezliği ve konum sahibi olması gibi hususlara yer vermiştir. Ebherî, *cihet* kavramının genel çerçevesini biri "yukarı" diğeri de "aşağı" doğru hareket eden ve değişmeyen iki cihetin varlığından söz ederek çizmektedir. Bu iki cihetin her biri, hareketin yöneldiği tarafta bölünmeyen bir konum sahibidir. Bu

57 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 131.

durumda asıl amaç, feleğin dairevi yapısını ispatlamaya yöneliktir. Çünkü cihetin yokluğu ve konum sahibi olmaması durumunda cismin hareketinin belirli bir yönünün bulunması ve o tarafa yönelmesi mümkün olmayacaktı.⁵⁸ Öte yandan Ebherî, cihetin bölünmez olduğunu söylemektedir. Şayet bölünecek olsaydı, hareket eden şey, iki parçadan en yakın olanına varacak ve tekrar hareket edecekti. Bu durumda ya cihetten hareket edecek ya da cihete doğru hareket edecektir. Eğer cihetten hareket ederse uzak parça cihet olmayacak, cihete hareket ederse de yakın parça cihet olmayacaktır.⁵⁹

İbn Sînâ'nın cihet konusundaki yaklaşımları ise Ebherî'ninkinin farklıdır. Ebherî, ciheti feleğin dairevi oluşunu ispatlamakta kullanırken, İbn Sînâ müstakil olarak cihet kavramını ele almış ve tanımlı, ispatı, doğal konumları, hareketleri, düz ve dairevi hareketlerin cihetle ilişkisi üzerinde durmuştur.⁶⁰

b. Gök Cisimleri Basittir

Ebherî'ye göre, farklı tabiatlardaki cisimlerden meydana gelen cisimler mürekkep cisimlerdir ve bunlar düz hareket ederler. Düz hareket ise bir cihete yönelir, diğerinden ise uzaklaşır. Dairevi hareket eden cisimler ise basit olması gerekir.⁶¹

İbn Sînâ da her bir cismin ya basit ya da mürekkep olduğunu belirlemektedir. Basit cisimlerin bileşik cisimlerden öncel olduğunu, bu tür cisimlerin yapısı kendi hâlinde bırakıldığı takdirde tabiatı icabı mutlaka belirli bir yer işgal edeceğini belirtir. Her basit cismin tabii şeklinin küre olduğunu belirten İbn Sînâ, basit cisimleri tanımlarken gökler, yerküresi, su, hava ve ateş gibi, "Farklı yapıdaki cisimlere ayrılamayan cisimlerdir." diye tanımlamaktadır.⁶²

58 Ebherî, *a.g.e.*, s. 41b; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 130.

59 Ebherî, *a.g.e.*, s. 41b.

60 İbn Sînâ, *Fizik*, C. II, s. 94; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 95; *Uyûnu'l-hikme*, s. 97; *el-Hikmetu'l-meşrûkiyye* (Ahmet Özcan, İbn Sînâ'nın *el-Hikmetu'l-meşrûkiyye Adli Eseri ve Tabiat Felsefesi*, agt.), s. 61.

61 Ebherî, *a.g.e.*, s. 42a.

62 İbn Sînâ, *Uyûn*, (*Risaleler* içinde) s. 99,108; İbn Sînâ bu esrinde "Basit ve Bileşik Cisimler" bahsinde Ebherî gibi gök cisimlerinin basitliğinden değil, genel cisimlerin basit ve mürekkepliğinden bahsetmektedir. Ayrıca krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (*el-Kevn ve'l-fesâd*), nşr. Mahmud Kasım, Kahire 1969, s. 77; Türkçe çeviri, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul 2008, s. 2.

Bu iki filozofun düşüncelerinin cisimlerin basit ve bileşik oluşunda basit cisimlerin yapısının dairevi ve basit oluşu gibi konularda görüşlerinin paralellüğünden söz etmek mümkündür. Ancak Ebherî gök cisimlerinin özelliklerini vurgulamada onların basitliğini ön plana çıkarmaya çalışırken, İbn Sînâ genel cisimlerin yapısı hakkında bilgi vermeyi ön plana çıkarmaktadır.

c. Gök Cisimleri, Oluş ve Bozuluşu, Parçalanma ve Birleşmeyi Kabul Etmez

Ebherî gök cisimlerinin oluş ve bozuluşu, birleşme ve ayrılmayı kabul etmediğini söyler. O, oluş ve bozuluşu kabul etmeyişiğin sebebini, cihetlere ve tabii hayyiz meselesine, birleşme ve dağılma meselesinin sebebini de düz hareket meselesine bağlar. Ebherî'ye göre daha önce ele alındığı gibi cihetleri belirleyen gök cisimleridir. Dolayısıyla bu belirlemede önemli rol oynayan cisimlerin oluş ve bozuluşu kabul etmeleri söz konusu olamaz. Ebherî'ye göre oluş ve bozuluşu kabul eden varlıkların en önemli özelliği, düz hareket etmeleri ve kendi tabii hayyizlerinde bulunmamalarıdır. Çünkü kendi tabii hayyizinde bulunmayanlar tabii hayyizlerine doğru, düz bir hareketle yerine ulaşırlar. Dolayısıyla böylesi varlıklar, oluş ve bozuluşu, birleşme ve ayrılmayı kabul ederler. Gök cisimleri ise düz hareketi kabul etmez, dolayısıyla da birleşme ve dağılmayı da kabul etmez.⁶³

d. Gök Cisimleri Her Zaman Dairevi Hareket Eder

Ebherî, zaman içeren hareketin düz ve dairevi olmak üzere iki tür hareket içerdiğini söyler. Ancak feleğin hareketinin düz değil dairevi hareket olduğunu kabul eder. Düz hareketin iki önemli özelliğinden yola çıkarak Ebherî, feleğin dairesel hareket etmesi gerektiğini ispat etmeye çalışır. Bu özelliklerden biri, düz harekette hareketlerin sonsuza kadar devam etmesi veya geri dönmesi gerekir. Sonsuza kadar devam etmesi demek o varlığın vacip varlık olması demektir ki felek, vacip varlık değildir. Diğerisi ise, eğer geri dönmesi söz konusu olursa da iki hareket arasında sükûnun varlığından dolayı bir kenara varmış olması ve durması gerekir. Zira iki hareket arasında sükûn vardır. Bu durumda felek düz değil dairevi hareket

63 Ebherî, a.g.e., s. 44a.

eder.⁶⁴ İbn Sînâ' da "...basit tabii hareketler basit cisimleri gerektirir"⁶⁵ "feleğin tabiatında düz değil, dairevi hareket etme tabiatı yatmaktadır"⁶⁶ ifadeleriyle feleğin yapısının basit olması aynı zamanda dairevi hareketi de tabiatında barındırdığını söyleyerek Ebherî'nin düşüncelerine ışık tutmaktadır.

e. Gök Cisimleri İradi Olarak Hareket Eder

Ebherî, iradi hareketler arasında feleğin hareketini de bu tür hareketler arasında saymaktadır. Diğer hareket türlerinin gök cisimlerinde neden olmayacağını açıklarken, iradi ve tabii hareketlerin özelliklerine vurgu yaparak, cisimlere uyarlanabilen bu iki hareket türünün feleğe uyarlanamayacağını belirtir ve bunun sebepleri üzerinde durur:

Feleğin zatî hareketi iradi olmasaydı ya tabii ya da kasri olurdu. Tabii olması mümkün değildir. Zira tabii hareket istenilmeyen/arzulanan durumdan kaçır, istenilen/arzulanan duruma yönelir. Bu dairesel harekette muhaldir. Feleğin bir durumdan kaçmasının mümkün olmamasına gelince cismin kendisinden hareket ettiği her bir nokta dairesel hareketiyle ona yönelir. Tabii olarak uzaklaştığı bir şeyden ona yönelmesi imkânsızdır. Arzulanan duruma yönelmesinin olmadığına gelince tabii hareket arzu ettiği yere gelince orada sükûn eder. Dairesel hareket ise böyle değildir. Feleğin hareketinin kasri olması da mümkün değildir. Zira kasri hareket tabii hareketin zıddı üzeredir. Tabii hareket olmayınca kasri hareket de olmaz.⁶⁷

İbn Sînâ da feleğin doğa vasıtasıyla hareket ettiğini, burada "doğa" denilen şeyin bir neftsen taşıma olduğunu ve bu nefsin tasavvuruna göre yenilendiğini söyler. O da feleğin zorlamalı ve tabii hareketi kabul etmediğini, "...şu hâlde bu hareket, kaçınılmaz olarak bir "irade"den meydana gelmiştir." demektedir.⁶⁸

İbn Sînâ; tabiatında dairevi hareket yetkinliği bulunan cisimlerin hareketlerinin -ki bunlar gök cisimleridir- doğal değil, nefissel hareket olduğunu söylemektedir.⁶⁹ Aksi durumunda tıpkı Ebherî'nin İbn Sînâ'dan

64 Ebherî, age. s. 44a.

65 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Semâ ve'l-âlem)*, s. 9; İbn Sînâ feleğin düz ve dairevi hareketleri hakkında geniş yer ayırdığı bu eserin ikinci faslında basit tabii cisimlerin düz veya dairevi hareketleri hakkında geniş bilgiler verir. Bkz. s. 6-15; Yine İbn Sînâ *en-Necât*'ta, feleğin hareketinin düz değil, dairevi hareket ettiğine dair doğal bir meyli vardır demektedir. *en-Necât*, s. 139.

66 İbn Sînâ, *Tabiiyyât, (es-Semâ ve'l-âlem)*, s. 16.

67 Ebherî, age. s. 44a.

68 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Tabiiyyât, (es-Semâ ve'l-âlem)*, İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 27; krş. İbn Sînâ, *İşârât*, s. 121; *en-Necât*, s. 138,139.

69 İbn Sînâ, *İşârât*, s. 121.

alarak söylediği gibi, dairevi harekete meyilli cisimlerin doğal hareketi talep etmesi durumunda herhangi bir konum talep etmesi söz konusu olacaktı ki bunda da kendisinden kaçılan veya kendisi talep edilen durum olmak üzere iki durum ortaya çıkacaktı. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre, tabiatında dairevi harekete meyilli bulunan cisimlerin hareketinin "iradi" olduğu ortaya çıkmaktadır.

f. Feleği Hareket Ettiren Gücün Maddeden Soyut Olması Gerekir

İbn Sînâ'nın *İşârât*'ında da ifade ettiği, "göğün hareket ettirici kuvvesi sonsuzdur ve cisimsel olmayandır."⁷⁰ prensibi Ebherî'de "feleği hareket ettiren gücün maddeden soyut olması gerekir.", "Feleği hareket ettiren, cismani kuvvet değildir."⁷¹ ifadeleriyle karşılığını bulmaktadır.

Cismani kuvvetin sınırsız hareketlere güç yetiremeyeceğini söyleyen Ebherî, feleği hareket ettiren gücün sınırsız işlere güç yetirdiğini, cismani kuvvette ise böyle bir şeyin söz konusu olmadığını söyler. Bunu da cismani kuvvetin parçalanmayı kabul etmemesine bağlamaktadır. Dolayısıyla parçalanmayı kabul eden cismani kuvvetin, feleği hareket ettiren bir güç olamayacağını belirtmektedir:

Onun (cismani kuvvet) bir parçası bir şeye güç yetirir, tümü ise bu şeylerin toplamına güç yetirir. Aksi takdirde parça bütüne etki bakımından eşit olur. Bu da çelişkidir. Her ne zaman böyle olursa bütün, sınırsız olana güç yetiremez. Çünkü bütünün bir parçası belli bir noktadan sınırlı bir bütüne güç yetirir ya da sınırsız bütüne güç yetirir. İkincisi batıldır. Çünkü bütün ondan (kendisinin parçasından) daha fazlaya güç yetirir. Bu durumda bir nizamla sınırsız olana fazlalık gerekir ki bu da çelişkidir.⁷²

İbn Sînâ da feleğin hareketinin feleğin nefsi sayesinde gerçekleştiğini söyler: "Felek, nefis vasıtasıyla hareket eder ve nefis onun hareketinin yakın ilkesidir. Bu nefis, irade ve tasavvuru yenilenen nefistir ve vehim gücüne sahiptir."⁷³ İbn Sînâ'nın bu fikri, Ebherî'de feleği hareket ettiren gücün maddeden soyut olması gerektiği fikrine götürmüştür.

70 İbn Sînâ, *İşârât*, s. 151.

71 Ebherî, *a.g.e.*, s. 44a.

72 Ebherî, *a.g.e.*, s. 44a.

73 İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 130; İbn Sînâ, yine feleğin hareket ettiricisinin akıl olmadığını ama maddeden soyut bir varlığın olması gerektiği üzerinde durmaktadır: "Feleğin yakın hareket ettiricisi akıl olmasa bile, ondan önce bir aklın bulunması gerekir. Söz konusu akıl, feleğin hareketini önceleyen sebeptir. O hâlde bu hareketin, maddeden soyut, gerek bizzat gerekse bil'araz hareket etmeyen sonsuz bir güce muhtaç olduğunu öğrendin."

g. Feleğin Yakın Hareket Ettiricisi Cismani Kuvvettir

Ebherî, bir önceki bahiste feleği hareket ettiren gücün maddeden soyut olması gerektiği üzerinde durmuş, cismani kuvvetin vasıfları arasında sınırsız hareketlere güç yetiremeyeceği hususunu ele almıştı. Bu bölümde ise Ebherî, cismani kuvvetin gök cisimlerinin yakın hareket ettiricisi olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁷⁴ Evvela cismaniliğin cisimler üzerine bıraktığı etkinin ne olduğunu belirlemeye çalışan Ebherî, “Cüzi, ihtiyari hareketler cüzi bir tasavvur üzere vuku bulur, dolayısıyla cüzi hareketlerin kaynağı cüzi tasavvurlardır ve cüzi tasavvura sahip her bir şey cismanidir.”⁷⁵ der.

Ebherî'nin, cismani kuvvetin feleğin yakın hareket ettirici gücü olduğu düşüncesini, İbn Sînâ'nın hareket ettirici nefsin “cisimsel, başkalaşan, dönüşen ve maddeden soyut olmayan, maddeyle karışık bir cisim” olarak beyan ettiği güç kavramından almıştır. İbn Sînâ'nın böyle bir gücü, hareket ettirici nefis diye tanımlamıştır. O şöyle demektedir.

Hareket ettirici nefse gelince, sana açıklandığı gibi o, cisimsel, başkalaşan ve dönüşendir. Maddeden soyut değildir. Aksine onun feleğe nispeti, hayvani nefsimizin bize nispeti gibidir. Şu var ki o, maddeyle karışık olarak bir şekilde akletme gücüne sahiptir. Kısaca bizdeki pratik akıl gibi, onun vehimleri veya vehme benzeyen şeyleri gerçekdir. Kısaca, söz konusu nefsin idrakleri cisimle gerçekleşir. Fakat ilk hareket ettiricisi kesinlikle hiçbir yönden maddi olmayan bir kuvvettir. Çünkü onun hareket ettirmek için herhangi bir şekilde hareket etmesi mümkün değildir. Aksi hâlde daha önce açıklandığı gibi dönüşüme uğrar ve maddi olurdu.”⁷⁶

Bu pasajdan anlaşılan İbn Sînâ'nın “hareket ettirici nefis” ile Ebherî'nin sözünü ettiği “yakın hareket ettirici cismani kuvvet” kavramları arasında bir benzerlik ortaya çıkmaktadır.

Hâsılı, tabiat felsefesinin önemli problemlerinden olan gök cisimleri hakkında Ebherî'nin ortaya koyduğu felsefi açılımın arka planında İbn Sînâ'nın etkisinin olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Aynı zamanda Ebherî, İbn Sînâ geleneğinin bir takipçisi, o ve onun geleneğini izleyenlerin inşa ettiği tabiat ve metafizik felsefesini kendi döneminin entelektüel birikimine taşıyıcısı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Ebherî'yi, Aristoteles ve İbn Sînâ, çizgisindeki gelenekten ayrı veya bağımsız bir çizgide değerlendirmenin söz konusu olamayacağı kanaati hâsıl olmaktadır.

74 Ebherî, a.g.e., s. 44b.

75 Ebherî, a.g.e., s. 44b.

76 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 130.

2.2. Doğal Cisimler

Cisimlik cevherini semavi plandan alan ve bu yüzden oluş-bozuluş yasasına tabi olmayan felek cisminin yapısı ve hareketlerinden başlayarak, bu fennin de konusunu teşkil eden, suret almış ilk maddenin en ilkel ve basit plandaki cismani görünümü olan dört unsura, oradan madenlere, bitkilere, hayvanlara ve insanlara kadar uzanan cismani mertebeler topyekûn fizik ilimlerinin konusunu oluşturmaktadır.

İbn Sînâ'nın, tabiat felsefesinde çok önemli bir yer tutan bir başka varlık düzlemi de, "fiziksel âlem", "ayaltı âlem", "cisimler âlemi", "oluş ve bozuluşlar âlemi" diye isimlendirilen âlemdir. Bilindiği gibi İbn Sînâ, ayaltı âlemini sudûr sürecinin son halkası olarak görmekte ve varlık mertebeleri düzenin kendisinde son bulduğu için buna oluş ve bozuluş (*kevn ve fesâd*) âlemi adını vermektedir. Aynı zamanda bu âlemde basit ve bileşik cisimler bulunur. Basit cisimler; farklı yapıdaki cisimlere ayrılmayan cisimler olup gök cisimleri, yerküresi, su, hava ve ateş gibi varlıklar bu kategoriye girerler. Bileşik cisimler ise kendini meydana getiren farklı şekillerdeki cisimlere ayrılabilen cisimlerdir. Bu kategoride maden, bitki, hayvan ve insan yer alır, basit cisimler bileşik cisimlerden önce gelir.⁷⁷

a. Basit Unsurlar

Basit unsurlar, âlemin meydana gelmesinde temel rol oynayan, ezeli ve ebedî unsurlar olarak tanımlanan varlıklardır. İslam filozofları da bu dört unsuru; "ustukusât", "tabii cisimler", "tabii unsurlar", "enâsır-ı erbaa" diye kavramlaştırmışlardır.⁷⁸ Kindî, "ay feleğinin altında ateş, hava, su ve topraktan ibaret, dört unsur ve bunların bileşikleri bulunmaktadır."⁷⁹ derken, Fârâbî, dört unsura "tabii cisimler" ve "ustukuslar" demektedir.⁸⁰

İbn Sînâ basit cisimleri, yapısında farklı bir bileşim bulundurmayan, farklı yapıda cisimlere ayrılamayan cisimler olarak tanımlamış ve gökler, yer küresi, su, hava ve ateşi, bu tür cisimlerden kabul etmiştir.⁸¹ Ebherî de

77 İbn Sînâ, *Uyûn (İlâhiyât)* s. 99, 108.

78 Kindî, *Felsefî Risaleler (Taripler Üzerine)*, s. 58; Fârâbî, *el-Medîne*, s. 35, 36; *Uyûnu'l-hikme (Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri)* İstanbul 2003, s. 123; İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 19; Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1991, s. 28; Denkel, Arda, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, İstanbul 1998, s. 41; Uysal, a.g.e., s. 232, 233. Macit, a.g.e., s. 109,110.

79 Kindî, *Felsefî Risaleler (Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine)*, s. 97; "Ustukus" tanımı için bkz. *(Taripler Üzerine)*, s. 61.

80 Fârâbî, *el-Medîne*, s. 35, 36.

81 İbn Sînâ, *Uyûn (İlâhiyât)*, s. 99, 108.

bu unsurları ilkçağ filozoflarının anladığı, ezeli ve ebedî varlıklar olarak değil, İslam filozoflarının anladığı manada “basit cisimler” olarak kabul etmektedir.⁸² Ebherî'nin düşüncelerinde unsurların üç önemli özelliği ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, bu unsurların her birinin *oluş ve bozuluşa* tabi olmalarıdır. İkincisi, bu unsurların kendi aralarındaki *dönüşümleri*; üçüncüsü ise bu unsurların *karışımlarıdır* (mizaç).

İlk iki hususu birlikte ele alan Ebherî, “oluş ve bozuluşa tabi unsur”ların değişik tarzlarda birbirine dönüştüklerini söylemektedir. Hatta bu dört unsurun bir araya gelmeleri ve dönüşmelerinin sayısı yediyi bulmaktadır. Ebherî şöyle demektedir:

*Onlardan her biri oluş ve bozuluşa tabidir. Çünkü su taşta dönüşür, taş (çeşitli) yollarla gevşer ve suya dönüşür. Aynı şekilde hava dağların tepelerinde görüldüğü gibi suya dönüşür, hava katılaştır ve bir seferde damla olur, su aynı şekilde ısıtılarak havaya dönüşür. Hava demircilerin körüğünde olduğu gibi ateşe dönüşür. Ateş ise lambada olduğu gibi havaya dönüşür.*⁸³

Ebherî'nin bu şekilde ele aldığı basit unsurların bazı hâllerde dönüşümleri hususunu İbn Sînâ, sadece dört unsurun değil tüm cisimlerin bu tür oluş ve bozuluş hâllerini karma (*halt*),⁸⁴ karışım (*mizaç*)⁸⁵ ve dönüşüm (*istihâle*)⁸⁶ kavramlarıyla ele almıştır. İbn Sînâ da *Oluş ve Bozuluş* isimli eserinin yedinci faslında karışım konusunda, ortaya atılan yeni bir fikre verdiği cevapta uzun bu dönüşümlerden bahsetmiştir. On dördüncü fasılda ise unsurların birbirleriyle etkileşimi ile yalın ve bileşik hâlde dönüşümlerinden söz etmiştir.⁸⁷

82 Ebherî, *a.g.e.*, s. 45a.

83 Ebherî, *a.g.e.*, s. 45a.

84 Unsurların kimyasal bir tepkimeye uğramadan birbirleriyle sadece karılmalarına *karma* denir. Macit, *a.g.e.*, s. 132.

85 Unsurlar birbirleriyle özel nitelikleri yeni bir ortak nitelik oluşturacak şekilde bir bakıma kimyasal bir karışım ve etkileşim içine giriyorsa buna *mizaç* denir. Macit, *a.g.e.*, s. 132.

86 İbn Sînâ, *Tabiiyât*, (*el-Kevn ve'l-fesâd*), s. 136; *Oluş ve Bozuluş*, (Türkçe çeviri), s. 55.

87 Ebherî'nin yukarıda, dört unsurun dönüşümleri hakkındaki söylediklerine benzeyen fikirler İbn Sînâ'nın adı geçen eserinde şöyle geçmektedir: “Önceki tartışmalarda oluş ve bozuluşlardaki unsurların dörtten başka olmadığı açığa çıktı. Birisi gözlemediğinde toprağın mekânında oluşan bitki ve hayvanların topraktan, sudan ve havadan türediğine ve onların varlığının zorlanmış olanların birleşmesiyle tamamlandığına tesadüf eder. Toprak, oluşan şeyin şekillendirme ve düzenlenmesinde yapışkanlık ve koruma sağlar; su, oluşan şeyin düzenlenme ve şekillendirmeyi kolaylıkla kabulünü sağlar. Suyun cevheri akıcılığından sonra toprakla karışımından korunur; toprağın cevheri de suyu karışarak dağılmaktan korunur. Hava ve ateş, bu ikisinin unsurluluğunu kırar ve onlara birleşme itidali kazandırır. Hava genişerek aralıkların varlığını sağlar; ateş ise zorlar, pişirir ve bir araya getirir.” İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, s. 101; İbn Sînâ *el-İşârât* ta da ayaltı âlemdeki dört unsurun çeşitli durumlarda farklı suretler kabul eden aynı maddeden meydana geldiğini söyleyerek bu dört unsurun sürekli birbirine dönüştüğünü belirtir. Bkz. *el-İşârât*, s. 102; Nasr, *a.g.e.*, s. 267.

Unsurların karışımına (*mizaç*) gelince Ebherî, yine unsurlar konusunda niteliksel unsurların tabii suretler üzerinde bir ilave olduğunu belirterek, sıcaklık ve soğukluk gibi niteliklerin tabii suretlerle beraber olmasını imkânsız görmekte ve “nitelikler suretlerle aynı olsaydı bu imkânsız olurdu.” demektedir.⁸⁸

İbn Sînâ'ya göre de unsurların bir araya gelip yeni bir yapı meydana getirmeleri, sadece bir araya gelerek veya temas ederek veya farklı bir birliktelik tarzıyla söz konusu olamamaktadır.⁸⁹ Aksine yeni bir yapının oluşumu, ancak bir kimyasal etkileşim meydana getirilerek, unsurların birbirleriyle karışıp yeni bir ortak nitelik meydana getirmelerine bağlıdır ki Ebherî'nin de aynı manada sözünü ettiği mizaç yani karışım, niteliksel karışma ve dönüşmenin sonunda ortaya çıkan ortak niteliğin adı olmaktadır.

b. Meteoroloji

1. Gökyüzü Olayları

Ebherî, meteoroloji olaylarını başta Aristoteles fiziği olmak üzere İbn Sînâ ve diğer bir çok müslüman filozofun öğretilerini takip etmiştir. O meteorolojik olayları, güneşin yaydığı ısıyı, ayın dünya yüzeyindeki çeşitli etkileşimleri ve dört unsurun birbiriyle ilişkisini göz önünde bulundurarak açıklamıştır. Daha ayrıntılarına inerek belirtecek olursak Ebherî, meteorolojik olaylara temas ederken bulut, yağmur, kar, sıcak, soğuk, gök gürültüsü, şimşek, yıldırım, rüzgâr, gök kuşağı, hale, deprem ve pınarların kaynaması olaylarını ele almıştır. Bu olayların sebepleri olarak da, yer üstü ve yeraltında meydana gelen dört unsurla alakalı oluşum ve dönüşümleri göstermiştir. Ebherî basit unsurları ele aldıktan sonra, neden bileşik unsurlara geçmeden bir başka konuya girmiş ve meteoroloji ve jeolojinin konularını ele almıştır? Bu sorunun cevabını iki yönlü vermek mümkündür. İlki; basit unsurların karışımlarından meydana gelen olaylar ile, bundan sonra zikredilecek olan varlık skalalarının -bitki, hayvan ve insan- meteoroloji ve jeolojiyle yakın ilişkisinden dolayı zikretmiştir. İkincisi ise; metodolojik açıdan olması muhtemeldir. Şöyle ki İbn Sînâ *Tabiiyyâtında* yer alan sekiz kitaptan *meteoroloji* ve *mineroloji* (maden) kitabı, beşinci sırada yer almıştır. Bu kitaptan sonra *Nefs (insan)*, *Botanik (nebat)* ve *Zooloji (hayvan)* eserlerine

⁸⁸ Ebherî, a.g.e., s. 45a.

yer verilmiştir. Dolayısıyla Ebherî, mensubu bulunduğu geleneğin metodolojisini takip etmiştir. İbn Sînâ tıpkı Aristoteles gibi çok iyi bir gözlemcidir. Tüm bu meteorolojik olayları bizzat gözlemleriyle ulaştığı sonuçlarla anlatmıştır.⁹⁰ Günlük gözlem ve deneyimlerden benzerlikler kurarak yerin üstünde meydana gelen bütün değişimleri içeren meteorolojik olayları gözlem ve karşılaştırma metoduyla açıklamıştır. Ebherî'nin meteorolojik ve jeolojik olaylarla ilgili tanım ve yaklaşımlarında İbn Sînâ'dan ayrıldığı noktalar yok değildir. Ancak Ebheri, anlaşıldığı kadarıyla bilimsel gözlemler yaparak bu sonuçlara vardığı hususunda bir ipucuna sahip değiliz. Şimdi bu olayları tek tek ele almaya çalışalım.

Bulut, Yağmur, Dolu, Sis ve Kar

Ebherî, bulut ve yağmurla ilgili olayların en genel sebebini yükselen buhar zerreciklerinin yoğunlaşması olarak gösterir. Zira havadaki buhar zerreciklerinin suya yakın olan kısmı sudaki soğukluktan etkilenir. Sonra güneş ışınlarının tesir etmediği tabaka soğuk olarak kalır. Buhar da yükselişi sırasında bu tabakaya ulaştığında yoğunlaşır. Soğuk çok güçlü değil ise, bu buhar yoğunlaşır ve damlalaşır. Buharın bir araya gelmesiyle oluşan bütün bulut, buharın damlalaşmasıyla oluşan ise yağmurdur. Şayet soğuk çok güçlü ise birleşmeden önce bulutun zerreciklerine ya ulaşır ya da ulaşmaz. Ulaşırsa kar yağar, ulaşmaz ise soğuk olarak iner. Şayet buhar soğuk tabakaya ulaşmaz ise, çoksa yağmur bulutu olarak katılaşabilir veya katılaşmaz ve sis olarak isimlendirilir, az ise soğukla karşılaştığında donmazsa çiğ olur donarsa dolu olur.⁹¹

İbn Sînâ'dan esinlenerek Ebherî'nin ortaya koyduğu bu tanımlamalar, İbn Sînâ'da *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/el-Me'âdin ve'l-âsâru'l-'ulviyye*'de şu şekilde anlatılmaktadır. Bulut, havada dolaşan yoğunlaşmış buharsal bir cevherdir. Bu buharsal cevher, sanki havayla su arasında bir orta maddedir. Dolayısıyla bu, ya çözümlenen ve yükselen bir sudan ibaret veya sıkışıp bir araya gelen havadan ibarettir. Bazen bulutun oluşumu her ikisiyle birlikte ortaya çıkabilir. Yüksek soğuk dağlarda, açık havada birden bulut yoğunlaşır ve

89 İbn Sînâ, *Fizik*, I, s. 62, 63.

90 İbn Sînâ şahit olduğu bu meteorolojik olayları Tus, Cebeliyye ve Taberistan gibi şehirlerin dağlarında gözlemlediğini anlatır. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsâru'l-'ulviyye)* s. 35.

91 Ebherî, *a.g.e.*, s. 45b, 46a.

kar olur. Bazen söz konusu buhar her defasında havanın şiddetli soğuk yerine ulaşmaz. Buhar havanın soğuk yerlerine gider ve bir sebeple soğursa orada sis oluşur. Buharın yoğunlaşması fazla olur, rüzgâr da bulutlara yardım eder, yoğun ve ağır hâle gelirlirse yağmur olarak düşer. Eğer yoğunlaşmanın etrafını ısı sarmış ve soğuk içinde kalmışsa bu kez de dolu olarak iner.⁹² Gerek Ebherî ve gerekse İbn Sînâ'nın bu tür olayların açıklamasında sergiledikleri tutumun, birbiriyle örtüştüğü açıkça görülmektedir.

Gök gürültüsü, şimşek ve yıldırım

Ebherî'ye göre gök gürültüsü ve şimşegin sebebi, buharın iki bulut arasında sıkışıp yukarı yükselememesidir. Bu durumda bulut çok şiddetli bir şekilde parçalanır. Böylece bulutun parçalanmasından ve katılaşmasından gök gürültüsü meydana gelir. Şayet bulut hareketle alevlenirse -az olursa- şimşek, -yoğun olursa- yıldırım olur.⁹³ İbn Sînâ'da gök gürültüsünün meydana geliş keyfiyetine bakıldığında Ebherinin açıklamalarına ışık tuttuğu yönündeki kanaati kuvvetlenmekte ve söyledikleri birbirine benzerlik arz etmektedir. İbn Sînâ'da nemli bir buharla yükselen dumanın onun içinde kalıp soğuması ve yoğunlaşmasından dolayı, dumanın nemli havanın içinde hapsolmesidir ki böylece hava, yoğun bir bulutun içinde hapsolmekle zayıf düşer ve ona ait bir ses duyulur. İşte buna gök gürültüsü denir.⁹⁴ İbn Sînâ'nın gözlemlerine göre yağmur çok ince ve latif olur ve ne zaman şimşek çakarsa gök gürültüsü meydana gelir. Şimşekler, yoğun cisimlerin dönüşüme uğramasından oluşur. Şimşek ile beraber mutlaka gök gürültüsü meydana gelir. Yıldırım ise yanan bulutumsu bir rüzgâr olup şimşekten daha keskindir. Şimşek çakarken görülür, ancak gök gürültüsü duyulur ama görülmez. Her ikisi birlikte ortaya çıkmasına rağmen önce şimşek görülür, bir süre sonra da gök gürültüsü işitilir.⁹⁵ İbn Sînâ'nın burada modern bilimin kabul ettiği ses hızı ile ışık hızının aynı hızda yayılmadığı, ışığın göze ulaşma süresinin daha kısa, sesin kulağa ulaşma hızının ise daha uzun bir zaman aldığı prensibini bildiği anlaşılmaktadır.

92 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsâru'l-'ulviyye)* s. 35.

93 Ebherî, *a.g.e.*, s. 45b.

94 İbn Sînâ, *el-Hikmetu'l-meşrikiyye*, (Ahmet Özcan, *agt.*) s. 130, 131); krş.: *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât, el-Me'âdin ve'l-âsâru'l-'ulviyye*, s. 68.

95 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsâru'l-'ulviyye)*, s. 69; *el-Hikmetu'l-meşrikiyye*, s. 129,130; *Uyûn (Risaleler içinde)*, s. 110.

Rüzgâr

Rüzgârın oluşum şeklini ve hareketlerini bulut ile sıcaklık ve soğukluğun aralarındaki ilişkiden meydana geldiğini anlatan Ebherî, şunları söylemektedir:

Rüzgâra gelince, bulutun yoğunlaşmış aşağı doğru yönelmesi sebebi ile bulutun bir yönden başka bir yöne yönelmesi ve hareket sebebiyle, havanın bir yerde seyrelmesiyle başka bir yere yayılması sebebiyle, yükselen dumanın soğuyup yakıcı parçalarının ayrılıp yere ait parçalarının kalması sonucunu ağırlaşmış inmesi sebebiyle oluşabilir.⁹⁶

İbn Sînâ'nın rüzgârların oluşumu ve hareketleri konusundaki söyledikleri Ebherî'ye öncülük etmiştir. İbn Sînâ şöyle der:

Nasil ki yağmur ve diğer şeyler nemli buhardan meydana geliyorsa aynı şekilde rüzgâr ve o türden kabul edilen şeyler de kuru buhardan meydana gelir. ...Yoğun bir duman kütleli yukarıya doğru yükselir sonra kendisinin karşılaştığı bir soğuk hava sebebiyle ağırlaşarak aşağı inme özelliği kazanır veya yüksek havanın hareketi onun yukarıya yönelmesini engeller, böylece bazen aynı cihetteki hava ile birlikte hareket ederek geri döner. Bazen de diğer bir yöne doğru geri gider.⁹⁷

Gök Kuşağı ve Hale

Ebherî, bu iki tabiat olayını açıklarken, gök kuşağının güneş ışınlarının su damlacıklarına yansımalarıyla meydana geldiğini, halenin ise aynı şekilde ay ışınlarının su damlacıklarında yansımalarıyla oluştuğunu söyler.⁹⁸

İbn Sînâ, gök kuşağı ve halenin oluşumu ile, güneş ışınları ve parıltıları, havada oluşan hayaller olarak görür. Burada hayalden kasıt İbn Sînâ'ya göre, hissin bir şeyi bir başka şeyin suretiyle birlikte bulmasıdır. İnsan suretinin ayna suretiyle birlikte olması gibi. Gökkuşağı, güneşin merkezde bulunduğu bir renkler dairesidir. Renkler, güneş ışınlarının havadaki su parçacıkları tarafından yansıtılması ile meydana gelir. Eğer havada nem varsa, güneş ışınları aynaya yansımış gibi olur ve güneş ışığı buharın karanlığı ile karşılaşır. Hale ise ay ve başka gök cisimlerinin

96 Ebherî, a.g.e., s. 46a.

97 İbn Sînâ, eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsârü'l-'ulviyye), s. 58; İbn Sînâ, bir başka eserinde rüzgârın oluşumunu kısa, öz ve anlaşılır bir şekilde şöyle izah etmektedir: "Rüzgâr kuru bir buhar olan dumandan meydana gelir. Çünkü gökyüzüne yükselen dumanlar soğukla karşılaştıklarında tekrar yeryüzüne iner. Yağmurla rüzgâr farklı maddelerden olup birbirine engel olurlar. Bkz. el-Hikmetü'l-meşrikiyye, s. 22, 129, 130.

98 Ebherî, a.g.e., s. 46a.

etrafında görülen, tam veya yarım beyaz bir dairedir.⁹⁹ Hale hayalidir ve değişik şekillerde görülür.

Burada her iki filozofun hale tanımlamasına yaklaşımlarının farklı olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Ebherî haleyı ay ışınlarının su damlacıklarına yansımaları olarak görürken, İbn Sînâ gök cisimlerinin etrafında görülen tam veya yarım beyaz bir daireye hale demektedir. Hale tanımlamalarına bakıldığında İbn Sînâ'nın tanımlamasının daha doğru olduğu anlaşılmaktadır.

Kayan Yıldızlar

Ebherî, kayan yıldızların sebebini, dumanın ateşin hayyizine ulaşması olarak açıklar. Yani duman latif olduğunda orada yanmaya başlar ve yanıcı bir şeye dönüşür. Sönmüş gibi görülene kadar da hızla yanar.

İbn Sînâ'nın kayan yıldızlar tanımlaması ise daha geniş kapsamlıdır. O, kayan yıldızların göğün yükseklerinde oluşan bulutsal olaylardan biri olduğunu belirtir. Yükseklere nemli ve ağır hava yükselemez, ancak çok ince ve dumansal olan hava yükselebilir. İbn Sînâ'ya göre kayan yıldızlar bu türden olup onun maddesi çok süratli bir şekilde çözümlenen ince dumansal havadır. Bu duman, yakıcı havaya ulaştınca tutuşur. Sanki atılıyor gibi bir hâl alır. Tutuşur tutuşmaz çözüldüğü için de atılan bir yıldız gibi görünür.¹⁰⁰ Hâsılı Ebherî'nin temas ettiği kayan yıldızların aslının dumanın ateşin hayyizine ulaşması meselesi, İbn Sînâ'nın fikirlerinde daha geniş bir izah bulmuş ve Ebherî'nin yaklaşımlarına ışık tutmuştur.

2. Jeoloji

Pınar

Ebherî, pınarların oluşmasını, buharın yerin altında sıkışması ve bir tarafa yönelerek soğuması ve buhar zerrecikleriyle karışarak suya dönüşmesi şeklinde anlatır. İşte bu sular, yerin altına kaldıramayacağı kadar çoğaldığında yerin yarılmaları zorunlu olur ve pınarlar kaynar.¹⁰¹ İbn Sînâ da pınarların oluşumunu dağların altında yoğunlaşmış suya dönüşen ve birikerek yüzeye doğru fıskıran buharların neden olduğunu belirtir.

99 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsâru'l-ulviyye)*, s. 53, 54; *el-Hikmetu'l-meşrikiyye*, s. 127.

100 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsâru'l-ulviyye)*, s. 71.

101 Ebherî, *a.g.e.*, s. 46a.

İbn Sînâ, pınarların tanımını ve oluşumunu izah ederken aynı zamanda Ebherî'nin düşüncelerine de ışık tuttuğu görülür: "Yerden akan suların bir kısmı akıcı pınarların suyudur, bir kısmı durağan pınarların suyudur, bir kısmı kuyu suları ve bir kısmı da kanal sularıdır. Pınar suları, yoğunlaşmış buhardan kaynaklanır. Kuvvetli bir itme gücü ile buharın patlamasıyla yeri yararak pınarlar sürekli akar hâle gelir."¹⁰²

Deprem

Ebherî depremi tanımlarken; suyun yerin kanallarından çıkamayacak kadar katılaşmasıyla birikir ve dışarı çıkması mümkün olmaz, sonuçta da yer sarsılır, demektedir.¹⁰³ O, depremin sebebini suyun yerin kanallarından çıkamayacak derecede sıkışmasına bağlamaktadır.

İbn Sînâ ise depremi yerin herhangi bir yerinde, yerin altındaki bir etki sebebiyle meydana gelen bir hareket olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre, yerin altında kaçınılmaz bir şekilde bir hareket arız olur. Sonra o yerin yüzeyini harekete geçirir. Depremi tetikleyen yeraltı hareketine bağlı olarak yer üstünün de harekete geçmesini ya rüzgâr gibi kuvvetli bir itme gücüne sahip buharsal ve dumansal bir cisim ya da akıcı su kabilinden bir cisim yahut ta havaya veya ateşe ait bir cisim veyahut ta yer türünden bir cisim ile açıklar.¹⁰⁴ Görülüyor ki burada Ebherî, depremin sebebini açıklarken suyun yerin kanallarından çıkamayacak derecede sıkışmasından bahsederken, İbn Sînâ ise buharın sıkışmasını ön palana çıkarmaktadır. Dolayısıyla depremin oluşumu meselesinde Ebherî'nin İbn Sînâ'dan farklı düşündüğü ortaya çıkmaktadır.

Hâsılı, Ebherî'nin şimdiye kadar bahsi geçen konularda olduğu gibi bu konuda da İbn Sînâ'yı takip ettiği ve her meselede aynı düşünmemiş olsalar da, bir çok meselede paralel düşüncede olduklarını görmekteyiz. Ancak Ebherî, özellikle jeoloji bilimi sahasında sadece su kaynakları ve depremler hakkında bilgi verirken, İbn Sînâ'nın eserinde yer alan dağların oluşumu, kayalar ve fosiller hakkında bilgi vermemiştir. İbn Sînâ ise tabiat bilimlerini ve felsefesini ilk ve ortaçağ bilimleriyle bu bilimlerin teolojik ekseninde detaylı bir gözleme tabi tutarak Aristo'nun tutumunu takip etmiştir. O, *Şifâ*'da direkt olarak tabiatı ele almakta ve geniş kapsamlı bir tabiat bilimi ve kozmolojik ilkelerin felsefesini yapmaktadır.

102 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsârü'l-'ulviyye)*, s. 14.

103 Ebherî, *a.g.e.*, s. 46a.

104 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsârü'l-'ulviyye)*, s. 14; *en-Necât*, s. 156.

c. Bileşik Cisimler

Ebherî'nin eserinde böyle bir fasıl yoktur. Aslında eserde böyle bir başlık açıkça olmasa da Ebherî'nin takip ettiği metotta zımnen mevcuttur. İbn Sînâ da bileşik cisimleri, kendisini meydana getiren farklı formlardaki cisimlere ayrılabilen, -bitkiler ve hayvanlar gibi- cisimler olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁵

b.1. Maden

İbn Sînâ, madenlerin oluşumunu, Aristoteles'in buhar ve nefes teorilerine dayanarak açıklamıştır. Ebherî de madenlerin oluşumunu, yeraltında toprağın içinde kilitlenip kalan dumanlar ve buharların mineralleri meydana getirdiğini söylemiştir.¹⁰⁶ Her maden bir miktar duman ve buhar ile dört unsurdan belirli oranlar ihtiva eder. Ebherî, yeraltındaki bazı buhar ve dumanların varlık tarzlarından oluşan çeşitli madenlerin isimlerini de zikrederek meydana geliş şekillerini anlatır:

Yeraltında bulunan buhar ve dumanın çok olduğu zaman ne sonuç doğurduğu yukarıda geçti. (Bunların) çok fazla olmadığı zamanda ve çeşitli karışımlarla nitelik ve nicelik bakımından karıştığından onlardan madeni cisimler olur. Buhar dumana üstün gelirse yeşimtaşı, kristal, cıva, kurşun ve diğer şeffaf cevherler meydana gelir. Duman buhara üstün gelirse tuz, sülfürik asit, kükürt ve nişadır oluşur. Bunların bir kısmının diğerleriyle karışmasından ise altın ve gümüş gibi madenler oluşur.¹⁰⁷

Ebherî'ye göre buhar dumana üstün geldiği takdirde yeşimtaşı, kristal, cıva, kurşun ve diğer şeffaf cevherler oluşur. Duman buhara üstün geldiği takdirde ise tuz, sülfürik asit, kükürt ve nişadır meydana gelir. Ebherî'ye göre altın ve gümüş madeninin oluşması bu madenlerin bir kısmının diğerleriyle karışmasıyla meydana gelir.

Aynı şekilde İbn Sînâ da buhar ve dumanların yeraltında farklı şekillerde karışarak yer cisimlerinin meydana geldiğini belirtmektedir. Her ne kadar bu iki filozofumuz da madenlerin oluşumunda buhar ve dumanın

105 İbn Sînâ, *Uyûn (Risaleler içinde)* s. 108.

106 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsârü'l-'ulviyye)*, s. 20; Nasr, S. Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul 1985, s. 273; İbn Sînâ, adı geçen eserin beşinci faslını madenlere ayırarak madenlerin oluşum tarzlarını geniş bir şekilde izah eder. Ebherî sadece, yeşimtaşı, kristal, cıva, kurşun, altın ve gümüşten bahsederken, İbn Sînâ, karışımlar, metaller ve madenlerden de bahsetmektedir. Bunlardan, kükürt, nişadır, zümrüt, yakut, sülfürik asit, cıva, kükürt, demir, bakır, gümüş, altın ve kalay gibi cisimler hakkında bilgi verir.

107 Ebherî, *a.g.e.*, s. 46b.

karışımını ön plana çıkarsa da, altın ve gümüşün oluşum şekilleri hariç, diğer madenlerin oluşum şekillerindeki farklı yaklaşım tarzları gözden kaçmamaktadır.

b.2. Bitki/Nebati Nefs

Ebherî'ye göre tabiattaki varlık düzleminde madenden sonra gelen varlık bitkidir. Yani inorganik varlık tabakasından organik varlık tabakasına geçerken ilk varlık tabakası bitkisel varlıktır. Bitkiler, varlık zincirindeki varoluş gayelerini, hayvanlarla madenler arasında bir bağ oluşturarak yerine getirir. Bitki konusunu ele alırken Ebherî, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ, et-Tabiyyât/en-Nebât*'ta ele aldığı tarzda tabiat bilimleri yapmamakta, bir nefis metafiziği yapmakta, nebati nefis ve onun ilkeleri üzerinde durmaktadır.¹⁰⁸ Ebherî'nin diğer iki varlık tabakalarında da ön plana çıkardığı konular hayvani nefis ve insani nefis konularıdır. Ebherî, nebati nefsi tanımlarken şöyle demektedir: "Bitki çeşitli organlarla farklı fiiller ve hareketlerin kendisinden sudur ettiği şursuz bir kuvvete sahiptir ki bu kuvvete nebati nefis denir."¹⁰⁹ İbn Sînâ da nebati nefsin tanımını şöyle yapmaktadır: "Beslenme, büyüme ve üreme yönünden organa sahip doğal cismin ilk yetkinliğidir."¹¹⁰ Aristoteles'in sistematikleştirdiği ve Meşşai filozoflarının da olduğu gibi kabul ettiği nebati nefsin büyüme, beslenme ve üreme güçleri Ebherî'de de aynı şekilde bu nefsin güçleri olarak kabul edilmiştir.

Beslenme gücü

Ebherî'ye göre bu güç, başka bir cismi kendisinin içinde bulunduğu şekle büründürerek kendisinden ayrılanlara bedel olarak onu kendisine ekler. Beslenme gücü gıdayı çeker, tutar, sindirir ve fazlasını dışarı atar. Önce büyüme fiili durur. Beslenme fiili ise güçsüz düşene kadar devam eder.

Büyüme gücü

Bu güç, içinde bulunduğu cismin uzunluk, genişlik ve derinlik açısından tabiatına uygun büyüklüğe ulaşıncaya kadar büyümesini sağlar.

108 İbn Sînâ'nın nefis anlayışı için bkz.; İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 15; *eş-Şifâ/et-Tabiyyât/en-Nefs*, s. 27-30; *eş-Şifâ/et-Tabiyyât/en-Nefs*, s. 27; *Mebhas an el-kuvâ en-nefsâniyye (Ahvâl en-nefs içinde)*, neşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1952, s. 153; Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 37-38; Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nun Epistemolojisi*, Bursa 2000, s. 11; Uysal, a.g.e., s. 208.

109 Ebherî, a.g.e., s. 46b.

110 İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 15.

Üreme gücü

Bitkisel nefsin en önemli güçlerinden biri üreme gücüdür. Bu güç de içinde bulunduğu cisimden bir parça olarak bu parçanın benzerini, maddesi ve kaynağı yapar. Üreme gücü ikiye ayrılır. Birincisi, başka bir şahsın başlangıcını oluşturmak için uygun olan maddeyi almak. İkincisi ise kendinde bulunan güçlerdeki farklı kabiliyetleri ortaya koymak için tasnif etmek.¹¹¹

Bu konuda daha iyi bir karşılaştırma yapmak ve Ebherî'nin fikirlerinin kaynağını daha yakından görmek için İbn Sînâ'nın *Uyûn*'unda yer verdiği nebati nefs ve onun ilkeleri üzerinde söylediklerini buraya alıyoruz:

Bu elementler dengeye (i'tidal) en yakın bir şekilde birleştiği zaman bitkiler oluşur ve beslenme ile üreme konusunda hayvanlarla müşterek olurlar. Bitkilerin bitkisel bir ruhları (nefs) vardır ki bu da beslenmeyle varlığın devam ettirilmesinin ve büyümesinin sağlanmasının, ayrıca benzer bir varlığın üremesiyle türün devamının sağlanmasının kaynağıdır. Bitkisel ruhun, bilkuvve içinde bulunduğu cisme benzer bir cismin yerine geçme özelliğine sahip besleyici bir kuvvesi vardır. Bu benzeme, bilfiil benzeyip böylece yerine geçtiği şeyin yerini alıncaya kadar devam eder.

*Yine bu ruhun, büyüme gücü de vardır ki bu gücün özelliği de normal bir hızla gelişme tamamlanuncaya kadar beslenmenin vücudundaki gıdaları kullanarak onun boyunu, enini ve kalınlığını arttırmasıdır. Bir de üretici gücü vardır ki bu da içinde bulunduğu cismin bir parçasının sayı ve tür bakımından aynısını, yeniden meydana getirebilecek şekilde üretir.*¹¹²

b.3. Hayvan/Hayvani Nefs

Ebherî'ye göre organik varlık skalasında bitkisel varlık alanından sonra (onun üstünde) gelen alan, hayvansal varlık alanıdır. Bu alanda İbn Sînâ'nın ifadesiyle dört unsurun daha dengeli bir şekilde birleşmesiyle hayvani nefis doğmuştur. Ebherî, hayvani nefsi, cüzileri idrak etme ve iradeyle hareket etme yönünden organik cismin ilk kemali olarak görmektedir: "Cüzileri idrak etme ve iradeyle hareket etme yönünden organik cismin ilk olgunluğudur."¹¹³ Ebherî'ye göre bu varlık kategorisinde yer alan en önemli güç, algılama ve hareket gücüdür.

111 Ebherî, a.g.e., s. 46b, 47a.

112 İbn Sînâ, *Uyûn*, (Risaleler içinde) s. 111.

113 Ebherî, a.g.e., s. 47a.

Algılama/müdrîke gücü

Ebherî, algılama güçlerinin İbn Sînâ psikolojisinden almıştır. Ona göre algılama gücünün iç ve dış duyu olmak üzere iki türlü duyusu vardır.

Dış duyuda algılama gücü: Beş duyu denilen duyma, görme, koklama, tatma ve dokunma duyularıdır.¹¹⁴

Ebherî dış duyuları anlatırken sadece duyuların vasıfları ve ne gibi bir iş gördükleri değil, aynı zamanda o duyuların beyindeki yerlerini de söylemektedir. Bu tarz yaklaşım İbn Sînâ'nın eserlerinde de yer almakta, Ebherî'nin de kısa ve öz bir şekilde İbn Sînâ'nın eserlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.

İç duyular ise; ortak duyu, hayal, vehim, hafıza ve mutasarrife duyularıdır.

Ebherî'ye göre, dış ve iç idrak güçleri arasında bir köprü vazifesi gören ve iç idrak güçlerinin ilki olan ortak duyular tasavvur, tahayyül, vehim ve hatırlama duyularıdır. Bu duyular, beynin ön kısmındaki bir boşlukta bulunur. Burası dış duyulara yansıyan bütün suretleri kabul eder.¹¹⁵ *Hayal* ise beş duyudan hâsıl olan bütün suretleri ve temsilleri onların kaybindan sonra depolar. Müşterek hissin deposudur. *Vehim kuvveti* ise beynin orta bölümünde bulunur. Beş duyuda bulunan cüzi anlamları idrak eder.

114 İbn Sînâ'nın, tabiat felsefesinde epistemolojiyi ve psikolojiyi ilgilendiren boyutuyla ele aldığı ve çok önemli yere sahip olan nefsin hayvansal gücüne ait olan idrak yetileri ve bu yetilere dair açıklamaları, dış idrak ve iç idrak yetileri olarak ikiye ayırmaktadır. Dış idrak dediği güçler, beş duyu (*el-havâssu'l-hamse*) olarak da isimlendirilmektedir. Bunlar, görme duyusu, işitme duyusu, tat alma duyusu, koku alma duyusu ve dokunma duyusudur. İbn Sînâ dış duyular hakkında şu fikirleri öne sürmektedir: "Dış duyular içerisinde duyuların ilki ve hayvan için en gerekli olanı, aynı zamanda hayvanı hayvan yapan duyu dokunma duyusudur. Bu kuvvetin özelliği dış organların dokunmak suretiyle sıcaklık ve soğukluk, yaşlık ve kuruluk, ağırlık ve hafiflik, yumuşaklık ve sertlik gibi hususlarla, bunlar arasında yer alan veya bunlardan meydana gelen hususların niteliklerini bu duyuyla algılamasıdır. Sonra tat alma gücü gelir ki bu da tat alma duyusudur. Bunun organı ise dildir. Sonra koklama gücü gelir. Bu da kokuları algılama duyusudur. Organı da beynin ön tarafında meme ucuna benzeyen iki bölümdür. Ardından işitme gücü gelir. O da ses alma duyusudur. Organı da kulak içinde yüzeyi kaplamış olan sinirlerdir. Nihayet görme gücü gelir. Bu da renkleri algılama duyusudur. Organı da gözbebeğindeki göz akıdır." İbn Sînâ, *Uyûn*, s. 111. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiyyât/en-Nefs*, s. 34, vd; *en-Necât*, s. 159-160; *Risâle fi'n-nefs* s. 59; Hayrani Aluntaş, İbn Sînâ Metafizîği, Ankara 1997, s. 133; Durusoy, *a.g.e.*, s. 88 vd. Peker, *a.g.e.*, s. 31.

115 İbn Sînâ iç duyular hakkında verdiği bilgilerle Ebherî'ye ışık tutmuş ve ona bilgi kaynaklığı yapmıştır: "İçteki algılama duyularına gelince, bunlardan biri dış duyulardan kaynaklanan ve dış duyuların, duyularını topluca kendisine ilettiği yetidir ki buna ortak duyu adı verilir. Bu ortak duyu olmasaydı balın rengini algıladığımız zaman o anda tadını algılamamıza rağmen onun tatlı olduğu sonucuna varamazdık." İbn Sînâ, *Uyûn*, s. 113; ayrıca bkz. *eş-Şifâ/et-Tabiyyât/en-Nefs*, s. 34, vd; *en-Necât*, s. 159-160.

Örneğin koyunun kurttan kaçmasını, çocuğa uysal davranmasını sağlayan hâkim kuvvet buna örnek olarak verilebilir. *Hafıza kuvveti* ise beynin son bölümünde bulunup vehmi kuvveti, beş duyardan idrak ettiği cüzi anlamları depolar. Vehim kuvvetinin deposudur.¹¹⁶ *Mutasarrife gücü* ise orta beynin altında bulunur ve hayalde olan bir kısım şeyleri diğerleriyle birleştirir. Bir kısmını da bir kısmından ayırır. Ebherî'nin mutasarrife gücü dediği şey, İbn Sînâ'da *el-kuvvetu'l-mutehayyile ve'l-müfekkire* diye geçmektedir ve o, tanımını şöyle yapmaktadır: "Hayvani nefse nispetle hayal kurma (*mütehayyile*), insani nefse nispetle düşünme (*müfekkire*) olarak adlandırılır. Yeri beynin orta boşluğudur. Görevi, hayal ve musavvira gücünün koruduğu suretlerin bir kısmını başka suretlerle birleştirmek (*terkip*) ya da ayırıştırma (*tafsil*)"¹¹⁷

Ebherî, hayvani nefsin algılama güçlerini ele aldıktan sonra, nefsin hareket ettirici (*el-kuva'l-muharrike*) güçlerini anlatmaya geçer ve bu gücü, *iradeyi doğuran güç* (*el-kuvvetu'l-bâ'ise*) ve *eylemi yapan güç* (*el-kuvvetu'l-fâile*) diye ikiye ayrılır.

Ebherî şöyle demektedir:

*İradeyi doğuran güç, hayalde oluşan, arzulanana veya kendisine kaçınılması gereken suretler belirlediğinde fail gücü harekete geçirir. Eğer bu hareket arzulanana elde etme yönünde ise şehvet, kendisinden kaçınılan şeyi def etmek ya da galebe çalmak için harekete geçirdiğinde ise öfke (gadabiyye) gücü diye isimlendirilir.*¹¹⁸

Fail güç ise adaleleri harekete geçiren güçtür.

b.4. İnsan/İnsani Nefs

Organik varlık alanının en üst seviyesini ifade eden bu tabakaya ait Ebherî'nin tespitleri, daha önce geçen varlık tabakalarında olduğu gibi Meşşai geleneğin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsani nefsi veya varlık tabakasını, "Natık nefis ile özeldir." diyerek insanın en önemli özelliği üzerine vurgu yapmaktadır. İbn Sînâ'ya göre tabiattaki dört

116 İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sında Ebherî'nin bu cümlesini olduğu gibi refere eden cümlesi şöyledir: "Hafıza ve hatırlama yetisi beynin arka boşluğunda bulunur ve vehim yetisinin idrak ettiği tikel anlamları muhafaza eder. Bu yetinin vehim yetisine nispeti hayal ve musavvire yetisinin ortak duyuya olan nispeti gibidir." İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiyyât/en-Nefs*, s. 37, 148; *Uyûn*'da da aynı fikirleri ortaya koyan benzer bir cümle şöyle geçmektedir: "Nasıl ki duyuların "tasavvur" denen bir deposu varsa aynı şekilde vehmin de "hafıza" ve "hatırlama" denen depoları vardır. Bunların organı ise beynin arka kısmıdır." Bkz. *Uyûn*, s. 114.

117 İbn Sînâ, *Risâle fî'n-Nefs*, s. 62.

118 Ebherî, *a.g.e.*, s. 47b.

elementin karışımları insan vücudunun tüm niteliklerini taşır. Bunların karışımları ve nitelikleri arasındaki alışveriş, insanın mizacını belirler.¹¹⁹ Ebherî, insanın biyolojik veya fizyolojik yapısına değil doğrudan psişik ve ruhi boyutuna yani İbn Sînâ'nın deyimiyle eşyanın kökeninden bakmaya çalışmıştır.

Ebherî insanı ve insani nefsi tanımlarken İbn Sînâ'nın düşüncelerinden istifade etmiştir:

*O, küllileri ve cüzileri idrak etme, fikrî işleri yapma yönünden tabii cismin ilk yetkinliğidir. Tasdik ve tasavvurları kendisi ile idrak ettiği akıl gücüne sahiptir. Görüşün gereğine göre düşünme, tefekkür ve sezgiyle cüzi fiiller için bedeni harekete geçiren ameli gücü de vardır.*¹²⁰ İbn Sînâ'nın tanımlaması ise şöyledir:

*Tümelleri kavramak, bilgiye dayalı çıkarsamalarda ve düşünceden kaynaklanan bir iradeyle pratik eylemleri gerçekleştirmek yönünden organik doğal cismin ilk yetkinliğidir.*¹²¹

İbn Sînâ'nın bu tanımlamasında, insani nefsin başka varlık tabakalarında görülmeyen sadece bu tabakaya özgü iki önemli özellik göze çarpmaktadır. Bunlardan biri insani nefsin pratik bir etkinlikte bulunması, diğeri ise tümel akledilir şeyleri kavramasıdır. Ebherî'nin tanımlamasında göze çarpan en önemli husus ise bilgileri (*küllî ve cüz'î*) (teori ve pratik bilgileri) kavraması ve fikrî işleri yapmasıdır. Görüldüğü gibi, her iki filozofun söylediği birbirini tamamlamakta ve özde her ikisinin tanımı da birbiriyle örtüşmektedir.

Ebherî, insan tanımını yaptıktan sonra doğrudan akıl güçlerine geçer ve bu akılların tanımlamalarını yapar. Daha sonra da akletme, nefis ve nefis-beden ilişkisine temas ederek konuyu bitirir. Burada dikkat çekici olan husus, Ebherî'nin de önemseydiği ve insan üzerinde felsefe yapıldığı takdirde olmazsa olmazlar arasında ön plana çıkan en önemli iki hususu ihmal etmemektedir. Bunlardan biri akıl, diğeri de nefistir.

Genelde Meşşai felsefede özelde ise İbn Sînâ felsefesinde diğeri canlılardan farklı olarak insan, pratik akıl ile fizik alanla, teorik aklıyla da metafizik alanla ilişki içerisinde. Bu ilişkilerin niteliği ise onun yetkinliğini belirler. İbn Sînâ şöyle demektedir: "Pratik akıl, eylemelerinin tamamında bedene ve bedensel güçlere ihtiyaç duyarken, teorik akıl, beden

119 Nasr, a.g.e., s. 280 vd.

120 Ebherî, a.g.e., s. 47b.

121 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/en-Nefs*, s. 32; *Risâle fi'n-nefs*, s. 57.

ve bedensel güçlere ihtiyaç duymakla birlikte, bu ihtiyaç bütün yönlerden sürekli değildir.”¹²² İşte bu yüzden insan, eylemlerinin bir kısmını organlarla, bir kısmını da organlar olmadan gerçekleştirir. Ebherî'nin de burada ön plana çıkardığı husus insani nefsin teorik yönü ve akıllar teorisisidir. Ona göre akledilirleri idrak etme gücü canlılar içerisinde sadece insanlara verilmiştir. Dolayısıyla insanı insan yapan en önemli yetenek akletmektir. Ebherî burada akıl gücünün mertebelerini sıralar. Ona göre akıl gücünün mertebeleri şunlardır:

*Birinci mertebe, bütün makullerden boş olan ancak onları elde etmeye istidadı olan mertebedir ki maddi (heyûlanî) akıl diye isimlendirir. İkinci mertebe, bedahetten nazariyata geçmeyi sağlaması bakımından kendisinde bedihi makulâtın bulunduğu mertebedir ki bilmeleke akıldır. Üçüncü mertebe, makulleri akledebilen ancak onların üzerinde mütalaada bulunamayan bilfiil akıldır. Dördüncü mertebe ise elde edilen makuller üzerinde düşünebilen akıldır ki mutlak akıl denir. Dördüncü mertebedeki makulat, müstefad akıl diye isimlendirilir. Bilmeleke aklın son noktasına ulaşmış olanına da kutsal güç denir.*¹²³

Bundan başka bu konuda Ebherî iki önemli hususa daha değinir. Bunlardan biri, akıl kuvvetinin maddeden ayrı olduğu, diğeri ise natık nefislerin bedenle beraber hadis olduğu hususlarıdır. Ebherî, akıl kuvvetini maddeden ayrı kabul eder ve eğer maddi olsaydı o zaman konum sahibi olurdu, der.¹²⁴ Yine aynı şekilde akletmenin cismani organlarla olmadığını söyleyen Ebherî, aksi takdirde ona bedeni zayıf düşüren bitkinlik arız olduğunda; mesela kırk yaşından sonra akıl kuvveti kemale erişirken beden güçsüzlüşmeye başlar, demektedir. İkinci hususta ise Ebherî, natık nefislerin bedenlerle beraber hadis olduğunu söyler.¹²⁵ Bunun ispatını da bedenden önce nefsin var olup olmaması ve nefsi ve onun arazlarını kabul eden

122 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiyyât/en-Nefs*, s. 185.

123 Ebherî'nin “kutsal güç”ten anladığı mana, İbn Sînâ ile karşılaştırıldığında şöyle bir sonuç çıkmaktadır: İnsani nefis kendisini ve soyut cevherleri kavrayabilecek bir seviyeye ulaştığında varlığın ilk ilkeleri olarak bilinen *Gök Akılları* ve *Gök Nefislerine* benzemeye başlar. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiyyât/en-Nefs*, s. 40. Anlaşıldığı kadarıyla gök akıllarına benzeme hususunu Ebherî, “kutsal güç” olarak algılamıştır.

124 İbn Sînâ'da “el-Kuvâ'l-insâniyye” ve “el-Kuvâ'l-akliyye” dediği insani nefsin idrak güçlerini nazari ve ameli akıl gücü diye ikiye ayırması nefsin manevi bir cevher olduğu görüşüne dayanır. İbn Sînâ şöyle der: “Dolayısıyla düşünen nefis cisim olmadığı gibi cisimsel bir şey de değildir. O, madde ve maddenin özelliklerinden uzak olan bağımsız akılların (*el-Ukûlu'l-mufârakât*) cinsindedir.” İbn Sînâ, *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-eâcib*, nşr. Hasan Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ân ve'l-lugatu's-süfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1983, s. 228-229.

125 İnsani nefsin bedenle beraber, ama bedenden ayrı bir cevher olduğuna dair İbn Sînâ'nın görüşleri için bkz.: İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, s. 181, 184. *el-Hikmetu'l-meşrikiyye*, (Özcan, agt.) s. 31, 192; krş. Durusoy, a.g.e., s. 50.

bedenin varlığı tartışmasını gündeme getirerek aralarında meydana gelecek ihtilaflar üzerinde durur. Ebherî şöyle der:

Zira nefisler bedenden önce mevcut olsa aralarındaki ihtilaf ya mahiyetleri veya onun levazımıyla ya da onun mufarik arazlarıyla olurdu. Mahiyetle ve onun levazımıyla (ihtilaf) olması mümkün değildir. Arazlarıyla (ihtilaf) olması da mümkün değildir. Nefsi ve onun arazlarını kabul eden bedendir. Her ne zaman beden mevcut değilse nefis de var olmaz. Dolayısıyla natik nefisler zorunlu olarak hadistirler.¹²⁶

Sonuç

13. asırda yaşamış, İbn Sinacı geleneğe bağlı kalarak eserlerini vermiş olan Esîrüddîn el-Ebherî, kaleme aldığı *Hidâyetü'l-hikme* adlı eseriyle klasik İslam felsefesinin kavramlarını ve problemlerini didaktik bir tarzda sunan bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle bu eser, Osmanlı medreselerinde son dönemlere kadar ders kitabı olarak okutulmuştur. Ebherî'nin felsefe, mantık, astronomi ve matematik alanında verdiği eserlerin, Osmanlı entelektüel çevresinde ilim ve düşüncenin gelişmesine büyük katkısı olmuştur. Günümüzde de bu eserler gün yüzüne çıkmayı bekleyen önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'si muhteva ve metot açısından dikkat çekici bir şekilde İbn Sînâ'nın eserlerine benzer. Daha önce yaptığımız bir çalışmada Ebherî'nin metafizik terminolojisinin İbn Sînâ'daki kaynaklarını ortaya koymaya çalışmıştık. Bu çalışmamızda ise Ebherî'nin tabiat felsefesinin temel kavramları ve kaynaklarını tespit etmeye çalıştık. Ancak, bir makalenin sınırlarını aşmamak kaydıyla Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinin *Tabiiyyât* bölümünde ele aldığı kavramları Meşşai geleneğe mensup olan İbn Sînâ'ya kadar gelen ve Ebherî'yi önceleyen filozoflara da atıf yaparak kaynaklarını tespit etmeye çalıştık. Ayrıca daha önce yaptığımız gibi İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *Tabiiyyât* (külliyyatın tamamı), *en-Necât*, *Uyûnu'l-hikme* ile *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ından karşılaştırmalar yaptık. Ayrıca daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla yer yer metinlere de yer verdik.

Bu çalışmamızda ulaştığımız sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

Ebherî, İbn Sînâ'nın eserlerinde kullandığı terminolojiden yararlanmış ve büyük oranda eserlerini onun etkisinde kalarak yazmıştır.

Bir önceki makalemizde de belirttiğimiz gibi Ebherî, felsefi düşüncelerini ortaya koyarken birkaç koldan devam eden İbn Sînâ

geleneğinin İbn Sînâ, Gazâlî, Fahrüddîn Râzî çizgisinde felsefe yapmış ve *Hidâyetü'l-hikme*'yi de bu çizgide kaleme almıştır.

Ebherî'nin, metafizik kavramları ve problemleri ele alırken takip ettiği metot, İbn Sînâ'nın eserlerinde geçen ve kapsamlı bir şekilde ele aldığı tabiat felsefesinin kavramlarını ve problemlerini, daha öğretici ve daha özet bir tarzda sunmuştur. Bu tarzı benimsemesindeki sebep, muhtemelen ders verdiği öğrencilere yönelik olarak, onlar için faydalı gördüğü hususları ön plana çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Ancak her ne kadar Meşşai geleneğin önemli kavramlarını kullanmış olduğunu söylesek de özellikle bu geleneğin önemli bazı problemlerine de yer vermediği gözden kaçmamaktadır. Mesela, tabiat bilimlerinde doğal cisimlerin nedenleri denilen dört neden ve bu bağlamda rastlantı ve talih konusunda Ebherî'nin bir şey söylemediği görülmektedir. Ayrıca organik varlık tabakalarını incelerken sadece nebati nefis, hayvani nefis ve insani nefis kavramları üzerinde durarak bu üç varlığın metafizik boyutlarını ele almış tabiat bilimleri boyutunu yani biyolojik ve fizyolojik varlığı üzerinde durmamıştır.

Ebherî İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sını iyi bilmektedir. Bunun içindir ki Ebherî, bu eserin yanı sıra İbn Sînâ'nın diğer eserlerini de merkeze alarak *Hidâyetü'l-hikme*'yi kaleme almıştır. İbn Sînâ'nın *Tabiiyyât*'ında geçen ve her biri müstakil bir kitap şeklinde genişçe yer ayırdığı tabiat felsefesinin kavram ve problemlerine Ebherî, sadece tek bir cümle veya kısa bir açıklama ile hacimli bir eserin özetini sunma başarısını göstermiştir. Kanaatimizce bunun sebebi Ebherî'nin ya eserinin didaktik tarzına sadık kalma kaygısından ya da geniş yazmayı benimsememesinden kaynaklanmıştır.

Hâsılı Ebherî, metafizik kavramları ve problemleri ele alırken olduğu gibi, tabiat felsefesinin kavramlarını ve problemlerini de ele alırken Aristocu ve İbn Sinacı felsefe geleneğine sadık kalmaya çalıştığını görmekteyiz. Bu çalışmamızda biz sadece Ebherî'nin felsefesinin kendisini önceleyen Meşşai geleneğin ve İbn Sînâ'nın kaynaklığına dayandığı konusuna küçük bir katkıda bulunmak istedik. Bu çalışma, Aristocu Meşşai geleneğin Ebherî kanalıyla Osmanlı düşüncesinde bıraktığı etkiye ve bundan sonra Ebherî ve düşüncesi üzerinde yapılacak çalışmalara ışık tutması açısından mütevazı bir katkı amacını taşımaktadır. Bundan sonra Ebherî'nin mantık düşüncesinin kaynaklarının tespitinin yanı sıra diğer eserlerinin de Meşşai gelenekteki kaynaklarını tespit etmek, akademik çalışmaların konusu olabilir. Ayrıca Osmanlı düşünce geleneğine damgasını vuran Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* şerhleri üzerinde akademik çalışmalar yapmak da mümkündür.

Yazısız Halklarda ve Antik İnanışlarda Renk Fenomeni

Kadir ALBAYRAK*

Abstract

The Color Phenomenon in the Primitive Beliefs. In this paper, we study the main colors specified in the beliefs of the primitive tribes. Colors were/are very important symbols throughout the ages. Like other forms of religious symbolism, the symbolism of color emerges from the immediate material experience of human beings. Color phenomenon was therefore an important feature among the primitives. The primitive tribes decorated themselves with colors for visual effect. They used the colors for protection themselves from the fears and vice versa to gain consent of gods. For instant, they practiced black and white magic in their funeral seremonies, prayers, rituals and daily lifes.

Giriş

Renkler, ilk dönem insanlarından günümüze kadar hayatın her alanında önemli bir yer teşkil etmiş olan sembollerin başında gelmektedir. Renk sembolizmi diğer sembol çeşitleri arasında tarih boyunca dinsel ayinlerde, armacılıkta, sanatta, mimaride, resimde, edebiyatta vb. çok yaygın bir kullanım kazanmış görünmektedir. Semboller, söz ve kelime olmaksızın bizimle konuştukları gibi, tek bir sembol aynı anda sınırsız anlamlar içerir, duygular çağrıştırır ve kültürden kültüre, değişik zamanlarda ve mekânlarda farklılıklar gösterebilir. Söz gelimi, siyah renk Batı'da cenaze ve matem rengi iken Doğu'da bu renk beyazdır.¹ Esasen inancın insanî boyutları olmaları hasebiyle, dinsel geleneklerin, zaman

* **Doç. Dr.**, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.
kalbayrak@cu.edu.tr

1 Deanna Washington, *The Language of Gifts: The Essential Guide to Meaningful Gift Giving*, Conari, San Francisco 2000, 4.

ve zemine göre değişmeleri normal bir durumdur. Dahası, *Interaction of Colors* adlı önemli çalışmasında Joseph Albers; bir kişi, elli kişiye hitaben kırmızı renkten bahsettiğinde, o elli kişinin kafasında kırmızının muhtelif tonları ve algıları oluşabilir; mamafih günlük hayatta rastladığımız sayısızca renk olmasına rağmen, renklerle ilgili kullandığımız kelime sayısı otuz civarındadır demekle bu gerçeğe dikkat çekmektedir.²

Tarih sahnesinde görülen yazısız kabile mensuplarından gelişmiş uygarlıklara kadar bütün insanlar semboller kullana gelmiştir. Ağaçlar, taşlar, nehirler, dağlar, gök cisimleri, hayvanlar, renkler vb. insanoğlunun antik dönemlerden günümüze kadar kullandığı önemli semboller arasında sayılabilir. Biz bu çalışmamızda kimi değişik kabile inançlarının renk algılarını, bu inanç mensuplarının günlük hayatlarında, dinsel ritüel ve ayinsel giysilerinde renklere yükledikleri anlamları incelemeye çalıştık. Kuşkusuz böyle geniş ve renkli bir konuyu bir makale çerçevesinde bütün boyutlarıyla ele almak, ortaya koymak ve kapsamlıca değerlendirmek mümkün değildir. Dolayısıyla konuyu geçmişte ve günümüzde farklı coğrafyalarda yaşayan yazısız kabile dinleri ve bir kısım antik dönem renk algılarıyla sınırlamış olduk. Mamafih konuya hemen başlamadan önce renk olgusunun sanat, edebiyat, felsefe ve bilimde algılanışı, renklerin psikolojik etkileri ile ilgili olarak giriş mahiyetinde bilgi vermeyi de uygun gördük. Daha sonraki aşamalarda, “Millî Dinlerde Renk Fenomeni” ve “Semavî Dinlerde Renk Fenomeni” adlı iki makale çalışmasıyla dinler ve onların renk olgusunu algısı konusunda bilgi vermeyi düşünüyörüz. Bilindiğı üzere bu tarz araştırmalar Batı dünyasında önemli bir yer teşkil etmektedir. Böylece biz de bu çalışmamızla Türkiye’deki Dinler Tarihi alanına bir miktar katkı sağlamayı umuyoruz.

Sadece geçmişle sınırlı değil; günümüzde de renk sembolizmi modern hayatın her alanında, en önemli sembollerden biri olarak öne çıkmaktadır. Renklerin dili sağlıktan spora, yiyecekte giyeceğe, politikadan dine, eğitimden reklâmcılığa kadar çok geniş bir kullanım alanına sahiptir. Nitekim son zamanlarda artık “renk bilimi”nden söz edilir olmuştur. Öte yandan dinler tarihi, etnoloji, antropoloji, arkeoloji ve sanat tarihi gibi bilimlerin verileri göz önünde bulundurulduğunda renklerin mağara resimlerinde, mezarlarda, dokumalarda, kilimlerde, dinsel litürjilerde yaygın olarak kullanıldığı da görülür.

2 Josef Albers, *Interaction of Color*, Revised and Expanded Edition, Yale University Press, USA 2006, 3.

Renk ve insanın onu algılaması her zaman tekdüze, değişmez, durağan bir yapıda olmamakta, tam tersine renge yüklenen anlamlar kişiye, coğrafyaya, kültüre, zamana ve zemine göre değişmektedir. Örneğin beyaz renk birkaç istisna dışında olumlu ve uğurlu bir renk sayılırken, insanlar yaşlılıklarında yüz yüze kaldıkları beyaz saçtan pek hoşlanmazlar. Ayrıca mitlerde, beyaz sakallarıyla dünyaya gelen çocuklardan olumsuz olarak bahsedilir. Aynı şekilde genellikle siyaha matem rengi olarak menfi bir anlam yüklenirken, çoğu kültür ve geleneklerde damatların en mutlu günlerinde siyah elbise giymeleri hiç de kötü karşılanmamaktadır.

Türk kültüründe al, kırmızı ve kırmızı renkler bazen aynı anlama gelirken, kimi zaman da farklı anlamlar ifade etmektedir.³ Aynı şey diğer kültürler ve renk algıları için de geçerlidir. Bir örnek olması açısından söylemek gerekirse, batılı beyaz insan için siyah Afrikalı olumsuz bir anlam içerirken, siyah Afrikalıya göre de beyaz batılı adam tehlikeli ve kötüdür. Aslında Malenezyalı büyücünün; “İngilizler de bizim gibi kelle avcısıdır; sadece renkleri beyazdır” şeklindeki ironik tespiti, üzerinde tartıştığımız konuyu çok güzel özetlemektedir.

Sosyal ve siyasal arenada da renklerin dili ilgi çekici bir durum sergilemektedir. Renklerin her biri bir ideoloji veya düşüncenin sembolü haline gelmiştir. Kırmızı, bütün dünyada Rusya’daki 1917 Ekim devriminin ve dolayısıyla Marksizmin sembolü sayılmış, tarihsel olarak sosyalizm ve komünizmle özdeşleştirilmiştir. Pembe renk feministlerin, yeşil çevrecilerin ve İslam’ın rengi addedilmekte, mavi muhafazakâr partilerin, kişilerin ve kuruluşların rengi sayılmakta, beyaz güvercin uçurulup, beyaz bayrak çekilmektedir. Siyah anarşizmin ve satanizmin rengi olduğu kadar faşizmin de sembolü sayılmış ve Nazi haçı beyaz zemin üzerine siyah renk olarak resmedilmiştir. Sarı liberalizmin ve liberal partilerin rengidir. Beyaz ise pasifizmin rengi kabul edilir. Bu kapsamda, Mahatma Gandhi beyaz elbisesiyle sivil itaatsizliğin sembolü olmuştur.

Sanat, Edebiyat, Felsefe ve Bilimde Renkler

Doğal felsefe mor, çivit, mavi, yeşil, sarı, turuncu ve kırmızı olmak üzere yedi renk kategorisini kabul ederken resim sanatı sadece beyaz, sarı, kırmızı, mavi ve siyah renkleri doğal renkler olarak öngörür ve bu beş rengin değişik bileşimlerinden diğer renklerin meydana geldiğini ileri

3 Bkz. Reşat Genç, Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999, 16-24.

sürer. Renk sembolizmine göre ise ışık ve karanlık prensipleri diğer bütün renklerin ana kaynağıdır. Bunun doğal sonucu olarak ışık beyaz renkle, karanlık da siyah renkle sembolize edilir.⁴

Renk bedeninin, cismin veya maddenin bir özelliği olarak anlaşılmuştur. Bilindiği gibi ilk dönemlerde renklerin gözlerden kaynaklandığı ileri sürülürken, modern bilim bunun tam tersini söylemekte ve renklerin cisimlerden geldiğini, bundan dolayı karanlıkta cisimleri göremediğimizi ifade etmektedir. Renkle ilgili görüşlerini ifade ettiği *Ruh Üzerine* adlı eserinin ikinci bölümünde Aristo, ışığın yardımı olmadan rengin görülemeyeceğini vurgulamaktadır. O, sesin toplanma yerinin sessizlik olması gibi, rengin toplanma yeri de renksiz olmalıdır⁵ der. Aristo zamanında bütün renklerin siyah ve beyazın karışımından meydana geldiği yönündeki anlayış, Batı'da 1666 yılına, yani Newton'a kadar süregelmiştir. Newton kırmızı, turuncu, sarı, yeşil, mavi, çivit ve mor olmak üzere yedi renk tonu belirlemiştir. Newton, ışığın dalgacıklar şeklinde hareket ederek renkleri oluşturduğunu söylemiş, titreşimlerin düzeyine göre sıcak ve soğuk renklerin de meydana geldiğini ileri sürmüştür.⁶

Renkler konusu açılınca "renkler ışığın acılarıdır" diyen Goethe'yi anmadan geçmek haksızlık olur kanısındayız. Goethe'ye (1749-1832) gelinceye kadar hiç kimse Newton'un ışık ve renklerle ilgili görüşlerini sorgulayıp tartışmamıştır. Goethe hem bir yazar, hem de bir bilim adamı olarak renklerle ilgili 1400 sayfadan müteşekkil *Theory of Colors* adıyla bir kitap yazmıştır. Goethe, bir kişiyi tanımak için davranışlarına bakmamız gerekir der. Aynı şekilde renkler de ışığın hareketleridir. Bunun tabii sonucu olarak, aynı büyüklükteki iki objeden siyah olanın beyazdan daha küçük görüldüğünü söyler.⁷ Goethe'ye göre Newton renk konusunda yanlış yorumlar yapmış ve hatalı düşünmüştür. Newton, renkler sadece fiziksel özelliklere sahip olan, objelerden gelen ışıkların beynimizde algılanmasından ibaret olgulardır demişti. Goethe ise renk algılarının beynimize ulaştığını ve bunların bizim sezgilerimize göre şekillendiğini ileri sürmüş, bir objeyi objenin kendisine, ışığa ve sezgimize

4 Frédéric Portal, *An Essay on Symbolic Colours: In Antiquity -the Middle Ages- and Modern Times*, trans. by, W. S. Inman, J. Weale, London 1845, 10.

5 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, 102-109.

6 <http://www.uhh.hawaii.edu/academics/hohonu/writing.php?id=73> (20. 02. 2009).

7 Johann Wolfgang von Goethe, *Goethe's Theory of Colours*, tran by, Charles Lock Eastlake, J. Murray, USA 1840, xvii, 5.

bağlı olarak görürüz demiştir. Ayrıca Goethe renklerin psikolojisi üzerinde durmuş, onların insan ruhuna etkilerini de araştırmıştır.⁸

Kimi yaratılış mitlerinde, Adem'in ardından gelen insanların siyah, beyaz, sarı ve kırmızı olarak yaratıldıklarından söz edilir.⁹ İngiltere'de hâlihazırda, "insanlar inançlarını sanat yoluyla nasıl dile getirirler?" başlığı altında çocuklara değişik Hıristiyan ayinlerinde giyilen litürjik giysiler, hangi kiliselerin hangi rengi kullandıkları ve bu renklerin anlamları öğretilir.¹⁰ İran tiyatrosunda sarı, yeşil, kırmızı ve siyah, toplumsal sınıflardan sırasıyla aydınları, din adamlarını, ticaret erbabını ve işçileri sembolize eder.¹¹

Cumhuriyet döneminin en önemli ve unutulmaz hikâyecisi Ömer Seyfettin *Bahar ve Kelebekler* adlı hikâyesinde renkleri tasvir ederken insan âdeta gökkuşağında kayboluyormuş hissine kapılır: "Bahar geldi, ağaçlar çiçek açmaya, yapraklar yeşillenmeye, çimenler baş göstermeye başladı mı, bizim gözümüz artık odalarda duramazdı. Bahçeye koşar, baharın ortasında gezinirdik. İlk göreceğimiz kelebek, bir yıllık talihimizdi. Onu arar, onu beklerdik. İlk kelebeğin beyaz, pembe olması için maniler söyler, dalların üzerine beyaz ve pembe kumaş parçaları atardık. Sarı ya da siyah bir kelebek göreceğiz diye korkar, ne kadar heyecanlar geçirirdik... Çünkü kelebeklerin birer anlamı vardı, siz bunları bilmez, bunlara inanmazsınız. Beyaz kelebek mutluluğu, talihi; pembe kelebek sağlığı; sarı kelebek kederi, hastalığı; siyah kelebek felaketi, yas ve ölümü gösterirdi. Beyaz kelebek görünce, talihimizin o yıl açık olduğuna, mutlu olacağımıza inanırdık. Bahar çiçekleri altında, beyaz kelebeğin şerefine şarkılar söyledik. Büyük nine devam ediyor; ilk kez bir küme olarak görülen kelebeklerin de, genel anlamlarını anlatıyor; beyaz kelebek kümelerinin zenginliğe; pembe kelebek kümelerinin bolluğa; sarı kelebek kümelerinin kılığa; kırmızı kelebeklerden oluşan kümenin uğursuzluğa ve kesinlikle bir savaşa; siyah kelebeklerin karışıklığa işaret olduğunu söylüyor; büyük olaylardan önce hep bu kümeleri o zamanki kadınların gözlemleyerek erkeklerine haber verdiklerini anlatıyordu."¹²

⁸ "Goethe's Color Theory", <http://www.webexhibit.org/colorart/ch.html> (20.02.2009); Newton ile Goethe arasındaki tartışmalarla ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Dennis L. Sepper, Dennis L. Sewer, *Goethe Contra Newton: Polemics and the Project for a New Science of Color*, Cambridge University Press, UK 2003.

⁹ E. Leahy, *Credo: A Short Exposition of Catholic Belief*, Frederick Pustet Co., New York 1920, 43.

