

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol.: 12 Num.: 35 September-December- 2009

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 12 Sayı: 35
Eylül-Aralık 2009
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 15 YTL

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Ostim Örnek San. Sit. 1. Cad. 358. Sok. No:11 Yenimahalle / Ankara - TÜRKİYE
Tel : +90.312.354 91 31 Faks : +90.312.354 91 32

Basım Tarihi

5 Nisan 2011
ANKARA

Yazışma Adresi

Arş. Gör. Fatma Kenevir
A.Ü. İlahiyat Fakültesi
Bahçelievler/Ankara

İrtibat Telefonu

Arş. Gör. Şahin Kızılabdullah
0 505 250 77 42

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: 50 YTL, Öğrenci: 40 YTL (Yıllık)
Yurt dışı: 60 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana **Hakan Coşar** Tel:(0 322) 338 69 72
- Çanakkale **Özcan Taşçı** Tel: (0. 286) 212 20 33
- Çorum **Adem Korukcu** Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır **Davut Işıkdoğan** Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ **Erdoğan Sarıtepe** 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 **Ömer Özbek** Tel: (0 352) 437 49 37 (31063)
- Konya **Mehmet Akgül** Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya **İbrahim Kaplan** Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize **İsmail Hacıahmetoğlu** Tel: (0 464) 211 11 20
- Sakarya **Mesut İnan** 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 **Burhanettin Kıyıcı** Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

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

• **Osman Sarıyusuf** 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 Sıhhiye/ANKARA

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Recep Kılıç (Başkan)
Prof. Dr. Cemal Tosun, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Abdulkadir Dündar,
Arş. Gör. Şahin Kızılabdullah

Redaksiyon

Yard. Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Ali İsra Güngör, Doç. Dr. Durmuş Arık, Yrd. Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Yrd. Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah, Dr. Tuğrul Yürük, Arş. Gör. Armağan Atar, Arş. Gör. Emine Göçer, Arş. Gör. Fatma Kenevir,

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehne-mann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Doç. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Doç. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökçalp (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökçalp (Çukurova 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 verir, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılar yayınlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

ISSN 1301-966-X

İÇİNDEKİLER

7 • ABDULVAHİT İMAMOĞLU - YILMAZ ÇELİK

Evlilik Hayatında Kıskançlık - Dindarlık İlişisine Psikolojik Yaklaşım

31 • ALİ İSRA GÜNGÖR - CEMİL KUTLUTÜRK

Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar
ve Hint Dinî ve Felsefî Dünyasına Katkıları

47 • HASAN AKKANAT

Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki
Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi-II

89 • HALİT ÇİL

Halife Ömer'in Askerî Şehirleri (Ordugâhlar)

107 • HASAN KAPLAN

Bazen Bir Puro Sadece Bir Purodur: Leonardo Da Vinci'nin
Dini Kimliği Üzerine Psikobiyografik Bir İnceleme

127 • ABDULKADİR EVGİN

Sünni Kaynaklara Göre Cafer es-Sâdık'ın Hadisciliği

143 • AHMET KESGİN

Etik Üstüne

Evlilik Hayatında Kıskançlık - Dindarlık İlişkinine Psikolojik Yaklaşım

Abdulvahit İMAMOĞLU*

Yılmaz ÇELİK**

Abstract

In this article, the relationship between religiosity and jealousy among married couples, religious and moral aspects are discussed. The sample of this research was selected from the Marmara Region, Istanbul, Kocaeli and Sakarya provinces between the ages of 18-40 randomly selected 447 participants are married. In our society, the level of jealousy between married couples is high. Jealousy is the perception to determine, the gender of the individual place of residence, income and education level, occupation and type of marriage were taken into consideration variables such as. According to research findings, jealousy and religiosity has a positive significant relationship. Excessive jealousy has directed couples to do some acts forbidden by religion and has affected couples' religious and morality life negatively. However, as a social expectation jealousy that isn't excessive has been seen necessary for marriage.

KEY WORDS: Religion, jealousy, marriage, youth, adulthood, morality, religiosity.

A. GİRİŞ

Dışa yansması farklı olsa da kıskançlık her insanda görülebilen duygusal bir fenomendir. Her bireyde farklı düzeyde var olan kıskançlık, çeşitli etkenlerle birlikte farklı tepki ve davranış olarak kendini göstermektedir. Aşırı boyutlarıyla kıskançlık hem kıskananın hem de kıskanılanın zarar gördüğü bir tutumdur. Kıskanç bir kişiliğin oluşmasında pek çok sebepten bahsetmek mümkündür. Bu sebepler bireysel ve sosyal faktörler başlığı altında ele alınabilir. Bireysel etkenlerin başında biyolojik ve fizyo-

* Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi.

** Sakarya Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü

lojik yapı gelirken; sosyal yönden etkili unsurların başında ise; aile, çevre, töre ve medya gibi faktörler karşımıza çıkmaktadır.

Kıskançlık duygusu, aile huzurunu doğrudan etkilediğinden, aşırı kıskançlıklarda aile fertlerinin zarar gördüğü gerçeği ile karşılaşmaktayız. Zaman zaman kıskançlık krizleri sebebiyle eşine maddi ve manevi yönden zarar veren kimseleri duyarız. Bazen de duyduklarımız veya öğrendiklerimiz karşısında şaşırır kalırız.

Bu çalışmada aile bireylerinin birbirlerini ne derece kıskandıklarının belirlenmesi yanında çalışmanın temel amacı; sebepleri ve sonuçları açısından eşler arasındaki kıskançlığın tahlil edilmesidir. Çalışmada aşağıdaki varsayımlar dikkate alınarak konu işlenmeye çalışılmıştır.

- Cinsiyet faktörü kıskançlık algısını etkilemektedir.
- Eşler arasındaki statü farkı kıskançlığı artırmaktadır.
- Yersiz bir kıskançlık sonucunda eşler manevi suçluluk hissederler.
- Dindarlık ile kıskançlık arasında pozitif yönde bir ilişki vardır.

Esasen toplumumuzda eşler arası tartışma, şiddet ve egoizm gittikçe yaygınlaşmakta, buna bağlı olarak boşanmalarda da giderek artış görülmektedir. (Sungur, 2009: 96). Bu bağlamda dini ve ahlaki hassasiyetlerin kıskançlık algısında ve kıskançlıkla başa çıkmada etkileri üzerinde durulmalıdır. Bu çalışmada üzerinde duracağımız bir diğer husus sebep ve sonuçları dikkate alındığında kıskançlığın, farkındalıkla üstesinden gelinebilecek bir özellik olduğudur.

1. Kıskançlık Kavramına Genel Bakış

Kıskanmak sözlükte; sevdiği, sahip olduğu, münasebet halinde bulunduğu şeyin başkalarıyla aynı tür ilişkiler içinde olmasına katlanamamak, esirgemek gibi manâlara gelmektedir. Kıskançlık, sevilen kişiye sahip olma isteğinden ve onun bir başkasını seveceği korkusundan kaynaklanan duygudur (Doğan, 1996: 649; Büyük Larousse:1986: 6730). Zaman zaman kıskançlık anlamında kullanılan ve İngilizce’de kıskançlık anlamına gelen “Jealous” kelimesi Yunanca zelos sözcüğünden gelmektedir. Rekabet ve gayret anlamını ifade etmektedir. (Arıkan ve diğerleri, 2000: 231; Pines, 2003: 16).