¹⁰ <http://www.devon.gov.uk/dcs/re/schemes/ks2/ks2unit%2016.doc> (25. 02. 2009)

¹¹ Sherifa Zuhur, *Colors of Enchantment: Theatet, Dance, Music, and the Visual Arts of the Middle East*, American University in Cairo Press, Egypt 2001, 97.

¹² Ömer Seyfeddin, *Seçme Öyküler*, Haz. Kemal Bek, Bordo Siyah, İstanbul 2007, 41-42.

A. Schimmel, İslam minyatür sanatında renklerin önemli bir yerinin bulunduğunu anlatır. 16. asırdaki bir minyatürde Züleyha, kırmızı elbise içinde işveli bir kadın haliyle görülmektedir. Kırmızı renk genellikle gelin kıyafetidir, ama aynı zamanda o, genellikle ateşli bir aşkı da telmih eder. Buna mukabil Yusuf velilerin, peygamberlerin ve cennet ehlinin giydikleri yeşil kisve içerisinde temsil edilmektedir.¹³ Mamafih Züleyha öldüğünde Hz. Peygamber'in en sevdiği renk olduğu ifade edilen yeşil bir kefene sarıldığı ileri sürülür.¹⁴

Tibet Budizmi sanatında ve Tibet mitolojisinde beyaz ve sarı renkler yumuşak ve kibar ruh halini, kırmızı, mavi ve siyah renkler ise sert ve kötü ruh halini işaret eder. Genellikle tanrılar beyaz, gulyabani ve cinler kırmızı ve şeytanlar batıda da olduğu gibi siyahtır.¹⁵

Tomasso Campanella *Güneş Ülkesi* insanlarının gündüzleri beyaz giysiler, geceleri ya da kent dışında kırmızı, yün ya da ipek giysiler giydiklerini anlatır. Siyahı özellikle tiksinti verecek bir renk olarak algularlar. Bu nedenle de siyah rengin tutkunu olan Japonlardan nefret ederler.¹⁶ Campanella'ya göre *Güneş Ülkesi* kadınlarının saçları uzundur ve tepeden topuz yaparlar. Erkekler ise saçlarını kazıtırlar ve sadece tepelerinde küçük bir tutam saç bırakırlar. Tarlalarda çalışırken başlarına kep giyerler, evdeyken ise, meslek gruplarına ya da resmi görevlerine göre beyaz, kırmızı veya başka renklerde bereler takarlar.¹⁷ Campanella'nın renklere çok önemli anlamlar yükleyip yükmediğini bilmiyoruz, ancak gördüğümüz kadarıyla o renkleri tasvirlerinde etkili bir şekilde kullanmıştır.

İngiliz filozofu Francis Bacon *Yeni Atlantis* adlı ütöpik eserinde Süleyman Evi'nin bilgesini rengârenk elbiseler ve arabalar içerisinde tanıtır. "Üzerinde iyi cins bir siyah kumaştan, geniş kollu ve pelerinli bir kaftan vardı. Kaftanın altına giydiği bembeyaz ketenden giysi ise ayaklarına kadar uzanıyordu. Belinde aynı beyaz kumaştan bir kuşak, boynunda da yine aynı kumaştan bir atkı vardı. Şapkanın altından, hoş bukleler halinde sarkan kestane rengi saçları görülüyordu. Yuvarlak sakalı, saçıyla aynı

13 Annemarie Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, Çev. Ömer Enis Akbulut, İz Yayıncılık, İstanbul 1999, 67.

14 Oliver Leaman, *Islamic Aesthetics: An Introduction*, Edinburgh University Press, 2004, 53.

15 Manly P. Hall, *The Secret Teachings of All Ages*, Philosophical Research Society, Los Angeles, 1999, 235-236.

16 Tomasso Campanella, *Güneş Ülkesi*, Çev. Veysel Atayman, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2004, 59.

17 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 95-96.

renkte, belki biraz açıkçaydı.”¹⁸ Francis Bacon eserinde daha sonra bilgenin giysilerinin ve arabasının renginin ayrıntılarını vermeyi sürdürür.¹⁹

Luther, “Ressamlar, şeytanı, kapkara ve pis kokulu bir yaratık olarak resmederler” demişti. Gerçekten de şeytanın rengi, her zaman siyah renk olarak resmedilmiş ve algılana gelmişti; zira kara renk ile “pis”lik ve tabii kara vicdan her zaman birbirleriyle özdeşleştirilen şeylerdi. Hieronymus Bosch, şeytan figürünü, anüsünden lanetlenmiş “ruhlar”ın (insanların) çıktığı, tuvalet yapan bir figür olarak göstermişti.²⁰

Batı kültüründe şeytan çıplak ve çoğu zaman siyahtır. Belki de İsa’yı ayartan şeytanın günümüze kadar yaşamış ilk temsili, şeytanı siyah ve çıplak olarak resmeder. Acaba şeytan neden siyahtır? Şeytanın siyahlığı meleklerin güzel beyazıyla zıtlık yaratır. Siyah kötülüğü ve kirlenmeyi temsil eder. Cehennemde tahtına oturtulmuş Şeytan her zaman siyahtır. Gökten düştüğünde ise genelde siyahtır. Belki de şeytanın siyahlığı Mısırlı ve Nübyeli tanrılarla bağlantılıdır. Muhtemelen kaynağı Mısır olan bir eserin Etiyopyaca apokrifasında 2. yüzyıldan 5. yüzyıla kadar şeytan siyah bir Etiyopyalı olarak tasvir edilir. Havari Petrus’a atfedilen “Acts of Peter” adlı bir metinde şeytan “bir Mısırlı gibi değil, baştan aşağı bir Etiyopyalı gibi siyah ve pis” olan iğrenç görünümlü bir kadın şeklinde görülür.²¹ Doğal olarak burada acaba şeytan, melekler beyaz olarak tasvir edildiği için mi siyah olarak resmedilmiştir yoksa şeytan siyah olduğu için mi melekler beyaz renkli algılanmıştır sorusu akla gelmektedir.

Ölümler Kitabı’nda tanrı Osiris beyaz bıyıklı, beyaz taçlı ve tapınağın tepesinde bekler olarak tasvir edilir.²² Eski Mısır tanrısı Anibus, gür kıllarla kaplı kuyruğuyla siyah bir çakaldı ya da çakal başlı olan bir adamdı. En azından 18. Hanedan’dan birçok Mısırlı, siyah Afrikalıydı. Eski yazarlar da genellikle Mısırlıları siyah olarak tanımlar. Sfenks’in ilk çizimlerinde siyah Afrikalı profili kuvvetli bir şekilde yansıtılır. 13. yüzyılda yapılan bir mihrap resminde Mısır kıyafetleri giyen şeytan siyahtır. Eğer şeytan, klasik pagan tanrıları çıplak olduğu için çıplaksa, o zaman belki siyah olmasının bir nedeni de bazı Mısır tanrılarının siyah olmasıdır. Ama belki de asıl neden şudur: Şeytan kirlenmişliğin bir göstergesi olarak, saf ve beyaz meleklerin tersine siyah gösterilir.²³

18 Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, Çev. Cenk Saraçoğlu, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2004, 77.

19 Bacon, *Yeni Atlantis*, 77-79.

20 George Frankl, *Batı Uygarlığı*, Çev. Yusuf Kaplan, Aqlım Kitap, İstanbul 2003, 152.

21 Luther Link, *The Devil: A Mask Without a Face*, Reaktion Books, 1995, 52-53.

22 E. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead: The Papyrus of Ani in the British Museum*, Courier Dover Pub., 1967, 344.

23 Link, *The Devil*, 53.

Budist sanatında Buda figürlerinin bazıları kızıl saçlı olarak çizilir ve yine ezoterik Budizm'de bazı tanrılar kötüye karşı savaşıyan öfkeli kızıl saçlı varlıklardır. Benzer şekilde Hindu Vajra tanrıları hem Hindu sanatında hem de Çin Tang sanatında kızıl saçlı olarak resmedilirler. Ayrıca Hıristiyan sanatında da kızıl saç şeytanın simgesi olarak gösterilir.²⁴

Batı sanatında İsa biri mavi, diğeri kırmızı iki meleğin arasında resmedilmiş ve kimi araştırmacılara göre mavi olan şeytani temsil etmektedir. Bazen mavi renk, isyan eden melek figürü olurken, sık sık Bakire Meryem'in de rengi olmuştur. Mozaiklerde Meryem'e mavi kanatlı dört melek tarafından eşlik edildiği görülür. Ancak 15. yüzyılın ortalarına ait bir mozaikte İsa'nın ikisi mavi olan üç melek tarafından vaftiz edildiği çizilmeye başlanır.²⁵

Felsefi denemelerinde Schopenhauer, ten rengi ile ilintili cinsel düşünce ve değerlendirmelerde bulunur. Sözgelimi, teni çok beyaz olan bir kimse, sarımtırak renkli bir kimseden nefret etmez, ama sarımtırak rengi olan bir kimse, göz kamaştıracak kadar beyaz olan bir teni, tanrısal bir şey olarak görür.²⁶ Ona göre, sarışınlar kara-yağız ya da esmer kimseleri beğenirler. Ama sonuncuların birincileri her zaman beğendiğini görmüyoruz. Bunun nedeni, açık renk saçın ve mavi gözün, tıpkı beyaz fareler veya kır atlar gibi, gerçek tipin değişik bir örneği, hatta bir çeşit anormallik olmasıdır. Bu tipler, dünyanın hiçbir yerinde, hatta kutupların yakınında bile yerli halk olarak görülüyor. Yalnız, Avrupa'da böyle olduklarını ve anayurtlarının İskandinavya olduğunu açıkça biliyoruz. Bu arada, derinin beyaz renkli olmasının insanlar için doğal bir şey sayılmayacağını da belirtmek isterim. İnsanın doğal rengi, atalarımız Hintlilerin derisi gibi kara ya da kahverengidir. Bu bakımdan, beyaz renkli bir adamın, doğanın içinden doğrudan doğruya hiçbir zaman çıkmamış olduğunu ve beyaz ırk diye bir şeyden söz etmenin de anlam taşımadığını unutmamalıyız. Beyaz insan dediğimiz şey, asıl rengini atmış ve ağarmış insandır. İçinde sadece egzotik bir bitki gibi yaşayabildiği ve bundan ötürü kışın sıcak bir yer bulmak zorunda kaldığı şu yabancı dünyaya sürülmüş olan insan, binlerce yıl sonra beyazlaşmıştır. Dört yüz yıl kadar göç etmiş bir Hint ırkı olan Çingeneler, Hintlilerin ten renginden, bizim ten rengimize nasıl geçilmiş olduğunu açıkça göstermektedirler. Bundan ötürü doğa, cinsel aşk aracılığı ile o ilk tipe, yani siyah saça ve kahverengi göze dönmek

24 Link, *The Devil*, 67.

25 Link, *The Devil*, 109-110.

26 Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, Çev. Selahattin Hilav, Sosyal Yayınları, İstanbul 1997, 33.

ister. Bununla birlikte, tenin beyaz rengi bizim için, “ikinci bir doğa” haline gelmiştir; ama yine de Hintlilerin yağız renginden tiksınmemiz sonucunu doğuracak kadar içimize yerleşmemiştir.²⁷

Renk Psikolojisi ve Hayatımıza Etkileri

Paul Klee'nin (1879-1940) renklerin sesler ve geometrik şekillerle ilişkisini incelediği araştırmasında mavinin daire ve denge, sarının üçgen ve hız duygusu, kırmızının kare ve güçle ilişkisini ortaya koymuştur. Wassily Kandinsky (1866-1944) ise, sarı dairenin dışarıya doğru büyüdüğünü ve bakan kişiye yaklaştığını, mavi dairenin ise içe doğru küçülerek bakan kişiden uzaklaştığını deneylerle gözlemlemiştir.²⁸

Renklerin insan psikolojisi üzerindeki etkileri artık tartışmaya yer bırakmayacak derecede popüler bir duruma gelmiştir. Günümüz dünyasında renklere değişik anlamlar yüklenmekle birlikte herkes renk konusunda aynı fikri paylaşmaz. Ancak genel olarak beyaz, kişinin enerji sistemini temizler ve olumsuzluklardan arındırır. O bireyin yaratıcılık duygularını açığa çıkaran, geliştiren ve her bünyeye uygun bir renktir. Siyah bir karmaşıklık perdesi ardında gizlenmiştir. Aşırı derecede kullanılan siyah depresyona ve duygusal karmaşaya yol açabilir. Kırmızı, oldukça canlandırıcı bir renktir. İntikam, kin, mantıksız cesaret, aşk ve cinsellik duygularını tetikler, vücut sıcaklığını ve kan dolaşımını artırır. Turuncu, neşenin ve bilgeliğin rengidir, sosyalleşmeyi artırır. Sarı, kişinin zihinsel faaliyetlerini her yönüyle harekete geçirir. İyimsellik ve kendine güven duygularını pekiştirir. Yeşil, dünya üzerinde en çok bulunan renklerden biridir. Sakinleştirici özelliği yanında enerjimizi dengeler ve şefkat duygularını geliştirir. Ayrıca ateş düşürücü özelliğe sahiptir. Mavi serinletici ve dinlendiricidir. Sanatsal duyguların ve ilham kaynaklarının geliştirilmesi geniş ölçüde mavinin enerjisine bağlıdır. Mor, bütün öteki renklerden farklı olarak vücudun iskelet yapısını etkiler. Fiziksel ve ruhsal dünyamızın enerjileri arasında sağlıklı bir denge kurulmasını kolaylaştırır. Pembe renk şefkat, saflık ve aşk duygularını uyandırır. Eflatun, bileşimi açısından yoğun bir enerjiye sahiptir ve aşırı kullanımı kişiyi depresyona sokabilir. Gümüş rengi, kişideki sezgi gücünü etkin bir şekilde ortaya çıkarır. Kahverengi daha çok toprak ve bağlılıkla ilgili nitelikler taşır.

27 Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, 32-33.

28 Philip P. Arnold, “Colors”, *Encyclopedia of Religions*, USA 2005, Vol. 3, 1860.

29 Aydın Arıtan, *Renklerin Dünyası*, Arıtan Yayınevi, İstanbul (tarih yok), 15-21, 150.

Kahverengi giymek, bir yere bağlı olma ve gelecek için sağlam ilişkiler kurma isteğini gösterir.²⁹

Goethe, her rengin insanda özel bir ruh hali yarattığını, renklerin mistik yorumlara müsait olduğunu, ten renginin ve saç renginin karakter farklılığına işaret ettiğini dile getirirken şöyle diyordu: Sanırsız güçlü milletler, bütün halk, çocuklar ve gençler canlı renklerden hoşlanıyorlar; aynı şekilde kültürlü insanların renkten kaçtığını da ileri sürebiliriz. Kısmen duyu organı zayıfladığı, kısmen de kendini gösterenden, karakteristik olandan kaçtığı için canlı renklerden hoşlanmıyor. Kıyafette rengin karakterini, kişinin karakterine bağlarlar. Tek tek renklerin ve birleşimlerinin yüz rengi, yaş ve statüyle ilişkisini gözlemleyebiliriz.³⁰

Fiziksel olarak kırmızı ışığa maruz kalanların kalp ritminde bir artış olduğu, solunum ve kan basıncının yükseldiği saptanmıştır. Kırmızı ışığın sinir sistemine uyarıcı etkisi de vardır. Öte yandan mavi rengin kırmızının tam tersi etkilere sebep olduğu da kanıtlanmıştır. Mavi renk kalp atışını yavaşlatmakta, nefes alıp vermeyi düşürmekte ve kan basıncını azaltmaktadır. İşte bu fiziksel etkiler gibi renklerin psikolojik etkilerinin olduğu da bilinmektedir. Genel olarak kırmızı renklerin sıcak, mavi renklerin ise soğuk olduğu düşünülmektedir. Buna bağlı olarak bu renkler insan psikolojisini de olumlu veya olumsuz yönde etkilemektedir.³¹

New Mexico State University’de 1982 yılında üç yüz otuz yedi 4. ve 6. sınıf öğrencisi üzerinde yapılan bir araştırmada; “hangi renk sizi umutlu yapar, kızdırır, kötü hissettirir, dürüst kılar, korkutur, mutlu yapar, acı verir, sevgi uyandırır, ölümü hatırlatır, güçlü kılar, okulu hatırlatır ve hayata bağlar?” soruları sorulmuş ve bu sorulara; %16.4 kırmızı, %15.1 siyah, %14.4 mavi ve % 9.1 oranında da beyaz cevabı verilmiştir. Bu dört rengin çocuklar için çok sembolik anlamı olduğu görülmektedir. Aslında bu Amerikan toplumundaki yetişkinlerin renk algılarından çok farklı değildi ki bu da, çocukların renk algılarını kültürel olarak kazandıklarını gösterir.³²

Mamafih diğer kültürlerde bu renk algısı farklılık göstermektedir. Örneğin Tayvan’da eğer bir kişi (kadın veya erkek) yeşil şapka/başlık giyerse diğerleri, bundan onun eşinin vefasız/sadakatsiz olduğunu anlarlar. Tayvan’da sarı giymenin edepsizlik ve kötü kadın anlamına geldiğine de

30 *Goethe Der ki*, Çev. Gürsel Aytaç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986, 464-466.

31 Daha geniş bilgi için bkz. V. Hale Starr, Mark McCormick, *Jury Selection*, Aspen Publishers, New York 2006, 203-236.

32 <http://www.uhh.hawaii.edu/academics/hohonu/writing.php?id=73> (20. 02. 2009)

inanılır. Çin’de yas alameti olan renk batılların tersine beyazdır. Ancak bireylerin bunların nedenlerini izah etmeleri zordur. Yani, siyah giyen de beyaz giyen de bunun nedenini bilmiyor.³³

Renklerin yiyecek ve içeceklerle etkisi de araştırılmıştır. Buna göre kiraz, çilek gibi kırmızı şeyler genellikle tatlı, sarı ve yeşil turuncğiller genellikle kokulu, olgunlaşmamış yeşil meyveler ise ekşi olabiliyor. Ayrıca yapılan araştırmalarda renklerle kişilerin çalıştıkları ortam ve performansları arasındaki ilişkiler de gün yüzüne çıkartılmıştır. Kırmızı döşemeli ve boyalı çalışma ortamlarının sinir, gerginlik ve gayreti teşvik ettiği, performansı artırdığı, mavi ortamın ise depresyona, kedere, bitkinlik ve gevşemeye neden olabildiği, beyaz muhitlerde çalışanların ise baş ağrısından ve mide bulantısından şikâyet ettikleri bulgusuna ulaşılmıştır.³⁴

Yazısız halkların renklere yükledikleri anlamlara geçmeden önce, konunun daha açık anlaşılmasına katkıda bulunur düşüncesiyle renk sembolizmi hakkında kısa ve genel bir bilgi vermek istiyoruz.

Birçok dinî geleneklerde değişik renk anlayışları ya da başka bir deyişle “ruhun değişik renkleri” görülür. Buna göre genel olarak kırmızı etkileyici, duygusal ve kavgacı durumları; mavi derin düşünce, içe yönelme ve sükûneti; sarı neşe, mutluluk ve sevinci; beyaz saf, arı duru hakikati; siyah anlatılamaz, dile getirilemez şeyleri ifade etmektedir. Elbette renklerin başka anlamları da bulunmaktadır. Kırmızı şiddet ve kavga, mavi ise derinlik ve iyilikle özdeştir. Mavide derin bakışlarımız kendini kaybeder, oysa kırmızıda değil. Kırmızı bir ateş duvarı gibi yükselir gider. Sarı ilk bakışta bir şiddet veya yoğunluk/derinlik içerir fakat daha parlak bir biçimde ise “aşkın” bir özellik kazanır. Bir anda o, beyazın kaynağı olmaya yüz tutar. Sarı mavi ile karıştırıldığında derin düşünceye doğru kayar; sevinç, umut ve özgürlük içerir. Kırmızı heyecan, farkındalık ve dışlaştırma; mavi toplanma, içleştirme; sarı sevinme ve dağıtma ifade eder. Kırmızı saldırgan ve dışarıya doğru hareket, parlak mavi derin, hoş karşılama ve içeriye doğru yönelme, parlak sarı özgürleşme ve her yöne doğru yayılmayı/açılmayı/hareketi gösterir.³⁵

Mor çok ağır bir renktir çünkü biri sıcak diğeri soğuk iki renkten oluşur. Diğeri yandan turuncu ise sıcak bir renktir; çünkü o biri ağır diğeri hafif iki sıcak renkten meydana gelmiştir. Yeşil ne çok ağır, ne de çok sıcaktır; o

³³ <http://www.uhh.hawaii.edu/academics/hohonu/writing.php?id=73> (20. 02. 2009)

³⁴ <http://www.uhh.hawaii.edu/academics/hohonu/writing.php?id=73> (20. 02. 2009).

³⁵ Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, World Wisdom, UK 2007, 40.

bir ağır bir de hafif, bir soğuk bir de sıcak renkten oluşur; bu yüzden tek mutlu renk karışımı yeşildir. Moru oluşturan renk karışımları çok farklıdır, turuncuyu oluşturan renkler birbirine çok benzer, diğer yandan yeşil ise zıtların kaynaşmasından oluşur ve bunlar değişik düzlemlerde konumlanmıştır ve aralarında herhangi bir çatışma olmaz, bu yüzden yeşil dengeyi ifade eder. Öte yandan mor renk aşırı ağırlık, yorgunluk, bitkinlik, cansızlık, turuncu aşırı heyecanı, arzu ve isteğin heyecanlandırıcı sevincini gösterir; bu sevinç, sarı gibi apaçık bir sevinci değildir. Başka bir deyişle, turuncuda bir çekicilik ve ayartma, morda bir üzüntü ve hüznün, yeşilde ise bir affedicilik ve bağışlama saklıdır.³⁶

Bir birine zıt iki renkten oluştuğundan dolayı yeşil iki anlamı olan bir renktir. Sürpriz/ânidenlik ve yabancılık/tuhaflık içerir. Kırmızı basit, bölünemez ve ânidenliktir. Yeşilde mutluluk, umut, mutlu beklenti, güzel haber; beklenmedik bir yön, neşe, sevinç, vardır. O ne kırmızının şiddetine ne de mavinin anlaşılmasız esrarlı düşünce derinliğine, ne de sarının açık, basit ve neşe saçan özelliğine sahiptir. Kırmızı şu andır. Yeşil tam tersine geçmişe ve geleceğe bakan iki yönlü bir sürekliliğe işaret eder. Gelecek var oluş sarıyla, geçmiş ise maviyle gösterilir. Kırmızı ve yeşil, sarı ile mavi arasındaki zıtlık doğrudan bir çelişkiye, diğer taraftan karşıtlık da bir ahenge, uyuma işaret eder. Aynı şekilde bir yandan mavi ve kırmızı diğer yandan kırmızı ile sarı karşıt ahenktedirler. Çünkü birinci durumda birisi soğuk diğeri sıcak, ikinci durumda ise birisi ağır diğeri hafiftir. Mavi ile kırmızı arasındaki karşıtlık, sertlik ve cömertlikten oluşan kraliyet asaletinin ifadesidir. Kırmızı ile sarı arasındaki karşıtlık ise duygusallık ve mutluluktan oluşan gerilimli sevince göndermede bulunur. Kırmızı ve yeşil çifti farklı zıtlıkları dile getirir. Ancak ruhsal düzeyde bu renkler sevgi ve bilgiyi sembolize eder. Bunların aşkın/müteal sentezi beyazla olur. Benzer tarzda mavi ve sarı derin düşünce ve merhameti işaret eder. Beyazla siyah, ışıkla karanlık veya varlıkla yokluk gibidir. Kırmızı yeryüzü hayatını, yeşil ise yeniden dirilişi, siyah ise ölümü temsil eder.³⁷ Kimi zamanlarda kırmızı ve bazen sarı erkek rengidir; yeşil, mor ve mavi ise kadın. Kırmızı ve sarı renkli taşlar hastalıkların tedavisinde önemli bir rol oynar. Sarı taşın, taşıyanlara mutluluk ve huzur getireceği söylenir.³⁸

36 Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, 41.

37 Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, 42.

38 Ellen Conroy, *Symbolism of Color*, Kessinger Publishing, USA 1998, 14.

Bilindiği üzere, ilk insanların mağara duvarlarına odun kömürü, manganez toprağı ve kırmızı tebeşirden yararlanarak dinsel amaçlı renkli çizimler yaptıkları bilinmektedir.³⁹ A. İnan, “Bütün yeryüzündeki din adamlarının özel kıyafet taşımaları çok eski devirlerden, iptidaî çağlardan kalma bir gelenek ve görenektir. Kıyafet ve dış görünüşe hiçbir önem ve değer vermeyen İslam dinine mensup din adamları bile komşu ulusların ve eski dinlerin geleneklerine uyarak “kisve-i ilmiye” bidadini icat etmişlerdir”⁴⁰ tespitinde bulunmaktadır.

Yazısız Kabile Dinlerinde Renk Fenomeni

Renkler ve onların delalet ettikleri anlamlarla ilgili olarak bu genel bilgileri verdikten sonra, kimi kabile inançlarındaki renk sembolizmine ilişkin örneklere geçmek yerinde olur. Öncelikle şunu vurgulamamız gerekir ki, bütün koyu renkleri kapsayıcı olarak siyah ve bütün açık renkleri kapsayıcı olarak da beyaz en eski dönemlerden bu yana yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Antik dönemde siyah ve beyaz olmak üzere iki ana renk kabul edilir ve diğer bütün renklerin bu ikisinden türediğine inanılırdı. Buna paralel olarak iyilik tanrısı ve kötülük tanrısı şeklinde bir düalizme gidilmiş, diğer tanrıların bu ikisinden türediği kanısına varılmış ve birincisi aydınlık/ışıkla ikincisi ise karanlıkla sembolize edilmiştir.⁴¹ Bunlara eklenebilecek üçüncü renk ise şüphesiz kırmızıdır. Kırmızı rengin yaygınlık göstermesi ise avlanma, sünnet ve âdet olgularıyla, yani kanla ilişkilendirilebilir.

Kutsal metinlere göre insanlığın ilk atası sayılan Adem kırmızı/kızıl görümlü bir insandı ve Araplar insanları kırmızı ve siyah olmak üzere iki irka ayırırlar, kendilerini kırmızı ırktan görürlerdi. Gerçekte kırmızı olan sadece Adem değildi; çünkü eski dönemlerden itibaren kırmızı kutsal bir renkti ve antik tanrıların çoğu daima kırmızı renkli olarak tasvir edilirdi. Kızılderililer tanrılarını kırmızıya boyarlardı ve kırmızı renk onlara göre dinsel bir renkti. Kuşiler ve Etiyopyalılar isimlerini “güneş yanığı” kökünden almışlardır ve bu da kırmızı renkle özdeş sayılmaktadır. Bir Arap kabilesi

39 Feyyaz Bodur, “Fotoğraf ve Renk: Fotoğraftaki Renklerin İletilerin Algılanmasındaki Roller”, *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 15, Sa. 1, 2006, 78.

40 Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986, 91.

41 Mary Ann Dwight, *Introduction to the Study of Art*, University of Wisconsin-Madison, New York 1866, 191.

olan Himyerler, adlarını kırmızı renk anlamına gelen “ahmer” kökünden almışlar ve Mısır anıtlarında Araplar kırmızı renkle gösterilmiştir. Öte yandan Mısırlılar da kendilerinin kırmızı olduklarına inanırlardı. Eski Aryan metinleri insanları beyaz, kırmızı, sarı ve siyah olmak üzere dörde ayırmakta ve kast sistemindeki Kşatriyaları kırmızı sınıfa dahil etmektedir. Bilindiği üzere Budizmin kurucusu olan Buda da bu kasta mensup idi. Dolayısıyla Müslümanlar ve Hıristiyanlar gibi Budistleri de Hamitik soydan saymak mümkündür.⁴²

Avustralya yerli kabilelerinde icra edilen bazı giriş ayinlerinde adaylar kabileden soyutlanır, ölümler yaptıklarına inanıldığı biçimde parmaklarını kullanmadan sadece ağızlarıyla yemek yerler ve bazen ruh halini aldıklarına inandıkları için bedenlerini beyaz renge boyarlar.⁴³ Diğer bazı kabile inanışlarında beden farklı renklere boyandığı da görülmekte, bireyler ve kabileler kendilerine göre bir ruh ve ölüm ötesi düşüncesi geliştirmektedirler.

Eliade'ın ifade ettiğine göre, gizli giriş ayini törenlerinde ergenliğe adım atacak olan kabile üyeleri bir kulübeye kapatılırlar. Kulübe ikiye bölündükten sonra aşağı/ikinci derecedeki güçleri sembolize ettiğine inandıkları için kuzeyi beyaza, üstün güçlerin bulunduğu inandıkları güneyi de kırmızıya boyarlar. Bu iki renk gündüz ile geceyi, yaz ile kışı, hayat ile ölümü vb. sembolize etmektedir.⁴⁴

Navaho Kızılderililerine göre renk, en iyi tanrıların kendilerine hediyesi olan kutsal bir şeydi; her rengin bir sembolik anlamı vardı; renk gelişigüzel ve şans eseri bir şey değildi. Onların nezdinde kırmızı güneşin ve güneş ışıklarının rengidir. O sabahın ilk beyaz ışıklarını doğuda gördüğü için doğunun rengi beyazdır. Bulutsuz güney genellikle mavi, güneşin battığı yön olan batı sarı, siyah yağmur bulutları geldiği kuzey siyah renklidir.⁴⁵ Güney Amerika ve özellikle Brezilya'da bulunan bazı kabile dinlerine göre kozmik âlem iki ayrı kısma ayrılmıştır. Bir tarafta doğu, güneş, gündüz, kurak mevsim ve ateş kırmızı renkle sembolize edilirken, diğer tarafta batı, ay, gece, yağışlı mevsim ve su siyah renkle sembolize

42 Ignatius Donnelly, *Atlantis: The Antediluvian World*, Forgotten Books, 1894, 169-171.

43 Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago and London 1984, 114.

44 Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, 143.

45 George Wharton James, *Indian Blankets and Their Makers*, Courier Dover Pub., New York 1974, 61.

edilmektedir.⁴⁶ Neredeyse bütün antik çağ inanışlarında evrenin ve evrendeki objelerin buna benzer tarzda renklerle sembolize edildiğini söyleyebiliriz. Ancak bu renkler ve sembolize ettiği yönler veya nesnelere sürekli olarak farklılık arz etmiştir.

Renk sembolizminin erkek ve kadın cinsiyetiyle de bağlantısının olduğuna birçok kabile inanışlarında rastlanmaktadır. Örneğin güney yönü; açık, sıcak ve berrak olduğu için mavidir ve kadını gösterirken, kuzey yön; hoyrat, soğuk ve şiddetli olduğu için erkeği simgeler.⁴⁷ Bazı inanışlarda ışık ve sıcak, bilgeliğin ve Tanrı sevgisinin sembolleri sayılmış, birincisi erkek ikincisi ise dişi prensip olarak kabul edilmiştir. Eski Mısır tanrısı Kneph çift cinsiyetli idi. Orpheus'a göre Jüpiter erkek ve ölümsüz su perisi idi, Mithra aynı şekilde erkek ve dişi olmak üzere ikili ilahî bir doğaya sahipti. Rabbinik geleneğe göre Adem hem erkek hem de dişi olarak yaratılmıştı ve bu onun aynı anda aşkı ve bilgeliği, ışığı ve sıcaklığı kendisinde barındırdığı anlamına gelmektedir.⁴⁸

Şamanizm'de siyah, beyaz, kırmızı ve sarı olmak üzere dört renk öne çıkar. Bu dört rengin yeryüzündeki insan ırklarını sembolize ettiğine inanılır. Ayrıca bu dört rengin dört ana yönle ve evrenin dört ana unsuru olan toprak, hava, ateş ve suyla ilgisi de dile getirilir. Şamanik topluluklarda yeşil ve mavinin de ağırlıklı olarak kullanıldığını görürüz. Şamanlar renkleri büyülerinde iyileştirici unsurlar olarak kullanırlar. Çünkü renklerin enerjisi toplama, emme ve ayrıca yayma/dağıtma özellikleri vardır. Renklerin bu özelliklerini bilen şamanlar hastalıkları tedavi etmede renklerden faydalanmışlardır.⁴⁹ Örneğin eğer bir kişi, bir hayvan ruhu tarafından incitilir/zarar görürse şaman, onu iyileştirecek yönü ve rengini dikkate alarak hastayı tedavi eder.⁵⁰

Masailer kadın, erkek, çocuk, yaşlı her yaştan ve cinsten insan yağmur duasına çıktıklarında büyücü eşliğinde; “siyah Tanrı, bizi sula, yağmur gönder” şeklinde dua ederler.⁵¹ Kızılderili Masai kabilesi bazı tanrıların “siyah tanrı” şeklinde isimlendirirken, Afrika kıtasındaki Zulu ve birçok

46 Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, 137.

47 James, *Indian Blankets and Their Makers*, 62.

48 Portal, *An Essay on Symbolic Colours*, 5.

49 Christina Pratt, *An Encyclopedia of Shamanism*, The Rosen Publishing Group, New York 2007, 109.

50 C. Michael Smith, *Jung and Shamanism in Dialogue*, Trafford Pub., USA 2007 22.

51 H. H. Johnston, “Masai”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. by, James Hastings, Kessinger Publishing, USA 2003, Vol. 16, 482

Bantu kabilesinde de görüldüğü gibi, önemli sayılan kimi ölü ruhlarının başkalarına sirayet edeceğine, bunun da siyah yılan biçiminde olacağına inanılmaktadır. Dolayısıyla Masailere göre bu siyah yılanlar kutsaldır ve öldürülmemelidir; hatta bir Masai kadın kulübesinde bu yılanlardan görürse, yalaması için yere süt dökmesi gerekir.⁵² Ölü ataların ruhlarıyla kurulan bu bağlantının dışında yılanların, fare ve diğer haşaratı yok etmesi açısından pratik bir işlevinin olduğunu, fakat totemizmin hayatın her alanında etkisinin görüldüğü bu kabilelerde her şeyin ölümlerle ve ruhlarla ilişki kurularak izah edildiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Özellikle siyah yılanların kutsal sayılması ise meçhul olan ölümler diyarının ve ruhun siyah renkle sembolize edilmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Amerika kıtasındaki Yuwipi kabilesi ritüellerinde görülen anlayışa göre yeşil renk yeryüzünü, mavi renk ise gökyüzünü sembolize eder. Bu arada dört temel renk kırmızı, beyaz, siyah ve sarı insan ırklarına göndermede bulunur. Rengârenk bez parçaları değneklerin ucuna bağlanarak birer takdime olarak sunulurken yönler de renklerle ifade edilmektedir. Buna göre siyah batıyı, kırmızı kuzeyi, sarı doğuyu ve beyaz da güneyi gösterir.⁵³ Hemen hemen bütün Kızılderili kabilelerinde rastlandığı üzere Cherokee inancına mensup insanlar da dört yönü renklerle göstermektedirler. Buna göre zafer ve başarı anlamına gelen doğu kırmızıyla, yenilgi ve dert demek olan kuzey maviyle, ölüm anlamına gelen batı siyahla, barış ve mutluluğu sembolize eden güney beyazla, yukarıya ise belirsizlik anlamına gelen kahverengi veya maviyle temsil edilmektedir. Renk algısı büyük ölçüde kabileden kabileye değişmekle birlikte siyahın ölüm, beyazın barış ve kırmızının savaş anlamına gelmesi genellikle yaygın bir anlayıştır.⁵⁴ Özellikle tarih öncesi devirlerde ölümlerin ve mezarların kırmızıya boyanması yaygın bir uygulamaydı. Filistin'de eskiden kalma mabetlerde Satürn siyah, Jüpiter beyaz, Mars yeşil ve Merkür kırmızı renkli olarak resmedilmiştir.⁵⁵

Orta Afrika'daki Ndembu kabilesi ritüellerinde kırmızı, beyaz ve siyahın ağırlıklı yaygın renkler olduğu gözlenir. İlk bakışta bu üç rengin kan, süt ve pislikle ilişkili olduğu akla gelebilir. Ancak örneğin kırmızının

52 Johnston, "Masai", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 481-482.

53 William K. Powers, *Oglala Religion*, University of Nebraska Press, USA 1982, 148-149.

54 Lewis Spence, "Cherokees", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. by, James Hastings, Kessinger Publishing, New York and London 2003, Vol. 6, 506-507.

55 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Isparta 2002, 63

sünnet ayinleri, savaş, avlanma, kadınların doğumu vb. olgularla ilişkisi de göz önüne alındığında kan öne çıkmaktadır. Maya-Aztek uygarlığında tapınakların rengi siyah, mavi, kırmızı ve sarı olup; sarı güneşi, mavi suyu ve kırmızı da kanı simgelemekte idi.⁵⁶ Ndembular siyah, beyaz ve kırmızının tanrıdan akıp gelen bir nehrin üç ayrı parçası olduğuna inanmaktadırlar. Ayrıca kırmızı ve beyaz cinsiyet olarak hem kadını, hem de erkekle ilinti kurularak izah edilir.⁵⁷ Kanın büyü ayinlerinde ve tedavide çok önemli bir işlev gördüğü gözlenmektedir. Asur belgelerinde kırmızı şarabın insan kanını temsil ettiği ve pişmanlık/kefaret sunusu olarak takdim edildiği yer almaktadır.⁵⁸ Nitekim Afrika'daki yerli Vodun kabilesinde kırmızı renk doğrudan kanla ilişkilendirilir ve giysilerde en çok kırmızı renk tercih edilir. Heykellere takdim edilen keçi ve tavukların kanlarıyla ıslatılan renksiz elbiselerin, hem o heykele güç verdiğine hem de insanlar için hayatî bir güce sahip olduğuna inanılır. Bu arada dikkat, haset ve kıskançlığı çeken özelliği olduğu için kırmızı renkli elbiseler giyilmemelidir. Kırmızı rengin hayat, güneş ışığı ve ateşle de yakın ilişkisi olduğundan kadınlar da bu renkle sembolize edilir. Bazı tanrılar, özellikle şiddet eğilimli ve hastalıkları getiren Sagbata kırmızı renkle özdeşleştirilmiştir. Siyah renk güç, aile, ata ruhları, matem, gece ve bereketli bir hayatı simgelediği gibi, avcı ve savaşçılar kendilerini güçlü göstermek, düşmanlarını korkutmak için siyah renge boyanırlar ve siyah renkli elbiseler giyerler. Doğal olarak kabilenin demir ve savaş tanrısı Gu siyah renklidir.⁵⁹

Beyaz renk barış ve kozmik dengenin rengidir ve bundan dolayı kimi dinsel ayinlerde kabile üyeleri vücutlarını beyaz kil ile boyarlar. Aynı zamanda göklerle ve atalarla ilgili olduğu için ayinsel giysiler genellikle beyaz renkli olur. Bütün bu renklerin yanında gökkuşağını temsil eden çok renkli giysiler de Vodunlarda yaygın olarak görülür. Bu tarzdaki renk karışımları dinamizmi, bereketi ve verimliliği göstermektedir.⁶⁰ Burada "Afrika Maskesi" adı verilen çok farklı renklerden oluşan ve farklı anlamlara delalet eden, dinsel ve sanatsal yönden büyük önem gösteren, çok değişik

56 Arnold, "Colors", 1860.

57 Robert L. Winzeler, *Anthropology and Religion: What We Know, Think, and Question*, Rowman and Littlefield, New York 2007, 103-104.

58 *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. by G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, William B. Eerdmans Publishing, Michigan 1974, Vol. 3, 238.

59 Suzanne Preston Blier, *African Vodun: Art, Psychology, and Power*, University of Chicago Press, 1996, 269.

60 Blier, *African Vodun*, 268-269.

nesnelere yapılan maskelere de kısaca değinmek yerinde olur. Bunlardan bir tarafı beyaz, diğer tarafı siyah olan maskenin beyaz rengi göğü, hayatı ve erkeği, siyah rengi de yeryüzünü, ölümü ve kadını temsil eder.⁶¹ İnanışa göre enerji yoğunlaştırıcı özelliğe sahip olan bu maskeler, tabiatı değişik yoğunluk derecelerinde canlandıran dağınık güçleri ele geçirir, onları ataların kudretinin bulunduğu daha yoğun bir çekirdek içinde bir araya toplar. Bir Afrikalı maskesini takarak, evrenin büyük ritimlerini andıran bir musikiyle dans ettiğinde, bu gücü bütün topluluğa yayar.⁶²

Anadolu'da nazar boncuğu olarak kullanılan mavi taşın antik Mezopotamya'da da kozmolojik bir değeri vardı. "Lapis lazuli" adını taşıyan mavi renkli bu taş, bizatihi yıldızlı göğün mavisidir, yani kutsal gücüne ortak olduğu göğün mavisidir.⁶³ Arizona'daki Kızılderili Apachileri yönleri renklerle tayin ederler. Dolayısıyla kuzey; karın geldiği yer olarak beyaz, doğu; güneşin doğduğu yer olarak sarı, güney; yeşil ve nihayetinde batı, güneşin battığı yön olarak siyahla gösterilir.⁶⁴ Omaha Kızılderililerinde; Elk klanının inancına göre bir erkek geyiğe dokunulursa bu, vücutta çibanlara ve beyaz noktalara sebep olur, bir yılan dokunulursa veya koklanırsa, dokunan kişinin saçları beyazlar.⁶⁵ Çalışmamızın başından beri sıklıkla değindiğimiz üzere, farklı coğrafyalardaki birçok kabilede görüldüğüne benzer şekilde, Kızılderililere göre de yönler renklerle ifade edilir. Doğu, güney, batı ve kuzey sırasıyla başarı, mutluluk, ölüm ve şanssızlık demektir. Bunlar da kırmızı, beyaz, siyah ve mavi renklerle gösterilir. Diğer bazı Kızılderililerde ise doğu ışık gibi beyaz, güney bitkiler gibi yeşil, batı güneş batımı gibi kırmızı veya sarı, kuzey gece gibi siyahtır.⁶⁶

Algonkin ve Siyu kabilelerinde uzayın ayinsel inşası üçlü bir simgeçilikle vurgulanmıştır. Buna göre dört kapı, dört yön ve dört renk, dört ana yönü simgelemektedir.⁶⁷ Esasen dünyayı dört bölüme ayırma ve renklere göre düzenleme anlayışı, görüldüğü üzere eski yazısız halklarda da bulunmaktadır. Aynı taksim ve tasnif Çinliler, Türkler, Moğollar, Yahudiler, Hintliler, Kuzey Meksika Kızılderilileri, Mayalar, Eski Mısırlılar, Yunanlar

61 Ladislav Segy, *Masks of Black Africa*, Courier Dover Pub., New York 1976, 185.

62 Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, Çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, 160-161.

63 Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1992, 161.

64 <http://www.princetonol.com/groups/iad/lessons/middle/color2.htm> (18. 03. 2009)

65 James George Frazer, *The Golden Bough*, Forgotten Books, 1911, 484.

66 Frithjof Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, World Wisdom, UK 2006, 66.

67 Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1991, 27

ve Romalılar arasında da görülmektedir.⁶⁸ Güney Borneo'daki Ngaju Dayak kabilesi, ölümlerin kefenlerini Hayat Ağacını sembolize ettiğine inandıkları rengârenk noktalarla süslemektedirler.⁶⁹ Yine Dayak mitolojisinde iyi ve kötü tanrılardan oluşan düalist bir kozmogoni anlayışı vardır. İyilik ve hayat tanrısı olan Lowalangi yukarı dünyayla özdeştir ve sarı veya altın rengiyle sembolize edilir; horoz, kartal, güneş ve ışıkla gösterilir. Kötülük ve ölüm tanrısı Lature Danö aşağı dünyanın tanrısıdır ve siyah veya kırmızıyla sembolize edilir; kült amblemi yılan olup, ay ve karanlıkla sembolize edilir.⁷⁰

Avustralya yerli kabileleri arasındaki bir uygulamaya göre, âdet dönemindeki kadın kabileden uzaklaştırılır ve soyutlanmış olarak yaşar. Bu dönemde hiçbir erkeğe görünmemelidir. Görüldüğü takdirde kadın öldürülür. Âdet dönemi bittiğinde ise kadın beyaz ve kırmızıya boyanır, başı değişik renkli tüylerle süslenir ve tekrar kabilesine döner.⁷¹ Antik Atinalılar yeni yıl kutlamalarında kötü ruhların olumsuz etkilerinden kurtulmak için tapınaklarını kırmızı örtülerle kaplar ve süslerlerdi.⁷² Kimi ilkel kabilelerde şans getirmesi için yılın belirli dönemlerinde evlerde; “ahırdaki siyah inek beyaz süt veriyor, yuvasındaki siyah tavuk beyaz yumurta yumurtluyor şeklinde” şarkılar söylenir.⁷³ Burada, beyaz rengin şans, bolluk, bereket ve uğur getirdiği düşüncesi görülmektedir. Teton Kızılderilileri arasında kişi, yolculuk esnasında sarı ayaklı gri bir örümceğe rastladığında onu öldürmelidir. Eğer öldürmezse kötü ruhlar ona zarar verecektir. Ancak örümcek diğer örümceklerin ruhlarına öldürüldüğünü haber verir ve ondan intikamını alırlar.⁷⁴

Eski Mısır'da kırmızı/kızıl saçlı erkekler yakılır, külleri savrulur ve bunu Osiris'in mezarına serperlerdi.⁷⁵ Bu tören, kimilerinin aklına gelebileceği gibi, hıncını yabancılardan almanın bir yolu değildi. Zira kurban edilen öküzlerin de kırmızı olduğu gerçeğini de unutmamak gerekir. Örneğin bir hayvanın üzerinde bir tek siyah ya da beyaz kıl bulunması, onun kurbanlık

68 Bkz. Genç, *Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler*, 4.

69 Mircea Eliade, *Essential Sacred Writings from Around the World*, Harper San Francisco, New York 1967, 169.

70 Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, 160.

71 Frazer, *The Golden Bough*, 615.

72 Christian Roy, *Traditional Festivals: A Multicultural Encyclopedia*, ABC-CLIO, Santa Barbara 2005, 321.

73 Frazer, *The Golden Bough*, 131.

74 Frazer, *The Golden Bough*, 533-534.

75 Frazer, *The Golden Bough*, 389.

sınıfından çıkarılması için yeterliydi. Öyleyse “insan kurbanların” kızıl saçlı olması belki de kuraldı; ancak bunların genellikle yabancı olması bir rastlantıdan başka bir şey değildi. Eğer bu “insan kurbanlar” ürünlerin büyümesini hızlandırmak amacıyla kurban ediliyor idiyse -küllerinin havaya savrulması da bu görüşü destekliyor gibi görünüyor- kırmızı saçlı kurbanlar belki de tahıl danesinin altın rengini simgelemeye en uygun oldukları içindi. Çünkü bir tanrı canlı bir insanla temsil edildiğinde, insan temsilcinin tanrıya benzerliği sansına dayanarak seçilmesi doğaldır.⁷⁶ Öte yandan kırmızı renk eski Mısır’da verimsiz çölün ve kanın rengi olarak kötülükle özdeşleştirilirdi. Ortaçağ’da kızıl saçlı insanlar genellikle kötü ve uğursuz sayılırdı.⁷⁷ Yine eski Mısır inanışında Menfis merkezli antropomorfik tanrılardan biri olan Apis öküzü, beyaz lekeleri olan siyah bir tanrıdır ve başında üçgen şeklinde beyaz bir alametin bulunması gerekirdi.⁷⁸

Claude Levi-Strauss *Hüzünlü Dönenceler*’de Amazon yerlilerinin uyguladığı *Kuru Kurbağa Duası* adı verilen bir kara büyü örneğini anlatır. Buna göre büyük bir kurbağa, bir Cuma günü boynu dışarıda kalacak şekilde toprağa gömülür ve yanık odun kömürü yutturulur. Sekiz gün sonra gidip bakıldığında kurbağanın kaybolduğu, ama aynı yerde üç renkli ve üç dallı bir ağaç gövdesinin doğduğu görülür. Beyaz dal aşk, kırmızı umutsuzluk, siyah matem içindir. Duanın adı kurbağanın kurumasından kaynaklanmaktadır, çünkü akbaba bile ölü kurbağayı yemez. Dilek sahibinin niyetine uygun dal alınır, bütün gözlerden saklanır ve dua kurbağanın gömülmesi esnasında okunur.⁷⁹

Kabile inanışlarında görüldüğü kadarıyla kara büyüün siyah renkle doğrudan bir ilişkisi vardır. Örneğin Frazer’ın aktardığına bakılırsa, Uganda’nın güneybatı bölgesinde yaşayan Banyankole kabilesi inanışlarına göre, kötü ruh bir hastaya musallat olduğunda onu ya hile yoluyla ya da zorla kovmak gerekir. Bunun için belli bir renkte, bilhassa ya siyah ya da siyah ve beyazdan oluşan bir keçi gece boyunca hastanın yatağının başucuna bağlanır ve böylece kötü ruh hastadan hayvana geçmiş olur.⁸⁰

76 James G. Frazer, *Altın Dal Çev.* Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul 1991, C. I, 294-295.

77 Jeffrey Burton Russell, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, New York 1986, 69.

78 Afet İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987, 224.

79 Claude Levi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler*, Çev. Ömer Bozkurt, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, 380

80 James George Frazer, *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, Biblio and Tannen Publishers, USA 1933, 157.

Strauss Brezilya'da yerlilerin renkli boncuk üretimi ile ilgili gözlemlerini aktarırken ilkelerde renk algısının sınırlarının çok da belirgin olmadığını dile getirir: "Hammadde olarak, palmiye cevzinin siyah kabuğunu, su kabuklularının süt beyazı sedefini kullanır ve iki rengin art arda gelişile güzelliği ararlar. Bütün insanlar gibi özellikle bildikleri şeyleri değerli bulurlar. Dolayısıyla beyaz ve siyah renkleri önemserler. Sarı ile kırmızı onlar için çoğu zaman tek bir sözcükle ifade edilebilir. Kırmızı gene de, kimi tanelerin ve tüylerin alıştırdığı yoğun renklilik sayesinde daha avantajlıdır. Mavi ve yeşile gelince, bu soğuk renkler doğada özellikle dayanıksız bitkilerde görülür. Yerlilerin dillerine göre mavi, ya siyahla ya da yeşille benzeştirilir."⁸¹ Elbette renklerin sayısı, algısı ve kullanım alanı toplumların teknolojik ve kültürel gelişmişlik düzeyleri ile de ilgilidir. Dolayısıyla ilk topluluklarda renklerin çok geniş bir yelpazede kullanılmaması şaşılacak bir sonuç değildir.

Tanzanya'da Wagogo kabilesi yağmur yağdırma törenleri için ölü atalarının mezarları başında siyah tavuk, siyah koyun ve siyah sığır keser. Ayrıca yağmur yağdıran büyücüler yağmur mevsimi boyunca sürekli siyah elbiseler giyerler. Afrika'daki Matabele kabilesinde, yağmur büyüsi esnasında büyücü, siyah öküzün ödünden ve kanından oluşan bir büyü uygular. Sumatra'da yağmur yağdırmak için köyün bütün kadınları fazla giyinmemiş bir tarzda nehre giderler, suda yuvarlanırlar, birbirlerine su atarlar ve sıçratırlar. Bu esnada akıntının içine siyah bir kedi atılır, onu bir süre yüzdürürler, daha sonra kıyıda kaçmasına izin verirler ve kedi kadınlar tarafından kovalanır. Garolar kuraklık mevsiminde yüksek bir dağın tepesinde siyah bir teke kurban ederler. Bütün bu durumlarda kurban olarak takdim edilen hayvanın rengi büyüünün ayrılmaz bir parçası sayılır. Çünkü bu ayinlerde siyahlık, siyah yağmur bulutlarını simgeler. Bechuanalar akşamdan bir öküzün karnını yakarlar ve onun dumanının siyah bulutları toplayacağına ve bunun da yağmuru getireceğine inanırlar. Timoreseler yağmur yağdırması için yer tanrıçalarına siyah, güneşli bir hava için güneş tanrısına beyaz veya kırmızı bir domuz kurban ederler. Angoniler de yağmur için siyah, güzel hava içinse beyaz bir öküz takdim ederler. Japonya'nın dağlık bölgelerinde yaşayan bazı insanlar uzun süre yağmur yağmayınca, önlerinde siyah bir köpek eşliğinde dağlara çıkarak bazı ayinler yaparlar.⁸²

81 Strauss, *Hüzünlü Dönenceler*, 260

82 Bkz. Frazer, *The Golden Bough*, 72.

Birçok kültürde siyah renk acı ve yası gösteren bir sembol olarak seçilmiştir. Aslında bu eski Yunan ve Romalıların acı ve matem rengi idi ki Avrupa toplumlarında bu anlayışın ölümlerin tekrar dünyaya dönmeleri korkusundan kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Ortaçağda insanlar siyah renk elbise giyenlerin ölümler tarafından görülmediği, onların ani dönüşleri durumunda kendilerini ölümlerden korudukları düşünülmüştür. Başka bir görüşe göre ise, insanlar kimlerin matem tuttıklarını bilmek istedikleri için yas tutanlar siyah renkli elbise giymişlerdir. Akdeniz havzası ülkelerinde siyah renk dulların rengi olarak bir istisna teşkil etmektedir ki bu, dulların tekrar evlenmelerine veya ölmelerine kadar toplumun kalan kesimi tarafından tanınmasına vesile olmaktadır.⁸³

Ölü bedeninin kirli ve tehlikeli olduğu düşüncesi ilkel inançlarında olduğu kadar, Amerika, Asya, Afrika, Avrupa, Yunan ve Roma inançlarında da çok yaygın bir inanış biçimiydi. Buna göre ölünün ruhu yaşayanlarla irtibata geçebilir ve onlar için tehlikeli olabilir. Bunun için bazı seremonilere gerek vardır. Bunların başında ölünün mezarına kül serpmek ve kanı temsilen kırmızı renkli nesnelere bırakmak kötü ruhlardan korunmanın etkili yollarından biri olarak görülmüştür.⁸⁴ Ayrıca eski Roma geleneklerine göre ölüm cezasına çarptırılan kişilere mor renkli elbise giydirilirdi. Yunan anlayışına göre Osiris tamamen parlak bir tanrıydı ve başı, hiç gölge/karanlık ve başka renklerin bulunmadığı ışıl ışıl şeritlerle süslenirdi. Typhon, İranlıların Ehrimen'i gibi karanlık ruhun temsilcisiydi. Yine Yunan mitolojisinde Jüpiter beyaz, Pluto siyah renkle sembolize edilirdi. İlk önceleri doğu kökenli olan bu düalist anlayış daha sonra Mısır, Yunan, Roma ve Kuzey Asya'ya uzanmış, Avrupa'ya intikal etmiş, buradan Amerika'ya ve daha sonra Meksika'ya kadar yayılmıştır. Hemen hemen bütün dinlerde din adamları Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olarak kabul edildiğinden dolayı aynı zamanda onlar ışığın da temsilcileridir ve beyaz renk elbiselerle gösterilirler. Yehova Harun'a beyaz elbise giymeden kutsal mekana girmemesini emreder. Büyücüler beyaz cübbe giyerler ve onlar tanrının ancak beyaz renk elbise giymekten/giyenlerden hoşnut kaldığını ima ederler. Güneşe beyaz renkli atlar kurban edilir, ışık tanrısı Ahura Mazda beyaz bir elbise giyerdi, Mısır'da Osiris'in başını beyaz bir sarık süslerdi ve bu Harununki gibi bembeyazdı. Mısırlı rahipler Levililer

83 Glennys Howarth, "Fashion and Costume", *Encyclopedia of Death and Dying*, ed. by, Glennys Howarth-Oliver Leaman, Taylor and Francis, London and New York, 2001, 190.

84 <http://www.jhom.com/topics/color/heifer.htm> (25. 03. 2009)

gibi beyaz cübbe giyerlerdi. Eski Yunan'da Pythagoras kutsal ilahilerin ancak beyaz renkli elbiseler giyilerek okunabileceğini söylemiştir. Jüpiter'in rahipleri beyaz elbiseler giyerlerdi. Platon ve Çıçero beyaz rengin tanrıya ait bir renk olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁵

Eski Maya inançlarında tanrılar renklerle ifade edilirdi. Örneğin Schimmel; "bir Maya tanrısı beş renk; kırmızı, beyaz, siyah, sarı ve mavimsi yeşilden oluşur ve renkler ana yönlerle bağlantılıdır. Bu renkler, figürler ve özellikler hep birlikte tanrıyı temsil ederler" demektedir.⁸⁶ Bir kefaret çeşidi olarak zengin Kalmuklar, "cennet koçu" ya da "ruhun koçu" adı altında beyaz bir koç kurban etme alışkanlığında dırlar. Hayvan hiçbir zaman kırılmaz, hiçbir zaman satılmaz, fakat büyüyünce ve sahibi yeni bir koç kurban etmek istediğinde, yaşlı koçun kesilmesi ve komşuların da çağırıldığı şölende yenmesi gerekir.⁸⁷ Beyaz renk de ölümle ilişkilendirilmiş olmakla birlikte günahsız ve bakire olduklarını göstermesi dolayısıyla daha çok çocuk ve genç kadınların ölümlerini simgelemektedir. Avrupada krallar öldüklerinde dul kalan eşleri temizlik ve asalet belirtisi olması anlayışıyla beyaz rengi tercih etmişlerdir.

Satrançtaki karelerin siyah ve beyazdan oluşması insan kaderindeki olumlu ve olumsuzluklara, pasiflik ve aktifliğe, şansa, değişkenliğe ve geçişliliğe göndermede bulunmaktadır. Bu anlamda Romalılar mutlu günleri beyaz taşlarla, mutsuz günleri ise siyah taşlarla sembolize ederlerdi. Birçok toplulukta antik dönemden bugüne kadar siyah ve beyaz renkler birbirine zıt olarak algılanmış, ayinlerde beyaz elbise giyen büyücü aynı anda yüzünü siyaha boyamış, siyah ve beyaz at karşıtlığı önemli bir yer tutmuş, siyah ve beyaz şövalye anlayışı halk söylencelerinde vazgeçilemez bir unsur olarak görülmüştür.

Genellikle beyazın bütün inançlarda yaygın olduğu görülüyor ki bu erdem, iffet ve günahsızlık anlamına gelmektedir. Pulutarc'a göre beyaz renkli elbise yas tutan kadınlar tarafından giyilirdi çünkü o karışksız saf renktir. Malaylar krallarının kanlarının renginin beyaz olduğuna inanırlardı. Zuluların beyaz elbise, başörtü/başlık ve vaftizde giydikleri beyaz cübbeleri vardı. Eğer Zulu olmayan birisi rüyasında beyaz görürse, bu onun Zulu inancını benimseyeceği anlamına gelirdi.⁸⁸ Kimi Afrika zenci kabilelerinde,

85 Portal, *An Essay on Symbolic Colours*, 13-15.

86 Annemarie Schimmel, *Sayınların Gizemi*, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcaı Yayınevi, İstanbul 2000, 127.

87 Frazer, *Altın Dal-II*, 131.

88 <http://www.bhporter.com/Temple/Garment/Sacred%20Vestments%20McConkie.pdf> (25. 03. 2009)

kabile mensupları cenaze törenlerinde vücutlarını ve özellikle yüzlerini beyaza boyarlar. Bu onların inançlarına göre muhtemelen tanrıyı beyaz olarak düşünmelerinden ve ölünün gittiği âlemin aydınlatılması düşüncesinin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Aynı zamanda beyaz renk kutsal sayılırken; onun kansız kurban ve sunuları sembolize ettiği de söylenebilir.⁸⁹

Sonuç

Burada şunu vurgulamanın önemli olduğu kanısındayız. Farklı toplumlarda, hayatın farklı yönleriyle ilgili uygulamalarda çok değişik pratiklerin gözlemlendiği bilinmektedir. Doğumdan ölüme kadar toplumdan topluma farklılık sergileyen insanî uygulamalardan birisi de renklerle ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Cenaze törenleri esnasında veya matem süresince giyilen elbiselerin renginin farklılığı da bu kapsamdadır. Buna göre bu renk farklılığı toplumun inanç sistemine bağlı olabilmekte, her ne kadar ölüm olayı acı verici olsa da, eğer ölüm hadisesi bu dünyadan öte âleme mutlu bir geçiş süreci olarak algılanıyorsa kutlamaya yönelik elbiseler tercih edilmektedir. Örneğin Havai yerlileri arasında cenaze törenlerinde renkli elbiseler giyme geleneği yaygındır. Tam tersine ölüm olayı yargılama veya günahlardan arınma yeri, yani araf olarak algılanıyorsa rensiz düz beyaz veya siyah elbise giyme geleneği görülür.⁹⁰

Görüldüğü üzere renk ilk insanların da dikkatini, ilgisini çekmiş ve onu hayatın hemen hemen her alanında etkin bir biçimde kullanmıştır. Yazısız kabile insanları, yaşam tarzlarının ayrılmaz bir parçası olan büyü ve sihirdé renkler çok önemli bir fonksiyon icra etmiş, ak ve kara olmak üzere iki türlü büyü pratiği sergilemişlerdir. Onların yaşayışında sadece büyüünün değil, tanrıların, ölümün, doğumun, yönlerin, duaların, hayvanların da sembolik renkleri vardı. Renklerin yardımıyla düşmanlarını mağlup etmek, avlarını ele geçirmek, kötü ruhlardan korunmak, mutlu olmak, eğlenmek istemişlerdir. Onlar doğal hayatın renkleri ile iç içe yaşamışlar, yeşille, maviyle, sarıyla, kırmızıyla, beyazla ve siyahla boyanmışlardır. Ayrıca onlar renkleri; cinsiyeti, tanrılarla ilgili süslemeleri, hava durumunu, meteorolojik olayları, yönleri, ölümü ve dirimi sembolize edecek şekilde geniş bir alanda kullanmışlardır.

89 Janet E. Rupert, *The African Mask*, iUniverse, Bloomington, USA 2005, 35.

90 Howarth, "Fashion and Costume", *Encyclopedia of Death and Dying*, 190.

Günümüzde renklerin bilişsel, duygusal ve sembolik anlamlar içerdiği bilinmektedir. Antropolojik ve tarihsel araştırmalar rengin insan davranışlarına ve psikolojisine ilişkin örnekler sunmaktadır. Nitekim bu çalışmamızda bunun bazı örneklerini göstermeye çalıştık. Zaman zaman ilkel sıfatıyla anılan yazısız kabile mensupları, yaşayışlarında ve bilhassa inançlarında rengi değişik amaçlarla kullanmışlardır. Gelişmiş din mensuplarında olduğu gibi, bu kabilelerde de insanlar tanrılarına yakarırken çoğunlukla gözlerini ve yüzlerini parlak, mavi gökyüzüne çevirmişlerdir. Kötülüğü, düşmanı, yeraltını vb. siyah renkle, iyiliği, bereketi ve olumlu şeyleri beyaz renkle sembolize etme yoluna gitmişlerdir. Yazının ve yazılı edebiyatın olmadığı dönemlerde insanlar çevrelerinde gördükleri doğal renkleri, anlayabildikleri ve/ya anlayamadıkları olguların, duyguların ifadesinde önemli bir araç olarak görmüşler, dünyadaki yaşamlarını olduğu kadar öte âlemle ve meçhulle ilgili inanışlarını da renklerin diliyle örmüşlerdir.

Farâbî'de Hudûs Kavramı

İbrahim MARAŞ*

Abstract

One of the most disputable matters is the problem of incidence-eternity. However, this problem was dealt with by theologians erroneously as to how God created the existence, as to whether he created it or not. Whereas, al-Farabi who first focused on this problem in all details brought the problem on agenda merely to explain the position of other beings which are deficit and effect in comparison with God who is most active, cause of everything. Therefore, his claim that the universe is eternal is not a matter equal to God, since, as a necessary being God is the most eternal. Another reason for al-Farabi's studying this matter is to identify whether God is obliged or free being on account of his essence. Indeed, he argued and explained that God created the universe eternally and compulsorily due to the essential knowledge the universe owned.

Key Words: *Eternity, Incidence, Creation, Islamic Philosophy, Emanation, Necessarily Existent, Wâjib al-Wujûd, Mumkin al-Wujûd, dhâtî haqîqî hudûs.*

Hudûs kavramı, Farâbî düşüncesinin en önemli kavramlarından biridir. Kelime olarak, bir varlığa, olaya veya bir işe, harekete, davranışa yokluğun tekaddüm etmesi anlamına gelen hudûs, İslam geleneğinde, yeni olan ve sonradan ortaya çıkan şeye ad olarak (hâdis) kullanılmaktadır. Bunu meydana getiren ise muhdîs olarak isimlendirilmektedir¹. Tehânevî, hudûs ve hadîsi kâdimin, hâdisi ise kadîmin zıddı olarak vermekte ve izafi hudûs, hakiki zâtî hudûs ve zamânî hudûs olmak üzere üç türlü hudûsun varlığından söz etmektedir². Tehânevî'nin herhangi bir açıklama yapmaksızın bu sınıflamadan bahsetmesi oldukça önemlidir. Çünkü bu sınıflama, zımnında, aşağıda izah edileceği üzere, filozofların ve kelimcilerin hudûstan ne anladıklarına işaret etmektedir. Meşhur İslam

* **Yrd. Doç. Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 "Hudûs" mad., *DİA*, c. 18, s. 304-309.

2 Tehânevî, *Kitabu Keşşafî Istilâhâtî'l Fünûn*, İstanbul 1984, c. 1, s. 278-279.

filozofu İbn Sina, hudûs ve kîdem kavramlarını kendi içerisinde ikili gruplara tasnif etmiştir. Ona göre, kîdemi; zâtî ve zamânî diye bölümlenmek mümkünken, hudûsu da, aynı şekilde, zâtî ve zamânî olarak değerlendirme imkanı vardır. İbn Sina'nın buradaki tarifinde zâtî hudûstan kastı, kendini meydana getiren zorunlu varlığın zâtından sonra gelme anlamındadır, yani herhangi bir zamanda var değil zamansız olarak vardır. Zamânî hudûstan kastı ise zamanda varlığa gelmedir³. Seyid Şerif Cürçânî de zâtî ve zamânî hudûstan bahsetmekte ve başkasına ihtiyacı olan varlığı zâtî hudûs, yokluk ile öncelenmiş varlığı da zamânî hudûs olarak değerlendirmektedir⁴.

Hudûsun kelime anlamı, sadece yaratıcı-yaratılan diye tasarladığımız Tanrı-alem ilişkisi ile değil, aynı zamanda yaratılanların sonradan yapıp ürettikleri ile de bağlantılıdır. Bununla ilgili olarak hades kelimesi de zikredilir ki; “sonradan meydana gelen, yeni olan” anlamında sıfat olarak ve “yokken meydana gelme durumu” anlamında da isim olarak kullanılmaktadır⁵.

Bir kavram olarak hudûsun İslam düşüncesinde en yoğun işlendiği alanlar kalam ve felsefe olmuştur. Kalam ilminde Allah'ın varlığını ispat amacıyla kullanılan hudûs ve imkan delilleri, esas olarak, alemin kîdemi ile ilgili görüşlerin iptali için ortaya atılmıştır. Kelamcılar, temel olarak, varlıkların bir yokluğun ardından ortaya çıktığını, bu durumun da bir var ediciye ihtiyaç gösterdiğini delil getirmek suretiyle hudûs kavramını izaha çalışmışlardır⁶.

İslam felsefesinde ise hudus kavramı terim olarak iki anlamda kullanılmıştır. Bu anlamlardan ilki, felâsifenin Tanrı-alem anlayışlarının bir sonucu olarak ortaya koydukları, ikili alem tasnifinde ay altı alemin varlığını izah için kullandıkları “zamanda varlığa gelme”dir. İkinci anlam ise, daha çok ay üstü alem için olmakla birlikte, ilk sebebin dışındaki bütün varlıkların mutlak anlamda Vacip (Zorunlu) Varlık'tan ayrılığını ve mevcudiyetini O'ndan aldığı ifade etmek için kullanılan, “zâtî düşünülüşünde varlığa gelip gelmemesi imkan dahilinde olma”dır. Burada zikrettiğimiz ilk anlam, mütekellimlerin anladığı manada bir hudustur. İkinci anlam ise, filozofların Tanrı alem ilişkisi temelinde Tanrı'nın dışındaki varlıkların Tanrı'nın varlığı karşısındaki konumunu daha iyi

3 İbn Sina, *Risâle fi'l-Hudûd*, Goichon neşri, Kahire 1963, s. 43-45; Ayrıca bkz. *Kitâbu'n-Necât*, Macit Fahri neşri, Beyrut 1985, s. 180-181.

4 Seyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1983, s. 172-173.

5 “Hudûs” mad., *DİA*, c. 18, s. 305.

6 Aynı yer.

çözümleyebilme amacıyla ortaya koydukları bir hudûs tarifidir. Esasen Tehânevî'nin yukarıda bahsettiğimiz sınıflamasını ele aldığımızda birincisine zamânî hudûs ikincisine de izafi hudûs diyebiliriz. Tehânevî'nin zikrettiği üçüncü hudûs, yani hakiki zâtî hudûs ise, zannımızca filozofların izaha çalıştığı zamani bir şekilde varlığa gelenlerin varlığa gelmelerinin imkanı veya olurluluğudur. Bu üçüncü hudûs zamânî ile izafi hudûsu kapsamaktadır, bununla ilgili açıklama aşağıda gelecektir.

İslam filozofları hudûs kavramına da yer vermekle birlikte esas olarak hudûsun üstte zikrettiğimiz ikinci anlamı için hudûs terimi yerine imkan veya mümkün terimini kullanmışlardır. Farâbî ve İbn Sina düşüncesinde tanrı-alem ilişkisinin temelini oluşturan vacip varlık, mümkün varlık ayrımında ikincisinin ifade ettiği hakikat; bizim yukarıda izaha çalıştığımız hudûsun üç anlamını da kapsamaktadır. Nitekim bu konuyu gündeme getiren Hüseyin Atay, adı geçen filozofların, kendileri bizzat böyle bir bölümlenme yapmasalar da, “gerçek olurlu” ile “zatına göre sadece olurlu-dolayısıyla zorunlu”yu birbirinden ayırdıklarını zikretmektedir⁷. Atay burada her iki filozofun da “gerçek olurlu”yu, “mahiyeti varlığını gerektirmeyen, varken yokluğu düşünülebilen ve var olma veya var olmama ihtimali olan” şeklinde tarif ettiklerini belirtmektedir. Atay'ın önemle işaret ettiği bir diğer husus da bu tarz bir olurlunun henüz varlığa gelmeyip gelecekte var olması beklenen bir varlık olduğunu söylemesidir⁸. Atay'ın zikrettiği ikinci tür olurlu, “zatına göre sadece olurlu-dolayısıyla zorunlu(mümkün bizatihi-vacip bigayrihi)” ise, halihazırda mevcut olan varlıkların olurluluğu için kullanılmıştır. Farâbî'nin bu konudaki görüşlerine geçmeden önce onun öncesinde Kindî'nin bu konuyu değerlendirme tarzına bakmak gereklidir.

Kindî (ö. 873) düşüncesinde hudûs kavramı, tam açıklıkla olmasa da, İslam kelâmcılarının anlayışına uygun bir şekilde, alemin bir yokluktan sonra varlığa geldiği şeklinde izah edilmiştir. Her ne kadar Kindî'nin suduru kabul etmediğine dair bazı itirazlar olsa da¹⁰, bunu savunanlar da bulunmaktadır, hatta Watt, onun sudur nazariyesine yoktan yaratma düşüncesini eklediği fikrindedir¹¹. Nitekim onun özellikle *Kitâb fi'l-*

7 Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 34-36.

8 Atay, aynı yer.

9 Atay, aynı yer.

10 Cevher Şulul, *Kindî Metafiziziği*, İstanbul 2003, s. 99-102.

11 Şulul, aynı yer; Mahmut Kaya, “Risalelerin Mahiyeti”, Kindî, Risaleler içerisinde, s. 122-123;

Felsefet-i-Ülâ'da “Bir” kavramı hakkındaki izahları fikrimizi destekler mahiyettedir. Ona göre Tanrı, “Bir” olmanın ötesinde hiçbir sıfatla nitelenemez, “O, birlikten başka bir şey değildir. O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır”¹². Kindî, bununla da kalmamakta “feyz” kavramını kullanmaktadır: “Eğer birlik olmasaydı çokluğun varlığından asla söz edilemezdi. Demek oluyor ki her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme (infi‘al) durumundadır. Öyleyse ilk gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından onlara sununca, her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde varoluşun sebebi gerçek Bir'dir ki O, birliğini başkasından almış değildir, tersine O, bizatihi Bir'dir”¹³. Kindî, bu cümleleriyle sadece Plotinci öğeleri savunmakla kalmamakta aynı cümlelerin devamında da Aristo'nun “ilk hareket ettirici” anlamı yüklediği ilk sebebine “yaratıcı” ve “varlık kazandırıcı” manalarını vererek daha geniş bir uzlaştırmaya gitmektedir. Dahası aynı risalenin daha önceki sayfalarında; “Gerçek Bir”in özelliklerini sayarken, *Hudud*'da “varlığın hakikatini kavrayan basit cevher”¹⁴ olarak nitelediği akli, bir çeşit birlik durumunda görmesi, ona küllilik vasfını vermesi ve ona varlığını veren Gerçek Bir'i aklın üstünde kabul etmesi¹⁵ de Plotinci ilk akıl nazariyesini akla getirmektedir.

Kindî'nin sudur nazariyesine bir başka atfı da *Risâle fi'l-Fâilî'l-Hakki'l-Evvelî't-Tâm ve'l-Fâilî'n-Nâkıs Ellezî Huve Bi'l-Mecâz* adlı risalesinde vardır. Buna göre o, adı geçen risalede, Gerçek Fâil ile eksik fâilden bahsetmekte ve tıpkı sudur nazariyesindeki gibi bir yaratma sürecine işaret etmektedir: “Öyleyse asla etkilenmeyen gerçek etkin, her şeyin etkini olan şanı yüce Yaratan'dır. O'ndan aşağıdakilere, yani bütün yaratıklara hakiki değil, mecazi olarak etkin adı verilmiştir. Yani bunların hepsi gerçek anlamda edilgin durumdadır. Bunlardan ilki yüce Yaratan'dan etkilenmiş, sonra da birbirlerinden etkilenmişlerdir. Şöyle ki: bunlardan ilki etkilenir, onun etkilenmesinden de başkası etkilenir, ondan da bir başkası derken en son edilgine ulaşılır. İlk edilgin başkasını etkilediği için ona mecazi olarak etkin adı verilmiştir. Çünkü o, edilginliğin yakın sebebidir. İkincisi de öyledir. O da üçüncüsünün edilginliğinin yakın sebebidir. Böylece son edilginlere

Montgomery Watt, *İslami Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968, s. 52.

12 Kindî, “Kitâb fi'l-Felsefet-i-Ülâ”, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2002, s. 182.

13 Aynı yer.

14 Kindî, “Risâle fi Hududî'l-Eşya ve Rusûmiha”, *Felsefi Risaleler*, s. 185.

15 Kindî, “Kitâb fi'l-Felsefet-i-Ülâ”, *Felsefi Risaleler*, s. 177.

kadar inilir”¹⁶. Mahmut Kaya’nın da belirttiği gibi Kindî, Yeni Eflatunculuğun akıl, nefis ve felekler arasındaki hiyerarşi ilişkisinden etkilenmiştir¹⁷. Bu sebeple çok açık olmasa da Kindî düşüncesinde kelamcıların anladığı manada hudûs ile birlikte filozofların anladığı manadaki zamani hudus birlikte mütalaa edilmektedir.

İslam felsefesinin en büyük temsilcilerinden biri olan Farâbî, Kindî’de oldukça belirsiz olan hudûs kavramını çok açık bir şekilde izah etmektedir. Onun düşüncesinde hudûs ve imkan kavramları önemli bir yer tutmaktadır. Farâbî, *Uyûnü’l-Mesâil*’de mevcudatı ikiye ayırmaktadır. O, zatı düşünülduğünde varlığı gerekli olmayana mümkünü’l-vücut, zatı düşünülduğünde varlığı gerekli olana da Vacibü’l-Vücut adını vermektedir. Ona göre mümkün olan bir varlık eğer varlığa gelmişse o varlık zatına göre olurlu (mümkün bizatihi) başkasıyla zorunludur (vacip bigayrihi), şayet varlığa gelmemişse ya varlığa gelmesi imkan dahilindedir veya değildir (mümteni). Varlığa gelmeyen bir şeyin varlığa gelme imkanı yoksa onun yokluğunu gerektirecek bir nedene de ihtiyacı yoktur. Çünkü mümkünin tanımında varlık ve yokluk eşit düzeydedir¹⁸. Ancak, yukarıda da izah edildiği üzere, Farâbî düşüncesinde varlığa gelmemiş bir mümkünin veya olurlunun varlığa gelme imkanından da söz edilebilir. Bu da henüz var olmamakla birlikte gelecekte var olacak veya olabilecek varlıklar için söz konusudur¹⁹. İşte Farâbî’nin gerçek olurlu dediği varlıklar bunlardır.

Farâbî, “gerçek olurlu”yu sadece gelecekteki varlıklara tahsis etmemektedir. O, ay altı alemi de gerçek olurlu saymaktadır. *Risâletü Zenon*’da değişken olan bu alemin, onu yoktan varlığa getiren bir sebeple, varlığa geldiğini²⁰ söylemektedir. O halde var olmuş olan kevn ve fesat (oluş ve bozuluş) alemi de gerçek mümkün alanındadır²¹. Ancak bu alandaki varlıkların varlıkları sonradan olmuşsa da “imkanları (olurlulukları) ezelîdir. Çünkü varlığı mümkün olan varlıkların (ister gerçek isterse zatına göre mümkün olsun) varlığı illetten müstağni değildir²².

16 Kindî, “*Risâle fî’l-Fâilî’l-Hakki’l-Evvelî’t-Tâm ve’l-Fâilî’n-Nâkıs Ellezî Huve Bi’l-Mecâz*”, *Felsefî Risaleler*, s. 197-198.

17 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 124.

18 Farâbî, *Uyûnü’l-Mesâil*, *Risâlatül Farabi* içinde, F. Dieterici neşri, Haydarabad 1340, s. 57.

19 Farâbî, *Şerhu’l-İbâre*, Beyrut 1986, s. 95-96.

20 Farâbî, *Risâletü Zenon*, *Risâlatül Farabi* içinde, F. Dieterici neşri, s. 227.

21 Atay, a.g.e., s. 34; Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Farâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1969, s. 102.

22 Farâbî, *Uyûnü’l-Mesâil*, *Risâlatül Farabi* içinde, F. Dieterici neşri, s. 57.

Buraya kadar yapılan izahlardan anlaşılmaktadır ki Farâbî, varlığı Gerçekten Vacip (Zorunlu) Varlık ve Gerçekten Mümkün (Olurlu) Varlık şeklinde ikiye ayırmakta ve mümküni, yani olurluyu da iki kısımda değerlendirmektedir: Gerçek Mümkün (Olurlu) ve Zatına Göre Mümkün Başkasına Göre (Vacip) Zorunlu. Gerçek Mümkünün hem varlığı ve yokluğu eşit olana, yani gelecekte olana hem de oluş bozulmuş alemler gibi varlığı gerçekleşmiş olana hasredildiğini ve bu ikisinin de imkanının ezeli olduğunu öğrendiğimize göre; esasında bu iki mümkün de aynı anlamı taşımaktadırlar. Bu yüzden de ikisi de ezeldirler, ama bu, zati bir ezellilik değil başkasıyla ezelliliktir. Bu, Tehânevî'nin de sınıflamasında yer verdiği, hakiki zâtî hudûs olsa gerektir ki bunun zamanda varlığa gelmeyle alakası bulunmamaktadır. Nitekim; Farâbî ve İbn Sina'nın bu konudaki görüşlerini "alemin kıdemi" bahsinde eleştiren Gazali'ye rağmen müteahhirun döneminin meşhur isimlerinden Fahreddin Razi, Seyit Şerif Cürcani, Hocazade ve Kemal Paşazade, filozofların bu görüşlerinin Tanrı'nın özünden kaynaklanan bir zorunlulukla yaratıcı (mucibü'n-bizzât) olup muhtar olmadığı temelinden hareketle izah edilmesi gerektiğini söylemeleri²³ manidardır. Üstelik Hocazade meseleye bu şekilde bakmakta da kalmamakta Tanrı'yı mucibü'n-bizzât olarak tavsif edenlerle fâilun bi'l-ihiyar görenlerin O'nun kadir ve muhtar oluşunda hemfikir olduklarını beyan etmekle²⁴ gerçekte filozofların sadece mucibü'n-bizzât kavramıyla değil ezellilikle de farklı bir anlam kastettiklerini ima etmektedir. Farâbî'nin şu sözleri bu durumu en iyi bir şekilde açıklamaktadır:

"Bize göre mademki Allah hayat sahibi ve bu alemde mevcut olan her şeyi var edendir; öyleyse-benzerden uzak olan-Allah'ın zâtında, var etmek istediği şeylerin suretlerinin(form) bulunması gerekir. Aynı şekilde düşünülecek olursa, mademki O'nun zâtı bâkîdir, O'nda değişme ve başkalaşma olamaz; öyleyse O'nun mertebesinde bulunanlar (idea) da aynı şekilde bâkîdir, eskimez ve bozulmaz. Eğer var eden, hayat ve irade sahibi olan Allah'ın zâtında varlığın suretleri ve izleri bulunmamış olsaydı, neyi var edecekti? Yaptığında ve yarattığında neyi örnek alacaktı? Bilmez misin ki fiil, hayat ve irade sahibi olan Allah'ta bu tasavvurların

23 Bkz. Kemal Paşazade, *Tehâfüt Haşiyesi* (Hocazade'nin *Tehâfüt*'ü ile birlikte), çev. Ahmet Arslan, s. 33-83; Ahmet Arslan, *Haşiyeye Ale't-Tehâfüt Tahlîli*, İstanbul 1987, s. 35-62; Engin Erdem, "Hocazade (1422-1488) ve 'Mucibu'n Bi'z-Zât' Düşüncesi", *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, S. Hayri Bolay, Ankara 2007, s. 147-152.

24 Erdem, a.g.m., s. 149.

bulduğunu inkar eden kimsenin; Allah'ın yarattıklarını tahmini, gelişigüzel, gayesiz, iradesiz ve belli bir maksadı olmaksızın yarattığını kabul etmesi gerekir. Oysa böyle bir iddia çirkinliklerin en çirkinidir"²⁵ .

Farâbî'deki imkan zamanda varlığa gelme olmaksızın gerçek anlamda bir hudûs olduğuna onun şu sözleri de delil teşkil etmektedir:

"Zâtı ile kadim olan birdir, O'nun dışındakiler zâtıyla muhdestir... Alem hâdistir. Lakin bu hudûs, 'alemin varlığa gelmesinden evvel Allah'ın yaratmadığı bir zaman geçmiştir, o zaman geçtikten sonra alem halk edilmiştir' demek olmayıp, belki 'alemin varlığı, Allah-u Teâlâ'nın varlığından zât itibarıyla sonradır' manasınadır"²⁶ .

Farâbî'deki hudûs kavramını mümkünlerin varlığından hareketle izaha çalıştıktan ve burada kullanılan mümkün kavramının kelamcılar tarafından anlaşıldığı gibi olmadığını belirttikten sonra şimdi de Vacip Varlık ve nitelikleri açısından meseleye bakmak gerekir. Farâbî, eserlerinde Vacip Varlık'ın ne olduğunu detaylı bir şekilde tanımlamaya çalışmakta ve Vacip Varlık açısından alemin durumunu değerlendirmektedir.

Farâbî'ye göre vacip varlık; "varlığı en iyi, en yetkin, diğer bütün mevcutların sebebi ve en akdemi, yokluğu düşünülemeyen, ezeli ve ebedî olan, benzeri olmayan, zıddı olmayan..."²⁷ gibi sıfatlarla tanımlanabilir. Burada zıddın tarifini yaparken bile Farâbî'nin Tanrı'nın dışında, O'nun gibi ezeli olan bir varlık kabul etmediği anlaşılmaktadır. Çünkü zıddı olmayan demek, bir araya geldiğinde birbirini iptal eden veya ifsat eden bir varlığın bulunmaması demektir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığının dışında ezeli bir varlığın olması mümkün değildir. Ayrıca o, iki zıddın bir mahalde olması gerektiğinden yola çıkarak söz konusu mahallin her iki zıddan daha eski olması lazım geleceğini²⁸ ifade etmekte ve bunun imkansızlığını belirtmektedir.

Farâbî nazarında, ilk neden bütün varlıkların kaynağıdır. O, bu kaynaklık meselesine açıklık getirmek için çeşitli izahlarda bulunmaktadır. Ona göre, ilk nedenin dışındaki diğer varlıklar O'ndan feyz, taşma yoluyla çıkar ve ortaya çıkan bütün varlıklar varlıklarını "bir başka şeyin varlığı"na borçludurlar. Burada "bir başka şeyin varlığı"ndan kasıt, sudur sürecindeki

25 Farâbî, *Kitâbu'l-Cem' Beyne Re'eyi'l Hakimeyn*, Mısır 1907, s. 28; çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, s. 177.

26 Fârâbî, *Da'vî Kalbiye*, Haydarabad 1349, s. 4, 7.

27 Farâbî, *Mebâdî' Ârâ Ehli Medineti'l-Fâzıla*, Leiden 1895, s. 5-7, ; (Ayrıca bkz. çev. Ahmet Arslan, Ankara 1990, s. 15-17).

28 Farâbî, *Mebâdî' Ârâ*, s. 7-8 (çev. s. 19).

sebepliliktir. Ama nihayetinde hepsi ilk nedende sona ermektedir. İlk neden var olduğu için diğer varlıklar vardır. Ancak O'nun varlığının amacı diğer varlıkları açığa çıkarmak değildir. Çünkü O'nun varlığı kendindedir. Bir başka şeyin O'ndan çıkması O'nun varlığının bir sonucudur ve dolayısıyla zorunludur²⁹. Ancak bu zorunluluk tabii ki, onun özünden gelen bir zorunluluk değildir. O halde, buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: İlk varlık, gerçek varlık olması ve bütün varlıklara sebep teşkil etmesi yönünden yegane varlıktır. Diğer bütün varlıklar cevherleri, yani varlıklarının kaynağı itibarıyla hâdis yani sonradan olmamakla birlikte görünen varlıkları (yani zamanda varlığa gelmeleri) bakımından hâdistir. Hatta, varlıklarını Vacip Varlık'tan aldıkları için, O'nun dışındaki bütün varlıklar var olmaları itibarıyla hâdistir. Buradaki hâdislik zamanda varlığa gelme anlamında değil, zamansız bir "sonradan olma" veya "Vacip Varlık'ın eseri olma" yönündendir³⁰. Bu açıdan Farâbî'nin metinlerinde geçen alemin ezililiği, asla, Vacip Varlık'taki, yani varlığı kendinden olandaki gibi değildir. Çünkü bu diğer varlıklar varlıklarını O'na borçludurlar. İlk sebebin ise kendisinin borçlu olduğu bir varlık söz konusu değildir.

Görüldüğü gibi Farâbî, mutlak anlamda zamansız "sonradan olma"yı ortaya koymak için nispet meselesini gündeme getirmektedir. Buna göre diğer bütün varlıkların varlıksal olarak İlk Varlık'a nispeti O'ndan zorunlu olarak varlığa gelmiş olmalarından ibarettir, yoksa O'nun varlıksal mükemmelliğinin bir parçası olması bakımından değildir. Aksi takdirde, İlk Olan'ın varlıksal mükemmelliği, hakiki varlık oluşu diğer varlıklara nispetle ispatlanmaya kalkılacaktır ki bu yanlıştır³¹. Çünkü Farâbî'nin nazarında mümkün varlıklardaki zorunluluk onun mahiyetinin bir sıfatı değil aradaki nispetin sıfatıdır. İşte bu nispetin zorunluluğu mümkün ezililiğini gündeme getirmektedir. O, bunu *Fusus*'ta şu şekilde açıklamaktadır: "Allahu Teâlâ'nın iradesi ve bir şeyin varlığa gelişi birlikte gerçekleşir. O şeyin varlığa gelişi zaman bakımından Allah'ın iradesinden sonra değildir. Ancak o şey, Allah'ın iradesinden zatı bakımından sonra varlığa gelmiştir"³². Farâbî'nin burada dikkat edilmesi gereken diğer bir görüşü, İlk Varlık, yani Zorunlu Varlık'ın diğer varlıklara nispetle değil kendinden olan varlığına nispetle ispatlanması gerektiği hususudur.

29 Farâbî, *Mebâdî' Ârâ*, s. 5-7 (çev. 15-17).

30 Farâbî, *Daâvî Kalbiye*, s. 4, 7.

31 Farâbî, *Mebâdî' Ârâ*, s. 8-10; çev. s. 19.

32 Farâbî, *Fususü'l-Hikem, Risâlatül Farabi* içinde, F. Dieterici neşri, s. 81.

Farâbî, *Medinetü'l-Fazıla*'da Zorunlu Varlık'ın Birliğinden söz ederken cevheri bakımından bölünemez olan bu İlk Varlık'ın varlığını başkasından almadığı, bilakis özü gereği var olduğu için, onun varlığını diğer varlıklardan ayıran şeyin özünü ifade eden birlik (vahde) olduğunu söylemektedir. İşte bu nedenle ona göre, İlk Olan hem bölünemez oluşu hem de varlığını kendi özünden almış olması yönüyle kendisini diğer varlıklardan ayıran özel varlığı sebebiyle birdir³³. Bu anlayış gerçekte Farâbî'nin neden suduru ortaya attığını açıklamaktadır. Çünkü Fârâbî'ye göre yaratma anlayışında sudurun yer almasının birinci sebebi, mutlak bir olan Allah ile çokluğu temsil eden ve O'nun tarafından yaratılmış bulunan diğer varlıklar arasında kesin bir ayrıma gitmektir. Ona göre, Allah'ın alemi sudur dışında bir yaratmayla var ettiği kabul edilirse bu durum Allah'ın zatında çokluğun olmasını gerektirecektir ki bu, Allah'ın mutlak birliği ilkesine terstir³⁴.

El-Evvel'in Farâbî düşüncesinde "inniyyet"inden bahsedilmesi de yine aynı şekilde O'nun varlığının mükemmeliğini ve diğer varlıklardan ayrılığını ortaya koymaktadır. O, Arapçadaki "inne ve enne" edatının felsefi anlamlarını nakletmektedir. Ona göre, bunlardan biri, bitiştiği şeyin varlığının sabit-güçlü-sağlam olduğunu göstermektedir. Örneğin "inne" harfi Allah lafzının başına gelir ve "muhakkak Allah birdir", "muhakkak alem sonludur" denilir. Bu nedenle bir şeyin varlığının özü onun "inniyyesi" olarak isimlendirilir. Bu şekilde bir şeyin cevheri de onun inniyyesi olarak isimlendirilir. Bu anlamda bir şeyin cevheri demekle inniyyesi demek arasında bir fark yoktur. Farâbî, söz konusu harfin bu şekildeki kullanımının halk nazarında yaygın olmadığını da belirtmektedir³⁵. Farâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'un hemen başında da aynı konudan bahsederken söz konusu harfi, Yunancadaki "oun" ve "on" harfi ile de karşılaştırmaktadır. Ona göre, "inne" harfinin anlamı, bilgide bir şeyin varlığının sabit, devamlı, kâmil ve sağlam olduğuna delalet etmektedir. Ona göre Arapçadaki "İnne" ve "enne" harflerinin konumu, Yunancadaki "on" ve "oun" harflerinin konumu gibidir. "Oun" harfi bitiştiği şeyin varlığının kâmil, sabit ve devamlı olduğunu göstermesi bakımında "on" harfine göre daha güçlüdür. Bu nedenle Allah'ın varlığı söz konusu olunca Yunanlıların "oun" harfini kullandıklarını, diğerleri için de "on" harfini tercih ettiklerini söylemektedir. Farâbî daha sonra şöyle demektedir:

33 Farabi, *Mebâdi'u Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 8-9; çev. Ahmet Arslan, Ankara 1990, s. 6-7.

34 Mahmut Kaya, "Fârâbî" mad., *DİA*, İst. 1995, c. 12, s. 148-151.

35 Farâbî, *Kitabu'l-elfaz el-mûsta'mele fi'l Mantık*, Muhsin Mehdi Neşri, Beyrut trz, s. 41-55.

“Bu nedenle filozoflar, kâmil (yetkin) varlığa, “şeyin inniyyeti” adını verirler ki bu, şeyin mahiyetinin ta kendisidir. Filozoflar “şeyin inniyyeti nedir?” dediklerinde şeyin en yetkin (ekmel) varlığını kastederler ki bu, onun mahiyetidir”³⁶.

Yukarıdaki ifadeler Farâbî'nin el-Evvel ile diğer varlıkları kelimelerin kullanımı çerçevesinde dahi ne kadar titizlikle ayırdığını göstermektedir. Gerek o gerekse onu takiben İbn Sina Zorunlu Varlık için “inniyyet”ten bahsederken, diğer varlıklar için mahiyetten bahsetmektedirler.

Farâbî'nin zorunlu varlıkla ilgili bir başka tanımlaması O'nun cevheri itibarıyla akıl, âkil ve makul olmasıdır. Bu tanım, zorunlu varlığın düşündükleriyle cevherlenmiş olduğunu göstermektedir. Halbuki insan, cevheri akıl olan bir âkil değildir. Yani insan tarafından düşünülen şey akledilen şey değildir³⁷. Buradan da anlaşılmaktadır ki, vacip varlık, cevheri itibarıyla, bilfiil akıldır³⁸ ve O'nun kendi zatını akletmesi feyz kavramına doğru ilk adımdır.

Fârâbî sisteminde, burada ifade edilenin dışında, vacip varlığın hiçbir ortağının olmadığı, bilgisinin tam olduğu gibi daha birçok tanımlamaların hepsi, O'nun bütün varlıkların sebebi ve yaratıcısı olduğunu, şeyleri zaten kendisi gibi var olan bir şeyden yaratmadığını göstermektedir. Aksi durumda şeyleri eski bir maddeden yaratmanın, O'nun zikredilen özelliklerini geçersiz hale getireceği kabul edilmelidir ki bu, Farâbî düşüncesine aykırıdır.

Fârâbî'nin varlıkların ilk varlıktan nasıl hasıl oldukları konusunda hep taşma, çıkma anlamlarına gelen sudûr, feyz kavramlarını kullanması, ancak bu çıkan varlıkların konumu hususunda hudûsa ayrıca yer vermesi onun düşünce sisteminin bir gereğidir. Çünkü Fârâbî, alemin zaman bakımından bir başlangıcı olmadığını ifade etmektedir³⁹. Öyle olunca onun alemin hâdis olduğunu söylemesinin havada kaldığı düşünülebilir. Ancak böyle değildir. Alemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur prensibini o, şöyle açıklar:

“Alem bir evin veya bir hayvanın derece derece meydana gelişi gibi meydana gelmiş değildir. Evin her kısmı zaman bakımından birbirinden öncedir. Oysa zaman, feleğin hareketinin sonucunda meydana gelmiştir.

36 Farâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, metin ve çeviri, çev. Ömer Türker, İstanbul 2008, Litera Yay., s. 2; Ayrıca bkz.. Farâbî, *Daâvi'l-Kalbiyye*, s. 3.

37 Farâbî, *Mebâdî' Ârâ*, s. 8-10; çev. s. 20-21.

38 Aynı yer.

39 Farâbî, *Kitâbu'l-Cem' Beyne Re'yeyil Hakimeyn*, s. 22-23; çev., s. 172.

Öyleyse âlemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur. Yüce yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, onun hareketinin sonucu da zaman meydana gelmiştir⁴⁰.

Esasında Fârâbî'yi bu tür açıklamalara sevkedene ana sebep bazı mümkünlere nispetle hudûsu ispatın zorluğundandır. Aynı şekilde bir problem kıdem kavramında da mevcuttur. İşte belki de bu yüzden hem kıdemi hem de hudûsu bir, Tanrı açısından veya O'nun zâtı açısından, bir de yaratılan, ortaya çıkan varlık açısından değerlendirmektedir. Çünkü zamandan müteâli, mücerredât dediğimiz kutsî cevherleri, soyut varlıkları başka türlü izah etmenin yolu yoktur. Bunlar cisim olmadıklarından zamanla bağlantıları da bulunmamaktadır. Meselâ o, *Kiyâsü's-Sağîr*'de ilk varlığın varlığının dışındaki tüm varlıkların mürekkep olduğunu, bunun da zamanda meydana geldiğini, hiçbir cismin ezeli olmadığını yaptığı kıyaslarla izaha çalışırken⁴¹ bunu kasteder ve hudûs kavramını kullanır. Ama yüksek varlıklar veya kutsî cevherlerin meydana gelişini anlatırken bu kavramı kullanmaz. Onların benzersiz olarak, yok iken yaratıldığını belirtir.

Netice olarak diyebiliriz ki, Fârâbî düşüncesinde hudûs ve sudûr arasında adeta bir çelişki görülmesinin en önemli sebeplerinden birisi sudûr ve hudûsa yüklenen anlamlardadır. Fârâbî'nin düşünce sisteminin en önemli unsurlarından biri olan sudûr, Hüseyin Atay'ın da dediği gibi, esasında Tanrı'nın varlığı nasıl yarattığını açıklamak için değil, mevcut çokluğu açıklamak için ortaya atılmıştır⁴². Bu sebepten de yine yaratma olarak algılanmalıdır. Fârâbî'nin yaratma anlayışında sudurun yer almasının birinci sebebi, mutlak bir olan Allah ile çokluğu temsil eden ve O'nun tarafından yaratılmış bulunan diğer varlıklar arasında kesin bir ayrıma gitmektir. Ona göre, Allah'ın alemi sudur dışında bir yaratmayla var ettiği kabul edilirse bu durum Allah'ın zatında çokluğun olmasını gerektirir ki, bu, Allah'ın mutlak birliği ilkesine terstir.

Fârâbî'nin sudur anlayışını gündeme getirmesinin ikinci bir sebebi, Allah'ın, her türlü yetkinliğin yegane sebebi olduğu için, mükemmelliğine herhangi bir noksanlık getirmemeye çalışma gayretidir. Fârâbî'ye göre sudurun dışındaki yaratma, bir süreci ifade eder ve Allah'ın diğer varlıkları yaratması için Allah'ın zatında da bir değişiklik meydana gelmesi gerekir.

40 Aynı yer.

41 Fârâbî, *Kiyâsü's-Sağîr*, çev. Mübahat Türker Küyel, (Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde), Ankara 1990, s. 62, 103.

42 Atay, a.g.e., s. 138-139.

Çünkü bu durumda Allah'ın daha önce irade etmezken bir anda varlığı yaratmayı irade etmesi gerekir ki bu, O'nun irade sıfatında, dolayısıyla zatında bir farklılığı, değişimi gerektirecektir. Bu ise Allah için mümkün değildir.

Sudûrun ortaya atılmasının üçüncü bir sebebi ise, kötülük probleminin başka türlü ifade edilmesinin zorluğudur. Çünkü Allah, her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağı olduğundan süfliliği ve bayağılığı temsil eden kendisi dışındaki mümkün varlıkları bizzat Allah'ın amaç edinmesi akla mugayirdir. İşte bu yüzden alem tabii bir zorunlulukla, yani Allah'ın tek zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir zorunlulukla Allah'tan feyezana etmiştir.

Hudûs kavramına gelince; bu kavram, yukarıdaki izahlar ışığında, Fârâbî'nin düşüncesinde, halk alemi veya ayaltı alem için kullanılmakla birlikte genellikle daha kuşatıcı olan imkan kavramı kapsamında ele alınmış ve gerçekten zorunlu, kadîm olan Tanrı ile gerçekten mümkün olan alem şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Ancak Fârâbî'nin metinlerinin dikkatli bir okunuşu ve *Daavi Kalbiye* risalesindeki hudûsla ilgili cümleleri ve daha da önemlisi, esas olarak, Hocazade'nin dediği gibi, Tanrı'yı yegane kudret ve ihtiyar sahibi görmesi, onun İlk Varlık'tan zamansız bir şekilde varlığa gelme anlamında, "hakiki zâtî hudûs" olarak isimlendirilebilecek bir hudûs anlayışını savunduğu anlaşılmaktadır. Hatta o, kendisine atfedilen bir risalesinde "benzersiz, yok iken yaratma" (ibda) ibaresine de yer vermekte ve bunu "mümkün bizatihi vacip bigayrihi" varlıklar (akıllar) hakkında kullanmaktadır.

Pavlikianların Tarihçesi, İnanç Esasları ve Pratikleri (History of the Paulicians, Principles of Belief and Practicals)

İskender OYMAK*

Abstract

Paulicianism is a heretic christian sect that emerged in the third century under the leadership of Paul who was from Sumeysat. The paulician church had reached a political and religious power in the VII. Century and rolled in the historical area. Until the date of the last XIX. Century, Paulicians that emerged in eastern Anatolia, central Anatolia and Balkans have left more traces. Paulicians had been characterized by Orthodox churches as heretic but they characterized themselves as a ecumanical church and Orthodox church. They rejected substantially the orthodox church rituals. They had qualified excessive love of the memories of Mary and saints as a idolatory

Key Word: Paulicians, Belief, Religious Practicals, Heretic church, Anatolia

Pavlikian kavramı ile ilgili olarak, Aziz Paul'un isminin referans alındığı veya Pavlikianların bizzat kendilerinin bu ismi Aziz Paul'un isminden çıkardığı¹ şeklinde rivayetler bulunmaktadır. Ancak, Conybeare, kelimenin *Pauliani*, Ermenice formunun ise *Pauliciani* olduğunu, bu isimlendirmenin de Aziz Paul'dan kaynaklanmadığını, köken olarak Samsatlı Paul'a dayandığını, hatta XIX. Yüzyıldaki Nice konsili kararlarında Paul'un taraftarlarının *Pauliani* olarak isimlendirildiğini belirtir².

* **Doç Dr.**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi. ioymak@firat.edu.tr

1 Walter F. Adeney, M. A. D. D., *The Grek and Eastern Church*, New York, 1908, 217; Leon Arpee, *The Armenian Awakening, A History of Armenian Church, 1820-1860*, London, 1909, 63.

2 Fred. C. Conybeare, M. A., *The Key of Truth, A Manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford, 1898, Introduction, CV-CVII; Adeney, 217; Arpee, 63; Samsatlı Paul için Bkz: Henry Wace, D. D. and William C. Piercy, *A Dictionary of Christian Biography and Literature*, London, 1911, I, 845-846.

Pavlikianların önemli kaynağı olan “The Key of Truth” da Pavlikian veya Tonrakian şeklindeki isimlendirmeler yer almamaktadır. Onlar, kendilerini evrensel ve apostolik kilise olarak ifade etmişlerdir. Gibbon ile başlayan modern dönem bilginleri, Pavlikian isminden hareketle Konstantin Silvanus ve taraftarlarının kısmen Aziz Paul’a özel sevgi beslemeleri sebebiyle bu isimle ifade edildiğini belirtirler. Hatta Gibbon, Pavlikianların, Aziz Paul’a olan sevgileri, mektuplarına ve karakterine bağlılıkları sebebiyle ortaya atılmış olabileceği düşüncesindedir³. Burada Pavlikian isminin Paul ismi ile olan irtibatından ziyade hangi Paul ile ilişkili olduğu konusunda tartışma bulunmaktadır. Pavlikianların yazılı kaynaklarında Aziz Paul’un sözlerine çok yer vermeleri ve onunla olan irtibatı; ortaya çıktığı dönem ve coğrafya göz önünde bulundurulduğunda ise Samsatlı Paul ile ilgileri ön plana çıkmaktadır.

Ortodokslar tarafından Pavlikian isimlendirmesinin bu heretik zümreye verilmesi, isimden öte bir anlam taşımadığı kanaatindeyiz. Pavlikian kelimesi İngilizcede Paulician, Arapçada el-Bayalika şeklinde ifade edilir.

A. TARİHÇE

Pavlikianizm, tarihte ilk kez bu isim ile MS. VII. Yüzyılda, bu günkü Erzurum’un güney batısında Mananalı bölgesinde⁴ yaşamış heretik bir Hıristiyan mezhebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesudi, Pavlikian düşüncenin kurucusu olarak, ilk Antakya patriği Samsatlı Paul’u gösterirken, Pavlikianizm için, Hıristiyanlık, Mecusilik ve Mani dualizmi arasında orta bir yol tanımlaması yapmaktadır. Ayrıca nurlara saygı gösterme ve ibadet etme konusunda da orta yolu tuttuklarını belirtmektedir⁵. Ancak bazı kaynaklarda Pavlikianların, Maniheizt fikirleri tenkit ettikleri, İsa ve Paul’un ateşli taraftarlarını tutucu görüşlerinden dolayı kınadıkları belirtilir⁶.

3 Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Leipsick, 1829, X, 155.

4 Conybeare, *Introduce to The Key of Truth*, LXIX; Arpee, 63; Ernst Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, (Çev: Fikret İşıltan) İstanbul, 1970, 190. Mananalıs, şimdiki Tuzla suyu (Tercan’da) kenarında pavlikianların yurdu olarak bilinen Mananalı eyaletidir. Conybeare, burasını yanlış olarak bir Karaçoban’da bir de Mardalı adını taşıyan Tekman’da aramıştır. Conybeare, *Introduce to The Key*, LXIC.

5 Mesudi, Hüseyin b. Ali, *et_Tenbih ve'l İşraf*, Leyden, 1893, 151.

6 Gibbon, X, 156.

VII. Yüzyılın ortalarında bu mezhebe mensup Konstantin Sylvianus, Aziz Paul'u okuyarak ve onun fikirlerini kendisinin daha önce sahip olduğu fikirlerle harmanlayarak derinleşmiştir. O, bu şekilde özgün bir dualistik sistem kurmuş ve taraftar kazanmıştır. Konstantin, doktrinini Pontus ve Kapadokya'ya taşıyarak batının dikkatlerini üzerine çekmek suretiyle mezhebini 660 tarihlerinde teşekkül ettirmiştir. O, havariler ile ilgili çalışmaları ve dindarlığıyla taraftarlarını kısa sürede çoğaltmıştır. Ermeniler arasında yayılan Maniheizm gibi gnostik mezheplerin kalıntılarını kendi düşünceleri ile birleştirmiştir. Pontus ve Kapadokya'da bir çok Katolik, Konstantin'in fikirleri ile ya din değiştirmiş ya da geleneksel Katolik anlayışından uzaklaşmıştır. Yaklaşık 25 yıl bölgede etkili olmuş ve sonunda Bizans İmparatorluğu tarafından ölüme mahkum edilmiştir⁷.

Mesudi, Müslümanlar Doğu Anadolu'yu feth ettiklerinde Malatya, Samsat, Adıyaman ve İbrik kalesi çevresinde Pavlikianların pek çok Patriklerinin (bunlardan biri Karbeas) bulunduğundan bahsetmektedir⁸. Ancak bazı kaynaklar da bunun aksine Doğuda Bizans'ın zulmünden kaçan Pavlikianların büyük kitleler halinde Malatya Emiri *Amr ibn Ubeydullah*'ın arazisine göç ettiklerini ve burada Müslümanların saflarında Bizans'a karşı savaştıklarını belirtmektedir⁹.

Pavlikianlara karşı yapılan mücadelelerde Bizans'ın Erzurum bölgesinde çok zorlukla karşılaştığı, buranın zaman zaman temalıklı statüsünden çıkarıldığı veya elinden çıktığı ifade edilir¹⁰. Pavlikianların itaat altına alınmasından sonra doğu sınırını planlı bir şekilde ileriye almak mümkün olmuştur. Bu mutaassıp mezhep, içinde bütün önemli yolların geçtiği dağ silsileleriyle etrafı çevrilmiş vadinin mülkiyetini elinde bulundurduğundan Bizans için çok tehlike arz etmişlerdir. Bu sebeple Bizans tarafından Divriği (Tephrike) bölgesinde Pavlikianlara şiddet uygulan Basileios, Divriği ile diğer bir çok kaleyi tahrip edip heretiklerin ordusunu mağlup etmiş, reisleri Khrisokheiros öldürülmüştür. Bölgedeki bir çok kaleyi tahrip edip, yağmaladıktan sonra, Malatya yoluna hakim olan Abara ve Darend'e'yi (Taranta) işgal etmiştir. Basileos, Fırat bölgesinde

7 Gibbon, X, 158-159; W. F. Adeney, 219; George Park Fisher, D. D., LL.D, *History of The Christians Church*, London, 1913, 162.

8 Mes'udi, *et-Tenbih*, 183.

9 Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, (Çev: Fikret İşıltan), Ankara, 1995, 149; <http://en.wikipedia.org/wiki/Paulicians>, 23.01.2009.

10 Honigmann, 50.

ilerleyerek Doğanşehir ve Samsat'ı ele geçirmiş, Malatya'yı almaya çalışırken ağır bir mağlubiyete uğramıştır¹¹.

Pavlikianlar için, Konstantin döneminden sonraki 150 yıllık dönem, Ortodoks Bizans İmparatorlarının zulüm dönemi olmuştur. MS. VII. Yüzyılda II. Justinian, IX. Yüzyılda ise I. Michael ve V. Leo döneminde bu heretik topluluğa, Ortodoks ismi taşımalarından dolayı, onları kurtarma ümidiyle eziyet edilmemiştir. Fakat daha sonra Pavlikianlara bir dizi Grek hükümdar zulmetmiştir. Özellikle, Ortodoks kilisesinin imajını yenileyen imparatoriçe Theodora, Pavlikian heretiklere çok acı çektirmiştir. Yunan tarihçilerinin kayıtlarına göre İmparatoriçe tahtta bulunduğu süre içerisinde 100 bin kadar Pavlikian mezhebi mensubunu; asma, çarmlıha germe, boynunu vurma, suda boğma şeklinde çeşitli yöntemlerle öldürtmüştür¹². Zaman zaman Bizans İmparatorları, Pavlikianlara yakın davranmış, onların problemleri konusunda orta yolu takip etmişlerdir. Dağlarda yaşayan savaşçı bir grup olan Ermeni Pavlikianlar, Müslümanlarla ittifak yaptıkları dönemde imparatorluğa sert davranmalarına rağmen bazı dönemlerde doğuda imparatorluğun en güvenilir koruyucuları olarak Müslümanlara karşı sınırı korumakla görevlendirilmişlerdir.

Ermeni kilisesinin bu heretik Pavlikianlara reva gördüğü zulüm, Yunanlıların yaptığı zulümden geri kalmamıştır. Ermeniler, Bizans'ın gücü ve etkisiyle, Torosların doğusundaki dağlık bölgelerde daha çok şiddet uygulamışlardır. M.S 719'da Tevin'de ki Ermeni Sinod'u, bunlar için "*ebedi ateşin aileleri ve şeytanın çocukları*" ifadelerini kullanarak sahip oldukları inançlardan nefret etme ve onlardan uzak durma kararı almıştır. Ermenistan'daki heretik Pavlikianlar, Ortodokslar tarafından zaman zaman kamçılanıp hapse atılmışlar, sahtekar olarak nitelendirilmişler ve işkencelere maruz bırakılıp öldürülmüşler, toplu halde evlerinden sürülmüşler ve köylerini tahrip etmişlerdir¹³.

Pavlikianlar, gnostik fikirlerinden dolayı Ortodoks kilisesi tarafından şehirlerde kendilerine uygulanan baskılar sonucu, Fırat boyunca dağ

11 Honigmann, 52; Amara ve Argaun (Arguvan) Paulikianlar tarafından Malatya Emirinin yardımıyla, Tephrike'den evvel kurulmuş olan ilk şehirlerdir. Abara veya Amara görünüşe göre, Tephrike=Divriği ile Taranta-=Darende arasında bulunuyor ve belki de bu günkü Emirköy'e (Arguvanın batısında Emerly) tekabül ediyordu. Honigmann, burasını Sivas'tan Malatya'ya Kuruçay vadisinden geçerek giden yola yakın, Hasan Patrik (Fethiye)'in kuzey doğusunda ve Arguvan'ın batısında bir yer olarak tanımlamaktadır. Honigmann, 53; Ostrogorsky, 221.

12 Gibbon, X, 162; Conybeare, Introduce, CV; Arpee, 64; G. P. Fisher, 162.

13 Arpee, 65.

köylerinde ikamete zorlanmışlardır. Böylece VIII. Yüzyılın ortalarında doğu kiliselerinin geleneklerine karşı çıkan (kiliselerden resimleri kaldıran) Konstantin Kompromyus, Malatya, Erzurum ve Ermenistan bölgesine yaptığı seferde çok sayıda Pavlikianla karşılaşmış, bir kısmını cezalandırmış bir kısmını da Fırat boylarından İstanbul ve Trakya'ya sürgün etmiştir. Pavlikianlar, Trakya'da gördükleri zulme karşı direnmişler ve burada Ermenilerle aralarındaki benzerliklerden dolayı yardımlaşmışlardır¹⁴.

Pavlikianlar, kendilerine zulmeden Bizanslılardan intikam almak için IX. Yüzyılda Müslümanlarla ittifak yapmışlardır. Bunun üzerine Divriği kasabasında müttefikleri ile beraber Bizans ordularını mağlup ederek Efes ve İzmit'e kadar Anadolu topraklarını istila etmişlerdir. Bu dönemde Pavlikianlar büyük bir hırs ile Yunan azizlerine ait kutsal emanetleri, resim ve suretleri tahrip etmişlerdir. Bu, Pavlikian öfkesinin sert bir göstergesi olmuştur. Pavlikianlar, büyük liderleri Chrysocheir'in saltanatının sona ermesiyle askeri güçlerini de kaybetmişlerdir. Netice olarak Pavlikianlar bundan sonraki dönemlerde sürekli zulüm ve baskı gören bir mezhep olarak varlığını sürdürmeye çalışmışlardır¹⁵.

Bizans'ın takip ettiği Ortodokslaşdırma ve Rumlaşdırma siyaseti Ermeniler, Süryaniler, heretik mezheplerde bulunan yerli halkları ve Pavlikianları da bu devlete düşman etmiş ve Selçuklulara yaklaştırmıştı. Halk, Selçuklular sayesinde toprağa ve hürriyete kavuşmuştu¹⁶. Selçuklu, Eyyübi ve Harizmlı kuvvetlerinin faaliyet gösterdiği Samsat, Adıyaman ve Maraş havalisi, Türkmenlerin yoğun nüfusunu barındırdığı gibi askeri faaliyetlerine de sık sık sahne olmuştur. Bu ortamda Pavlikianizm, bölgeye gelen Türk zümreler üzerinde etkili olmuştur. Öyle ki müfrit Şii (İsmaili) zümreler ile, Mani ve Hıristiyan akidelerine bağlı bulunan Pavlikianların eski inançları birbirine karışmıştır. Ayrıca bu dönemde söz konusu bölgeye gelen göçebe Türkmenler, dini bakımdan henüz tam İslamlaşmamış; yarı eski Türk inanışlarına bağlı olmaları sebebiyle yabancı akidelerin tesirine kolaylıkla maruz kalmışlardır. Nitekim Samsat'a yakın Kefersud nahiyesinde yarı Türk Şamanı ve yarı Müslüman şeyhi olarak meydana çıkan Baba

14 Gibbon, X, 164-166, Arpee, 65.

15 Gibbon, X, 164; Arpee, 64.

16 Azerbaycan'dan Anadolu'ya 1080 yılında çok büyük bir Türk nüfus akını gerçekleşmiştir. Süleyman Şah'ın 1075'de kurduğu devlet ve kazandığı başarılar, Anadolu'da Türk nüfus yoğunluğunu artırarak kuvvetlenmesine sebep olduğu gibi Bizans'ın kötü idaresi, savaşlar ve isyanlar dolayısıyla perişan olan yerli halklar da Süleyman Şah'ın idaresinde huzur ve sükuna kavuşmuş ve bu sayede Türkiye Selçuklu devleti sağlam bir temele oturmuş bulunuyordu. Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1993, 56.

İshak, bu çevrede, ictimai, dini ve siyasi mülâhazalarla Türkmenleri etrafında toplamış, onlara dini telkinlerde bulunmuştur. Özellikle göçebelerin iktisadi ve sosyal huzursuzluklarını dini telkinlerle beslediği gibi Hıristiyanları da dini ve siyasi fikirlerine davet etmiştir¹⁷. Böylece Pavlikianların bu bölgede Müslüman toplum olarak Türkmenleri de etkilediklerini söylemek mümkündür.

Roma imparatorluğunun doğu sınırları içinde mistik bir inanca sahip olan Pavlikianlar, dini ve siyasi sebeplerle zaman zaman Bizans üzerine saldırılar yapmışlar. Pavlikianizm düşünce bazında, doğu kiliselerinden ziyade batı kiliseleri üzerinde etki etmiştir. Pavlikianizm öğretileri VIII. ve IX. Yüzyıllarda Trakya'da kök salmıştır. Daha sonra Polonya ve Bohemya, İtalya ve Fransa, Ren nehrinin çevresindeki memleketlerde ve hatta İngiltere'ye kadar yayılmıştır¹⁸. Ayrıca X. Yüzyılda da Ermeni John Zimisce, bu heretik gruptan binlercesini Erzurum ve Malatya bölgesinden alıp Trakya bölgesine nakletmiştir. Pavlikian askerler, Tuna boylarını korumakla görevlendirildiklerinde, bölgede Bulgarlara ait Bogomil kilisesi¹⁹ ile etkileşim içerisine girmişler. Böylece Pavlikianlar, Avrupa'da reformun tohumlarını ekerek daha sonraki çağlarda sonuçlarını fazlasıyla alarak yayılmışlardır²⁰. Ancak bazı kaynaklar, Bizans'ın büyük kitleler halinde Trakya'ya göç ettirdiği Pavlikianların, Bulgaristan ve Makedonya'nın Slav halkı ile yan yana yaşaması neticesinde, Papaz Bogomil'in, Pavlikianların doktrininden esinlenerek öğretilerini ortaya çıkardığını ifade etmektedir²¹. 1197 yılında Bosna'da Pavlikianların Bogomil ismiyle ortaya çıktıkları da belirtilir²².

17 Turan, 421.

18 Arpee, 90-91. Conybeare, *Introduce, CIV-CV*; London Religious Tract Society, *The Grek and Eastern Churches, Their History, faith and Worship, London, 1799, 158.*

19 Bu hareketin kurucusu bir köy papazı olan Bogomil (Tanrının Sevdiği)'dir. O, yoksulluğu, alçakgönüllülüğü, tövbeyi ve duayı vaaz etmiştir. Ona göre dünya, şeytanın eseri idi ve kötüydü. Bu sebeple et yemiyorlar, şarap içmiyorlar. Evliliğe, Kilise hiyerarşisine ve bütün zahiri ibadet şekillerine karşı çıkıyorlar. Bunlar da Pavlikianlar gibi saf ruhi dindarlığa erişme çabası içindeler. Bogomillik; dünyaya iki prensip, iyilik (tanrı) ve kötülük (şeytan) tarafından hükmedildiğini ve birbirine zıt bu iki güç arasındaki mücadelenin bütün dünya olaylarını ve her insanın hayatını tanzim ettiğini kabul eden dualist bir doktrindir. Geniş bilgi için Bkz: Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (Çev: Ali Berktaş), İstanbul, 2003, III, 208-212; Ostrogorsky, 250.

20 Conybeare, *Introduce to the Key...*, CXXXVIII; Arpee, 64-65; Hamlin, Bulgaristan'da karşılaştığı birine ırkını sorduğunu, Pavlikian cevabını aldığı çok şaşırıldığını söylüyor. Tarihteki Pavlikian mezhebi kalıntıları olduğunu sanmadığını, onunda geçmiş tarihleri ile ilgili az bilgiye (zulüm görüp yok edildiklerini) sahip olduğunu belirtiyor. Cyrus Hamlin, *Among The Turks*, New York, 1877, 265;

21 Conybeare, *Introduce, CXXXVII-CXXXVIII.*

22 London Religious Tract Society, *The Grek and Eastern Churches*, 158-159.

Kaynaklara göre Ermenilerden Pavlikianlara yönelik bir zulüm de, Van ve Muş (Taron) Dükü Grigor Magistros tarafından XI. Yüzyılın ortalarında yapılmıştır. Pavlikian Lider Zarehaven Smpad'ın IX. Yüzyılda, şimdi ki Beyazıt'ın yakınında bulunan Tonrak kasabasını kendisine karargah yapmasından beri Ermenistandaki Pavlikianların büyük bir merkezi konumundaydı. G. Magistros, Tonrak'ı tahrip edip adını değiştirmiş ve Ermeni Pavlikianlardan binden fazla kişiyi baskıyla kilisesinde vaftiz etmiştir²³.

Son yıllara kadar batıda hakim olan genel kanaat, Ermeni Pavlikianların bu tarihten itibaren asimile oldukları şeklinde idi. Ancak bunların Bizans İmparatorluğunun batı sınırlarına sürgüne gönderildikleri ve batı dünyasında dini ayrılık tohumlarını yaymak suretiyle yaşamaya devam ettikleri ortaya çıkmıştır. Böylece daha sonra da yüzyıllar boyunca varlıklarını ve Ermenistan'la bağlantılarını sürdürdükleri yapılan çalışmalarla tespit edilmiştir²⁴. Pavlikianlar, XI. Ve XII. Yüzyıllarda Roma kilisesine karşı birlik olup mücadelelerini sürdürmüşler. Bu dönemden sonra da Avrupa'nın içlerine çeşitli yollardan gitmeye çalışmışlar. Macaristan üzerinden Almanya ve Fransa'ya, Yunanistan üzerinden İtalya ve Sicilya'ya ve Alplerin ötesine sarkmışlardır. Böylece bütün Avrupa kıtasında etkili olmaya başlamışlar ve buralarda binlerce kadın erkek Katoliğe kendi düşüncelerini kabul ettirdikleri²⁵ ifade edilir.

Muş ve Erzurum arasındaki bölge ilk dönemlerde olduğu gibi daha sonraki dönemlerde de Ermeni Pavlikianizmi için bir etki alanı olmuştur. Buna örnek olarak VII. Yüzyılda Mananalı'lı Konstantin ve XI. Yüzyılda Hark'lı Jacop, ve nihayet XVIII. Yüzyılda Pavlikian lideri John Shousdak-Vartabedian, bu bölgede etkili olmuştur. Vartabedian, Muş'ta halka çok zulmetmiş ve 1775'te İstanbul'a kaçmıştır. İstanbul'dan da Mekhisteristlerin Venedikteki bir manastırına gitmiş. Fakat onun sıra dışı görüşleri çabucak anlaşıldığından, oraya varmasından birkaç gün sonra İstanbul'a dönüşü için zorlanmış ve gönderilmiştir. O, burada tutuklanmış ve yargılandıktan sonra hapse atılmıştır. Bu mahkûmiyetten kurtulmak için Müslüman olduğu

23 Geniş bilgi için bkz: Conybeare, *Introdction to The Key...*, LVII-LXXI; Arpee, 66; Tonrak/Tondrak: Van Gölü'nün kuzeyinde, Aladağ'ın eteğinde yer alan bir köydür. Tonrakian ismi, IX. Yüzyılın ilk yarısında burada ortaya çıktıkları ifade edilen heretik bir Hıristiyan grup olan Pavlikianlar için de kullanılır. Krikor Haleblian, "Heresy and Ortodoxy in Armenian Church" *Exchange*, Vol: 31/1, January 2002, 71.

24 Arpee, 66

25 Gibbon, X, 169-171.

konusunda beyanda bulunmuş ancak mahkûmiyetten kurtulmasından kısa bir süre sonra Doğu Anadolu'ya dönmüştür. Burada Müslüman Hınıs Kadı'sının da desteğiyle Malazgirt kasabasında oturan bir papaz'a zorla kendisini papazlığa atarmıştır. Böylece kendi fikirlerinin propagandasına aktif bir şekilde Hınıs başta olmak üzere o bölgede, Taşçevirme gibi bazı kasabalar ve Hınıs'ın çevresindeki köylerde başlamıştır. Faaliyetlerinden rahatsızlık duyulunca yakalanıp zincire vurularak Eçmiazin'e gönderilmiştir. Fakat o, hapishaneden kaçarak tekrar bu bölgeye gelmiş, fikirleri ile bölge insanını etkilemeye devam etmiştir. Nihayet 1801'de onun hamisi olan Hınıs kadısı tarafından idamla cezalandırılmak üzereyken, Müslümanlığa tekrar dönmüştür. Vartabed, Hınıs bölgesinde o dönemde çok etkili faaliyetlerde bulunduğu halde akıbeti bilinmemektedir. Nitekim Şubat 1837'de Erzurum Diyakozluğunun eski piskoposu Garabed, Ecmiazin Sinod'unun dikkatlerini Vartabed'in yolundan gidenlere çekmiştir. Garabet, o dönemde Gürcistan bölgesinde Ermeni papazı idi. Fakat O, Vartabed'in, eski cemaati üzerindeki etkileri konusunda oldukça bilgi sahibiydi. Çünkü Osmanlı-Rus 1828-1829 savaşı bitiminde onlar, Garabet'in liderliğinde yeni elde edilen Ermenilerin yaşadığı Tzars'a göç ettirildiler. Bu dönemde onlar, doğu Anadolu'da yaşıyorlardı²⁶.

Bir Pavlikianın Gümrü'de günah itirafında bulunması, Ermeni Sinod'unu, bu fikirlerin tekrar canlandığı noktasında telaşa düşürmüştü ve Kafkasya Valisine başvuruda bulunmuştur. Bunun üzerine Tiflis askeri Valisi General Praigon, Arkveli'deki sapkınlıklar ile ilgili bir soruşturma açmıştır. 1838 ilkbaharında Gümrü ve Arkveli'de eskisi kadar sapkın fikirlerin mevcut olduğu tespit edilmiştir. Tonrakianlar, ilk ortaya çıktıkları köylerinde üzerlerindeki şüpheleri bertaraf etmek için kendi kendilerine bir Ortodoks kilisesi inşa etmişlerdi. Bundan üç yıl sonra 1837'de Arkveli'deki heretiklerin özel bir odada geceleri birbirlerini vaftiz ettikleri ortaya çıkarılmıştır²⁷.

1837-1845'deki soruşturmada Gümrü'lü Sergion, soruşturmanın ilk yılında, Arkveli'li George'un 1835'te detaylı bir şekilde üzerinde durduğu öğretiler hakkında bilgi sahibi olmuştur. Daha sonra bütün bu öğretileri içine alan Hakikatın Anahtarı "The Key of Truth" olarak isimlendirilen heretik bir yazma metni elde etmiştir. Sergion, eline geçen bu kitabı, Şubat 1838'de Erivan kilise idaresi vasıtasıyla Sinod'a göndermiştir²⁸.

26 Arpee, 67-68

27 Arpee, 72

28 Arpee, 76.

General Praigon, heretiklerin durumunu Gümrü eyalet mahkemesine bildirmiş, ancak 1841 yılı Nisan ayında genel bir af çıkarılmıştır. O yılın Eylülünde Gümrü mahkemesi Ecmiazin Sinoduna Gümrü ve Arkhveli heretiklerinin mahkumiyet ve cezalarının af edildiğini bildirmiştir²⁹. Ancak iki yıl sonra Ashdarak'lı Nerses'in, bütün Ermenilerin Katolikos'u seçilmesi ve Mayıs 1847'de Ecmiazin'de görevi devralmasıyla mücadele yeniden başlamıştır. Nerses, on bir yıllık görevi esnasında Pavlikianlara karşı Sinod'da mücadelesini sürdürmüştür.

Sinod, ölen Hınıs papazının propagandasının sonuçlarını mümkün olduğu kadar fazla çaba sarf ederek etkisizleştirme kararı almıştır. Daha sonra Erzurum Piskoposu, Hınıs bölgesinde hala olması muhtemel sapkınlıkların kalıntılarını arayıp bulma işi ile görevlendirilmiştir. Aynı zamanda Kafkasya askeri valisi Baron Rosen' "mahalli sivil otoritelerden Arkveli'nin Ermeni sakinlerini eylem ve davranışları açısından ve onların arasında görülen sapkınlıkları gözlemlemeleri" ricasında bulunmuştur. Baron Rosen, Sinod'un soruşturduğu konuları inceleyerek onların sapkınlıklarını içerikleri ile tespit etmiştir³⁰.

Bununla beraber Pavlikianlar, yıllarca kendi komşuları tarafından kendilerine reva görülen cezalara katlanmışlar. Onlardan bir kısmı zaman zaman Hınıs bölgesindeki evlerine geri dönmüşler. Nitekim 1847 yılında onlardan iki ailenin Hınıs'ın köyüne geri döndüğü ifade edilir. Hatta bu dönemde bölgede bir süre Protestanlık faaliyetlerine destek verdikleri de kaynaklarda belirtilir. Erzurum'daki Amerikan Protestanları, 1852'de onların nerede olduklarını yazılı olarak sorarken onlarla ilgili "Onların etkilerini yok etmek için gayret sarf edildiği, inançlarını ikrar etmeye ikna edilenlerin toplam aile sayısının sekiz, bunların da tamamının 60 civarında kişiden oluştuğu" bilgisini vermişler³¹. Bu yüzden 1853 başlarına

29 Sinod, mahkemenin bu kararından memnun olmayarak Valiliğe başvuruda bulunmuştur. Ecmiazin Sinod'u, valiliğe dilekçe vererek bu heretiklerin sapkınları ile ilgili verilen cezanın yeterli olmadığını "Şöyle ki suçlu biri, tanrıya karşı işledikleri ağır suçları kapsayacak şekilde cezalandırılmış olmalı" şeklinde ifadelerle itirazda bulunmuştur. Netice olarak 1845'de; Tiflis ceza mahkemesi durumu incelemiş, Arkhveli'deki heretik liderler -ki bunlardan kendisini Diyakoz olarak ifade eden George Sargisian ve Souvar Hohannessian ve Gümrü'de ki dört lideri- 1842'de ceza kanunlarına göre ordunun içinde mecburi göreve tabi tuttuğu açıklamasını Sinod'a bildirmiştir Aynı zamanda Arkhveli'li George Sargisian'ın diyakoz olarak kendisini ifade etmesini yasaklamış ve Ermeni kilisesi otoritelerinin onu tanımadığı bildirilmiştir. Geniş bilgi için bkz: Arpee, 73-74.

30 Arpee, 69

31 *Missionary Herald*, December, 1852, 359. Bölgede faaliyet gösteren misyonerlerin burada yaşayan halkın kimlikleri hakkında bilgi sahibi oldukları söylenemez. Çünkü yazılan rapor ve hatıratlarda Pavlikianlar ve düşüncelerinden bahsedilmemektedir.

baktığımız zaman, Hınıs'ın söz konusu köyü bu özelliğinden dolayı, Erzurum'daki Amerikan Board misyonunun planlı bir dış istasyonu haline getirilmiştir. Hatta bu tarihlerde Souvar Hohannessian'ın Arkhveli'den eski evinin bulunduğu yer olan Taşçevirme'ye döndüğü de tespit edilmiştir. 1854'de bu köyün 44 civarında haneye ve bunlardan 40 civarında kişinin açıkça Protestan olduğu rapor edilmiştir. Nitekim 1860'a geldiğinde köydeki Protestan nüfus ikiye katlanmıştır³².

XIX. yüzyılda ne kadar Protestan misyonerin Pavlikianların arasında barındığı ve onlardan destek aldığını söylemek zordur. Ancak Ermeni Pavlikianizmin eski müstahkem yerleri olan Hınıs ve Taşçevirme'nin, bu dönemde modern Protestanlığa kucak açtığı bir gerçektir. Ayrıca, 1880'de Ecmiazin çevresinde Valarshabad (Neapolis)'da yaklaşık 4/3'ü Tonrakian (Pavlikian) kökenli olan 37 protestan ailenin varlığından bahsedilir. Arpee, o dönemde Şirak, Galzvan, Pambak, Beyazıt, Erivan ve Ecmiazin vilayetlerinde pek çok Tonrakian'ın yaşadığını belirtir³³. Bu bölgede yapılacak titiz bir araştırma Ermenistan'da bu eski heretikler ile modern Protestanlık arasındaki yakın ilişkiyi açığa çıkaracağı kanaatindeyiz.

XIX. yüzyılda doğuda Pavlikianizmin yerini Protestanlık almıştır. Heretik bir Ermeni grubu olan Pavlikianizm fikirleriyle Protestanlık içinde canlanmıştır. Ancak Ermeni Protestanlık, Ermeni Pavlikianizme karşı şiddet uygulamada çok paya sahiptir. Dünyada dinin siyasal amaçlarla kullanılması XIX. Yüzyılda daha çok artmıştır. Batının Protestan güçleri bu dönemde sahnededir. Ermeni Pavlikianların mahrum olduğu politik desteği, Ermeni Protestanlık almıştır ve dünyada Pavlikianlar hemen hemen yok olmuşlardır³⁴. Günümüzde kendi kimlikleri ile herhangi bir coğrafyada Pavlikianların varlığından bahsetmek zordur. Ancak düşünce bazında onların, bir çok Protestan gruba ilham kaynağı olduklarını söyleyebiliriz.

B. İNANÇ VE PRATİKLERİ

Pavlikianlar, sahip oldukları inanç ve uygulamalarıyla doğu kiliselerinden ayrılırlar. Bu sebeple doğu kiliseleri tarafından heretik mezhep olarak ilan edilmişlerdir. Ancak, Pavlikianlar, sadece kendilerini evrensel ve apostolik cemaat olarak ifade etmişler. Onlar, kendilerini

32 Arpee, 74-75

33 Arpee, 75

34 Arpee, 91-92.

Ortodoks cemaatlere mensup kişilerin dışında, hakiki Hıristiyan cemaat olarak ifade etmişlerdir. Ortodoks cemaatlerden, vaftizi büyüsel bir hünere dönüştürmelerinden dolayı inanç noktasında ayrılmışlardır. Özetle Pavlikianlar, ortodoksların ilkelerinden ayrılmışlar ve sakramentlerini terk etmişler. Ortodoks cemaatlerin Meryem'e ibadet etmeleri ile ilgili olarak, onları azizlere, resimlere ve haça tapınmalarını hiçbir suretle uygun görmemişler ve bunun gibi her türlü kilise kültürünü putperestlik olarak nitelendirmişler³⁵. Bu konuda Key³⁶ de: “Bazıları, aracılığın kıymetini ve şefaatin Babanın oğluna ait olduğunu, ölümden sonra belli bir yere gittiklerini inkar ettiler. Özellikle Tanrı'nın uluhiyetine bütünüyle ters düşen resimler, taşlar, bahçeler, dereler, akarsular, pınarlar ve diğer boş şeylerin şekillerini kutsal kabul edip ibadet ettiler ve onlara tütsüler, mumlar ve kurbanlar sundular. Halbuki tanrımız, şu sözüyle onların bütün bu davranışlarını ayakları altına almaktadır³⁷. “Ben kapıyım; eğer bir kimse benden girerse kurtulur; girer çıkar, ve otlak (cennet) bulur” Yuhanna, 10/9.

Pavlikianlar, geleneksel Katolik düşüncesinde var olan Tanrı'nın birliğini, tabiatın ilk maddesini, vahiy ürünü olan dini kuralları ihlal etmişler. Onların sadece Baba'ya, İsa'ya, insan aklına ve görünmeyen aleme

35 Arpee, 87; Pavlikianların Müslümanlarla olan temasları bu tasvir düşmanlığını alevlendirmiştir. G. Ostrogorsky, 149; London Religious Tract Society, *The Grek and Eastern Churchs*, 158.

36 The Key Of Truth, ilk kez 1880'de Eritzian tarafından Tiflis'te ilim adamlarının dikkatine sunulmuştur. Bu metin, 1898'de Frederic C. Conybeare tarafından uzun bir giriş ilave edilerek İngilizce ve Ermenice metin bir arada yayınlanmıştır. Eser; Giriş, 197, Ermenice metin 65, İngilizce tercümesi 54, ekler ve indeks ile beraber toplam 400 sayfadan oluşmaktadır. Eserin orijinal nüshası, 1838'de Erivan kilise idaresi vasıtasıyla Sinod'a gönderilmiş, halen Eçmiazin'de Sinod arşivinde muhafaza edilmektedir. Metin, tarih olarak IX. Yüzyıla kadar geriye giden eski orijinal bir metnin kopyasıdır. Pavlikianların İnanç ve Pratikleri konusunda yazılı metin olarak “The Key of Trut”dan başka eser bulunmamaktadır. Hıristiyanlığın ilk dönem eserlerinden günümüze kadar gelen eserlerden biridir. İlk bakışta Kitab-ı Mukaddes'e ait pratiklerden çok farklı bir özelliği yoktur. Bu kitabın en dikkat çeken yönü, Ortodoks kilisesinin ve konsillerin meydana getirdiği ihtilaflar ve Greklerin ürünü olan spekülasyonlardan ibaret bir doktrin özelliğinde olmasıdır. Bir Hıristiyanın Anahtarı=Şife (Key) fikri, onun Ortodoks doktrini özelliğine sahip olmasından ziyade, Rab İsa'yı bildiği ve onun öğretilerini koruduğu anlamına gelir. Bu hakikat özellikle düşünce bazında İsa'nın şahsı ve Tanrı'nın Şifresi (Key) fikirlerinin tahlilinden kaynaklanmış olmalıdır. Bu kitap içerik olarak: Vaftiz töreni, Ermenistan Pavlikian kilisesinin ilmihali ile birlikte ayinleri, Ortodoks kiliselerinin; azizlere aşırı sevgi, Meryem'i kutsallaştırma, bebek vaftizi, surete (şeklere) ibadet gibi ihtilaflı konuları kapsamaktadır. Conybeare, *The Key of Truth*, 72, 74, 85, 91, 123, vd; Arpee, 76-77.

37 Conybeare, *The Key of Truth*, 115; Aslında Key teolojisinin, sözde krallık şeklindeki teslis doktrinine karşı olan inanç temelinde bir Hıristiyan mezhebi (Unitarian)'ne ait olduğu da belirtilir. Arpee, 78.

iman ve güvenleri vardı. Ama aynı şekilde maddenin sonsuzluğunu kabul ediyorlardı. Şeytanın fiziksel ve ahlaki boyutu, eski doğu dinleri ve felsefi düşüncelerdeki iki prensibe göre kurulmuştur. Burada çeşitli gnostik fikirler ilham kaynağı olmuştur. Özellikle Zerdüştilik ve Mani dini burada ön plandadır³⁸. Pavlikianlığın, Maniliğin bazı prensiplerinden etkilendiğini söyleyebiliriz³⁹. Ancak, Grigor Magistros, Pavlikianizmin, köken olarak üçüncü yüzyılda yaşayan Antakya patriği Samsatlı Paul'un düşüncelerine dayandığı ve dinamik krallıktaki ana sembolün de kendisi olduğunu belirtmektedir. Ona göre İsa'nın amacı, Tanrı'nın sınırları içinde ayrı bir varlık olmak değil, İsa ondan sadece kişisel olmayan kelamı dinlemiş ve görevi süresince onda hayat sürdürmüştür⁴⁰. Hatta Samsatlı Paul, İsa'nın daha çok insani yönünü ön plana çıkarmaya çalışmıştır. O'na göre İsa, bir insandır, bedeni itibarıyla tanrı değildir. O, ilahi hikmetin aydınlatması ve ilahi tabiatın birleşmesiyle yücelmiştir⁴¹.

İbni Hazm, Samsatlı Paul'un Hıristiyanlığın doğuşundan önceki tevhit inancını benimsediğini belirtir. Paul'un; Hz. İsa için Allah'ın kulu ve elçisi ifadesini kullandığını ve Allah tarafından Meryem'den babasız dünyaya geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca Samsatlı Paul'un, kelime ve Ruh'u'l Kuddüsten bahsetmediğini söyler⁴².

Pavlikianların dualizmi, Zerdüştilerden⁴³ ziyade Gnostiklerden Maniheistlerin doktrinine benzemektedir. Bunlara göre; şeytan bir varlık olarak, mevcut görünen alemin Tanrısıdır⁴⁴. Grigor Magistros'da bir mektubunda; kendilerini Hıristiyan olarak ifade eden Pavlikianların, tanrının yerine Şeytanın dünyayı yarattığına inandıklarını tanrının bu

38 Gibbon, X, 158-159.

39 Conybeare, Introduce, CXXXVII-CXXXVIII de Maniheist unsurları aldıkları ifade edilir.

40 Arpee, 78; <http://en.wikipedia.org/wiki/Paulicians>, 23.01.2009.

41 Edward H. Hall, *Ten Lectures on Orthodoxy and Heresy in the Christian Church*, Boston, 1891, 44. Aynı yazara göre; Antakya'da 260-269 tarihleri arasında görev yapan Samsatlı Paul, 269'da görüşleri açısından sapkınlarla özdeşleştirildiği için görevinden alınmıştır. O, İsa imajını çok zedelediği için Ortodoks kiliseden tepki almıştır. O, Vaftiz, babanın kutsal ruh ve oğul ile ilişkisi gibi konularda da farklı görüşler ileri sürmüştür. A.g.e., 44-45; Rev: Reuben Parsons, D. D., *Studies in Church History*, New York, 1895; I, 143-145.

42 İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milal ve'l-Ahva ve'n-Nihal*, Beyrut, 1406/1986 I, 48.

43 Zerdüştilerin dualizminde iki zıt varlık söz konusudur. Bunlardan Hürmüz bütün iyinin, Ehrimen de bütün kötülüğün kaynağıdır. Geniş bilgi için bkz: Iskender Oymak, *Zerdüştlük*, Elazığ, 2003, 109-114.

44 G. P. Fisher, 162; J. G. Davies, *The Early Christian Church*, London, 1965, 161; Gnostik Sabiler de Dünyayı Karanlık Kralı'nın eseri olarak ifade ederler. Geniş bilgi için bkz: Şinasi Gündüz, *Sabiler, Son Gnostikler*, Ankara, 1995, 67-77.

dünyada güç sahibi olmadığını ancak gelecekte onun güç sahibi olacağına inandıklarını belirtiyor⁴⁵. Onlara göre İsa, bedenden ve dünyevi eğilimlerden insanı kurtarmak için cennetten gönderilmiştir. Onlar, sakramenleri bir tarafa atıp, bazı gelenekler ile dünya nimetlerinden elini eteğini çekmişler ancak evliliğe karşı değiller. Bazı kaynaklarda Pavlikianların Dört İncili kabul ettikleri gibi diğer mektupların da çoğunu kabul ettikleri ifade edilirken⁴⁶ bir kısım kaynakta sadece kanonik İncilleri ve Aziz Paul'un on dört mektubunu kabul ettikleri, İncil'in geri kalan bütün kısımlarını ret ettikleri ifade edilir⁴⁷. Ayrıca Pavlikianların gnostik din kardeşleri ile beraber, peygamberlerin ve Musa'nın kitapları ve eski Ahidi küçümstedikleri görüşü bazı kaynaklarda yer alır⁴⁸. Ancak Arpee, Pavlikianların, havari Petrus'un mektuplarını ve Eski Ahid-i ret ettiği iddialarının Ortodoks yazarların iftira veya bilgisizliklerinden kaynaklandığı görüşündedir. Kendisi Gümrülü Pavlikianların on emri onayladıklarına şahit olduğunu belirtmektedir. Petrus hakkında Key'de küçük düşürücü bir ifade kesinlikle yer almamıştır. Aksine, onun ifadeleri, apostolik ve evrensel kilise üyesinin sözleri olarak rivayet edilir. Sadece Peter değil, Paul dahil on bir havarinin evrensel din adamları olduğu tasdik edilir. Ayrıca otorite olarak kutsal kitap ve mektuplardan rivayetlerde bulduklarını da Key'den öğreniyoruz⁴⁹.

Pavlikianların inançları konusunda mevcut bilgilerin bir kısmı onların yaşadığı yerlerde zaman zaman yapılan incelemelerde elde edilen bilgilerden oluşur. Nitekim Garabed Megrditschian⁵⁰, Erzurum diyakozluğu tarafından Taşçevirme köyünden göç ettirilen, Tonrakianların sapkın fikirlerini açıkça anlatan 25 kadar Ermeni hanesinin, Rusya Ermenistan'ına bağlı Arkhveli köyünde olduklarını Sinod'a bildirmiştir. Bunun üzerine Sinod, iki Papazını bir araştırma yapmak üzere Arkhveli'ye göndermiştir. Bu papazlar bütün köy halkını bir araya toplamış ve onlara Sinod kararını

45 K. Haleblian, 31/1, 68.

46 G. P. Fisher, 162; Dört İncil'in yanı sıra, Havari Paulusun 14, Yuhannanın 3 mektubunu, Eski Ahitte hakimler kitabını kabul ettikleri de ifade edilir. <http://en.wikipedia.org/wiki/Paulicians>. 23. 01.2009.

47 K. Haleblian, 31/1, 68.

48 Gibbon, X, 155-156.

49 Arpee, 86-87; Key'de baştan sona söz konusu rivayetler kullanılır. Conybeare, The Key of Truth, 71-124.

50 Söz konusu kişi Tonrakianların sapkın düşüncelerini benimseyen önde gelen biridir. Belirtilen tarihten kısa bir süre önce hastalanmış ve önemli bir günah itirafında bulunmuş ve düşüncelerinden dolayı pişmanlık göstererek tövbe etmiştir. Arpee, 69-70.

okuduktan sonra onların arasında mevcut olan heretik fikirleri öğrenmek için çaba sarf etmişler. Onlar hep birlikte ilk etapta bir Ortodoks olarak günah itirafına tepki göstermişler. Ancak halk Hınıs'ta sapkın fikirleri öğreten bir papazı tanıdıklarını itiraf etmiş ve daha sonra o sapkın papazı aforoz etmişler. Ancak daha sonra ölen o papazın sapkın fikirleri zamanla özel ortamlarda ilgi görmüştür⁵¹.

Diğer taraftan Kafkasya askeri valisi Baron Rosen'in başlatmış olduğu inceleme neticesinde "Sapkın Tonrakianların; azizlerin şefaatinin red ettikleri, onların imajlarını küçümsedikleri, oruçların faydasını, dua-ibadetin önemini inkar ettikleri, ibadetlerde kullanılan objeleri kaldırdıkları, Tanrı'nın annesi (Teodokos) kutsal bakirenin kutsiyet ve şerefini küçük düşürdükleri, O'nun lekesizliğini ve vaftiz sakramentini ret ettikleri vb."⁵² düşüncelere sahip oldukları tespit edilmiştir. Nihayetinde, Pavlikian inancına mensup halk, yazılı olarak "ebediyen şeytani sapkınlıkları red ettiklerini, Ermeni Ortodoks kilisesinin kanunlarına ve iman ikrarlarına kararlı bir şekilde bağlı kalacaklarına" taahhütte bulunmuşlar. Bu Papazlardan biri, daha sonra Arkhveli'de bulunan sapkın fikirleri tamamen kökünden söküp atmak maksadıyla orada ikamet için görevlendirilmiştir. Aralık 1837'de Gümrü'nün dini otoriteleri, Sinod'a, Erivan ve Arkveli köyünün güvenilir kişisi Garabet ile işbirliği sonucu Pavlikianlar hakkında bilgi alınabileceği şeklinde bir öneride bulunmuşlar. Garabet, Gümrü'de söz konusu sapkın fikirlere sahip yedi kişinin daha bulunduğunu itiraf etmiştir. Bunlardan bazıları ferdi olarak bazıları da aileleri ile beraber Pavlikianların sapkın fikirlerini Arkveli'li Savour ve George isimli kişilerden almışlar. Bu sekiz kişiden okuma ve yazma bilen dört kişi Pavlikianların tartışmalı öğretilerini yazılı olarak şöyle ifade etmişler:⁵³

1. İsa Tanrı değildir, O ancak bakire Meryem'in doğurduğu bir erkek olarak Tanrı'nın oğludur. O, acı çekmiştir ve Haç'ta ölmüş, ölümden sonra tekrar dirilmiştir ve şimdi bizim için şefaatçi olmak üzere Babanın sağ tarafında oturmaktadır.

2. Musa'nın on emrinde verildiği gibi ahlak kurallarına itaat edilmeli, fakat gelenekler ve diğer ritüellere güvenilmemelidir. Haç işareti (İstavroz)

51 Arpee, 69

52 Arpee, 69-70; Ayrıca bkz: Gibbon, X, 157-158.

53 Arpee, 70-71; Pavlikianların inançları hakkında ayrıca bkz: Gibbon, X, 172-174; Rand Winbon, *History of Paulician Iconoclasts*, 14-15, http://www.iconbusters.com/iconbusters/htm/catalogue/paulician_part_1.pdf, 03.02.2009;

yapmak ve diz çökmek gereksizdir. Eçmiazin ve Jariusalem'de hac yapmak (Ziyaret), oruç tutmak insanların uydurmasıdır ve gereksizdir. Azizlerin resimlerine ve Haç'a ibadet etmek, resimlere ibadet etmektir. Mass kurbanı (Aşayi Rabbani) bir yalandan ibarettir ve onda kullanılan unsurlar İsa'nın bedeni ve kanı değildir. O, sadece sıradan ekmek ve şaraptır. Ortodoks kilisesinin kutsal yağı ve vaftizi boştur, sadece başa yeteri kadar su dökmek ve sadece avuç dolusu su, Hıristiyan vaftizini icra etmek için yeterlidir.

3. Bir papaz, "Rab" (Lord) olarak isimlendirilmemelidir. Çünkü o, din hizmetlerini yürüten biridir. Sadece tanrı Rab'dır. Bir papaza günahların bağışlanması için günah itirafında bulunmak gereksizdir. Tövbekâr, sadece günahını Tanrı'ya itirafta bulunmalıdır. Bizim için azizler aracılık edemezler.

4. Alman Evangelikleri⁵⁴ hariç, Ermeni, Rus, Gürcü ve diğer kiliselere mensup bütün Hıristiyanlar sahte Hıristiyanlardır. Putperestlerin vaftizi geçerli değildir. Kilise babalarının gelenekleri otoriteler için bağlayıcı değildir ve kilise meclislerinin ilkeleri şeytan tarafından ilham edilmiştir. W. Jones de, Pavlikianların prensiplerini şöyle özetlemektedir: 1- En büyük tanrıdan başka tanrılar kabul etmek günahdır. 2-Meryem İlahi aşka layık değildir. 3- Bir tanrıda üç varlık mevcuttur, İsa, tanrının enkarnasyonudur. 4-Aşayi Rabbanideki ekmek ve şarabı, İsa'nın eti ve kanı ile açıklamayı ret etmektedirler. 5-Papaların mutlak otoritesini ve Roma kilisesinin din adamlarına farklı statü vermesini kabul etmezler⁵⁵. Görüldüğü gibi Pavlikianlar geleneksel Hıristiyan öğretilerini ret etmektedirler. Bu çerçevede Katolik ve Ortodoks düşünceleri eleştirmişlerdir.

Pavlikianlara göre; Ortodokslar, İsa'nın tanrılığının bebek İsa'da bulunduğunu ve Onun Tanrı'nın enkarnasyonu olduğunu, Meryem'in ise Tanrı'nın anası, Davud'un Tanrı'nın babası olduğunu söyleyecek kadar da ileri gitmişlerdir⁵⁶. Diğer taraftan Pavlikianlar, bunlara tepki olarak The Key of Truth'da, İsa'nın beşeriyetini açıkça vurgulamaktadırlar. Böylece Key öğretisine göre, kutsal ruh tarafından İsa'ya verilmiş asli veya doğuştan gelen suçtan uzak (günah işlemeye meyilli olmayan) insan doğmuştur. Bununla beraber O, sadece yaratılan bir insandır, yaratıcı değildir ve sadece

54 Alman Evangeliklerinden Würtemberg'li Millennialist'lerin (İsa'nın gelip bin yıl hüküm süreceğini iddia eden Protestan bir grup) 1817'de bu bölgede misyon faaliyetlerine başladıkları belirtilir. Pavlikianların bu grupla münasebetlerinin burada başladığı kanaatindeyiz. Bkz: Eli Smith, *Researches of Rev. E. Smith and Rev. H. G. O. Dwight in Armenia*, Boston, 1833, I, 264-265.

55 Geniş bilgi için bkz: William Jones, Rev: Adam Blair, *History of the Waldenses*, London, 1832, I, 169-170.

56 Arpee, 78.

30 yıl kadar yaşamıştır. Onun halka vaaz etmeye başlamasında, Yahya'nın elinde vaftiz olması gibi konularda kendisine kutsal ruh öncülük etmiştir. O, vaftiz edildiğinde kutsal ruhun onun üzerine indiğini görmüş ve şu sesi duymuştur: "Bu benim sevgili oğlumdur" ondan sonra aynı zamanda ona ilahi güç ve yetkiler verilmiştir. O zamandan beri İsa, otoritesini ve temel önderlik görevini almıştır. Ondandır O, seçildi, övüldü ve kuvvetlendirildi. Ondandır O, yaşamın, gerçeğin, yolun ve dünyanın ışığı oldu. Yine o zaman da cennetin kapısı, inancımızın temeli ve günahkârların kurtarıcısı oldu. O, tanrı ile doldu ve sevilen biri oldu ve kusursuz kuzu (İsa) oldu. Ondandır Adem'in cennette kaybettiği nur elbisesini giydi. "Ondandır Tanrı'nın ruhu tarafından ilahi tanrı baba ile konuşmak için çağrıldı. Ve ondan sonra yerin altında, yerin üstünde ve cennetteki her şeyin kralı olarak tayin edildi"⁵⁷. Onlara göre yukarı çıkan İsa, hala bu sıfatları kullanma yeteneğine sahiptir.

The Key of Truth da belirtildiğine göre Pavlikianlar, sakramenlerden sadece üç tanesine itibar eder. Bunlar: Tövbe, Vaftiz (yenilenme) ve Tanrı'nın bedeni ve kanından ibaret olan Komünyon'dur. İsa Mesih "bu benim bedenim" dediğinde, babanın Ruhu, ekmeği bedeniyle değiştirmiş ve bunun üzerine o, şükürünü sunmuştur. Key, görevli vasıtasıyla dönüştürme (Katolik ve Ortodoks kiliselerinin inancına göre Aşayi rabbani ayininde kullanılan ekmek ve şarabın Hz. İsa'nın eti ve kanına dönüştürülmesi) gibi çeşitli bilgileri içermektedir. İsa Mesih, açıkça "bu benim bedenimdir" dediğinde, o düşünce olarak onlardan, unsurları kendi zevklerine göre, sade ekmekle insanları aldatmayı veya onu İsa Mesih'in yerine sadece kendi beden ve kanlarına dönüştüren din adamlarına dikkat çekmektedir⁵⁸. Key, komünyon gerçeğinin nasıl saptırıldığını vurgulamak amacıyla bu bilgilere yer vermiş olabilir. Yine Key'de İsa Mesih'in Temel düşünceleri olarak; istemek, tövbe, iman, vaftiz, komünyon ve her şeyin temeli olan sevgi'den oluşan altı emirden bahsedilir⁵⁹.

Pavlikianların dini pratikler noktasında farklılık arz ettikleri bir konu da Vaftizdir. Key'de, İsa'nın ergenlik döneminde vaftiz olduğu gerçeği ve vaftiz için yetişkin olmanın gerekli olduğu ifade edilir. İsa, akli olgunluk derecesine gelinceye kadar vaftiz olmadığından Kutsal ruh ona yol göstermiştir. Bu yüzden Key, inananlara, sorumluluk yaşına ulaşınca kadar ruhani yetkinin verilmemesi gerektiğini vurguluyor. Key'de çocuk

57 Conybeare, The Key of Truth, 74-75; Arpee, 78-79.

58 Conybeare, The Key of Truth, 87-88; Arpee, 86

59 Conybeare, The Key of Truth, 117.

vaftizi de tenkit edilir: Bir çocuk günden beridir ve onun için iman veya pişman olma mükellefiyeti yoktur ve bu yüzden vaftiz için uygun değildir. Gregoryanların geleneklerinde doğumdan sonra sekizinci günde vaftiz geleneği için gösterilen “Çocuğu sünnet için sekiz gün tamam olunca, ana rahmine düşmeden evvel melek tarafından denilmiş olduğu üzere, adını İsa koydular” (Luka: 2/21) referansına, Key’de, onun basit bir isim verme töreninin yerine geçtiğinden bahsedilir⁶⁰.

Vaftiz ile ilgili olarak, aşağıdaki İncil cümlelerinde ifade edildiği gibi ferden inancına bağlı olduğu, onun icrası olmaksızın geçerli olmadığı görüşü benimsenmiştir. Cümlelerde: “İman edip vaftiz edilen kurtulacaktır; ancak iman etmeyen mahkum olacaktır” (Markos: 16/16), “Fakat Allah’ın melekutu ve İsa Mesih’in ismi hakkında müjdeleyen Filipusa iman ettikleri zaman, erkekler ve kadınlar vaftiz olundular” (Resullerin İşleri: 8/12). Pavlikianlara göre, bu öğretinin sonucu olarak Ermeni, Grek ve Latin kiliselerine mensup kişiler, kiliselerinden dönmeleri şartıyla yeniden vaftiz olabileceklerdir⁶¹.

Pavlikianlara göre; İsa’da yeni bir yaşamın vaftizi (yeniden doğma), gerçek bir vaftizdir. Hıristiyan sakramentlerinin ikincisi olarak vaftizin, ancak Key ile gerçekleştiği ifade edilir. Bu yüzden Conybeare Key’de, Hıristiyan vaftizinin açıkça Yahya’nın vaftizi ile tanımlandığını ifade ediyor. Ona göre bu, ateş ve hava ile olmaz sadece su ile olur diğerleri yanlıştır⁶². İsa ve havarileriyle tanımlanan vaftize, doğrusu Yahya’nın vaftizi, tabi kılınmıştır. Yahya’nın vaftizini, Tanrımız İsa Mesih’in vaftizi olarak ifade eder. Yahya’nın vaftizi, İsa’nın sahip olduğu vaftizden daha az değerdedir. O sadece başlangıç mesajıdır: “Tanrı’nın kuzusuna dikkatle bak ki dünyevi günahı alıp götürsün”. Yahya kendisi hem vaaz eder hem de eğitir, tövbeye ve imana çağırır. Aynı zamanda vücudun bütün pisliğini yıkar. Tanrı’nın en başlangıçta ihsan ettiği “ruhi kurtuluş”, “şefaatacımız” ve “Tanrı’nın kuzusu” vasıtasıyla gerçekleşir. Eğer Yahya’nın vaftizi Key’de hiçbir şekilde dikkate alınmazsa o zaman sadece İsa’nın kendisi vaftizde merkezi bir figür olarak kalır. Pişmanlığa çağırarak daha çok günahları terk etmeye bir çağrıdır⁶³. İsa Mesih’i tanımaya, imana ve Yüce Babanın, kutsal ruhu vaftize bir çağrısıdır. Bu durumda Su ile vaftiz, bütün

60 Arpee, 79.

61 Arpee, 80

62 Conybeare, Introduction to The Key..., CXLVI.

63 Conybeare The Key of Truth, 72-75

anlamlarından yoksun değilse, inanan bütün Hıristiyanlar tarafından icra edilmelidir. Aslında vücudu bir gölde yıkamak, bir kişinin kendi kendisini İsa'ya ve yağlanma ile kutsal Ruha teslim etme durumundan ibarettir⁶⁴.

Bu anlayış aslında iki vaftizin farklı olmadığını gösterir. Çünkü bu vaftizlerden biri İsa Mesih'te vaftizdir. Diğeri de sadece bir girişten ibaret olan Yahya'nın törensel vaftizidir. Key'de vaftiz geniş bir şekilde değerlendirilir ancak ritüel olarak yer almaz⁶⁵. Görevli biri vaftiz için hazırlanan kişileri "düşüncede, sözde ve eylemde" niyetiyle, teslis prensibine ait formülü kullanarak vaftiz eder⁶⁶. Üç bölümden oluşan su dökme kuralına uygun olarak vaftiz adayı, baba tarafından şeytanın bağlarından koparıldığında, oğul tarafından kurtuluş ümidi ile doldurulur. Kutsal Ruh tarafından da sevgi ile donatılır. Su ile vaftiz töreninden sonra görevli biri, İsa'nın Ürdün'de Yahya'nın kendisini vaftiz etmesi için geldiğini ifade eden cümleleri okur. (Matta: 3/13; Markos: 1/9; Luka:3/21; Yuhanna: 1/29-34). Vaftizden sonra kutsal ruhun verdiği ve İsa Mesih'in vaftizinde okunan ayetlerin tamamı okunur. "O zaman Yahya tarafından vaftiz olunmak için İsa Galile'den Erdene, Yahya'nın yanına geldi. Fakat Yahya: Ben senin tarafından vaftiz olunmağa muhtacım, sen bana mı geliyorsun? diyerek önüne geçmek istiyordu. Fakat İsa cevap verip ona dedi: Şimdi bırak, çünkü her salâhı böylece yerine getirmek bize gerektir. O zaman Yahya onu bıraktı. Ve İsa vaftiz olunup hemen sudan çıktı; işte, gökler açıldı, ve Allah'ın ruhunun güvercin gibi inip üzerine geldiğini gördü; ve işte, göklerden bir ses dedi: sevgili oğlum budur; ondan razıyım" (Matta: 3/13-17), (Markos: 1/9-11; Luka:3/21-22; Yuhanna: 1/29-34). Daha sonra da Kutsal Ruhun Havarilere armağan ettiği (Resullerin İşleri:2/1-4) pasajlar okunurken araya dualar serpiştirerek Baba'ya yeni vaftiz olan kişiyi beşer tabiatıyla mühürlenmesi söylenir. Oğlu yaratan Oğul'un (Babanın Oğlu), onları taraftarları arasına alması için ve onların üzerine babanın ruhunun ihsanda bulunması için ve kutsal ruhun gelmesi, takdis etmesi ve ikamet ettirmesi için su vaftizi ile yapılan bu ritüel, Hıristiyanlığa bir giriş vaftizidir⁶⁷. Burada Vaftiz olan kişi, Paul'un okuduğu "şöyle ki imanla salih sayılalım diye, şeriat Mesih için mürebbimiz oldu. Fakat iman geldiğinden, artık mürebbi altında değiliz. çünkü hepimiz iman vasıtasıyla Mesih İsa'da Allah'ın oğullarınız. Çünkü Mesih'e vaftiz olunanlarınızın hepsi Mesih'i

64 Arpee, 80-81.

65 Conybeare, The Key of Truth , 93-94.

66 Arpee, 81

67 Arpee, 82.

giydiniz. Ne Yahudi ne de Yunanlılar vardır, ne kul ne de azatlı vardır; çünkü Mesih İsa'da siz hepimiz birsiniz” (Galatyalılara: 3/24-28) pasajdaki sözlerle bağlantılı olarak Kutsal Ruhun kendisini sevdiğine dair bir hüküm söz konusudur.

Pavlikianlar kendi vaftizlerini bir Hıristiyan sakramenti olarak ve Kutsal Ruh tarafından gerçekleştirilen bir vaftiz olarak kabul ettikleri için vaftizin sembolik şekillerine çok titizlik göstermezler. Pavlikianların, Key'de anlatılan vaftiz şekli, Hıristiyan kilisesinin çok eskiye dayandığı bilinen su dökme ve suya daldırmanın birleşmesinden oluşmaktadır⁶⁸. Aday, su da diz çöker ve görevli, Kutsal Ruh, Oğul ve Babanın ismiyle ayrı ayrı üç kez avuç dolusu suyu adayın başına döker. Bu vaftiz şekli, 1837'de din değiştiren Gümrü'lü iki Pavlikianın, Arkveli'de bir derede oldukları vaftiz diye rivayet edilir. Ancak Arpee, Gümrü'lü Pavlikianlarda, vaftiz için bir avuç dolusu suyu yeterli görüp tasdik ettiklerine şahit olduğunu belirtmekle beraber aynı yıl Arkveli'de bazı kişilerin özel bir odada su dolu sabit bir kaptaki vaftiz edildiklerini ifade etmektedir⁶⁹.

Pavlikianların vaftizi Yüce tanrı ile birleşmekten ibarettir. Söz konusu vaftizde, fırında pişirilmiş mayasız bir somun ve tahta bir masanın üzerinde ortak bir kaptaki şarap gibi unsurlar kullanılır. Ekmekle “Bu bizim tanrımız İsa Mesih'in etidir, al ye” sözlerini, Şarapla “Bu bizim tanrımız İsa Mesih'in kanıdır al iç” sözlerini söylerler. Vaftiz olacak aday, üstü açık masaya yanaştığında ayini yöneten papaz, önce bir avuç dolusu suyu adayın başına “Babanın ismiyle” diyerek, ikinci avuç dolusu suyu “Oğulun ismiyle”, üçüncüsünde “Kutsal Ruhun ismiyle, Amen” diyerek döker. Bunun üzerine aday, bir parça ekmek ve biraz şarap alarak rahatlar⁷⁰. Buradaki farklılıklar Pavlikianlar arasında diğer konularda olduğu gibi vaftiz konusunda da bir standart oluşturamadıkları, çeşitli nedenlerle diğer Hıristiyanların uygulamalarının etkisinde kaldıkları anlamı taşımaktadır.

Pavlikianlar kilise yöneticisi veya papaz seçerlerken diğer Hıristiyanlardan farklı metot izlemektedirler. Bu konuda Key'in kuralları önemlidir. Çünkü özel bir göreve biri seçilirken veya kilise yönetimi papaz adayını imtihan ederken işlemler Key'e göre gerçekleştirilir ve seçim sırasında, Key'den⁷¹ pasajlar okunur. Papaz seçimi seremonisinde bir kişi başkanlık eder, fakat yöneticiler veya halktan yaşlı kişilerden biri aday

68 Conybeare, The Key of Truth, 97-98.

69 Arpee, 83.

70 Arpee, 72

71 Conybeare, The Key of Truth, 106-107

tutar. Seremoninin başlangıcında Key'in belirttiği bir okuyucu ve eğitici olarak aday, İncile göre: (Onu İsa'ya götürdü. İsa ona bakıp dedi: Sen Yuhanna oğlu Simunsun; sen Kifas (Petrus) çağrılacaksın. Yuhanna: 1/42; Matta: 16/17-18) papazlığa atanmayı kabul eder. Bu, Gregoryan kilisesinde bile revaçta olan bir uygulamadır. Şu "*sen dünyada ve cennete insanın çocuklarını tutmak ve serbest bırakmak için yetki al*" sözlerle ona yetki verilir⁷².

Papazlığa atanması için adaya verilen yetki, papazın kendisine ait herhangi bir güç olarak düşünülmemelidir. Pavlikian kilisesinde, halk üzerinde otorite olan papazlık müessesesi yoktur. Key'de, seçilmiş karakteristik bir ruhban sınıfında fiziksel görünümün avantaj olmadığı, bunlardan herhangi birinin seçilebileceği şeklinde ifade edilir. Ortodoks kiliselerinde olduğu gibi Pavlikian kilisesinde laiklerle ruhban sınıfı arasında sabit bir sınır yoktur. İmanlılar, vaftizlerinde güçlerini Kutsal ruhtan aldıkları için, seçilen de özel haberleri Kutsal ruhtan alır. Her ikisinin de İsa Mesih'in havarilerinden bunu aldıkları söylenir⁷³. Bütün Hıristiyanlar gibi havariliğe tam anlamıyla inandıktan sonra kişinin kendisini Pavlikian olarak ifade edilebileceği belirtilir. Pavlikianlarda duayı makbul kılan önemli bir nokta tekrarlamaştır. Yöneticiler ve seçilmiş birileri tarafından, eller yukarıya doğru tutularak ve İsa Mesh'e söz verilerek bağlılık sunulur. Papaz atama töreninde görevlinin ilan etmesiyle, yeni atanan papaz üç kez tekrar ederek şunları söyler: "*Tanrımız İsa Mesih, sevgili oğlun nefesiyle zihinleri aç, işleri düzenle*". Kutsal ruhun gerçek mükâfata, bir görevlinin talimatıyla, İsa Mesih'in kırdı geçirdiği kırk gün anısına Yeni Ahit üzerinde kırk günlük çalışmasıyla ulaşacağı düşünülür⁷⁴.

The Key of Truth'da Pavlikian kilisesinin yönetim şeklinin nasıl olduğu konusunda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak kilisenin idari yapı olarak yönetim kurulu şeklinde bir yapıyla yönetildiği konusu, Pavlikian Kilisesinin, insanların özgür olma fikrini onayladığı şeklindeki imajıyla kendini gösterir. Key'de, bir adayın papaz olarak atanmasında nihai sorumluluk, halka ve onların yöneticilerine verilir⁷⁵. Gerçek şu ki Pavlikianların kilise hiyerarşisi çok net değildir. Bazen yetkinin kilise yönetimine verildiği, bazen de halkın bu yetkiyi kullandığı görülür. Kıdemli kimselerin veya kilisede görevli yöneticilerin papaz atama yetkileri konusu

72 Conybeare, The Key of Truth, 108-109; Arpee, 84.

73 Conybeare, The Key of truth, 101-102; Arpee, 84-85.

74 Arpee, 85-86.

75 Conybeare, The Key of Truth, 106; Arpee, 88.

net değildir. Eğer onların yetkileri olsaydı, Pavlikian kilisesinin idare şekli yönetim kurulu ile olurdu. Eğer onlar kilise yönetim kurulu üyesi papaz atayabilseydi, Pavlikian cemaatinin halk adına yetkili memur mevkiinde kimselerinin olmadığı şeklindeki tezi ortadan kalkardı. Yöneticiler, adayı yeterliliği ile ilgili olarak sınav yaparlar ve aktif yönlerini ortaya çıkarırlar. Bu vaftiz ritüelinden farklıdır. Aday, vaftiz için inancı ile ilgili sınav yapılırken, burada çok kapsamlı bir sınava tabi tutulur. Hiç kimseye imtiyazlı davranmadan ayini yönetecek bir idareci seçilir⁷⁶. Bu durumda güven sahibi olan Pavlikian idarecinin kıdemli konumda olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple Pavlikian kilisesi yönetim biçimi olarak Presbiteryanizmin bazı özelliklerini taşımaktadır⁷⁷.

Netice olarak Heretik bir Hıristiyan mezhebi olan ve III. Yüzyılda Samsat'lı Paul'un öncülüğünde ortaya çıkan Pavlikianizm, bölgedeki diğer inançlarla temasları sonucu oluşturduğu prensiplerle Hıristiyanlar arasında etkili olmuştur. VII. Yüzyılda belli dini ve siyasi güce kavuşan Pavlikian kilisesi, XIX. Yüzyılın sonlarına kadar tarih sahnesinde kalmıştır. Hatta Avrupa'da Protestan düşüncesinin ana nüvesini oluşturdukları da belirtilir. Pavlikianlar, Doğu Anadolu, İç Anadolu ve Balkanlarda Bizans, Ermeniler ve Müslümanlarla bazen iyi ilişkiler içerisinde olmuş bazen de karşı karşıya gelmişler. Bu münasebetler neticesinde sosyal ve kültürel etkileşim içerisine girmişler. Ortodoks kiliseler tarafında heretik olarak nitelendirilen Pavlikianizm, apostolik ve ekümenik bir kilise olarak kendilerini ifade etmiş ve ortodoks kiliselerin ritüellerini büyük oranda ret etmişler. Meryem'e, Azizlere ve onların hatıralarına aşırı sevgiyi putperestlik olarak nitelendirmişler. Ortodoks ve Katolik kiliselerdeki hiyerarşiyi ve kilise babalarının otoritelerine karşı çıkmışlar. Vaftiz için ergen olmanın gerekliliğini vurgulamışlar ve din adamı seçiminde kendilerine özgü prensipler koymuşlar. Günümüzde taraftarları olmayan Pavlikianizm, düşünce bazında değişik toplumlarda varlığını sürdüren önemli bir Hıristiyan mezhebi konumundadır.