Terim anlamı olarak kıskançlık; Pines’e göre değerli bir ilişkiye veya onun niteliğine tehdit algılanması durumunda verilen karmaşık bir tepkidir (Pines, 2003: 17). Buunk ve Bringle’a göre, bireyin süregelen ya da daha önce var olan bir ilişkisindeki eşyle üçüncü bir kişinin ilişkisinden

kaynaklanan, hoş olmayan duygusal bir tepkidir. DeSteno ve Salovey'e göre değer verilen biriyle kurulmuş olan ilişkinin gerçekten bozulması ya da tehlikeye girmesiyle artan, öfke, mutsuzluk ve korku duygularıyla kendini gösteren sapkın bir duygu durumudur (Demirtaş, 2006: 182). Merkle ise kıskançlığı kayıtsız şartsız eşe bağımlı bir ilişki talebi olarak görmüş, kıskançlığı korkudan aşağılık duygusuna ve öfkeden nefrete kadar oluşan bir çeşit duygu karışımı olarak değerlendirmiştir (Merkle, 2006: 11-12). Hökeleli kıskançlığı kişinin kendi mahremini koruması yönünde gösterdiği aşırı duyarlılık, şeref ve namusuna zarar verecek durumlardan sakınıp korunmasını sağlayan duygusal tepki olarak tanımlamıştır. Özel manada ise erkek veya kadının başkasının cinsel ilgisi-ne karşı kendi eşini koruma ve savunma duygusu olarak ifade etmiştir (Hökeleli, 2002: 496). Bu tanımlamalardan kıskançlığın; değer verilen ilişkinin tehlikeye girmesi, üçüncü bir kişinin varlığından duyulan rahatsızlık, eşi sahiplenme ve namusu koruma yönünde gösterilen aşırı bir duyarlılık sonucu gösterilen, boyutları farklı olan bir tutum olduğu ortaya çıkmaktadır.

Freud'a göre kıskançlık, insanın doğasında var olduğu için değil, kaçınılmaz olduğu için evrenseldir. Psikodinamik yaklaşım yazarları, geçmiş-i irdeleyerek davranışların asıl sebebine inmeye çalışırlar ve kıskançlığa ilişkin bazı duyguların kaynağının Ödipal safhadan öncesine rastlamakta olduğuna inanırlar (Pines, 2003: 69). Adler ise kıskançlığı bir karakter özelliği olarak görür.

Kıskançlık duygusunun altında yatan birçok sorun olmakla beraber, en sık gözlemlenenler özgüven eksikliği, karşı tarafa güvenmeme ve karşı tarafı kaybetme korkusudur.

Kıskanan kişi geçmişte güveninin sarsılacağı bazı olaylar yaşamış olabilir. Erken çocukluk döneminde yaşanan bazı hadiseler kişinin ruhsal gelişimini olumsuz yönde etkileyebilir. Örneğin anne-baba arasında geçen sorunlardan dolayı kişinin ailesinin dağılması önemli bir etmen olarak karşımıza çıkabilir.

Ebeveynlerden birinin ya da her ikisinin aldatılma gibi güven sarsıcı, toplum tarafından yadırganan, ahlakî ve dinî normlara ters düşen büyük bir sorun yaşaması ve bunun küçük yaşlarda aile içerisinde çocukların da dahil olduğu bir şekilde dikkatsizce ve özensizce yaşanması ileriki yaşlarda kişinin yaşadığı beraberliklerde de terk edilme, aldatılma gibi olaylara maruz kalması kıskançlık duygusunun uç noktalarda yaşanmasına sebep olabilir.

Özgüven zayıfladığı zaman kişi kendini yetersiz, değersiz hissetmeye başlar. Sahip olduğu sevgiyi hak etmediğini ve kaybedeceğini düşünür. Bu endişe de kıskançlık duygusuna ve onunla baş etmek için gösterilen sağlıksız davranışlara sebep olur. Aşırı kıskanç kişi, eşini devamlı kontrol eder, takip eder, onun yaşantısını sınırlar ve üzerinde bir baskı oluşturarak onu kaybetmeyeceğini düşünür. Oysa sadakat tehditle değil sevgiyle sağlanır. Kıskançlık sonucu sergilenen takip etme, baskı altında tutma, öfke, şüphelilik gibi tutumlar karşı tarafı daha da uzaklaştırır. (kiskanclik.html, 17.09.2010).

Kıskançlığın ortaya çıkmasına etki eden pek çok neden vardır. Bunlardan biri, kaybetme korkusudur. Kıskançlığı ortaya çıkaran ilişki değerlidir. Kıskançlık, değerli ilişkiye tehdit durumunda ortaya çıkar (Sayar, 2008: 53; Erol-Sağır, 2006: 186-188; Pines, 2003: 73; Merkle, 2006: 12). İki kişi arasındaki bir ilişki üçüncü bir şahıs tarafından tehdit edildiğinde kıskançlık ortaya çıkar. Bazen üçüncü kişi gerçek değil sanal da olabilir. Bu sebeple, bazen geçmiş yaşantı, eşin davranışlarında şüphe uyandıracak değişiklikler, erken dönemde ebeveyn faktörü, rekabet, yalnız kalma ve terk edilme duygusu gibi durumlar kıskançlığın ortaya çıkmasında etkilidir (Sungur, 2009: 29; Sağır, 2006: 186-188). Kıyaslama insanda farklı davranışlara neden olmaktadır. Bunlardan biri de kıskançlıktır (Osho, 2008: 66). Kişideki yetersizlik duygusu kıskançlığa neden olmaktadır. Kıskanç kişinin düşüncesinin odak noktası eşinin davranışları ve kendisidir.

Kıskançlığı ortaya çıkaran bir başka sebep ise sahiplenme duygusudur. Kıskanç insanlar sahip olduğu ilgi ya da sevgiyi kaybetme veya başka biriyle paylaşma endişesi gibi karmaşık bir ruh hali yaşarlar.

Kıskançlıkta, bazı korkular sık sık hiddetle birleşir. Kıskanç birey, sevilen bireyle ilişkilerinde kendini tedirgin hisseder ve bu kişinin sevgisi karşısında kendi statüsünü kaybedeceğinden korkar (Yavuzer, 2002: 99). Normal düzeydeki bir kıskançlık günlük hayatı olumsuz etkilemez. Patolojik düzeyde yaşanan kıskançlıklar insan hayatını zorlaştırır ve karmaşık hale getirir (mahmure.ekolay.net, 13. 03. 2010).

Hastalık düzeyinde kıskançlık olayları da sık rastlanan bir durumdur. Paranoya (hezeyanlı bozukluk) denen psikiyatrik bozukluğun kıskançlık tipinde, kıskanç kişi eşinin her hareketinden anlamlar çıkarır. Diğer yandan yaşlılarda değişik nedenlerle ortaya çıkan bunama hallerinde de hastalık düzeyinde kıskançlık görülebilir. Kişilik özellikleri kıskançlığa yatkın olan, alkol veya bağımlılık yapan maddeleri uzun süre kullanan insanlar da eşini hastalık derecesinde kıskanabilir (panik-atak.com, 15. 03. 2010).