76 Conybeare, *The Key of Truth*, 100-101; Arpee, 90.

77 Arpee, 90; Presbiteryanizmin yönetim biçimi hakkında bkz: Abdurrahman Küçük, G. Tümer, M. A. Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 2009, 423-224.

Psikalaniz Kuramının Yükselen Hermenötik Değeri

Hasan KAPLAN*

Abstract

Sigmund Freud and his theory of psychoanalysis have been going under the intensive scientific inquisitions for many decades and it appears that this will last for many decades to come. Providing a brief overview of the development of the psychoanalytic theory and the debates for and against it, this paper tries to bring attentions to the psychoanalysis as an interpretative enterprise. Drawing on the recent trend in the Continental philosophy, it argues that even though it has lost its popularity in academic psychology, psychoanalysis has been gaining a new recognition in Humanities as an art of interoperation. In this context, the value of psychoanalysis as “hermeneutics of suspicion” is discussed.

Key Words: Freud, Psychoanalysis, Hermeneutics, Interpretation, Hermeneutics of Suspicion, Religion, Karl Popper, Jurgen Habermas, Paul Riceour.

I. Giriş

Sigmund Freud (1856-1939), 2006 yılında doğumunun 150. yıldönümü münasebetiyle dünya çapında çeşitli etkinliklerle entelektüel çevrelerce anıldı ve arkasında bıraktığı büyük klasik miras; yani psikanaliz, bir kez daha gözden geçirildi. Takriben son otuz-kırk yıldır Freud ve ortaya attığı psikanaliz kuramı dozu gittikçe artan bir eleştiriye tabii tutulmaktadır; öyle ki, bu eleştirilerden etkilenen Amerikan Kongre Kütüphanesi (*Library of the Congress*) Freud’un hayatı ve çalışmalarını konu edinen sergiye ev sahipliği yapmayı bir süre reddetmiştir¹. Bundan

* **Yrd. Doç. Dr.**, C.O.M.Ü., İlahiyat Fakültesi, e-mail: htkaplan@gmail.com

1 Söz konusu sergi 1998 yılında “Conflict and Culture” başlığıyla gerçekleşmiştir.

da öte, bu tartışmalar ışığında *Time* dergisi “Freud Öldü mü?” diye ilginç bir kapak bile yapmıştı.² Freud taraftarları ve Freud karşıtları arasında sürüp giden bu tartışmalara bir katkı olması ümidiyle bu makalede Freud ve teorisi psikanalizin kısa ve genel bir değerlendirmesi yapılarak psikanalizin bilim camiasında popülaritesini kaybetmesine rağmen, neden ve nasıl felsefe, teoloji, etik ve estetik gibi beşeri bilimlerde hala ilgi odağı olmaya devam ettiği irdelenecektir.

II. Freud ve Psikanalizin Macerası

Time dergisinin kapaklaştırdığı soruyu bir kez daha tekrarlayalım; Freud gerçekten *öldü mü*? Geçen yetmiş küsur yılın Freud’un bedenini çürütüp toprak ettiği tartışılmaz bir gerçek; fakat aynı sürenin Freud’dan miras kalan ve popüler kültüre kadar nüfuz eden bazı kuram ve kavramları *çürütebildiğini* söylemek mümkün mu acaba? Ya da Freud tarihsel olarak eskiyip tarihin derinliklerine gömüldükçe, acaba daha da kökleşip yeni meyveler mi veriyor?

Freud’un düşüncelerinin akademik dünyada bilimsellik bakımından tartışılır olduğu ve psikanalizin de bir terapi yöntemi olarak artık eski popülaritesini ve fonksiyonunu yitirmiş olduğu bir veri olarak karşımızda durmaktadır. Fakat günümüzde psikanaliz, bilimsel bir kuram ve terapi tekniği olmaktan öte—şüphesiz bir dereceye kadar hâlâ psikoterapik fayda ve katkılarını yok saymak imkansızdır—; daha çok bir *yorumlama sanatı* olarak mitoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, felsefe ve teoloji gibi alanlarda yeni bir ivme ve geçerlilik kazanmakta olduğunu da görmezlikten gelemeyiz.³ Öyleyse bu bağlamda önemli soru şudur: Bilimsellik bakımından tartışılır bir konumda olmasına rağmen, psikanalizi psikoloji dışındaki diğer disiplinler için cazip kılan özellik nedir? Bu sorunun cevabını aramak için psikanalizin tarih sahnesine çıkış sürecine ve zamanın entelektüel konjonktürüne ana hatlarıyla göz atmak yerinde olacaktır.

A. Bilinçdışından Psikanalize Yol Bulmak

İnsanlık, genel olarak tarih boyunca kendini *bilinçli / akıllı* bir varlık olarak kabul edip, diğer varlıklardan üstün görmüştür. Hem felsefede, hem

2 Donald L. Carveth, “Sigmund Freud Today: What Are His Enduring Contributions?” Lecture presented to The Oraynu Congregation for Humanistic Judaism (October 22nd, 2006).
3 Brian A. Farrell, *The Standing of Psychoanalysis*, Oxford University Press, Oxford and New York: 1981, 195.

de bir çok dini öğretide insanın kendine ayırdığı bu seçkin konum ve algı; Reform ve Rönesans hareketiyle Batı'da bir ivme kazanmış, Hümanizmin öncülleri olan rasyonalizm ve özgürleşme ile şekillenen Aydınlanma ile tahkim edilmiş; Descartes, Leibnitz, Kant ve Hegel gibi birçok düşünürün vurgusuyla da bilimsellik ve Modernite olarak son bir kaç yüzyıla damgasını vurarak hâlâ etkisini sürdürmektedir.⁴ Bu sürecin ürünü diyebileceğimiz psikoloji biliminin de uzun süre öncelikli-hatta belki tek- ilgi alanı "insan bilinci" idi.

Dikkatlerin insanın rasyonel boyutu üzerine yoğunlaştığı bir zamanda, insan doğasının görünmeyen, karanlık, irrasyonel boyutu; başka bir deyişle bilinçdışı boyutu yirminci yüzyılın başlarında ilk kez Freud tarafından gündeme getirilecekti. Burada şunu da ifade etmek yerinde olacaktır: *Bilinçdışı* Freud'dan çok daha önceleri edebi, felsefi ve dini literatürde kullanılan bir kavramdır. Örneğin, bilinçdışı Hinduizm'in kutsal metinleri Vedalar'da⁵, Kabala literatüründe⁶, Shakspeare'in oyunlarında⁷, Spinoza, Leibnitz, Schopenhauer ve Nietzsche gibi filozofların eserlerinde⁸ bir tema olarak işlenmiştir. Freud'u bütün bunlardan farklı kılan şey onun yaptığı vurgu ve epistemik kodlamasıdır: Nasıl ki; Kopernik dünyanın evrenin merkezinde olmadığını, Charles Darwin insanın özel ve üstün bir yaratık olmayıp, hayvandan türediğini iddia ederek insanlığın alışıl gelmiş benmerkezci anlayışını altüst ettiyse, Sigmund Freud da binlerce yıldır kendini bilinçli, rasyonel ve irade sahibi bir varlık olma özelliğinden dolayı diğer varlıklardan üstüm gören insanın, aslında irrasyonel bir varlık olup, iradesinin kendisinin de farkında olmadığı örtülü bilinçdışı güdülerin etkisi altında olduğunu ortaya atarak insanların kendi gerçeklikleri hakkındaki anlayışlarını radikal bir şekilde değiştirmiştir.⁹ Burada yakıcı soru şudur: Nasıl oluyor da aslında fanatik bir rasyonalist olan, Aydınlanma felsefesinin

4 Bkz. Friedrich Seifert, *Die Wissenschaft Wende in der Gegenwart*, Munich, 1930.

5 Charles N. Alexander, "Growth of Higher Stages of Consciousness: Maharishi's Vedic Psychology of Human Development," *Higher Stages of Human Development. Perspectives on Human Growth*, Eds. Charles N. Alexander and Ellen J. Langer, Oxford University Press; New York, 1991, 295-319.

6 Sanford Drob, "Freud and the Chasidim: Redeeming The Jewish Soul of Psychoanalysis", *Jewish Review* 3:1, 1989.

7 Melvin D. Faber, *The Design Within: Psychoanalytic Approaches to Shakespeare*, Science House, New York, 1970.

8 Bkz. Henri F. Ellenberger, *The Discovery Of The Unconscious: The History And Evolution Of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, 1981.

9 John F. Kihlstrom, "Is Freud still alive? Freud's influence on psychology has been that of a dead weight", In, *Hilgard's Introduction to Psychology*, Eds.: R. Atkinson, R. Atkinson, E. Smith, D. Bem, & S. Nolen-Hoeksema 13th Ed., Harcourt Brace Jovanovich, New York, 481.

de çok sadık bir mümini diyebileceğimiz Freud, insanın irrasyonel olduğunu ileri sürebiliyordu?

Freud'u insan doğasının gözden kaçan bu karanlık, irrasyonel ve bilinçdışı yönüyle yüzleştirmeye zorlayan faktör onun hastalarıydı. Psikanaliz, özünde Freud ve meslektaşı Josef Breuer'un klinik çalışmaları sonucunda ortaya çıkmış terapi metotlarından biridir. Freud'un hekim olarak çalışmaya başladığı dönemde en popüler psikolojik rahatsızlıklardan biri *histeri* hastalığı idi. Dönemin medikal anlayışının zıddına ilk kez Fransız nörolog Jean Charcot (1825-1893) bir çok histeri belirtisinin anatomik değil psikolojik sebeplerden kaynaklandığını keşfetmiş, tedavisi için de yine psikolojik telkine dayanan *hipnoz* yöntemini geliştirmiş; ancak kısmî bir başarı elde edebilmiş idi. Fransa'da bir süre Jean Charcot'la birlikte çalışan ve ondan *hipnoz* yöntemini öğrenen Freud, Viyana'ya döndüğünde, meslektaşı Josef Breuer ile birlikte onun hastası Anna O. üzerine hipnoz yöntemini uygulayarak çalışmaya başlar. Hasta, hipnoz halinde çocukluk anılarını hatırlarken histeri belirtilerinin hangi dramatik olayla ilgili olarak başladığı da ortaya çıkar. Hasta bu unutulmuş olayı hatırlayınca hastalık belirtileri kaybolur ve Anna O. iyileşir. Bu klinik vakadan hareketle, Freud ve Breuer histeri semptomlarının aslında bir kısım duygu yüklü hatıraları bilinçdışında tutmanın kılık değiştirmiş (*disguised*) hali olduğunu ileri sürer. Bu hatıraların üstü açılınca, kişide birikmiş ve bastırılmış duyguların dışa çıktığı bir terapötik boşalma ve rahatlama (*catharsis*) meydana gelir¹⁰.

İşte psikanalizin —hem bilimsel bir kuram, hem bir terapi yöntemi, hem de yorumlama sanatı olarak tarih sahnesine çıktığı vaka ve durum bu olaydır. Freud bundan sonra bu ana temel üzerine, basta *bilinçdışı* teorisi olmak üzere çeşitli kuramlar inşa edecek¹¹ ve teorisini sadece klinik vakalar

10 Sigmund Freud & Joseph Breuer, "Studies on Hysteria," (Trans. & Ed., James Strachey) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol.2. Norton, New York, 1976.

11 Freud, bu ilk klinik vakadan başlayarak hayatı boyunca edindiği benzer deneyimler doğrultusunda teorisini sürekli yenileyip, geliştirmiştir; örneğin Freud, zamanla hipnoz yönteminin ilk etapta hastalık belirtilerini yok etse de, hastalığı yok etmediğini görür ve bir süre sonra hipnoz yöntemini tamamen terk eder. Tedavinin daha etkili olması için hastanın bu eski hatıraları normal uyanık haldeyken hatırlayıp ("serbest çağrışım" / *free association*) yüzleşmesi gerektiğini ileri sürer. Freud, bazı hastaların zaman zaman bu yöneme de direndiğini ve bazı olayları hatırlamaktan kaçındıklarını müşahade eder. Bu durumda Freud yine teorisini yeniler ve önemli bir açılım yaparak hastanın direncini de bir semptom olarak değerlendiren, problem hakkında önemli ipuçları taşıdığını, bir şeylerin "bastırıldığı"ni (*repression*) fark eder. Psikanaliz; işte bütün bu ipuçlarını iyi değerlendirip, semptomlar arkasındaki gizli anlamı çözebilme sanatıdır.

için değil, insanların gündelik normal davranışları dahil, rüyalar, mitoloji, din, edebiyat ve sanat gibi geniş alanlara uygulayacaktır. Örneğin rüyaların, masalların ve dini sembol ve ritüellerin de tıpkı histeri semptomları gibi gizli anlamlar taşıdığını iddia edecektir. İşte bu açıdan bu çalışmada bilinçdışı kavramı psikanaliz kuramının temel taşı olarak daha detaylı analizi hak ediyor.

B. Freud: Bilinçdışını Bilincin Alanına Sokmak

Freud'a göre insanın ruh dünyası üç katmandan oluşur: *bilinç*, *önbilinç*, ve *bilinçdışı* (bazen alt-bilinç ya da bilinçaltı olarak da ifade edilir)¹². Bilincin insan zihninin çok az bir kısmını oluşturduğunu iddia eden Freud, bu tezine paralel olarak kendi düşünce siteminde de bilince sınırlı bir yer vererek çalışmalarında daha çok *bilinçdışı* üzerine yoğunlaşır. Genellikle bir buzdağına benzetilen Freud'un bu klasik topografik modelinde zihinsel aktivitelerin büyük bir kısmı zihnin görünmeyen, ulaşılmaz, zor, aşağı bölgelerinde kalır. Freud, insanın bilinci dışında olan bu karanlık boyutunu sınır tanımayarak haz peşinde koşan (*pleasure principle*), vahşi ve bencil içgüdülerin kaynağı bir kazana benzetir. Ona göre, medenî hayat bu vahşi ve bencil doğayı terbiye edip, törpüler. Her insan çocukluk döneminde toplumun yaptırım ve standartlarını içselleştirdiği için içgüdülerini bir noktaya kadar dizginler; ama Freud'a göre bu terbiye süreci hiçbir zaman tamamlanmış olarak düşünülmemelidir. İçgüdüler yasaklanıp engellense de var olmaya devam ederler ve sonunda bir şekilde çeşitli kanallar bularak kendilerini dışarı vururlar. Bundan dolayı içgüdülerle toplumsal yaptırımlar (değer ve standartlar) arasında sürekli devam eden bir iç kavga söz konusudur. Sonuç olarak; birey, kendi iç dünyasında; ama bazen kendisinin dahi farkında olmadığı çelişkiler yaşar. Bu *bastırılmış* ya da *sansür edilmiş* arzular kaybolan ya da unutulmuş bir bilgi ya da deneyim değil sadece *bilinç seviyesine ulaşılmazına izin verilmeyen bir mental içeriktir*.

Bilinçdışının içeriği her ne kadar sürekli olarak bastırılrsa da bu sonsuza kadar devam etmez; dolayısı ile bilinçdışında tutulan bu içerik zaman

12 Freud, 1920 li yıllarda bu teorisini yenileyerek Eflatunun üç boyutlu ruh görüşüne benzer bir teori geliştirmiştir. Bu yeni yapıya göre kişilik İd, Ego ve Süperego olmak üzere üç bölümden oluşur. İd insanın biyolojik boyutunu yani temel içgüdülerimizi, bastırıp bilinçdışına ittiğimiz arzu ve isteklerimizi temsil eder ve kişiliğimizin % 90 ını oluşturur. Süperego insanın sosyol boyutunu ve içselleştirdiğimiz kültürel değer, gelenek ve inançlarımızı temsil eder. Ego ise insanın psikolojik boyutu olup kişiliğimizin bu iki gücü arasında denge teşkil eden iradeyi temsil eder.

zaman saptırılmış bir şekilde rüya, dil sürçmeleri, hata, unutkanlık, kaza ve nevrotik semptomlar olarak kendini dışa vurur. Mesela şeker ya da tatlı bir nesneyi aşırı derecede arzulamak, cinselliğe olan bastırılmış arzunun sembolik bir ifadesi olarak görülebilir. Aynı şekilde, sıradan bir kaza olayı kişinin yasaklanmış bir düşünce ya da fiilden dolayı kendini cezalandırma arzusu olarak yorumlanabilir¹³.

C. Psikanalizin Bilimsel Tutarlılık Açısından Tenkidi

Freud, düşüncesinin belkemiğini oluşturan *bilinçdışı* tezinden hareketle edindiği klinik deneyimler ışığında *rüyaların yorumu*, *çocukların cinselliği*, *psiko-cinsel gelişim*, ve *Oedipal/ Elektra kompleks* gibi çeşitli teoriler geliştirmiştir. Freud'un bu tezleri ve ortaya attığı birçok düşünce hem kendi zamanında hem de o zamandan günümüze kadar sürekli eleştirilip, tartışıla gelmiştir. Ama bu eleştiriler içerisinde belki de en hassas ve en önemli olanı Freud'un çalışmalarının ve yarattığı psikanaliz kuramının ne derece bilimsel olduğu konusudur. Freud her ne kadar çalışmalarının bilimsel olduğunu iddia edip psikanalizi psikolojiden ayrı yeni bir bilim olarak ilan etse de, bilim çevreleri psikanalizi bilimsel kıstaslar (ampirik veri eksikliği) açısından yetersiz bulup ona sürekli şüpheyle bakar.

Psikanalize bu anlamada en sert ve en yaygın bilinen eleştiri unlu bilim felsefecisi Karl Popper tarafından yöneltilmiştir. Karl Popper, çürütülebilir (*falsifiable*) bir teori özelliği taşımadığından dolayı psikanalizin bir "bilim" olamayacağını iddia eder. Popper'a göre "psikanalizin sözümleri ona tahminleri gözlemlenebilir (*overt*) davranışların değil örtülü (*hidden*) psikolojik durumların tahminidir. İşte bundan dolayıdır ki bu tahminler (*predictions*) test edilemez"¹⁴ Popper, psikanalizin hemen hemen herkesin, hayatının bir noktasında yaşamış olabileceği bir travmadan dolayı belli bir dereceye kadar nevrotik olduğunu öngördüğünü hatırlatarak, bilimsel olarak böyle bir durumu test etmenin imkânsız olduğunu savunur.¹⁵ Karl Popper, dolayısıyla, psikanalizin çürütülebilir olmadığından dolayı bilimsel olmadığını iddia ederken H. J. Eysenck¹⁶,

13 Sigmund Freud, "The Unconscious", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume 14, Northon and Company, New York, 2000.

14 Karl Popper, "Predicting Overt Behavior versus Predicting Hidden States," *Behavioral and Brain Sciences*, v. 9, 1986, 254-255.

15 Popper, 1986, p. 255

16 Hans . J. Eysenck, *Fact and Fiction in Psychology*, Penguin Books, Baltimore, 1965.

Ernest Nagel¹⁷ ve Adolf Grunbaum¹⁸ gibi Freud karşıtlığıyla ün yapan diğer kritikler ise tam tersine psikanalizin çürütülebildiğini ve dolayısıyla bilimsel bir kuram olduğunu kabul ederler. Ama bu eleştirilenlere göre ise psikanalizin yeterli deneye dayalı delillere sahip olmayıp bilimsel olarak çürütülebildiği için zayıf bir kuram olup geçerliliğini ve inandırıcılığını kaybetmiştir.¹⁹

Tabii ki bu eleştiriler yanıtız kalmamıştır. Örneğin, Harvard Üniversitesinden Drew Westen gibi bazı bilim adamları, Karl Popper ve diğer kritiklere hak vermekle beraber bilinçdışı zihinsel, duygusal ve motivasyonsal süreçlerin varlığı; çocukluk döneminin kişilik üzerine olan etkisi; ve gelişim evreleri gibi Freud'a ait bazı temel görüşlerin ampirik verilerle ispatlanabildiğini²⁰ ve dolayısıyla Freud geleneğinin psikoloji biliminde varlığını hala koruduğunu iddia ederek psikanalizi savunur.²¹ Yine Edelson,²² Luborsky²³, Miller, Fisher, ve Greenberg gibi araştırmacılar yaptıkları ampirik çalışmalarla psikanaliz kuramının bir kısım tezlerini bilimsel olarak test edebildiklerini ve elde ettikleri sonuçların da genellikle bu tezleri kısmen desteklediğini ileri sürmektedir. Örneğin Freud'un ileri sürdüğü bastırma, reddetme, sublimasyon, ve kaydırma gibi çeşitli bilinçdışı dinamiklerle,²⁴ oral ve anla kişilik tiyolojileri, eşcinselliğin aile dinamiği, rüyaların ruhsal gerginliği dengeleyici fonksiyonu gibi görüşler ampirik olarak tespit edildiği savunması yapılmaktadır.²⁵

17 Ernest Nagel, "Methodological issues in psychoanalytic theory," in *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*, ed. Sidney Hook, Grove Press, New York, 1960, 38-56.

18 Adolf Grunbaum, *The Foundation of Psychoanalysis*, University of California Press, Berkeley 1984.

19 Hans J. Eysenck, *Decline and Fall of the Freudian Empire*, Viking, 1985, p. 236; Adolf Grunbaum, "Précis of The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique with Commentary," *Behavioral and Brain Sciences*, 9, 1986, 217-84.

20 Henry E. Adams, Lester W. Wright, Jr., and Bethany A. Lohr, "Is Homophobia Associated with Homosexual Arousal?" *Journal of Abnormal Psychology*, 105, 1996, 440-445

21 Drew Westen, "The Scientific Legacy of Sigmund Freud: Toward a Psychodynamically Informed Psychological Science" *Psychological Bulletin*, 124, 1998, 333-371.

22 Bkz. Marshall Edelson, *Hypothesis and Evidence in Psychoanalysis*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.

23 Bkz. Lester Luborsky, "Evidence to Lessen Professor Grunbaum's concern about Freud's clinical inference method," *Behavioral and Brain Sciences*, 9, 1986, 247-9.

24 Bkz. Paul Kline, *Fact and Fantasy in Freudian Theory*, Merthuen, London, 1972, 151-2003; Seymour Fisher and Roger Greenberg, *The Scientific Credibility of Freud's Theories and Therapy*, Columbia University Press, New York, 1985, 255-270; Brian A. Farrel, *The standing of psychoanalysis*, Oxford University Press, Oxford 1981, 162-164.

25 Bkz. Fisher and Greenberg, 1985; Richard Friedman, *Male Homosexuality*, Yale University Press, New Haven, 1988.

Kısaca bu tartışmalar bize Freud'un ileri sürdüğü bazı düşüncelerin bugün ömrünü doldurduğu ve ya o zamanki hakim kültürle alakalı olduğu ya da en azından artık tartışılır bir konumda olduğu; ama bazı tezlerinin ise bunlardan bağımsız olarak hala geçerli olduğu entellektüel çevrelerce kabul gören yaygın bir kanaat olduğunu göstermektedir. Ama, entellektüel dünyanın-ki buna Freud'u eleştirenler dahildir²⁶ -ayni şekilde kani olduğu başka bir husus ta, psikanalizin, deneye dayalı veriler açısından zayıf olsa da teorik açıdan bazı güçlü yönlerinin olduğu gerçeğidir.²⁷ Mesela, bilim felsefecilerine göre bir teoriyi güçlü yapan önemli kriterlerden biri o teorinin yeni düşünce ve kuramlara kaynak olma potansiyelidir. Psikoloji tarihi psikanalizin bu anlamda çok zengin bir kuram olduğunu gösteriyor. Örneğin, ilhamını Freud'dan alan C.G. Jung, Adler, H.S. Sullivan, Heinz Kohut, Erik Erikson, Eric Fromm, Ronald Fairbairn ve Donald Winnicott gibi bir çok —sonradan neo-Freudian diye adlandırılan- psikolog, onun çeşitli düşüncelerini genişletip revize ederek psikolojide yeni açılımlar yapmışlardır.

Yine iyi bir teorinin başka bir özelliği de ne kadar kuşatıcı olup olmadığı veya başka alanlara da uygulanabilirlik vasfını taşımasıyla alakalıdır. Bugün psikanaliz kuramının, diğer psikoloji kuramlarından farklı olarak, en sağlam yönü bu özelliği olup, bu makalenin konusunu da teşkil etmektedir. Birçok uzman, psikanalizin psikoloji dışında edebiyat, sanat, din ve antropoloji gibi alanlarda bir açıklama ve anlama metodu olarak kullanılabileceği konusunda hemfikirdir. Örneğin dini metinler, ritüeller ve semboller, Shakesper'in karakteri "Hamlet" ya da bir ressamın tablosu psikanaliz prensipleriyle açıklanıp yorumlanabilmektedir.²⁸ Kıta Avrupa'sının önde gelen filozoflarından Paul Ricoeur ve Jurgen Habermas yukarıda kısaca değinilen bilimsel geçerlilik ve tutarlılık eleştirilerine karşı psikanalizin bu *hermenötik* boyutunu dikkate alarak onun derinlemesine bir *yorumlama* süreci olarak klinik bir teşebbüs olduğunu, ve bundan dolayı, bir yorumlama sanatı olarak psikanalizin geçerliliğini gösteren

26 Bkz, Arthur Fine and Mickey Forbes, "Grünbaum on Freud: Three Grounds for Dissent," *Behavioral and Brain Sciences*, 9,1986, 237-238; Jim Hopkins, "Epistemology and Depth Psychology: Critical Notes on The Foundations of Psychoanalysis," in P. Clark & C. Wright (eds.), *Mind, Psychoanalysis and Science*, Blackwell, Oxford, 1988; Richard Wollheim, "Desire, Belief, and Professor Grünbaum's Freud," in *The Mind and Its Depths*, Harvard University Press, Cambridge, 1993; David Sachs, "In Fairness to Freud," reprinted in J. Neu (ed.), *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

27 Richard Wollheim, "Desire, Belief and Professor Grünbaum's Freud," in *The Mind and Its Depths*, Harvard University Press, Cambridge 1993.

28 Farrell, *The Standing*. 1981, 195.

kriterin ampirik deneylerden ziyade, narratif tutarlılık (*narrative coherence*) ve narratif anlaşılabilirlik (*narrative intelligibility*) olduğunu savunurlar.²⁹ Freud ve psikanalizin, özellikle Paul Ricoeur tarafından, bu şekilde yeniden yorumlamasından sonra Batı'da psikanaliz artık hermenötik literatürün önemli öğelerinden biri haline gelerek sık sık birlikte anılmaktadırlar.³⁰

III. Psikanaliz ve Hermenötik

Yunanca "*hermeneuein*" kelimesinden türemiş olan hermenötik kavramı "yorumlama" anlamına gelir. Eflatun' un bazı diyaloglarında geçen bu terim spesifik olarak batıda 17. yüzyıldan itibaren kutsal (*Biblical*) metinleri yorumlayıp, tefsir ve tevil (*exegesis*) etme ilmi için kullanılan bir isimdir.³¹ Friedrich Schleiermacher ve Wilhelm Dilthey'in açıklamaları ile özündeki dini içeriği aşarak felsefi bir zemine kayan hermenötik, Alman filozofu Martin Heidegger ve öğrencileri Hans-Georg Gadamer ve Jurgen Habermas'ın katkılarıyla modern felsefede ontolojik ve epistemolojik bir çerçevede ele alınmaktadır. Bu geleneğe göre hermenötik var-oluşsal bir ödev olup kendimizi ve dünyamızı anlama gayretidir.

Bugün ki bağlamda değerlendirdiğimizde hermenötik literatürde, arasında hissedilir bir gerginlik olan, iki farklı hermenötik tavır kendini göstermektedir: Bunlardan ilki Hans-Georg Gadamer'in "anlamak" odaklı gelenek ve inanç vurgulu hermenötiği, ikincisi de birinciye tepki olarak ortaya çıkan Jurgen Habermas'ın "açıklamak" odaklı, eleştiri vurgulu hermenötiğidir. Fransız ilahiyatçı Paul Ricoeur bu iki ekole ek olarak, sözlü ya da yazılı geleneğe şüpheyle yaklaşan adına "kuşku hermenötiği" dediği üçüncü bir hermenötik tavidan bahsetmektedir. Öne göre söz, metin ya da sembollere 'semptom' gibi yaklaşan ve yüzeysel ifadenin altındaki otantik anlam boyutunu ifşa etmeye çalışan Sigmund Freud, çalışmalarını 'kuşku hermenötiği' olarak değerlendirebileceğimiz 20.yüz yılın üç ustasından (diğer iki üstadı Karl Marx ve Friedrich Nietzsche'dir) biridir.³²

29 Bkz. Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, Beacon Press, Boston, 1971, 252-273; Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, Ed. And Trans. John B. Thompson, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

30 Carlo Strenger, "Between Hermeneutics and Science: An Essay on the Epistemology of Psychoanalysis," *Psychological Issues*, Vol..59, 1991, 121-234

31 Philips James, "Key Concepts: Hermeneutics," *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, Volume 3, Number 1, March 1996, 61-69.

32 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale University Press, New Haven, 1970.

Paul Ricoeur 1970 yılında yayınladığı *Freud and Philosophy* (Freud ve Felsefe) adlı eserinde psikanalizin bu hermenötik özelliğini derinlemesine irdeler;

Benim problemim Freud'cu söylemin doku veya yapısıyla alakalıdır. Evvela, bu bir epistemolojik problemdir: psikanalizde yorum nedir, ve insanoğlunun geliştirdiği işaret ve sembollerin yorumu bilinçdışı (içgüdüler) açıklamasıyla nasıl alakalandırılmaktadır? İkinci olarak, bu bir reflektif felsefe sorunudur: bu yorumdan hangi yeni ben-anlayışı doğmaktadır ve bu yeni "ben-anlayışına" ulasan "ben" nedir? Üçüncü olarak, bu bir diyalektik problemidir: Freud'un kültür yorumu diğerlerini dışlıyor mu? Eğer dışlamıyorsa, eklektizme düşmeden diğer yorumlarla koordine yapma kuralı nedir?³³

Ricoeur kendine has okumasıyla psikanalizin bir fizik, fizyoloji yada biyoloji teorisi değil, psikolojik sürecin dil yoluyla yorumlandığı bir terapi sekli olup *anlama* vakf olma psikolojisi olduğunu savunur. Başka bir ifadeyle, ona göre, psikanaliz bir psikolojik hermenötiktir.³⁴ Çünkü, bir teori olarak psikanalizin en temel özelliği yorumlama ve anlam çıkarmadır. Bir terapi yöntemi olarak ta psikanalizin en önemli hedefi kişinin kendini anlamasına yardımcı olabilmektir. Bu iki özelliğe ek olarak, Freud'un "bilinçdışı" kavramı ciddi anlamada epistemolojik iddialar içermektedir. Daha net bir ifadeyle söyleyecek olursak, anlamı bilinçte değil de *bilinçdışında* arayan Freud, (Marx ve Nietzsche gibi) Hegel'in "Kesin Bilgi" düşüncesine kafa tutarak *bilincin* sahte bir bilinç olduğu ya da bastırılmış psikolojik enerjinin kılık değiştirmiş formu olduğunu iddia eder. Bütün bunları yan yana koyduğumuzda, psikanaliz, radikal epistemolojik göndermeleriyle, gerek yorumlama sanatı, gerekse terapi tekniği olarak iddialı bir hermenötik özelliğe sahiptir.

A. Psikanalizin Hermenötik Değeri

Psikanalizin bu hermenötik değerini tam anlamıyla takdir etmek için pozitif bilimlerle beşeri ilimler arasındaki ilişkiye kısaca bir göz atmak gerekir. Yüzyılı aşkın bir süredir pozitif bilimler ile beşeri bilimler arasında en uygun epistemolojinin ne olduğu konusunda bir tartışma söz konusudur. Bir gurup, bir fenomeni yorumlamanın en uygun yönteminin pozitivist ve metodolojik eksenli bilimsel 'açıklama' olduğunu iler sürerken, Beşeri

33 Ricoeur, *Freud and Philosophy*., 1970, xii

34 Ricoeur, *Freud and Philosophy*, 76.

bilimler dediğimiz karşıt gurup bilimsel açıklamanın belli bir noktaya kadar mümkün olduğunu ama gerçeğin tamamını ve insan tecrübesini açıklayamayacağını ileri sürerek epistemolojisinde ‘telos’ ve tahayyüle yer veren “anlama” teorileri ileri sürerler.³⁵

Pozitif bilimler ile Beşeri bilimler arasındaki (açıklama ya da anlama eksenli) bu tartışma, hem bilim hem de sanat olarak tanımlayabileceğimiz modern hermenötikte yukarıda da işaret edildiği gibi, Hans George Gadamer ile Jurgen Habermas’ın birbirine zıt hermenötik bakış açılarında da çok belirgin bir şekilde kendini göstermektedir.

Gadamer’in ‘anlamak’ vurgulu hermenötik tavrının oldukça subjektif ve gelenekçi olduğunu dile getiren Habermas, bu tarz hermenötiğin sosyal problemleri eleştirmekten mahrum olup, duyarsız kaldığını ve hatta nihayetinde statükoyu (*status quo*) meşrulaştırdığını iddia eder. Habermas’a göre Gadamer’in ‘dil’ anlayışı ve geleneğe yaptığı vurgu hem *ideolojinin* görmezlikten gelinmesine sebep olmakta hem de gelenek şemsiyesi altında barınan dini, kültürel, ve metinsel öğelerin etkisini artırmaktadır. Böylece bilgi ile otoriteyi birleştirerek dogmatik güçlerin sorgulanmasını zorlaştırmaktadır. Habermas’a göre, toplumsal adalet ve transformasyonun gerçekleşmesi için bizim geleneğe, kültüre ve otoriteye eleştirel yaklaşan; zulüm ve baskıyı *deşifre* ederek hem ‘açıklayan’ hem de ‘izale’ eden bir yorumlama kuramına ihtiyacımız var.

İşte psikanalizin hermenötik değeri –ki bir anlamda günümüzdeki bilimsel geçerlilik tartışmasıyla da yakinen alakalıdır- Habermas ile Gadamer arasındaki bu tartışma da saklıdır. Bilimsel kriterler açısından çok sert eleştirilere tabii tutulan psikanaliz pozitif bilimlerle beşeri bilimler arasında bir yerde durarak bu konumu gereği hem bu iki bakış açısı arasında hem de Gadamer’in subjektif inanç ve gelenek vurgulu ‘anlamak’ eksenli hermenötiğiyle, Habermas’ın eleştiri vurgulu ‘açıklama’ eksenli hermenötiği arasında köprü vazifesi görmektedir. Çünkü psikanaliz hem Gadamer’in hassasiyetlerini hem de Habermas’ın Gadamer’da eksik gördüğü unsurları içermektedir. Şöyle ki, Bir terapi yöntemi olarak ortaya çıkan psikanaliz öncelikle “dinlemeyi” (*critical openness*) ama aynı zamanda dinlenen şeylere “şüpheyle” yaklaşımı ve onların arkasındaki gizli anlamları “deşifre” etmeyi, ve nihayetinde tedaviyi (transformasyon) amaçlar.

35 Roy J. Howard, *Three Faces of Hermeneutics*, University of California Press, Los Angeles, 1982.

Bireyden topluma kadar bütün kültürel öğelere (dil ,sembol, mit, gelenek, din, yazılı ve sözlü metin) aynı yöntemle yaklaşan psikanaliz yöntemi, yorumlanacak fenomeni ya da metni bir terapistten beklenen şartsız pozitif kabul hassasiyetinde ele alarak bünyesinde Gadamer'in *critical openness* dediği inanç tavrını barındırır, 'anlamaya' çalışır. Ama psikanaliz anlamaya çalışırken tıpkı 'semptomlara' yaklaşıldığı gibi metnin ya da sembollerin de tahrif edilebileceğini dikkate alarak Habermas'ın altını çizdiği 'kuşkuyla' yaklaşır. En önemlisi, psikanaliz metni deşifre etmekle ya da maskesini düşürmekle (*deconstruction*) kalmaz, otantik anlamını restore etmeye çalışır. Dini bir metni bu şekilde (inanç+şüphe) ele almak ta hem sembolik anlamı rafine edip zenginleştirir, hem de mutlaklaştırma, literalizm ve putlaştırma gibi fundamentalist eğilimleri önler³⁶.

IV. Sonuç ve Bazı Öneriler

Sonuç olarak, psikanaliz bugün bilimsel açıdan tartışmalı bir kuram olsa da, insan doğasını tahlil eden, özellikle insanın irrasyonel boyutunu aydınlatan mühim bir teoridir. Birtakım bilimsel ve oldukça dar çerçeveli metodolojik standartlara uymadığı ya da verilerinin çoğunun klinik ortamda gözlenen anlam ve güdülere işaret ettiği için onu görmezlikten gelemeyiz. Paul Ricoeur ve Jurgen Habermas gibi önemli düşünürlerin de altını çizdiği gibi, psikanaliz sadece bir terapi metodu olmayıp aynı zamanda böyle bir süreçten ortaya çıkan, görüneni analiz ederek arkasında saklı olan gerçeği deşifre etmeye çalışan etkili bir *yorumlama* sanatıdır. Böyle bir yorumlama sanatı olarak psikanaliz sosyal bilimler şemsiyesi altında yer alan bir çok disiplinin ilgi alanına girmektedir. Peki bu yeni yorumuyla psikanaliz bizim için ne anlam ifade etmektedir? Sorumuzu biraz daha spesifikleştirerek şöyle soralım: Türkiye'de din alanında çalışan akademisyenler ve teologlar için psikanalizin bu yeni yorumu ne anlam ifade etmektedir? Ve ya bizim için böyle bir yorumlama sanatının pratik değeri ne olabilir?

Kısmen kurucusu Sigmund Freud'un kimliğinden, ama daha çok onun din hakkında bilinen klasik olumsuz tavrından dolayı, Müslüman ilim adamları psikanaliz kuramına karşı mesafeli ve eleştirel bir tutum sergilemektedirler.³⁷ Hatta denebilir ki bu camiada Freud ismi ve psikanaliz

36 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy*, 531.

37 Bkz. Ali Kose, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul: 2000; Kerim Yavuz, *Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, 1987, 65-71.

nerdeyse sadece onun din ve cinsellik gibi iki tabu konuda ileri sürdüğü kuşkurtucu görüşlerle özdeşleşmiştir. Bu durum hem psikanaliz kuramının gerçek kimliğini gölgelemekte hem de Müslüman ilahiyatçıların, özellikle İslam tarihi, hadis, kelim ve tefsir alanında uzmanlaşan akademisyenlerimizin, Freud'la yüzleşmesini geciktirmektedir.

Batili ilahiyatçılar yüz yılı aşkın bir süredir Charles Darwin, Karl Marx, Frederic Nietzsche ve Sigmund Freud gibi düşünürlerle yüzleşmektedir, ama bu mücadele sanılanın aksine Paul Tillich, Rudolf Bultmann, Karl Jaspers, Paul Ricoeur, Karl Barth, Reinhold Niebuhr örneklerinde görüldüğü gibi onların teolojilerini zayıflatmaktan ziyade tam aksine olgunlaşmasına sebep olmuştur. Biz de Müslüman ilahiyatçılar olarak artık Freud'un din hakkında ne dediğinden ziyade onun dine *nasıl* baktığına yoğunlaşarak psikanalizden bir *yorumlama sanatı* (hermenötik) olarak istifade edebilirsek çalışmalarımızda yeni açılımlar yakalayabiliriz. Mesela, gerek dinler tarihi gerek tefsir çalışmaları açısından psikanaliz yukarıda değindiğimiz gibi bir "kuşku hermenötüğü" olarak çok önemli bir işleve sahiptir. Şöyle ki, hem İslam dininin hem de Kuran'ın temel ve var oluşsal iddiası önceki kutsal metinlerin (Tevrat, Zebur ve İncil) tahrif edilmiş olduğu tezidir. Kuran'ın bu metinlere sergilediği ve müminlerden de sergilemesini beklediği, tavrı aslında tam bir "kuşku hermenötüğü" tavrıdır. Yani hem bir kabul ve inanış, hem de kuşkulu bir bakış içermektedir. Dolayısıyla önceki kutsal metinlerin hangi güdü ve arzularla *tahrif* (distortion) edildiğini anlamak yani mevcut tahrif edilmiş metni deşifre edip hakikatini açığa çıkarma hususunda psikanaliz mükemmel bir işlev görebilir. Aynı şey Hadis çalışmaları, özellikle *mevzu* hadis çalışmaları için de söz konusudur.

Son olarak, psikanalizin etkili olacağı bir başka alan da Kelam disiplindir. Daha önce de vurguladığımız gibi, insanın rasyonel değil de irrasyonel yönüne ışık tutan psikanaliz, 'nefis', 'irade' ve 'kötülük problemi' gibi kelami ve ahlaki konuların çalışılmasında da orijinal açılımlara sebep olabilir. Çünkü bu hususlar bu zaman kadar hep insanın rasyonelliğinden hareketle ele alınmaktadır. Halbuki psikanaliz çok ikna edici bir şekilde insan düşünce ve davranışlarında irrasyonel (bilinçdışı) faktörlerin etkin olduğunu iddia etmektedir. Bu bilinçdışı gerçeği dikkate alındığında, kelami ve ahlaki mevzuların yüzü tamamen değişebilir.

Postmodern Dönemde Tüketim Olgusunun Sosyo-Kültürel Analizi ve Yabancılaşma

M. Cem ŞAHİN*

Abstract

The Socio-Cultural Analysis of Consumption Phenomenon and Alienation in the Age of Postmodernism. In this research, some sociological inferences were made with reference to the consumption-centered nature of new socio-cultural life styles which the production processes formed on the global scale appearing in the postfordist period, the last period of rescuing capitalism from the crisis following 1970s.

The logic of global capitalism to realize the production aimed at consumption in postmodern mass societies with the motivation of more profit sociologically added new alienations to the old ones and caused the annihilation of alienation conscious in societies, thereby marginalizing the native cultures and heading for the building of a global memory.

Key Words: Fordism, Postfordism, Consumption Society, Global Mind, Alienation, False Individualisation

1. Giriş

Sosyal bilimciler, kapitalist üretim, dağıtım, bölüşüm ve tüketim biçimlerinin sosyo-kültürel yapıyı dönüştürücü güç olarak toplumsal değişme süreçlerinde üstlendiği işlevleri tarihsel süreçte dönemselleştirmek açısından, kapitalist toplumların geçirdiği sosyolojik evreleri Fordist modernlik (Fordizm) ile esnek postmodernlik (post-Fordizm) olmak üzere iki döneme ayırarak incelemektedirler. Bu dönemler sosyolojik açıdan yalnızca bir kitlesel üretim sistemi olarak değil daha çok gündelik yaşam kültürüne yansıyan bütünsel bir yaşam tarzı gibi ele alınmaktadır. Kitle

* Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi

üretimi, kitle tüketiminin yanı sıra piyasadaki ürünün standartlaşması anlamına da gelmektedir. Bu işe yepyeni bir estetik anlayış ile kültürde bir metalaşma dönemine girildiğinin işaretleri olarak yorumlanmaktadır (Harvey, 1999:158). Bu bağlamda Marcuse'a göre, geç kapitalizmin temel özelliği bütüncül bir toplum olmasıdır. Yani bu düzen, üretmek zorunda olduğu şeyi de, bu şeyi temin etme ve kendi gücünü yayma araçlarını da kendisinde öncel olarak bulundurur. Böyle bir yapı içinde teknolojiyi, siyaseti ya da kültürü birbirlerinden kopuk bir biçimde ifade edebilmek neredeyse olanaksızdır. Bir başka deyişle, kültür teknolojidir, teknoloji siyasettir, siyaset de kültür. Her biri hem kendisidir, hem de bir diğeridir (Dellaloğlu, 2003:98-99). Dolayısıyla çalışmanın israfa dönük bir eylem olarak gerçekleştiği tüketim toplumunda kitle kültürünün yabancılaşma olgusunu ve hatta yabancılaşma bilincini örten doğasının tüketim odaklı analizinin yapılması bu girift toplumsal ilişkileri ortaya koyması açısından gerekli olmaktadır.

2. Fordist Üretim İlişkilerinden Post-Fordist Üretim İlişkilerine Tüketim Toplumundaki Sosyo-Ekonomik ve Sosyo-Kültürel Dönüşümler

Fordizm kavramı ABD'de Henry Ford tarafından geliştirilen ve çoğunlukla kapitalist endüstriyel üretim sürecinde uygulanan ilkeleri tanımlamak için kullanılmıştır. Amerikalı otomobil üreticisi Henry Ford orta sınıf aileler için tasarladığı ve seri üretim yoluyla ürettiği ilk otomobiller aracılığıyla batı kapitalizminin gelişiminde önemli bir dönüşüm aşaması olarak nitelendirilebilecek bir başarı kazanmıştır. Bu durum 20. yüzyılın ilk on yılında ABD'de kitlesel üretim ve tüketim doğrultusunda oluşan bir eğilimin ilk işaretlerini vermiştir. Sözü edilen bu süreci tanımlayan Fordizm kavramı, Gramsci tarafından Amerikan toplumunun endüstriyel yaşam biçimini tanımlamak için kullanılmış ve daha sonra kapitalist endüstrileşmenin İkinci Dünya Savaşı sonrası başlayıp 1970'lere kadar süren dönemini tanımlamak için literatürdeki yerini almıştır (Murray, 1995:47; Harvey, 1999: 148-149). 1945'lerden 1970'li yıllara kadar uzanan dönemde, ABD önderliğinde gelişen Fordist üretim, modernlik paradigması çerçevesinde şekillenmiş büyük ölçekte ve standart mal üretimini sağlayan kitlesel seri üretim biçimini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bu üretim biçimi ve ekonomik örgütlenmenin öngördüğü üretim ilkeleri; (a) standart ürüne bağlılık, (b) maliyet

düşürmeye yönelik rekabet stratejisi, (c) otoriter firma ve piyasa-devlet ilişkileri, (d) merkezi planlama ve detaylı iş betimlemeleri gibi prensipler etrafında oluşturulmuş oldukça katı bir örgütlenme şemasını içermektedir (Yetim, 2004:136). Üretimin standartlaştırılması ve fabrikalarda, işyerlerinde bu standartlaşmaya uygun olarak kitlesel üretimi kolaylaştıran yeni bir mekanizasyona gidilmesi ve önünde akan bir bant üzerinde çalışmaya başlayan işçinin emeğinin Taylorizmin¹ bilimsel yönetim ilkeleri gözetiminde giderek daha verimli hale getirilmesi gibi üretim sürecine yönelik dönüşümler, Fordist üretim piyasasının ve teknolojisinin temel mantığını ifade etmektedir. Fordist üretim evresi, Taylor'ın bilimsel işletmeciliğin temellerini attığı ve sanayi alanındaki gelişmelerin yoğunlaşmasıyla seri üretimin kitlesel üretime dönüştüğü bir dönem olarak adlandırılmaktadır. 1930'larda etkisini gösteren Fordizmde üretimin en önemli hedefi standart tüketim kalıplarının oluşmasını bir başka deyişle benzer mallardan oluşan toplu bir pazarın tüketicilerini şekillendirmek olmuştur (Harvey, 1999:158).

Standartlaşmış malları ucuza ve kitlesel ölçekte üretme yeteneği konusunda Fordizm, Taylorizm ile birlikte kapitalizme önemli bir ivme kazandırmıştır. Fakat süreç içerisinde üretilen kitlesel, standart mallara yönelik tüketim talebinin geçmişteki kadar tatminkâr olmaması, iş pazarların doyunluğa ulaşması ve özellikle 1970 Petrol Krizi gibi önemli ekonomik darboğazlar, enflasyon oranlarındaki aşırı artış, kapitalist sistemin üretim ve tüketim biçimlerinin yeniden gözden geçirilmesine neden olmuştur (Arık, 2006:64). Bu yeniden gözden geçirme döneminin sonu, sosyal bilimler literatüründe post-Fordist dönem olarak nitelendirilmektedir. İleri derecede sanayileşmiş ülkelerde Fordist dönemde işletmelerin kârlılık oranları gerilemeye başlamıştır. Kitlesel üretimin değişen yapısı demir, çelik ve metalürji gibi bazı eski endüstri ürünlerini tedavülden kaldırırken, mikro elektronik teknolojisine dayalı endüstri ürünlerinin gelişme eğilimi içine girmesini sağlamıştır. Tüm bu sosyo-ekonomik dönüşümler göz önüne alındığında ortaya çıkan sonuçların ciddi bir iktisadi buhrana yol açması kaçınılmaz olmuştur. Piyasalardaki bu

1 Taylorizm; Frederick William Taylor'ın oldukça etkin ve tartışmalı yazıları üzerine kurulmuş bir çalışma davranışı kuramıdır. 1911'de yayınlanan bilimsel iş yönetiminin ilkeleri adlı kitabında Taylor iş üretkenliğinin her iş sürecinin ayrı hareketlere bölünmesi ve bu bölünmüş işlerin zaman ve hareket araştırmasının katı standartlarına uygun olarak düzenlenmesi yoluyla nasıl radikal biçimde artırılabilceğini anlatmıştır (Harvey, 1999:147).

tıkanıklığı gidermek ve mal ve hizmetler akışını sağlamak maksadıyla bazı önlemlerin acilen devreye sokulması kaçınılmaz görünmekteydi. Öncelikle bürokratik kirlilik yarattığı öne sürülen ulus devlet yapılanmalarının eski yükümlülükleri tartışmaya açılmış ve çeşitli özelleştirmelerle devletin sosyal niteliği geriye itilerek, küresel piyasalar için bir “pazar” konumuna getirilip (özellikle Türkiye gibi çevre ülkeler) etkisiz, pasif bir yapıya büründürülmüştür (Arık, 2006:65).

1960’ların sonundan itibaren ağır endüstrinin inişe geçtiği ve erkeklerin gruplar halinde fabrikalarda, kadınların da erkeklere oranla daha hafif işlerde çalıştığı bir dönemin sonunda, üretim ve tüketim biçimlerinde meydana gelen yapısal değişimleri tanımlayan sosyo-ekonomik süreci ifade eden Post-Fordizm çağında; üretimde meydana gelen ve Fordizmin aksine kitlesel ve standart olmak zorunda olmayan mal üretimi, aynı şekilde işgücü adına da belirleyici olmuş ve işin niteliği, sınırları ve disiplini daha esnek bir yapıya bürünmüştür. 70’li ve 80’li yıllarda gelişen yeni iktisat kuram ve politikalarına bağlı olarak gerçekleştirilen uygulamalar neticesindeki yapısal dönüşümlerle birlikte ortaya çıkan post-Fordizmin temel özelliği, yeni üretim sektörlerinin finans hizmetlerinde, yeni yöntemlerin, yeni piyasaların ortaya çıkması ve hepsinden önemlisi ticari, teknolojik ve örgütsel yeniliklerin temposunun büyük ölçüde hızlanmış olmasıdır (Arık, 2006:66).

Bu yeni dönem itibariyle enformasyon teknolojileri alanında yaşanan değişimler, standart bir malın üretimine yönelik olarak geliştirilmiş özel amaçlı teknolojiler yerine, genel amaçlı teknoloji kullanımının tercih edilmesine neden olmuştur. Hem iş sürecinin kendisine hem de işgücüne ilişkin olarak merkezsizleştirilen düzenleme biçimleri tartışılmaya başlanmıştır. Tüketim kültürünün hakim değerleri çerçevesinde tüketici davranışları, yaşam stili ve zevk öne çıkarılmıştır. Bedensel işlerde çalışan nitelikli erkek işgücü azalmış, buna karşın hizmetler sektörünün önemi giderek artmaya başlamış ve buna bağlı olarak da beyaz yakalılarının sayısında artış olmuştur. Ekonominin ulus devletler yerine yeni uluslar arası işbölümü çerçevesinde ve çokuluslu platformlarda belirlenmesi ve finans piyasalarının iletişim artışıyla bağlantılı olarak küreselleşmesi söz konusu olmaktadır (Yetim, 2004:137). Postfordist üretim tartışmalarında “katı olan eski yerine, esnek olan yeni” söz konusudur. “Esneklik” anlayışı postfordist dönemin fonksiyonel bir özelliği olmaktadır. Çeşitlenmiş tüketici taleplerine esnek bir şekilde yanıt verebilme yeteneği, postfordist üretimin

kavranmasında anahtar rolü oynamaktadır. Postfordizm sosyo-kültürel açıdan; esnek üretim teknikleri, farklılaştırılmış ve ayrıştırılmış tüketim kalıpları, yeniden yapılanmış bir devlet anlayışı ve postmodernist kültürel formlar aracılığıyla ele alınabilir. Fordizm sonrası değişmeyi tanımlayan postfordist kuram, toplumsal yaşam biçiminin de yeniden örgütlenmesini ve bu yolla kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden yapılanmasını öngören ve aynı zamanda oluşan yeni sosyalliklere ilişkin yeni bir paradigmadır (Aglietta, 1979:122,168). Dünyada kültürel alanda yaşandığı gözlemlenen değişim ve dönüşümler, üretim tarzlarının karşılaştığı içsel çelişkileri ve krizleri giderme, aşma yönünde girişilmiş çabaların sonucu olarak değerlendirilebilir (Dağtaş ve Dağtaş, 2006:5).

Amerika'da 2. Dünya Savaşı sonrasında gelişen ve kısa sürede bütün dünyayı etkisi altına alan ve sosyal bilimcilerin 1945'den sonraki sosyo-kültürel değişme süreçlerini ifade eden paradigma olarak niteledikleri Fordist üretim sistemleriyle post-Fordist üretim sistemleri arasındaki temel farklılıkları aşağıdaki şema ile karşılaştırabiliriz:

Tablo 1: Fordist ve Post-Fordist Üretim Tarzlarının Karşılaştırılması

Fordist Üretim Tarzı	Post-Fordist Üretim Tarzı
Kitlesel pazarlama ve kitlesel/standart üretim	Bireysel pazarlama, bireysel üretim
Sosyal refah devletinin düzenleyici ve kontrol edici rolü	Devletin bu alandaki rolünü terk etmesi
Ulus devlet merkezli örgütsel yapılanma	Global ölçekte şirket merkezli yapılanma
Üretimde merkezi ve Taylorist yönetim anlayışı	Esnek örgütlenme, bilgisayar destekli mobil çalışma
Büro ya da fabrika merkezli üretim	Ev merkezli üretim
Vasıfsız işçiler ve tam istihdam	Yüksek vasıflı ve çok daha az sayıda işçi
Kitlesel ve aile merkezli tüketim	Bireysel, hatta bireyci tüketim
Dayanıklı tüketim mallarına yönelik yüksek talep	Lüks tüketim kalıplarına yönelik talep
İşçi sınıfı, ortalama maaş	Hizmet sınıfı yüksek maaş

Tüketimin herkesi eşit düzeye ulaştırması	Tüketimin bireyleri farklılaştırması
Birlik ve dayanışma ruhu	Bireyci düşünce, rekabet ve girişimcilik
Kaynaklar tarafından yönlendirilme	Talep tarafından yönlendirilme
İşçinin tek bir görevi yapması	Çoklu görev
Katı hiyerarşi ve gelenekçilik	Risk alma ve yenilikçilik
Sendikalar, toplu sözleşme	Şirket bünyesinde kişiye özel sözleşme

Kaynak: Arık, (2006:66-67) ve Suğur, (1999:139-143)

Böylelikle küresel ölçekte genişlemeye ve mallarını tüm dünyaya yayma konusunda cesur ve atılgan kararlar alabilen, geniş sermaye ağına sahip çok uluslu dev ticari kuruluşların piyasa hâkimiyeti, yeni ve esnek bir iktisadi yapılanma ve üretim-tüketim süreçlerine damgasını vurmuştur. Bu dönemde oluşmaya başlayan çok uluslu siyasi ve iktisadi yapılanmalar; sermaye, işgücü, yönetim biçimi ve görev tanımları gibi üretim faktörleri, küresel pazarlama stratejileri doğrultusunda yeniden tanımlanmaya başlanmıştır. Siyasi sınırları ortadan kaldıran ve ulus devlet yapılarını aşındıran, dünyayı “global bir köy” olarak kurgulayıp şekillendiren ve adına “yeni dünya düzeni” denen bu sosyo-ekonomik ve kültürel dönüşüm projesi; süreç içerisinde günümüz kapitalizminin maddi unsurlara dayanan iktisadi bunalımını gidermeyi başarmış ve kendi gerçekliğini toplumun tüm kesimlerine ve yaşam tarzlarına dayatmıştır.

80’li yıllarla birlikte sanayi toplumları; Fordizmden post-Fordizme, üretimden hizmet ve bilgi teknolojisine doğru bir geçişi yaşayacağı yeni bir döneme girmiştir. Bilginin ve her türlü meta ve imgenin dünya çapında sınırsız dolaşıma girdiği küreselleşme çağında, Fordist üretim biçiminde gerçekleşen kitlesel tüketimden tüketim toplumunun sürekli değişen taleplerine uyum sağlayabilecek esnek üretim sistemine geçilmiştir.

Buraya kadar özetlenmeye çalışılan, post-Fordist üretim ilişkilerinin doğurduğu birçok sonucun, sosyolojik açıdan önem arz eden yanı; post-Fordizmin tüketimi mütemadiyen artırmak temeline dayanan iktisat anlayışını bir yaşam tarzı haline getirmek için toplumda çeşitli sosyo-kültürel mekanizmalar oluşturmuş olmasıdır. Bu bağlamda kitle iletişim

medyaları tarafından büyük bir ustalıkla tüketicilerin ayartılarak çoğaltılması öncelikli hedef haline getirilmiştir. Özellikle popüler kültür ve moda yoluyla bireyler sürekli bir biçimde uyarılarak ve duyguları sermayeye tahvil edilerek adeta abluka altına alınmaktadır.

Post-Fordizm ile birlikte toplumda karmaşık ve yanıltıcı bir kimliğe büründürülen tüketim etkinlikleri üretim etkinliklerinin önünde yer almakta ve bireysel kişiliğin dışı vurumu olarak sunulan yaşam tarzları da bu alanı besleyen ve bu alandan beslenen kültür endüstrisine ivme kazandıran temel dayanak noktası olmaktadır. Chaney (1999) yaşam tarzını “kitle toplumunda ortaya çıkan sosyal belirsizlikler üzerinde bir çeşit düzenli denetim görevi yapan bir beklentiler dizisi” olarak tanımlamakta ve sürecin post-Fordist ideolojiyle olan paralelliğine dikkat çekmektedir. Yaşam tarzı olarak sloganlaştırılan ve toplumun üst katmanlarından alt katmanlarına doğru yayılan bu kültürde insanların bedenlerine yönelik tasarrufları, giysileri, konuşmaları, boş zamanı kullanma biçimleri, yiyecek-ıçecek tercihleri, ev, otomobil, tatil seçimleri vb. gibi tüketicinin beğeni üslubunun bireysel işaretleri olarak tanımlanmaktadır. Bu dönemde bireyler kendilerinin ve diğerlerinin toplumsal konumlarını, tüketilen imajlar aracılığıyla algılamaya başlamıştır (Arık, 2006:67). Ayrıca bu yeni dönemde tüketim endüstrisi bir yandan kendi tasarladığı sosyo-kültürel yaşam tarzlarını reklâm, moda gibi popüler kültür araçlarıyla toplumun bütün kesimlerinde kalıplaşmış davranış biçimleri haline getirmeye başlarken, diğer yandan da çalışma dışı serbest zamanı ele geçirmenin uğraşı içinde olmaya başlamıştır.

Boş zaman olgusunun² tüketim endüstrisi tarafından ele geçirilmesi, kapitalizmin yaklaşımıyla bağdaşır bir nitelik taşımaktadır. Çünkü post-Fordist topluma geçişi başlatan süreç sadece kültürel bir değişim değil beraberinde kapitalizmin içine düştüğü krizden çıkmak amacıyla yapılandığı ve kendi bünyesinde oluşturduğu ekonomik dinamiklerle açıklanabilecek bir dönüşümdür. Kapitalizm, boş zaman süreçlerini

2 Marx'a (1986:76-78) göre sanayi toplumuna geçişle birlikte çalışma (iş) bir gereksinimin doyurulmasından çok, çalışma dışındaki gereksinimlerin giderilmesi için bir araç durumuna gelmiştir. Bu nedenle çalışma kendisine ait bir etkinlik olmaktan çıkmıştır. Çalışma artık kişinin yalnızca bedensel enerjisini harcadığı, zihni enerjisini geliştirmesine izin vermeyen, (Fordist üretim bandı) işçinin kendisini olumlayamadığı bir uğraş durumuna gelmiştir. Dolayısıyla çalışmak gönüllü olarak değil zorla yapılan bir etkinliğe bürünmüştür. Ayrıca işin ve işçinin farklı toplumsal kesitlere ait faaliyetler olarak ayrışması; çalışma etkinliğinin, çalışanın etkinliği olmaktan çıkması, çalışana işe ve çalışmaya yabancılaştırmıştır.

sermayeye dönüştürebilir hale getirdikçe çalışma dışı zamanı da değerli bir yaşam alanı olarak görmeye başlamıştır (Dağtaş ve Dağtaş, 2006:5). Çünkü daha fazla tüketime ihtiyaç duyan günümüz ekonomileri bu bağlamda tüketimi arttıracakları iş dışındaki boş zamana da her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyar hale gelmiştir.

Post-fordist dönem aynı zamanda tüketim kültürünün toplum tarafından içselleştirildiği bir dönemi ifade etmektedir. Tüketim kültürü bir anlamda nesnelere farklı bir biçimde kültürel düzeyde anlamlandırılması ve “değişim değeri”nin “kullanım değeri”ni silmesi olarak tanımlanabilir. Benjamin’in ifadesiyle değişim değerinin kullanım değerini örtmesi bu metalar üzerinden hayallerin (fantazyaların) maddeleşmesine olanak sağlar. Bu bağlamda post-Fordizmin tüketimi kışkırtan yapılanması, bireylerin meta karşısındaki dirençlerini yumuşatmakta ve bireylere ancak meta yoluyla elde edebileceklerini düşündükleri satılık kimlikler sayesinde huzur vaat etmektedir. Tüketim kültürü ideolojisine göre tüketim kültürü içinde yaşayan birey hayat tarzını bir yaşam projesi haline getirmekte ve kendi bireysel tercihlerine göre ürünleri, giysileri, pratikleri, tecrübeleri, görünüşleri seçerken bir hayat tarzı oluşturmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Baudrillard’a (2004:163) göre post-fordist dönemde en fazla anlam yüklenen ve üzerine çalışmalar yürütülen nesne de dolayısıyla “insan bedeni” olmuştur:

“Bin yıllık bir püritanizm çağından sonra bedenin yeniden keşfi ve insan bedeninin reklâmda, moda, kitle kültüründeki mutlak varlığı (bedenin etrafını kuşatan sağlık, perhiz, tedavi kültü, gençlik, zariflik, erillik, dişilik saplantısı, bedenle ilgili bakımlar, rejimler, fedakârca uygulamalar) bunların hepsi bedenin günümüzdeki kurtuluş nesnesine dönüştüğünün tanığıdır. Beden bu ahlaki ve ideolojik işlevde tam anlamıyla ruhun yerini almıştır”

2. Tüketim Olgusunun Kültürel Analizi ve Yabancılaşma

Featherstone, (2005:36-37) “tüketim kültürü” üzerine geliştirilmiş belli başlı üç perspektiften söz etmektedir. Birinci perspektife göre tüketim kültürü; maddi kültürün tüketim malları, alışveriş alanları ve tüketim alanları biçiminde büyük miktarlarda birikmesine yol açan kapitalist meta üretiminin genişlemesi savına dayanır. Bu durum, daha büyük bir eşitlikçilik ve bireysel özgürlük getirdiği gerekçesiyle kimileri tarafından olumlu değerlendirilir, ancak başkalarına göre nüfusun alternatif bir “daha iyi”

toplumsal ilişkiler seçeneğinden uzaklaştırılmasına ve ideolojik manipülasyona neden olan boş zaman ve tüketim faaliyetlerinin Batılı toplumlarda giderek öne çıkmasıyla sonuçlanmıştır. İkinci ve daha katı anlamda sosyolojik olduğu söylenebilecek perspektif ise, ürünlerden elde edilen doyumun³; “doyum” ve “statünün” enflasyon koşulları altında farklılıkların sergilenmesine ve korunmasına bağımlı olduğu bir “sıfır toplam” oyunundaki ürünlere erişimin, toplumsal olarak yapılanmış olmasıyla ilişkili olduğunu belirtir. Bu perspektif, “toplumsal bağlar” ya da “ayrımalar⁴” yaratabilmek amacıyla, insanların ürünleri kullanırken izledikleri farklı yollar üzerinde durur. Üçüncü perspektif ise çeşitli şekillerde dolaysız bedensel tahrik ve estetik hazlar yaratan, tüketicinin kültürel hayalinde ve tikel tüketim alanlarında arzu ve heyecanla karşıladığı duygusal hazlar, rüyalar ve arzular sorununu ortaya koyar.

Lefebvre'e (1998:61) göre değişen kapitalizm çerçevesinde toplumlarda kıtlıktan bolluğa, yetersiz üretimden dev boyutlu bir tüketime ve bazen de aşırı tüketime (israf, şatafat ve prestij için tüketim, vs.) geçiş olduğu doğrudur. Yoksunluktan, kullanım hakkına sahip olmaya; kısır ve sınırlı gereksinimleri olan insandan, çok sayıda ve (eylem ve yararlanma kapasitesi bakımından) zengin gereksinimlere sahip insana geçiş vardır; fakat diğer geçişler gibi bu geçiş de Lefebvre'e göre bir türlü açıklanamayan

3 Lefebvre'e (1998:83-84) göre tüketim toplumunun amacı ve resmi meşruiyeti, “tatmin”dir: “Bilinen, tasarlanan gereksinimlerimiz tatmin edilmektedir ya da edilecektir. Karşılabilir gereksinimler söz konusu olduğunda, bu tatmin olabildiğince süratli bir doygunluğa dayanır. Gereksinim bir boşluğa, fakat iyi tanımlanmış bir boşluğa, sınırları belirlenmiş bir çukura benzer. Bu boşluk tüketim ve tüketicisi tarafından kapatılır, doldurulur. Doygunluk budur. Tatmin elde edilir edilmez, tüketicisi doygunluğa yol açan aynı düzeneklerde tahrik edilir. Yeniden verimli hale gelmesi için gereksinim, öncekinden biraz farklı bir biçimde yeniden uyarılır. Gereksinimler, aynı manipülasyonlarla kısırlanan tatmin ve tatminsizlik arasında salınırlar. Böylece örgütlenmiş tüketim sadece nesnelere değil, bu nesnelere tarafından doğurulan tatmini de böler. Motivasyonlar üzerine oynanan oyun, onlar üzerinde etkide bulunabildiği ölçüde, onları yalanlar veya çürütür. Üstelik bu oyunun kuralları hiçbir zaman itiraf etmez.

4 Bourdieu (1984) tüketimin kültür üzerindeki etkileri tartışmasını tüketicinin bireyler ve toplum üzerinde bıraktığı etkiler konusundan alarak; tüketimin “sosyal ayırım” maksadıyla bireyler ve toplum nezdinde nasıl kullanıldığı noktasına odaklanır. Ona göre gündelik yaşam kültürü sosyal gruplar ve sınıflar arasında önemli bir mücadele alanıdır. Kültürün tüketimi bilinçli ya da bilinçsiz olarak sosyal farklılıkları meşrulaştırmanın toplumsal işlevini gerçekleştirmek amacıyla uygun duruma getirilmiştir. Kültür, Bourdieu'ya göre modern toplumlarda toplumun imtiyazlı grubu tarafından kullanılır. Bu kullanımdaki amaç imtiyazlı azınlığın ayrıcalıklı grup olarak yeniden oluşturulmasını sağlayarak meşruiyetini güvence altına almaktır. Bourdieu bu sosyolojik çözümlemesinde, kültür içinde değişik grupların değişik hayat tarzları, zevkleri, vb. olduğunu ifade etmek ya da kanıtlamaktan ziyade, toplumda temel ekonomik dengesizliğe dayanan hâkimiyet ve güç dağılımının, tüketim kullanılarak nasıl yeniden ve sürekli biçimde güvenceye alınıp meşrulaştırıldığını sorgulamaktadır.

zorlamaların etkisi altında, geçmişi peşinden sürükleyerek, sıkıntılı bir biçimde gerçekleşmiştir. Storey (2000:135-137) bu sıkıntıların tüketim olgusunun kültürel analizini anlayabilmekle açığa çıkabileceğini belirterek; bizleri kapitalist ve kapitalizm öncesi toplumsal oluşumlar arasındaki farkın sosyal bilimciler tarafından nasıl algılandığını irdelemeye çağırır:

“Kapitalizm öncesi toplumlar tüketim toplumları değillerdi. Çünkü buradaki mallar çoğunlukla hemen tüketmek kullanmak ya da diğer mallarla değiştirilmek için üretilirdi. Ancak feodalizmin yıkılıp yerine kapitalizmin geçmesiyle birlikte tüketim, basit bir ihtiyaç olmaktan çıkartılıp insan faaliyetlerinin önemli bir parçası haline getirilmiştir. Marx ve Engels’e göre feodalizmden kapitalizme geçiş; ihtiyacın yönlendirdiği üretimden, karın yönlendirdiği üretime geçiştir. Üstelik kapitalist toplumlarda işçiler, karşılığında ücret almak için mal üretirler. Onlar ürettikleri malın sahibi değildir. Mallar kar karşılığı çeşitli pazarlarda satılır. Dolayısıyla işçiler kendi ürettikleri malı dahi elde edebilmek için parayla satın almak durumunda kalırlar ve böylece tüketici olurlar. Tüketim toplumunun ortaya çıkışı bu şekildedir. Aynı şekilde kar etmeyi güvenceye almak için insanlar tüketmelidir. Öyleyse yapılması gereken, reklâmlar aracılığıyla tüketimi yapay olarak özendirmektir. Ancak bu sürecin olumsuz etkileri de vardır. Bunlardan birisi yabancılaşmadır. Marx, yabancılaşmanın sebebi olarak işin işçiye yabancı olmasını, işçinin ancak iş dışında kendi benliği ve kimliğini hissetmesini gösteriyor ve ekliyor “dolayısıyla işin amacı bir ihtiyacın karşılanması değil işin dışında yer alan ihtiyaçların tatmin edilmesi haline gelmiştir. Diğer bir deyişle bu yaratıcı olmayan üretim sürecinde kadın ve erkek işçilerin kimlikleri inkâr edildiğinden dolayı tüketim içinde kimliklerini aramaya zorlanırlar. Ancak bu da hiçbir zaman boş bir teselliden öteye geçemez. Ayrıca bu süreç tüketim ideolojisi olarak adlandırılan ve hayatımızın anlamını tükettiğimiz şeylerde bulacağımızı ileri süren kapitalist ideoloji tarafından desteklenir. Böylece kapitalizmin kar elde etme amacına yönelik işleyişi meşru hale getirilmiş olur”

Lefebre’e (1998:61) göre tarihsel süreçte gereksinimlerin sınırlanması, tasarruf edilmesi ve kıtlığın düzenlenmesi temeline dayalı eski bir kültürden, üretimdeki bolluk ve tüketimdeki genişlik üzerine kurulu yeni bir kültüre geçilmektedir, ancak bu geçiş birçok krizi de beraberinde gündeme getirmektedir. Bu konjonktür içinde, üretim ideolojisi ve yaratıcı faaliyetin anlamı, tüketim ideolojisi haline dönüşmüştür. Bu ideoloji, “etkin insan” imajını silerek yerine; insanı mutluluğa ulaştıracak şey olarak, en üstün akılcılık örneği olarak, gerçeğin ve idealin (yaşayan ve etken olan bireysel “ben”in ya da bireysel “özne”nin, “nesnesi” ile) özdeşleşmesi olarak tüketici imgesini geçirmiştir. Bu görüntü içinde önem taşıyan şey tüketici

ya da tüketilen nesne değil; tüketicinin, tüketme sanatı haline gelmiş olan tüketme ediminin sunumudur. Bu ideolojik ikame ve yer değiştirme süreci sırasında, eski yabancılaşmalara yeni yabancılaşmalar eklenerek yabancılaşma bilincinin yok sayılması, hatta ortadan kaldırılması başarılıdır.

Marcuse (1990:8) da bu görüşleri geliştirerek tüketim ideolojisinin “sahte ihtiyaçlar” yarattığını ve bunların günümüz toplumlarında bir “soysal kontrol” şekli olarak işlevselleştirildiğini ileri sürmüştür. “İnsanlar sahip oldukları mallarla kendi değerlerini anlarlar. Yani sahip oldukları otomobil, müzik seti, ev tipi, mutfak eşyaları aracılığıyla ruhlarını, benliklerini keşfederler”. Marcuse’a göre bireyi topluma bağlayan mekanizma değişmiştir. Tüketim toplumunda reklâmlar sahte ihtiyaçlar yaratırlar. Örneğin belirli tip giysiler giyen, yiyecekler yiyip içen ve aksesuarlar kullanan ve kitle kültürünün biçimlediği bir insan olma arzusu yaratmak gibi (Storey, 2000:137-138). Ewen (1976) ise “Bilinç Efendileri” (Captains of Consciousness) adlı kitabında, tüketici kültürünün gelişimini, yaşam biçimleri üzerindeki denetimlerle işbirliği yapılması çerçevesinde ele almaktadır. Ewen’a göre tüketici kapitalizmin hakim olduğu toplumlarda “ileri görüşlü bir işadama, işlerini düzenlerken yalnızca mal üretimiyle değil, alıcı bir kitlenin ve psikik bir tüketme arzusunun yaratılmasıyla da ilgilenilmesi gerektiğini görmeye başlamıştır. Bu projedeki kitlesel toplumun bireyinin oluşturulma sürecinde, iş dünyası, sınıf kavramını kitleye dönüştürerek ihtiyaçlarının ve hüsrانlarının karşılığını kendi yaşamının/işinin niteliklerinde ve içeriğinde değil de tüketim mallarında arayan bireyi yaratmak istemektedir. Reklâm endüstrisi ve kitle kültürü içgüdüsel arayışlara kitlesel olarak üretilmiş çözümler önerir. Bu önerilerin içinde insanların kendilerini kitleden çekip çıkartabilecekleri kitlesel olarak üretilmiş bireycilik vizyonları da bulunmaktadır. Ewen’ın çizdiği bu umutsuz tabloda piyasanın sahte ve fetişistik düzeni tüketim kültürü, kitle kültürü aracılığıyla, otantik (sahici) kültürün yerine geçmiştir:

“Tüketici kendisine yeni özgürlükler sunulduğuna inanabilir, oysa acımasızca aldatılmaktadır. Sunulan şey özgürlük yanılsamasından başka bir şey değildir. Piyasanın ütopyacı ideallere, siyasal ve sosyal özgürlüğe, maddi refaha ve fantazyanın gerçekleştirilmesine bağlanması, hâkimiyet ve inkârın ortak işkembesinden çıkan bir kurtuluş gösterisi sergiler. Gösteri ortak çıkarların icadıdır” (Robins, 1999: 174-175).

Bauman’a (2006:92) göre bütün insanlar, dahası, bütün canlılar, ezelden beri tüketmektedirler. O halde, bir tüketim toplumundan söz ettiği-

mizde aklımızda o toplumun bütün üyelerinin bir şeyler tükettikleri gibi sıradan bir tespitten öte şeyler vardır ki o da:

“Nasıl atalarımızın toplumu, kuruluş aşamasındaki modern toplum, endüstriyel çağın toplumu, bir “üreticiler toplumu” idiyse, aynı derin ve temel anlamda bizim toplumumuz da bir “tüketim toplumu” dur. Eski tip modern toplum, üyelerini en başta üretici ve asker olarak görürdü; onları üreticiler ve askerler olarak şekillendirirdi. Toplumun üyelerine dayattığı ve uymalarını istediği norm, bu iki rolü oynama görevi vasıtasıyla zorla kabul ettirilirdi. Bu toplumun üyelerine dayattığı norm, bu rolleri oynama kabiliyeti ve istekliliğiydi. Ancak mevcut “geçmodern” (Giddens), “ikincimodern” (Beck), “sürmodern” (Balandier) ya da “postmodern” evrede, modern toplumun kütesel endüstriyel işgücüne ve zorunlu askerliğe pek ihtiyacı kalmamıştır; toplum, üyelerini tüketiciler olarak değerlendirme ihtiyacındadır artık. Günümüz toplumu, üyelerini, en başta, tüketici rolünü oynama görevinin emrettiği şekilde biçimlendirmektedir. Toplumumuzun üyelerine dayattığı norm, bu rolü oynama kabiliyeti ve istekliliğidir”.

Bauman’a (2006:93) göre günümüz toplumlarında yaşamak ile yakın geçmişteki toplumda yaşamak arasındaki fark, bir rolü terk edip, yerine başka bir rol üstlenmek kadar köklü bir fark değildir. Her iki evresinde de modern toplum, üyelerinin tüketilecek şeyleri üretmesine muhtaçtır ve tabii ki iki toplumun üyeleri de tüketirler. Modernliğin iki evresi arasındaki fark sadece, vurgular ve öncelikleri arasındadır; ancak bu vurgu değişikliği toplumun, kültürün ve bireysel hayatın hemen her veçhesinde önemli dönüşümler yaratmaktadır.

Featherstone, (2005:186) genelde dinin özeldi ise püriten ahlâk ilkelerine dayalı çileci yaşam tarzının kanaatkar yaklaşımına tamamen zıt olan “şimdi yaşa, sonra öde” felsefesiyle tüketim düşkünlüğünün manevi fakirliğe ve hedonistik bencillığe yol açtığını savunmaktadır. Featherstone (2005:186), Batı Avrupa toplumlarının tarihi açısından 1920’li yılların sonlarında şekillenen tüketim ahlâkını şöyle tanımlamaktadır:

“1920’li yılların sonunda devralınan yeni tüketim ahlâkı, “anı” yaşamayı, hedonizmi, öz dışavurumu, beden güzelliğini, paganizmi, toplumsal yükümlülüklerden bağımsız olmayı, uzak yerlerin egzotikasını, üslup geliştirmeyi ve hayatın üsluplaştırılmasını coşkuyla selamlıyordu”

Fromm’a (2004:62) göre tasarrufun bir erdem olduğu 19. yüzyıl toplumlarının aksine, 20. yüzyıl toplumlarının ana meziyeti artık harcama ve tüketim olmuştur. Bu dönemde hayatın, yaşamanın anlamı değişmiştir, özgürlüğün ve mutluluğun tek kaynağı daha çok sayıda ve daha iyi nesnelere

sahip olmak olarak görülmeye başlanmıştır. Tüm dünyayı kapsayan yepyeni bir insan ideali canlanmıştır; “olabildiğince çok tüketen bir insan”. Gerçi hala “Homo Faber” (Üreten İnsan) tipi insan tamamen yok olmuş değil ama onun yerini giderek “Homo Consumens” (Tüketen İnsan) almaktadır. Homo Consumens, her şeyi bir tüketim ürününe (metaya) dönüştüren insan demektir. Fromm’a göre psikolojik açıdan tüketime yönelmiş ve böylesine tüketime bağlı olmanın duygusal kökleri, hayatı anlamsız bulan, kendine, yaptığı işe, doğaya ve diğer insanlara kısacası her şeye yabancılaşmış, canı sıkın, pasif, korkak ve izole edilmiş bir insan varoluşuna dayanmaktadır.

Fromm’a (2004:64) göre bu içe kapalı, sıkılğan, yabancılaşmış ve aynı zamanda bunların nedenleri hakkında açık bir bilgiye de sahip olmayan insan, içinde hissettiği duyguları ve korkuları tüketim tutkusu ile dengelemeye çalışmaktadır. Gerçekte insan, kapitalist toplumun üretim biçimi nedeniyle korkak ve kendi gerçekliğine yabancılaşmış hale gelmektedir. Popüler kültür endüstrileri tarafından bu koşullarda tek çare gibi sunulan sığınak, tüketme ediminin kendisi olmaktadır.

Bu bağlamda Bauman (2006:96) “iyi işleyen bir tüketim toplumunda tüketicilerin aktif olarak baştan çıkarılma peşinde olduklarını söyler:

“Ataları olan üreticiler ömürlerini, üretim bandının birbirinin tıpkısı olan devirleri arasında geçirdiler. Onlar ise sırf değişiklik olsun diye, çekici bir şeyden ötekine, bir ayartmadan diğerine, küçük bir yiyecek kırıntısından bir başkasına, bir yemi yutmaktan diğerini yutmaya koşturup duruyor; her bir ayartma, çekicilik, kırıntı ve yem, bir öncekinden daha yeni, farklı ve daha dikkat çekici oluyor.”

“Kıvamına gelmiş, olgun tüketiciler” için böyle davranmak Bauman’a (2006:96-97) göre içten gelen bir zorlama, bir mecburiyettir; ne var ki, bu mecburiyet, bu içselleştirilmiş baskı, kişinin hayatı başka türlü yaşamasının bu imkânsızlığını, bu insanlara, kendisini iradenin serbestçe kullanılması maskesiyle göstermektedir. “Piyasa, onları çoktan tüketiciler olarak seçmiş ve albenili mallarına gözlerini kapama özgürlüklerini ellerinden almıştır”; ancak aynı zamanda “tüketicinin, pazaryerini her ziyaret ettiğinde, hükmedenin kendisi (hatta sadece kendisi) olduğunu hissetmesi için de her türlü ortam hazırlanmıştır. Yargulayan da, eleştiren de, seçen de tüketicinin kendisidir. Nihayetinde, vitrinde sergilenen sonsuz tercihlerden herhangi birine yakın durmayı reddedebilir. Reddedemeyeceği tek şey, onlardan birini seçmeyi seçmektir; ama bu seçim de zaten

Bauman'a göre "gerçek bir seçim gibi" görünmemektedir. Rasuli ve Hollander (1986) de tüketim kültürünü, doğal kaynakların hesapsızca tüketildiği, insanların kendi ürettiklerinden daha fazlasını tükettikleri, başkalarını ve bir ölçüde de kendilerini bir yaşam tarzı ile yargıladıkları bir kültürel ortamda var olma hali olarak tanımlamaktadırlar. Scudson'a (1984) göre ise tüketim kültürü, insani değerlerin alt üst olduğu ve ürünlerin insanlardan daha önemli hale geldiği bir toplumda ürünlere sevgi, dostluk ilişkisinde olduğu gibi aşırı değer verildiği ve mütemadiyen ürünlerin birbirleriyle yer değiştirdiği bir kültürdür. Kim olduğumuzun, ne ürettiğimizden çok ne tükettiğimiz sorusu haline gelmesi bir bakıma üretim dünyasının başkalarına bırakılması anlamına gelmektedir. Modern tüketim toplumunda yeni şeyler satın almak "kişisel endişe ya da gerilime bir çözüm olarak sunulmaktadır". Bu durum Edles'e (2002:70) göre özellikle alışveriş yapmanın "tedavi edici" ve yatıştırıcı olarak görüldüğü kadınlar açısından daha uygun düşmektedir. Örneğin "köşe yazarları, terkedilmiş bayanları 50 Dolarlık manikürle "kendinizi şımartın", ya da "gidip kendinize yeni bir çift ayakkabı gibi istediğiniz ama ihtiyacınız olmayan bir şey satın alın" önerisinde bulunurlar. Ancak Edles'e göre bu durum; yani kadınların üretim dünyasındaki tâbiliğinden kaynaklanan yabancılaşmadan kaçmak için alışverişe çıkmaları, sakinmeye çalıştığımız asıl sistemin işleyişine yardımcı olmaktadır. Edles'e göre "bu bir saçmalaktır ve çok pahalı bir illüzyondur".

Postmodernite veya geç modernite gibi çeşitli kavramlarla izah edilmeye çalışılan günümüz tüketim toplumlarında "alışveriş merkezleri⁵, insanları gündelik sorunlarından uzaklaştıran adeta terapi ortamı sağlayan yerler olarak değerlendirilir. Robins'e (1999:179) göre tüketim, gerçek dünyayla başa çıkmak için geliştirdiğimiz kurumsallaşmış bir toplumsal "savunma stratejisi" olarak görülebilir ve tüketim yoluyla dünyayla olan ilişkilerimizden kaynaklanan kaygı ve korkulardan sakınabilir; bu tehditleri tecrit edebiliriz". Bir bakıma alışveriş merkezleri ruhsal ve zihinsel sağaltımın yapıldığı merkezlerdir.

5 Gottdiener'e (2005:127) göre tüketim toplumunun temel yapıları haline gelmiş alışveriş merkezleri, binasının fiziksel, maddi araçlarını ve tüketici deneyiminin inşa edilmiş bu mekân içindeki sunumlarını düzenleyerek, biçimsel tasarım unsurlarının çifte ifadesini sunmaktadır. Her iki yön de tüketicinin sermayenin paraya dönüşme amacına uygun olarak yönlendirilmesi yoluyla, çok incelikle planlanmaktadır. En nihayet, maddiyat ve tüketici fantezilerinin bu özel ifadesi daha ileri düzeyde günlük yaşamda medya imajları, statü baskıları ve reklâm faaliyetleriyle belletilen küresel tüketim kültürü ile eklemlenir.

Bauman'a (2006:96) göre tüketim toplumunda bireylerin tüketme kapasitelerini artırmak için, tüketicilere hiçbir zaman soluklanma fırsatı tanınmamalıdır. "Onların dur durak bilmeksizin uyanık ve teyakkuz halinde tutulmaları, daima yeni ayartmalara maruz bırakılmaları ve böylelikle asla yatışmayan bir heyecanlılık halinde ve de, aslında, sürekli bir kuşku ve memnuniyetsizlik halinde kalmaları gerekir. Dikkatlerini başka yöne çeken yemlerin, bir yandan bu memnuniyetsizlikten kurtulmanın yollarını vaat ederken, kuşkuyu da onaylaması gerekir: "Her şeyi gördüğünü mü sandın? Daha hiçbir şey görmedin!"

Bauman'a (2006:94) göre tüketim toplumunda ideal olarak, hiçbir şey bir tüketici tarafından sıkıca kucaklanmamalı, hiçbir dil "ölüm bizi ayırana kadar" taahhüdüne varmamalı, hiçbir ihtiyaç tamamen doyurulmuş olarak görülmemeli, hiçbir arzu nihai addedilmemelidir. Her bağlılık yeminine ve her taahhüde, "bir sonrakine kadar" şartı iliştilmelidir. Gerçekten önemli olan tek şey, bütün uğraşların uçuculuğu, yapısal geçiciliğidir; bu, arzu nesnesinin tüketilmesi için gereken zamandan, (ya da, daha doğrusu, o nesnenin arzulanırlığının yok olması için gereken zamandan), daha uzun soluklu olmasına hiçbir biçimde izin verilmeyen taahhüdün kendisinden daha önemlidir.

Bauman'a, (2006:94-95) göre eğer tüketiciler herhangi bir nesneye duydukları arzuyu uzun süre canlı tutamıyor ya da ona uzun süre odaklanamıyorlarsa, eğer sabırsız, fevri ve memnuniyetsizlerse ve hepsinden öte, kolaylıkla heyecanlanıp eşit derecede kolaylıkla ilgilerini kaybediyorlarsa, ihtiyaç duyulan zaman indirimi en iyi biçimde elde edilmiş olur. Tüketim toplumunun kültürü (kitle kültürü) öğrenmeyle değil, daha çok unutmaya ilgilidir. Gerçekten de, "istemek" ve "beklemek" birbirinden ayrıştırıldığında, tüketicilerin tüketim kapasitesinin herhangi bir doğal ya da edinilmiş ihtiyacın koyduğu sınırların çok ötesine geçmesi sağlanabilir; bu noktada artık, arzu nesnelere fiziksel dayanıklılığın bakılmaz. İhtiyaçlar ve ihtiyaçların giderilmesi arasındaki geleneksel ilişki tersine çevrilmiştir: Tatmin vaadi ve umudu, tatmin edileceği vaat edilen ihtiyaçtan önce gelir ve her zaman, mevcut ihtiyaçtan daha yoğun ve çekici olacaktır."

Baudrillard'a (2004:45) göre, günümüzde üretilen her şey, kullanım değerine ya da muhtemel kullanım süresine göre değil, tam tersine hızı, ancak fiyatların enflasyonunun hızıyla karşılaştırılabilecek yok oluşuna göre ayarlanarak üretilir. Sadece bu durum, tüm ekonomi biliminin fayda, ihtiyaç

vb. rasyonalist teorilerini yeniden sorgulamaya yetmektedir. Oysa, üretim düzeninin bu yok etmeye ve nesnelere bu hesaplanmış ve kesintisiz intiharı pahasına yaşamaya devam ettiği ve bu sürecin teknolojik sabotaja ya da moda biçiminde örgütlenen bir geçersizleşmeye dayandığı bilinmektedir. Reklâm, nesnelere kullanım değerini arttırmak değil yalnızca azaltmak, onları moda değerine ve hızlı yenilenmeye tabi kılarak zaman (kâlcılık) değerini azaltmak⁶ amacıyla harcanan geniş bütçeyi oluşturmaktadır.

Baudrillard'a (1998) göre günümüz tüketim toplumunda artık; simgelerin, işaretlerin, markaların (göstergelerin) tüketildiği bir aşamaya geçilmiştir. Nesnelere değerine artık kullanım değerinden sonra bir de gösterge, (sembol, işaret, im), yani marka değeri eklenmiştir. Baudrillard bu durumu şöyle ifade etmektedir: değişim değeri kullanım değerinin bir suretidir. (simulacra) Nesnelere, değişim değeri kazanmalarıyla birlikte orijinal hallerinden uzaklaşmaktadırlar. Ancak bir malın simgesel (göstergesel) değeri, marka değeri, değişim değerinden de soyuttur ve suretin sureti (simulacra of simulacra) olarak değerlendirilir. Nesnelere marka değerinin ve estetik değerlerin kazandırılması, üretim aşamasında endüstriyel ürünlerin giderek artış gösteren tasarım değeriyle gerçekleşmektedir. Araştırma geliştirme (Ar-Ge) harcamalarının artması nesnelere üzerindeki gösterge, sembol ve marka değerini de arttırmaktadır (Aslanoğlu, 2000:168-169). Gerçekliğin yerini suretlerin aldığı kapitalizmin bugün geldiği noktada artık suretlerin (marka değeri, sembol) tüketilme aşamasına geçilmiştir.

Baudrillard, (1998) tüketimin fayda ya da ihtiyaç kavramlarıyla çok az ilişkisi olduğunu düşünmüştür ve tüketimi gösterge ya da sembollerle, işaretlerle, simgelerle tanımlamıştır. Baudrillard'a göre tüketim nesnesinin varolabilmesi için ilk önce nesnenin göstergeye, simgeye dönüşmesi gerekmektedir. Böylelikle tüketim; göstergelerin, sembollerin aktif bir oluşum içinde sistematik olarak değiştirilmesi anlamına gelir. Baudrillard'a göre (1998:110) postmodern tüketim toplumunda gösterge (simge), nesneye özgü bir anlam olmaktan çok değişim değerine ait simgesel

6 Campbell'a (2001:151-253) göre "yeni" olana tutku moda anlayışının temel parametresidir. Bu bağlamda "yeni" teriminin kullanılmasının üç farklı anlamı bulunmaktadır. Birincisi "eski" olanın karşıtıdır, zaman olarak yakın zamana işaret eder. İkinci anlam üretimde en son teknolojinin kullanılmış olmasını ifade eder. Yeni teknolojik ürünlerin piyasaya çıkmasıyla daha öncekilerin değerinin düşmesi gibi. Üçüncüsü ise, "sıra dışı"lık, "egzotik"lik ve "benzersiz"lik algılarına işaret eden bağlamlar için kullanılır. Bilinmeyen, yenilere ve tuhaf olana karşı bir tutkunun gelişmesi postmodern tüketici için cazip görünmektedir.

bir ektir. Bu anlamıyla tüketim, gösterge (simge) ve sembollerin tüketimi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Baudrillard için, tüketim, materyalist bir süreç olarak algılanmamalıdır. Tüketim idealist bir uygulamadır. Bunun anlamı tüketilenlerin nesnelere değil, düşünceler olduğudur. Baudrillard'ın, örneğin, yediğimiz yiyeceğin maddi bir nesne olduğundan şüphe etmeyeceğimiz şeklindeki sağduyuya ters düşen bu savı öne sürmesinin nedeni, tüketimin kültürel göstergeler ve bu göstergeler, simgeler, işaretler, markalar arasındaki ilişkiler ile ilgili bir konu olduğunu vurgulamak istemesidir (Bocock, 1997:75).

Postmodern tüketim toplumunda maddi nesnelere tüketimi, yerini imajların ve markaların tüketimi şeklindeki “seyirlik tüketim” bırakmıştır. Bir pazarlama stratejisi olarak malların üzerindeki göstergelerin, marka işaretlerinin de tüketim sürecinde aktif rol oynadığını görmekteyiz. Çünkü bu göstergeler malların insan zihninde iyice yer edinmelerine neden olmakta ve tüketim sürecini hızlandırmaktadır. Featherstone'un (2005:40) ifade ettiği gibi;

“Toplumsal hayat kurallardan arındırıldıkça ve toplumsal ilişkiler değişkenleşip istikrarlı normlarca daha az yapılanmış hale geldikçe, tüketim toplumu özünde kültürel bir toplum haline gelir. Göstergelerin aşırı üretimi ve imajlarla simülasyonların (taklitlerin) yeniden üretimi, istikrarlı anlamın yitmesine ve izleyiciyi istikrar duygusunun ötesine taşıyan çarpıcı kolajların sonsuz akışından, kitlelerin büyülenmesiyle gerçekliğin estetize edilmesine yol açar”.

Bauman, (2006:91) tüketim toplumunun tüketiciyi baştan çıkartmaya ve cezpt etmeye yönelik olarak işleyen piyasa düzenine ilişkin yapmış olduğu değerlendirmelerde bazı çıkarımlarda bulunmuştur:

“Mal, hizmet ve imajlar küresel rekabetin her yeri saran, “çığırından çıkmış” sık ve karanlık ormanında kendine ite kaka yol bulup kamunun dikkatini üzerinde toplamak için, arzu uyandırmalı ve bunu yapabilmek için de muhtemel tüketicilerini ayartıp, rakiplerini püskürtmelidir. Bu işi başarır başarmaz ise, (“ekonomik büyüme” adıyla yeniden vaftiz edilen) küresel kâr ve hep daha büyük kâr peşindeki süreksiz avı durmasın diye, öteki arzu nesnelere çabucak yer açmalıdır. Günümüz endüstrisi cezbetme ve ayartma üretimine ayarlıdır ve cazip şeyler, doğaları gereği, ancak ve ancak uzaklardan, gelecekte göz kırıp davet ediyorsa ayartıcı ve baştan çıkarıcıdır; nasıl arzu, tatmininden sonra sürmezse, ayartma da ayartılanın teslimiyetinden sonra süremez.”

Bu bakış açısı doğrultusunda tüketim toplumunda yoksulluğun bile anlamının değiştiğini vurgulayan Bauman'a (1999:10,58-67) göre refah

devleti döneminde toplumda yoksul olmak, çalışma, meslekte uzmanlaşma, işsiz olma gibi ekonomik süreçler temelinde düşünülmüdü. Yoksulların varlığı, işin yokluğuyla ya da çalışma isteğinin yokluğuyla açıklanırdı. Tüketim toplumunda ise yoksul olmak, üretim ve meslekle değil, yeterince tüketemiyor olma durumuyla ilişkilendirilir olmaya başlamıştır. Üreticiler toplumundan, tüketiciler/boş zaman toplumuna, üretimin popüler değer olduğu zihniyet, tutum ve davranışlardan tüketimin, estetiğin ve hazzın popüler olduğu durumlara doğru bir kayma yaşanmaktadır. Tüketim toplumunda seri imalatın kitlesel emek gücüne ihtiyacı yoktur. Bu bağlamda ortaya çıkan işgücü fazlasının yeni sosyal konumunu tanımlayan Bauman'a göre toplumda bir zamanlar yedek sanayi orduları olan yoksullar, şimdi defolu tüketicilere dönüştürülmüştür.

Tüketim toplumu Baudrillard'a (2004:95) göre aynı zamanda tüketimin öğrenilmesi toplumu, tüketime toplumsal bir biçimde alıştırılma toplumdur; yani yeni üretim güçlerinin ortaya çıkmasıyla ve yüksek verimlilik taşıyan ekonomik bir sistemin tekeli yeniden yapılanmasıyla orantılı yeni ve özgül bir toplumsallaşma tarzıdır.

Bocock'a (1997:57-58) göre tüketimcilik, yani yaşamın anlamının bir şeyler satın alma ve önceden düzenlenmiş deneyimler yaşamak olduğunu öne süren etkin tüketim ideolojisi, modern kapitalizmi egemenliği altına almıştır. Bu tüketim ideolojisi hem kapitalizmi yasallaştırmaya, hem insanları fantezilerinde olduğu kadar, gerçekte de tüketici olmak için güdülemeye yaramaktadır. Bunun da ötesinde yabancılaşmanın artışına hizmet etmektedir. Örneğin, eğer evler, mobilyalar, arabalar, tatiller, giysiler, hatta pek çok çeşit yiyecek ve içecek alım gücünün dışında kalıyorsa, işsizlik daha çok üzüntü veren bir durumdur. İşsiz kişi tüketimi hayal bile etme kapasitesini ve isteğini kaybedebilir. Yine de birçok kişiyi ücretli işlerde çalışırken ayakta tutan şey bu tüketim malları ve deneyimleri ile ilgili hayalleridir".

Postmodernizmin doğuşunun, bu yeni tüketici ve ulusüstü kapitalizm momentinin⁷ ortaya çıkmasıyla yakından bağlantılı olduğunu vurgulayan

7 Jameson'a (2005:30) göre yeni tüketim tiplerinin; (a) Planlı modası geçmişlik; (b) Çok daha hızlı bir moda ve biçimsel değişim ritmi; (c) Genel olarak reklâmcılık, televizyon ve medyanın şimdiye kadar görülmedik boyutlarda topluma baştan sona nüfuz etmesi; (d) Kent ve kır, merkez ve taşra, yerellik ve evrensel bir örnekleşme (küreselleşme) arasındaki eski gerilimin yerini yenilerin alması ve (e) Büyük ölçekli karayolları ağının genişlemesi ve otomobil kültürünün gelişi gibi, ileri modernizmin hâlâ bir güç olduğu eski savaş öncesi toplumdan köklü bir biçimde ayrılan bazı temel özellikleri bulunmaktadır.

Jameson (2005:30-31) ise, postmodernizmin biçimsel ayırıcı özelliklerinin, birçok bakımdan, bu özel toplumsal sistemin derin mantığını dışa vurduğuna inanmaktadır. Tarihin anlamının yok oluşu, tüm çağdaş toplumsal sistemin yavaş yavaş kendi geçmişini muhafaza etme yeterliliğini kaybetmeye ve önceki toplumsal enformasyonun şu ya da bu şekilde korumak zorunda olduğu gelenekleri yok eden ve bitmez tükenmez bir değişim içinde yaşamaya başladığı olgusu, yeni zamanların karakteristiğini yansıtan sosyolojik oluşumlar olarak değerlendirilmektedir.

Postmodern toplumsal teoriye göre tüketim kapitalizmi ya da çokuluslu kapitalizmin kültürel karşılığı postmodernizmdir. Buna göre, postmodernizm yüksek kültürle ticari kültür ya da popüler kültür arasındaki geleneksel sınırları ortadan kaldırarak kültürel üretim sürecinin neredeyse bütününe hakim olan anlayışın popüler kültür haline dönüştürüldüğünü vurgulamaktadır. Bu dönemde insanların tarihsel bir perspektifte düşünme yeteneği giderek azalır ve insanlar geçmişten soyutlanırken, hafıza kaybına uğrarken, tarihi, siyasi hareket ya da ideolojilerin projeleriyle değil de, televizyondaki açık oturumlarla algılamaktadırlar. Bu dönemde tüketim kültürel terimlerle tanımlanırken, kültürün kendisi de hiç olmadığı ölçüde şeyleştirilir (metalaştırılır). Sanat eserleri⁸ piyasa güçlerine tabi olurken, meta ya da eşyaların reklâmı da onların birer sanat eseri olduğu söylenerek yapılmaktadır (Cevizci, 2000:761).

Günümüz tüketim toplumlarında tüketimi azami kılmak için gereken piyasa düzenlemelerinin getirdiği yeniliklerin başında kredi kartları gelmektedir. Kredi kartları Ritzer'e (2000:86) göre yeni tüketim araçlarının tüketicileri daha fazla satın almaya yönelterek onları "sömürme yeteneğine" yardımcı olur. Kredi kartları, insanların borç altına girmeye yönlendirilmesi anlamında kendi başlarına da sömürücüdür. Çoğu insan yıllarca borçluluğun sürmesine neden olan tefeci faiz oranlarını ödemekten kurtulmakta zorluk çekmektedir. Yeni tüketim araçlarının, tüketicileri,

8 Bocoock'a (1997:58-59) göre Marx için, yabancılaşmamış etkinliğin tanımlayıcı özelliği "insan yaratıcılığı" idi. Sanatçı ve zanaatkarlar bunun ideal ve tipik örnekleriydiler. 1950'den sonra televizyonun ortaya çıkması, iş dışında geçirilen zamanı değiştirmiştir, İngiltere'de ve diğer kapitalist batı toplumlarında televizyon seyretmek, özellikle 25 yaşın üzerindeki için, en önemli boş vakitleri değerlendirme aracı haline gelmiştir. Bu, birçok insan için evde müzik yapmanın, sinema ya da tiyatroya gitmenin ve mahallenin sosyal olaylarına katılmanın yerini almıştır. Aktif yaratıcılığın birçok insanın boş zaman uğraşlarının dışında bırakılması, yabancılaşmanın artmasına ve iş yerlerinde olduğu kadar tüketim alanında da derinleşmesine yol açmıştır.

ihtiyaç duyduklarından daha fazlasını satın almaya, gerekenden daha yüksek paralar ödemeye ve harcamaları gerekenden daha fazlasını harcamaya yönlendirerek sömürdüğü söylenebilir. Geçmiş, şimdiki ve gelecek kazançların iç içe geçmesi, özellikle gelecek kazançlara kolayca ulaşma imkânı, insanların geçmişte asla satın alamadıkları şeyleri satın alabilecekleri bir tüketim ortamını hazırlamıştır (Ritzer, 2000:210).

Günümüz toplumlarında yaşamımızın giderek daha büyük bir kısmı tüketim çevresinde geçmeye başlamıştır. Alışveriş merkezi⁹ çağın tanımlayıcı yapısı olarak fabrikanın yerini almıştır. Bu bağlamda Ritzer'e (2000:228-229) göre günümüzde artık birçok kamusal mekânı giderek her türlü tüketimin yapılabildiği yerler olarak düşünülmemekte ve organize edilmektedir, yani yaşamın her anında ve her yerde çilgınca tüketim yapılabilecek bir toplumsal ortamın hazır olması beklenmektedir:

“Gitide daha çok yeri tüketilecek ortamlar ve tüketim yapabileceğimiz yerler olarak düşünüyoruz. Örneğin üniversiteler, hastaneler, kiliseler ve müzeleri bu şekilde düşünme eğilimimiz artıyor. Kendimizi bunları tüketirken ve içlerindeki şeyleri tüketme gücünde görüyoruz. Dahası, bunları düşündüğümüz zaman aklımıza en parlıtlı yeni tüketim aracı modeli geliyor. Örneğin bu tür yerlerin alışveriş merkezleri gibi görünmelerini ve işlemelerini bekliyoruz”

Bu bağlamda Bocock (1997:58) modern tüketicilerin fiziksel olarak pasif ancak, zihinsel olarak çok meşgul olduklarından bahseder. Tüketim geç modern dönemde her zamankinden daha fazla kafada çözülmesi gereken bir deneyim ve zihinsel bir uğraşa dönüşmüştür. Yalnızca vücudun temel gereksinimlerini doyuran basit bir süreç olmaktan çıkmıştır. Bu

9 Alışveriş merkezleri modernizmin en belirgin göstergesi olan rasyonelleşmiş bürokratik etkinliklerin gözle görünür olduğu yerler olmalarının yanı sıra aynı zamanda modernizmin bozuma uğrattığı büyüünün de tüketimi körükleme adına kullanıma sokulduğu mekânlar olarak dikkat çeker. Modernizmin önde gelen eleştirmenlerinden Weber'in kuramının kilit kavramları “rasyonelleşme”, “bürokrasi” ve “dünyanın büyüünün bozulmasıdır”. Weber kapitalizm ve bürokrasinin rasyonelleşme sürecinin bir zamanlar duyguların ve büyüünün etkin olduğu toplumsal yapılanmayı değiştirdiğini ileri sürer. Genel olarak rasyonel sistemlerde özel olarak bürokraside büyüye yer yoktur. Çünkü büyü, gizemli, fantastik vb. gibi olan herhangi bir şey değişebilir ve duygulara bağlı olduğu için verimsizliğe neden olabilir. Akdın ilahlaştırıldığı aydınlanmanın pozitivist yaklaşımından ilham alan modernizm, seküler bir ilerlemeyi kutsarken geçmişin en önemli ayak bağlarından biri olarak gördüğü dinsel ve mitsel oluşumları da toplumsal yaşamda en azından pasifleştirmeyi öngörmektedir. Fakat tüketim söz konusu olduğunda kapitalizm olanca esnekliği ve işbirliği ile büyüü yeniden devreye sokmaktadır. Bunun en görünür olduğu yerler pasajlar, departman mağazaları ve nihayet alışveriş merkezlerindeki müşterileri büyüleme stratejileri. Buralarda müşteri egzotik ve büyüü bir mekanda adeta uyuşturulmakta ve tüketime yönlendirmenin bütün kuralları akılcı bir biçimde devreye sokulmaktadır (Ank, 2006:101-102).

şekilde, yabancılaşma ve uzaklaşma modern tüketim kalıplarına da girmiştir. Tüketiciler durmaksızın artan paketlenmiş mal ve hizmetler yüzünden birçok etkinlik sırasında bir yaratıcılık ve özerklik duygusu yaşamaktan uzak kalmaktadırlar. Örneğin yemek pişirmek, spor yapmak, bahçe ile uğraşmak, ev dekorasyonu, gibi etkinliklerin hepsi, katılım gerektiren türden etkinliklerdir, ancak bu pratikler 1950'lerden beri ticari çıkar gruplarının tüketim alanına yaptıkları büyük çıkarmanın etkilerinden kendilerini kurtaramamışlardır. Bu bağlamda Marcuse, (1968:312) tüketim nesnelere üretim ve tüketim mantığının değişmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre günümüz kapitalizmi rekabeti sürdürmek ve kârı artırmak için insanları yeni ürünler satın almak ve günün büyük bölümünü metalarla geçirmek zorunda bırakmıştır.

Sonuç

Tasarrufu bir erdem olarak niteleyen 19. yüzyılın modern sanayi toplumlarının aksine günümüzün postmodern sanayi ötesi toplumlarının temel dinamiği artık "tüketim" olmuştur. Esnekliğe dayalı üretim paradigmasının adı olan Post-fordizm, endüstri ilişkileri açısından toplumda önemli dönüşümlere neden olmuştur. Çok hızlı değişen tüketici tercihlerine odaklanan ürün piyasaları yeni rekabete cevap vermek amacıyla üretim biçimlerini farklılaştırmışlardır. Böylece olabildiğince çok harcayan ve çok sayıda tüketim nesnesine sahip olma arzusu içinde olan bir insan ideali tüm dünyada canlanmıştır. Post endüstriyel tüketim toplumlarında büyük alışveriş merkezleri artık fabrikaların önüne geçmiştir. Bu dönemde insanların bir nesneye ihtiyaç duyma durumlarının anlam ve içeriği de değişmiştir. Çünkü tüketim ideolojisi bireylere reklâmlar ve moda yoluyla sahte ihtiyaçlar aşılacaktır. Kültür endüstrileri, hayatın anlamını, mutluluğun kaynağını ve özgürlüğü tüketilen bu nesnelere, eşyalarda bulunacağını aşıl原因an kapitalist ideolojiyi küreselleştirerek tüketimin sınırlarını genişletmiştir. Böylece insanlar kendilerinin ve başkalarının toplumsal konumlarını tüketilen imajlar aracılığıyla algılamaya başlamışlardır.

Postmodern dönemde nesnelere farklı bir biçimde kültürel düzeyde anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda tüketim kültürü, bir nesnenin değişim değerinin, kullanım değerini örtmesi olarak tanımlanmaktadır. Bu noktada nesnelere kullanım değerine eşlik eden simgesel değerler (marka değerleri) devreye sokularak insanlar o ürünlere sahip oldukları takdirde

ayrıcılık olacakları (sahte bireyselleştirme) vaadiyle satın almaya özendirilirler ve moda yoluyla da bu sürecin ömrü mümkün olduğu kadar kısa tutularak toplumda daima daha yeni ürünlerin ve nesnelerin tüketimi fikri canlı tutulmaktadır. Böylelikle toplumda etkin insan imajı silinerek yerine gerçeğin ve idealin özdeşleşmesi bağlamında tüketici imgesi geçirilmiştir.

Tüketim toplumunda çalışma (iş) artık israfa dönük bir eylem olarak gerçekleşmektedir. Bu toplumda işin amacı bir ihtiyacın karşılanması olmaktan çıkmış, işin dışında yer alan ihtiyaçların tatmin edilmesi haline gelmiştir. Fordizm ve postfordizm gibi yaratıcı olmayan üretim süreçlerinde kimlikleri inkar edilen ve kendilerini olumlayamayan üreticiler ve işçiler, tüketim içinde bu kimliklerini aramaya zorlanmaktadır. Bu durum ise endüstri toplumuna geçişle birlikte yaşanan yabancılaşmaya yeni yabancılaşmalar eklemekte ve toplumda yabancılaşma bilincinin yok edilmesine neden olmaktadır.

İbn Sina'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi

Hasan AKKANAT*

Abstract

The Translation and Examination of Avicenna's Treatise Entitled "The Division of the Rational Sciences". The examination of the divisions of sciences in Islamic Philosophy doesn't mean to count all sciences. For it requires firstly setting the fields of being corresponding to the knowledge of God, and secondly bringing that fields together under the certain sciences as a knowledge. And in the first part of our study, we translated Avicenna's Treatise on the Divisions of the Rational Sciences to Turkish, and in the second part, we examined the transformation of the fields of being to the fields of science, and the divisions of sciences in the frame of the treatise, Madhal and Metaphysics (of Shifa) and Mantıq al-Mashriqiyyin.

Key Words: Avicenna, rational sciences, the divisions of sciences

A. ÇEVİRİ

AKLÎ BİLİMLERİN BÖLÜMLERİ¹

Rahim ve Rahman Olan Allah'ın Adıyla

Doğruyu ilham eden, kalpleri aydınlatan, akıl bahşeden ve adaletli olmayı vadeden Allah'a hamdolsun. O'nun rahmeti seçkin peygamberlerine, özellikle Muhammed Nebi (a.s.) ve ailesine olsun.

* **Dr. Ar. Gör.**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

1 Tercümesini yaptığımız risale, Daru'l-Arab tarafından Kahire'de yayımlanan Tis'u Resail'den (s. 114-118) alınmadır. Daha önceden Risale fi Nefsi'Natıka ve Ahvaliha isimli eserini incelerken İbn Sina'nın oradaki tek kurtuluş reçetesi olarak öne sürdüğü hikmet projesi ilginçti. Çünkü o, orada, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra akıllar hiyerarşisinde bir melek olarak Tanrı'yı temaşa edebilmesi için bir yandan hikmeti öğrenmesi diğer yandan onu yaşaması gerekecektir. Ya nedir o hikmet denilen şey? Evet, hikmet burhanla elde edilen bilimler bütünüdür ama nedir o bilimler? İşte Müslüman Peripatetiklerin, üzerinde hassasiyetle durdukları konu sıradan bilimler sınıflaması değildir. O, kurtuluşun biricik ilkesi olması yanı sıra incelenmesi bakımından da önemli problemleri barındırır. Çünkü bilimler sınıflaması incelemesi bir bilimler sayımı değildir. Tanrısal bilginin tekabül ettiği bütün varlık sahalarının

Benden akli bilimlerin bölümlerini bir bütün olarak özlü, tam anlaşılır, doğru açıklamalı ve düzenli bir şekilde yazmam konusunda bir istekte bulunmuştun. Ben de sana yardımcı olmak üzere önerini kabul ettim, [belirlediğin] koşula uydum ve sözlerini dikkate aldım.

Kurtuluşa ermek için çalışıp çabalayanlara [kurtuluş] garantisi veren, [ahde] vefalı halis dostların en yücesinden yardım diledim. Başarıyı yalnızca O'ndan diliyorum.

1. Hikmetin Mahiyeti Hakkındaki Ayrım

Hikmet, bir düşünme (*nazar*) sanatıdır. İnsan, bu sanatla gerekli olan bütün varlığı ve yapması icap eden eylemlerinden zorunlu olanlarını öğrenir. Çünkü böylelikle [bu sanat] onun nefsini yüceltir, yetkinleştirir, varolan evrenin bir benzeri olan akledilirin bilinmesini sağlar ve ahiretteki büyük mutluluğa hazırlar. İşte bütün bunlar insan gücü ölçüsündedir.

2. Hikmetin Bölümlerinin İlki Hakkındaki Ayrım

Hikmet, soyut teorik ve pratik olan bölümlere ayrılır.

Teorik hikmet, varlığı insan eyleminden bağımsız olarak varolanların durumuyla [insanda] kesin inancın (*el-i'tikâdu'l-yakîni*) oluşmasını gaye edinir. Buradaki amaç, Tevhid Bilimi ve Astronomi gibi, [bilimsel] görüşün (*re'y*) ortaya konulmasından başka bir şey değildir.

Pratik hikmet, varolanlara bağlı kesin inancın oluşmasını gaye edinmez. Bilakis onun hedefi, olsa olsa, insanın yapıp etmeleriyle ortaya çıkan bir etkinlikte hangisinin iyi olduğunu saptayabilmek bakımından doğru görüşün ortaya konması olabilir. Dolayısıyla amacı, sadece [salt olarak] görüş ortaya koymak değil, bir eylem nedeniyle görüş ortaya koymaktır. O halde teorik hikmetin amacı *doğru* iken, pratik hikmetin amacı *iyidir*.

3. Teorik Hikmetin Bölümleri Hakkındaki Ayrım

Teorik hikmetin bölümleri üçtür. En düşük bilim, Fizik (*ilmu't-tabîi*); orta bilim, Matematik (*ilmu'r-riyâzi*); yüksek bilim de Metafizik (*ilmu'l-îlâhî*) olarak isimlendirilir. [Teorik] bilimin bölümleri işte bunlardır. Çünkü onların araştırdığı konular [şu şekildedir]:

tespiti ve bilgisel önermelere dönüşümüdür. Bu nedenle biz de öncelikle "Akli Bilimlerin Bölümleri"nin çevirisini yaptık, varoluşun aşkın ve tabii ilkelerinden başlayarak bu ilkelerin izomorfik yapısını tespit ettik ve bilginin çeşitli idraklere göre yapısını inceledik. Ancak bu incelemeden sonra bilimler projesine geçebildik.

I. Hem tanımları hem de varlığı cisimsel madde ve hareketle ilişkili olanlar: Örneğin feleklerin cirmeleri, dört unsur, dört unsurdan oluşanlar ve onlara özgü ortaya çıkan durumlar: Örneğin hareket, durağanlık, başkalaşım (*tagayyur*), dönüşüm (*istihâle*), oluş, bozuluş, canlanma (*nüşûr*), yıpranma, güçler ve -bu ve benzeri durumların sadır olduğu nitelikler. İşte bu, bir bölümdür.

II. Varlığı madde ve hareket ile ilişkili olmasına karşın tanımları o ikisiyle yapılmayanlar: Örneğin dörtgen, daire, küre, koni ve yine sayı ile sayısal özellikler. Bu bakımdan bir küre, [maddesinin] ahşap, altın veya gümüş mü olduğunu anlamaya gerek kalmadan bilinebilir. Bir insan, suretinin et ile kemikten olduğunu anlamaya gerek kalmadan bilenebilir. Yine derinlik de kendisinde derinlik bulunmayan bir şeyi düşünmeye gerek kalmadan anlaşılabilir. İçbükey ise ancak kendisinde içbükey/yassılık² bulunan şeyi düşünmekle anlaşılabilir. Bununla birlikte onların hepsi, yani daire, dörtgen, derinlik ve dışbükey (*thdidab*)³ ancak kendilerini taşıyan -harekette vaki olan- cirmelerde bulunur. Bu da ikinci bölümdür.

III. Varlığı ve tanımı bakımından maddeye ve harekete kesinlikle gereksinimi olmayanlar:

a) Zatlar: Örneğin âlemlerin Rabbi olan Hakk Bir'in zâtı.

b) Sıfatlar: Örneğin hüviyet, birlik, çokluk, illet, illetli, tikel, tümel, tamlık, eksiklik vb. anlamlar.

Varolanlar bu şekilde üç bölüme ayrılınca, teorik bilimler de ona uygun olarak üçe ayrılır. Birinci bölümdeki bilim Fizik; ikinci bölümdeki bilim Matematik; üçüncü bölümdeki bilim de Metafizik olarak isimlendirilir.

4. Pratik Hikmetin Bölümleri Hakkındaki Ayrım

İnsan yönetimi [I] ya tek kişiye hastır ya da [tek kişiye has] değildir. Tek kişiye has olmayan [yönetim], ortaklıkla olanıdır. Ortaklık [II] ya kutsal aile topluluğuyla [III] ya da şehir toplumuyla olur. Buna göre pratik bilimler de üç olur:

I. Pratik bilimlerden birincisi, birinci bölüme has olanıdır. İnsanın ilk ve sonraki yaşamını mütlü edecek şekilde ahlakının ve eylemlerinin nasıl olması gerektiği onunla öğrenilir. Aristoteles'in *Ahlak* konusundaki kitabı bunları içerir.

2 Bu ifadeler Aristoteles'in *Peri Psûkhê* ve *Metaphûsika*'te maddeyle bulunan formun tanımda ondan ayrılması konusunda verdiği klasik örneklerdir. Hem Aristo hem İbn Sina içbükeyi yassı burundan elde ederler.

3 Bu anlam da kamburdan elde edilmektedir.

II. İkincisi, ikinci bölüme has olanıdır. İnsanın kendisi ile eşi, çocuğu ve kölesi arasında ortak olan evinin, mutluluğu yakalayabilme olanağına götüren bir kurum olacak şekilde nasıl yönetilmesi gerektiği bu bilimle öğrenilir. Arunes'in(?) *Ev Ekonomisi* isimli eseri bu konuyu içermektedir. Bu konuda başka toplumların da kitapları vardır.

III. Üçüncüsü, üçüncü bölüme has olanıdır. Pratik hikmetin bu bölümü sayesinde siyaset, yöneticilik ve erdemli ile erdemsiz şehrin toplumları öğrenilir. Yine o sayede, o bilgilerin her birisinin tam olarak uygulanışı, ortadan kalkma nedeni ve [sonrakilere] aktarımı bilinir. Bunlardan devlet başkanıyla ilgili olanını hem Eflatun'un hem de Aristoteles'in *Politika* isimli kitabı içermektedir. Peygamberlik ve hukukla (*şer'î'a*) ilgili olanını da iki kitap, yani Kanunlar (*Nevâmîs*) içermektedir. Filozoflar, genelin hile ve kandırmaca olduğunu zannettiği kanuna (*nâmûs*) önem vermezler. Tersine onlara göre kanun, [yerleşik doğal] düzendir (*sünnet*), değişmez ve kurulu modeldir, vahyin inişidir. Araplar da vahyi getiren meleği nâmûs olarak isimlendirmişlerdir. İşte bu, pratik hikmetin bir bölümü olup, onunla peygamberliğin varlığı ve bir de insanoğlunun, kendi varoluşu, ölümsüzlüğü ve [öte dünyaya] göçüşü konusunda şeriata olan gereksinimi bilinir. Yine şeriatlarda ortak olan genel sınırlar ile -ulus ve dönemine göre- her bir şeriata özgü olanlar hakkındaki bir takım hikmetler öğrenilir. Bu bilimle ilahî peygamberlik ile bütün batıl idrakler arasındaki fark bilinir.

5. Fizik Hikmeti'nin Bölümleri Hakkındaki Ayrım

Fizik hikmetinin bir bölümü temel bilim [usûl], bir bölümü de yan bilimdir [fürû].

a) Temel Bilim Dalları

Sekizdir:

I. [Bilimin] bu dalıyla, örneğin sonlu ve sonsuz olması bakımından madde, suret, hareket, doğa ve insan gibi bütün doğaların genel durumları; devinimlerin devindiricilerle ilişkisi; onların devinimsiz, gücü sonsuz, cisim olmadığı gibi cisimde de bulunmayan, Tek olan İlk devindiriciye kadar varoluşları öğrenilir. *Oluş Kitabı* (*Kitabu'l-Kiyân*) bunları içerir.

II. Bu [bilim] dalıyla evrenin yapıtaşları olan cisimlerinin durumları öğrenilir. Bunlar gökler, göklerin içindekiler, dört unsur, dört unsurun yapıları, devinimleri, konumları ve bunları yapanın ve düzenleyeninin olduğu konusunda hikmetin bildirdiğidir. *Gökyüzü ve Evren Kitabı* (*Kitabu's-Simâ ve'l-Alem*) bu konuları içerir.

III. Temel olarak oluş, bozuluş, üreme, büyüme, çözülme ve aşınma durumları, detaya girilmeden, bu [bilim] dalıyla incelenir. Yine bu bölümde, bu durumları kabul eden temel cisimlerin sayısı, göklerin yersellerle bağlantısı konusunda ilahi yaratımın (*sun'*) inceliği, biri doğudan çıkan diğeri de batıya doğru ilerleyen göksel iki devinimle tekillerin bozulmasına karşın türlerin baki kalması açıklanır. Bunların tamamının Bilgin ve Kudretli [Allah'ın] dilemesiyle olduğu doğrulanır. Bunları *Meteoroloji (el-Âsâru'l-'Ulviyye) Kitabı'nın* üç makalesi ele alır.

IV. Dört unsur birbiriyle birleşmezden önce onlara arız olan durumları bu dalda inceleriz. Çünkü göklerin etkisiyle meydana gelen devinim türleri, gevşeklik ve yoğunluk dört unsura ilişir. Dolayısıyla belirtiler, yıldızlar, bulutlar, yağmurlar, gök gürültüleri, şimşekler, hale, gökkuşağı, yıldırımlar, rüzgarlar, depremler, denizler ve dağlar üzerinden konuşuruz. Bu konuları *Meteoroloji Kitabı'nın* dördüncü makalesi ele alır.

V. Bu [bilim] dalıyla, oluşan şeylerin (*kainât*) durumu öğrenilir. *Meteoroloji Kitabı'nın* dördüncü makalesi olan *Madenler Kitabı* bu konuyu incelemektedir.

VI. Bu bilim, bitkiler âleminin durumunu ele alır. Onu da *Botanik (Nebat) Kitabı* ele alır.

VII. Bu bilimle hayvanlar âleminin durumu bilinir. *Zooloji (Tabâi'u'l-Hayavân) Kitabı* da bunu içerir.

VIII. Nefsi, hayvanlarda bulunan idrak güçlerini ve onun insandaki özelliklerini öğrenmeyi içerir. İnsanda bulunan nefsin bedenin ölümüyle ölmeyeceğini, onun ilahi-ruhani bir cevher olduğunu açıklarız. Bu konuyu da *Nefs, Duyu ve Duyulurlar (en-Nefs ve'l-Hiss ve'l-Mahsûs) Kitabı* içermektedir.

b) Fizik Hikmeti'nin Yan Bilim Dalları:

I. Tıp: Amacı, insan bedeninin ilkelerini, sağlık ve hastalık durumlarını, hastalığı iyileştirmek ve sağlığı korumak üzere hastalık ve sağlık nedenlerini ve belirtilerini bilmektir.

II. Astroloji (*Ahkamu'n-Nücum*): Tahmine dayalı bir bilimdir. Amacı, yıldızların şekillerine bakıp [a] o şekilleri birbirine, [b] burçların yörüngelerine ve [c] bunların tamamını yeryüzüne kıyaslayarak evrenin dönüşü, yöneticiler, devletler, ülkeler, yeni doğanlar, değişiklikler, durumlar, tercihler ve istekler konularında çıkarımlarda bulunmaktır.

III. Feraset (*İlm-u'l-Firase*): Gayesi, [dış] yaratılıştan (*halk*) karakter (*ahlak*) analizi yapmaktır.

IV. Ta'bir Bilimi: Gayesi, hikemi olarak tahayyül edilenler konusunda nefsin tanık olduğu gaybın bilgisini çıkarımda bulunmaktadır. Zira muhayyile gücü, onu [bilgi kavramından] farklı imajla hayal eder.

V. Tılsım Bilimi: Hedefi, yeryüzünde ilginç fiiller çıkaran bir güç elde etmek için yersel bazı cisimlerin güçleriyle göksel güçleri birleştirmektir.

VI. Nirinciyat: Amacı, ilginç fiiller çıkaran bir güç meydana getirmek için yersel cevherlerdeki güçleri bir araya getirerek birleştirmektir.

VII. Kimya: Gayesi, bir maden cevherini kendi özelliklerinden ayırtmak, onunla başka bir madenin özelliklerini elde etmek veya başka cisimlerden altın ve gümüş elde etmek üzere bir kısmıyla diğerinin özelliklerini elde etmektir.

6.a) Matematik Hikmetinin Temel Bilim Dalları

Dörttür: Aritmetik (*ilmu'l-aded*), Geometri (*ilmu'l-hendese*), Astronomi (*ilmu'l-hey'et*), Müzik (*ilmu'l-mûsikâ*).

I. Aritmetik: Bu bilimle sayı türleri, her türün kendine has ayırıcı özellikleri ve türlerin birbiriyle ilişkisi öğrenilir.

II. Geometri: Bu bilimle, çizgilerin konumları, yüzey şekilleri, hacimsel (*mutessattihât*) şekilleri, bütün bunların tüm ölçülere oranı; konum ve şekillere sahip olmalarından dolayı ölçü ve oran olmaları öğrenilir. Bu konuları Öklides'in *Musâderât (Usûl)* kitabı içermektedir.

III. Astronomi: Şekillerine göre evrenin parçalarının durumlarını, bir kısmının diğerine göre konumlarını, ölçülerini, o parçaları görünür kılan boyutlarını, feleklerin ve yıldızların hareket durumlarını, hareketlerin kendileriyle tamamlandığı kürelerin, kesitlerin (*kutu'*) ve dairelerin belirlenmesini öğreten bilimdir. Bu konular *Macesti Kitabı*'nda bulunmaktadır.

IV. Müzik: Bununla notanın durumu, uyum ve uyumsuzluğunda illet verilmesini veya aralıkların, cinslerin, dizilerin, geçişlerin ve ritimlerin durumları; yine melodilerin nasıl bir araya getirileceği ve müzik aletlerinin tamamının burhanla nasıl bilineceği öğrenilir.

6.b) Matematik Bilimlerinin (Yanbilim) Dalları

Hintlilerin toplama ve bölme, cebir ve logaritma işlemi (*amelu'l-cebr ve'l-mukabele*) Aritmetik'in dallarındandır. Yüzölçümü (*ilmu'l-mesâha*), mekanik (*amelu'l-hiyeli'l-muteharrika*), kaldıraç (*amel-u cerri'l-eskal*), ağırlık [birimleri] ve tartılar (*ilmu'l-evzân ve'l-mevâzîn*), hassas aletler

(*ilmu'l-âlâti'l-cüz'iyye*), optikler ve aynalar (*ilmu'l-menâzır ve'l-merâyâ*) ve sutaşıma (*ilm-u nakli'l-miyah*) Geometri'nin bilim dallarındandır. Astronomi tabloları (*zîcât*) ve takvimler Astronomi'nin bilim dallarındandır. Farklı ve ilginç müzik aletlerinin yapımı da Müzik Bilimi'nin dallarındandır.

7.a) İlahiyat Biliminin Temel Bilim Dalları

Beştir.

I. Bütün varolanların hüviyet, birlik, çokluk, birleşme, ayrışma, zıtlık, güç, fiil, illet ve illetli gibi genel anlamlarının bilinmesini inceler.

II. Örneğin doğa bilimleri, matematik bilimleri ve mantık bilimi gibi temel bilimleri, onların ilkelerini ve onlardaki geçersiz (*fasid*) görüşlerin gelişmesini inceler.

III. İlk Hakk'ın varlığını, birliğini, eşsiz-benzersizliği ve Rububiyetine delaleti, varlığı derecesinde mevcut bir ortaklığın imkansızlığını, yalnızca O'nun zatı bakımından zorunlu varlık olduğunu, diğer varlıkların ancak O'nunla zorunlu olduğunu inceler. Ayrıca O'nun sıfatlarını, onların hangi anlamda O'nun sıfatları olabileceğini, her sıfatın sözcük anlamının O'nu karşılayıp karşılayamayacağını; bir, varolan, öncesiz, bilen, güçlü gibi sıfatları dile getiren sözcüklerin değişik anlamlara da işaret edeceğini, kendisinde çokluk barındırmayan bir tek şeyin birbirinden farklı pek çok anlama sahip olamayacağını inceler. Sıfatlarının O'nun zatında başkalık ve çokluk gerektirmeyecek ve yine hakiki-zatî birliğini bozmayacak şekilde nasıl anlaşılması gerektiğini öğretir.

IV. İnceleme alanı, O'nun yaratımlarından olan ve yarattıkları arasında da konum bakımından O'na en yakın olan ilk ruhani cevherlerin ispatı, onların çokluğa delaleti; derece ve sınıf farklılıklarını ve evreni [bir bütün olarak] tamamlamada onların her biriyle alakalı olan zenginliktir, ki bu, büyük meleklerin derecesidir. Ayrıca bu birinciler ile onların dereceleri, sınıfları ve hakkında söylenenler dışında kalan bütün ikinci ruhani cevherlerin ispatı incelenir, ki bunlar da göklerden ve arşın taşınmasından sorumlu, oluş ve bozulmuş dünyasında doğa düzenleyicisi ve orada dünyaya gelenleri gözetip kollayıcı meleklerdir.

V. Bu bölüm, kimisi [evreni] devindirmede işgören (*âmile*), kimisi de âlemlerin Rabb'inden onun vahiy ve emrini aktaran emredici (*âmire*) ruhani cevherlerin, göksel ve yersel cisimsel cevherlerin hizmetine verilmesini; yersellerin göksellerle, göksellerin işgören meleklerle, işgören meleklerin de ulaştırıcı mümessil meleklerle bağlantısının ve evrenin (*küll*)

'emr' [alemi] ile göz açıp-kapatacak kadarki sadece bir [anda] olan bağlantısının anlamını inceler. Yaratılan evrende ve evrenin parçalarında düzensizlik ve bozukluğun olmadığını; evrenin gerçek seyrinin (*mecra*) saf iyiliğe göre olduğunu; [evrenin seyri] iyilik yönünde ortaya çıkarken evrende saf olarak bulunanın kötülük değil, hikmet ve maslahat olacağını açıklar.

İşte bunlar, ilk felsefenin, yani İlahiyat'ın konusudur. Bu konuları, *Metafizik'e* kadar *Mâtâtânuskâ Kitabı* incelemektedir. Bu konular kesin burhanla bilinir.

7.b) İlahiyatın Yanbilim Dalları

I. Vahyin ve vahyi getiren ruhani cevherlerin nasıl indiği, vahyin ruhani yapısının ardından duyulur ve görülür olacak şekilde nasıl ulaştığı; kendisine has bir ayrıcalıkla gelen kimseden doğanın akışına aykırı mucizelerin nasıl çıktığı, gaybtan nasıl haber alındığı; [Allah'tan] korkan itaatkârların vahiy benzeri ilhamlara ve mucize benzeri kerametlere nasıl sahip oldukları; ruhu'l-emin'in ruhu'l-kuds olmadığı, çünkü ruhu'l-eminin sabit ruhani cevherler tabakasından, ruhu'l-kudüs'ün de büyük melekler tabakasından olduğu öğrenilir.

II. Eskatoloji (*İlmu'l-Meâd*): İnsanı tanımayı (*ta'rîf*) içerir. Şöyle ki: Sözelimi insan bedeni tekrar dirilmeyecek olsa, ölümden sonra ruhun baki kalmasıyla –bedensel özellikler olmadan da- insan için ödül ve ceza olur; yine din ile aklın gerekli gördüğü iyiyi yapan, gerçeği tam anlamıyla kabul eden (*i'tikat*) ve huzurlu nefis (*en-nefsu'l-mutmainne*) de denilen (Allah'tan) korkan ruh (*er-ruhu't-tekiyya*), bütün mutlulukların, sevinçlerin ve hazların üstünde olan mutluluk, sevinç ve hazzı yakalamış olurdu. İşte bu, dinin onayladığı şeyler içerisinde en önemli olanıdır. Akıl da o [mutluluk, sevinç ve hazzın] bedene ait olduğu konusunda ondan ayrılmaz. Bununla birlikte her neyi ve ne zaman dilerse ona gücü yeten Allah Teala, elçilerinin (a.s.) sözlerini tutan ve kendinden korkan kullarına iki mutluluğu, nefsin baki kalmasıyla manevi, bedeninin tekrar dirilmesiyle de maddi mutluluğu birleştirme sözü vermiştir. [Bu bilimle] aklın ruhani mutluluğu tek başına nasıl bilebileceği açıklanır. Bedensel mutluluğa gelince, onunla ilgili sadece vahiy ve şeriatın ortaya koyduğu yeterlidir. Yine bunun gibi günahkar nefslere yönelik ruhani kötülüğün ölümden sonra [onlara] gireceği vaat edilen dayanılmaz bir acı ve sürekli kötülük olduğu; ayrıca bu kötülüğün [günahta] ısrar eden nefslere üzerine olduğu, ısrarından vazgeçenlerden kaldırılacağı da öğrenilir. Bedene has olan

[kötülüğe] gelince, nazar ve akıl olmadan şeriat tek başına bunun doğruluğunu onlara bildirmiştir. Ruhani kötülüğü ise akıl, nazarla, kıyasla ve burhanla bilebilir. Cisimsel [kötülük], aklın doğru gördüğü nübüvvetle doğrulanır ve akılla neticeye bağlanırken kanıtla zorunlu olur. Çünkü aklın, varlığını ya da zorunluluğunu bir delille ispat edemediği her şeyin sadece [var veya zorunlu olabilme] imkanı, o şeylerin beraberinde bulunur. Nübüvvet ise, bir farkla, o şeylerin varlığına veya yokluğuna inandırır. Böylece [cismani kötülüğün] doğruluğu akılda tasdiklenmiş ve doğruluğu akılda tamamlanmıştır. O halde doğrulanan şey, akıl nezdinde tamamlanmış, akıl da onu bilmekten vazgeçmiştir.

[Hikmetin bölümlerini yazmamız konusundaki istek] ulaşıp biz de hikmetin temel ve yan bilim dallarını anlatınca, şimdi de insanın teorik ve pratik hikmetleri öğrenmesini sağlayan, araştırmadaki dalgınlık ile fikirlerdeki hatadan koruyan, bütün araştırmalarda izlenmesi gereken metoda götüren; yine doğrunun, burhan denilen gerçek kanıtın, burhana yakın cedelinin, o ikisi (burhan ve cedel) kadar yeterli olamayan iknânin, iknaiye benzeyen mugalatanın ve nihayet hayali olarak vehmedilen şiirin hakikatini öğreten alet biliminin –ki işte bu sanat mantıktır- bölümlerini öğrenmenin zamanı gelmiştir.

8. Mantık Hikmetinin Dalları

Dokuz daldır.

I. Bu [bölümde] üç tane ve tekil (*müfret*) olması bakımından sözcüklerin ve anlamların bölümleri açıklanır. Bunu Forfiriyûs'un düzenlediği İsağuci kitabı ele alır. Bu eser *Mantık'a Giriş* olarak da bilinir.

II. Bu bölümde varlıkta gerçekleşme veya akılda kaim olma şartı olmadan, genellik bakımından (*bi'l-umum*) bütün varolanları kuşatan, zati tekil anlamların sayısı –o anlamların mahiyeti açısından- açıklanır. Bu konu, Aristoteles'in *Kategoriler* yahut *Mekûlât Kitabı*'nda bulunmaktadır.

III. Tekil anlamların, bir önerme ve -doğru ya da yanlış olması gereken- bir haber [cümlesi] olacak şekilde olumsuzlama veya olumsuzlamayla birleşmesi bu bölümde açıklanır. Bu konuyu Aristoteles'in *Peri Hermenias* isimli eseri yani *İbare* ele almaktadır.

IV. İnceleme konusu, bilinmeyenin bilgisini veren bir kanıt (*delîl*) çıkacak şekilde önermelerin bir araya getirilmesidir, ki bu şey kıyastır. Bu konuyu Aristoteles'in [*Birinci*] *Analitikler*, *Bânûlûtîkâ* yani *Kıyas Çözümlemesi* (*et-Tahlil bi'l-Kıyas*) kitabı ele almaktadır.

V. Kıyasın öncülleri olacak önermelerin, kuşku içermeyen, dosdoğru bir bilgi meydana getirecek şekilde bir araya getirilmesi konusundaki kıyas koşulları bu bölümle öğrenilir. Bu konuyu *İkinci Analitikler*, *Mânûdûtîkî*, yani *Burhan* ele almaktadır.

VI. Kanıtlara dayalı övülen bir ilzam amaçlanan ya da hor görülen bir ilzamdaki kaçınılan [bilimsel] tartışmalarda, tartışılan hemen her konuda burhanı anlayabilecek bilgisi ve anlayışı kıt tartışmacılar için gerekli olan yararlı kıyasların tariflerini içerir. Ondan öğrenilecek konular, cedelde kullanılan kanıtlar (*hucec*), zorunlu kılınan ve konuya has kurallardır. Bu konu, Aristoteles'in *Topikler*, yani *Sıhhatü'l-Mevazı'* diye bilinen kitabında vardır. Aynı şekilde o, *Tobâliktîkî*, *Cedelî* diye de betimlenir. Kısaca bu bölümden, tümel durumlardaki iknai kıyaslar öğrenilmektedir.

VII. Hucetler ile delillerde ortaya çıkan mugalataların tarifini, dikkatsizliği (*mecaz*), unutkanlığı, hatayı, onların sayıca ne kadar olduğunu ve onlardan sakınma yönündeki uyarıları içerir. Aristoteles'in *Sofistik Deliller* (*Sûfistikâ*) isimli eseri, yani *Mugalatacıların Şüphesinin Çürütülmesi* bu konuları ele alır.

VIII. Çoğunluğun, müşaverede ve tartışmada, coşkulara, övmeye, yermede ve göze girme, zengin olma, akli çelmede işe yarayan hilelerde; bir şeyi küçültme ve yüceltmede, özür ve paylamada, bütün anlatım ve söylevlerin söz düzeninde kullandığı hitâbî kıyasların tarifini içerir. Bu konu, Aristoteles'in *Retorik* diye bilinen eserinde, yani *Hitabet'*te vardır.

IX. [Bu bölüm de] şiiresel sözün her sanatta nasıl olması gerektiğini, ondaki eksiklik ve yetersizlik türlerin neler olduğunu ele alır.

Hikmetin bölümleri açıklanmış ve onlardan şeriata aykırı hiç bir şeyin olmadığı görülmüştür. Onu [hikmetin bölümlerini] teşvik edip sonra da şariat yolundan sapanlar, ancak ve ancak kendiliklerinden, kendi acizliklerinden ve yetersizliklerinden dolayı yoldan saparlar. Çünkü [hikmet] sanatının bizzat kendisi onu gerektirmez. Zira o [sanat], onlardan uzaktır.

O halde akli ve başarıyı verene hamd ederek artık makalemize son verelim. Allah'a hamdolsun, O'nun iyilik ve bereketi, yaratılarının en hayırlısı Hz. Muhammed'e, tertemiz ailesine ve bütün ashabına olsun.

Bu büyük risalede kayda geçen akledilmiş bilimlerin tamamı elli üçtür.

B. İNCELEME

Bilginin bizzat kendisi ve bilimler sınıflaması, bir paradigma ürünü olduğu için, bir yandan sırf bilme edimi açısından bilgidен, epistemolojiden; diğer yandan bilginin objesi olmak bakımından varolan

evrenden, yani ontolojiden bağımsız, salt, kendi başına ele alınarak betimlenecek konular değildir. Her bilimin, elde ettiği ve edeceği bilgilere karşılık gelen ontik bir alanı vardır. Böyle bir ayırımın tam da klasik realizme denk düştüğü açıktır; ancak inceleyeceğimiz bilimlerin sınıflaması zaten böyle bir paradigmanın ürünüdür. Bu paradigma, Antik Lyceum'dan geç Orta Çağ İslam ve Latin Peripatetizmine, hatta Hegel ve Heidegger'e kadar uzanan geniş bir yelpazeyi içine alır.

İbn Sina'nın çevirisini yaptığımız bu risalesi, her ne kadar kimi özgünlükler içerse de sözkonusu paradigmadan, özellikle Aristoteles ile Plotinus'tan bağımsız ele alınması zor görünmektedir. Çünkü İbn Sina felsefesinde *Enneade*, Aristoteles'in, özellikle *Peri Psûkhê*, *Phûsika* ve *Metaphûsika*'te çoğu kez susmayı tercih ettiği kozmik, psikolojik ve eskatolojik problemlere çözümler sunması bakımından temel eserlerinden birisi konumundadır. Dolayısıyla Orta Çağ felsefelerine ait aşkın ve içkin varlık ilkelerinde, bu ilkelerin oluşturduğu varolanlarda, varolanların bilgi önermelerine dönüşmesinde ve o bilgiyi meydana getiren aşkın ve insani yetilerde *Enneade*'in çözüm içeriklerine rastlamamız tesadüf değildir.⁴

Bilgi, Meşşai paradigmada, bilinenin suretinin bilende ortaya çıkmasından ibaretse, incelememiz, bilişin aşkın ve tabii ilkelerinden başlayarak bilme edimi ve bilimlerin sınıflamasına kadar İbn Sina külliyatı ışığında *Aksamu'l-'Ulûmi'l-Akliyye*'nin düşünce mantığını ortaya koymayı hedeflemektedir. O halde çalışmamız, bilgi muhtevası olan varlığın ilk ilkelerinden bilginin temel ilkelerine kadar birbiriyle ilişkili konuları, varlık ve bilgi ekseninde ele alacaktır.⁵

1. Bilginin Aşkın-Ontolojik ve Tabii-Epistemolojik İlkeleri

Aristoteles'in evreni açıklamada *kinouîn-hûlê*, etkin neden-heyûla⁶ arasındaki bağıntı prensibini temel aldığını biliyoruz. *Hûlê*, bir *diáthesise*,

4 Örneğin İbn Sina, bir yandan akli teorik ve pratik olarak ikiye ayırırken sıkı sıkıya bir *Peri Psûkhêci*, diğer yandan faal akli, *suretleri veren* akıl olarak tasarlarken sıkı sıkıya *Enneade*çidir.

5 *Risale fi Aksami'l-'Ulûmu'l-Akliyye*'nin daha önceden özet çeviri ve incelemesi yapılmıştır. Sözkonusu incelemelerden özellikle Mehmet Bayraktar'ın *İslam Felsefesine Giriş* isimli eserindeki özet çevirisi ile aynı çeviri üzerinden risaleyi kısaca inceleyen Hidayet Peker'in *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde (Sayı:9, cilt:9, yıl: 2000) yayımlanan 'İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması' isimli makalesinden söz etmek gerekmektedir. Bizimkinden farklı olarak her iki inceleme, risalenin tam çevirisi ve etraflı incelemesine değil, sadece sayılan bilimlerin tespit noktasına yoğunlaşmışlardır.

6 Aristoteles *hûlê*'yi ancak *analogía* ile ifade edebiliyor: "*Taşkıyıcı doğa [underlying nature]*,

istidada, 'belirli şey(ler)' olabilme istidadına sahip olmak bakımından,⁷ o 'belirli şey(ler)'in *dûnamis*lerini, olanaklarını, güçlerini içerir. Yani *dûnamis*, henüz belirlenmemiş olan o 'şey(ler)'i tam da o/onlar yapacak olan-*eîdeosun*, suretlerin, mahiyetlerin olanak durumudur. Bu kaotik yapı, modal açıdan bakıldığında tamamen zorunsuz, engin imkanlar alanını oluşturur. Sonsuz olanakların 'belirli bir şey' olarak *energéiaye*, fiile, tekil gerçekliğe, bilgi objesi olarak varlığa çıkması için *zorunlu olarak bir prôton kinouna*, ilk hareket ettiriciye, onun vereceği *kînêsise*, harekete, kıvılcıma gereksinimi vardır.⁸

Prôton kinouna, Aristocu kozmogonide aşkın Tanrı'dır, *Noustur*, akıldır. Sadece *Nous* değil, bir *nous* edimi olan *noêsisin*, akletmenin, *-energéiaya* çıkması bakımından- tekabül ettiği *noêton*,⁹ akledilirdir de. Onun *kînêsise*le verdiği neden, temelde *energéiaya* geçişin, *entelékheia*'nın, çeşitli suretlerin varlığa çıkarak oluşturduğu ontik alanın temel varoluş ilkesidir. Bu alan, o ilk ilkeden gelen nedenleyici akt sayesinde, fiili varlığa çıkan bir suretin, güç durumundaki bir diğerini saf imkan dehlizinden, kaostan tutup çıkarıp ona varlık giysisini giydirdiği, aynısını da *zorunlu olarak*¹⁰ ona devrettiği tekil tözlerin evrenidir. Ama bu alan, bir o kadar, tekil tözlerin fiilî, hakiki olarak kendi üzerlerinde taşıdıkları kimliklerini,

analoji yoluyla (bilinebilecek) bir bilimsel bilgi nesnesidir. Bronzun heykele, ahşabın sedire veya suret almazdan önce madde ve suretsizliğin durumu suret alana göre nasılsa, taşıyıcı doğanın da töze [substance], belirlenmiş olana ve varolana göre durumu aynıdır. O halde bu, (...) tek ilkedir." (Aristoteles, *Physics*, "The Works of Aristotle" ed: R. M. Hutchins, U.S.A., 1952, vol. I, 191a 8-12) İslam felsefesinde *madde* ve *heyûlâ* genel olarak eş anlamlı kullanılmasına karşın, temelde ince bir ayırım vardır: *Heyûlâ* suret almamış belirsizlik, madde ise suret almış, varolmuş şeydir. Bu nedenle *heyûlâ* kavramını özellikle kullanıyorum.

- 7 *Hûlênin* kendisi saf istidat cevheri değildir. Aksi takdirde içindeki *dûnamis* ve *eîdosu* açıklama olanağımız olmaz. Nitekim Aphrodisias'lı Alexander'ın *heyûlânî* aklı salt istidat cevheri olarak görmesini İbn Rüşd aynı kaygıyla eleştirmiş, istidadın olsa olsa akıl cevherinin eklerinden [levahık] birisi olabileceğini söylemiştir. (İbn Rüşd, *Telhis-ü Kitâbi'n-Nefs*, çev: Atilla Arkan, İst. 2007, s. 98).
- 8 Aristoteles, *Physics*, 257b 23 vd.; Aristoteles'in bu düşüncesi, kuantum açısından bakıldığında, atom altı dünyanın belirsizliği ile bu belirsizliğin siberetik açıdan belirlenimiyle oldukça uyumludur. Suret ve suretsizlik tartışmaları için bkz: Charlotte Witt, *Substance and Essence in Aristotle*, London 1989, p.66-67.
- 9 Aristotle, *Metaphysics*, trans. by: D. Ross, Oxford 1928, (The Works of Aristotle içinde) 1072b 20-25
- 10 Aristoteles'te zorunluluk, mahiyetin belirlenmesi konusunda değil, onun varlığa çıkması konusundadır. Burası oldukça önemlidir; çünkü zorunluluk konusundaki tartışmaların önemli bir bölümü buradan kaynaklanmaktadır. Saf imkan durumundaki *hûlêde*, *eidosun* kesinlikle bir belirlenimi yoktur. Zorunluluk sayısız olanaktan birinin *bir nedene bağlı olarak varlığa gelmesindedir*. Bkz: Charlotte Witt, *Ways of Being*, London 1951, s. 19.

*eídeos*larını, suretlerini, onları o yapan mahiyetlerini merak eden, o mahiyetleri 'doğal olarak bilmek isteyen' insanî *nousun*, *rationun*, *nefs-i nâtıkanın epistêmê* alanıdır da.

İbn Sina, Aristoteles'in -verdiği hareketle zamanda şekillendirdiği kozmostan ve onun içindeki olup-bitenlerden haberi olmayan- *Metaphûsika*'teki Tanrı'sını *Esûlücyâ*'daki¹¹ Tanrı'sıyla tefsir etme gereği duyacaktır. Çünkü Aristoteles, Tanrı'nın hakikati, bilgisi, evrenle ilişkisi ve bu ilişkinin modal yapısı gibi noktaları *Metaphûsika*'te o kadar karanlıkta bırakmıştı ki, muhtemelen bu incelemeleri *Esûlücyâ*'ya bırakmıştı. Orada sözü edilen üç *hûpóstasis*dan ilki olan *Hén*, Bir, diğer iki *hûpóstasisı*, *Nous* ve *Psûkhêyi*, Akıl ve Ruh'u, doğrudan *kínêsis*le açıklanamayacak etkinlikle, *éklampsis*le, *sudûr*la meydana getirmekteydi. İbn Sina, Aristoteles'in güya farklıymış gibi görünen iki ayrı görüşünü, *sudûr* ile *fâül illet-heyûlâ* tezlerini aynı potada eritti. Tanrı, evet, kendisinden sadır olan aklın taşma ilkesiyken, bundan başka, evreni *fiiliyâta* çıkardığı için *es-Sebebu'l-Evvel*; hareket verdiği için de *Muharrrik* ve *Müessirdir*. Böylece o, Aristoteles'in *Metaphûsika*'te susmayı tercih ettiği *prôton kinóun*'un *hûlê*'ye fiziksel olarak nasıl temas ettiği ve Tanrı'nın akletmezden önce bilip bilmediği, biliyorsa neyi bildiği sorularını *Esûlücyâ*'da gündeme getirerek nasıl çözüme kavuşturduğuna tanıklık eder. Nitekim İlk aklın Tanrı'dan taşma *analogiası* *Esûlücyâ*'da ışığın güneşten çıkması şeklinde ifade edilirken,¹² aynı *teşbih* İbn Sina tarafından *Risâle fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıka* ve *Ahvâlihâ*'da bir kandilin ateşinin diğerinden meydana gelmesi şeklinde ifade edilmiştir¹³; ancak tamamen Tanrı'nın *ezelî* bilgisine, istemine ve tasarımına uygun olarak. O, 'akl, 'âkil ve ma'kûl olmak bakımından *ilmdir*, *âlimdir* ve *ma'lûmdür*. "O, *zatını ve zatının gerekli kıldığı şeyi akleder*. *Zatıyla evrendeki (küll) iyiliğin nasıl olduğunu bilir*. *Dolayısıyla evrenin akledilen sureti, O'nun*

11 *Esûlücyâ* gerçekte Plotinus'un -öğrencisi tarafından bir araya toplanan- *Enneade*'ndan başkası değildir. Ancak Ortaçağ'da uzunca bir süre Aristoteles'in eseri olarak okunmuştu. Onu ilkin Süryani Hıristiyan çevirmen İbn Nâime el-Hımsî, IV-VI. *Enneade*'i içeren bir özeti, Yunanca veya Süryanice'den Arapça'ya çevirmiştir. Bundan sonra John Philoponus, yani Yahya en-Nahvî'nin *Enneade*'i çevirdiği nakledilir. (Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V., Ank. 1997, s. 52) İncelememde özellikle belirtmediğim sürece, kurgu açısından *Esûlücyâ*'yı Aristoteles'in eseriymiş gibi değerlendireceğim.

12 Plotinus, *Enneads*, trans. by Stephen MacKenna, London 1962, V.1.6; Işık metaforu, Plotinus'un Stoa düşüncesinden aldığı pek çok unsurdan birisidir. Stoa düşüncesinde ışık, daha çok maddi yansıma olarak ele alınırken Plotinus onu *Nous* bağlamında düşünmüştür. (Bkz: Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Ankara 1992, s. 61.)

13 İbn Sina, *Risâle fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıka* ve *Ahvâlihâ*, Ahvâlû'n-Nefs içerisinde, tah: Ahmet el-Ehvânî, 1952, s. 189.

inde akledilen düzen üzere mevcudatın düzenidir.”¹⁴ Zatı yanında bir de kendisinin *mebde’-i külli mevcûdât*,¹⁵ yani bütün varolanların ilkesi olduğunu akledince mükemmel bilgisi, sırf mükemmelliğinin bir nişanesi olarak meleksel-akıllar, meleksel-nefsler ve cirmeler şeklinde O’ndan taşar.¹⁶ Öyle ya, her yönden mükemmelse, her şeyi biliyorsa, elbette o mükemmelliğinin işareti, belirtisi, ontik yansıması olması *gerekir*.¹⁷ Tanrı bilgisinin akılsal, nefssel ve maddesel mevcûdât şeklindeki ontik yansıması, tıpkı Aristotelesçi realizmde olduğu gibi *nefs-i natıkanın* edineceği bilgi alanlarını oluşturur.

Aristoteles’in varlık ilkesi olarak belirlediği *kinouñ-hûlê* bağıntısı ile (Plotinusçu) *sudûr* doktrini, görülüyor ki, bu noktada İbn Sina için de *bilişin dolaylı olarak aşkın ilkesini* oluşturmaktadır. Bu noktadaki dolaylılık, müdrikeye konu olabilecek objelerin, varolanlar alanının açılmasıdır. Evet, farklı varlık alanları vardır; peki ama *nefs-i natıkanın*, inceleyeceği alanları bilme imkanı nedir? Şeyler bize kendisini nasıl açıyor?

Aristoteles, özne ile nesne arasındaki epistemik bağıntıyı, *on*, varlık,¹⁸ üzerinden tesis ediyor. Çünkü “*bir şeyin ne olduğunu ve var olduğunu açıkça*

14 İbn Sina, *Şifa: Metafizik II*, tah. ve çev. E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2005, s. 108-109. (Çeviriler şahsıma aittir, eserlerin Arapça’sından faydalandım.)

15 A.e., s. 105

16 İbn Sina kozmolojisi ne tam Plotinusçu ne de tam Aristocudur. Çünkü o, Plotinusçu üçlemeyi Aristocu kozmolojinin içine çekerek ikisinin mükemmel bir sentezini ortaya koyar.

17 Buradaki gereklilik, yaratımadaki zorunluluk problemine işaret etmektedir. İbn Sina, Tanrı’nın yaratıcı olduğundan sözeder; ancak O’nun yaratıcı olması elbette *sudûr* açısından ele alınacaktır. Tanrı mademki mükemmel yaratıcı ve düzenleyicidir, O’nun bu yönde bir aktının olması gerekir. Yani mükemmel Yaratıcının, *sırf mükemmel Yaratıcı olması bakımından*, O’nun yaratıcı özelliğine tekabül eden *bilfiil* bir ontolojisi olması gerekir. Eğer ona denk düşen bilfiil ontik alanı yoksa, onun mükemmelliğinden bir eksilme olur hatta mükemmel olmasından kuşku duyarız. Örneğin *kusursuz* bir cerrah olmak için, birçok cerrahî operasyona katılıp bilfiil pek çok can kurtarmış olmak gerekir. Eğer öyle bir şart yoksa zaten hepimiz *bilkuvve* mükemmel bir yaratıcı ve kusursuz bir cerrahız. Bir başka örnekle ele alırsak, yine pişmanlıkları çokça kabul eden anlamındaki “Tevvab” ilahi ismi, *böyle bir çerçeveye göre*, iki anlamda zorunluluk arz eder: a) Pişman olunacak suçların işlenmesi zorunludur, çünkü pişman olunacak ve bağışlanacak suçun olması gerekir. (Bir bakıma insanların günah işlemesi, *kötülük* yapması zorunludur.) b) O pişmanlığın çokça kabul edilmesi zorunludur. Tanrı, ikinci şıkta, çokça bağışlama erdemine en mükemmel seviyede *bilfiil* sahip olmayı göstermesi bakımından kendi kendisini kayıtlamıştır. Zorunluluk modal açıdan değildir.

18 Varlık, bilindiği gibi, Türkçe’de soyut anlamdaki varolmaya ve somut şeye söylenmektedir. İkinci kullanım çoğu kez birincisinin önüne geçtiği veya karıştırıldığı için var+lık, varoluş, varolmaklık, varda bulunuş gibi o uçsuz bucaksız alana karşılık gelmesi beklenen anlamlar güdük kalmaktadır. Gözümüzü kaldırıp odaya bakar, ‘var’ın arız olduğu mahiyetleri değil, yüklemnin kendisini, sadece varolmayı, yokluğun karşıtı olan varlığı ararsak o girdabın içinde kayboluruz. Bu nedenle varlık ve varolan kavramlarını özellikle ayrı kullanıyorum.

göstermek, aynı tür düşünme aktına racidir.”¹⁹ Buna bağlı olarak o, - mahiyet ile varlığı, dolayısıyla tanım ile kanıtlamayı birbirinden temelli ayırmasına karşın²⁰ - aynı tür zihin işleminde belirlendikleri için kıyas ve kanıtlama aracılığıyla varlığı saptanan şeyin mahiyetinin de bilinebileceğini düşünür.²¹ Çünkü kanıtlama zaten varlığı, dolaylı olarak da varlığın altındaki belirler. İbn Sina, Aristoteles’in epistemolojide açtığı yoldan ilerleyerek varolanların bir *varolan olmasının*, ‘varolmaklık’ının, bizde dolaysız bir kavrama meydana getirdiğini düşünür. Sözelimi eşyanın hangi mahiyete sahip olduğu konusunda olsa bile varlığı konusunda asla kuşkuya kapılmayız. Varlığı olmayan şey zaten bilinemiyordu.²² *Éideoslar*, suretler, *varlık* giysisine bürünen tekil tözlerde, hakiki, gerçek olarak vardır. Ben, o tözün *varlığından* kuşku duyamam. Aynı derecede, varlığı varsa onun bir şey olduğundan da kuşku duyamam. Değil mi ki varlık, bir şeyledir, mahiyetlidir, töze aittir,²³ *âyânda* ondan ayrılamaz, onunla birliktedir.²⁴ İşte *varlık* ile sıfatlanarak²⁵ *varolan* giysisi giymiş o tözün -bir ‘şey’ olması bakımından- ‘şeylik’ini belirleyen mahiyetinin, suretinin varlığından da kuşku duyamam. Onlar, yani suretler, burada, şu önümde duran, varlığından hiç kuşku duymadığım ve duyularım ile kendisini dört ayaklı, üzeri düz, ağaçtan yapılmış olarak algıladığım nesnede (masada), nefsi natıkanın ona soracağı ‘o nedir?’ (*ma hiye?*) sorusunu bekleyedurmaktadır.

Böyle bir çıkarımın öncülleri, nesne ve zihin kategorilerinin özdeş olduğu bir paradigmadan alınır. Zaten Aristoteles hem yukarıda belirttiğimiz gibi *Metaphûsika*’te hem de *Peri Psûkhê*’de reel ile rasyonelin özdeş olduğunu,²⁶ kategorilerin varolanların kategorisi olmasına rağmen,

19 Aristotle, *Metaphysics*, 1025b 18; *De Anima*, trans. by J.A. Smith, (The Works of Aristotle içinde) 428b 20.

20 Aristotle, *Posterior Analytics*, trans. by G.R.G. Mure, (The Works of Aristotle içinde) 92b 5 vd.

21 A.e., 93b 17.

22 A.e., 92b 5-6.

23 İbn Sina, *Şifa: Metafizik I*, tah. ve çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2004, s. 29-30. İbn Sina bu paragrafta, isim vermeden Aristoteles’e yönelik bir başka konudaki polemikinin ardından şey ile varlık arasındaki bağıntının niteliğini ortaya koyar.

24 Buradaki nokta, Aristoteles ontolojisinin varolana bağlı olduğudur. Bu doktrin, ilkin Ebu'l-Berekât, Molla Sadrâ ve daha sonra Satr ile Heidegger’in ‘...dır’ varlık yüklemine zattan kopararak saf varlık üzerine kurdukları ontolojiden farklıdır.

25 Varolanlar, varlıkta sıfatlanmış mahiyetlerdir. (Bkz: İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, tah. ve çev: A. Durusoy vd., İst. 2005, s. 129; İbn Sina, *Mantku'l-Meşrikiyyîn*, tah: M. El-Hatib, A. El-Fülân, Kahire 1910, s. 22.) Böyle bir sav, elbette, daha çok gramatik ve mantıksal analiz düzeyindedir.

26 Aristotle, *De Anima*, 431a

aynı oranda zihnin kategorileri de olduğunu düşünmektedir. Genel olarak söylendiğinde, Aristoteles ve İbn Sina, bilginin imkanını, o imkanın nedenleyicisi olarak, şeylerin dolaysız kavranan 'varlık'ına, 'varolmaklık'ına dayandırıyor.

Yukarıda *bilmenin* dolaylı ilkesi olarak etkin neden-heyûlâ bağıntısını belirlemiştik. Pekala, o halde daha özelde, insanî bilişin doğrudan ilkesi nedir? Bilgi insan zihninde nasıl bir süreçten geçiyor?

Aristoteles, *Peri Psûkhês*'de, kendilerini varlıklarıyla açan tözlerin tekil/duyulur niteliklerinin duyularla -ortak duyulurlar olmaları bakımından- *aîsthêsis koinêye*, ortak duyuya, taşındığını ve oradan da *phantasiaya*, imgeleme, geçtiğini söylemektedir. Burası, imgelerdeki suretleri düşünecek olan aklın, artık duyusal algılama eksilmiş olsa bile, kendisine başvurabileceği vazgeçilmez deposudur.²⁷ İnsan, bitkisel ve hayvansal nefsin yanında bir de insanî nefse, *nousa*, akla²⁸ sahiptir, -ki insanî nefis, "bedensel etkinliklerin aklın etkinliğiyle bağlantısı olmadığından, yalnızca (bedene dışarıdan gelip) girmesi (enter) ve yalnızca Tanrısal (divine) olması nedeniyle insanda bulunur."²⁹ Epistemolojik açıdan bakıldığında, *phantasia*, duyular ile edilgin akıl arasında yer alır. Aristoteles, *Peri Psûkhês*'in insan zihnini tartıştığı üçüncü kitabında, *phantasiada* bulunan imgelerin *nous pathêtikosta*, edilgin akılda, kabul edildiğini düşünür. O, kozmogonide aşkın-ontolojik ilke olarak belirlediği *kinoún-hûlê* bağıntısını, bu kez tabii-epistemolojik ilke olarak insan aklına uygular. Nasıl ki heyûlâ, suretlerin *dûnamis*lerini, imkanlarını içeriyor ve bu *eídeos*ların, suretlerin, varlık alanına çıkması için bir *kinoúnun* elini uzatması gerekiyordu, aynı şekilde *nous poiêtikos*, faal akıl, *phantasmdaki* imajların *nous pathêtikoste energéiaya*, fiil durumuna, bilfiil akledilir duruma çıkması için ona müdahale ediyor.³⁰ *Eídeoslar*, nasıl ki *hûlêye* kendilerini, neliklerini

27 Aristotile, *De Anima*, 428a 8.

28 İnsan aklını ve göksel aklı İslam düşüncesinde aynı sözcükle karşılız. Ancak İbn Sina, ayrık *semavi*, göksel akıllar ile insani aklın kimi kez birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Bunun kaynağı, daha çok Plotinus'tur. O, *Nous* adını sadece ilk varlık olan Akıl için kullanmıştır. *Nous* (intellect) bir şeyi doğrudan, birden, akilyürütmeksizin sezgiyle kavrar, eseri de *noésis*tir. Ratio, reason, ise bir şeyi dolaylı olarak, nedensellik ağı içerisinde akilyürütmeye kavramaktadır. Bu ise *diánoiayı* verir. İnsan aklı daha çok bu ikincisi için uygundur.

29 Aristoteles, *De Generatione Animalium*, trans. by: Arthur Platt M.A., editör: David Ross, Oxford 1910, 736b 28; Aristoteles'in bu pasajı, bir yandan ruhun biyolojik bir kökeninin olmadığı diğer yandan onun 'Tanrısal' olması bakımından, en son Metafizik'te reddettiği teizme olanak tanıdığı için Aristoteles araştırmacıları arasında ilginç tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Bkz: David Ross, *Aristoteles*, çev: Ahmet Arslan vd., İst. 2002, s. 176.

30 Edilgin akıl, Aristoteles'in Lyceum'daki halefi Theophrastus tarafından, *hûlêye* benzediği

(örneğin masalık) veriyorsa, edilgin akılda ortaya çıkan imgeler de, kendilerindeki soyut suretleri faal akıl yardımıyla edilgin akla verirler. Başka türlü söylendiğinde, akıldaki formlar, *nous pathêtikoste* akıldan ayrı olarak değil yine onunla bir olarak, aklın aldığı kavramlar olarak ortaya çıkar. Yine, *hûlê*, nasıl ki bir sureti kabul etmişken diğerini alamıyorsa, *nous* da (şeklini aldığı) formu bırakmadan diğerini alamaz. Yani *nous*, aynı anda iki ayrı kavramı birden düşünemez. Bu formlar, artık kavramlar da diyebiliriz, *noustan* kopup ayrılarak, dilsel ya da yazınsal olarak ifade edildiğinde, formunu *noustan* almış ayrık aklı suretleri, bilgi önermelerinin tümel parçalarını, *terimleri* oluştururlar.

Görülüyor ki, Aristoteles'in aşkın-ontolojik ilkesi ile tabii-epistemolojik ilkesi birbiriyle uyumludur. Acaba İbn Sina, tamamının Aristoteles'e ait olduğunu düşündüğü ve ikisini birbiriyle harmanladığı *südûr* ve *fâil-münfail*, yani etki-edilgi ilkesinin tabii-epistemolojik izdüşümünü *nefs-i nâtıkaya* nasıl uygulayacaktı? Öyle ki, o, bir yandan kozmogonide Tanrı'nın vazgeçilmez bir payının olması gerektiğini düşündüğü için temel değişikliklerle Aristotelesçi deizmi teizme dönüştürmüş, diğer yandan evrenin suretini, bir imkan olarak içerisinde bulunduğu heyûladan çekip çıkartarak, onu bir bilgi, ide, düşünce olarak *fâile*, Tanrı'ya, vermişti. Buna uygun olarak unsurlar âleminin suretleri de artık heyûlada değil faal akılda içkindir. Mademki Peripatetik düşüncede evrenin ilkesi birdi, tümel ilkeye göre şekilleniyordu, bir Meşşâî olan İbn Sina acaba nasıl bir çözüm yolu bulacaktı? Yani o, eşyanın suretini heyûlada gören Aristotelesçi düşünceyi izlerse, faal akla, edilgin akılda suretleri ortaya çıkaran bir failden başka bir anlam yüklemeyecektir. Mademki Tanrı'yı, 'mükemmel bilici', 'mükemmel yaratıcı' vb. olarak tasavvur etmiş, eşyanın mahiyetlerini, suretlerini, Tanrısal bilgi olarak belirlemişti, bu düşüncesinin tabii-zihinsel ilkesi nasıl olacaktı? Kozmik hiyerarşideki akıl, nefis ve cirm üçlemesi, unsurlar âleminde tabii bir ilke olarak nasıl şekillenecekti?

İbn Sina'nın kozmik varlıklar hiyerarşisi ile insanın beden, nefis ve akıl hiyerarşisi, Aristoteles'in *Metaphûsika*'ından daha düzenli ve birbiriyle uyumludur. Çünkü nedenleyici akt, kozmostaki akıl, nefis ve cirm üçlemesiyle ontik alan meydana getirirken, bu sıralama unsurlar âleminde tersine çevrilerek cirm/beden, nefis ve akıl şeklinde insani bir hiyerarşiye

İçin heyûlani akıl olarak da isimlendirecektir. Bu isimlendirme Alexander of Aphrodisias'la birlikte Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd üzerinden Latin Batıya geçecek ve nihayet Thomas Aquinas tarafından ciddi itirazlara maruz kalacaktır. Bkz: St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, trans. by Kenelm Foster vd., Indiana 2003, paragraf: 729.

dönüşmektedir. O halde, bir yandan Tanrısal bilginin, varlık inayeti sayesinde yersellere, tekil cevherlere kadar ulaşması, diğer yandan aklın epistemik süreçte o varlık alanları üzerinden yukarıya doğru, yani tekil cevherlerden *el-feleku'l-a'lâya* kadar çıkması, aşkın-ontolojik ve tabii-epistemolojik ilkenin uyumundan kaynaklanır.³¹

Zihin felsefesi konusunda da İbn Sina, temel ilke ve kavramlarda Aristoteles'i takip eder ancak iki nokta dışında ondan ayrılır. Bu noktalardan birincisi, faal aklın mahiyeti ve *münfa'ıl* aklın, yani edilgin aklın ölümsüzlüğü konusudur. Faal akıl, *Peri Psûkhês* şarihleri arasında en çok tartışma yaratan bir konu olarak süregelmiştir. Genel kabul göreni, *Peri Zôon Geneseôs*'un (yukarıda alıntılıdığımız) meşhur paragrafından³² hareketle Aristoteles'in orada, faal akılı, dışarıdan gelerek insanda konuşlanan bir yeti olarak görmesidir. Ancak Aristoteles şârihi Aphrodisiaslı Alexander, faal aklın her ne kadar edilgin akılı harekete geçiren bir saik olduğunu kabul etmekle birlikte, *Peri Psûkhês* metnindeki "*ayrıldığında*"³³ ibaresinin dış anlamına bağlı kalarak, onun insandan ayrı bir cevher olarak göksel akıllara dahil olması gerektiğini düşünmüştü. İbn Sina da Alexandercı şerhe sadık kalarak *el-aklu'l-fa'âli* insanüstü bir doğa olarak belirledi. Aslında böyle bir düşünce İbn Sina'nın aşkın-ontolojik ilkesiyle uyumludur. İlk aklın Tanrı'dan taşması nasıl ki ışığın güneşten çıkması ya da bir kandilin ateşinin diğerinden meydana gelmesi metaforuyla ifade ediliyordu, o ilke şimdi de güneş, ışık ve göz metaforuyla³⁴ suretlerin tekil akıllara faal akıldan *el-akl bi'l-meleke* düzeyinde verilmesi şeklinde epistemik ilkeye dönüşüyor.³⁵ Ne ki böyle bir konuşlanmada *Esûlûcyâ'*yı da hesaba katmamız gerekir. Çünkü ne *Peri Psûkhês*'de ne de *Metaphûsika*'te suretlerin faal akılda bulunduğu dair bir işaret yoktur. İbn Sina bu konuda tekrar *Esûlûcyâ'*ya başvurur. *Esûlûcyâ'*da üç *hûpôstasis*dan ikincisi olan *Nous*,

31 Bu ikili hiyerarşi, birisi sırf soyut ve tümel olan Tanrısal bilginin (tekil cevherlere kadar) varolanlara dönüşmesi, diğeri de nefis-i natıkanı tekil cevherlerden hareketle o varolanlardan geriye, soyut ve tümel bilgiye yönelmesidir. Birbirine ters olan bu iki hareketten iki temel sorun çıkar: a) Karşılıklı bilişim imkanı vardır. b) Tanrı bir kerede bilmiştir; bilgisi, bizim bilgimizin tam tersine, varlığın ilkesidir.