Kıskançlığı tanımlarken, hasetten farkını algılamak gerekir. Haset, ödülü elde etmek için duyulan arzudan kaynaklanırken, kıskançlık onu kaybetme duygusundan kaynaklanmaktadır. Haset sahip olmamakla ilgili bir tutumken, kıskançlık ise sahip olmakla birlikte kaybetme korkusunu da yaşamayı içine almaktadır. Haset, arzulanan bir şeyin, başka birine ait olduğu ve bize değil de ona haz verdiği inancının yol açtığı, kızgınlık içeren bir duyguyu barındırıyor ve istenen şeyi sahibinden almaya, bozmaya yöneliyor (Göka ve diğerleri, 2008:106). Kıskançlıkta gerçek veya sanal üçüncü kişiden kaynaklanan tehdit, tutum belirlemede belirleyicidir. İstenilen ilişkiye tehdit algılanması veya ihtimali olması durumunda kıskançlık durumu veya tepkileri ortaya çıkmaktadır.

2. Genç Yetişkinlerin Psiko-Sosyal Özellikleri

Araştırmanın örneklemini genç-yetişkin evli çiftler oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu dönemin psiko-sosyal özelliklerini incelemeyi yararlı ve önemli görüyoruz.

Genç-yetişkinlik dönemini Havighurst 18-35, Erikson 20-40, Bühler 25-45 yaşları arası olarak ele almışlardır. Bu farklılık, değişik Sosyo-ekonomik sınıfların, ulusların, kültürlerin koşulları, tarihsel olayları, kişilik farklılıkları gibi etkenlerden kaynaklanmaktadır (Onur, 2006: 101; Köylü, 2004: 54).

Genellikle ergenlik ve gençlik çağı en sağlıklı yaşam dönemidir. Gençler hızlı beden değişmelerine karşı farklı tepki verirler. Kiloları, boyları, fiziki değişiklikleri kendileri için sevinç veya üzüntü kaynağı olabilir (Yörükoğlu, 2007: 36; Hökelekli, 2005: 266).

Kızların erkeklere göre hem fiziki gelişimleri hem de cinsel kimliği kazanmaları 1-2 yıl daha erkendir. Kızlar genellikle 18 yaşına kadar fiziki gelişimini tamamlarken, erkeklerin fiziki gelişimi 21 yaşına kadar devam eder (Selçuk, 2005: 35; Cüceloğlu, 2008: 345). Fiziki olarak ani gelişmeye karşı ergenin psikolojik olarak bu değişime hazır olmaması bu dönemin daha çalkantılı geçmesine neden olmaktadır.

Shock, insan bedeninin en verimli çalışma devresinin 25-30 yaşları arasında gerçekleştiğini gözlemiştir. Otuz yaşından sonra bireyin bedensel faaliyetlerinde yavaşlama başlar. Bu yavaşlama bireyin organlarının yenilenmemesinden kaynaklanır (Cüceloğlu, 2008: 336; Onur, 2006: 114-115).

Fiziki değişiklikler gençlerde farklı tepkilere neden olur. Bu dönemde ilgiler artmıştır. Kendilerine örnek model aradıkları bir dönemdir (Kök-

nel, 2007: 201; Yörükoğlu, 2007: 40-42). Ergenlik dönemine göre kişinin olgunlaştığı, duygu ve heyecanlarındaki taşkınlıkların azaldığı, dengeli olma halinin arttığı ve yetişkinlerle ilişkilerde düzelmeler olduğu görülür (Peker, 2000: 173). Bu dönemin başlarında gençte kimlik sıkıntısı yaşanabilmektedir. Ancak Erikson'un ifade ettiği gibi kimlik bunalımı bütün gençlere genellenebilecek bir problem değildir (Selçuk, 2005: 62; Atkinson ve diğerleri, 2008: 109; Holm, 2004: 100).

Özdeşleşme ve arkadaşlık bu devrede sosyal ve duygusal gelişimin iki ana yönünü oluşturur. Bu yaşlarda yaşlılarının genç üzerindeki etkisi, çoğu kez ailenin etkisi kadardır (Cüceloğlu, 2008: 360).

Artık gençteki mükemmel anne baba imajı giderek etkisini azaltır. Kendini evrenin merkezinde güçlü gören genç, ana babasını etkisiz, güçsüz ve yetersiz görmeye başlar (Köknel ve diğerleri, 2007: 202). Bu bireyin kendisini etrafındakilere kabul ettirme sürecidir.

Gençliğin ruhsal ve toplumsal sorunlarına bakıldığında pek çok başlıkta inceleme fırsatı bulunabiliyor. Duygusal olgunluğundan, karşı cins olan ilginin artması, genel sosyal olgunluk, zihinsel olgunluk, bağımsızlık isteği, ekonomik özgürlüğün başlaması ve yetişkinler gibi boş zamanı değerlendirme isteği gibi pek çok başlıkta inceleme fırsatı bulunabilmektedir (Yavuzer, 2002: 284).

Genç yetişkinlik çağında bir eş seçme, evlendiği kişi ile hayatını sürdürebilme, ana baba olma, çocuk yetiştirme, ev idare edebilme, geçim sağlayacak bir iş sahibi olabilme, sosyal sorumluluklarını karşılayabilme, durumuna uygun bir sosyal gruba katılabilme bu dönemde genç yetişkinin karşılaştığı sıkıntılardır (Baymur, 1994: 63). Genç hayatta mücadele etmesi gereken pek çok konu karşısında kendisini bazen yetersiz hissedebilir. Bu durumda yapılan vaatlere kapılıp, yanlış kararlar verebilir.

Gençlik çağında ortaya çıkan değişikliklerin tümü olumsuz değildir. Genç düşünme yeteneğinde bir sıçrama olur. İlgi alanı genişler ve çeşitlilik kazanır. Seçeceği meslekle ilgili konulara eğilir (Yörükoğlu, 2008: 381).

Evliliğin ilk yıllarında da farklı uyum problemleri yaşanır. Bu bazen eşlerin kendileri arasındaki uyumsuzluktan bazen de ailelerin müdahaleleri sonucu oluşan problemlerden kaynaklanır. Yeterli psiko-sosyal gelişime sahip olmayan genç bu durum karşısında bocalayabilir.

30 yaşından sonra fiziksel dayanma ve kas gücü yaş ile birlikte zayıflamaktadır. Yirmi yaş sonu ile otuz yaşın başı arasındaki dönem fiziki kuvvetin en zirvede olduğu dönemdir. Otuz yaşından sonra gerileme başlar

ancak kırk yaşlarında hissedilir. Yine 20-30 yaş arası sağlık bakımından kişilerin kendilerini en zinde gördükleri zamanlardır (Onur, 2006: 114-116; Köylü, 2004: 55).

20-40 yaşlar arasında zihinsel becerilerde yüksek bir kararlılık vardır. Yeteneklerde ise dereceli bir düşüş vardır (Onur, 2006: 117). Yakınlık kurma ve kimlik, gençlik ve erken yetişkinlik dönemleri boyunca etkileşirler (Atkinson ve diğerleri, 2008: 111). Erik Erikson, bu dönemde kişilerin psikolojik çatışma ve bunalım içerisinde olduğunu savunur. Duygusal gelişim hayat boyu devam etse de yetişkinlik döneminde zirvededir (Holm, 2004: 101; Köylü, 2004: 57-58).

Aile ve toplum ile yeni ilişki kurma gibi çeşitli bireysel ve toplumsal görevler oluşturmak bu dönemle ilgilidir. Birey bazen toplumdaki iş ve statüsünü kaybetme korkusu yaşamaktadır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmayla ilgili bilimsel verileri elde etmede dokümantasyon (belge inceleme), tarama (survey) ve anket teknikleri kullanılmıştır. Buradaki amaç, geniş bir kitleden pek çok kişiye sorulan sorular ve alınan cevaplarla, belli bir konudaki fikirleri, davranışları öğrenmek, bunları sınıflandırarak o konudaki gerçeği araştırıp meydana çıkarmaktır (Yavuz, 1986: 175; Arslantürk, 1997: 111, Karasar, 2003). Ancak, biz burada elde edilen verileri yorumlarken, tabloları detaylı olarak verme yerine anlamlı olan tabloların sadece tahlillerinden hareketle konuyu işlemeye çalıştık.

Araştırmanın evreni genç-yetişkin evlilerdir. Örneklem grubunu ise, İstanbul, Kocaeli ve Sakarya'dan rastgele seçilmiş, farklı demografik özelliklere sahip 447 evli birey oluşturmaktadır. Araştırmanın verileri 2009-2010 yılında belirtilen illerde uygulanan Kişisel Bilgi Formu, Dindarlık Ölçeği ve Kıskançlık Ölçeği ile elde edilmiştir.

Uygulanan anket üç bölümden oluşmaktadır. Kişisel bilgi formu, dindarlık ölçeği ve kıskançlık ölçeğidir. Kişisel bilgi formu ile örnekleme ait demografik özellikler (cinsiyet, yaş, kaç yıllık evli olduğu, hayatının çoğunu nerede geçirdiği, gelir durumu, eğitim durumu, meslek ve flört ederek mi görücü usulü ile mi evlendiği) tespit edilmiştir. Kişisel bilgi formu toplam 8 sorudan oluşmaktadır.

Dindarlık ölçeği, araştırmaya katılan deneklerin puanlama yöntemi ile dindarlık düzeylerini ölçmek amacıyla kullanılmış toplam 24 sorudan oluşmaktadır. Bu araştırmada kullanılan dindarlık ölçeği, Uysal'ın (2006)

geliştirdiği “İslami Dindarlık Ölçeği”, Kula'nın (2001) kullandığı “Dindarlık Ölçeği” ile Şentepe'nin (2009) kullandığı “Dindarlık Ölçeği”'nden faydalanılarak hazırlanmıştır.

Kıskançlık ölçeği Pines ve Aronson (1983) tarafından geliştirilen Romantik Kıskançlık Ölçeğinden faydalanılarak araştırmaya uyarlanmıştır. Bu ölçekte, kıskançlık düzeyi, kıskançlık durumunda verilen tepkiler, kıskançlıkla başa çıkma yöntemleri, kıskançlığın etkileri ve kıskançlığın nedenleri olmak üzere 5 alt ölçekten oluşmaktadır. Yapılan çalışmada bu ölçekteki bazı soruları aynen, bazılarını araştırmaya uyarlayarak ve bu ölçege birtakım sorular ilave edilerek anket soruları oluşturulmuştur. Kıskançlık ölçeği toplam 25 sorudan oluşmaktadır. 1-13 arası çoktan seçmeli, 14-25 arası ise “tamamen katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum, hiç katılmıyorum” şeklinde oluşturulmuş likert tipi ölçektir. Anketlerdeki veriler SPSS 15.0 istatistik programı ile analiz edilmiştir.

B. KISKANÇLIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI

1. Kıskançlığın Normal Değeri: Kıskançlığı tuza benzetebiliriz. Kıvamında olursa ilişkiye tat katar, fazla olursa ilişkiyi bozar. Kıskançlığın derinliklerine inildiğinde bastırılmış duygular, yansımalar, haset, özgüven kaybı, çocukluktaki korku ve güvensizlik gibi çok boyutlu ve karmaşık bir tablo karşımıza çıkmaktadır.

Kıskançlık nedeni sorgulandığında, kişisel güvensizlik, toplum gözünde değer kaybına uğrama endişesi, ilişkide zayıf kalma endişesi ve dışlanma korkusu gibi durumlar ortaya çıkmaktadır (Sayar, 2008: 58). Psikodinamik yaklaşıma göre, aç bir bebek ağladığında anne ortada değilse, bebek korkunç bir endişe ve terk edilme duygusu yaşar. Bu korkular evrenseldir. Tıpkı bu durum gibi insandaki kıskançlıkta evrenseldir. Sosyo-psikolojik yaklaşımda da kıskançlığın doğal, içgüdüsel ve kaçınılmaz değil, kültürel tavırlar tarafından belirlenen öğrenilmiş bir tepki olduğu ifade edilir (Pines, 2003: 92,176).

Merkle, kıskançlığın kaybetme korkusu, aşırı sahiplenme hissi ve bireyin kedisine güven duymadığı bir durumda ortaya çıktığına dikkat çekmektedir (Merkle, 2006: 29; Blevis, 2010: 9). Yalnız kalma ve terk edilme korkusu da kıskançlığın oluşumunu etkilemektedir (Erol ve Sağır, 2006: 188).

Kıskanan kişi sürekli eşini kontrol altında tutmaya çalışır. Bazen sözel bazen de davranışlarıyla bunu gösterir. Eşinin her hareketi kıskanç eş için kontrol edilmesi gereken bir durumdur. Eşlerden birinin diğerine az ilgi

göstermesi kıskançlığı tetikler. Eşyle arasındaki iletişim kopuksa kafasından senaryolar kurmaya başlar. Bu düşünceler bireyin hayatına hâkim olmaya başlar.

2. Aşırı Kıskançlık: Normal boyutları aşan kıskançlıklar aşırı kıskançlıklardır. Kıskançlık durumunda verilen tepkilerin dramatik, gerçek dışı bir tehdide yönelik ve şiddet içeriyor olması ve ilgili duygu, düşünce ve davranışlarda normalden aşırı uçlara doğru bir kaymanın gözlenmesi durumu şeklinde tanımlanabilir (Demirtaş, 2006: 189).

Bu tür kıskançlık, kişinin muhatabına tutku derecesinde bağlanmasından, onu kaybetme kaygısından ve buna bağlı olarak birtakım özgüven problemleri yaşamasından kaynaklanır. (Aktosun, 2009: 60).

Kıskanan eş, eşinin tüm zamanını tekeline almaya çalışır, onun sosyal yaşantısını kısıtlamaya çalışabileceği gibi bazen eşinin konuştuğu her kişiyi potansiyel bir tehdit olarak algılayabilir (Sungur, 2009: 29). Yoğun kıskançlık deneyimi geçiren kişiler, kıskançlığı son derece acı veren ve delice bir duygu olarak tanımlamaktadırlar. Kıskançlık bazen öyle bir hal alır ki, delilik ile aklıbaşındalık arasındaki gri alanda yer alır (Pines, 2003: 28-30; Blevis, 2010: 9).