32 Aristoteles, *De Generatione Animalium*, 736b 28.

33 Aristotle, *De Anima*, 430a 23; Ayrıca bkz: David Ross, *Aristoteles*, s. 180.

34 İbn Sina, *el-Mebde' ve Me'âd*, Tahran 1984, s. 98; Bu metaforun elbette Aristoteles'in *Peri Psûkhês*'de (429a 3; 430a 15) dile getirdiği phaos/phantasm ile dolaylı da olsa ilişkisi vardır. Aristoteles'in konu hakkındaki açılımı için bkz: Abraham Edel, *Aristotle and His Philosophy*, University of North Carolina Press 1982, p. 161; David Ross, *Aristoteles*, s. 169-170, 177.

35 Faal aklın diğer işlevleri için bkz: Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press 1992, p. 74 vd.

üçüncüsü olan *Psûkhê*nin formudur, *Psûkhê* üzerinden duyulur dünyanın da form vericisidir.³⁶ İbn Sina, (Plotinusçu) *Nousun* bütün aktlarını faal akla verir ve onu unsurlar alemindeki insani nefslere *sûretleri*, *küllîleri*, *mahiyetleri* veren son kozmik akıl cevheri olarak tasarlar. Nasıl ki *Nous*, ontolojik anlamda *Psûkhê*'nin formunu veriyordu, faal akıl da epistemolojik açıdan nefs-i natıkaya suretleri vermektedir.

İkincisi, Aristoteles'e göre ölümsüz olanın genellikle *nous poiêtikos*, faal akıl olduğu kabul edilirken,³⁷ İbn Sina'ya göre ayrıklı faal akla ilave olarak *bi'l-kuvve* (*heyûlânî*), *bi'l-meleke*, *bi'l-fi'l* ve *müstefâd* akli içine alan – Aristoteles'in *nous pathêtikosuna* denk düşen- *nefs-i natika* da ölümsüzdür.³⁸

Aristoteles'ten tamamen farklılık arz etmemekle birlikte İbn Sina'nın tanım bakımından farklı yorumladığı çok önemli üçüncü bir nokta vardır: Akıl-suret birleşimi. İbn Sina, *Kitabu'l-Hudûd*'teki '*nefte meydana gelen tasavvur ve tasdiklerin akıl*'³⁹ olduğu doktrinini Şifâ ve İşârât'ta farklı tarzda yorumlayarak, o suretlerin akılda, aklın arazları olarak bulunduğunu, bu nedenle bilginin bir araz olarak *keyfiyyet*, nitelik kategorisine dahil olması gerektiğini düşünür. Gerçi onu Aristoteles, Farabî ve sonradan İbn Bacce, F. Râzî ve Urmevî de aynı şekilde düşünür. Bu kategorik sınıflamaya göre, bilgi, niteliğin türlerinden 'hal'e, 'hal'in içerisinde de 'nefs taşıyanlara özgü nitelikler'e dahildir.⁴⁰ Peki ama Tanrı bir yandan 'akl, 'âkil ve ma'kûl olarak bilgi, bilen ve bilinense, diğer yandan bilgi de bir arazsa, böyle bir durum, Tanrı'da arazsal bir karışımın bulunabileceği anlamına gelmez mi?

Bu konu, sıfat ile sıfatlanan ilişisine raci olup, sıfatın, dış dünyada tekabül ettiği yapı ve durumların değişmesiyle kendisinin de değişip değişmediğini sorgular; dolayısıyla zorunlu olarak izafetle ilişkilidir. Kısaca özetlersek, sıfat eğer nitelediği zatta hem yerleşik olur hem de dış dünyada bir şeye izafesi varsa, onun, izafe edildiği şeyin başkalaşmasıyla başkalaşma ya da başkalaşmama durumu vardır.⁴¹ Başkalaşmıyorsa, dört ayrı durum ortaya çıkıyor demektir:

36 Plotinus, *Enneads*, V.9.3.

37 David Ross, a.e., s. 178.

38 Bu tartışma daha da alevlenerek, 13. yüzyılda Thomas Aquinas'ın İbn Rüşd'ü ve İbn Rüşdçüleri suçlayacağı en can alıcı iki konudan birisini oluşturacaktır.

39 İbn Sina, *Kitabu'l-Hudûd*, tah: A.M.Goichon, 1963, s. 12.

40 Aristotles, *Categoriae*, trans. by E.M. Edghill, (The Works of Aristotle içerisinde), editor: D. Ross, Oxford 1928, 8b 29; Fârâbî, *Kitâbu'l-Mekûlât*, tah: Refik el-Acem, (el-Mantık 'inde'l-Farabi içerisinde), c. I, s. 99.

41 Tusi, İşarat'tan yola çıkarak bu konuda üç bölümle olduğunu söyler: 1)Sıfat ya başkasına

I. Sifat, durumdan duruma dönüşmektedir. Yani siyah sıfatı beyaza dönüşmektedir. Böyle bir durumda görecelik yoktur.

II. Salt göreceli olmakla göreceli bir duruma sahip olmak farklıdır. Örneğin kişinin bir şeye göre sağ ya da sol olması salt göreliktir. Ama örneğin 'güç yetiren' ya da 'bilen' olması, ayrılmayan ya da ilave bir izafetin onda yerleşik olarak bulunması anlamına gelir, ki bu durumda o kişi, kesinlikle salt bir izafete değil, o sıfatlarla izafi bir duruma sahiptir. Başkalaşma, ikincil olan uzak izafetlerde geçerli olacaktır.

III. Sifatın izafe edildiği dış varlıkların başkalaşmasıyla zatta yerleşik olan sıfat başkalaşmaz. Örneğin 'gücü yeten' tümel sıfatının, dışarıda kımlıdatmaya güç yetirilen bir şeye izafesi gerekli olmakla birlikte, güç yetirilecek şeyin ortada olmamasıyla o sıfat değişerek zatta 'gücü yetmeyen'e dönüşmez. O zat, kendinde gücü yetendir, ancak o anda kımlıdatmaya güç yetireceği şey yoktur sadece. Bu durumda güç yetirme, -ayrılmayan, öncelikli, zati- bir halle tümel bir 'şeyi kımlıdatma' durumuna izafe edilmektedir. Dışarıdaki kımlıdatmaya güç yetirilen o tikel şeye izafesi, ayrılmaz olmakla birlikte zati olmayan ve ikincil bir halle olur. Çünkü o tikel şeyler, zaten o tümel altına girdikleri için, dolaylı olarak izafeye muhatap olmaktadır.

IV. Sifat, nitelediği zatta yerleşik olup, zatın dışarıdaki şeye izafesini gerekli kılar ve dışarıdaki o şeyin başkalaşmasıyla başkalaşır. Örneğin bilgiyi inceleyelim. Bilgi, kendisinde ortaya çıktığı zati 'bilen' yapar ve bilinene izafesi gerekir. Güç yetirmeden farklı olarak, bilen sıfatı, belirli şeyin bilgisini içerir. Bilinen şeyin değişmesiyle de bilenin bilgisi değişmektedir. Oysa 'güç yetiren' sıfatı, öncelikli olarak, *tümel* bir 'şeyi kımlıdatma' durumuna işaret etmekteydi. Burada ise bilgi, tümele yönelik olduğunda, altında yer alan tikellerle ilişkili olmaz. Örneğin bir çıkarımda yer alan 'Hayvan cisimdir' öncülü, -akabinde ikinci öncül olarak yeni bir bilgi olan 'İnsan hayvandır' bilgisi konmadıkça- 'İnsan cisimdir' tikel sonucunu gerektirmeyecektir. Çünkü 'İnsan cisimdir' bilgisi "yeni baştan bir bilgidir, yeni baştan bir izafeti vardır, nefis açısından yeni bir yapıdır. O bilginin nefse 'Hayvan cisimdir' bilgisinden farklı olarak yeni bir izafeti vardır."⁴²

izafeti gereksizdir. 2) Ya başkasına izafeti gerekli olup zatta yerleşik değildir. 3) Ya da hem yerleşik hem de başkasına izafeti gereklidir. Bu şık, izafe edilenin başkalaşmasına göre sıfatın da başkalaşıp başkalaşmadığı bağlamında ikiye ayrılır: a) Yerleşik olan sıfat, kendisine izafe edilen şeyin başkalaşmasıyla başkalaşır. b) Yerleşik sıfat, kendisine izafe edilen şeyin başkalaşmasıyla başkalaşmaz. (Nasirüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât III*, tah: S. Dünya, Beyrut 1993, s. 290.)

42 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât III*, s. 293.

O halde bu bölüm içerisinde giren sıfat, izafe edilen şeyin başkalaşmasına bağlı olarak başkalaştığı gibi, hem izafetin kendisi hem de sıfatlananın durumu başkalaşır.⁴³

Böyle bir inceleme, Zorunlu Varlık'ın zatı ve varlığıyla bağdaşmadığından, sadece mümkün varlıklar düzeyinde geçerlidir.⁴⁴ Çünkü zorunlu varlığın, izafetin başkalaşmasına bağlı olarak başkalaşmaya açık olan sıfatı yoktur. Başka bir yorum, Tanrısal planda başkalaşmayı gerektirecektir, ki onu ileride dile getireceğiz. Gazâlî, bilginin değişmesiyle Tanrısal zata değişip değişmediğini dördüncü şık bağlamında sorgulamış, filozofların ilkelerine göre hareket edildiğinde değişmesi gerektiğini ileri sürmüştü.⁴⁵ Oysa Tanrı'nın zatı, 'ilm olması bakımından eşyanın ilkesidir. Onun bilgisi, zatına dışarıdan gelmiş bir şey değildir; zaten temel vurgu da burasıdır. Eğer bilgi ona dışarıdan gelseydi, gelen o yeni bilgi ile, 'ilm ile, zaten 'ilm olan zatı da değişecekti. Yani zata, biraz daha zat ilave edilmiş olacak ya da bir önceki zat gidip yerine yeni bilgiyle daha da yetkinleşmiş bir zat gelmiş olacaktı.⁴⁶ Söz konusu durum tam da insan için geçerlidir. Bizim sürekli değişen bilgimiz bir araz olduğu için, ontolojik planda akıl cevherimizi değiştirmemesine karşın söz konusu mesele, hikmet ışığında incelendiği zaman farklı bir mecraaya kayar. Çünkü ileriki sayfalarda değineceğimiz gibi hikmet, burhanlarla elde edilen bilgilerdir ve nefslerimiz bu bilgilerle, yani teorik ve pratik hikmetle durmadan yetkinleşmektedir. Buradaki yetkinlik, ikili bir değişim içerir. Pratik ve teorik hikmet, teorik ve pratik çerçevede nefsi ve filleri yetkinleştirmekte,⁴⁷ öncesi ve sonrası farklı olan bir niteliksel değişime uğratmaktadır. Zaten böyle bir pozitif değişim olmasaydı, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra *yetkinlik*

43 İbn Sina, *İşârât*, s. 167-168; Tûsî, a.e., s. 290-294.

44 Zaten Aristoteles değişimin "bilkuve olan şeyin bilfiil olması" (Fizik 201b 32) şeklinde düşünmüştür. Böyle bir düşüncenin değişmeyen ilk ilke için geçersiz olduğu aşıkardır. Bkz: Mary Louise Gill, *Aristotle on Substance*, New Jersey 1989, p.183.

45 Ebu Hâmid el-Ğazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, tah: Süleyman Dünya, Kahire 1972, s. 213;

46 İbn Sina'nın sürekli tekrarladığı hatası, seçkinlere yönelik olduğunu iddia ettiği hikmeti sıradan halka açıklar gibi geniş izahlarla ve teşbihlerle anlatmasıdır. Bu izah ve teşbihler, farklı değerlendirmelere de konu olabildiği için, İbn Sina düşüncesine yapılan gereksiz hücumları tetiklemiştir. Nitekim bu konuda yaptığı izahlardan da şöyle bir karşısav ileri sürülebilir: "Tanrı madem bir kerede bilmıştır, varolan bütün tikeller O'nun bilgisi dahilindedir, o halde o tikeller sadır olduktan sonra Tanrı onları bilince onlar ne diye O'nun zatında bir değişiklik meydana getirsin ki? O bilgiler zaten onun zatındaydı. Tikelleri bildiğinde Tanrı'nın zatının değişebileceği düşüncesi, O'nun o tikelleri bilmediğinin gizli bir itirafıdır." Yukarıda söylediğimiz gibi ileri sürülebilecek böyle bir karşısav, anlamsız bir itiraz olmasına karşın, onun izahlarından da tam olarak çıkarılabilir.

47 İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 6.

derecelerine bağlı olarak meaddaki üç farklı yerleşkeye⁴⁸ dağılımı mümkün olmazdı. Tanrı'nın tikelleri bilme konusu da bu konuya racidir ve kısaca ele almakta yarar vardır. Bu konudaki en temel çözümleme şudur:

İslam Meşşailiğinde, bilindik anlamda, Tanrı'nın tikeli bilme sorunu yoktur. Çünkü ezelde, Tanrı'ya duyum ve bilgi konusu olabilecek şekilde O'nu önceleyen tikel bir şey yoktu. Zaten tekile ilişkin olan duyumsama ve tanıma [ma'rife], *Nousun* değil, *rationun* dolaylı, vasıtalı, dedüktif çıkarımlı bilme aktını önceleyen edimlerdir. Dolayısıyla Tanrısal bilgi, algılama üzerine tesis olunmayıp, Tanrı'nın zatıyla ilgili bir konudur. O, "her şeyi kendi zatından akleder."⁴⁹ Bilgi de akletme eyleminin kazanımıdır, kesinlikle ve kesinlikle tümele ilişkindir. Tümel, basittir, nicel çokluk barındırmaz. Kaldı ki Tanrı'nın ilminde –çok olarak- bulunan şey, isimlerdir, ki onun da zatın çoğalmasında bir etkisi yoktur.⁵⁰ Denildiği gibi, tekile ait olan, birinci planda, duyum veya tanımadır. Ya tekil nasıl bilinir? Tekil cevherler, tümellerin kendisine sıfat, yani yüklem yapılmışıyla bilinir.⁵¹

48 İbn Sina, *Risale fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Natika*, s. 187, 190-191.

49 İbn Sina, *Şifa: Metafizik II*, s. 108; Gazali, filozofların 'Tanrı, melekler sayesinde bilir' şeklinde bir savının olduğunu belirtir, ki böyle bir sav, en azından Kindi, Farabi ve İbn Sina açısından salt imkansız bir durumdur. (*Tehafütü'l-Felasife*, s. 207)

50 İbn Sina, *İşârât*, s. 166.

51 Bilgi tümele ilişkinde şurada, önümde duran şeyin, tikelin bilgisi yok mu? Onun bilgisi yoksa onu nasıl bilebiliyoruz? Biz, nasıl olur da tikeli tümele bilebiliriz? Eğer dikkatli bir inceleme yapılacak olursa, düşünen nefsin tikeli tümele bağlı olarak bildiği görülür: Göz, görüntüleri, kulak sesleri, dil tatları, burun kokuları ortak duyuya gönderir. *Bunlar sadece duyumlardır ve bilgi adı altına giremezler.* Çünkü bilgi, bilinen şeyin suretinin, mahiyetinin, bilende, akılda, ortaya çıkmasıdır. Sadece çıkması değil, ayrıca diskürsif olması gerekir. (L.P.Gerson, *Aristotle and the Other Platonists*, New York 2005, p.172). Kişi, o tikel algılardan, faal akılla (bugün için tümevarımla) tümelleri, kavramları, mahiyetleri, en küçük bilgi bileşenlerini elde eder. Örneğin çeşitli kırmızı duyularından tümel 'kırmızılık' mahiyetine ulaşır. Müstefâd akla yerleşmiş mahiyetten yola çıkarak da bütün tekil kırmızıları bilir. Yani bu tümel yüklemi -önünde olsun ya da olmasın- tekile yükler. Bir başka deyişle, akıl, ratio, öncelikle tekil cevherlerden gelen duyuları tasnif eder, aynı görünüme ve özelliğe sahip olanları ona verdiği isimler altına toplar. *Tekil hakikatlerin ayrımlarla bir isim altında toplandığı ilk aşaması türdür.* Sonra o türlerin ortak özelliklere sahip olarak toplandığı ikinci aşaması *cinstir*. Akıl, algılasın ya da algılamasın, bilebilmek için dışarıdaki tekil cevhere o tümelleri yükler, onları *tümelden çıkararak, tümel üzerinden, tümele bağlı olarak bilir.* Örneğin tikel olarak ifade edilen 'Ali'nin elinde kırmızı kalem vardır' önermesini akıl nasıl bilir? Bir insan ismi olduğu için 'Ali' tekil cevherini, tümel 'insanlık' mahiyetinden; eli, tümel 'ellik' mahiyetinden; kırmızıyı tümel 'kırmızılık' mahiyetinden; kalemi de tümel 'kalemlik' mahiyetinden bilir. Buradaki tekil olan, önünde duran o şeydir, duyusu ile algıladığıdır. Ama bilmek sözkonusu olduğunda o tekili, her ne olursa olsun, ancak ve ancak tümellerle bilir. Yukarıda saydığımız mahiyetler, yani tümeller, Tanrı'nın tabettiği şekilde Ali'de, elinde, kırmızı kaleme bilfiil vardır. Kişi, o tümelleri, mahiyetleri, tıpkı ürün etiketleri gibi o şeylerde idrak ettiği için, sırf o sayede tekil olanı bilmiştir. Eğer biz, bizzat kaim olan o cevhere hiçbir şey yüklemeseydik, yükleme imkanımız bir şekilde olmasaydı onu bilemezdik. Yani o kişi, bütün yaşamı boyunca hiç kalem görmeseydi,

Bilme eyleminde bilginin tümel olması Tanrı için de insan içinde aynıdır. Ancak Tanrısal bilgi, bizimkinin tersine, varolanların ilkesi olarak tümel anlamdan tekil cevherlere doğru ilerler. İbn Sina, *Esûlûcyâ'*dan yola çıkarak, bir Nous olan Tanrı'nın bilişinin, dolaysız, duyumsuz, doğrudan olduğunu kabul etmişti. Yani Tanrı, ezelde, küllü, evreni, kendi zatından bir defada akleder,⁵² ezelde bildiği eşyayı sadır olduktan sonra da onun mükemmel olarak hakikatının bilgisine sahiptir. Ancak onu yine evrene bakarak bilmez. Evreni yine evrene bakarak bilecekse kesinlikle algılaması gerekir, ki böyle bir durum O'nun mükemmelliğini zedeler:

*"[Zorunlu Varlık'ın], başkalaşan o şeyleri -onların akısal, zamansal ve somut olarak başkalaşan şeyler olmaları bakımından- başkalaşmasıyla birlikte akletmesi mümkün değildir."*⁵³

Ayrıca çok önemli olan bir diğer husus, hakikatiyle bilinen şey, ikinci kez tekrar bilinmez. Bu, insan için de Tanrı için de aynıdır. İster Nous için isterse ratio için olsun, bilme işleminin kendisine has yöntemleri ve süreçleri vardır. Tanrı kendinden sadır olanı ikinci kez bilse, o şey ikinci kez varolacak demektir. Bu ise kısır döngüye yol açar.⁵⁴

Konu hakkında ortaya çıkan bütün tartışmaların kaynağını, bu kuralların ihlali oluşturmaktadır. O halde bu aşamada sorun, Tanrı'nın evrendeki tikelleri nasıl bildiğini inceleyen Gazali'nin aksine, *tikelleri de tümel tarzda bildiğine göre, Tanrısal bilginin ontik yansımaları olan evrende nasıl oluyor da tikel şeylerin varolabildiği sorunu* olmalıdır. Bir başka ifadeyle, kendisinde sadece tümellerin bulunduğu akıldan, yani Tanrı'dan, nasıl oluyor da dış dünyada tikel şeyler sadır olabilmektedir? Biz biliyoruz ki tikeller sadece duyular aracılığıyla algılandığından, akılda tikel olarak bulunabilecek herhangi bir şey yoktur.⁵⁵

yahut önünde duran o ince, uzun, sivri ve yuvarlak ahşaba *kalem* yüklemine yükleyemeseydi, bütün yüklemelerin kendisinden kalktığı o nötr hakikati gördüğünde, onu *bilebilmek* için "o nedir?" (ma hiya?) diye sorardı. Ya da birisi, 'şu elimde gördüğünüz *fühöjaktır*' derse, ona yükleyeceğimiz tümel yüklemden, mahiyetinden, yoksun olduğumuz için -algıladığımız halde- o şeyi *bilemeyiz*. Bizde oluşan tek şey, -her ne ise- o şeyin salt algısı olur. Ama o, bilgi olmaz. Çünkü o şeye hala "o nedir?" sorusunu sorarız. O şeyin mahiyetini bilmemiz için türüne, türünü bilebilmemiz için cinsine gerek vardır. Sayıca tek ise, kendi zati türünü, türü cinsini oluşturur. Sonra o tümeli tikellere yükleriz ve tikeli o sayede biliriz. Aynı şekilde, Tanrı'nın bilmesi, yaratma demek olunca, evrenin yaratılması da daha anlaşılır olur.

52 İbn Sina, *İşârât*, s. 106.

53 A.e., s. 104. (Çeviriler şahsıma aittir. Eserlerin sadece Arapça metinlerinden yararlandım.)

54 Bu noktada İbn Sina'nın, varolana göre, yani Tanrı'ya göre bir inceleme değil de incelemesine göre bir Tanrı tasarladığı gayet açıktır.

55 Fahreddin Razi ve Urmevî'nin, İbn Sina'yı bu konuda eleştirerek aklın tikleri bilebileceğine dair ciddi deliller tesis etmeleri bu konu bağlamında okunduğunda daha da önem kazanacaktır.

Mantıksal bir açılımla ele alındığında bu sorun da çözülebilir. Gerçi daha önce Aristoteles de konuyu *Metaphûsika*'te ele almış, İbn Sina'nın kullanacağı argümanı genel olarak ortaya koymuştu:

“Her şeyi bilme [niteliğinin], en geniş derecedeki tümel bilgiye sahip olana ait olması gerekir; çünkü o, bir anlamda, tümelin altına giren bütün durumları bilir. Bu şeyler, yani [kapsamı] en fazla tümeller, bilinmesi genellikle insanlar açısından en zor olan şeylerdir; çünkü onlar, duyulardan en uzakta olanlardır.”⁵⁶

Aristoteles'in yukarıda vurguladığı noktalar, (a) tümelin bilmede de ortak payda olduğu, (b) farklılığın idrak kapasitesinde ortaya çıktığı ve (c) en yüksek tümele sahip olunduğunda, o tümelin altına dahil olan bütün hakikatlerin bilinebileceğidir. İbn Sina açısından da durum çoğu kere aynıdır. Az önce belirttiğimiz gibi, ona göre de tümel bilgi Tanrı için de insan için de ortaktır. Yine *Nousa* denk düşen *akl*, yani Tanrı, şeyleri ontik bir alan yokken, ontik alan olmadığı için de duyusal ve dedüktif olarak değil, kendi zatından, doğrudan bilir. Tanrısal planda tümelin, yani *küllün*ün anlamı, birkaç cevherden yola çıkarak oluşturulan ve tüme mal edilen yuvarlak ‘genel anlam’ değıldir. O'nun tümel bilgisi, Kindi'den itibaren bir kavram olarak kullanılan *küllün*, *tümün*, yani *evrenin* bilgisidir. *Küllün*, *tümün*, *evrenin* bilgisi de elbette *küllî*, *tümel*, *evrensel* bilgi olur. Böylece *küllîlik*, *tümelîlik*, *evrensellik*, insan için, sınırlı bir duyumlama sayesinde aynı özelliklere sahip olduğu düşünilen veya sanılan cevherlerin aynı isimler altında bir tek yüklem olması anlamına gelirken; Tanrı için –südûr öncesi- doğrudan *külle*, *tüme*, *evrene*, evreni çepeçevre saran en büyük feleğın içerisindeki varolan istisnasız bütün şeylerin *hakikatini* ihtiva eden en genel anlama işaret eder. Dolayısıyla Tanrısal bilgi demek, teorik planda, arazsal ve tümel tabiatları içine alacak şekilde bütün evrenin bilgisi, türlerle örülü basit tümel⁵⁷ demektir. O'nun kendi zatından aklettiğı o basit tümel içerisindeki türler (cins+ayırım) ve arazlar, zamansal-ontik açılımla (*müddet*), heyûlaya yüklem olur, onu tekilleştirir, belirler, kurar, meydana getirir.⁵⁸ Örneğın belirsiz heyûlaya “insan” türü ile “konuşan”,

56 Aristotle, *Metaphysics*, 982a 22-25.

57 Öyle görünüyor ki, Parmenides'in ileri sürdüğü ve Platon'un da ondan ödünç aldığı “varlığın, dolayısıyla evrenin en mükemmel şekil olan küre şeklinde olduğu” düşüncesi Aristo üzerinden İslam Meşşaliğine de geçmiştir. İslam felsefesinde küll, evren, küre şeklindedir, bir bütünü simgelediğı için evrenin bilgisi de tümel ve basittir. O halde Tanrısal bilginin ontik açılımı olan evren, küll, en mükemmel şekle, ona ait küllî bilgi de en mükemmel bilgiye işaret eder. Mükemmelin anlamları için bkz: Aristotle, *Metaphysics*, 1021b 11-1022a 3.

58 İbn Sina, sıfat-izafet ilgisi çerçevesinde geçen ve bir kural olarak ifade edilen “tümel bilgi,

“sarı saçlı” gibi *hassa* ve *genel* arazlar yüklem olur; nihayet o heyüla, insan tümeli içindeki sayısız mümkün tekil hakikatlerden belirli bir hakikat olarak ortaya çıkar.⁵⁹ O insan, ezelde, sadece belirli bir hakikat olarak değil aynı zamanda ona ait bütün zamansal yüklemeler de zaman ve dehrin üstünde bilgisel formda bilinmişti. Tanrısal olan basit külli bilgi, bir taraftan mantıksal bağlamda yukarıdaki gibi, diğer taraftan metafiziksel anlamda nedensellik sayesinde, ilk akıldan unsurlara, maddeden nefis-i natıkaya ve soyut bilimlere kadar bileşik küllü, yani evreni kurar, meydana getirir:

“Küll, parçalarıyla sayılmaktadır ve her parçası onun dışarıda kaim olmasında pay sahibidir. Küllî, parçalarıyla sayılmadığı gibi parçaları da küllînin oluşmasında pay sahibi değildir. Küllün tabiatı, kendi parçalarını oluşturamaz (kıvam), tersine onlardan oluşur. Küllînin tabiatı ise kendi içerisine dahil olan parçaları kurar. Böylece küllün tabiatı, elbette parçalarından herhangi birisi olamaz. Ama küllînin tabiatı, tikellerin tabiatından bir parça olabilir. Çünkü o [külli tabiat], ya türlerdir, dolayısıyla iki küllî tabiatı, yani cins ve ayırmadan oluşur; ya da tekil hakikatlerdir (eşhas), dolayısıyla onların tamamı küllîlerin tabiatından ve -onları madde ile kuşatan- arazların tabiatından oluşur. Küll, her bir parçanın tek başına, tekilleşmiş bile olsalar onların (tek tek) küllü olamaz. Ancak küllî, her bir parçasına küllî bir yüklem olabilir. Yine küllün parçaları hep sonludur ama bütün küllîlerin parçaları sonsuzdur. Ayrıca küll parçalarıyla birlikte bulunmaya gereksinim duyarken; küllî, parçalarıyla birlikte bulunmaya gereksinim duymaz.”⁶⁰

Görülüyor ki, İbn Sina, “tikelin tümelle bilinebileceği” şeklindeki temel mantıksal ilkeyi Tanrısal bilgi planında da korumakta, diğer taraftan onu, tikelin kurulması, tekilleşerek belirmesi, varolması (kıvam) bakımından ontolojiye geçişin de temel ilkesi yapmaktadır. Bize göre temel sorgulama alanlarından birincisi burası olmalıdır; çünkü felsefi açıdan sadece varlığını ve bir kısım etkinliklerini çıkarımladığımız Tanrı'nın biliş ve varlığa giriş

tikel bilgiye bölünmeyi gerektirmez” öngörüsünün burada bir çatışmaya dönüşebileceğinin farkındadır. Bunu aşmak üzere, tümel bilgiden türleri (=cins+ayırım) anlayacaktır. Bunu yapmakla o, bir taraftan diğer özsel yüklemeleri, cins ve ayırımı Tanrı bilgisinin içine çeker, diğer taraftan ise tekil hakikatlere en yakın tümeli seçerek ikinci ve üçüncü izafetlerin, dolayısıyla Tanrısal planda yeni bilgilerin önüne geçmeyi hedefler.

59 Tanrı, belirsiz heyülayı suretle, mahiyetle, türsel hakikat olarak mühürler, tabeder. Tümelle tabedilen o tekil hakikat, diğerleriyle birlikte tabiatı, tabedilmişleri, oluşturur. İnsani biliş, sürekli tekrarladığımız gibi, Tanrısal inayet sayesinde şeylerde hakiki olarak bulunan o mahiyetleri elde ederek ilerlemektedir.

60 İbn Sina, *Şifa: Metafizik II*, s. 186-187.

ilkelerinin antropomorfik yapıda olup olmadığı konusu,⁶¹ İbn Rüşd'ün işaret ettiği gibi, mahiyetinden tam olarak haberdar olmadığımız bir bilinmeyendir.

İkinci sorgulama alanı, ezelde bilirken Tanrı'da bir değişikliğin olup olmadığı sorunudur. Denildi ki bilme, hem izafette, hem sıfatta ve hem de zatta başkalaşmayı gerektirir. O halde Tanrı, ezelde bilince, mutlak olarak bir başkalaşma geçirmiş olmalıdır. Sadece bir kez değil, bu ilk başkalaşmayı bilince, bilmesine bağlı olarak zatı ikinci kez başkalaşmıştır. Ama ikinci başkalaşmasıyla yeni baştan bir bilgi, yeni baştan bir sıfat ve yeni baştan bir izafetle yeni bir durum ortaya çıkmıştır. İkinci başkalaşmasını bilince, bu durum yeni bir bilgi ve üçüncü kez başkalaşma demektir. Bu yeni durumunu bilmesi yine aynı işlemlere tabi olarak, devamlı yeni baştan bir başkalaşma geçirecektir. Örneğin Tanrı, zatından tümeli akledince bilir olmuş ve başkalaşmıştır. Bu başkalaşmasını bilince yeni bir bilgiyi bilen olmuş ve yine başkalaşmıştır. Bu ikinci başkalaşmasını bilince yeni bir bilgiyi bilen olmuş ve yine başkalaşan olmuştur. O halde Tanrı, girdiği sarmaldan bir türlü kurtulmamış ve sonsuz bir döngüye takılıp kalmıştır.

Üçüncü sorgulama alanı, Tanrısal bilginin ontik dışavurumunda muhtemel bir değişikliği incelemek olmalıdır. Yukarıda geçtiği üzere *'ilm*, bilgi, İlahi zatın kendisiydi. Eğer evren, o zatın aynıyla ontolojik bir dışavurumu ise mutlak panteizmden söz ediyoruz demektir. Bu durumda Tanrı'nın aklettiği şey kendi zatı olduğuna, zatından gayrı olmadığına göre, o zatın ontik dışavurumu niye ikinci, üçüncü bir Tanrısal-akılsal zatı daha değil de akıl yanında taşı, ağacı vs. meydana getirebiliyor? Tanrısal zattan taşan şey nasıl olur da zatın dışında bir şey olabilir? Taşan akılların tamamının zattan çıkan birer ilah olması gerekmez miydi?62 Eğer öyle olsaydı, Tanrısal bilginin tikelliği ve tümelliği sorunu ile karşılaşmazdık.

Bu son sorularla birlikte dördüncü sorgulama alanına ulaşırız. Diyelim ki dışarıda varolan Tanrısal bilgiler, mahiyetler, Tanrısal zat değil, ondan başka şeylerdir. Tanrı'da bulunduğu birer zat olan o bilgi, ontik-zamansal bir yayılım moduna geçtiğinde zatî bilgiden, zattan başka bir şey oluyorsa hem cevhersel hem de nitelik, nicelik gibi kategorik oluş-

61 İbn Sina *İşârât*'ta üç idrak türünden söz eder. Bu idraklerden birincisi Tanrı'nın idrak etmesidir. O, şeyi kendi zatından, kendi zatında, idrak eder. Bu en üstün ve tam idraktır. Onu akılsal cevherlerin algılaması izler. Diğeri ise nefssel idrak olup, akli doğılardan gelen bir nakş ve resimdir. (İşarat, s. 165). İnsandaki akılsal idrak, [madde vs.] karışımından künhe ulaşır. Duyusal idrak ise bütünüyle karışıkır. (İşarat, s. 177).

bozuluşlara maruz kalmış demektir. İşte ancak bu durumda Gazali'nin karşısavları geçerli olacaktır. Çünkü evrenin bilgisi Tanrı'da zatın içeriğini oluştururken, dışarıda, ontik-zamansal yayılımda ise zata nispeten arazsal bir durumu oluşturacaktır. O halde bir şekilde ontik bir başkalaşma olmuş ve ezelde bir defada bilen Tanrı, o başkalaşmadan bîhaber kalmış olur. Oysa Gazali şeylerin bütün zamansal dilimlerdeki tekil bilgilerinin de tümel tarzda bilinmeyeceği sonucuna varmıştı ki, bunun imkanını yukarıda inceledik.

Yeniden konumuza dönersek, akıl-suret birleşimi konusunda İbn Sina, bilginin araz olduğu vurgusunu o kadar keskin yapmıştı ki, Aristo ve Farabi gibi, akla gelen suretlerin akıl olabileceği tezini sürdürme imkanını yitirmişti.⁶³ Bir taraftan 'akıl, akleden ve akledilenin tekliği', diğer taraftan 'heyûlânın suretin şeklini alması' birer ontolojik ilke iken, İbn Sina bu evrensel ilkenin uzantısı olması gereken tabii-epistemolojik ilkeyi acaba niçin farklı tarzda yorumlamıştı?

Şifa'nın *Metafizik* kitabının ikinci makalesinde ele alınan cevher ile üçüncü makalesindeki bilgi araştırmaları bir arada okunduğunda, sorunun, cevherin mahiyetinden kaynaklandığı görülür. Cevher, kesinlikle bir *mevzû*'da, konuda, bulunmadığına göre⁶⁴ bir cevher olan suret nasıl olur da akıl cevherinde bulunabilir? Hatta özdeşlik ilkesi ihlal edilerek iki ayrı cevher nasıl aynıleşebilir?

İbn Sina sözkonusu ontolojik sorunu, mahiyetlerin varlık statülerini birbirinden ayırarak epistemoloji lehinde çözüme kavuşturur. Mahiyetler, bilindiği gibi, hem dışarıda, ayanda, belirli şeyler olarak varolabiliyorken, o belirli şeylerin suretleri olarak da zihinde varolabilmektedirler:

*"Her şeyin bir mahiyeti vardır. Bu mahiyetler kimi kez ayanda kimi kez de zihinlerde [evham] varolabilir. Bu iki varlık alanından her birisinin mahiyet için meydana gelmesi zorunlu değildir. O ikisinden her birisi ancak mahiyetin varolmasından [sübut] sonra varolur ve yine her ikisinden biri, mahiyete has olan özellikleri ve arazları o mahiyete ekler. Bir varlık alanına ait olan özellik ve arazlar, diğeri için geçerli olmayabilir."*⁶⁵

62 Örneğin Tanrı'nın ezeli, ilk olması gibi niteliklerini ileri sürmekle bu itirazlar ortadan kaldırılamaz. Çünkü bizim karşısavımız, zatında karışım olmayan bir varlıktan çıkabilecek şeyin de onun bir parçası olabileceği üzerine dayanan özdeşlik ilkesi ile tesis edilmektedir. Oysa ezellilik, ilk olma gibi nitelikler, Tanrı'ya, felsefi planda, bizim yüklediğimiz niteliklerdir.

63 İbn Sina, *İşârât*, s. 162-163.

64 İbn Sina, *Şifa: Metafizik I*, s. 53, 126.

65 İbn Sina, *Şifa: Medhal*, tah. ve çev. Ömer Türker, İst. 2006, s. 27.

Mahiyet, *âyânda* bulunduğunda, şeyin sureti olması bakımından bir cevherdir ancak zihinde bulunduğunda aynı şeyi söyleyemeyiz. Ama cevher nasıl oluyor da bir varlık alanından diğerine geçerken fesada uğrayabiliyor? Bir şeyin cevher ya da araz olarak varolmasını, o şeyin sadece arazı olan varlık mı belirliyor? Değil mi ki bir şey ya özü bakımından cevherdir ya da özü bakımından arazdır?

Farabi sonrası İslam felsefesinde, cevher tanımından hareketle bilginin imkanı üzerine hararetli tartışmaların yaşandığını ve bunun sonucunda İslam filozoflarının özgün tezlere ulaştığını biliyoruz. Nitekim bu konudaki temkinlerine bakıldığında İbn Sina'nın da bu tartışmalardan etkilendiği görülür. Çünkü o, cevher-araz ve suret-heyûlâ vb. düalist ilişkilerinin mahiyetini saptamak ve böylece kavram kargaşasını ortadan kaldırmak üzere *mevzu* ile *mahalli*, konu ile yerleşkeyi, birbirinden ayırır. *Mevzudan* daha kapsamlı olan *mahall* ile onda yerleşik olan *hall*, birbirlerinin varlık ilkesi olabilmektedir. Eğer *hall*, *mahallin* varlık ilkesi ise, *hall*, suret; *mahall* de heyûlâ olur. Suretin heyûlâyı bilfiil varlığa getirmesi gibi, *hall* de yerleştiği *mahallinin*, yerleşkesinin ontik ilkesi olur. Eğer *mahall*, *hallin* varlık ilkesi ise *mahall*, cevher; *hall* de araz olur.⁶⁶ Bu ilişki, cevher ile ona yüklenen dokuz kategori arasında; mantıkta özne-yüklem, fizikte cevher-araz, İbn Sina açısından da psikolojide akıl-suret şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla faal akıldan gelen suret, mahiyet, akıl cevherinde bir araz olarak bulunur. “*Yine biz*” diyor İbn Sina:

“Şeyin mahiyetinin *âyânda* kâh bir konuya muhtaç olacak şekilde araz, kâh bir konuya muhtaç olmayacak şekilde cevher olarak bulunmasını reddettik. Reddetmediğimiz, o mahiyetlerin akledilen anlamının [*ma'kül*], (akılda) bir araz olmasıdır; yani nefste o nefsin bir parçası gibi bulunmamasıdır.”⁶⁷

Böylece üç düşünürün de bir araz olarak gördükleri bilgiyi, Aristoteles ve Farabi, *hall-mahall*, yani suret-heyula denklemine yorumlayarak bir araz olması gereken bilgiye her nedense bir cevher görevi biçmişlerdir. Çünkü onlara göre kavramlar, bilfiil akılda, aklın suretleri olarak bulunuyorlardı. Böyle bir çatışkı, elbette bilgi metafiziğindeki kategorik adlandırmanın göz ardı edilerek bir tek ilkenin tesisi, aşkın-ontolojik ile tabii-epistemolojik ilkelerin uyumluluğu çabasıyla kaynaklanır. İbn Sina ise kategorik anlamda araz olan bilgiyi *mahall-hall*, yani cevher-araz

66 İbn Sina, *Şifa: Metafizik I*, s. 54-55;

67 İbn Sina, *Şifa: Metafizik I*, s. 128.

denkleminde inceler. Zatla aynı olarak telakki ettiği akıl, akleden, akledilen ve buna bağlı olarak bilgi, bilen ve bilinen birliğini, *âyânın* ilkesi olduğu için Tanrı'da olanaklı görünürken; insanda, tabii tümel olarak dışarıdan gelen sureti akıldan ayrı tutup onun bir araz olduğunu düşünür. Aslında böyle bir tez, Aristoteles'in maksudından farklı yorumlanmış olsa da, Peri Psûkhê'nin dikkatli okuyucuları için oldukça tanıdık bir şeydir:

“Dolayısıyla her şey bilkuvve bir düşünce objesi olduğu için, Anaxagoras'ın dediği gibi, zihin, yönetmek için, yani bilmek için bütün karışımlardan arı olmalı. Çünkü zihnin doğasından olmayan şey ile zihnin karşılıklı olarak [karışmadan] bulunması demek, [yabancı şeyin karışımına karşı] bir engel ve blok demektir. Dolayısıyla tıpkı algılayan bölüm gibi onun [edilgin akıl] da belirli bir isti'dada sahip olmak dışında, kendine ait bir doğasının olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Böylece, ruhun zihin denilen bölümü (ki zihinden anladığım, sayesinde ruhun düşündüğü ve yargıladığı şeydir), düşünmezden önce bilfiil anlamda gerçek (real) bir şey değildir.”⁶⁸

Düşünme, her ne kadar aklın zâtî bir yüklemi, aktı, olsa da yukarıdaki sorun, düşünme aktı açısından değil, onun içeriği açısındandır. Bu nedenle hayal gücünden akla gelen *hayâller*, akıldan olmaması, aklın aslî doğasına ait olmaması bakımından onun arazi olmaktadır. Nihayet faal akıl, hayalleri el akl bi'l-meleke seviyesinde ilk akledilirler üzerine tesis edip o hayalleri bilfiil akılda kavramlara dönüştürünce, onlar artık bilinir duruma gelir. Bu bilgiler, birer kavram olarak *müstefâd* akılda bilfiil hazır bulunurken, sözcük olarak ifade edildiğinde birer terim olurlar ve suretlerini akıldan almış ayırık akli suretleri oluştururlar.

2. Bilginin Mantıksal İlkeleri

Tanrısal bilginin somut ve soyut varlıklar şeklinde yansıdığı tümel ve tekil cevherler, nötr, yargıdan bağımsız olarak buldukları için, aklın bu terimler üzerindeki *tahlîl* ve *terkîp* aktlarından sonra bile mantıksal *tasdik*in doğruluk garantisi yoktur. Doğruluk nasıl sağlanacaktır? Zaten temel sorunlardan birisi de doğru bilgi değil miydi?

Özellikle Aristoteles sonrası İlkçağ ve sonrasında Orta Çağ filozofları, doğru bilginin ölçütlerini mantıkta aramışlardır. Onlara göre, bilinenlerden bilinmeyenlere geçişteki her türlü yanlış en düşük seviyeye indiren ilke mantıktır. Bu nedenle Stoa felsefesi, mantığın ana görevinin tanım ve

68 Aristotle, *De Anima*, 429a 20.

burhan olduğunu ileri sürer. Bu sav, İbn Sina düşüncesinde de kendini gösterir. İbn Sina elbette Mantık'ı düşünüşün ilkeleri, konuları ve kurallarını inceleyen salt bir bilim olarak tasarlar. Ancak mantık bir o kadar da *doğru bilgiye ulaştırılan organondur, enstrümandır, alettir*.⁶⁹

Aklın terimler üzerinde *tahlîl* ve *terkîpler* şeklinde aktlarda bulunması, birisini diğeriyle olumlaması ya da olumsuzlaması, kısaca bir kavramı diğeri var veya yok kılması önermeleri verecektir. Önermeler, tıpkı cevher-araz ilişkisinde olduğu gibi, yüklemce cevhere yüklenmesi ve bu yüklemce ondan kaldırılmasıyla elde edilir.⁷⁰ Bu yüklemce, eğer cevherin sadece *zâtî*, zatından ayrılmayan, özsel yüklemce ise mahiyeti, tanımı; onlar arasında en az bir *gayr-i zâtî* yüklem varsa niteliği, betimi verir. Önermelerin hedefi kıyastır. Kıyas, belirli kurallar çerçevesinde, iki önermeden zorunlu olarak üçüncünün çıktığı akilyürütmedir. Bu kurallardan en önemlisi, kıyasın nedenselliğini sağlayan orta teriminin, öncüllerde bulunuş sıralamasıdır. Bu sıralama kıyas şekillerini verir. Birinci şekle göre, orta terim, büyük önermede özne, küçük önermede yüklemce. İşte bu şekil, varlığı *ilmül-yakîne*, kesin bilgiye, hikmete dönüştüren burhanın⁷¹ şeklidir. Gerçek bilginin biricik vasıtası olunca burhan da hikmet olarak isimlendirilmeye hak kazanır. Hikmet, *nefs-i nâtikanın* yetkinliğinin temel muhtevasını içerir. Değil mi ki onu kullanan, onunla bilgi üreten, hikmeti ortaya koyan *hakîm*di, filozoftu. Bununla birlikte bu noktada şöyle bir sorun baş gösterir: Bilgi, burhan dediğimiz biricik aletle elde ediliyorsa, edindiğimiz bilgiler aynı varlık alanına ait aynı tür bilgiyi mi yoksa farklı alanlara ait farklı bilgileri mi oluşturuyor? Tek yöntemle elde edilen bilgisel çokluğun ilkesi nedir? Örneğin Tanrı'yla, önümüzdeki şu masayla, soyut sayılar ya da davranışla ilgili bilgilerimiz aynı türden bilgiler midir? Yani Tanrı'nın bir hakikat olduğunu söylemekle şu elimdeki kitabın renginin kırmızı olduğunu ya da yalan söylemenin iyi bir davranış olmadığını

69 İbn Sina, *Şifa: Medhal*, s. 8; İbn Sina böyle bir ayrımın lafzi ve faydasız bir tartışma olduğunu düşünür.

70 İbn Sina, diğer taraftan, önermeleri madde-suret ilişkisi içerisinde de inceler. Maddesi önermenin kavramları olan konu ve yüklemce. Şekli ise nicelik ve niteliğidir. Bizim buradaki adlandırmamız mantıksal değil ontolojik olduğu için incelememizde görecelik farkı vardır.

71 İbn Sina'ya göre burhan, varlık [innîyye] ve niçin [limîyye] burhanı olarak ikiye ayrılır. Salt/mutlak burhan dediği her ikisini de verendir. Çünkü o, tabiattaki illiyet prensibine ve felsefenin araştırma sorusuna [lime] uygun olarak, orta terimin nedenlemesi sayesinde illiyeti ve varlığı elde eder. Orta terim, büyük terim küçük terimde varolma sebebi olursa, kıyasın sonucu zorunlu olarak kesin bilgiyi verir. Bununla birlikte kuracağımız kıyasın birinci şekilden bir kıyas olması ve öncüllerinin evveliyat, müşahadat, mucerrebât, hadsiyyat, mutevatirat gibi önermelerden oluşması gerekir. (İbn Sina, *İşârât*, s. 50.)

söylemek, aynı bilgi tekniğini kullandığımızı göre, aynı bilgi alanını mı oluşturuyor?

3. Teorik-Pratik Bilimler ile Tikel Bilimlerin İlkeleri

Farklı varlık alanlarını burhanla bilgiye, hikmete dönüştürmemiz onların aynı bilgi alanına ait oldukları anlamına gelmez. Aristoteles, birisi tarafından meydana getirilmiş olan (*made*) şeylerin ilkesinin onu meydana getirende bulunduğunu söyler. O şey ise ya akıl ya sanat ya da yetidir. Diğer taraftan eylemsel anlamda yapılan (*done*) şeylerin ilkesi de onu yapanda bulunur. O şey ise istençtir, iradedir.

İbn Sina, Aristoteles'in ikinci ilkesini temel alır: Şeylerin varlık ilkeleri bizim seçim ve edimimiz değilse, yani onların varlığı insan şuuru ve isteminden bağımsız⁷² olarak meydana gelmişse, o şeylerin varlıklarının altındaki mahiyet, onların zatına tanıklık eden *theória*, *nazar*,⁷³ yani temayayla, bakmakla, gözlemlemekle ve o gözlemden hareket ederek akıl yürütmekle bilinir.⁷⁴ Sırf gerçeği *-bilmek için-* bilmesi, akla, *theóriaya*, *nazâra* nispetle *theôretikê*, *nazarî*, yani teorik adını alma hakkını verir.

Tam tersine, şeylerin varlık ilkesi bizim seçim ve edimimizse, yani onların varlığı insan istemiyle ilişkili ise, akıl, o şeyin, yani en iyi edimin bilgisine *práksis*, *'amel*, yani eyleme ile, muâmele ile, bir edime ilişkin olandan hareket ederek aklyürütmeyle ulaşır. Burada iyiyi bilebilmek için, aralarında derecelendirmeler yapılabilecek eylemlerin [*amel*] olması gerekir. Kendilerine bakarak iyisini keşfetmeye çalışacağımız o *amellerin*, eylemlerin varlık ilkesi insandır.⁷⁵ Bir *práksise*, eyleme dayalı olarak iyiyi bilmesi akla, *pratikê*, *ameli*, yani pratik adını alma hakkını verir:

*“Teorik felsefenin gayesi, nefsi sadece bilmekle yetkinleştirmek iken pratik felsefenin gayesi sadece bilmekle değil, yapılacak olanı bilmek ve onu yapmakla yetkinleştirmektir. Şu halde teorik [felsefenin] gayesi, bir -eyleme bağlı olmayan- fikre kesin olarak inanmak iken pratik [felsefenin] gayesi bir eyleme ilişkin fikri bilmektir.”*⁷⁶

72 Şifa, Şifa: *Medhal*, s. 5; *Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Aklyyye*, (Tis'u Resâil içinde), Daru'l-Arab, s. 105.

73 Nazar aynı zamanda “kendisiyle bilinmeyenin bilgisine ulaşıldığı zihinde hasıl olan şeylerin bir düzenidir.” (Kadı Siraceddin el-Urmevi, *Metali'u'l-Envar*, tah ve çev: Hasan Akkanat (“Kadı Siraceddin el-Urmevi ve Metali'u'l-Envar, -Tahkik, Çeviri ve İnceleme-” basılmamış dok. tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara 2006) C.II, s. 2.

74 İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 6.

75 İbn Sina, Şifa: *Nefs*, tah: G. Anawati, S. Zayed, 1975, s. 185.

76 İbn Sina, Şifa: *Medhal*, s. 5; Krş: *Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Aklyyye*, s. 105.

Demek ki akıl, burhan dediğimiz kanıtlayıcı ilkeyle bilgiyi, bir yandan seçim ve edimden bağımsız olarak sırf bilme edimi açısından, diğer yandan bir edime ilişkin nitelik açısından, iyi açısından düzenliyor. O halde suretin akılda, bilinenin bilende ortaya çıkması demek olan bilgi de bu akıllara nispetle *theoretikê epistêmê*, *el-‘ilmu’n-nazarî* veya *praktikê epistêmê*, *el-‘ilmu’l-amelî* adını alır. Aristoteles *Topika*’da ve *Metaphûsika*’te üçüncü bir bilimi, *poiêtikê epistêmêyi*, poetik bilimi, üretime dayalı sınıflı bir bilimi yukarıdaki iki bilime dahil ederek üç tür bilimin olduğunu söyler.⁷⁷ Ancak İbn Sina, bu sonuncuyu ayrı bir bilim olarak görmez, onu pratik bilimlerin içine katar.⁷⁸ O halde İbn Sina düşüncesinde, nihai olarak, iki tür bilgi vardır: Pratik bilgi ve teorik bilgi.

3.1. *Risale fi Aksami’l-‘Ulûmi’l-Akliyye*’de Bilimler Sınıflaması

İbn Sina, *Risale fi Aksami’l-‘Ulûmi’l-Akliyye*’de, hikmeti varlık ve eyleme bağlı olarak ontolojiden temellendirirken, daha önce sözünü ettiğimiz epistemik imasından öte metafiziksel bir kaygı da gütmektedir. Bilimleri tesis ederken varlığın temel alınması, evreni ve Tanrı’yı açıklama iddiasında bulunan bir paradigmanın temel reaksiyonlarından. Varlık, temaşa aktının imkanı olarak, sayesinde varolanın müdrikeye açıldığı penceredir. Karşıdaki manzara, işte tam da o pencereyle idrak konusu olabilmektedir. Bu pencere ne kadar geniş ve netse o kadar çok manzaraya nazır olacaktır. Aynı şekilde varlık en tümel yüklemse, varlığın kendisine yüklem olacağı mahiyetler de varlık penceresi sayesinde en geniş episteme alanını oluşturacaktır. Bilimler, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Tanrısal bilginin nedenleyici aktı sayesinde açtığı ontik sahalarda faal akıl ve nefsi natıkanın işbirliğiyle tekrar bilgiye, soyut kavramlara dökülmesinden ibarettir. O halde bir bilimler sınıflaması projesinin, en tümel yüklem olan varlığı temel almadıkça, açıktır ki, Tanrısal ve evrensel varlığa tekabül eden bütün bilimleri incelemesi olanaksızdır. Farabi bilimler sınıflaması projesini sözkonusu ilkeye göre tamamlamış ve İbn Sina’ya hazır bir çerçeve bırakmıştı.⁷⁹ *Risale fi Aksami’l-‘Ulûmi’l-Akliyye* de İbn Sina külliyyatının bir parçası olarak benzer düşünsel yapılanmayı bünyesinde taşımaktadır. O,

77 Aristotle, *Topica*, trans. by: W.A. Pickard, (The Works of Aristotle) içinde, editor: D. Ross, Oxford 1928, 145a 15, 157a 15; *Metaphysics*, 1026a 20-33.

78 İbn Sina, *Şifâ: Nefs*, s. 37.

79 İlhan Kutluver, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İst. 1996, s. 158, 165.

bu eserinde, varlığı incelemeye hasrettiği bilimlerin teorik ve pratik ayrımını o varlığın fail ilkesine göre tespit ederek ortaya koyar. O ilke ise insan eylemidir ve mahiyete ait varlığın belirleyicisidir. Kısaca şu sorunun yanıtıdır: Duyulur dünyadaki mahiyetlerden hangisinin varlık ilkesi insan eylemidir, yapıp-etmeleridir ya da hangisinin varlık ilkesi insan eyleminden bağımsızdır?

Demek oluyor ki, İbn Sina, varolanı sırf varolması bakımından inceleyen *Metafizik*'e yine bir varlık ve ilke araştırma görevi vermektedir. O, bu sayede bilimler ayrımını ve tekil bilimlerin ilkelerini ortaya koyabilecektir. Çünkü bir yandan bilimler ayrımı diğer yandan tikel bilimlerin ilkesi gelip varlığa dayanmaktadır. Nitekim İbn Sina projesinde de varlık incelemesi epistemeye ilişkili olduğunda, soyut varlık araştırmasından tek tek bilimler araştırmasına dönüşür:

*“Dolayısıyla bu bilim [Metafizik], varolanın durumlarını, onun kısımları ve türleri gibi şeylerini inceler. Bu inceleme, Fizik'in konusunun başladığı alana ulaştığında [incelemeyi] ona; Matematik'in konusunun başladığı alana ulaştığında da [incelemeyi] ona bırakır. Diğerlerinde de durum aynıdır. Bu [alan] tahsisinden önce, örneğin bir ilkeyi, [bu bilimle] araştırır ve onun durumunu belirleriz.”*⁸⁰

Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Akliyye ve Şifa'nın Metafizik bölümü bu uygulamanın en keskin örneğini oluşturmaktadır. İbn Sina özellikle *Metafizik*'te *Metafizik Bilimi*'nin ilke ve konularını anlatırken onun öncelikli konusunun “*varolması bakımından varolan*”⁸¹ olduğunu, ikinci olarak da *Metafizik*'in “*tikel varlıkların durum incelemesini yapan tikel bilimlerin ilkelerini açıkladığını*”⁸² öne sürmektedir. Demek ki bilimler sınıflaması, en azından başlangıçta, bir varlık ve ilke araştırması olarak *Metafizik*'in inceleme alanına ait oluyor. Peki ama bu incelemenin niteliği nedir? Varlığı

80 İbn Sina, *Şifa: İlahiyat I*, s. 13.

81 A.e., s. 7, 11; *Metafiziğin* konusu varlıktır. Ancak o, somut varolanı fiziksel ve mantıksal olarak değil, sırf varolması bakımından inceler. Onun günümüz Türkçesine ‘varlık bakımından varlık’ olarak çevrilmesi, başta öğrencilerimiz açısından anlaşılabilir bir hal almıştır. Çünkü varlık, dilimizde hem somut hem de soyut anlama gelmektedir. İşte yukarıdaki varlığın birincisi soyut, ikincisi somut olana işaret eder: Varolması bakımından varolan. Nedir bu söyleyişin anlamı? Önümüzde bir masa var. Onun maddesiyle tabiat bilimleri, uzunluğuyla aritmetik, şekliyle geometri, kavramsal oluşum süreciyle psikoloji, sırf kavramıyla mantık ilgilenir. Ama onun bir de varlığı vardır. İşte sırf varolması bakımından varlığıyla da *Metafizik* ilgilenir: Onun varlığı kendinden midir, başkasından mıdır? Yani zatıyla mı kaimdir yoksa başkasıyla mı? Dolayısıyla varlığı zorunlu mudur mümkün müdür? Aynı mıdır zihinsel midir? Varlığı mahiyetten önce midir yoksa sonra mıdır? Varlığı ezeli midir yoksa sonradan mıdır? Varlık ilkesi nedir?

82 A.e., s. 12.

insan eylemiyle ilişkili olup olmamasına göre ayırdığımız varolanlar hangi bilimlerce nasıl bir açıdan incelenmektedir?

Elimizdeki risalede bu soruların yanıtını bulabiliriz. Demıştik ki, bilimler, anlattığımız ayrıma bağlı olarak teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır:

I. Varlığı insan eyleminden bağımsız varolanların durumuyla ilgili olarak akılda kesin inancın oluşmasına dayalı bilimler, Fizik, Matematik ve Metafizik'ten müteşekkil teorik bilimlerdir. İbn Sina, bu risalede, Mantık'ı teorik bilimlere dahil etmez. Gerçi Mantık, risalenin son bölümünde, ayrı bir alana oturtulmaktadır. Onun akli bilimlere dahil edilip de onun bir bölümü olan teorik bilimlerden tecrit edilmesi ise Mantık'ın bir bilim mi yoksa alet mi olduğu şeklindeki –Medhal'de henüz gündeme gelen- bir tartışmadan⁸³ önceki durumu ima etmektedir. Çünkü İbn Sina, incelediğimiz risalede, Mantık'ın doğrudan bir alet bilimi⁸⁴ olduğunu düşünmektedir, ki bu nedenle Mantık'ı teorik bilimler içinde mütalaa etmemekte ama büsbütün bilimler sınıflaması dışına da atamamaktadır. Sözkonusu üç teorik bilimi ise somut yapıda olandan soyut yapıda olana doğru sırlalar. Bu sıralamada Fizik, aşağıda yer alır. Onu, orta bilim Matematik takip eder. En yüksek bilim de Metafizik'tir.

Düşünürümüz, tikel bilimlerin ilkelerini araştırmak bakımından incelemeyi yine Metafizik, yani varlık üzerinden sürdürür. Ama bu inceleme, diğer yandan, bir mahiyet incelemesi de olacaktır; dolayısıyla tanımın da hesaba katılması gerekecektir. Buna göre hem tanımı hem de varlığı madde ve hareketle ilişkili olan şeyleri konu edindiği için Fizik'i aşağı seviyede; varlığı madde ve hareketle ilişkili olmasına karşın tanımı o ikisiyle yapılmayan şeyleri konu edindiği için Matematik'i orta seviyede; hem varlıkları hem de tanımları madde ve hareketle ilişkili olmayan şeyleri konu edindiği için Metafizik'i üst seviyede değerlendirir.

a) Metafizik, temel bilim olmasıyla öncelikle zatları ve sıfatları inceler. Dolayısıyla varolanı varlığı bakımından inceleyen ve tikel bilimlerin ilkelerini araştıran bir bilim olması yanı sıra tümel anlamları, Tanrı'ya ve melek gibi ruhani cevherleri de inceler.⁸⁵ Metafizik'in altında yer alan yan

83 İbn Sina, *Şifa: Medhal*, s. 8-9; İbn Sina günümüzde de yapılan bir tartışmayı *Medhal*'de ele alır ve *Mantık*'ın diğer bilimler açısından bakıldığında onun bir alet, kendi açısından bakıldığında ilkeleri ve konuları olması bakımından bir bilim olduğunu; bu tartışmanın nihai olarak felsefe açısından anlamsız olduğunu belirtir.

84 İbn Sina, *Risale fi Aksami'l-Ulûmi'l-Aklîyye*, s. 116.

85 A.e., s. 112; İbn Sina Metafizik'te tam olarak şöyle der: "O halde bu bilimin konularının bir bölümü, sırf malul varlık olmak bakımından malul varlığın sebepleri üzerine; bir bölümü o

bilim dalları ise vahyin inişini, ilhamı, mucizeyi, kerameti, eskatolojiyi, nefslerin nasıl mutlu olacağını, iyiliği, kötülüğü, ruhsal ya da bedensel kötülüğü inceler.

b) Varlığı madde ve hareketle ilişkili olmakla birlikte tanımı onlarla yapılmayan şeyleri inceleyen teorik bilimin Matematik olduğunu söylemiştik. Çünkü o, dörtgen, daire, küre, koni ve sayıyı incelemektedir. Maddesi her ne olursa olsun, şekillerin tanımları o maddeden bağımsız olur.

Matematik'in dört temel bilim dalı bulunmaktadır. Bunlardan Aritmetik, sayıları ve sayı türlerini; Geometri, çizgi, yüzey ve düzlem şekilleri ile onların sayısal ifadesini; Astronomi, elementleri, sayısal değerleri ve boyutlarını, feleklerin dönüşlerini; Müzik ise melodilerin ve müzik aletlerinin nasıl yapıldığını inceler.⁸⁶

Bu temel bilim dallarının kendi içerisinde de yanbilim dalları bulunmaktadır: Aritmetik'in yanbilim dalları, toplama, bölme, cebir ve logaritma; Geometri'nin yanbilim dalları, yüzölçümü, mekanik, kaldıraç, tartılar, hassas aletler, optikler ve aynalar ile su taşımacılığı bilimleri; Astronomi'nin yanbilim dalları zic denilen astronomi tabloları ve takvimler; Müzik'in ise farklı ve değişik müzik aletlerinin yapımıdır.⁸⁷

c) Hem varlığı hem de tanımı madde ve hareketle yapılan şeyleri inceleyen teorik bilim de Fizik'ti. Fizik ise feleklerin cirmlerini, dört unsuru, ustukusları ve madde ile bulunan durumları inceler. Bu durumlar da hareket, başkalaşım, dönüşüm, oluş-bozuluş ve değişik biyolojik niteliksel değişimlerdir. Fizik'in temel bilim dalları arasında Temel Fizik, Mineraloji, Meteorolojik Bilimler, Botanik, Zooloji ve Psikoloji yer alır. Temel Fizik, tabiatları, onların devinimlerini ve ilk devindiriciye kadar olan durumlarını; Meteoroloji, evrenin temel yapıtaşları ile onların kategorik hareketlenmelere bağlı değişimlerini, yersel ve göksel devinimlerle birlikte meydana gelen durumları; Mineraloji, madenleri; Botanik, bitkileri; Zooloji, hayvanları; Psikoloji de insanı inceler. Fizik'in yanbilim dalları arasında Tıp, astroloji, Feraset, Ta'bir, Tılsım, Nirinciyat ve Kimya bulunur.⁸⁸

varlığın arazları üzerine; bir bölümü tikel bilimlerin ilkeleri üzerinedir." (Şifa:Metafizik I, s. 12-13)

86 İbn Sina, *Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Aklyyye*, s. 111-112.

87 A.e., s. 112; Aristotelesçi matematik için bkz.:L.P.Gerson, *Aristotle and the Other Platonists*, p. 235.

88 İbn Sina, *Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Aklyyye*, s. 108-111.

II. Varlık ilkesi insan eylemesi olan varolanlar hakkındaki incelemeler ise pratik hikmetin sahasında yer alır. Teorik hikmetten farklı olarak pratik hikmet, varolanlara bağlı kesin inancın oluşmasını gaye edinmez. Onun gayesi, insan eylemlerinden iyi olanını saptamak için doğru görüşün ortaya konmasıdır. “Dolayısıyla amacı, sadece [salt olarak] görüş ortaya koymak değil, bir eylem nedeniyle görüş ortaya koymaktır. O halde teorik hikmetin amacı *doğru* iken, pratik hikmetin amacı *iyidir*.”⁸⁹ Pratik hikmet bir “iyi” incelemesi ise, bu inceleme insanın hangi eylemleri için geçerli olacaktır?

İbn Sina'nın bu konudaki söyleyecekleri seleflerinden pek farklı değildir. İnsan'ın bütün eylemleri üç alanda gerçekleşir ve bu üç alan tam da pratik bilimin üç ayrı sahasını oluşturur. Çünkü insan, bir insan olmak bakımından, öncelikle kendisine karşı sorumludur. Bu sorumluluk onun ferdi eylem sahasını belirler. Ama o, aynı zamanda 'birlikte yaşama'dan ayrılamadığı için sosyal bir varlıktır da. Böylece insan, üyesi olduğu topluluk ya da topluma karşı sorumludur. Şimdi o, ilkin, bir aile bireyi olması bakımından, ailenin diğer bireylerine karşı; ikinci olarak bir toplumun bireyi olması bakımından, toplumun diğer bireylerine karşı sorumludur. Bunlardan birincisi insanî, ikincisi ailevî, üçüncüsü ise yurttaşlık bilinci sayesinde gerçekleşir. Söz konusu bilinç ise üç alandaki bilimin ilkeleri ve konuları ışığında ortaya çıkar. İnsan olma bilincini Ahlak Bilimi ele alır. Sosyal varlık olma bilinci ise iki seviyede gerçekleşir. Mikro düzeyde, yani aile olma bilincini Ev İdaresi ya da Ev Ekonomisi; makro düzeyde, toplum olma bilincini Devlet İdaresi inceler.

a) Ahlak, hem bu yaşamında hem de ikinci yaşamında insanın eylemlerindeki ölçülülüğü ele alır. Böylece ona, iyi olması bakımından, ölçülü davranışları öğretir.

b) Ev İdaresi, ev halkının mutlu olacağı şekilde nasıl idare edilmesi gerektiğini inceler.

c) İbn Sina Devlet İdaresi altında yöneticilik ve yasama erklerini inceler. Yöneticilikle erdemli ve erdemsiz toplumların özellikleri öğrenilir. Yasama ile peygamberlik ve kanun yapma işlemleri ele alınır.⁹⁰

3.2. Medhal, Metafizik ve Mantıku'l-Meşrikıyyin'deki Bilim Sınıflamaları

Medhal Kitabı'ndaki bilimler ayrımı da ontolojiktir ancak varlık kapsamı pratik bilimlere de içine alacak denli genişlediği için daha tümel

89 A.e., s. 104.

90 A.e., s. 107-108.

bir incelemeye dönüşür. İbn Sina burada, “*felsefenin gayesinin insan çabası ölçüsünde her şeyin hakikatini öğrenmesi*”⁹¹ olduğu tanımından hareketle felsefeye konu olan ontik alanlara geçiş yapar, o alanı oluşturan varolanları, varlık nedeninin insanla ilişkili olup olmaması bakımından iki kısma ayırır. Varlığı bizim seçim ve edimimizden bağımsız varolanları, -fizik ve metafizik ayırımına raci olan- hareketle, dolayısıyla maddeyle ilişkili olup olmaması bakımından kimi ayrımlara gider. Nihayetinde *Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Aklyiye*'de sözü edilen varolanın madde ve hareketle ilişkisi üzerine dayalı üçlemeyi takip eder. Pratik hikmet ise bir eyleme ilişkin fikri bilmek ve onu uygulamak bakımından tıpkı *Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Aklyiye*'deki üçlü bilim tasnifini içerir.

Şifa'nın Metafizik Kitabı'nda daha önce yapılan ayrımlara atıf vardır ve inceleme o atıflar üzerinden yapılır. Onun referansları yukarıda incelediğimiz iki eserinden başkası değildir.⁹² Buna göre, nefsin teorik kuvvesinin -aklın bilfiil olmasıyla- yetkinleşmesini istediğimiz şey teorik olandır. Bu, tasdikî ve tasavvurî bilginin meydana gelmesiyle olur. Ancak o bilgiler, kesinlikle mahiyeti bakımından bizim eylemlerimiz ve hallerimiz olan şeylere bağlı değildir. O halde teorik bilgi, bir düşünce ve inancın oluşmasını amaçlar. Pratik olanı ise, ilkin, bizim eylemlerimize bağlı tasavvurî ve tasdikî bilginin oluşmasıyla teorik kuvvenin mükemmelleşmesini; nihayet sırf bu sayede ahlakla pratik kuvvenin yetkinleşmesini istediğimiz bilimdir.⁹³

Metafizik'te de hem teorik hem de pratik bilim üçer bölümdür. Fizik, cisimleri hareketli ve durağan olmaları bakımından konu edinirken, sırf bu bakımdan onlara bizzat arız olan arazları inceler. Matematik, ya bizzat maddeden soyut bir niceliği ya da nicelikli bir şeyi konu edinirken sırf nicelik olması bakımından niceliğe arız olan halleri inceler. Dolayısıyla tanımında madde ve hareket kullanılmaz.⁹⁴ Metafizik ise tanım ve varlık bakımından maddeden tamamen ayrık olanları inceler. Bu durumda onun araştırma konusu dört kısımdır:

“*Bir kısmı maddeden ve madde ile ilgili şeylerden tamamen uzaktır. Bir kısmı madde ile karışıktır ama bu karışım, önce gelen varedici sebebin karışık olmasıdır ve madde o şeyin varedicisi değildir. Bir kısmı tıpkı illiyet ve birlik*

91 İbn Sina, *Şifa: Medhal*, s. 5.

92 Bu atıf daha çok *Risale fi Aksami'l el-'Ulûmi'l-Aklyiye*'yedir. Çünkü Matematik ve özellikle Metafizik Bilimi'nin tanımı her iki eserde de harfi harfine aynıdır.

93 İbn Sina, *Şifa: Metafizik I*, s. 2.

94 A.e., s. 8.

gibi, kimi kez maddede bulunabilir kimi kez de bulunmayabilir. Bunların mahiyetleri açısından ortak olan husus, gerçekleşmede maddenin varlığına muhtaç olmamalarıdır. Yine tamamının ortak olduğu husus, (...) varlığını maddeden edinmiş olmamalarıdır. Bir kısmı da hareket ve durağanlık gibi maddi şeylerdir. Ancak o şeylerin maddedeki durumları bu bilimle araştırılan bir durum değildir. Aksine onlar, sahip oldukları varlık bakımından araştırılmaktadırlar. O halde bu bölüm diğerleriyle birlikte ele alındığında şu açıdan ortak olurlar: [Metafiziksel] araştırma, 'varlık'ın maddesiz kaim olduğu bir anlam açısındanadır."⁹⁵

Düşünürümüz *Metafizik Kitabı*'nda Mantık'a hemen Matematik incelemesinden sonra yer vermesine karşın onu üçlü teorik bilimin içerisine dahil etmez. Ona göre Mantık'ın konusu, birinci akledilir anlamlar üzerine oturtulan ikinci akledilir anlamlar, yani kavram ve önermelerdir. Zatı bakımından duyulurların dışında oldukları için⁹⁶ onları maddesel ilişki içerisinde değil de bilinmeyenden biline ne nasıl ulaştırdığı yönünden inceler.⁹⁷

İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de ise daha tümel bir ilkedden hareket eder, üçlü bilim tasniflerini terk ederek hem teorik hem de pratik bilimleri dörde çıkarır⁹⁸. O, bu eserinde, öncelikle bilimlerin zaman karşısındaki varoluş sürecini dikkate alır. Kimi bilgiler kısa zamanda kaybolur gider kimileri ise öyle değildir. Öyle görünüyor ki, böyle bir düşünce, bilimlerin varoluş mücadelesi olarak değil, onların maddeden daha soyut ve tümelliğinin daha geniş olması şeklinde okunmalıdır. Çünkü tikel bilgi, varolanın zamansal aşımına bağlı olarak en çabuk değişen bilgidir. Bilgi, maddeden ne kadar uzak ve ne kadar tümel ise, daha çok varolana daha uzun süreli olarak yüklem olacak demektir. İbn Sina, bu açıklamanın sonunda, doğal olarak, bütün zamanları kapsayan bilgilerin hikmet olduğu sonucuna varacaktır. Bütün zamanlar için geçerli olan hikmet, ya sayesinde evrenin fiziksel, matematiksel ve metafiziksel bilgisinin öğrenildiği bir bilimdir ya da o bilimleri öğrenmeye yardımcı alet bilimidir. İbn Sina, nihayet, *Medhal*'de bilimler sınıflamasına dahil etmediği; *Risale fi Aksami'l-Ulûmi'l-Akliyye*'de dahil etmemesine karşın bir konu olarak ele aldığı mantığı, daha tümel bir incelemeyle *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de hem bilimler

95 A.e., s. 13.

96 A.e., s. 10.

97 A.e., s. 9.

98 İbn Sina'nın *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de hem incelemeyi daha tümelleştirmesi hem teorik bilimlere ontolojiyi ayrı bir bilim olarak dahil etmesi hem de bilimler sınıflamasını tümellik açısından incelemesi rastlantı olmasa gerektir.

sınıflamasına yerleştirmiş hem de onu konu olarak ele almıştır. Ancak bundan daha önemlisi, teorik bilimlerin sayıca dörde çıkmasının mantıkla değil, Ontoloji (*el-‘ilmu’l-küllî*) ile olduğudur. Evet, Aristoteles *Metafizik*'te,⁹⁹ kendisi de *Medhal*'de, *Risale fi Aksami'l-'Ulûmi'l-Akliyye*'de ve *Metafizik*'te, üç temel teorik bilimden (fizik, matematik ve metafizik) söz ediyordu. Buna ilave olarak o, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de, bu bilimlere bir de Ontoloji'yi dahil ederek teorik bilimlerin sayısını dörde çıkarıyor. Aslında bu bilim, İcî, F. Râzî, Ebherî, Urmevî, Beydâvî gibi sonraki düşünürlerin İbn Sina'dan esinlenerek hemen Mantık'tan sonraya ya da İlahiyat'tan önceye yerleştirdikleri *el-'Umûru'l-Âmme* bölümünden başkası değildir. İbn Sina'nın ayrımı, *Şifa*'nın *Metafizik Kitabı*'nın ilk makalesinin ilk dört faslında, metafiziğin tesisi ve incelenmesi sırasında kendini hissettirir. O, Aristoteles gibi, metafiziği, elbette varolanın sırf var olması bakımından, ilk ilkeler ve nedenleri bakımından ve İlk'in varlığı ve nitelikleri bakımından incelenmesi olarak görmektedir. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak, İlk, evrenin ve insanın tesisinde vazgeçilmez bir unsur olduğundan, böyle olduğu için de tümel kavramların incelemesinden farklı olacağından, O'na özel bir inceleme alanı olması gerekir. Gerçi bu konuda Meşriki Hikmet'in de söyleyeceği bir takım şeyler olmalıdır. İşte İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de, genel kavramları ve ilkeleri, İlk'in meselelerini incelediği İlahiyat'tan ayırarak Ontoloji altına yerleştiriyor.¹⁰⁰ Bu sınıflamayı müteahhirûn dönemi düşünürleri de kimi detaysal değişikliklerle takip ediyor.¹⁰¹ Buna göre teorik bilimler, Fizik (*el-'ilmu't-tabîa*), Matematik (*el-'ilmu'r-riyâzî*), Ontoloji (*el-'ilmu'l-küllî*) ve İlahiyat (*el-'ilmü'l-ilâhî*) olmak üzere dört tanedir.

Pratik hikmet tasarımı, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de, teorik hikmet gibi, bütün zamanlar için geçerli olması bakımından ele alınır. Ancak benzerlik sadece tanım bakımından değil sayı bakımından da geçerlidir. Pratik hikmeti daha önce sözünü ettiğimiz eserlerinde üç bilim olarak inceleyen İbn Sina, bu eserinde o üçlemeyi terk eder ve dörde çıkarır. Gerçi bu

99 Aristotle, *Metaphysics*, 1026a 5-30.

100 İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 7.

101 Yukarıda bir kısmını saydığımız müteahhirûn düşünürler, ilgili eserlerini genellikle İbn Sina'nın *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de belirlediği şekilde düzenlemişlerdir. Öncelikle Mantık'ı incelemişlerdir. İkinci olarak Ontoloji'ye denk düşen Genel Kavramlar'ı (*el-'Umûru'l-Âmme*); üçüncü olarak, içerisinde dokuz kategorinin, illiyetin, hareketin ve zamanın tartışıldığı Arazlar'ı; dördüncü olarak, beş cevherin (cisim, madde, suret, nefis ve akıl), cevherlerin oluşmasının, mevcut evrenin unsurlardan nasıl oluştuğunun ve psikolojinin tartışıldığı Cevherler'i; beşinci olarak da Tanrı ile ilgili tartışmaların yer aldığı İlahiyat'ı incelemişlerdir.

dörtlemesi, daha önce hiç sözünü etmediği bir bilimi ilave etmekle sağlanmamıştır. İlgili diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de Ahlak ve Ev İdaresi'ni aynı şekilde bir bilim olarak korurken, Devlet Yönetimi'ni yönetici ve yasa açısından iki ayrı bilim şeklinde düzenler. Bunlardan birincisi “meşru kanunu gözeten, yerine getiren ve koruyan”¹⁰² olması bakımından Yöneticilik'tir, ki günümüz yürütme erkidir. Diğeri de devletin hangi kanun ve kurullarla “nasıl yönetilmesi gerektiği”¹⁰³ bakımından anayasal hukuktur, ki bu da günümüz açısından yasama ve yargı erkidir. İbn Sina, dönemindeki anlayışa uygun olarak, yasama ve yargı içerisine İslam Hukuku'nu dahil ediyor. İslam Hukuku'nu dahil etmekle de onu oluşturan temel dini bilimlere de kapı aralamış oluyor. Aslında bu bir kapı aralama değil, Kutluer'in de dediği gibi, dinin bilimler içinde, diğerlerinden ayrılmaz şekilde, net olarak konumlanışıdır.¹⁰⁴

4. Sonuç

İslam Felsefesinde hikmet, burhanın onayını almış bilimler toplamı olarak hem bu dünyanın hem de öbür dünyanın mutluluk kaynağıdır. İnsan, evrende varolanları burhanla bilmediği, bildiğini ise eylemlerine yansıtmadığı sürece kesin bilgidен ve Tanrısal inayetten uzaklaşmış olur. Çünkü Tanrı, bir temaşa nesnesi olması bakımından, bilgisini varlık penceresinde açmıştır. Kendisinin ve diğer hakikatlerin bilgisini, o varlık penceresinde, nefs-i natıka'nın temaşa atkına sunmuştur. Aslında ontik ilkesi olduğu o varlıklar hiyerarşisi, Tanrı'nın yukarıdan, ulvi âlemden, nefs-i natıkaya uzattığı bir merdivendir. İnsan, bir yandan o varolanları epistemeye dönüştürerek yine onların varlık öncesi (ilahi) tümel yapısını kazanmaya çalışır, diğer yandan o varolanları basamak şeklinde kullanarak Tanrısal zatın bilgisine kadar ulaşmaya çalışır. Varlık şifrelerini burhanla ne kadar bilgiye dönüştürebilir ve bilgisi mukabilindeki değerler sistemini ne kadar yaşama geçirebilirse, bu dünyadaki mutluluğu kadar öte dünyada meleksel-akıl olarak Tanrı temaşasını hak kazanır. Ancak bunun ön şartı teorik ve pratik bilimleri bilmesidir. O halde bilimleri öğrenmek kadar hangi bilimleri öğrenmek de önemlidir. Bunun yolu ise doğru ve hakiki bir bilimler sınıflamasından geçer. Bütün İslam filozoflarının temel gayelerinden birisi de budur.

102 İbn Sina, *Mantukü'l-Meşrikiyyîn*, s. 7.

103 A.y.

104 Kutluer, a.e., s. 165.

Fahreddin Er-Razi'nin Teoloji Felsefesinde Zorunlu Varlık Düşüncesi

Selahattin KÜFREVİ

Çev: Muhammed YAZICI*

İslami entelektüel geleneğinde zorunlu varlık kavramı (vacibu'l-vucud),¹ neredeyse İbn Sina ile özdeşleştirilir. Bununla birlikte İbn Sina'nın etkisi altında zorunlu varlık, yaygın bir biçimde kelam ve tasavvuf alanlarında da kullanılmaktadır. Bu makale, Fahreddin er-Râzî'nin teoloji felsefesinde zorunlu varlık kavramını, İbn Sina'daki zorunlu varlık ile her iki büyük düşünürün de düşüncelerindeki farklılıkların boyutlarını görmek amacıyla karşılaştırmalı tartışacaktır.

Fahreddin Râzî'de zorunlu varlık kavramı ile alakalı hiçbir çalışma yapılmadı. Bu, Râzî'nin bilimselliği yeteri kadar çalışılmadığı için sürpriz bir şey değildir. Tam ismi Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn b. Ali el-Teymî el-Bekri et-Tabaristanî er-Râzî² (544/1150-606/1210)³

* **Yrd. Doç. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- 1 Arapça'da vacibu'l-vucud veya vacibu'l-hubut şeklinde ifadelendirilen zorunlu varlık, kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayan varlığı ifade eder. Bu düşüncede zorunlu varlığı manası, gerçekte zorunluluğu kendinden olan varlık veya özünden dolayı zorunlu olan yada kendisinin dışındakiler için zorunlu olan varlıktır. Bu sonuncu terim, mümkün varlık ifadesiyle eş anlamlıdır. "Zorunlu varlık" ve "özünden dolayı zorunlu olan" kavramları bu makale boyunca, "özünden dolayı zorunlu olan" manasına değişken bir şekilde kullanılmaktadır. Bu kural aynı şekilde "mümkün varlık" kavramı içinde uygulanabilir. Bu terimin taşıdığı anlam "özünden olmayı mümkün olan varlık" ve "kendisinin dışındakiler için varlığı zorunlu olan" ifadelerle aynıdır.
- 2 Muhammed b. Ali el-Davudi, (d. 945) (1972), Tabakatu'l-Müfessirin, tah: Muhammed Ali Ömer, II, 214, Mektebetü Vehbe, Kahire. Ayrıca bkz., Celaledin Abdurrahman es-Suyuti, (1960), Tabakatu'l-Müfessirin, tah: A. Meursinge, M. H. Asadi, Tahrân, s. 39.
- 3 Bkz., Ebubekr İbn Hallikan (1978), Vefayatu'l-A'yan Ve-Enbau Ebna'z-Zaman, Daru Sadr, Beyrut, IV, 248-249; Halil İbn Aybak (1931), el-Vafi bi'l-Vefayat, Matbaatu't-Tavla, İstanbul, IV, 248; Davudi, Tabakatu'l-Müfessirin, II, 214-217; Suyuti, Tabakatu'l-Müfessirin, s. 39

olan, Kur'ân tefsiri, felsefe, teoloji, dilbilim ve astronomiden mantık ve sağlığa⁴ kadar geniş bir alanda eserler kaleme alan Râzî'nin, bu bilimselliğine rağmen onun çalışmaları hak ettiğinden çok daha az değer ve kabul görmüştür. O, bu disiplinlerde geniş bir uzmanlık elde etmişti ve ona, tazim için Fahu'r-din, Fahu'r-Râzî, Fahu'r-Din er-Râzî,⁵ İbnu'l-Hatib, İbnu'l-Hatib er-Ra'y,⁶ el-İmam, Şeyhu'l-İslam, Sultanu'l-Mütekellimin⁷ ve İmam ya da Şeyhu'l-Müşekkikin (Şüphecilerin Hocası veya İmamı) gibi bazı lakaplar verilmişti. Fakat o daha çok müfessir ve kelamcı olarak tanınmaktadır. Böyle tanınması esasen 32 ciltlik Mefatihul-Ğayb ya da et-Tefsiru'l-Kebir ile 9 ciltlik el-Metalibu'l-Aliye, el-Mufasssalu'l-Efkar el-Mütekaddimin ve el-Mebahisu'l-Meşrikiyye⁸ adlı eserleri sebebiyledir. Bununla birlikte Râzî, eserlerinin bir kaçında felsefe ve kelamı, ayırım yapmaksızın ele almaktadır. Yazılarında ve ilgili yerlerin tümünde bu yaklaşımı, felsefi konulardaki uzmanlığı ve analiz metotları gayet açıktır. Hatta Kur'ân'ın tefsirinde de bu açıkça görülmektedir. Zorunlu varlık kavramı (vacibu'l-vucud) onun yazılarında kozmogoni (evrenin yaratılış teorisi) ve kozmolojinin prensiplerinin ve hatta ahlak kurallarının da kaynağıdır. Zorunlu varlık, onun teoloji felsefesinin anahtarıdır.