Aşırı kıskanç kişiler eşine zarar verme eğilimlerine girebilirler. Bu durum “*eşi kontrol altına alma*” düşüncesiyle ilgilidir (Pines, 2003: 212). Bu durumdaki kişiler hasta olduğunu kabul etmedikleri için tedaviyi de kabul etmemektedirler. Kıskanç eşle çatışmaya girmek de yanlış bir tutumdur (Tarhan, 2009b: 65-66). Kıskanılan eş, çeşitli psiko-sosyal nedenlerden dolayı susmak zorunda kalıyorsa bu durumda hem ruhen hem de fizyolojik olarak yıpranmaktadır.

Paranoyak bir kişilik yapısına sahip bireylerde kronik kıskançlık hezeyanı görülmektedir. Bu kişilerde psikolojik çöküntü, kendine zarar verme ve saldırganlık eğilimleri görülebilir (Büyük Larousse, 1986: 6730).

Paranoid kişilik bozukluğu, ortada tam ve geçerli bir kanıt bulunmaksızın, kişinin aldatıldığından, takip edildiğinden, kendisine zarar verildiğinden veya zarar verilmek istediğinden aşırı derece kuşkullanması olarak tanımlanabilir. Bu kişiler patolojik düzeyde kıskançtırlar (turkcebilgi.net, 31. 03. 2010).

Aşırı kıskanan kişi, geçmek bilmez şüpheler içindedir, sürekli tedirgin ve sinirli bir biçimde eşini takip eder. Aldatılma kaygısı taşıyordur. Bu tip kişilerin psikolojisinin alt yapısında kişi kendisini zayıf hissettiğinden eşinin kendisini aldatacağı düşüncesine kapılmaktadır (Aktosun, 2009: 62; Tarhan, 2009b: 66).

Aşırı kıskançlıklarda organik, nörolojik ve fiziksel yetersizlikler kıskançlığın ortaya çıkmasında etkilidir (Pines, 2003: 31-33). Kıskançlık patlaması suçlamayı doğurur. Bu tür kıskançlık, beyindeki kıskançlık ve kuşkuculuktan sorumlu alanların kimyasının bozulmasıyla alakalıdır ve tedaviyi gerektirir (Tarhan, 2009a: 69). Paranoid kıskançlığa beyin hasarı, organik psikoz, alkol, hipertiroidizm ve kanser gibi organik nedenler de sebep olmaktadır. Kadınlar, adet döngüsünün yumurtlama döneminde daha kıskanç olmaktadır. Özellikle şizofren ve paranoya gibi zihinsel rahatsızlığı olan kişiler kıskançlığa çok yatkın insanlardır (Pines, 2003: 88).

Çoğu psikiyatristler ve klinik psikologları bu durumda farmakolojik yöntemle, yani ilaç tedavisine ihtiyaç duyarlar. Beyindeki kimyasal değişikliklerin tekrar düzenlenmesi gerektiğini savunurlar.

3. Kıskançlık Tepkileri

3.1. Fiziksel Tepkiler

Bunlar, yüksek ateş, baş ağrısı, mide kazınması, nefes darlığı, yüz kızarması, yüksek enerji, uşüme, bayılma, mide bulantısı, kramplar, kâbus, sinir krizi, tükenme, baş dönmesi, iştahsızlık, el ve ayak titremesi, hızlı kalp atışları, uykusuzluk gibi belirtilerdir (Pines, 2003: 17; Oleşa, 2007: 105; Blevis, 2010: 53).

İlişkiye yönelik kıskançlık durumunda erkek kıskandığı kadına sözel ve fiziksel şiddet uygularken, kadın kendini daha çok surat asarak, küseerek yani pasif yollarla ifade etmektedir.

3.2. Duygusal Tepkiler

Bu tepkiler genellikle ağlama, bağırma, bir kenara çekilme gibi çeşitli şekillerde görülebilir (Erol-Sağır, 2006: 188; Pines, 2003: 17; Oleşa, 2007: 105). Bazı kimseler kıskançlığa neden olan üçüncü şahıslardan üstün olduklarını ispat edebilmek için farklı girişimlerde bulunur. Bazıları ilgiyi sevgi sözcükleri, bazıları abartılı hediyeler, bazıları da yaşadıkları çaresizlik sonucu hayatına son verme teşebbüsü şeklinde ortaya koyabilir (Sungur, 2009: 30).

3.3. Bilişsel Tepkiler

Bireyin zihinsel boyutlarda göstermiş olduğu tepkilerdir. Bu yaklaşımlarla bireyin ilişkisini irdelemesi bilişsel düzeyde tepkisini ifade etmesidir. Geçmiş yaşantılarında birtakım cinsel tecrübeleri olan ve eşine sada-

katsizlik yapan bireyin kendi sadakatsizliğini eşine yansıttığı da olmaktadır (Pines, 2003: 77). Kıskanç birey burada “*ben yaptımsa eşim de aynısını yapabilir*”, diye bir saplantı içinde olabiliyor. Bu durum, psikologlar tarafından “*yansıtılmış kıskançlık*” (Sayar, 2008: 58) olarak tanımlanır.

Hastalık boyutlarındaki kıskançlıklarda aldatılma endişesi yaşanmaktadır. Bu tür insanlar ilişkilerini genellikle geçmiş yaşantılarıyla kıyaslar ve ilişkilerinde farklılık hissetmeleri anda kıskançlık duyguları kabartmaktadır (Tarhan, 2009a: 272). Kıskanç insanlar sürekli kendini kıskandıran insanlardan nasıl intikam alacağına, eşini bir şekilde suçüstü yakalamanın planlarını yapmaktadır (Sayar, 2008: 53).

C. BULGU VE YORUMLAR

Katılımcılara yönelttiğimiz ankette bağımsız değişken olarak yaş, cinsiyet ve kaç yıllık evli olduğu, hayatının çoğunu nerede geçirdiği, gelir durumu, eğitim durumu, mesleği, evlenme şekli gibi demografik özellikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada bu değişkenlerin bireyin kıskançlık tutumunda etkili olup olmadığı diğer değişkenlerle karşılaştırılarak sonuçlar analiz edilmeye çalışılacaktır.

Araştırma bulgularına göre, katılımcıların %50,6’sını erkekler, %49,4’ünü bayanlar oluşturmaktadır. Örneklem grubunun yaş dağılımlarına göre oranları, 18-30 yaş grubu %41,6; 31-40 yaş grubu ise %58,4’tür. Katılımcıların eğitim durumları şu şekilde gerçekleşmiştir: İlkokul mezunları %23,9; ortaokul mezunları %10,7; lise mezunları %26,0; üniversite mezunları %39,4’tür. Meslek dağılımları ise, yönetici %7,2; memur %28,9; esnaf %4,7; işçi %18,8; serbest meslek %12,5; ev hanımı %28,0’dır.

Katılımcıların evlenme şekli ise, görücü usulü ile evlenenlerin oranı %42,3; flört ederek evlenenlerin oranı %44,7; diğer (uyuma yada kaçırma vb.) şekilde evlenenlerin oranı ise %13,0’dır. Buna göre flört ederek ve görücü usulü ile evlenenlerin oranlarının birbirine yakın olduğunu görmekteyiz. Evlilik yıllarını incelediğimizde ise, bir yıllık evliler %10,1; 2-5 yıllık evliler %26,0; 6-10 yıllık evliler %25,3; 11-15 yıllık evliler %21,7; 16-20 yıllık evliler %11,6; 21-25 yıllık evliler %5,4’tür.

Gelir düzeyi “çok iyi” olanların oranı %9,6; gelir düzeyi “iyi” olanların oranı %38,7; gelir düzeyi “orta” olanların oranı %45,2; gelir düzeyi “düşük” olanların oranı %6,5’tir. Araştırmada; köyde yaşayanların oranı %17,7; kasabada yaşayanların oranı %7,2; şehirde yaşayanların %49,4; büyükşehirde yaşayanların oranı %25,7’dir.

Yapılan bir araştırmada tek eşliliği savunan eşlerin diğerlerine göre daha kıskanç oldukları ortaya çıkmıştır. Tek eşlilik düşüncesi arttıkça kıskançlık da artmaktadır (Pines, 2003:57,167). Araştırmaya katılan deneklerin her iki yaş grubunun da tek eşliliğe katılma oranları çok yüksek olmakla birlikte bu oran kadınlarda daha yüksektir. Aynı zamanda kadınlarda kararsızların oranı daha azdır.

Katılımcıların kendilerini kıskanç algulamaları değerlendirilmiştir. Buna göre, toplam 447 katılımcıdan 281 kişi (%62,9) kendilerin kıskanç olarak değerlendirmektedir. 166 kişi ise (%37,1) kendilerini kıskanç olarak değerlendirmemektedir.

Cinsiyete göre, “*Kendinizi kıskanç bir insan olarak görür müsünüz?*” ifadesine verdikleri cevaplar karşılaştırılmıştır. İki değişken arasındaki ki kare testi sonuçlarına göre anlamlılık düzeyi yüksektir. Kıskançlık algılamasında cinsiyetin belirleyici bir rolü vardır. Eldeki verilere göre erkeklerin kadınlardan daha kıskanç olduğu görülmektedir.

Carrel, biyolojik farklılıkların duygusal düzeyde de birtakım farklılıklar meydana getirdiğini ifade etmektedir (Carrel, 1997: 76). Demirtaş (2006), “*yakın ilişkilerde kıskançlık*” adlı araştırmasında cinsiyet ile kıskançlık arasında anlamlı bir ilişki olduğunu tespit etmiştir. Araştırmada evli erkeklerin evli kadınlardan daha kıskanç olduğu ortaya konulmuştur (Demirtaş, 2006: 187).

Kadın ile erkek arasındaki kıskançlık güç yaklaşımına göre iki cins arasındaki güç farklılıklarına dayanmaktadır. Bu yaklaşıma göre kadının erkeklere oranla kendilerine daha az güvendikleri, benlik saygılarının erkeklerden daha düşük olduğu ileri sürülmektedir. Erkeğin çoğunlukla daha yüksek düzeyde ekonomik güce sahip olmasının ve kadının da bu güce bağımlı konumda yer almasının, kadını duygusal kıskançlığa ittiği savunulmuştur (Demirtaş, 2008: 304).

Klasik ahlak kitaplarında kadının kıskanç tabiatına dikkat çekilmekte ve bunun meydana getireceği sıkıntılar üzerinde durulmaktadır. Kınalızâde Ali Efendi’ye göre kadın daha kıskançtır ve erkek tarafından bu durumun dikkate alınmaması farklı sıkıntıları beraberinde getirmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye ise çoğunluğun görüşüne aykırı olarak kıskançlık duygusunun erkeklerde daha baskın olduğuna işaret eder. Kadının kıskançlığını ise kocasının çok evli olduğu bir aile düzeni içerisinde yaşamaktan dolayı olduğuna dikkat çeker (Hökelekli, 2002: C, XXV, 497).

Eldeki verilere göre “*Cinsiyet faktörü kıskançlık algısını etkilemektedir*” varsayımı araştırma bulgularıyla desteklenmiştir. Bulgular erkeklerin kadınlardan daha kıskanç olduğunu göstermektedir. (Çelik,2010:97).

1. Kıskançlık Algısında Cinsiyet Faktörü

Araştırmada, cinsiyet dağılımlarına göre “*Size göre evlilikteki kıskançlık nedir?*” ifadesine verdikleri cevaplar karşılaştırılmıştır. Buna göre en yüksek oran erkeklerde %37,6 ile “*kendi eşini koruması yönünde gösterdiği aşırı duyarlılık*” bayanlarda ise %29,4 ile “*sevip sahip olduğu şeyin başkalarıyla aynı tür ilişkiler içinde olmasına katlanamamak*” görüşleri öne çıkmıştır. (Bk.Tablo-1)

Tablo-1: Deneklerin cinsiyet dağılımına göre; “*Size göre evlilikteki kıskançlık nedir?*” ifadesine verdikleri cevaplara göre dağılımı

Size göre evlilikteki kıskançlık nedir?							
Cinsiyet		Kendi eşini koruması yönünde gösterdiği aşırı duyarlılık	Eşini yitirme korkusundan kaynaklanan bir tür kaygı	Sevdiği sahip olduğu şeyin başkalarıyla aynı tür ilişkiler içinde olmasına katlanamamak	Değerli bir ilişkiye tehdit algılanması durumunda verilen karmaşık bir tepki	Eşini sahiplenme yönünde gösterdiği aşırı tepkiler	Toplam
Erkek	N	85	12	56	19	54	226
	%	37,6	5,3	24,8	8,4	23,9	%100
Kadın	N	50	27	65	19	60	221
	%	22,6	12,2	29,4	8,6	27,1	%100
Toplam	N	135	38	120	38	114	447
	%	30,3	8,5	27,0	8,5	25,6	%100

Df:4 Chi Square:15,775 p=,003

Cinsiyet farklılığı birtakım biyolojik farklılığı da beraberinde getirmiştir. Bu farklılık, duygu, düşünce ve davranış farklılığını ortaya çıkarmaktadır. Farklı biyolojik yapıya sahip olan birey, toplumsal hayatta da farklı roller almıştır. Bireysel ve sosyal faktörler kadın ve erkeklerin duygu, düşünce ve davranışlarında da değişiklik meydana getirmiştir. Kıskançlık algısında da bu farklılık belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Kadın içgüdü olarak korunmayı ve sahiplenmeyi; erkek ise korumayı ve sahip olmayı ister (Tarhan, 2009b:26). Kadında annelik ve gebelik içgüdüleri vardır. Kadının aylık menstrasyon döneminin ilk 14 gününde kadın dişilik hormonu salgılar. Ondan sonraki 14 günde salgılanan hormonlar ise annelik duygusunu artırır. Bu hormon aynı zamanda sıkıntı giderici ve rahatlatıcı bir hormondur (Tarhan, 2009a: 104).