- 4 Râzî'nin farklı alanlarda yaptığı çalışmaların bazılarının isimlerini listeleyeceğim. Kur'ân çalışmaları ile ilgili olarak o, "Tefsiru'l-Kebir" ya da "Mefatihul-Ğayb", "Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil", "Tefsiru Sureti'l-Fatiha", "Tefsiru Sureti'l-Bakara", "Tefsiru Sureti'l-İhlas", Risali fi't-tenbih Ala Ba'di'l-Esrari'l-Mudi'a fi Ba'di Ayati'l-Kur'ân"; Kelam ile ilgili olarak el-Erba'in fi Usulid-Din, el-Hamsin fi Usulid-Din, Esasut-Takdis, Tahsilu'l-Hakk, el-Cebr ve'l-Kadr ya da el-Kaza ve'l-Kader, Şerhu Esmailah el-Hüsna, İsmetu'l-Enbiya, el-Mahsul (fi İlm'i'l-Kelam), el-Me'alim fi Usulid-Din, Nuhayetu'l-Ukul fi Dirayeti'l-Usul, el-Ecvibetu'l-Mesail en-Neccariyye; mantık ve felsefe ilgili olarak el-Ayat ve'l-Beyyinat fi'l-Mantık, el-Mantiku'l-Kebir, Ta'ciz el-Felasife, Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat li-İbn Sina, Şerhu Uyuni'l-Hikme li-İbn Sina, el-Mebahis el-Meşrikiyye, Muhassalu'l-Efkari'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin Mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekellimin, el-Metalibu'l-Aliye, el-Ahlak eserlerini kaleme aldı. daha fazlası için bkz., Zarkan, (1963), Fahreddin er-Râzî ve Arahu el-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye, Daru'l-Fikr, Kahire, s. 56-164.
- 5 Yedinci cilt boyunca Sübki, yazarmızı ya İmam Fahrüddin ya da İmam Fahrüddin er-Râzî diye anar. Sübki, Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kübra, III, 22, 26, 159, 242, 372; V, 138, 140; VII, 29, 242
- 6 Râzî'nin el-Metalib eserine girişinde Hicazi, Râzî'nin iki farklı soyundan bahsetmektedir. Biri Ebubekr es-Siddik diğeri de Halid b. Velid. Bkz., Râzî, (1987), el-Metalibu'l-Aliye, tah: Ahmet Hicazi, Daru'l-Kitab, Beyrut, VIII, 11.
- 7 Davudi, Tabakatu'l-Müfessirin, II, 214
- 8 El-Mebahis el-Meşrikiyye eserindeki konular büyük ölçüde İbn Sina'nın ansiklopedik eseri olan Şifa'da tartışıldı. Bkz., W. M. Watt (1991), Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misconceptions, New York: Routledge, s. 54-55; Ayrıca bkz., G. C. Anawati, Fahreddin er-Râzîs. 751-755. Râzî büyük oranda felsef ve teolojik tartışmalara yönelik çalışmalara kendisini adadığı için o, tek bir disiplin olarak felsefeyi ve kelamı uzlaştıran kişi olarak tanıdı. Bkz., M. Fahri, (1983), A History of Islamic Philosophy, New York Columbia University Press, s. 320-323; Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdadi, Takdin In Fahreddin er-Râzî, el-Mebahis el-Meşrikiyyefi İlm'i'l-İlahiyyat ve't-Tabiiyat, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, I, 71-82.

Her şeyden önce Fahreddin er-Râzî'nin felsefi konulara ve teolojik konularla ilgili deneyimlerindeki analizlere yönelik eğiliminin nedenine bir bakalım. Onun yaşadığı dönem, İbn Arabî ve Şeyh Sühreverdî gibi büyük Müslüman düşünürlerin yaşadığı ve değişik alanlarda eserlerin kaleme alındığı bir zamandı. Yine onun dönemi İslami düşüncenin geliştiği özellikle de felsefeciler ile kelamcılar,⁹ ehli sünnet ile Şia¹⁰ arasındaki polemiklerin teşvik edildiği, gündemde olduğu bir süreçti ki, bu dönemde bütünüyle kelam sistemi, onun nihai sistemleştirmesiyle oluşmuştur.¹¹ Râzî'nin babası Ziyau'd-Din Ömer, gelenekçi¹² biri olmasına rağmen o, dini ilimlere ilave olarak felsefede de bizzat eğitim aldı. Onun felsefi tartışmalara çok kabiliyetli olması sürpriz değildir. Çünkü bu yöndeki kabiliyeti, Semerkand (Maveraunnehr) ve Hindistan'daki entelektüel tartışmalarla ilgili bilgilerin yer aldığı "Münazarat Fahrüddin er-Râzî fi Bilad Maverâu'n-Nehr"¹³ eserinde görülmektedir.

Râzî'nin felsefe ve kelamdaki uzmanlığı yaygın bir biçimde kabul edilmektedir. Watt, diğer kelamcılar Gazalî, el-İcî ve Cürcanî gibi Râzî'nin de büyük ölçüde temel teolojik çalışması olan el-Mebahisü'l-Merikiyye adlı eserinde ön hazırlık olarak felsefeye bağlı kaldığını söylemektedir.¹⁴ Muhammed el-Bağdadi ve Hicazî, Râzî'yi kelam ile felsefeyi birleştiren, böyle bir teşebbüsünden dolayı övmektedirler.¹⁵ Hatta Hicazî onun bu iki alan arasında açık bir ayrım yapmadığını iddia etmektedir.¹⁶ Nasr, İmam Râzî'nin teolojisinin kelam konuları ile diğer disiplinlerin entegrasyonu ile belirginleştiğini ileri sürmektedir.¹⁷ Bu iddiayı desteklemek için Nasr, Râzî'nin teolojiyi Esrârü't-Tenzil'inde ahlak ile; Lavami'sinde teoloji ile;

9 Bausani, Selçuklu döneminde entelektüel gelişimi tekrar araştırdı. Aynı şekilde Seyyid Hüseyin Nasr, İrandaki İslami düşüncenin gelişimini ele aldı. çünkü bu bölge İslam kültürü ve Perslilerin verimli kombinezonuna dayanmaktadır. Bkz., Bausani, (1968), Religion In The Saljuk Period, tah: İ. A. Boyle, The Cambridge History Of Iran, s. 5, The Saljuk and Mongol Periods, Cambridge: Cambridge University Press. Ayrıca bkz., S. H. Nasr (1996), The Islamic Intellectual Tradition in Persia, tah: Mehdi Emin Razavi, London, Curzon Press, s. 108.

10 S. H. Nasr (1993), Islam, tah: A. Sharma, Our Religions, New York: Harper Collins, s. 488

11 A. Bausani, 'Religion in the Saljuk Period', s. 283.

12 Sübki, Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübra, VII, 242.

13 Bkz., Râzî (1966), Münazarat Fahrüddin er-Râzî fi Bilad Ma Verâu'n-Nehr, tah: Fathalla Kholeif, Daru'l-Meşrik, Beyrut, s. 7. Ayrıca bkz., Fathalla Kholeif'in tercümesi (1966), A Study on Fahrüddin er-Râzî and His Controversies in Transoxiana, Daru'l-Meşrik, Beyrut, s. 29.

14 Watt, Muslim-Christian Encounters, s. 54-55. Bkz., Anawati, Fahrüddin er-Râzî, s. 751-755.

15 Bkz., Bağdadi, Takdim, s. 71-82

16 Ahmet Hicazî, Mukaddime: in Fahrüddin er-Râzî, Metalibu'l-Aliye, tah: Hicazî, I, 8

17 Nasr, Islamic Intellectual Tradition, s. 109

Muhassal'ında¹⁸ felsefe ile birleştirdiğine vurgu yapmaktadır. Onun büyük bir filozof ve kelamcı tanımlamasına ek olarak Macit Fahri, 12. Asırda felsefe ve kelam alimi olarak onun yalnızca Gazali ile aynı düzeyde olduğunu ifade etmektedir.

Râzî, özellikle felsefe ve kelam alanında kendisinden sonra gelen Nasiru'd-Din et-Tusi, İbn Teymiyye, Taftazani ve Cürçani gibi Müslüman düşünürleri büyük ölçüde etkilemiştir.¹⁹ Onun İbn Sina'nın felsefesi ile ilgili açıklamaları ve kritiği, İbn Haldun gibi daha sonra gelen felsefecilerin İbn Sina'nın düşünce sistemine ulaşmalarını sağlaması bakımından oldukça yararlıdır.²⁰

Râzî, özellikle el-İşârât ve't-Tenbîhât adlı eserindeki düşüncelerini yorumlayarak, kritize ederek İbn Sina'nın düşüncelerine aşına olmaya başladı. Bu aşinalık tefsirden ziyade daha çok eleştiri olmasına rağmen yine de bu, onun kullandığı felsefi terminoloji ve kavramlarla birlikte onun yaklaşımlarını ve şüphesiz kelam ve tefsir eserlerini de içine alan çalışmalarında katıldığı felsefi analizler ve görüşleri tasdik etmektedir. Aslında İbn Teymiyye, Râzîyi Tefsir-i Kebir çalışmasında felsefe gibi yabancı disiplinleri aldığı için "eserinde tefsirden başka her şey var" diyerek eleştirmektedir.²¹

Fahredden er-Râzînin İbn Sina'nın felsefesinden ödünç aldığı en açık terimlerden biri, küçük değişikliklere rağmen "Zorunlu varlık" ya da "vacibu'l-vucud" terimidir. Bu değişiklikleri nasıl yaptığını görmek için kısaca İbn Sina'nın sisteminde "Mümkün Varlık/Mümkünü'l-Vucud" teriminin zıttı olan "vacibu'l-vucud" terimine ve "Mümkün olmayan varlık/Muhalu'l-Vucud" terimlerine göz atacağız. Çünkü bu kavramlar onun ontolojisinde farklı kategorileri temsil etmektedir.

Böyle bir sonuca ulaşmak için İbn Sina ilk önce varlık düşüncesini analiz eder. Öyle ki, bunu her şeyin kendinden sudur ettiği²² şeklinde

18 A.e., s. 109-110

19 S. H. Nasr (1966), Ayn el-Kudat el-Hemedani and the Intellectual Cilamet of His Times, in: S. H. Nasr&O. Leaman (Eds) History of Islamic Philosophy, New York: Routledge, s.381.

20 A. Lakhshassi, İbn Haldun, tah: Nasr, Histor of Islamic Philosophy, I, 360

21 Bkz., J. D. McAuliffe (1991), Quranic Christians: an Analysis of Classical and Modern Exegesis, Cambridge: Cambridge University Press, s. 68; es-Safadi, Vafi, IV, 254; Râzî, Tefsiru'l-Kebir, Kahire, VII, 172; VIII, 171.

22 Bkz., İbn Sina'nın Danish Nama-ı Ala'ı (1973), in: P. Morewedge, Danish Nama-ı Ala'ı: the Metaphysica of Avicenna (İbn Sina): a Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Danish Nama-ı Ala'ı (The Book of Scientific Knowledge) (London: Routledge), s. 15.

kabul eder ve onun mantıksal olarak zorunluluğun, mümkünün ve mümteninin²³ halleri ile ilintili olduğunu ileri sürer. O, varlığı belirlenebilir ve anlamlı bir kavram olarak alır ki, onun nitelendirmesinde her şey, varlık olarak kabul edilen özel bir niteliği ve hükmü içerir.²⁴ Demek ki, varlık, hissedilebilir dünyanın bir parçası olup olmamasına bakılmaksızın aklımız tarafından kavranabilen tüm mevcudatı içine alır. Böylece tümüyle hissedilebilir objeler kadar matematiksel ve geometrik objeleri de içine alan tüm objeler, varlığın örnekleridir. İbn Sina için vehim ve hissi düşünceyle²⁵ bizim için ortaya çıkan varlık, zorunlu varlık, mümkün varlık ve mümteni veya muhal varlık olmak üzere üç kategoriye bölünmüştür. Bu düşünceler mantıksal bir temele oturtulmuş olmasına rağmen onlar, kısa bir zaman sonra hareket halindeki evren hakkında tartışmalarda görüleceği gibi daha çok mantıksal varlığa sahiptir.²⁶

Fahreddin er-Râzî'nin zorunlu varlık düşüncesini detaylandırmaya başlamanız için Muhassal'da sunulduğu gibi onun varlık kategorilerini incelemek gerekmektedir. Bilinebilen/malum şeyler iki çeşittir. Var olan (mevcut) mevcut olmayan (madum). Râzî şunu ileri sürmektedir: "Varlık ya zâtı için subutu vacib olandır. Mesela Allah en yücedir gibi. Veya zâtı için varlığı mümkün olandır. Örneğin her şey kendinden sudur etmiştir.²⁷ Bu formülasyon şunu göstermektedir. Râzî'nin varlık varsayımı, özünde İbn Sina'ninkinden farklıdır. Çünkü İbn Sina'da varlık, Râzî'deki malumat gibi benzer hal, tarz olarak tanımlanmıştır. İbn Sina'nın varlık düşüncesi hissedilebilir dünyada, onun varlığına bakılmaksızın anlamlı bir mefhumu içerirken, Râzî'nin varlık anlayışı, bizim duyularımızla fark edilebilir bir varlık ile sınırlandırılması bir anlam ifade etmez. Buna rağmen yine de onun anlayışı varlıkları sınırlandırmaktadır.²⁸ Böylece İbn Sina'da varlık kategorilerinden olan imkânsız varlık (mümteni'u'l-vucud), Râzî'de hiçbir

23 P. Morewedge (1992) The neoplatonic structure of some Islamic mystical doctrines, in: P. Morewedge (Ed.) Neoplatonism and Islamic Thought (Albany, NY: State University of New York Press), ss. 57-58.

24 Abd al-Jabbar ibn Ahmad (1965) Şerhu Usulî'l-Hamse, tah: Abd al-Karım Osman, Matbaatu İstiklali'l-Kübra, Kahire, s. 176.

25 P. Morewedge (2001) The Mystical Philosophy of Avicenna (Binghamton, NY: Global Publications), s. 38; Ayrıca bkz., F. Rahman (1958) Essence and existence in Avicenna, Mediaeval and Renaissance Studies, 4, s. 41.

26 İ. Madkur (1952) Introduction, in: İbn Sina, Al-shifa': al-mantiq: 1 (al-madkhal), edited by İbrahim Madkur, G. Anawati, Mahmud al-Khudayrı & Fu'ad al-Ahwanı Matbaatu'l-Amiriyye, Kahire, ss. 63-64.

27 Râzî (1984), Muhassal Efkaru'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekellimin, tah: Taha Abdurrauf Sa'd, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, s. 93

28 Bkz., Râzî, Metalibu'l-Aliye, I, 71.

şekilde varlık değildir, fakat mevcut olmayan (madum) konumundadır. Râzî'nin madum kategorisi, varlığın zıttı ve zorunlu varlık özelliklerini öne çıkaran düşünceleri içerir. Örneğin o, cisim,²⁹ cevher, araz, hal ve mahal/yer olabilir.³⁰

Şimdi bu varlık kategorilerinin özelliklerini ve Râzî'nin sisteminde onların konumlarını tartışmaya çalışacağız. O, zorunlu varlığı, diğer varlıklardan farklı olarak varlığı kendinden olan şeklinde; mümkün varlığı ise, zorunlu varlıktan türeyen her şey olarak tanımlamaktadır. Tefsir-i Kebir'de yine o, varlığı kendinden olması sebebiyle, zorunlu varlığın manasının şöyle olduğunu söylemektedir. Onun mahiyeti ve hakikati, varlığını zorunlu kılmaktadır. Böylece bu tanımla varlığı kendinden olan zorunlu varlıktan mevcut olmama ve yok olma istisna edilmiştir.³¹ Benzer bir şekilde Tanrının mahiyeti perspektifinden bakıldığında zorunlu varlıkta, varlık ve mahiyet aynıdır. Râzî, yine zorunlu varlığı, var olan diğer şeylerin tümünün, kendisine dayandığı şeklinde ifade etmektedir.³² Başka bir yerde o, yine zorunlu varlığı hakikat ile özdeşleştirir. Çünkü hakikat, zorunlu olarak onun varlığının kendinden oluşunun değerini ifade eder.³³ Kendi kendine yeten varlık/zorunlu varlık, dışındaki tüm mevcudatın kendisine ihtiyaç duyduğu varlık olarak tanımlanmaktadır.³⁴ Kısaca zorunlu varlık ve mümkün varlık, tamamen farklı karakterlere sahiptir. Zorunlu varlık kendi kendine yeterli iken mümkün varlık tamamen zorunlu varlığa dayanmaktadır.

Zorunlu varlık ve mümkün varlığın benzer manası, yine Râzî'nin tefsirinde İhlas suresinde "Allah birdir" vecizesiyle ortaya çıkmaktadır. Onun bakış açısında bu anlam, hakikati araştıran için üç farklı statüyü işaret etmektedir. Birincisi, agnostikler (arifler)dir ki, buna göre Allah tek gerçek hakikattir ve Allah'ın dışındakiler zorunlu varlık değillerdir. Çünkü Allah'ın dışında var olan her şey mümkün varlıktır. Zatı mümkün varlık, özünde madum/yok olduğu için onlar, Allah'tan başka zorunlu varlık olmadığını tasdik ederler.³⁵ İkincisi, "Ashabu'l-yemin" diye isimlendirilen insanların statüsüdür. Bu insanlar, hakikatin (Tanrı'nın) de yaratıkların da

29 Bkz., Râzî, Tefsiru'l-Kebir, Matbaatu'l-Behiyye, Kahire, I, 125.

30 Bkz., Râzî, in: Taha Abd al-Rauf Sad (Ed.) (1976) Sharh asma' Alla al-husna li-al-Razi Matbaatu'l-Küllüyyeti'l-Ezheriyye, 29, ss. 356-357.

31 Râzî, Tefsiru'l-Kebir,, I, 129

32 İhlas suresi hakkında Râzî'nin tefsirine bkz., Tefsiru'l-Kebir, XXXII, 180.

33 Ae., s. 170

34 Ae., s. 180

35 Ae., s. 179

varlığına şahitlik ederler. Allah asıldır ve yaratıklar var oluşlarında ona ihtiyaç duyarlar. Üçüncüsü, “Ashabu’ş-Şimal” statüsüdür. Buna göre de zorunlu varlık birden çok olabilir ve böylece Allah da birden çok olabilir.³⁶

Tefsirinde, İhlas suresinin ikinci ayetindeki “Allahu’s-samed” hakkında Râzî, İbn Abbas’ın “samed” kelimesi ile alakalı yorumunu benimser ve Allah’ın bütün ihtiyaçları giderdiğini, sıkıntılarda kendisine ihtiyaç duyulduğunu söyler.³⁷ O yine Allah’ın değişime, harekete, uzayıp giden yer ve zamana konu olan varlıklardan farklı olduğu görüşünü kabul eder.³⁸ Veya Allah arzularını ve eylemlerini yerine getirmek için kendisinden başka bir takım işbirliği yaptığı ortaklara sahiptir. Bütün bunlardan ortaya çıkan şudur. Allah basittir/asıldır ve dünyadan farklı aşkın bir varlıktır.

Râzî, mümkün varlığın zorunlu varlığa bağımlı olduğunu ileri sürmesine rağmen mümkün varlığın gerçekleşmesinin nasıllığı, zorunlu varlığın sabit değişmez müdahalesi sonucumu olduğu yada doğal bir nedenselliğin sonucu mu olduğu hakkında detaylı tartışmalara girmeye pek yanaşmadığı görülmektedir. Felsefe ile kelim arasında uzlaştırmaya çalışan bir yazar için bu eksiklik, hem felsefi hem de teolojik açıdan oldukça sıkıntılıdır ki, felsefe ve kelim arasında her birinin kendi alanlarına göre farklılığı oldukça fark edilebilir bir düzeydedir.³⁹ Bu, ne felsefi açıdan memnuniyet verici bir şeydir ne de Tanrının müdahaleci yönü ve insanın sorumluluğunun ortaya çıkardığı teolojik sorunu belirlemede yeterlidir. Râzî, yine mümkün varlığın kendi kendine var olamayacağı gerçeği yanında bir illet yada müessir olamayacağını da söyler.⁴⁰ Onun bu prensibinden hareketle mümkün varlığın tamamen zorunlu varlığa dayandığı ortaya çıkmaktadır. Bu hususta Râzî, İbn Sina’dan oldukça farklıdır. İbn Sina çıkma/yayılma teorisinde mümkün varlığın hem zorunlu varlığa bağlı olduğunu hem de mümkün varlığın bir vasıta olduğunu anlatır. Zorunlu varlığın ezeli olan bilgisinden ilk akıl meydana gelir. Kendisinin mümkün varlık olduğunu, diğerlerine karşı ise zorunlu varlık olduğunu ve yine Zorunlu varlığın mahiyetini düşünmesi sebebiyle ilk akıldan ikinci akıl meydana gelir. Bundan da ilk göğün nefsi ve vücudu meydana gelir. Bu süreç dokuzuncu akla ulaşınca kadar devam eder. Faal akıl olarak isimlendirilen onuncu akıl,

36 Ae., s. 180

37 Râzî’nin İhlas suresi tefsirine bkz., Ae., s. 181

38 Ae., s. 182

39 Fahri, A History of Islamic Philosophy, ss. 319-322

40 Bkz., Râzî, Metalibu’l-Aliye, I, 154

dokuzuncu akıldan meydana gelmiştir. Bununla birlikte aklın gücü uzun bir nedensellik zinciri sebebiyle azalır, böylece onuncu akıl diğer manevi bir akıl meydana getiremeyebilir veya göksel/Tanrısal bir nefis veya beden çıkaramayabilir.⁴¹ Burada şunu vurgulamak önem arz etmektedir. Var oluş süreci aktüel olarak nedenselliklerden biridir. Sonucuyla birlikte bu neden ve tesir eş zamanlı olarak var olmalıdır. Diğer bir ifadeyle hem neden hem de tesir, ezeli ve ebedidir ve böylece ilk neden ve onun tesiri aynı zamanda hazır olmalıdır. Bu, Râzî ile İbn Sina'nın uyuşmadığı noktadır. Eğer yaratıcılık Tanrı'nın ezeli bir sıfatı ise, onun mahiyetinin de birlikte olması gerekir. Tanrı sürekli/ebedi olarak yaratıcı olmalıdır ve yaratılan şeyler de sürekli var olmalıdır ve onların varlığı zorunluluk sebebiyle olmalıdır, Tanrının seçimiyle değil.⁴²

Zorunlu varlığın karakterlerindeki ana farklılıklar tartışılacaksa, öncelikle bizim zorunlu varlığın diğer karakterlerini düşünmemiz ve Râzî'nin isimler ve sıfatlar hakkındaki tartışmalarını da dikkate almamız gerekir. Diğer birçok kelimci gibi Râzî de, Allah'ın hem isim hem de sıfatlara sahip olduğunu vurgular. O, bu tutumunu şöyle bir önerme ile desteklemektedir. Bir şeyin özü, hakikat olması açısından anlatılabilir yada onun varlığı özel bir sıfatla nitelendirilebilir. İlk açıklama isim diye isimlendirilir, ikincisi ise sıfat olarak isimlendirilir.⁴³

Râzî, Tanrı'nın hem isimlere hem de sıfatlara sahip olduğunu söyleyince onun isim ve sıfatı tek ve aynı şey kabul edip etmediğini belirlemek zordur.⁴⁴ O, bu sorun için iki neden sunmaktadır. Birincisi, geleneğin sahiplendiği Allah'ın 99 isminin, başka bir açıdan isimler olarak kabul edilmesidir. Fakat diğer taraftan bu isimler, Allah kelimesi hariç sıfatlılardır. İkincisi, isimler herhangi bir anlama gelse bile sıfat olmaları zordur, onlar ya isim ya da sıfat olurlar. Dolayısıyla bunlar tamamen Allah'a aittir, çünkü Allah'ın sıfatları sonsuzdur.⁴⁵

Bu problemi çözmeye teşebbüs ederken öncelikle Râzî, isimleri, mahiyetinin isimleri, mahiyetinin bir kısmının isimleri ve özünün

41 Bkz., H. A. Davidson (1992) *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford: Oxford University Press, ss. 74–83. Ayrıca bkz., S. H. Nasr (1978) *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safa', al-Bruni, and Ibn Sina*, Bath: Thames & Hudson, ss. 202–212.

42 Râzî, Şerhu Esmailah el-Hüsna, s. 46.

43 Ae., s. 27

44 Sıfat ve isimlerin farklılığı ve tanımları için bkz., Ae., s. 25-26

45 Ae., s. 74

dışındaki şeylerin isimleri şeklinde üç gruba ayırmaktadır.⁴⁶ İlk tür isimler, Allah ismi gibi özel isimleri içerir. İkinci tür, bir cisim olan insan varlığına verilen isimler gibidir. Üçüncü tür ise, Râzî'nin bakış açısına göre sıfatlardır. Râzî sırasıyla Allah'ın sıfatlarını üç kategoride tasnif eder. Zati sıfatlar, Manevi sıfatlar ve Fiili sıfatlar. Zati sıfatlar ile Râzî, "Şey", "Mevcut", "Vahid" ve "Kadim" gibi özünü ifade eden isimleri kastetmektedir. Manevi sıfatlar ile "Alim", "Hayy" ve "Kadir" gibi özünde sürekli bulunan isimleri kastetmektedir. Fiili sıfatlarla ise, "Halik" ve "Râzîk" gibi onun gücünden kaynaklanan etkiyi yaratmaya işaret eden sıfatları kastetmektedir.⁴⁷

Râzî, kafasındaki bu tasnifinde, zorunlu varlığı, Tanrı'nın özü ile ilgi kurarak⁴⁸ Allah'ın isimlerinden⁴⁹ biri olarak kabul eder. O da şu anlama gelmektedir. Allah, kesinlikle mevcut olmamayı kabul etmez, yine O, evrenin var oluşundaki nedensellik zincirinde, ilk gerçek nedendir ve o kendisinden başka her şeyden bağımsızdır. Bu isim, yüce 99 isim arasında yer almamaktadır.⁵⁰ Ancak o, bu içeriği ile güçlü anlamına gelen "Kavi" ve kendi kendine yeterli olan anlamındaki "Kayyum" kelimelerinde bulunmaktadır. Varlığı kendinden olan yani zorunlu varlık, "Kavi" kelimesi ile özdeştir, çünkü bu kelime, kendisinden başka hiçbir şeyden etki, tesir kabul etmez. "Kayyum" kelimesi ile özdeştir, çünkü Allah'ın kendisinden başka her şeyden bağımsız olduğunu ifade eder.

Bu paragrafta, Râzî'nin Muhassal'da yaptığı gibi zorunlu varlığın karakterlerini listeleyeceğim. Birincisi, özünden dolayı zorunlu olan, özünden dolayı zorunlu olmayan ve özünden dolayı zorunlu olanın diğerleri ile aynı olmaması. İkincisi, özünden dolayı zorunlu olan bileşik olamaz.⁵¹ Eğer olursa o zaman bütünün bir kısmı, bir parçası veya tamamı

46 Ae., s. 40

47 Ae., ss. 43-44

48 Ae., s. 356

49 Râzî Allah'ın isimlerinin herhangi bir şeyi işaret ettiği şeklinde ele alır ve Allah'ın isimlerini, özü ile alakalı olan ve ilmi ile alakalı olanlar diye ikiye ayırır. (Ae., s. 354-365)

50 Ebu Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste "Allah'ın 99 ismi vardır. Kim bunları analiz edebilirse cennete girecektir" buyrulmaktadır. Bu hadisin sahihliğine bakmaksızın Râzî, iki önemli noktayı ele alır. 99 şeklinde ifade edilen sayının, sadece 99 ismi vardır anlamına gelmemektedir. Bu daha fazla olabilir. Râzî bunu Muhassal'da ortaya koymaktadır. İkincisi ise, Allah'ın 99 ismini analiz edene verilecek cennet mükafatı, usul ve furu ilmini de içine alan her alanda Müslümanlara çalışmayı telkin etmektedir ki, onlar Kur'an, sünnet ve muhakeme ile elde edilen isimleri sayabilsinler. Böylece cennete girme hedefine ulaşılabilir. Bu bilgi türlerini elde etmeksizin onlar bu çağrıya karşılık veremeyebilirler. Tartışmalar için bkz., Ae., ss. 73-82.

51 Bkz., Ae., s. 41.

olur ki, bu da onu mümkün varlık kategorisine sokar. Üçüncüsü, özünden dolayı zorunlu olan kendisinden başka bir şeyin parçası olamaz. Eğer kendisinden başka bir cüzle birleşirse, o zaman kendisi ile öbür cüz arasında bir ilişki meydana gelir. Oysa özü bakımından zorunlu olanın başkası ile ilişkisi olmamalı.⁵² Dördüncüsü, özünden dolayı zorunlu olanın varlığı, mahiyeti üzerine artık olamaz. Çünkü o varlık, mahiyetten müstağni ise varlık onun niteliği değildir. O mahiyet müstağni değilse, özüne göre mümkün ve bir müessire muhtaç olur. Beşincisi, özünden dolayı zorunlu olanın zorunluluğu kendi üzerine artık olmaz. Eğer varlık tabi ise, özü bakımından mümkün olan başkasıyla zorunlu ve özü ile zorunlu olan özü ile mümkün olmuş olur ve bu durumda özü bakımından zorunlu olanın özü bakımından mümkün olması daha uygun olur. Yine bu zorunluluk müessirin gerekliliğinden ötürü gerekli olur ve bu gereklilikten önce sonsuza giden başka bir gereklilik ortaya çıkar ve imkânsız olan zincirleme lazım gelir. Altıncısı, özü zorunlu olanın iki nesnenin niteliği olamaz. Yedincisi, zorunlu sözünün iki ayrı varlığa söylenmesi sözdedir. Sekizincisi, özü bakımından zorunlu olan her yönden zorunludur. Dokuzuncusu, özünden dolayı zorunlu olan yok olmaz. Onuncusu, özü bakımından zorunlu olanın gerekli nitelikleri olabilir.⁵³

Râzî'nin zorunlu varlığın karakterize etmesinden şunu tahmin etmek mümkündür. Onun zorunlu varlık anlayışı, kozmosun kaynağını gözler önüne sermektedir. Biz, onun Allah için "Yaratıcı", "Şekil verici", "Her şeyi bahşeden" terimlerini kullanmasında bu fonksiyonu görebiliyoruz. Bütün bunlarda zorunlu varlık ya da Allah, tamamen kendisinin dışındaki varlıklardan farklıdır. Örneğin yaratıcı, yaratılanlardan tamamen farklıdır. Aksi takdirde yaratıcı, daha fazla yaratıcı olamaz. Tıpkı insanoğlunun makineyi icat edip, icat ettiği makineden farklı olması gibi. Aynı mesele yoktan var etme olan "Bari" teriminde de geçerlidir. Râzî, bu argümanı alıntılıdığı "O yaratan, var eden, varlıklara şekil veren Allah'tır" ayetiyle desteklemektedir.⁵⁴ Bu açıklamanın temelinde o, ilk maddenin ezeli olduğunu veya Allah sadece ezeli olan ilk maddenin alanını kontrol ettiğini söyleyenlerden farklı düşünür. Aksine o, ilk maddeyi de, Allah'ın yarattığını

52 Bu nokta oldukça gizemlidir. Çünkü zorunlu varlık ne olursa olsun kendisinden başka hiçbir varlık ile bağlantılı olamazken mümkün varlığın bir çok tanımında daha sonra olan daha öncekine dayanmak zorunda olduğu işaret edilmektedir.

53 Bkz., Râzî, Muhassal, ss. 95-100.

54 Haşr, 59/24

ileri sürmektedir.⁵⁵ Bu creatio ex nihilo bakışı, açık bir şekilde “bu evreni yoktan var eden Allah’tır” temel teolojik perspektifle aynı çizgidedir.⁵⁶

Râzî’nin teolojisinde zorunlu varlığın diğer en önemli fonksiyonu şudur. Allah, kendisine ibadet edilendir. İsim ve sıfatları arasında özel bir yere sahip olan Allah kelimesi, başına lam-ı tarif getirilerek “ilah” kelimesinden alınmıştır. Bu bakışta ilah kelimesi, ibadet edilen anlamına gelen mabud kelimesi gibi aynı anlamı çağrıştırmaktadır. Râzî, yaratma sıfatından dolayı Allah’ın ibadeti hak eden bir varlık olduğunu ileri sürmektedir. O Allah ki, mükemmel bir güce, iradeye külli olsun cüzi olsun her şeyin bilgisine sahiptir.⁵⁷ Râzî için Allah ve zorunlu varlık terimleri, değiştirilebilir tarzda kullanılabilir.

Râzî’nin teolojik sistemindeki zorunlu varlığın fonksiyonunu ve karakterlerinin analizini İbn Sina’nın kullanımı ile kısa bir şekilde karşılaştırmalı verdikten sonra sonuçta şunu söyleyebiliriz. Râzî’nin zorunlu varlığı, Allah ve diğer isimlerin tümü ile eş anlamlıdır. Râzî, İbn Sina’nın zorunlu varlığın en önemli fonksiyonlarından biri olan “zorunlu varlık evrenin gelişimini anlatan prensiplerdir” şeklindeki yaklaşımını paylaşmaktadır. Fakat Râzî, daha ötesine gider ve bununla birlikte zorunlu varlığın bütün Müslümanların ibadet ettiği obje olarak sunar.

55 Râzî, Şerhu Esmailah el-Hüsna, s. 206.

56 Bkz., T. J. O’Shaughnessy (1985) Creation and the Teaching of the Qur’an, Rome: Biblical Institute Press, ss. 1-10.

57 112/1. Ayet için Râzî’nin tefsirine bkz., Tefsiru’l-Kebir, XXXII, 180.

Sehl B. Hârûn ve Cimrilikle İlgili Risâlesi

Halil İbrahim TANÇ*

Abstract

Sahl ibn Hârûn and His Letter About Stinginess. Sahl ibn Hârûn, Persian origin, is one of the prominent scholars in Arabic Literature. He was criticized because he defended the stinginess in his works. He was angry with sons of his uncle since they also criticized his views, and wrote a letter to them to defend his views about stinginess in ironic way. Jâhiz placed this letter in his book, called el-Buhalâ' (Stingiers). It was discovered that Sahl ibn Hârûn wasn't stingy in reality after our investigation and assessments, and as many other authors he approached the stinginess in an ironic way.

Key Words: Sahl ibn Hârûn, Jâhiz, stinginess, ironic.

Giriş

Hicrî II. asrın sonu ile III. asrın başlarında yaşamış olan Sehl b. Hârûn (ö. 215/830), Arap edebiyatının en önde gelen bilginlerinden biridir. Sehl, Arapların millî hasletleri olan cömertliğin zıddına, "cimriliği" sanatkârane ve mantıklı bir şekilde öven risâlesiyle dikkatleri üzerinde toplamış, kendisinden sonra gelen meşhur Arap edebiyatçısı Câhız (ö. 255/869)'a ilham kaynağı olmuştur. Câhız, yazdığı eserin başlangıcına, Sehl'in cimrilikle ilgili risâlesini yerleştirmekle yetinmeyip, kendi kitabına da cimriler manasına gelen *el-Buhalâ'* ismini vermiştir.

Hayatı

Fars asıllı olan Sehl b. Hârûn, Arap edîbi ve şâiri olup, hicrî II. asrın sonu ile üçüncü asrın başlarında yaşamıştır. Basra ile Vâsit arasındaki

* **Yrd.Doç.Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Destmeysân'da doğduğu için ed-Destmeysânî nisbesini de almıştır.¹ Künyesi, Ebû 'Amr'dır.² Büyük babasının adı kaynaklarda Râmnûy, Râhyûn, Râhebûn veya Râhiyûnî gibi çeşitli şekillerde kaydedilmiştir.³ Sehl sonraları Basra'ya yerleşmiştir.⁴ Yazarlığı ve hitabeti ile meşhur olunca, Halife Hârûn er-Reşîd'in hizmetine girmiş ve zamanla makamı yükselmiştir.⁵

Hayatı hakkında kesin ve teferruatlı bilgi mevcut değildir. Ancak, bu hususta biyografi yazarları, ekseriya hikâye tarzındaki bilgilerle iktifa etmiştir. Sehl, saraydaki divanda yüksek mevkilere gelmiştir. Hârûn er-Reşîd'in zamanında, Bermekîlerden Yahyâ b. Hâlid'in kâtipliğini yapmıştır. el-Emîn'in hilâfeti zamanında, bu yüksek makamı muhafaza edip edemediği bilinmemektedir. Fakat el-Me'mûn'un halifeliği döneminde ilk önce kendisine az itibar gösterilmiş ise de, sonraları o yine parlak bir mevkiye getirilmiştir. Şu'ûbiyye⁶ taraftarı olmasıyla birlikte halifenin takdirini kazanmıştır. O Sa'id b. Hârûn ve Selm gibi başka ediplerle beraber el-Me'mûn döneminde, sarayda önemli bir memur olmuş, çeşitli makamlarda görev yapmıştır.⁷

el-Me'mûn, Kıbrıs Adası'ndan getirilen felsefe kitaplarının yerleştirildiği Hizânetu'l-Hikme'ye, Sehl b. Hârûn'u kâtip tayin eder. el-Me'mûn bu adanın hâkimi ile mütareke yapınca ona haber gönderir ve depodaki Yunanca kitapları da ister. Adanın sahibi, fikrine güvendiği kişilerle istişare eder. Hiç kimse kitapların el-Me'mûn'a gönderilmesine razı olmaz. Sadece bir kâhin: "Benim görüşüm, tez elden bu kitapları ona

1 İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, nşr. Flügel, Beyrut, 1872, s. 120; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, Beyrut, 1980, XI, 266.

2 el-Husrî el-Kayravânî, Ebû İshâk İbrâhim b. 'Alî, *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*, nşr. 'Alî M. el-Becâvî, Mısır, 1969, I, 577; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut, 1969, III, 211. Künyesi, Ebû Muhammed olarak da geçmektedir. Bk. *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XI, 266.

3 İbnu'n-Nedîm, s. 120; *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XI, 266; İbn Şâkir, el-Kutubî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut, 1974, II, 84; J. H. Kramers, "Sehl b. Hârûn", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1980, X, 321; Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şu'ûbiyye*, İşaret Yayınları İstanbul, 1992, s. 229.

4 İbnu'n-Nedîm, s. 120.

5 ez-Ziriklî, III, 211.

6 Şu'ûbiyye, Kur'an-ı Kerim, Hucurât, 13'deki *و جملناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا* ve âyetinde geçen, şu'ûb kelimesine istinaden doğmuş, siyasî ve kültürel bir akımdır. Şu'ûb, Arap olmayanlar için; kabâil de Araplar için kullanılan bir terim olarak algılanmıştır. Şu'ûbiyye, bu şekilde Arap olmayan Müslümanlar tarafından, Arapların kendilerini küçümsemelerine karşı tepki olarak kullanılmıştır. Bk. İbn Manzûr, Cemâlüddin Ebu'l-Fadl Muhammed, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, 1990, I, 500; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, tsz., I, 49-79; Kılıçlı, s. 71-79.

7 İbnu'n-Nedîm, s. 120; *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XI, 266; ez-Ziriklî, III, 211; J. H. Kramers, "Sehl b. Hârûn", *JA*, X, 311.

göndermenizdir. Zira bu akli ilimler onları ifsat eder ve âlimleri arasına fesat sokar” der. Bunun üzerine ada hâkimi kitapları gönderir. el-Me'mûn son derece memnun kalır.⁸ Sehl de, oranın müdürlüğüne getirilir.⁹

İki çeşit edebî mahsulü, Sehl'i kendi devrinde şöhrete ulaştırmıştır: Kendisi *Kitâbu Sa'le* ve *'Afrâ'*ı yazmıştır. Bu eserinde meşhur hayvan hikâyeleri kitabı olan *Kelile* ve *Dimne'*yi taklit etmiş, hayvanları konuşturmuştur.¹⁰ Sehl, ikinci olarak, cimrilik ve cimrileri övmesiyle meşhur olmuştur. Ondandır bize ulaşan yegâne eser: *Risâletü'l-Buhalâ'*dır. Bu eser, Câhız'ın *el-Buhalâ'*sının başlangıcında,

رسالة سهل بن هارون أبي محمد بن راهيون إلى بني عمه من آل راهيون حين ذموا مذهبه في البخل
و تتبعوا كلامه في الكتب

'Sehl b. Hârûn b. Râhebûn'un, cimrilikte izlediği yolu yerdikleri ve bu konuda kitaplardaki sözlerinin kritiğini yaptıkları zaman Râhebûn ailesinden amca oğullarına yazdığı mektup' başlığı altında verilmektedir.¹¹ Câhız onun en başta gelen hayranıdır. O, Sehl b. Hârûn'un üstünlüğünü ve fesahatını dile getirir, kitaplarında ondan bahseder.¹² Ahmed Zekî Safvet,¹³ bu eseri, Câhız'ın *el-Buhalâ'*sından almış ve ondan sitayişle bahsetmiştir. Sehl, bu risâlede, cimriliğin, kanaatkârlığın ve tasarrufun methiyesini yapar.

Sehl b. Hârûn'un, Halife el-Me'mûn'la diyalogunun çok iyi olduğu, hitabette de çok başarılı olduğu ifade edilir. Bununla ilgili olarak şu anekdota yer verilir: Bir gün Sehl b. Hârûn, el-Me'mûn'a: “Ey Müminler'in Emiri, sen bana ve falanca kâtibe zulmettin” der. O da: “Bu nasıl oldu” diye sorar. Sehl b. Hârûn: “Onu, değerinin üstüne terfi ettirdin. Beni de değerimin altına indirdin. Ancak ona, bu hususta benden daha fazla zulmettin” der. Bunun üzerine el-Me'mûn da yine “Nasıl oldu?” diye sorar. Sehl b. Hârûn şöyle der: “Çünkü sen, onu alay edilme makamına, beni de normal makama yerleştirdin.” el-Me'mûn, bunun üzerine güler ve şöyle

8 Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Târîhi*, trc. Ali Yardım, İstanbul, 1983, s. 179.

9 İbnu'n-Nedîm, s. 69; Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967, I, 273; Demirci, Mustafa, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 74.

10 İbnu'n-Nedîm, s. 120; İbn Şâkir, *el-Kutubî*, II, 84.

11 el-Câhız, Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr, *el-Buhalâ'*, nşr. Ahmed el-'Avâmirî ve 'Alî el-Cârim, Beyrut, 1991, s. 33.

12 İbnu'n-Nedîm, s. 120; Ahmed Çelebi, s. 154.

13 Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretu Resâ'ilil-'Arab fi 'Usûri'l-'Arabîyyeti'z-Zâhire*, Kahire, 1938, III, 385-394.

karşılık verir: “Allah iyiliğini versin. Ne kadar da olaylara eleştirel bakıyorsun.” Sehl’in bu dâhiyane esprisinin, el-Me’mûn’un çok hoşuna gittiği rivayet edilir.¹⁴ Bu konuşmadan sonra halifenin nezdinde Sehl’in değeri daha da artar.

I. Goldziher’e göre, onun bu eserinde Arapların millî hasletleri olan cömertliğe karşı bir şu’ûbî kaynaklı eleştirel bir yaklaşım vardır.¹⁵ el-Husrî’ye göre ise, Sehl b. Hârûn, cimriliği öven cömertliği kötöleyen bir risâle yazmakla, esasen belâgatteki kudretini göstermek istemiştir.¹⁶ Gerçekten de Sehl, mezkûr risâlesinde değişik açılardan yaklaşımlar sergileyerek ve örnekler vererek, cimriliği övmekte ve okuyanları bu konuda iknaya çalışmaktadır.

Sehl b. Hârûn, cimrilik hakkındaki risâlesinin bir nüshasını Vezir el-Hasan b. Sehl’e gönderir. O, bu risâleyi alıp okur ve sonra Sehl b. Hârûn’a, şu notu yazar: “Allah’ın kötilediği şeyi (cimriliği) övdün ve güzel gösterdin. Üslûbunuzun güzelliği, yanlış bir anlayışı telafi etmez. Sana bu konuda hiçbir şey vermiyoruz.” Böylece Sehl, ümit ettiği hediyeye kavuşamaz.¹⁷

Bazı kaynaklarda onun cimriliğine dair bir kaç rivayet daha nakledilir: Bir gün bir dilenci, Sehl b. Hârûn’a uğrar. Ona, “Malından bana, seni zarara sokmayacak bir şey ver” der. Sehl b. Hârûn da, ne istediğini sorar. Dilenci, sadece bir dirhem istediğini söyler. O da: “Sen bir dirhemi küçümsüyorsun. Yeryüzünde kendisine isyan edilmeyen Allah’a, itaat hâlinde olan bir dirhemi niçin azımsıyorsun. Yazıklar olsun, bir dirhem onda birdir. Onda bir demek de yüzde on demektir. O da yüz de binin onda birdir. Bin ise bir Müslümanın diyetidir. Kardeşim senin az gördüğün bir dirhemın sonucunun nereye kadar gittiğini görmüyor musun? Zaten hazine de dirhem dirhem oluşmuyor mu?” der.¹⁸

Onunla ilgili başka bir cimrilik hikâyesi de şudur: Di’bil şu rivayeti aktarır. Sehl b. Hârûn’la beraberdik. Uzun süre birlikte oturduk. Sonunda o neredeyse açlıktan ölecek hâle geldi. Nihayet, şöyle söyledi: Ey hizmetçi! Bize bir şeyler hazırla, getir! Bunun üzerine içinde kızartılmış horoz olan bir kap sunuldu. Sehl, kabı iyice inceledi, sonra da, horozun başının nerede olduğunu sordu. Hizmetçi attığını söyledi. Sehl de: “Vallâhi ben horozun

14 Cemâluddin b. Nubâte el-Mısri, *Serhu'l- 'Uyûn fi Şerhi Risâleti'bnî Zeydân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1964, s. 245.

15 Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, London, 1967, I, 149; Kılıçlı, s. 231.

16 el-Husrî, II, 831.

17 İbnu'n-Nedîm, s. 120; İbn Şâkir el-Kutubî, II, 85; el-Husrî, II, 831; *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XI, 266-267.

18 İbn 'Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, nşr. Abdulmecîd et-Terhîni, Beyrut 1407/1987, VII, 218.

ayaklarını atan kişiyi bile aptal sayarım. Başını atana da diyecek bir kelime bulamıyorum. Yaptığın şeyin sadece uğur veya uğursuzluk için olduğunu bilsem yine de yadırgarım. Hem sen bilmiyor musun? Baş, bütün uzuvların reisidir. Üstelik horoz, başından öter. Ötmeyen horozu, ben ne edeyim. Uğur sayılan ibiği de başındadır. Berraklık hususunda darb-ı mesel olan gözleri de başındadır ki, bu hususta şöyle söylenir: شراب كعين الديك (Horoz gözü gibi (berrak) bir içecek). Hele hele beyni bütün acılar için ilginçtir. Üstelik biz, dişlerin arasında çiğnenebilen ondan daha yumuşak bir kemik görmedik. Benim yemeyeceğimi düşünsen bile, aile halkının yemeyeceğini nereden biliyorsun? Her ne kadar başını yememeniz bizce bilinse bile, burada başını yiyecek insanlar mevcuttur. Ayrıca sen başın, kanatlardan ve boynundan daha değerli olduğunu bilmiyor musun? Çabuk söyle nerede o?" Hizmetçi: "Vallâhi nerede olduğunu nereye attığımı bilmiyorum" diyerek cevap verir. Sehl: "Ben senin nereye attığını çok iyi biliyorum. Allah'ın belası midende değil mi?"¹⁹ diyerek karşılık verir.

Sehl ile hizmetcisi arasında geçen bu olayda görüldüğü gibi Sehl, karşıyı eleştirirken övmekte, överken de eleştirmektedir. Buradan anlıyoruz ki o, hem kalemiyle hem de mantıkî diyaloguyla güçlü bir yazar ve hatiptir.

Eserleri

Sehl b. Hârûn'a ait on iki eser olduğu kaynaklarda zikredilir. Bunların isimleri şu şekildedir: 1- *Kitâbu Dîvânî'r-Resâ'il*; 2- *Kitâbu Sa'le ve Afrâ'*; 3- *Kitâbu'l-Huzeliyye ve'l-Mahzûmiyye*; 4- *Kitâbu'n-Nemir ve's-Sa'leb*; 5- *Kitâbu'l-Vâmık ve'l-Azrâ'*; 6- *Kitâb Nedûd ve Vedûd ve Ledûd*; 7- *Kitâbu'd-Darbeyn*; 8- *Kitâb Asbâsiyûs fi İttihâdi'l-İhvân*; 9- *Kitâbu'l-Gazeleyn*; 10- *Kitâbu Edebi Esel b.Esel*; 11- *Kitâb ilâ İsâ b. Ebân fi'l-Kazâ'*; 12- *Kitâbu Tedbiri'l-Mulk ve's-Siyâse*. Bu son eser, Sehl'in siyâsetle meşgul olduğunu da göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Yukarıda zikredilen eserlerin tamamı *el-Fihrist*'te geçmektedir.²⁰ Câhız da, Sehl'in eserlerinden üçünün adını zikretmektedir: *Kitâbu'l-İhvân*, *Kitâbu'l-Mesâ'il* (muhtemelen *el-Fihrist*'teki *Kitâbu Dîvânî'r-Resâ'il*'in aynısı)

¹⁹ İbn Şâkir, *el-Kutubî*, II, 85.

²⁰ İbnu'n-Nedîm, s. 120

²¹ *el-Câhız, el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdusselâm M. Hârûn, Kahire, 1968, I, 52.

²² İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l- 'Ârifîn*, İstanbul, 1951, I, 411.

ve *Kitâbu'l-Mahzûmî ve'l-Huzeliyye*.²¹ İsmail Paşa el-Bağdâdî²² ise, Sehl b. Hârûn'a ait *el-Fihrist*'te geçmeyen *Kitâbu'r-Riyâd* ve *Kitâbu'l-Kavânîn* adlı iki kitaba daha yer vermektedir.

Kaynaklarda, Sehl b. Hârûn için farklı vefat tarihleri verilmektedir. İbn Şâkir el-Kutubî,²³ Sehl'in hicrî 200'den sonra vefat ettiğini belirtirken; İsmâil Paşa el-Bağdâdî²⁴ ise, ölüm tarihi olarak hicrî 244 yılını verir. Yâkût el-Hamevî,²⁵ ez-Ziriklî²⁶, Brockelmann,²⁷ Fuat Sezgin,²⁸ Sehl b. Hârûn'un vefat tarihini hicrî 215 şeklinde göstermektedirler.

Sehl b. Hârûn'un Cimrilikle İlgili Risâlesi

Sehl b. Hârûn, kendisini ve eserlerini eleştiren amcaoğullarına bir mektup yazmıştır.²⁹ Sehl, yazmış olduğu eserler yüzünden devrinde aşırı bir şekilde eleştirilen bir yazardır. Hatta bu eleştiriler kendi kabilesi ve ailesi tarafından da yapılmış ve dışlanmaya maruz kalmıştır. İşte o, kendisini şiddetle eleştiriye tabi tutan amcaoğullarına aşağıdaki mektubu yazarak kendini müdafaa etmiştir.

Bismillâhirrahmânirrahîm. Allah işinizi ıslah etsin, dağınıklığınızı toplasın, hayrı öğreterek sizi hayırlılardan eylesin! Ahnef b. Kays dedi ki: "Ey Temîm oğulları, fitneye (savaşa) koşmayın. Savaşa en hızlı gidenler kaçmaktan utanmaları en az olanlarıdır."

Sehl'in bu ilk cümlesinden, amcaoğullarının tenkitlerine çok kırıldığı anlaşılmalıdır. Ahnef b. Kays'ın sözlerini aktararak, kendisini tenkit edenleri, savaşa hızla gittiği halde kaçmaktan en az utanan düşük karakterli kimselere benzetmiştir. Bu benzetmeyle onların haksızlığını açıkça ifade etmiştir.

O, mektubuna şöyle devam etmektedir: "Çok ayıp görmek istediğin zaman, çok ayıplayana dikkat et. Çünkü o kendi ayıbından dolayı başkasını ayıplar. Ayıbın en büyüğü, ayıp olmayanı ayıplamandır. Bir mürşidin görüşünden başkasını engelleme, şefkatli olanı aldatman çirkin bir iştir. Biz söylediğimiz şeylerle sadece hidayetinizi, bozuk hâlinizin düzelmesini ve nimetin üzerinizde devamını istedik. Sizi irşat yolunda hata etmiş olsam

23 İbn Şâkir el-Kutubî, II, 85.

24 *Hediyetu'l-Ârifîn*, I, 411.

25 *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XI, 267.

26 ez-Ziriklî, III, 211.

27 Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur, Suppl.*, Leiden, 1937, I, 213.

28 Sezgin, I, 273.

29 *el-Buhalâ'*, s. 33-45; Ahmed Zekî Safvet, III, 385-395.

da, aramızdaki iyi niyet hususunda hata etmiş değilim. Sonra siz biliyorsunuz, biz ancak, sizden önce kendimiz için tercih ettiğimiz ve o konuda sizden daha fazla tanındığımız şeyi size tavsiye ederiz. Bu tavsiyemle size yönelmiş olmam, sizin yüz çevirmeniz, size karşı görevimizi unuttuğumuza dair ikazınız, size olan saygımızı öne çıkarmakta sizi haklı çıkarmaz. Açıkça sizler özür beyan etmediniz, akrabalık görevlerini de yerine getirmediniz. Ayıpları zikretmek iyilik ve fazilet olsaydı, biz de kendimizi bu konuda meşgul edecek bir şeyler bulurduk.”

Sehl, burada başkalarının ayıplarını zikretmenin ayıp olduğunu söylemekte ve eğer ayıpları zikretmek iyi bir davranış olmuş olsaydı, kendisinin de başkalarını kötüleyecek mevzular bulabileceğini belirtmektedir. Görüldüğü üzere o, kendini kusurlu görenlere de, aynı şekilde onların ayıplarını ifşa ederek yaklaşmamış ve bu hususta, erdemlilik göstermiştir.

Mektubunun devamında o şöyle demektedir: “En büyük kötülük ve mutluluktan uzaklık, öğreticilerin hatalarını devamlı zikredilirken öğrenenlerin kötü dinlemelerinin unutulması; eleştiricilerin hataları yadırganırken, asıl kötülük yapanların görmezlikten gelinmesidir. Hizmetçime söylemiş olduğum; ‘Tadının daha iyi olmasını ve kabarmasını istersen, ekmeğin hamurunu iyi mayala!’ sözü sebebiyle beni ayıpladınız. Oysa Hz. Ömer (r.a.), ailesine; ‘Hamuru iyi yoğur, zira o, iyi öğütmeden geriye kalandır’ demiştir.”

Sizler, şu sözlerimi de kınayıp kötüleriniz: “Zengin durumdayken israf ettiği yeri bilmeyen, kıtlık durumunda da iktisat etme yerlerini bilemez. Bir maşrapada yeterli ölçüde abdest suyu verildi. Abdest uzuvlarına hakkıyla dökmeye başlayınca uzuvlarının sudan daha fazla olduğunu gördüm. Başlangıçta umursamazlık etmeyip, iktisatlı olsaydım, suyun sonu başı gibi kâfi olurdu. Hasan el-Basrî israf hakkında şöyle söyledi: ‘Suda ve otta da israf olur.’ Sadece suyu zikretmeyip, otu da ekledi”.

İçerisinde kıymetli meyve ve ilgi çekici hurmaların bulunduğu küfeyi, aç gözlü çocuk, obur köle, âdi cariyeye ve işinde cahil hanımdan muhafaza etmek için mühürlediğim vakit de beni ayıpladınız. Ne gerçek edepte, ne idare edenlerin kurallarında, ne baştakilerin âdetlerinde, ne de ileri gelenlerin düzenlemelerinde; nefis yemek, güzel içecek, pahalı elbise, büyük binek ve bütün bunların iyisi ve asılları hususunda itaat eden ve itaat edilen ile köle ve efendisi eşit olamaz. Bu kimselerin meclislerdeki konumları, unvanlarındaki isimleri ve karşılanırlarken selamlanışları da eşit değildir. Dileyen köpeğini besili tavukla, eşeğini de kabuksuz susamla doyurabilir.

Mühürleme konusunda da beni ayıpladınız; “oysa bazı imamlar çorba kabını ve içi boş keseyi bile mühürlemiştir. Şöyle demişlerdir; ‘Çamurla mühürlemek şüphe etmekten daha hayırlıdır.’ Boş olanı mühürleyene bir şey demediniz, ama içi dolu olanı mühürleyeni ayıpladınız. Hizmetçiye; ‘Etin içine suyunu fazla koyarak pişir, ikisi birlikte katık olur, suyundan lezzet alır faydalanırsın’ dediğimde de beni ayıpladınız. Oysa Resûlullah (s.a.s.), .” *إِذَا طَبَخْتُمْ لِحْمًا فَرِيدُوا فِي الْمَاءِ فَإِنَّ لَمْ يُصَبَّ أَحَدَكُمْ لِحْمًا أَصَابَ مَرَقًا*. ‘Et pişirdiğiniz zaman suyunu artırın, çünkü sizden biri ete ulaşamazsa suyuna ulaşır’ demiştir.”

“Ayakkabının tamiri daha kalıcı, yumuşak ve kuvvetlidir. Kibri önleyici ve sofuluğa benzer. Yama yapmak tutumluluktur ve birliği korumaktır. Ayrılık da zayi olmaktır”, sözümü kınadığınız gibi ayakkabı tamirini yapmamı ve gömlek yamamamı da ayıpladınız. Fakat Resûlullah (s.a.s) ayakkabısını tamir eder, elbisesine yama yapardı. Su‘dâ binti ‘Avf, Talha’nın giysisini tamir etmiştir. O, Kureş’in en cömerdi, Talhatu’l-Feyyâz’dır. Hz. Ömer (r.a.)’in elbisesinde deriden yama vardı ve ‘Helâlden âr etmeyenin rızkı kolay, kibri az olur’ derdi. ‘Eski elbise giymeyenin yeni elbisesi olmaz’ demişler.”

Ziyâd b. Ebîhi, kendine sözcü bulması için birini gönderdi. O kimsenin akıllı ve oturaklı olmasını şart koştu. Adam uygun birini getirdi. Gönderdiği adama: ‘Daha önce onu tanıyor muydun?’ diye sordu. ‘Hayır, bulduğum âna kadar da görmemiştim,’ dedi. ‘Bana getirmeden önce onunla münazara yapmış mıydın?’ dedi. ‘Hayır’ dedi. ‘O halde, bütün görmüş olduğun insanlar arasından onu niye seçtin?’ diye sordu. ‘Hava çok sıcaktı. İnsanların akıllarını, bu gibi günlerde yeme ve giymelerinden anlarım. Herkes yeni giyiyordu, o ise eski giyiyordu. Onun tedbirli olduğunu anladım’ dedi. Eski, uygun mekânda giyilirse yeni gibidir. Allah, her şeyi bir ölçü içinde yaratıp ona bir yer takdir ettiği gibi, her zamana uygun insan, her makama uygun da söz tayin etmiştir. Allah yerine göre zehirle diriltmiş, gıdayla da öldürmüştür. Suyla boğmuş, ilaçla da öldürmüştür. Elbise yamamak tamir ve tevazuu bir araya getirir. Aksi ise, israf ile kibri cem eder. ‘Tamir etmenin iki kazançtan biri olduğu’ iddia edilmiştir. Çoluk çocuk azlığı da iki kolaylıktan biridir.

Ahnef b. Kays, keçinin kırılan bacağına sardı. Nu‘mân b. el-Munzir de böyle yapılmasını emretti. Hz. Ömer: ‘Bir yumurta yiyen kişi bir tavuk yemiş olur’ demiştir. Bir adam, önde gelenlerden birine; ‘Size tavuk hediye edeceğim’ deyince o da; ‘Vereceksen yumurtalarını ver’ demiştir. Ebu’d-Derdâ’ (r.a.), eti ayrılmış kemikten istifade etmiştir.

Ben, “Hiçbir kimse ömrünün kısa olacağına, belinin kamburluğuna, kemiğinin inceliğine aldanarak cömertliğe girişmesin. Malını elinden çıkarıp başkasının malı hâline gelmesine, israfı hâkim kılmaya ve aşırı tamahkârları malına göz koymaya sebebiyet vermesin. Belki ömrü tahmin edemeyeceği kadar uzun olur. Muhtemelen kendisine çocuk verilir. Akla hayale gelmeyen zamanlarda nice gizli haller ortaya çıkar da; rızkını talep için zayıf, kazanmak için düşkün olduğunda, bir zamanlar verdiklerini geri ister. Sonra da, verdiği malını geri vermeyenden, kendisine acımayandan şikâyet etmeye başlar” dediğim zaman beni ayıpladınız.

‘Amr b. ‘Âs; ‘Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi âhret için çalış’ dedi. “İsraf, kumarda kazanılana, mirastan gelene, buluntu mala ve kralların hibesine doğru çok hızlı gider. Bir mal, hakkıyla kazanılmışsa, zorlukla elde edilmişse, kazanırken kişinin din ve şerefi zarar görmemişse ve bu mal beden yorgunluğu ve gönül üzüntüsüyle biriktirilmişse daha uzun ömürlüdür. Harcamalarının giderini hesap etmeyen, gelirini de hesap etmez. Gelirini hesaplamayan mal varlığından olur. Zenginliğin değerini bilmeyen, fakirliğe razı olur, aşağılanmayı kabul eder. Helâl olarak kazanılan helâl yerlere harcanmalıdır. Kirli mal kirli yerlere gider. Temiz temizi davet eder. Heva ve hevese göre harcama yapmak, hak sahiplerinin önünde perdedir. Hak sahiplerine harcama yapmak boşu boşuna harcamayı önler” dediğimde de ayıpladınız. Hâlbuki Hz. Mu‘âviye: ‘Ben ancak gerekenden fazla harcamanın zayi edilen hak olduğunu gördüm’ demiştir. Hasan el-Basrî de: ‘Bir malın nereden geldiğini öğrenmek isterseniz, harcadığı yere bakın. Zira kötü mal israfa harcanır’ demiştir.

Size olan sevgim nedeniyle, babalarınızın haklarını gözetip mallarını korumanız gerektiğini, insanlarla ilişkinizde, onları yedirip-içirmenizde ve aralarına karışmanızda dikkatli olmanız hususunda şöyle demiştim: ‘Siz afetlerin yurdundasınız. Zamana güvenilmez. Malınızı bir daha geri getiremeyecek afetlerden muhafaza etmek istiyorsanız, muhtelif yerlere saklamak suretiyle garanti altına alın. Çünkü bela toptan gelir’. Hz. Ömer (r.a.) şöyle demiştir: ‘Köleleri, cariyeleri, develeri, koyunları ve değerli ya da değersiz şeyleri ayrı yerlerde bulundurunuz.’ İbn Sîrîn, bazı gemicilere: ‘Mallarınızı nasıl muhafaza ediyorsunuz’ diye sormuş. Onlar da: ‘Gemide ayrı-ayrı yerlere koyarız. Bir kısmına zarar gelse de öbür kısmı kurtulur. Fakat güvende olma denizde taşıdığımız hazinelerden daha önemlidir,’ şeklinde cevap verince, İbn Sîrîn, onlara şu Arap atasözünü söylemiş:

تحسبها خرقاء وهي صناع “Sen onu (kadını) beceriksiz sanırsın, hâlbuki o hünerlidir”.

Size olan şefkatim sebebiyle: “Zenginlik için sarhoşluk, mal için atılganlık vardır. Zenginliği, zenginlik sarhoşluğundan korumayan kimse onu kaybeder. Malı, fakirlik korkusuna bağlamayan kimse onu devre dışı bırakır, zenginliği gider” dediğim için beni kınadınız. Zeyd b. Cebele, ‘hiç kimse fakirlikten emin olan zenginden daha fakir değildir. Zenginlik sarhoşluğu şarap sarhoşluğundan daha şiddetlidir’ demiştir.

Sizler şöyle demiştiniz: ‘Lüzumlu durumlarda cömertliği, fuzulî durumlarda da zühdü teşvik etmek lâzım. Hatta bunlar mektuplarından sonra şiirlerinde, sözünden sonra hutbelerinde kullanılmalı’. Bundan dolayı ben de Yahyâ b. Hâlid hakkında söylenen şiiri takdim ediyorum:

“Değerli malının düşmanıdır, saçar sayurur lüzumsuz yere. Hâlbuki cimridir, zamanı geldiğinde harcamaya”.

Benzer bir şiir Muhammed b. Ziyâd hakkında söylenmiştir:

و خَلِيقَتَانِ : نَقَى وَ فَضْلٌ تَحْرُمُ وَ إِهَاءَةٌ فِي حَقِّهِ لِلْمَالِ

“İki huyu var: haramdan korunma, Gerektiğinde malı harcamada çekinmeme”.

Sehl, mektubunun devamında şöyle demektedir: Beni şu şekilde söylediğim zaman da ayıpladınız: “Bana göre mal ilimden önce gelir. Zira âlim mal ile geçimini sağlar. İlmin fazileti bilinmeden önce kişileri ayakta tutan maldır. Asıl olan, ikinci olandan tercih edilmeye daha layıktır. Eğer akılla işlerimizi anlamış olsak bile, esasta kâfi derecedeki mal ile anlarız. Çünkü cahil kalmamız fakirlikten dolayıcıdır”. Ve bana, ‘bunları nasıl söylersin’ dediniz”. Filozofların başı ve ediplerin en önde gelen birine “Âlimler mi yoksa zenginler mi daha üstündür” diye soruldu. “Bilakis âlimler üstündür” şeklinde cevap verdi. Ona, öyleyse “Niçin âlimler zenginlerin kapısına, zenginlerin âlimlerin kapısına gitmesinden çok giderler?” diye soruldu.

O da, “Âlimler zenginliğin kıymetini bildiği, zenginler ise ilmin değerini bilmediği için” dedi. Ben de yukarda geçen âlimlerle zenginler arasındaki durumu, “herkesçe ihtiyaç görülen şey ile, bazılarının önem verdiği bazılarının önem vermediği şey nasıl eşit olur?” diyerek ortaya

koydum. “Şüphesiz yiyecek bakımından zenginliğin fazileti, ancak evde bulunan âlete benzer. Kendisine ihtiyaç duyulursa kullanılır. Eğer ihtiyaç duyulmazsa gereç olarak kalır”, dediği zaman da beni kınadınız. Huzayn b. Munzir, “hiçbir şekilde yararlanmayacağım Uhud dağı kadar altınımın olmasını isterdim” dediğinde ona: “O zaman bundan sana ne fayda var?” diye sorulunca o, kendisine hizmet edeceklerin çok olacağını söyler. Sözüne devam ederek, “zengin olma talebinde bulun. Zenginlik senin kalbinde ancak izzet, başkasının kalbinde zillet ve haset olur. Elbette onda nasip ve fayda büyüktür”, demiştir.

“Peygamberlerin hayatlarını, halifelerin öğrettiklerini, filozofların eğitmelerini ve nefislerinin hevesine uyanları anlatmadan geçecek değilim.” Sehl b. Hârûn, mektubuna Resûlullah’ın (s.a.v.) şu hadisleriyle devam eder: Resûlullah (s.a.v.), zenginlerin koyun edinmelerini, fakirlerin de tavuk edinmelerini tavsiye ederdi. Resûlullah (s.a.v.), ‘Dirhemini geçimin için, dinin de âhiretin içindir’ buyurmuştur. Onlar işlerin hepsini din ve dünyaya ayırmışlardır. Hişam b. Abdilmelik: ‘Dirhemi dirheme kat, mal oluşsun’ demiştir.

Ebu’l-Esved ed-Du’elî, hikmet sahibi, edip ve akıllı biriydi. Cömertlikle karıştırılan aşırı harcamayı yasakladı. Oğluna şöyle dedi: ‘Şayet Allah sana bolca rızık verirse bolca harca, az verirse az harca. Allah ile yarışa girme, çünkü Allah senden daha cömerttir. Helâl yoldan gelen bir dirhemi hak yolunda harcamak, on bin dirhemi almaktan daha hayırlıdır.’ Sonra tencerenin dibinde kalan artığı sıyırdı ve ‘bir Müslümanın akşama kadarki bir günlük azığını ziyan etmeyin’ dedi. Ebu’d-Derdâ’ buğday taneleri toplamıştı. Bazı müsrifler onu bu işten nehyedince, şöyle demiştir: “Absiyye oğlu (yani Abs kabilesi) hakir olsun! Bir insanın hayatındaki dayanağı, geçiminin sade oluşunda ve kolaylığındadır.” Yani saçıp savurarak geçimi zora sokarak değil.

Sehl b. Hârûn, “Beni eleştirerek siz sadece beni hatalı bulmuş olmuyorsunuz. Karar vermeden önce düşünün. Sizin lehinize olan şeyden önce aleyhinize olanı düşünün vesselâm” sözüyle mektubunu bitirir. Sehl, bu sözleriyle kendisini hatalı bulanların başta Peygamberimiz (s.a.v.) olmak üzere selefi de hatalı bulmuş sayılacaklarını ifade etmektedir.

Sonuç

Devrinin en meşhür Arap edebiyatçılarından biri olan Sehl b. Hârûn, cimriliği savunurken, esasta israfa girilmemesine, mal ve mülkün gereksiz

yere harcanmamasına dikkatleri çekmektedir. Peygamber Efendimizin sözlerini, uygulamalarına dikkat çekmekte, Hz. Ömer, Hz. Mu'âviye, Ebu'd-Derdâ' gibi meşhurların görüşlerini haklılığına delil olarak getirmektedir. Ona göre, her hususta insan tutumlu olmalıdır. Elbiseler yamanmalı, ayakkabılar tamir edilmeli, abdest suyu israf edilmeden itina ile kullanılmalıdır. İsraf edilen mallarda ihtiyaç sahiplerinin hakkı olduğuna, malın israf edilerek elden çıkarılmasının hak sahiplerine haksızlık yapıldığına vurgu yapmaktadır. O, meşru olmayan yolla elde edilen mal ile emek sarf edilmeden sahip olunan servetin, kolaylıkla israfa gideceğine dikkatleri çekmekte, helalinden kazanılmasını öğütlemektedir.

Sehl b. Hârûn, işin sonunu hesap etmeden cömertliğe girişenlerin muhtaç duruma düşebileceklerini; bir zamanlar verdiklerini kendine acımayarak geri vermeyenlerden şikâyete başlayacaklarına dikkat çekmektedir. Ona göre, zenginliğin kıymetini bilmeyen, fakirliğe razı olup zilleti kendisine layık görmüştür. O, âlimlerin zenginlerden daha üstün olduğu halde, âlimlerin zenginlerin kapısına, zenginlerin âlimlerin kapısına gitmesinden daha çok olduğuna dikkatleri çekerek, bundan ders alınması gerektiğini ima etmektedir. Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Sehl b. Hârûn, cimrliliği savunurken, helal olmayan yollardan mal kazanılmasını kınamakta, israfı ve 'cömert desinler' diye elindeki serveti saçıp savuranları ironik bir tarzda tenkit etmektedir.

Göstergebilimsel Bir Çözümleme: Çocuk Resimlerinde Cennet ve Cehennem

Bozkurt KOÇ*

Abstract

A semiological Analysis: Heaven and Hell in the Drawings of Children. Imaginations of Heaven and Hell are among the significant religious imaginations in the field of Psychology of Religion. Imaginations of children in this matter can be seen in their drawings as well as in their speeches. In this study, the pictures drawn by children concerning their imaginations of Heaven and Hell has been examined in terms of semiology. It has been identified that in these pictures children have drawn their feelings, thoughts and imaginations in different ways. It has also been observed that, if these pictures are analysed, it is seen that in the formation of children's imagination, their mental development, their families, social environment, religious beliefs and their knowledge they learned have an important role in their imagination in this matter.

Key Words: Semiology, Heaven and Hell, symbol, imagination, religious imagination.

Giriş

Yunanca gösterge anlamındaki “semeion” sözcüğünden türeyen göstergebilim (semiology)¹, göstergeleri inceleyen bir bilim dalı olarak tanımlanmaktadır. Ancak göstergebilimin günümüzdeki etkinlik alanı, kendisini oluşturan gösterge ve bilim sözcüklerinin anlamından daha farklı bir boyut kazanmıştır.² İşaretleri, sembolleri ya da işaret dilini kullanma ve yorumlama sanatı olarak kabul edilen göstergebilim, dil ve dil dışı sembolik sistemlerin, kelimelere, görsel imajlara, nesnelere vb. anlam verme yollarını, sembolleri ve işaretleri içeren her türlü iletişim şeklini incelemektedir.³

* **Yrd. Doç. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Fatma Erkman, *Göstergebilime Giriş*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987, s. 8, 28; Mehmet Rifat, *Homo Semioticus*, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1996, s. 21.

² Daniel Chandler, *Semiotics: The Basics*, Routledge, 2nd Edition, New York, 2007, s. 2; Pierre Guiraud, *Semiology*, translated by George Gross, Routledge & Kegan Paul, London, 1975, s. 1.

³ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 658-659.

Daha önceki dönemlerde farklı düşünürler tarafından ele alınan göstergebilim, özellikle yirminci yüzyılın sonlarından itibaren F. de Saussure, C. S. Pierce ve R. Barthes tarafından incelenmiştir. Saussure, göstergebilimi sosyal hayat içerisinde varolan işaretleri inceleyen bir bilim olarak kabul etmektedir. O, göstergelerin sosyal işlevine, Pierce ise göstergelerin mantıksal işlevine vurgu yapmıştır. Roland Barthes dilbilimin göstergebilimden bağımsız olduğunu açıklarken, Biçimciler de bütündeki birimleri tek tek almak yerine bir dizgenin öğretileri olarak görmüşler ve birimlerin dizgedeki diğer öğelerle ilişkileri oranında anlam ve değer kazanacağını savunmuşlardır.⁴

Göstergebilimin alanı içerisinde incelenen gösterge, “bir aygıtın işlemesiyle ilgili kimi ölçümlerin sonucunu kendiliğinden gösteren araç” anlamına gelmektedir. Örneğin, otomobillerdeki benzin göstergesi depodaki benzin miktarını gösterir. Gösterge, bizi bir ölçümü doğrudan doğruya yapmaktan kurtaran, bizim ölçme eylemimizin yerine geçen bir araçtır. Göstergenin işlevi, bize bir durum ya da bir olgu hakkında dolaylı yoldan (dolaysız yol durumu bizzat saptamamız olacaktı- benzin deposuna bakmak gibi) bilgi iletmeğdir. Diğer bir ifadeyle, doğrudan doğruya bir eylemi gerçekleştirmek yerine gösterge ya da bir aracı kullanmaktır. Bu aracı (gösterge) eylemin yerine geçer. Bize bilgi aktaran araçlar hem okumayı bildiğimiz araçlar, hem de başka bir şeyin yerine geçip, kendisi o şey olmadığı halde o şeymiş gibi bize bilgi ileten başka türden araçlar olabilir. Sözelimi, sürücülerini uyarmak amacıyla okulların kapıları önüne konan el ele tutuşmuş iki küçük çocuk resmi, bize bilgi ileten bir araçtır. Göstergelerin bir biçimi ve bir de içeriği bulunur. Biçimlerin ayrı bir dizge alanı, içeriklerin de ayrı bir dizge alanı vardır. İçerikle bağlantısı kurulmamış biçim tek başına anlamsız olduğu gibi, biçimle bağlantısı kurulmamış kavram da ifade edilemeyeceğinden iletişimsel niteliğini yitirir ve toplumsal iletişim örgüsü içinde bir değer taşımaz.⁵

Barthes, göstergebilimin bir gösteren ile bir gösterilenden oluştuğunu belirtmektedir. Ona göre, gösterilen bir “nesne” değil, “nesne”nin zihinsel bir tasarımı olarak kabul edilir. Gösterilen, göstergeyi kullananın bundan anladığı “şey”dir.⁶ Gösterge kavramının en çok tartışılan yanı gösterilen yanındır; gösterilenin, yani kavramın, içeriğinin gerçek dünyayla olan ilişkisidir.

4 Guiraud, *Semiology*, s. 1-4; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 27-28.

5 Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 8-9, 45.

6 Roland Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993, s. 42-43.

Gösterilen, hiçbir zaman gerçek dünyadaki nesnelere birebir kopyası değildir, dünya hakkındaki duyularımızın, algılamalarımızın bir soyutlamasıdır. Bu, kavramların hiçbir şekilde karşılık olmadıkları anlamına gelmez. Kavramları gerçek dünyadan tümüyle koparıp, yalnızca zihnimizin ürünleri olduğunu söylemek doğru olmaz. Elbette kavramlar nesnelere bağlı olarak oluşur, ancak bu oluşum bir soyutlama sürecinden geçer. Bazen de insan zihni elindeki mevcut kavramlar bütününden yola çıkarak, gerçeklikte somut olarak hiç karşılaşmadığı durum ve nesnelere hayal gücüyle üretilen bunlara adlar yakıştırır. Sözelimi masallarda rastladığımız olağanüstü varlıklar, periler, ejderhalar, yedi başlı dev gibi. Bu varlıkların somut karşılıkları olmayabilir, ancak bunlar da insanların somut bazı isteklerini ve özlemlerini dışarıya vurma girişimleridir.⁷

Pierce göstergeleri, *belirti (index)*, *görüngüsel gösterge (icon)* ve *simge (symbol)* olmak üzere üçe ayırmaktadır: *Belirtide*, gösterenle gösterilen arasında *nedenli* bir bağ vardır. Örneğin duman ateşin belirtisidir. İnsan, belirtileri gerideki nesneye bağlamayı ve bundan o nesne hakkında bir bilgi edinmeyi öğrendiği anda bu belirtiler, ortaya çıkmalarına neden olan durumun, nesnenin göstergesi olurlar; o durum yerine geçerler. *Görüngüsel gösterge* ise, nesnesine *benzemesi* açısından *nedenlidir*, yani iletişim amacıyla üretilmiştir. Fotoğraf birebir kopya sayılmasa da tam anlamıyla bir görüngüsel göstergedir. Eco'ya göre, görüngüsel gösterge, bize gönderim nesnesini çağrıştırmak için, benzerlik alanında *yeterli ipuçları* taşıyan göstergedir. Zira, dünyadaki nesnelere algılarken de tüm ayrıntıları algılayamayız, belli ana çizgiler bizde o nesnenin çağrışımının oluşmasına (yani nesnenin ne olduğunu anlamamıza) yeter. İşte görüngüsel gösterge, bu asgari ana çizgiler aracılığıyla kurduğu benzerlik sayesinde nesnesini yansıtır. Bu nedenle bir çocuğun çizebildiği insan yüzü resmi bizde "surat" kavramını çağrıştıran bir görüntüsel gösterge olabilir. *Simge* ise, nedensiz ve niyetlidir. Simgelerde biçimle içerik arasındaki ilişki nedenli değil, uzlaşmaya bağlıdır. Simgeler iletişim niyetiyle üretilir ve kullanılırlar. Diğer taraftan "gösteren açısından gösterge türleri" içerisinde "göze yönelik göstergeler"; yazı, resim, trafik işaretleri, fotoğraf, çizim, dumanla haberleşme, endüstri ürünleri gibi gözümüzle görüp algıladığımız her şeyi kapsar.⁸

O halde, kendisi o şey olmadığı halde, o şeyi çağrıştıran iletişim sağlayan her aracı bir göstergedir. Yani benzin deposunda ne kadar benzin

⁷ Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 45.

⁸ Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 46-48.

olduğunu gösteren araç gibi, bir trafik işareti, bir *resim* ve sözcük, hepsi birer göstergedir. Göstergebilim ise, iletişim amaçlı bütün bu araçları, göstergeleri inceleyen, birbirleriyle olan ilişkilerini araştıran, türlerini saptamaya çalışan bilimdir. Kızılderililerin dumanla haberleşmelerinden, modadan, yazıdan, matematik formüllerinden, mimari ve dizayn üsluplarından, *resme*, edebiyata, şiire ve dile kadar yayılan, yani tüm kültür olgularını kapsayan geniş bir alana sahiptir. Göstergebilim için, kültürü iletişim açısından inceleyen bilim dalıdır da diyebiliriz. Göstergeler sözcüklerle sınırlı değildir. Farklı alanlardaki göstergeler değişik özellikler gösterir.⁹ Eco'ya göre de göstergebilim, gösterge dizgesi oldukları açık seçik görülen dizgeleri açıklamakla kalmaz; bunu yaparken tüm kültür görüngülerinin gerçekte gösterge dizgeleri olduğu varsayımından, yani kültürün genelde bildirişim olduğu varsayımından yola çıkar.¹⁰ Pierre Guiraud genel bir yaklaşımla göstergebilimi, "dilsel olmayan iletişim bilimlerinin bilimi" olarak ele almaktadır. Üstelik bu göstergebilim, dil dışı nesnelere inceleyen göstergebilimlerin yöntemsel dayanağı durumundadır.¹¹ Göstergebilimsel anlamda semboller, kelimelerin, resimlerin, seslerin, jestlerin ve objelerin şeklini alır.¹² Diğer bir ifadeyle, bir çocuğun bir nesneyi çizmesi, çocuğun o nesneyi nasıl kavradığını anlamamızı sağlar.¹³

Bu durumda, resimler de göstergebilim açısından değerlendirilebilecek alanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira, Yavuzer'in de ifade ettiği gibi resim, bireyin kendince düzenlemeye çalıştığı karmaşık dünyasını açıklayış biçimi ve zihinsel gelişimin göstergesi sayılabilir. Çocuk için resim, dinamik bir faaliyet örneği ve yalın bir anlatım aracıdır. Çocuğun bize kendisini yansıtmaya ve olaylar hakkındaki duygu ve düşüncelerini ifade etmesinde, yalın bir anlatım aracı olan resmin önemi büyüktür. Resim etkinliğinin aynı zamanda sözsüz dili oluşturması, yaşı ya da kişilik özellikleri dolayısıyla sözlü iletişim kurmakta güçlük çekilen çocukları tanımada da önemli bir teşhis aracı olmasını sağlamaktadır. Aslında çocukların çizdiği resimler görüldüğünden çok daha fazla şeyler ifade

9 Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 10-11, 45.

10 Umberto Eco, "Mimari ve Bildirişim", çev. Fatma Erkman, *Göstergebilime Giriş*, Fatma Erkman, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987, s. 87.

11 Guiraud, *Semiotics*, s. 1.

12 Chandler, *Semiotics: The Basics*, Routledge, s. 2.

13 Dimitris Pnevmatikos, "İlkokul Çağındaki Çocukların Dini Kavramlarındaki Kavramsal Değişimler: Tanrının Yaşadığı Ev Örneği", çev. Recep Kaymakcan-Abdulkadir Çekin, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 22, 2005, s. 317.

etmektedir. Çocuk resimlerinin başlıca önemi, çocuğun düşünce şeklini ve içeriğini yansıtmasıdır. Çocuk kendi resimlerinde bize imgelerini, düşüncelerini ayrıntılarıyla anlatma olanağı bulur, ancak perspektif yetersizlikler, zaman zaman hatalara ve resmin fakir kalmasına sebep olabilir. Kuşkusuz benzer güçlükler sözlü anlatımda da rastlanabilir. Aynı zamanda resim çocuğun dış dünyayı algılayışının bir göstergesi olarak kabul edilir. Bir iletişim aracı olarak resim, psiko-pedagojik açıdan çocuğu bize tanıtmaya yarayan bir ölçüt olduğu gibi, onun zekâ, kişilik, yakın çevre özellikleriyle iç dünyasını yansıtmaya yarayan bir ifade aracı olarak da büyük bir önem taşır. Resim, cümle tamamlama, kelime çağrışımı gibi diğer projektif tekniklerden farklı olarak, fantezi ve hayal gücü gibi önemli bir boyutu da içerir. Çocuğun gelişiminin erken dönemlerinde çizim, kelimelerden çok daha anlamlıdır. Bu nedenden ötürü resim, çocuğun iç dünyasını keşfetmek için oldukça ideal, projektif bir tekniktir.¹⁴

Çocukların duygu ve düşüncelerinin ifade araçlarından biri olarak resimler, onların tasavvurlarının anlaşılmasına da katkı sağlamaktadır. Bundan hareketle bu araştırmada, çocukların cennet ve cehennem tasavvurları onların çizdikleri resimlerden hareketle göstergebilimsel açıdan çözümlenmeye çalışılacaktır. Zira, "Dinî kavramların, dinî olayların ve nesnelere zihinde canlandırılması, şekillendirilmesi"¹⁵ olarak tanımlanan dinî tasavvurlar özellikle cennet ve cehennem tasavvurları, çocukların ifadelerinde olduğu gibi, çizdikleri resimlere de farklı şekillerde yansımaktadır. Yine bu resimlerde çocukların, tecrübe edemedikleri halde cennet ve cehennemin zihinsel imgelerini biçimlendirme gücüne¹⁶ sahip oldukları, doğrudan doğruya görmeden, idrak etmeden de onlarla ilgili bilgilerinden hareketle onları tasavvur edebildikleri görülmektedir. Nitekim, bireylerin çeşitli dini kavramları ve olayları zihinlerinde canlandırmalarında, hem zekâ gelişimleri, yetiştirme ve düşünüş tarzları hem de bağlı oldukları dinin inanç esasları etkili olabilmektedir.¹⁷

Çocukların cennet ve cehennem tasavvurları belirlenmeye çalışılırken onların çizdikleri resimlerin kullanılması, araştırmaya farklı bir perspektif

¹⁴ Haluk Yavuzer, *Resimleriyle Çocuk (Resimleriyle Çocuğu Tanıma)*, Remzi Kitabevi, 12. Basım, İstanbul, 2007, s. 11-14.

¹⁵ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, İkinci Baskı, Samsun, 2000, s. 91.

¹⁶ Ashley Montagu, *Growing Young*, Bergin & Garvey, Second Edition, London, 1989, s. 132; E. J. Furlong, *Imagination*, Routledge, Taylor and Francis Group, London, 2004, s. 19 vd.

¹⁷ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 90-91; ayrıca bkz. Mualla Selçuk, "İlköğretimde Din Dili ve Sembolik Anlatım", *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri (8-10 Nisan 1988)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 336-340.

ve metot kazandırabilmek açısından önem taşımaktadır. Çocukluk döneminde dinî tecrübenin gelişimini araştıran Harms da, çocuklardan Tanrı'nın nasıl olduğu konusundaki düşüncelerini sözlü olarak belirtmelerini ve bu durumu gösteren bir resim çizmelerini istemiştir.¹⁸ Ancak burada şunu da ifade etmek gerekir ki, bu araştırmada amaç sadece çocukların çizdikleri resimlerden hareketle çocuklar hakkında genel bir yargıda bulunmak değil, onların cennet ve cehennem tasavvurlarının resimlere yansıyan yönlerini tespit edebilmektir. Bununla birlikte çocukların cennet ve cehennem tasavvurları çizdikleri resimlerinden hareketle değerlendirilirken, salt resme dayalı bir tahlil yerine, onların bu konudaki ifadelerinden de yararlanılacaktır. Ayrıca, daha önce bu konuda yaptığımız araştırma bulgularından ve yine bu konudaki araştırmalardan da istifade edilecektir. Öte yandan araştırmada cennet ve cehennem tasavvurlarının nasıl oluştuğundan daha çok, bu tasavvurların onların çizdikleri resimlere nasıl yansıdığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Araştırmanın örneklem grubu, Erzurum ve Samsun illerindeki ilköğretim okullarında öğrenim gören ve tesadüfi örneklem yoluyla seçilen, 7 ile 15 yaşları arasındaki toplam 742 öğrenciden oluşmaktadır. Çocukların cennet ve cehennem tasavvurlarını tespit edebilmek amacıyla onlardan resim çizmeleri ve yazılı ifadelerle bu konuda tasavvurlarını belirtmeleri istenmiştir. Bu işlem öğrencilere sınıf ortamında tek oturumda uygulanmıştır. Cennet ve cehennem tasavvuruyla ilgili olarak çizilen resimler, ortak semboller ve kavramlara göre sınıflandırılarak, göstergebilimsel açıdan değerlendirilmiştir.