Sosyo-biyolojik yaklaşıma göre, kıskançlık yaşayan kadın ve erkeğin farklılığı, gen durumlarına ilişkin güvenin asimetrisinden kaynaklanmaktadır. Kadınlar çocuklarını kolaylıkla reddedemezler, erkekler ancak kadınların tek cinsel partnerleri olmaları durumunda bu konuda güven duyabilirler. Böylelikle erkeğin ihanetiyle ilgili risk, kadın için kaynak kaybı iken, kadının ihanetinin erkekte doğurduğu tehlike yabancıya dölüne sahip olmaktır (Pines, 2003: 139).

Evlilikteki en önemli unsurların başında cinsel yaşam gelmektedir. Kadın ve erkeğin cinsel yaşamla ilgili tutumları farklıdır. Kadınlar cinselliği şefkat ve yakınlıkla ilişkilendirirken, erkekler cinselliği başarı, heyecan, kontrol ve saf fiziksel rahatlamaya bağlamaktadır. Kadınlar eşlerinin hoşlandığı kadın tiplerini daha fazla kıskanırken erkekler ise kendisinden farklı özelliklere sahip güçlü erkekleri eşine karşı kıskanmaktadır (Aktosun, 2009: 93; Pines, 2003: 128; Demirtaş, 2008: 306).

Toplumdaki kadın veya erkek algısı ile değişik kültür ve iklimdeki kadın ve erkek algısı farklılık göstermektedir. Toplumsal yapının, karakter gelişimi üzerinde cinsiyet faktörüne göre farklı etkisinin olduğu otaya çıkmaktadır. Bütün bu yaklaşımlar duygu, düşünce ve davranış algısını da etkilemektedir. Eldeki veriler, cinsiyet faktörünün bireyin tutum belirlemede etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Araştırma bulguları, evli çiftlerin kıskançlık algısında cinsiyet faktörünün etkili olduğunu göstermektedir.

2. Aile Ortamı ve Çevrenin Kıskançlığa Etkisi

Toplumumuzda anneler genellikle erkek çocuklarına daha düşkündür. Bazen erkek çocuklar kendilerini baba rolüne koyarak annelerini koruma ve bakma yönünde daha fazla sorumluluk almaya çalışır. Toplumumuzda evin erkek çocuğu baba makamında değerlendirilir. Bu yaklaşım, erkek çocuğun ebeveyn kıskançlık algısını etkilemektedir. Bu bağlamda erkek çocuk annesini koruma, kollama ve sahip çıkma gibi konularda kendisini sorumlu hissetmektedir.

'Anababasal Yatırım Modeli'ne göre, kadınlar çocuk büyütme ve koruma yönünde daha fazla biyolojik ve duygusal yatırımda bulunmaktadır.

Erkekler biyolojik üretim aşamasında yalnızca üreme için biyolojik yatırımı bulurken, kadınlar bunun yanında dokuz ay çocuklarını karnında taşımaktadır. Öte yandan kadınlar çocuklarına hayatının her aşamasında daha fazla emek vermektedir (Demirtaş, 2008: 303). Bu yaklaşıma göre anne baba faktörüyle kıskançlık ilişkilendirildiği zaman çocuklara verdikleri emeklere göre bireyin hayatında anne ve baba faktörleri daha etkin hale gelmektedir. Bunun doğal sonucu olarak da bireyin anne ve babasının tutum ve davranışları bireyin kişiliği üzerinde belirleyici hale gelmektedir.

Erken dönemde etkisinde kalınan ebeveyn davranışları kıskançlık oluşumunda etkilidir. Ailede ebeveyn arasındaki güvensizlik çocuğa da yansımaktadır. Bu durum bireyin ileride güven problemi yaşamasına sebep olmaktadır (Erol ve Sağır, 2006: 187). Kıskanç bir ebeveyn modelinin yansıması çocuklarda da görülebilir. Ailedeki kardeş ilişkilerinin ve kıskançlıkları bireyin evlilik hayatında etkileri görülmektedir (Blevis, 2010: 76). Çocukların anne ve babalarıyla özdeşim kurdukları düşünülürse bireyin ilköğrenimleri gerçekleştirdiği aile faktörü kıskançlık algısında ve kıskanç bir kişilik oluşumunda önemli bir etkiye sahiptir.

Gelişme ve olgunlaşmada çevre, bireyin kendini üyesi olarak gördüğü ve kendini özdeşleştirdiği grupların etkisi çok fazladır (Holm, 2004: 84). Bütün bu veriler çevre faktörünün bireyin kıskanç bir kişi olmasında etkili olduğunu göstermektedir. Bu konuda araştırma bulguları ile varsayımlar birbirlerini destekler mahiyettedir.

3. Kıskançlığı Artıran Faktörler

Cinsiyet ile “Çocuksuz eşler çocuklu eşlere göre daha kıskanç olurlar.” ifadesine verdikleri cevaplar karşılaştırılmıştır. Araştırma bulgularına göre erkeklerde bu ifadeye katılanların oranı %73,0 iken %15,5’lik bir oran katılmamıştır. Kadınlarda ise katılanların oranı %57,0 iken %25,8’lik bir oran katılmamıştır. İki değişken arasında ki kare testine göre anlamlılık oranı yüksektir. (Bk.Tablo-2).

Çocuğu olmayan kadınlar daha az dengeli ve ötekilere göre daha sinirlidirler. Kadının anne olması önlenmemelidir. Genç kızlara, erkeklere verilen fikri formasyonun, hayat tarzının ve idealin aynı verilmemesi gerekir. Bütün bilim adamlarının bu farklılığı göz önünde bulundurarak hareket etmeleri gerekir (Carrel, 1997: 78). Çocuk faktörü ebeveynin davranışlarını doğrudan veya dolaylı olarak etkilemektedir.

Tablo-2: Deneklerin cinsiyet dağılımlarına göre “Çocuksuz eşler çocuklu eşlere göre daha kıskanç olurlar” ifadesine verdikleri cevaba göre dağılımı

Çocuksuz eşler çocuklu eşlere göre daha kıskanç olurlar							
Cinsiyet		Hiç katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Tamamen katılıyorum	Toplam
Erkek	N	11	24	26	76	89	226
	%	4,9	10,6	11,5	33,6	39,4	%100
Kadın	N	15	42	38	65	61	221
	%	6,8	19,0	17,2	29,4	27,6	%100
Toplam	N	26	66	64	141	150	447
	%	5,8	14,8	14,3	31,5	33,6	%100

Df:4 Chi Square:13,805 p=,008

Deneklerin eğitim düzeyine göre “Eşler arasındaki statü farkı kıskançlığı artırmaktadır.” ifadesine verdikleri cevaplara göre dağılımları karşılaştırılmıştır. Burada öne çıkan husus; statü farkının olduğunu kabul edenler arasında en yüksek ortalamanın %78.4 ile üniversite mezunlarından gelmesidir. (Bk. Tablo-3).