Cennet ve Cehennem Resimlerinin Göstergebilimsel Açıdan Değerlendirilmesi

I. Genel Olarak Cennet Tasavvurları

Çocukların çizdikleri resimlere yansıyan cennet tasavvurlarından bazılarının Kur'an-ı Kerim'de de yer aldığı görülmektedir. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'de cennet tasvir edilirken, cennetin güzel mekânsal özelliklerinden¹⁹, altından akan ırmaklardan²⁰, çeşitli meyvelerden²¹,

¹⁸ Ernest Harms, "The Development of Religious Experience in Children", *The American Journal of Sociology*, Vol. 50, No. 2, 1994, pp. 112-122; Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 40-43.

¹⁹ Hicr, 15/45.

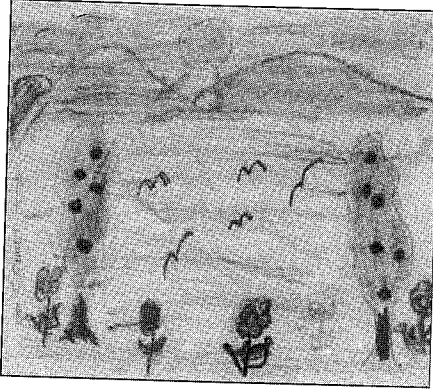
²⁰ Bakara, 2/25; Âl-i İmrân, 3/136, 195, 198; Nisâ, 4/57, 122; Mâide, 12, 85; Tevbe, 9/72 vb.

²¹ Bakara, 2/25; Muhammed, 47/15; Rahmân, 55/54.

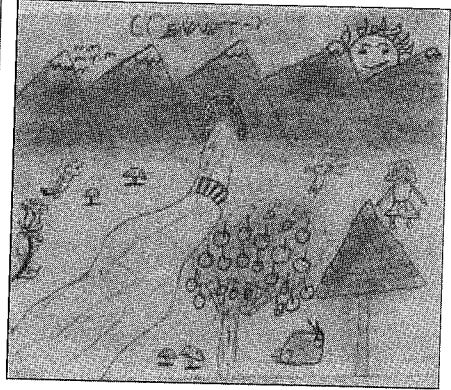
cennet kapılarından²² bahsedilmekte ve cennetin iman edip, hayra ve barışa yönelik işler yapan kişilerin gidecekleri bir yer²³ olduğu belirtilmektedir.

1. Mekânsal Özellikler Açısından Cennet

Çocukların çizdikleri cennet resimlerine bakıldığında, onların ağırlıklı olarak tabiatta bulunan güzel mekânsal özelliklere yer verdikleri görülmektedir. Bu tabiat özellikleri içerisinde dağlar, ağaçlar, çiçekler, kuşlar, sevimli hayvanlar, dereler, evler, gökyüzü ve güneş gibi figürler bulunmaktadır. Ayrıca, çocukların cennet resimlerinde ağırlıklı olarak yeşil rengi kullanmayı tercih ettikleri görülmektedir. Bu konuda yaptığımız diğer bir araştırmada, “Sana göre cennette neler ya da hangi varlıklar vardır?” şeklindeki soruya örneklem grubunun, %23.8’i “güzel tabiat unsurları”, %9.1’i “iyi insanlar”, %8’i “arzulanan eşyalar”, %4.1’i “sevimli hayvanlar”, %2.6’sı “güzel yiyecekler”in bulunduğu cevabını vermiştir.²⁴



Resim 1: Kız, yaş: 14



Resim 2: Kız, yaş: 13

Bu mekânsal özelliklerle ilgili figürler yanında, çocuklar çizdikleri cennet resimlerinde ev figürlerini de kullanmışlardır (Resim 4). Bu resimlerdeki ev figürleri incelendiğinde, çocukların cennetteki ev tasavvurlarının, dünyadaki ev figürleriyle aynı olduğu görülmektedir. Nitekim yaptığı araştırmada çocukların Tanrı'nın yaşadığı ev ile ilgili

²² Sâd, 38/50; Zümer, 39/73.

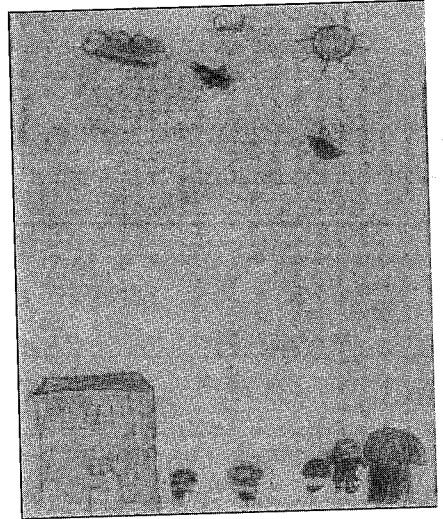
²³ Yunus, 10/26; Hûd, 11/23; İbrahim, 14/23; Kehf, 18/107; Hac, 22/14 vb.

²⁴ Bozkurt Koç, “Çocuklarda Cennet ve Cehennem Tasavvuru (İlköğretim Okulu Öğrencileri Örnekleme)”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 39, Erzurum, 2009, s. 165.

çizdikleri resimleri inceleyen Pnevmatikos, çocukların çoğunun resimlerine kendi evlerine benzeyen somut bir ev çizdiklerini tespit etmiştir.²⁵ Yavuzer'in de belirttiği gibi, evlerin çok sayıda ve çeşitli olmasına karşın çocuk için tek bir ev vardır. O da kendi evidir. Evin çocuğun dünyasında önemli bir yeri vardır. Ev, güvenliğin, aile içtenliğinin, yaşam garantisinin yansımasıdır. Ev çocuk için düzen ve sığınmanın simgesidir. Onun duygusal dünyasında ve bilinçaltı yaşamında yer alır. Aynı zamanda cinsiyet farklılığının çocukların çizdikleri resimlere yansıdığı görülmektedir. Kız çocukları çoğunlukla kendi hemcinslerini, erkek çocuklar ise çoğunlukla kendi hemcinslerini cennette konumlandırmaktadırlar (Resim 2; 4; 6; 9; 10). Pek çok araştırma, konu seçiminde cinsiyet farklılıklarının da etkili olduğunu kanıtlamıştır. Çocuklar genellikle kendi cinsindeki figürleri resmetmişlerdir. Kendi cinsiyetinden figürlerin çizimi çocuğun kendi cinsel kimliğini kazanmış olması ile açıklanmaktadır.²⁶



Resim 3: Erkek, yaş: 7



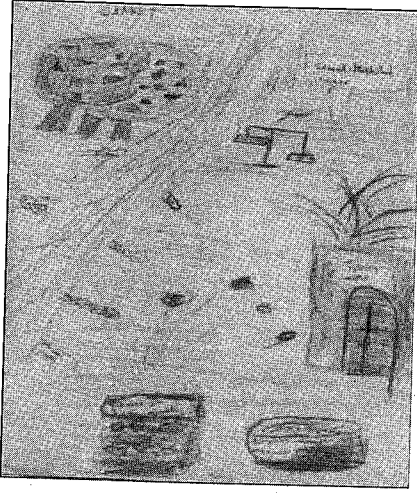
Resim 4: Kız, yaş: 8

Resim 5'te, çocuğun cennet tasavvurunda, ağaçların, "balıdan, süttten, çeşitli meyve suları ve maden suyundan oluşan derelerin", çiçeklerin,

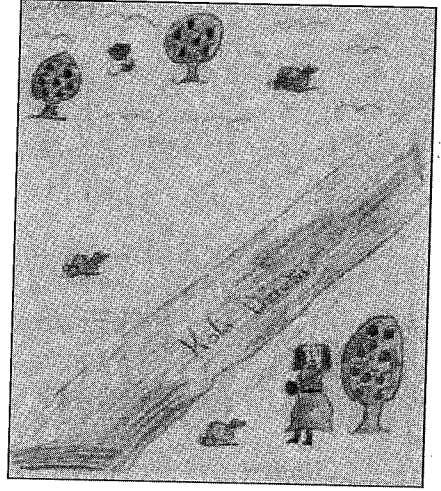
²⁵ Pnevmatikos, "İlkokul Çağındaki Çocukların Dini Kavramlarındaki Kavramsal Değişimler: Tanrının Yaşadığı Ev Örneği", s. 318-319.

²⁶ Yavuzer, *Resimleriyle Çocuk (Resimleriyle Çocuğu Tanıma)*, s. 68.

dünyada olmayan meyvelerin, mutluluk ve huzurun, istenilen her şeyin yer aldığı görülmektedir. Bunlar çocuk tarafından ifade edilirken, çizdiği resme de yansıtılmaktadır. Ayrıca bu resimde çocuğun “mizan” olarak isimlendirdiği bir terazi resmi çizmesi dikkat çekmektedir. Çocuğun çizdiği bu terazinin sağ kefesindeki “iyilik”in, terazinin sol kefesindeki “kötülük”ten daha ağır bastığı görülmektedir. Cenneti gerçek adaletin sağlanabileceği bir mekân olarak tasavvur eden çocuk, bu durumu çizdiği cennet resmindeki terazi figürü (mizan) ile sembolize etmektedir.

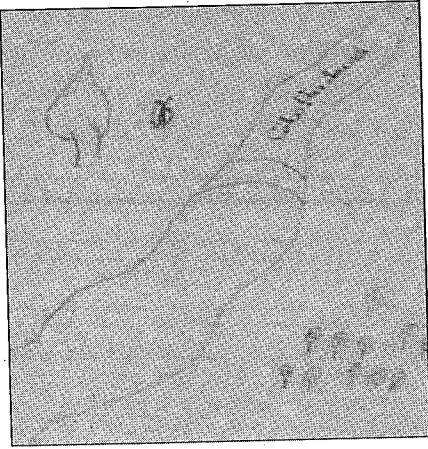


Resim 5: Kız, yaş: 11



Resim 6: Kız, yaş: 10

Çocukların çizdikleri cennet resimlerindeki dere ya da havuz figürleri incelendiğinde, çocukların bu dereleri “Kola deresi” ya da “Çikolata deresi” vb. dereler olarak resmettikleri görülmektedir. Çocuklar dünyada en çok sevdikleri içecekleri, cennette nehirler olarak tasavvur etmektedirler ve bu tür içecekler çocukların tasavvur ettikleri cennette sınırsız bir şekilde bulunmaktadır. Bununla birlikte resimlerde dikkati çeken bir diğer şey, bu dere ve ırmaklara “kola deresi” ve “çikolata deresi” gibi isimler vermeleridir. Bu durum, onların yaşadıkları modern çağdaki çocukça isteklerinin tasavvurlarına yansımaları olarak değerlendirilebilir (Resim, 6; 7; 8). Aynı zamanda, bazı çocukların çizdikleri resimlerde cennette “Kevser havuzu” ve çeşitli ırmakların bulunduğu bilgisine sahip oldukları görülmektedir (Resim 8).



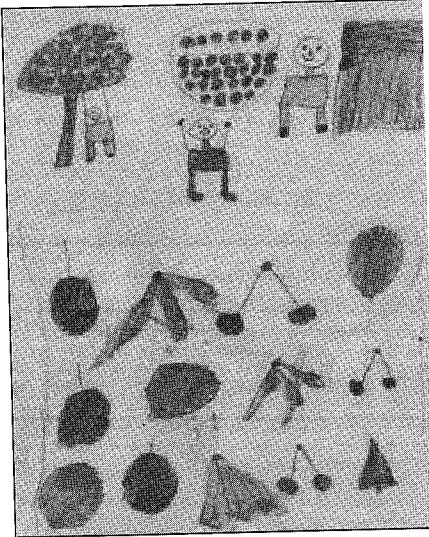
Resim 7: Erkek, yaş: 12



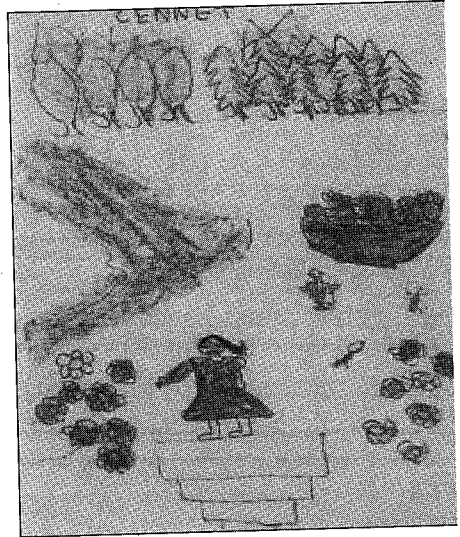
Resim 8: kız, yaş: 12

2. İstenilen Şeylerin Mekânı Olarak Cennet

Çocukların çizdikleri cennet resimlerinde meyve veren ağaçların, çeşitli meyvelerin ve yiyeceklerin figürlerine de yer verdikleri görülmektedir (Resim 9; 10). Erkek çocuğun çizdiği resimde meyveler dağınık bir durumda iken (Resim 9), kız çocuğu cennetteki meyveleri bir kase içerisinde resmetmesi dikkat çekmektedir (Resim 10).

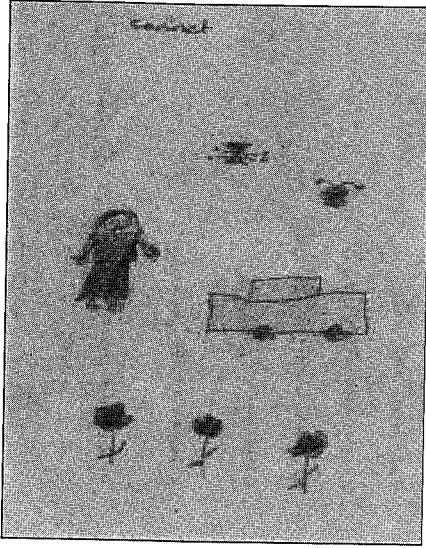


Resim 9: Erkek, yaş: 10

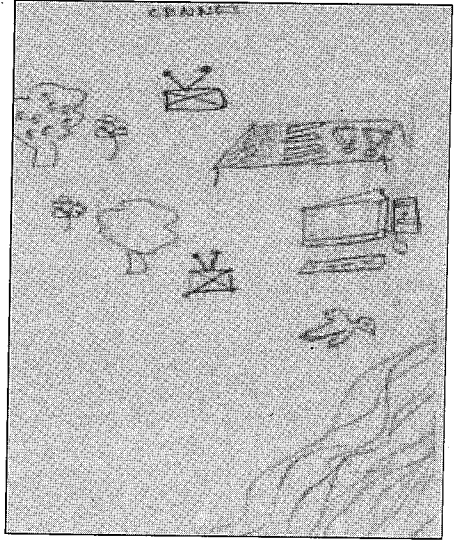


Resim 10: Kız, yaş: 11

Resim 11 ve 12 incelendiğinde, çocukların araba, bisiklet; televizyon ve bilgisayar gibi figürlere de resimlerinde yer verdikleri görülmektedir. Çocukların çizdikleri cennet resimlerinde bu tür figürlere yer vermelerinde, artık yaşamın kaçınılmaz bir parçası haline gelmiş olan bu objelerin cennette de bulunmaları gerektiği şeklindeki bir düşüncenin etkisi olabilir. Yine bu durum, çocukların dünyada çok sevdikleri ya da sahip olamadıkları şeylere cennette sahip olma arzularının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.



Resim 11: Kız, yaş: 8

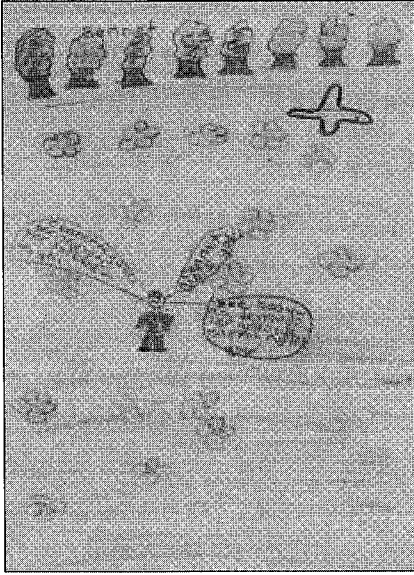


Resim 12: Kız, yaş: 12

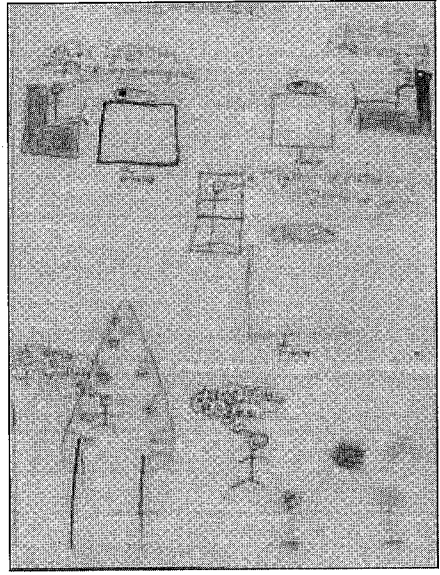
3. İyiliklerin Mükâfatlandırıldığı Bir Mekân Olarak Cennet

İslâm inancında insanların yaptıkları iyiliklerin karşılığı olarak cennete gideceklerine ve orada mutluluk ve huzur içerisinde bir yaşam süreceğine inanılmaktadır. Çocuklar da resimlerinde bu genel kabul çerçevesinde kendilerini dünyada yaptıkları iyiliğin karşılığında rahat koltuklarda televizyon karşısında ve güzel mekânsal özelliklerin bulunduğu bir yerde tasavvur etmektedirler. Ayrıca bu resimlerde cennetteki çocuklar, “Boşuna dememişler kötülük yapma iyilik yap”, “cennet ne güzel, her şey var, her istediğim oluyor” (Resim 13); “İyi ki şeytana uymamışım”, “İyi ki

Allah'ın istediklerini yapmışım” (Resim 14) gibi ifadelerle yaptıkları iyiliklerin karşılığı olarak haklı bir huzur ve mutluluk yaşadıklarını belirtmektedirler. Çocukların bu değerlendirmelerinde içinde yaşadıkları aile ve sosyal çevrenin etkili olduğu söylenebilir. Yine bu resimlerde dünyadakine benzer bir mekân ve yaşam tasavvurunun bulunduğu görülmektedir.



Resim 13: Kız, yaş: 12



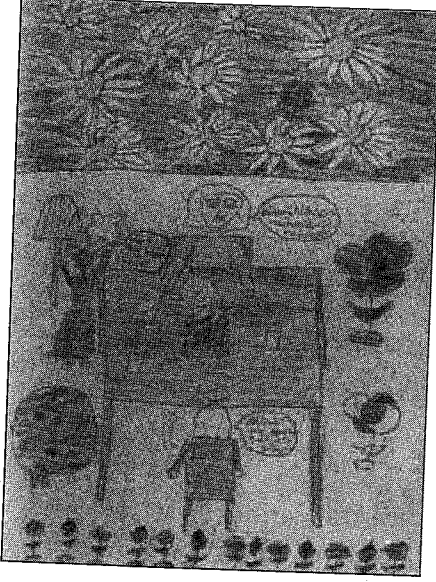
Resim 14: Erkek, yaş: 12

3. Aile ve Sevilen İnsanlarla Birlikte Olma

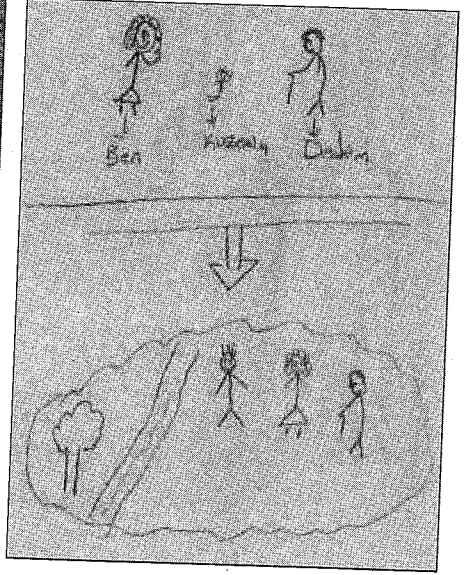
Yine çocukların cennette aileleriyle ya da sevdikleri kişilerle birlikte olma isteklerinin onların cennet tasavvurlarıyla ilgili çizdikleri resimlere yansıdığı görülmektedir (Resim 15; 16). Resim 15'te, güzel bir tabiat ortamı içerisinde ve bir masa etrafında, aileyle birlikte dünyada olduğu gibi yemek yenileceğinin tasavvur edildiği görülmektedir. Ayrıca, resmin sol tarafında küçük bir kız çocuğunun kafes içerisindeki kuşu “artık serbestsin” diyerek salıvermesi, cenneti bir özgürlükler mekânı olarak tasavvur etmesinin sembolleştirilmesi olarak değerlendirilebilir.

Nitekim bu konuda yaptığımız bir araştırmada çocukların en yüksek oranda (%27.7) “ailesel istekler”de buldukları tespit edilmiştir. Aile ile ilgili istekler arasında anne, baba, akrabalar, yakın dost ve arkadaşlarla

birlikte olabilmeye cevaplarının yer aldığı görülmektedir. Bu durum, çocukların başta anne ve baba olmak üzere yakınlarına karşı duydukları sevgiye işaret ettiği gibi onların yine bilmedikleri ya da tecrübe edemedikleri bir dünyada güvendikleri ve kendilerini seven insanları yanlarında görmek istemelerinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.²⁷



Resim 15: Kız, yaş: 11



Resim 16: Kız, yaş: 13

4. İbadet Mekânı Olarak Cennet

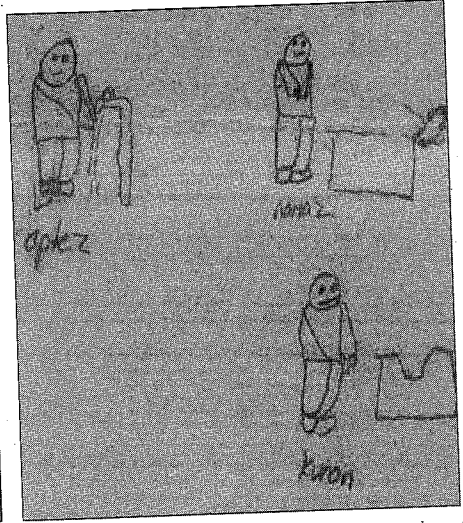
Bununla birlikte çocukların cennette ibadet etmeyle ilgili isteklerini, çizdikleri cennet resimlerine yansıttıkları da görülmektedir. Örneğin, namaz kılama, Kur'an-ı Kerim okuma, abdest alma vb. (Resim 17; 18). Nitekim bu konuda yaptığımız diğer bir araştırmada örneklem grubunun %6.7'sinin "ibadet etmeyle ilgili istekler"ini dile getirdiği tespit edilmiştir.²⁸ Bu resimler, çocukların dünya hayatında olduğu gibi cennette de namaz kılama, Kur'an-ı Kerim okuma gibi ibadetlere devam edileceği şeklinde bir tasavvura sahip olduklarını göstermektedir.

²⁷ Koç, "Çocuklarda Cennet ve Cehennem Tasavvuru (İlköğretim Okulu Öğrencileri Örneği)", s. 167-168.

²⁸ Koç, "Çocuklarda Cennet ve Cehennem Tasavvuru (İlköğretim Okulu Öğrencileri Örneği)", s. 167-168.



Resim 17: Kız, yaş: 10



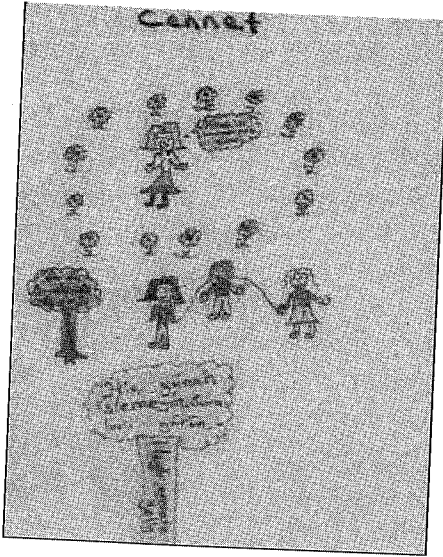
Resim 18: Erkek, yaş: 13

5. Bir Oyun Mekânı Olarak Cennet

Çocukların çizdikleri cennet resimlerinde, onların dünyada olduğu gibi cennette de mutluluk içinde arkadaşlarıyla oyun oynayacakları şeklinde bir tasavvura sahip oldukları görülmektedir. Örneğin Resim 19'da görüldüğü gibi, birlikte oynayan çocuklar, "Allah'ım burası çok güzel, hiç günah işlemeyin buraları görün, haydi cennete gelin" gibi sözlerle bu sevinç ve mutluluklarını belirtmektedirler. Diğer bir resimde ise çiçeklerle dolu, çimenlik bir mekânda el ele tutuşmuş çocukların sevinç ve mutluluk içerisinde birlikte oynadıkları görülmektedir (Resim 20). Çocuğun duygusal, sosyal ve zihinsel gelişiminde önemli bir yeri bulunan oyunun, onlar için dünyada olduğu gibi cennette de yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğu ve çizdikleri cennet resimlerinde de cenneti bir oyun bahçesi olarak tasavvur ettikleri görülmektedir.

II. Genel Olarak Cehennem Tasavvuru

Çocukların çizdikleri cehennem resimlerine bakıldığında genel olarak onların cehennemi hoşlanılmayan, korkulan, acı çekilen, günahların karşılığının görüleceği, mutsuzluğun olduğu bir mekân olarak tasavvur ettikleri görülmektedir. Yine onların çizdikleri cehennem resimlerinde,



Resim 19: Kız, yaş: 11



Resim 20: Kız, yaş: 10

“ateş”, “Zebani”, “Şeytan”, “sorgu melekleri”, sırat köprüsü, kaynayan kazanlar, kötü insanlar ve korkulan hayvanlar gibi figürler yer almaktadır. Bu resimlerde dikkatimizi çeken önemli şeylerden birisi de, çocukların cehennemde ev, çiçek, ağaç ve yiyecek gibi figürlere yer vermemeleridir. Bu durum, çocukların cehennemi mutlu olarak yaşamak ve barınmak için uygun olmayan bir mekân olarak tasavvur etmeleriyle açıklanabilir. Bu konuda yaptığımız bir araştırmada, “Sana göre cehennemde neler ya da hangi varlıklar vardır?” şeklindeki soruya örneklem grubunun %49.8’i “ateş”, %26’sı “soyut varlıklar”, %11.9’u “kötü insanlar”, %9.5’i “kötü, istenilmeyen varlık ve nesnelere” cevabını vermiştir.²⁹

Çocukların çizdikleri resimlere yansıttıkları cehennem tasavvurlarından bazılarının Kur’an-ı Kerim’de de yer aldığı görülmektedir. Örneğin, Kur’an-ı Kerim’de cehennem tasvir edilirken, cehennemin mekânsal özelliklerinden³⁰, ateşten vb. şeylerle azap görülmesinden³¹, cehennem kapılarından³² bahsedilmekte ve cehennemin kötü, günahkâr

²⁹ Koç, “Çocuklarda Cennet ve Cehennem Tasavvuru (İlköğretim Okulu Öğrencileri Örneği)”, s. 166-167.

³⁰ Tevbe, 9/81; Müddessir, 74/26-31; Mülk, 67/6-8;

³¹ Tevbe, 9/35; İsrâ, 17/97; Fâtır, 35/36; Kamer, 54/48; Cin, 72/23.

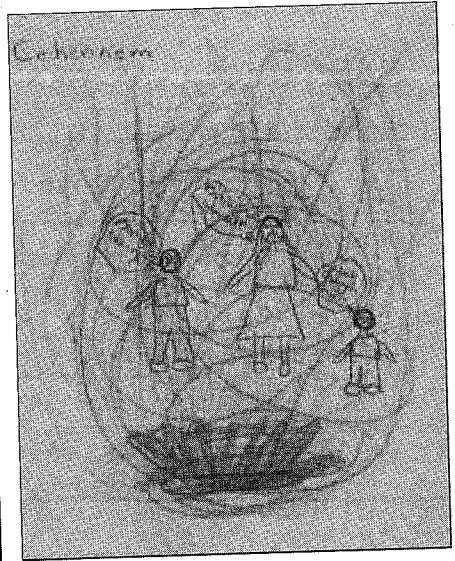
³² Zümer, 39/71-72; Mü’min, 40/76.

ve inanmayan insanların cezalarını çekmek için gidecekleri bir yer³³ olduğu belirtilmektedir.

Çocukların çizdikleri cehennem resimlerinde genellikle ateş figürünün kullanıldığı görülmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, çocuklar çizdikleri cennet resimlerinde ağırlıklı olarak yeşil rengi kullanırken, cehennem resimlerinde ise genellikle kırmızı ve siyah rengi kullanmayı tercih etmişlerdir. Resim 21 ve 22'de de görüldüğü gibi çocuklar çizdikleri cehennem resimlerinde ateş içerisinde bulunan insan figürlerini kullanmaktadırlar. Bu konuda yaptığımız bir araştırmada da, örneklem grubunun yaklaşık yarısının (%49.8) cehennemde ateş bulunduğunu belirmiş olmaları onların cehennem tasavvurları içerisinde ateşin önemli bir figür olduğunu göstermektedir.³⁴ Yavuz tarafından yapılan bir araştırmada da çocukların cehennem tasavvurlarında ateş figürünün önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir.³⁵



Resim 21: Kız, yaş: 8



Resim 22: Kız, yaş: 10

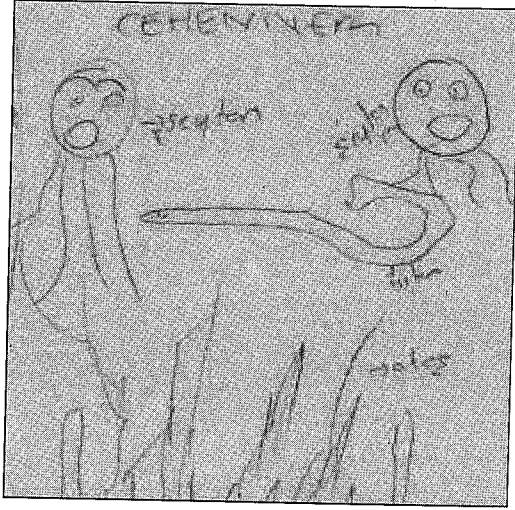
³³ Bakara, 2/206, 257; Nisâ, 4/93, 140; Mâide, 5/10, 86; Tevbe, 9/63, 68, 73; İsrâ, 17/97; Beyyine, 98/6.

³⁴ Koç, "Çocuklarda Cennet ve Cehennem Tasavvuru (İlköğretim Okulu Öğrencileri Örneği)", s. 166-167.

³⁵ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 184-185, 189.

1. Kötülük Sembollerinin Bulunduğu Bir Mekân Olarak Cehennem

Bununla birlikte çocukların çizdikleri cehennem resimlerinde, kötülüğün sembolü olarak ateş, şeytan ve yılan figürlerine çokça yer verdikleri görülmektedir. Bunlar genellikle dünyada iken de insanların korktukları kötü varlık ve nesnelere arasında yer alırken, evrensel olarak da koku figürleri olarak kabul edilmektedirler. Çocuklar, bu kötülük ve korku sembollerini resimlerinde cehennemle özdeşleştirmişlerdir (Resim 23).

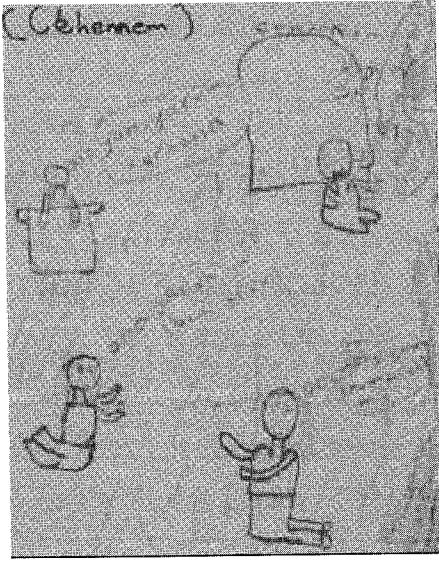


Resim 23: Kız, yaş: 14

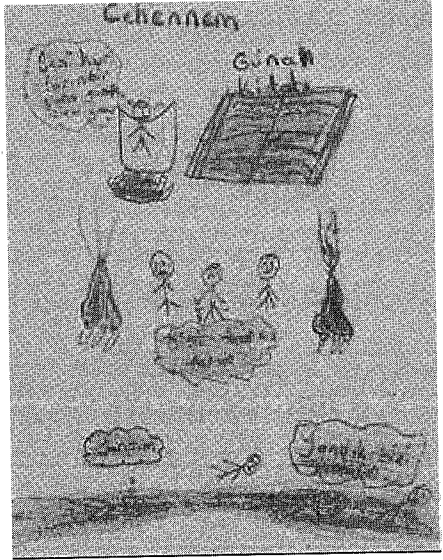
2. Kötülüklerin Karşılığının Görüldüğü Bir Mekân Olarak Cehennem

Yine çocukların çizdikleri cehennem resimlerine bakıldığında genelde kötü ve günahkâr insanların cehennemde yer aldıkları, çektikleri sıkıntılardan dolayı "Affedin!", "Bilemedim!", "Bir daha yapmayacağım!", "Keşke günah işlemeseydim!", "Beni kurtarın!", "Allah'ım beni affet!", "Çok pişmanım!" gibi korkularını ve pişmanlıklarını dile getiren ifadeler kullandıkları görülmektedir. Burada çocukların cehennemi yapılan kötülüklerden dolayı pişmanlık duyulan ve af dilenen bir mekân olarak tasavvur ettikleri dikkat çekmektedir. Ayrıca çocuklar çizdikleri cehennem

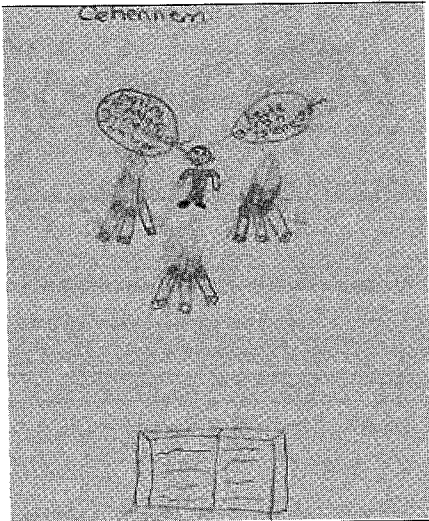
resimlerinde insanların, bu kötü ve ateş dolu mekândan en kısa sürede kurtulabilmek için hem Allah'tan hem de diğer insanlardan "beni kurtarın", "bir daha günah işlemeyeceğim" ifadelerinde kendisini bulan bir tevbe, sığınma ve yardım duygusu içerisinde olduklarını tasavvur etmektedirler (Resim 24, 25; 26; 27).



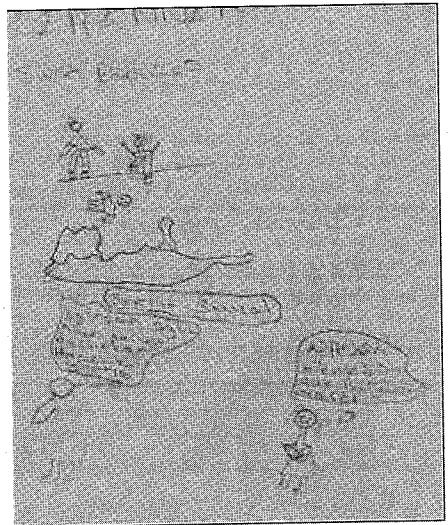
Resim 24: Kız, yaş: 10



Resim 25: Kız, yaş: 11



Resim 26: Kız, yaş: 12



Resim 27: kız, yaş: 12

Yine çocukların kötülüklerin karşılığının görüleceği bir mekân olarak çizdikleri cehennem resimlerinde, “Şeytan”, “Zebani” ve “ateşin üzerinde kaynayan kazan” sembollerine yer verdikleri görülmektedir. Bu figürler, çocukların cehennem tasavvurlarında günahkârların cezalandırılması bağlamında yer almaktadır. Çocukların çizdikleri resimlerde bu figürlere yer vermelerinde, yaşadıkları çevre içerisinde edindikleri bilgilerin ve kültürün etkili olduğu söylenebilir (Resim 28; 29).



Resim 28: Kız, yaş: 13

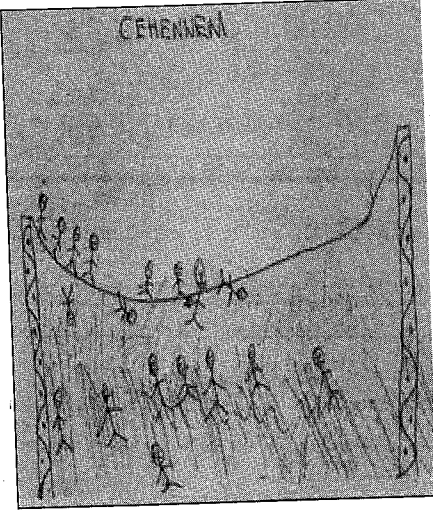


Resim 29: Kız, yaş: 12

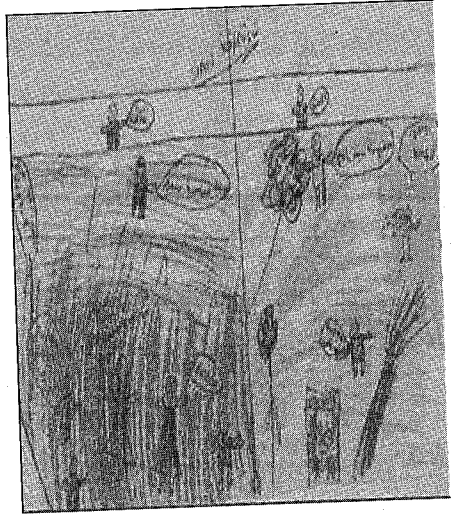
3. İyi ve Kötüleri Ayıran Bir Yol Göstergesi: “Sırat Köprüsü”

Çocukların cennet ve cehennem tasavvurlarında ağırlıklı olarak görülen sembollerden birisi de “sırat köprüsü”dür. Çocukların “kıldan ince ve kılıçtan keskin” (Resim 33) olarak tasavvur ettikleri sırat köprüsü, dünyadakine benzer bir şekilde somut bir köprü olarak tasavvur edilmekte ve özellikle cehennemle ilgili olarak çizdikleri resimlerde kendisini göstermektedir. Bu durum çocuklar tarafından sırat köprüsü üzerindeki kötü ve günahkâr insanların ateşe düşmesi şeklinde resmedilmektedir (Resim 30; 31; 32).

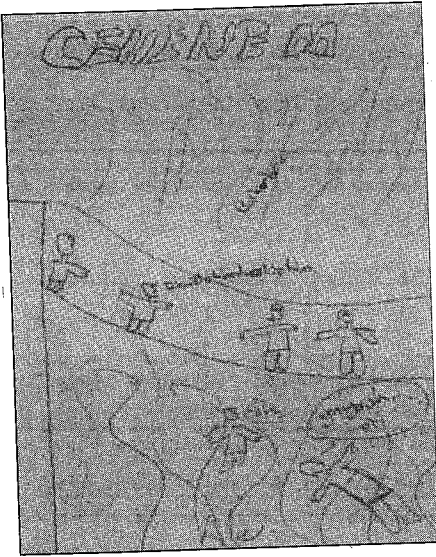
Genelde çocukların özellikle cehennemde sırat köprüsü gibi tehlikeli bir yolculuktan geçecekleri düşüncesinde oldukları görülmektedir. Bununla birlikte, 10 yaşındaki bir çocuk, hem cennet hem de cehennem üzerinde sırat köprüsünü çizmiştir. Çocuk, cennetteki insanların



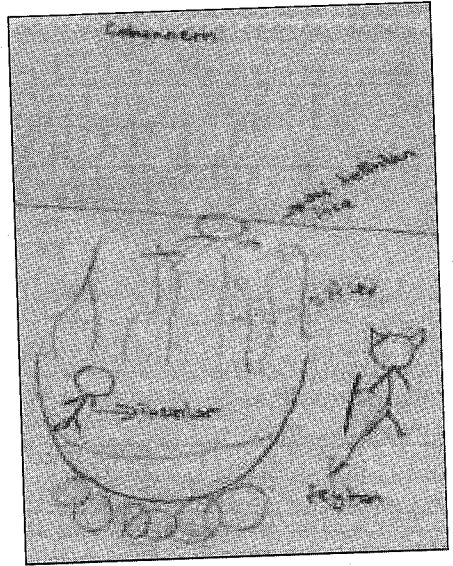
Resim 30: Erkek, yaş: 14



Resim 31: Erkek, yaş: 10



Resim 32: Kız, yaş: 14



Resim 33: Kız, yaş: 14

elbiselerini farklı renklerde gösterirken, cehennemdeki insanların elbiselerini koyu siyah renkte göstermektedir. Çocuğun, sırat köprüsü üzerindeki kötü olarak nitelendiği insanların kıyafetlerini siyah olarak göstermesi, genelde siyah rengin kötü insan imajına uygun bir renk olduğu

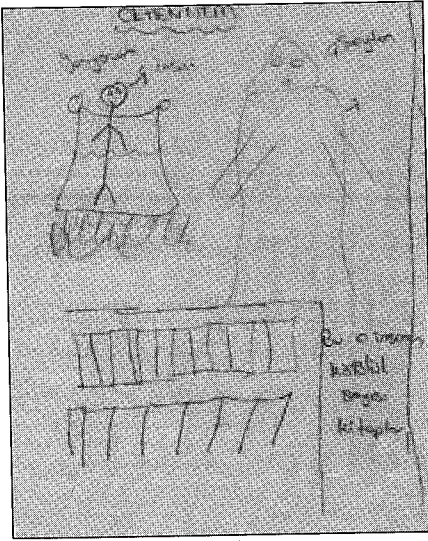
şeklindeki bir tasavvura sahip olmasından kaynaklanabilir. Diğer taraftan çocuk, aynı resim kâğıdında sağ tarafa çizdiği cennet resmindeki iyi olarak nitelediği insanların kıyafetlerini, farklı ve daha canlı renklerle göstermiştir. Yine aynı resimde sırat köprüsünden ateşe düşen bir çocuğun “anne kurtar beni!” şeklinde konuşturulması, resmi çizen çocuğun dünyadakine benzer bir tarzda cehennemde de zorda kalındığında ya da korkulduğunda annelerden yardım istenilebileceği ve onlara sığınabileceği şeklinde bir tasavvura sahip olduğunu göstermektedir (Resim 31).

Diğer bir resimde ise, çocuğun sırat köprüsünü zor ve tehlikeli bir yolculun gerçekleşeceği somut bir köprü olarak sembolleştirdiği görülmektedir. Burada çocuğun, sırat köprüsü üzerindeki kişiyi “bismillahirrahmanirrahim” diyerek yolculuğa başlatması, onun ateşe düşmemek için Allah’ın yardımının gerektiği tasavvuruna sahip olduğu şeklinde değerlendirilebilir (Resim 32).

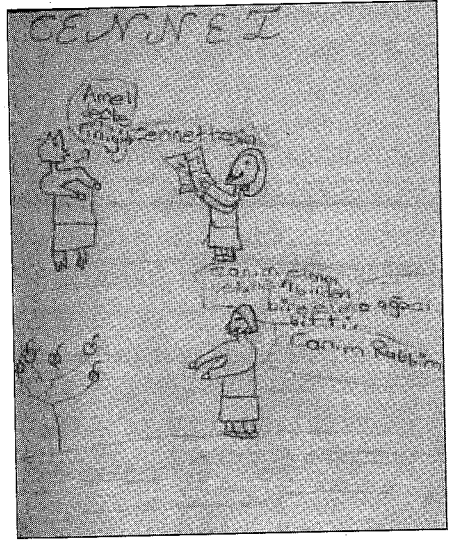
Çocuklar doğrudan tecrübe edemedikleri sırat köprüsünün sembolik bir yansımasını resmetmektedirler. Bunu yaparken de, zihinlerinde varolan dünyadaki köprü figürlerini kullanmaktadırlar. Çocukların genel olarak dünyadaki köprülere benzer somut bir sırat köprüsü imajı oluşturmalarında başta aile olmak üzere sosyal çevreden edindikleri bilgilerin etkili olduğu söylenebilir.

III. İyilik ve Kötülüklerin Kayıt Edildiği Bir Gösterge: “Amel Defteri”

“Amel defteri”nin, çocukların çizdikleri cennet ve cehennem resimlerinde kullandıkları önemli sembollerden biri olduğu görülmektedir. Çocukların tasavvurlarında amel defteri, iyilik ve kötülüklerin yazıldığı somut bir kitap şeklinde sembolize edilmektedir. Resim 34’te görüldüğü gibi, amel defterleri, “insanın kötülük sayısı kadar kitap” tanımlamasıyla adeta raflara dizilmiş kitaplar şeklinde resmedilmektedir. Bununla birlikte, cehennem resmindeki kötülük kitaplarıyla (amel defteriyle) birlikte kötülüğün sembolü olan Şeytan’ın ve kaynayan kazan içerisinde acı çeken insanın aynı resim karesi içerisinde yer aldığı görülmektedir. Çocuğun tasavvurunda bu üç figür birbirini tamamlayan unsurlar olarak değerlendirilmektedir (Resim 34). Öte yandan Resim 35’te de görüldüğü gibi, yine bir kitap olarak sembolize edilen amel defteri “Amel defterini gör! Cennet’tesin!” ifadeleriyle müjdeleyici bir şekilde iyilik yapan kişiye sunulmaktadır.



Resim 34: Kız, yaş: 12

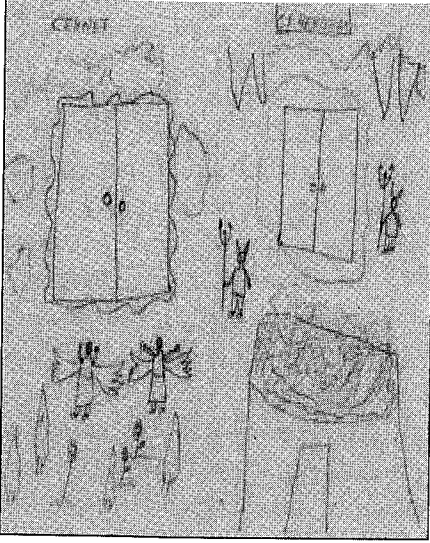


Resim 35: Kız, yaş: 10

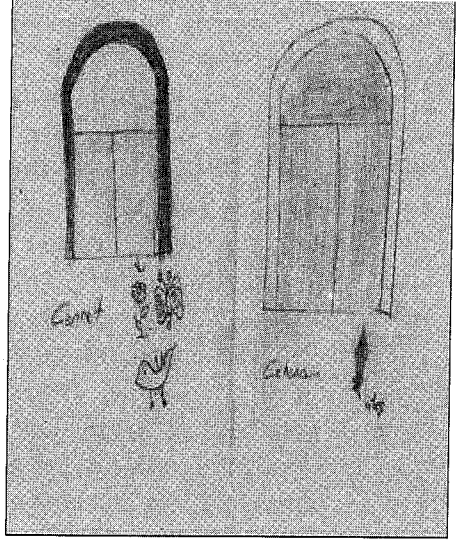
IV. Cennet ve Cehennem'deki Kapı Göstergeleri

Çocukların çizdikleri cennet ve cehennem resimlerinde kullandıkları sembollerden birisi de kapılardır. Çizilen kapı resimlerinin herhangi bir bağlantısının olmaması ve boşlukta konumlandırılması, cennet ve cehennemde kapıların olduğu bilgisine sahip olan çocukların bunların ait oldukları bir mekânı tasavvur edememelerinden kaynaklanıyor olabilir. Çocukların cennet kapısı olarak sembolleştirdikleri kapının önünde meleklerin, ağaçların ve çiçeklerin; cehennem kapısının önünde ise zebani ya da şeytanların bulunduğu görülmektedir. Ayrıca kapıların resimlerdeki diğer objelere oranla oldukça büyük bir şekilde resmedilmesi, çocukların cennet ve cehennemi büyük bir yer olarak tasavvur etmelerinden kaynaklanabilir. Diğer sembolleştirmelerde olduğu gibi, çocukların tasavvurlarında cennet ve cehennem kapıları yine dünyadaki kapılara benzeyen somut bir kapı olarak resmedilmektedir. (Resim 36).

Resim 37'de ise, cennet kapısında yeşil renk kullanılırken, cehennem kapısında kırmızı rengin kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu da cehennemle bütünleşen ateş figürünün kapıya yansımış şekli olarak düşünülebilir. Diğer taraftan, cennet kapısının önünde, mutluluğu ve sevinci sembolize eden çiçek, kelebek ve kuş figürleri kullanılırken; cehennem kapısının önünde



Resim 36: Erkek, yaş: 12



Resim 37: Kız, yaş: 12

azabın ve korkunun sembolü olarak ateş figürü bulunmaktadır. Ayrıca, çocukların cennet ve cehennem tasavvurlarını ifade ederken sadece onların kapı sembollerini kullanmaları kapının ardındaki varolan şeylerle ilgili tasavvurlarını tam olarak ortaya çıkaramadıkları şeklinde değerlendirilebilir.

Sonuç

Çocuklar sözsüz bir dil olan resim vasıtasıyla, duygu, düşünce, tasavvur ve iç dünyalarını yansıtabilirler. Resimler, hem çocuğu tanımamıza yarayan projektif bir teknik olarak, hem de onların tasavvurlarının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda resimler, göstergebilim açısından değerlendirilebilecek alanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu araştırmada çocukların çizdikleri cennet ve cehennem resimleri göstergebilimsel açıdan incelenmiştir. Bu resimlerde çocukların duygu, düşünce ve tasavvurlarını kendilerine has bir şekilde resmettikleri görülmektedir. Çocuklar çizdikleri cennet ve cehennem resimlerinde farklı göstergeler kullanmaktadırlar. Aslında çocuklar doğrudan tecrübe edemedikleri bir dünyayı resmetmeye çalışmaktadırlar. Bunu yaparken

de oradaki varlık ya da nesnelere kendilerini değil, onların sembolik yansımalarını resmetmektedirler.

Çocukların çizdikleri cennet resimlerine bakıldığında, onların ağırlıklı olarak tabiatta bulunan güzel mekânsal özelliklere yer verdikleri görülmektedir. Bu tabiat özellikleri içerisinde gökyüzü, güneş, dağlar, dereler, evler, çiçekler, kuşlar, sevimli hayvanlar ve meyve ağaçları gibi figürler bulunmaktadır. Bununla birlikte bu resimlerde araba, bisiklet; televizyon ve bilgisayar gibi figürler de yer almaktadır. Cennet resimlerinde ağırlıklı olarak yeşil rengin kullanıldığı görülmektedir. Yine cenneti iyiliklerin mükâfatlandırıldığı bir mekân olarak değerlendiren çocukların cennette aileleriyle ya da sevdikleri kişilerle birlikte olma isteklerinin onların cennet tasavvurlarıyla ilgili çizdikleri resimlere yansıdığı görülmektedir. Bununla birlikte bazı çocukların cenneti namaz kılama, Kur'an-ı Kerim okuma gibi ibadetlerin yapıldığı bir mekân olarak tasavvur ettikleri dikkat çekmektedir. Bazı çocukların ise cenneti dünyada olduğu gibi arkadaşlarıyla oyun oynayacakları bir mekân olarak tasavvur ettikleri görülmektedir.

Çocuklar çizdikleri cehennem resimlerinde ise, genel olarak cehennemi hoşlanılmayan, korkulan, acı çekilen, günahların karşılığının görüleceği, mutsuzluğun olduğu bir mekân olarak tasavvur etmektedirler. Yine bu resimlerde, ateş, "Zebani", "Şeytan", "sorgu melekleri", sırat köprüsü, kaynayan kazanlar, kötü insanlar ve korkulan hayvanlar gibi figürler yer almaktadır. Çocuklar çizdikleri cehennem resimlerinde ağırlıklı olarak kırmızı rengi kullanmayı tercih etmektedirler. Aynı zamanda çocuklara göre cehennem kötülüklerin karşılığının görüldüğü bir mekândır.

Öte yandan "Sırat köprüsü" ve "Amel defteri", çocukların cennet ve cehennem resimlerinde somut bir şekilde sembolize edilmiştir.

Çocukların çizdikleri resimler incelendiğinde, onların cennet ve cehennem tasavvurlarının oluşmasında, zihinsel gelişimlerinin; aile ve sosyal çevre faktörlerinin; bağlı olunan dinin inanç esaslarının ve kendilerine öğretilen bilgilerin etkili olduğu görülmektedir.

Bu araştırmada göstergebilimsel açıdan elde edilen bulguların, din psikolojisi başta olmak üzere çeşitli disiplinlerde yapılacak çalışmalara katkı sağlayacağı, ayrıca anne-babalar ve eğitimcilere çocukların cennet ve cehennem tasavvurları hakkında önemli bilgiler sunacağı umulmaktadır. Bununla birlikte araştırmanın sağlayacağını umduğumuz diğer katkı ise, çocuklara cennet ve cehennem konuları öğretilirken izlenecek yöntemin belirlenmesinde yardımcı olmasıdır.

Bilimsel Toplantı Değerlendirmesi

Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü

Kur'an ve Tefsir Akademisi İlim Yayma Vakfı, 18-23 Ağustos 2008 İstanbul

Kur'an ve Tefsir Yaz Akademisi faaliyetleri çerçevesinde İlim Yayma Vakfı'nın katkılarıyla 18-23 Ağustos 2008 tarihleri arasında İstanbul'da İlim Yayma Vakfı Misafirhanesinde "*Tarihte Ve Günümüzde Kur'an İlimleri Ve Tefsir Usûlü*" başlıklı bilimsel bir toplantı düzenlendi. Toplantı ilmî içeriği itibariyle oldukça yoğun bir tempoda gerçekleşti, başlangıç paneli dışında otuza yakın bilim adamının aktif katılımı ile yirmi iki tebliğ sunuldu ve bu tebliğler akademisyenler tarafından müzakere edildi. Program aşağıdaki şekilde gerçekleştirilmiştir.

Birinci Gün

18.08.2008 Pazartesi, saat 10.00-10.30 *Açılış*, DEÜİF.'den Prof. Dr. Ömer DUMLU'nun Kur'an-ı Kerim tilaveti ile başladı ve protokol konuşmaları ile devam etti. İlim Yayma Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı Yücel ÇELİKBİLEK katılımcılara hoş geldiniz konuşması yaptı. Doç. Dr. Bilal GÖKKİR (Düzenleme Heyeti Adına) ise programın oluşum süreci, içerik ve planlama hakkında bilgi verdi.

10.30-11.00 verilen aranın ardından 11.00-12.00 *Açılış Paneli* Başkan ATAÜİF.'den Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ tarafından yönetildi. Konuşmacılardan İÜİF.'den Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR seçmiş olduğu ayetler çerçevesinde (Bakara 184, En'am 25, Beyyine 1-3, Bakara 62, İhlas 3, Tebbet 1-2, Fatıha 5) Kur'an'ın anlaşılmasında yaşanan problemlere dikkat çekti ve ilgili ayetlerin anlaşılmasındaki sorunlara çeşitli meallerden de örnekler vererek açıklık getirdi. EÜİF.'den Prof. Dr. M. Zeki Duman ise

önceki konuşmanın müzakeresi ile sözüne başladı. Kur'an'ın nüzulündeki lafız mana eksenli tartışmalardan hareketle Kur'an'ın nüzulünü "inzal-tenzil" tartışmaları ile açarken "Beyanın da vahiy olduğunu" ortaya koydu.

12.30–14.00 arası öğle tatili, 14.00–16.00 I. Oturum Başkan SÜİF.'den Prof. Dr. Said ŞİMŞEK tarafından açıldı. Bu oturumda CÜİF.'den Doç Dr. İsmail ÇALIŞKAN "*Tefsir Usûlü'nün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik – Abdullah b. Vehb (197/812) Ve Muhâsibî (243/857) Örneği*" başlıklı tebliği sundu. Çalışkan bu tebliğinde Abdullah b. Vehb (197/812)'in hayatı ve Tefsir Usûlüne dair olan eseri *el-Câmî (fî Ulumi'l-Kur'an)* ile Muhâsibî (243/857)'nin hayatı ve *Fehmu'l-Kur'an* adlı eseri hakkında bilgiler verdi, eserleri usûl ve içerik olarak değerlendirdi ve bir mukayesesini de yaptı. Bu karşılaştırma sonucu ulaşılmış olduğu neticeleri de katılımcılarla paylaştı.

EÜİF.'den Doç. Dr. İbrahim GÖRENER "*Tefsir Usûlü Ve Kur'an İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi*" tebliğini sunarken, klasik Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'an konularının tefsir yöntemi açısından değerine dikkat çekti. "Bu açıdan bakıldığında Kur'an ilimleri hermenötüğün bize sunduğu sosyal, psikolojik, dilsel şartlardan bahseder. Dolayısıyla Kur'an ilimlerinin bir yöntem olarak değil de imkân olarak bizlere sunduğu katkı çok önemlidir. "Tefsir" konusu da Hz. Peygamber döneminin bir unsuru olduğu için Ulûmu'l-Kur'an içerisinde yer almaktadır." Tefsir yönteminin Kur'an ilimleri veya Tefsir usûlleri içerisinde aranmasının yanlışlığına dikkat çeken Görener, tarihi süreçte Kur'an üzerine yapılan çalışmaların oluşturduğu birikimden habersiz olarak tefsir yapmanın bir eksiklik olduğunu vurguladı. Sonuç olarak tefsirde tek bir yöntem arayışından vazgeçerek her bir ekolün ayrı bir yöntemi olacağını kabullenmek gerektiği yanında dört yolla Tefsir usûllerine ulaşmanın imkânını ortaya koydu: 1. Tefsirlerin mukaddimleri, 2. Tefsirler ve Müfessirler hakkında müstakil eserler, 3. Tefsir Tarihleri, 4. Tefsir yaklaşımlarını gruplayan eserler.

İkinci Gün

19.08.2008 Salı, saat 8.30–10.00 I. Oturum Başkan EÜİF.'den Prof. Dr. M. Zeki DUMAN tarafından yönetildi. Tebliğci ATAÜİF.'den Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ "*Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu*" başlıklı tebliğinde Tefsirde yeni yöntem arayışlarının orijinalliğini, batı kaynaklı çalışmalar ile içerik ve metot olarak bizdeki çalışmalarla karşılaştırarak (Watt'ın çalışmaları merkezli olarak) sorguladı ve bu çabaların boşa kürek çekmek olup olmadığını sordu. Sonuç olarak "bu

arayış sağlıklı şartlardan oluşmamış bir arayıştır.” tespitini yaptı ve “anlama problemini çözebiliriz ama asıl problem yaşama problemidir.” vurgusu ile tebliğine son verdi.

10.00–10.30 Ara, 10.30–12.30, *II. Oturum* Başkan MÜİF.’den Dr. Muhammed ABAY tarafından açıldı. Tebliğcilerden SDÜİF.’den Ali BULUT “*Türkiye’de Tefsir Usûlü-Ulûmu’l-Kur’an Tartışmaları –Bir Literatür İncelemesi-*” konulu tebliğinde Tefsir Usûlü Literatürü, Ulûmu’l-Kur’an Literatürü, Kavramsal Tartışma ve Değerlendirmelerin Yapıldığı Bazı Çalışmalar başlıkları altında eserleri değerlendirmeye tabi tuttu ve ulaştığı sonuçlara yer verdi. Tefsir Usûlü ve Ulûmu’l-Kur’an kavramlarının anlamlarının ve kapsamalarının ne olduğunun tespit edilmesi gerektiğini, bu tespitle birbirine benzer ve farklı muhtevanın görülebileceğini belirterek “sonuç ne olursa olsun konuyla ilgili tartışmaların günümüz araştırmalarına katkı sağlayacağını” ifade etti.

EÜİF.’den Mehmet DEMİRCİ “*Tefsir Usûlü Duyulan İhtiyaç*” başlıklı tebliğinde “Tefsir, Usûl ve Tefsir Usûlü kavramları merkezli olarak tefsir usûlünün temellendirmesini klasik ve yeni kaynaklarımız eksenli olarak yaptı. Tarihsel ve dilsel verilerin dikkate alınmasını ön plana çıkardığı tebliğinde, Lafzın resmedilmesi aşaması, Lafzın açıklanması aşaması ve Lafzın Yorumlanması aşaması olmak üzere üç aşamaya dikkat çekti.

12.30–14.00 Aranın ardından 14.00–16.00 *III. Oturumu* Başkan CÜİF.’den Doç Dr. İsmail ÇALIŞKAN yönetti. Tebliğcilerden Süleyman KARACELİL “*Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*” adlı tebliğinde devam etmekte olan çalışmasına katkı mahiyetinde tefsir usûlünün imkanı, yapısı ve işlevini tartışmaya açtı. Bu tebliğde, Tefsirin bir usûlü olmadığı düşüncesine katılmadığını ifade eden tebliğci, tefsir usûlünün olgunlaşma döneminde olduğuna dair görüşlere de katıldığını ifade etti. Doğu Türkistan kökenli akademisyen Nur Ahmed Kurban ise “*Mekke Tefsir Ekolü’nün Ulûmu’l-Kur’an İle İlgili Görüşleri*” başlıklı bir tebliğ sundu. Tebliğinde İbn Abbas’a (68/687) dayanan Mekke Tefsir Ekolü’nün özelliklerini İbn Abbas ve talebelerinin görüşlerine dayanarak ortaya koydu. Tebliğde “Kur’an’ın her ayeti hakkında görüş belirten ilgili ekol müfessirlerinin Kur’an ilimleri konularına dair görüşlerini bütün yönleri ile tespit etmenin zorluğu” vurgulandı.

Üçüncü Gün

20 Ağustos 2008 Çarşamba, 8.30–10.00 *I. Oturum* Başkan Harran ÜİF.’den Prof. Dr. Ali BAKKAL, tebliğci EÜİF.’den Prof. Dr. M. Zeki DUMAN

“Kur’an-ı Kerim’de Neshe Delil Gösterilen Ve Mensuh Addedilen Ayetlerin Mânâ Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri” başlıklı tebliği ile katıldı. Tebliğinin altyapısı olması açısından usûl konuları ile bir giriş yapan Duman, neshin imkânını/imkânsızlığını tartıştıktan sonra Suyûfî ve Dihlevî’nin mensuh saydıkları beş ayeti ele aldı ve ilgili ayetlerde neshin mümkün olup olmadığını irdeledi. Neshin aklen caiz olduğu kabul edilmekle birlikte Kur’an’da önceki kitapları neshi anlamında neshin mevcudiyeti kabul edilmekte, Kur’an’da mensuh ayetlerin varlığı mümkün görülmemektedir, sonucuna varıldı.

10.00–10.30 Aranın ardından 10.30–12.30 II. Oturum Başkan SDÜİF.’den Doç. Dr. Bilal GÖKKIR tarafından yönetildi. Tebliğcilerden FÜİF.’den Doç. Dr. Gıyasettin ASLAN “Tefsir Usûlünün Fıkıh Usûlünden Arındırılması” başlıklı tebliğini sundu. Tebliğde Halid el-Akk’ın Usûlu’t-Tefsir ve Kavâiduhû adlı eseri temel alınarak tefsir usulü konuları arasında yer alan fıkıh usulü konularının ayıklanması gerektiği vurgulandı. Konu Açık Lafızlar (zahir, nass, müfesser, muhkem), Tearuz, Kapalı Lafızlar (hafî, müşkil, mücmel, müteşabih), Delalet ve Nesih konuları çerçevesinde ele alındı.

ÇÜİF.’den Dr. Burhan BALTACI tarafından ise “Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı -Şâtıbî Örneği-” başlıklı tebliğ sunuldu. “Tefsir Usûlünün yeniden inşası” meselesi ile başlayan tebliğde “Fıkıh Usûlünün Katkısı ve Sorunları”na da yer verildi. Ebû İshak eş-Şâtıbî (790/1388) örneğinde Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı sunulmadan önce “Şâtıbî’nin Örneklenmesinin Sebebi” ve “Şâtıbî’nin Ulûmu’l-Kur’an Konularına Bakışının Genel Çerçevesi” çizildi. Şâtıbî’nin ifade etmek istediklerinin tam olarak anlaşılması ve usûle zemin oluşturması için “Şâtıbî’nin Kavram Dünyası ve Bu Kavramlara Yüklediği Anlamlar” ele alınarak incelendi. Bu cümleden olmak üzere “Ümmîlik, Arabîlik, Lafız-Mânâ Dengesi, Zâhir-Bâtın İlişkisi, Küllî-Cüz’î Dengesi, Akıl-Nakil Etkileşimi ve Makâsîd anlayışı” ele alındı. Günümüz anlama metodolojileri çerçevesinde kullanılan tarihsellik ve hermenötik bilgi birikimi ile benzeşen ve ayrışan yönleri de ortaya konuldu.

Sonuç olarak da “Şâtıbî’nin anlayışında “ucu açık bir anlama ve yorumlama”dan da söz etmek oldukça zordur. Onun sisteminde anlamaman kuralları vardır. Fakat bu, onun, her tür anlama ve yorumlama faaliyetini ümmîlik bilgi düzeyine ve arabî bağlama hapsettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Onun sistemini genel özellikleri çerçevesinde, “sınırlı ve

sorumlu bir anlama ve yorumlama” faaliyeti olarak adlandırabiliriz. Bu noktada ümmilik bu sınırlardan biridir. “Arabîlik”le birlikte dinin ilk muhataplarının anlama alanı doğrultusunda bir açı oluşturur. Bu açının derecesi aynı kalmak şartı ile ucu açıktır. Anlama ve yorumlamanın yolunu aydınlatan ışığa benzetebileceğimiz “makâsıd” anlayışı doğrultusunda ve yukarıda belirtilen açının içerisinde kaldığı sürece zihnî faaliyet alanı vardır.”

12.30–14.00 Öğle tatili. 14.00–16.00 III. Oturum Başkan EÜİF:’den Doç. Dr. İbrahim GÖRENER tarafından yönetildi. Tebliğcilerden YYÜİF:’den Doç. Dr. Ömer KARA “*el-Furûku’l-Luğaviyye’nin Bir Kur’ân İlmi Olma İmkânı Üzerine*” başlıklı tebliğinde önce Ulûmu’l-Kur’an’ın çıkışında etkin ve belirleyici olan unsurları ele aldı. Genel hatlarıyla Furûk nazariyesi hakkında kapsamlı bilgiler verdi. Furûk’un Kur’an ilmi olabilirliliğinin temel gerekçelerini izahla tebliğine devam eden KARA, bunun Kur’an’ın yapısı açısından imkânını delillendirdi. Furûk Nazariyesi ve Ulûmu’l-Kur’an açısından da bu imkânın değerlendirildiği tebliğde Furûk’un Ulûmu’l-Kur’an içerisinde değerlendirilebilmesinin imkânı tartışıldı. Sonuç olarak da bunun mümkün olduğu tezi savunuldu. Kur’an ilimleri içerisinde Furûk’un isimlendirilme problemi de ele alındı ve bu ismin “*el-Furûk fi Mütেকâribâti’l-Kur’an*,” “*Furûku Mütেকâribâti’l-Kur’an*” ile “*Mütেকâribâtü’l-Kur’an*” adlandırmalarından birisi olabileceği ifade edildi.

EÜİF:’den Mustafa KARAGÖZ “*Vücûh Ve Nezâir’in Terimleşme Süreci – Nezâir’in Eşanlamlılık Olarak Tanımlanması Sorunu-*” başlıklı tebliğini sundu. Tebliğde Vücûh ve Nezâir’in tarihçesi, Ulûmu’l-Kur’an içerisindeki yeri ile tanımları ve tanımlar hakkında değerlendirmeler ele alındı. Kur’an’da yer alan “ümme” kavramı farklı tanımlara göre vücûh ve nezâir itibarıyla tablolar üzerinden değerlendirildi. Konu ile ilgili eserlerin içeriğinden hareketle Vücûh ve Nezâir’in mahiyeti ortaya konularak yeni bir tanım önerisi sunuldu.

Dördüncü Gün

21 Ağustos 2008 Perşembe, 8.30–10.00 I. Oturum Başkan ATAÜİF:’den Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ tarafından yönetildi. DEÜİF:’den Prof. Dr. Ömer DUMLU “*Konulu Tefsir Bir Usûl Sayılabilir mi? Ve Bunun Kur’an’ı Anlamaya Katkısı*” başlıklı tebliğini sundu. Konulu Tefsirin çıkış sürecine değinen DUMLU, bu türün çıkışının yerli ve yabancı etkenlerde aranabileceğini belirtti. Yerli sebep olarak, Kur’an’ın mesajını en kısa yoldan nasıl

ulaştırabiliriz, kaygısının etkin olduğunu; yabancı etkiler olarak da, 1.Kur'an kronolojisi çalışmalarını, 2.Kur'an'ın kaynağını bulmaya yönelik çalışmalar, 3.Kur'an'ı bütün veya parça parça sunmayı denemez misiniz? önerisinin olduğunu ifade etti. Konulu Tefsir bir metot olarak görülürse bunun usûlü de usûl sayılabilir, tespiti yapıldı. Tarihimizdeki bu tür çalışmalara da değinilen tebliğde, ilk defa metotlu bir şekilde bu tefsiri yapanın *-et-Tefsîru'l-Kebîr*'de sureye başlarken giriş mahiyetinde bilgi verdiği kısımda- İbn Teymiyye (728/1328) olduğu ifade edildi. Metin analizinin önemine vurgu yapılan tebliğde metin dışı yorumların kutsalın önüne geçemeyeceği vurgulandı. Anlam kaymalarına dikkat edilmesi gerektiği belirtilen tebliğde olabildiğince objektif olarak Kur'an'a yaklaşılmalı ve bu şekilde Konulu Tefsir yapılmalı, denildi. Müzakere kısmında sorulan sorular üzerine, "ayet tefsirlerinin" konulu tefsire dâhil olmadığı ifade edildi. Ayrıca DİA'nın sure maddelerinin konulu tefsir açısından bazılarının güzel olduğu, bir kısmının ise tekrar elden geçirilmesi gerektiği üzerinde duruldu.

10.00-10.30 Ara, 10.30-12.30 II. Oturumun Başkanlığını DEÜİF.'den Prof. Dr. Ömer DURLU yaptı. Tebliğcilerden Harran ÜİF.'den Prof. Dr. Ali BAKKAL "*Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyak-Sibakın Önemi*" başlıklı tebliğini sundu. Siyak-sibak kavramlarının anlamlarının tespiti ile başlayan tebliğ, siyak sibak hiyerarşisinin tespiti ve siyak sibakın fonksiyonlarının belirtilmesi ile devam etti. Şu açılardan örneklerle değerlendirilerek siyak sibakın önemi vurgulandı. a. Kastedilen anlamın ortaya çıkması. b. Çokanlamlı kelimelerin hangi anlamda kullanıldıklarının tespiti. c. Kelimelerin genel ya da özel anlamda kullanıldığının tespiti. d. Kelimelerin hakikat veya mecaz/kinaye anlamında kullanılmış olmasının tespiti. e. Hükmün hikmetinin daha iyi anlaşılması. f. Garip ve mücmel lafızların anlaşılması. g. Uygun olan sebebi nüzul rivayetinin tercihine sebep olması.

SDÜİF.'den Doç. Dr. Bilal GÖKKIR "*Meryem Sûresi Örneğinde Sûre Çalışmaları: Yapısal Bir Yaklaşım*" başlıklı tebliğine Meryem Suresi hakkında genel bilgiler vererek başladı. Tebliğ diğer sûrelerle karşılaştırmalı olarak Meryem Sûresinde Hurûf-i Mukattaa, Meryem sûresindeki kıssalar, 59. ayetle başlayan cedel, 64-65.ayetlerde meleğin (Cebrail) sözleri ile tebliğ devam etti. 66. ayetten itibaren yer alan cedel kısmında ise şu yapıya dikkat çekildi. a.İncarcıların iddiası/tavrı, b.İddianın/tavrın reddi, c.İncarcıların akıbeti/tehdit, d.Hakikat/müminlerin durumu/müjde. Saydığımız bu dörtlü yapının cedel kısmının sonuna kadar bu şekilde korunduğu, müteakip beş ayrı cedel için de bu durumun geçerli olduğu

kanaati, ilgili ayetler tahlil edilerek dile getirildi. Kapanış ayetleri olarak dile getirilen 97-98. ayetlerin yapısal tahlili ile tebliğe son verildi. Teorik olarak konulu tefsirle sure tefsirleri arasında bir karşılaştırmanın da yapıldığı tebliğde, mesaj kaygısı olduğu iddia edilen konulu tefsirde konular arası (ayetler arası) insicam bozulduğu için acaba asıl mesaj kayboluyor mu, sorusu soruldu.

12.30-14.00: Ara, 14.00-16.00: III. Oturum Başkan YYÜİF.'den Doç. Dr. Ömer KARA tarafından idare edildi. Tebliğcilerden ATAÜİF.'den Dr. Hasan YILMAZ'ın "*Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanmasına Dair*" başlıklı tebliğinde, semantik ve çeşitleri hakkında genel bilgiler verildikten sonra bu yöntemde öncelikli olarak odak veya anahtar kavramların belirlenmesi gerektiğine vurgu yapıldı. Bunun için de Kur'an Terimleri Ansiklopedisi'ne ihtiyaç olduğu belirtildi. Semantik yöntemin objektif bir yöntem olduğu, anlamın tespitinde bu yöntemin kullanılması gerektiği, yorumların ise bu anlam üzerine inşa edilmesi gerektiği belirtildi. Bu yöntemin eleştirilebilecek yönlerinin de bulunduğu, Kur'an'ı metin boyutuna indirgemesi, lisanî bir objeye dönüştürmesinin bunlardan bazıları olduğu ifade edilerek; "Metot boyutu nedir, incelenmeli." ifadesine yer verildi. Yeni usûl ve Ulumu'l-Kur'an çalışmalarında semantiğe de yer verilmesi önerildi.

İÜİF.'den Yrd. Doç. Dr. Necmettin GÖKKIR "*Tefsir Usûlünde Lafız-Mânâ İlişkinin Tespiti*" başlıklı tebliğini sundu. Semantik analiz içerikli tebliğde öncelikle lafız mana ilişkisine dair delalet teorilerine yer verildi. Semantik ve çeşitleri hakkında açıklamalarla devam eden tebliğde lafzın manaya delaletinde bağlam ve Kur'an ilimlerinin önemine yer verildi. Bu cümleden olmak üzere "Metin İçi Bağlam Bilgileri," "Lafzın Manaya Delaletinde Tarihsel Bağlam," "Lafzın Manaya Delaletinde Toplumsal Bağlam" ve "Makasid" başlıkları altında incelenen konuda Kur'an'daki lafızların delaletlerinin tespitinde dil, tarih, toplum bilgisi ve makasidî bilmenin gereğine vurgu yapıldı.

Beşinci Gün

22 Ağustos 2008 Cuma, 8.30-10.00 I. Oturumun tebliğini SÜİF.'den Prof. Dr. Said ŞİMŞEK "*Yaygın Halk Kültürünün Tefsir Üzerindeki Etkileri*" başlığı altında sundu. Tebliğde yaygın halk kültürünün Tefsir üzerindeki etkileri "Harut Marut," "Hızır Kıssası" ve "Şefa'at" konuları özelinde tartışıldı. Kur'an'da yer alan bazı kıssaların diğer milletlerde de yer aldığı

ve Harut ve Marut kıssasının da bu şekilde olduğu ifade edilerek bizim kıssayı anlamamızda bu ön kabullerin etkili olduğu vurgulandı. Hızır'ın, bir peygambere öğretmenlik yapıyor olmasından hareketle melek olması gerektiği belirtildi. Şefaath konusunu ihtiva eden ayetler ve bu ayetlere verilen anlamlar teker teker ele alınarak şefaatin imkânı ve mahiyeti tartışıldı. Bu tartışmalar esnasında günümüz Kur'an meallerinden de örnekler verilerek yeni bir bakış açısı ile konu değerlendirildi.

10.00-10.30 Ara, 10.30-12.30 II. Oturum Başkan SÜİF.'den Prof. Dr. Said ŞİMŞEK, tebliğcilerden Dr. Harun ÖGMÜŞ "Tefsirde Şiirle İstişhad Açısından Hicrî II. Asrın Önemi" başlıklı tebliğine "İstişhadın Ortaya Çıkış Süreci" hakkında bilgi vererek başladı. "İstişhad Kaynağı Olarak Şiir" meselesinin de irdelendiği tebliğde Arap şiirinin intikali ve mevsukiyeti ele alındı. İstişhadın ilk iki asırda geçirdiği süreç ve bu süreçte yer alan temel kaynaklar değerlendirmeye tabi tutuldu. Sonuç olarak tefsirde şiirle istişhadın teşekkül devrinin hicri II. asır olduğu vurgusu yapıldı ve bu istişhadın tefsire doğrudan değil de dolaylı bir etkisi olduğu belirtildi.

OMÜİF.'den Salih KESGIN "Âyetleri Anlamada Hadisleri Yanlış ya da Eksik Değerlendirmenin Etkisi" başlıklı tebliğinde ayetleri anlamada hadis algısının etkisini Nisa Suresi birinci ayet ekseninde değerlendirdi. Vahyi anlamada hadisin konumu ile giriş yapılan tebliğde Nisa Suresi birinci ayet özelinde meallerden örnekler verilerek ilgili ayetlerin tefsirlerdeki açıklanışına yer verilerek devam edildi. İlgili rivayetlerin Kütüb-i Tis'a kaynaklarında yer alışı şekli de değerlendirmeye tabi tutularak geniş ve kapsamlı bilgi verildi.

12.30-14.00 Öğle tatili, 14.00-16.00 III. Oturum Başkan FÜİF.'den Doç. Dr. Gıyasettin ASLAN, tebliğcilerden OMÜİF.'den Dr. Ali BULUT "Filolojik Tefsirle Rivayet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'an'ı" başlıklı tebliği ile katıldı. Meâni'l-Kur'an kavramı, bu kavramla ilgili genel bilgiler verilen tebliğde Zeccâc'ın hayatı, Meâni'l-Kur'an'ı ve bu eserin özellikleri hakkında da geniş bilgi verildi. Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'an'ının lugat ve nahiv bilgisi yanında rivayet tefsirine de yer veren bir eser olarak da araştırmacıların başvuru kaynağı olacağı vurgulandı.

MÜİF.'den Dr. Muhammed ABAY "Yeni Bir Tabakâtü'l-Müfessirîn Denemesi" başlıklı tebliğinde Tabakâtü'l-Müfessirîn için bilgisayar kullanımının sağlayacağı faydaları, veritabanı kavramı analizini, örneklerle Tabakâtü'l-Müfessirîn kitaplarındaki verilerin analizini yaptıktan sonra Tabakâtü'l-Müfessirîn veritabanı modelini sundu. Bu veritabanındaki temel listeler ise şu şekildedir. Müfessirler listesi, Müfessir kategorileri ve sınıfları

listesi, Eserler listesi, Eser kategorileri ve sınıfları listesi, Eserin basmaları listesi, Eserin yazmaları listesi, Bibliyografya listesi, Şehirler listesi. Yan listeler de şu şekilde önerilmektedir. Müfessirin eserleri, Müfessirin kategorileri, Müfessirin bibliyografyası, eserin kategorileri, eserin bibliyografyası.

16.30–17.30 *Değerlendirme Toplantısı*, Başkan EÜİF.'den Prof. Dr. M. Zeki DUMAN, Konuşmacılar SÜİF.'den Prof. Dr. Said ŞİMŞEK, YYÜİF.'den Doç. Dr. Ömer KARA, İlim Yayma Vakfı adına Dr. Necdet YILMAZ, İÜİF.'den Yrd. Doç. Dr. Necmettin GÖKKIR. Toplantının genel yapısı, işleyiş süreci, katkılar, devam etmesi, sonraki toplantıların içerik analizleri hakkında geniş değerlendirmelerde bulunuldu. *Altıncı Gün: İstisare Toplantıları* (3., 4. ve 5. günlük oturumların sonunda toplantılar hakkında görüş ve önerileri alındığı için bu bölüm iptal edilmiştir.)

Kur'an ve Tefsir Yaz Akademisi faaliyetleri çerçevesinde İlim Yayma Vakfı'nın katkılarıyla gerçekleştirilen "*Tarihte Ve Günümüzde Kur'an İlimleri Ve Tefsir Usûlü*" başlıklı bilimsel toplantı beş gün boyunca yoğun bir gündem ve kapsamlı bir içerik ile gerçekleştirilmiş, Tefsir Usulü konuları masaya yatırılmış, diğer disiplinlerden de katkı sağlanarak geniş çaplı bir tartışma ortamı meydana gelmiştir. Tebliğler bütün katılımcıların ortak müzakeresine açılmış ve bu çerçevede geniş çaplı katkı imkânı doğmuştur. Bu toplantıların devamı düzenlenecekse bu toplantıda olduğu gibi her biri özel/ayrıntı konulara tahsis edilirse daha verimli geçecektir.

Bu toplantının gerçekleşmesine katkılarından dolayı Kur'an ve Tefsir Yaz Akademisi faaliyetlerinin yükünü omuzlayan Doç. Dr. Bilal GÖKKIR, Doç. Dr. Ömer KARA, Dr. Muhammed ABAY, Dr. Necdet YILMAZ, Yrd. Doç. Dr. Necmettin GÖKKIR ve Ali BULUT'tan oluşan tertip heyetine; toplantının şartlarının oluşmasına maddi manevi katkılarından ve çalışanlarının güler yüzlü misafirperverliklerinden dolayı Mütevelli Heyet Başkanı Yücel ÇELİKBİLEK'in şahsında İlim Yayma Vakfı'na teşekkürlerimizi sunuyoruz. Akademik alandaki faaliyetlerinin devamını bekliyor, hizmetlerinde başarılar temenni ediyoruz.

Dr. Burhan BALTACI

ÖZÜR VE DÜZELTME

Dergimizin 30. sayısında aşağıdaki bazı basım hataları göze çarpmaktadır. Bu hatalardan dolayı okuyucularımız ve yazarlarımızdan özür dileriz.

1. Kapakta tarih, Ocak-Nisan 2008 şeklinde doğru basılmasına rağmen iç sayfalarda Eylül-Aralık 2007 şeklinde basılmıştır.

2. Dr. Cengiz Çuhadar'a ait iki makalenin İngilizce özetleri aynıdır. S. 153'te bulunan "Siyaset Kavramının Felsefi Kökenleri" adlı makalenin özeti aşağıdaki şekilde olacaktır.

Abstract

The Philosophical Origins of Concepts of Politicis. In this article, we pointed out the definitions concerning the concept of politics and the views of some philosophers distinguished with their philosophies of politics. Politics is a concepts that appears as a result of collective life of people. It seems that people who lived in a society brought to the fore this term, which can be called the art of ruling people" to thwart disorder and to live in peace. The meanings that the concept of politics bore in the history of thought have been tried to meet by explaining the views of philosophers in this matter.

Key Words: Philosophy, Political, Plato, Aristotle, Augustine, Machiavelli, Locke, Montesquieu, Marx, W. Godwin, Jaspers.

Dinî Araştırmalar

D Ö R T A Y L I K B İ L İ M S E L D E R G İ

Editörden

MUSTAFA ERDEM

İsrail Filistin Meselesi ve Türkiye

CENGİZ BATUK

İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı?
Hıristiyanlıkta Kadın Sorununa Genel Bir Bakış

BOZKURT KOÇ

Çocuğun Dinî Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba

CEVDET KILIÇ

İbherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'sinde Tabiat Felsefesî'nin Temel Kavramları ve Kaynakları

KADİR ALBAYRAK

Yazısız Halklarda ve Antik İnanışlarda Renk Fenomeni

İBRAHİM MARAŞ

Farâbî'de Hudûs Kavramı

İSKENDER OYMAK

Pavlikianların Tarihçesi, İnanç Esasları ve Pratikleri (History of the Paulicians, Principles of Belief and Practicals)

HASAN KAPLAN

Psikalaniz Kuramının Yükselen Hermenötik Değeri

M. CEM ŞAHİN

Postmodern Dönemde Tüketim Olgusunun Sosyo-Kültürel Analizi ve Yabancılaşma

HASAN AKKANAT

İbn Sina'nın Akfî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi

SELAHATTİN KÜFREVİ

Çeviren: Muhammed YAZICI
Fahreddin Er-Razi'nin Teoloji Felsefesinde Zorunlu Varlık Düşüncesi

HALİL İBRAHİM TAŒ

Sehl B. Hârûn ve Cimrilikle İlgili Risâlesi

BOZKURT KOÇ

Göstergebilimsel Bir Çözümleme: Çocuk Resimlerinde Cennet ve Cehennem

BİLİMSEL TOPLANTI DEĞERLENDİRMESİ

Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü



Cilt: 11 • Sayı: 31
Mayıs- Ağustos 2008
ISSN 1301-966-X

IDA

Religious Studies

T R I - A N N U A L A C A D E M I C R E V I E W

Vol:11 • Num:31
May - August 2008
ISSN 1301-966-X

RS