Tablo-3: Deneklerin eğitim düzeyine göre “Eşler arasındaki statü farkı kıskançlığı artırmaktadır” ifadesine verdikleri cevaplara göre dağılımı

Eşler arasındaki statü farkı kıskançlığı artırmaktadır							
Eğitim Düzeyi		Hiç katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Tamamen katılıyorum	Toplam
İlkokul	N	3	20	19	28	37	107
	%	2,8	18,7	17,8	26,2	34,6	%100
Ortaokul	N	0	8	7	17	16	48
	%	0	16,7	14,6	35,4	33,3	%100
Lise	N	5	15	20	49	27	116
	%	4,3	12,9	17,2	42,2	23,3	%100
Üniversite	N	3	15	20	92	46	176
	%	1,7	8,5	11,4	52,3	26,1	%100
Toplam	N	11	58	66	186	126	447
	%	2,5	13,0	14,8	41,6	28,2	%100

Df:12 Chi Square:26,304 p=,010

Statü farkıyla; bireyin kişilik yapısı ve sosyal yönü, meslekte etkin bir mevkide oluşu söz konusu edilmektedir. Ayrıca, bireyin aile yapısı, ekonomik yönü, sosyo-ekonomik düzeyi ve fiziki yapısı da dikkate alınmaktadır. Eğitim durumuna göre statü farkının kıskançlığa neden olacağı görüşüne katılımın en yüksek olduğu eğitim durumu üniversite mezunlarıdır. Bu durum eğitim seviyesinin yükselmesiyle bireyin meselelere bakış açısının da genişlediğini göstermektedir. Eşini kendisinden daha donanımlı ve kapasiteli kabul eden birey bu durumda eziklik hissedebilir ve bu durum özgüven kaybına neden olur.

Erkeğin eğitim seviyesinin düşük olması çeşitli sıkıntıları beraberinde getirir. Eşler arasındaki eğitim farkı, kültürel farklılıkları belirginleştirerek sorunlara neden olabilir. Erkeğin eğitim seviyesinin düşük olmasından kaynaklanan sorunlar daha fazladır (Tarhan, 2009b:23). Toplumsal bağlamda genel kabul ise erkeğin hanımına göre daha fazla donanıma sahip olması yönündedir.

D. KISKANÇLIK TEPKİLERİ

Yeni evlenmiş olan gençler evliliğinin ilk yıllarında eşlerinin sevgisini sorgulamaktadır. Evlilik yılların yeni olması ve birbirlerini yeteri kadar tanımamaları bu sorgulamada etkili olmaktadır. Yetişkin evlilerde ise ilk akla gelen bilişsel tepki evliliği sona erdirmektir. Evlilik yıllarının ilerlemesiyle eşler evlilikle ilgili kararlarında daha radikal kararlar almaktadır.

Evrimsel psikologlar, aldatılmaya verilen tepkilerde çok belirgin bir cinsel farklılığın olduğunu ileri sürmekte; kadınların duygusal sadakatsizliğe, erkeklerin ise cinsel sadakatsizliğe açıkça daha şiddetli tepki verdiklerini ve sonuç olarak da, kadınların daha çok duygusal, erkeklerin ise daha çok cinsel kıskançlık yaşadıklarını belirtmektedirler (Demirtaş, 2008: 302).

1. Yersiz Bir Kıskançlık Krizi Sonucunda Tepkiler

Cinsiyet ile “*Yersiz bir kıskançlık krizi sonucunda ne yaparsınız?*” ifadelerine verdikleri cevaplar karşılaştırılmıştır. “*Eşime zarar verdiğim için özür dilerim*” seçeneği erkeklerde % 56,6’lık oranla ilk sıradadır. Kadınlarda ise aynı seçenek %57,5’lik oranla ilk sırada yer almaktadır. Her iki değişken arasında ki kare testi sonuçlarına göre anlamlılık oranı yüksektir. (Bk.Tablo-4)

İki cinsiyet grubunun da hatalarını kabul edip, eşlerinden özür dilemeleri en yüksek orana sahiptir. Kadınlarda bu oranın daha yüksek olması

Tablo-4: Deneklerin cinsiyet dağılımlarına göre “Yersiz bir kıskançlık krizi sonucunda ne yaparsınız?” ifadesine verdikleri cevaplara göre dağılımı

Yersiz bir kıskançlık krizi sonucunda ne yaparsınız?							
Cinsiyet		Eşime zarar verdiğim için özür dilerim	Tövbe ederim	Sessizce bir kenara çekilir ağlarım	Eşimin beğeneceği bir hediye alırım	Psikolojik destek alırım	Toplam
Erkek	N %	128 56,6	29 12,8	6 2,7	45 19,9	18 8,0	226 %100
Kadın	N %	127 57,5	31 14,0	29 13,1	13 5,9	21 9,5	221 %100
Toplam	N %	255 57,0	60 13,4	35 7,8	58 13,0	39 8,7	447 %100

DF:4 Chi Square:33,019 P=,000

beklenirken erkeklerle aradaki fark % 1'in altında olması dikkate değer bir konudur. “Sessiz bir kenara çekilir ağlarım” seçeneğinin erkeklerde oranı %2,7 iken kadınlarda %13,1'dir. Bu durum kadınların daha çok duygusal tepki gösterip, içe yansıtma şeklinde duygularını ifade ettiğini göstermektedir.

2. Kıskançlığın Eşler Üzerindeki Etkileri

Araştırmaya katılanların eğitim düzeyi ile “Kıskançlık eşi yalan konuşmaya zorlar” ifadesine verdikleri cevaplar karşılaştırılmıştır. Her iki değişken arasında yapılan ki kare testi sonucuna göre anlamlılık vardır. Her eğitim düzeyinde olanlar, kıskançlığın eşleri yalan söylemeye zorladığını yüksek bir yüzdeyle (ortalama %77.2) kabul etmektedirler. (Bk. Tablo-5).

Burada, eşinin kıskançlık tepkilerinden korkan diğer eş, kıskançlık tepkileriyle karşılaşmamak için yalan konuşmayı bir çıkış yolu olarak görmektedir. Bu sonuç bireyin ruh dünyasında huzursuzluğa neden olabilmektedir.

Bulgular çerçevesinde “aşırı kıskançlık bireyleri dinin yasaklamış olduğu yalan, su-i zan, aile mahremiyetini ihlâl gibi bazı fiilleri yapmaya

Tablo-5: Deneklerin eğitim düzeyine göre “Kıskançlık eşi yalan konuşmaya zorlar” ifadesine verdikleri cevaplara göre dağılımı

Kıskançlık eşi yalan konuşmaya zorlar							
Eğitim Düzeyi		Hiç Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Tamamen katılıyorum	Toplam
İlkokul	N	7	7	6	41	46	107
	%	6,5	6,5	5,6	38,3	43,0	%100
Ortaokul	N	1	5	2	17	23	48
	%	2,1	10,4	4,2	35,4	47,9	%100
Lise	N	4	18	16	52	26	116
	%	3,4	15,5	13,8	44,8	22,4	%100
Üniversite	N	5	15	20	86	50	176
	%	2,8	8,5	11,4	48,9	28,4	%100
Toplam	N	17	45	44	196	145	447
	%	3,8	10,1	9,8	43,8	32,4	%100

Df:12 Chi Square:28,143 p=,005

sevk eder mi?” araştırma sorusuna cevap aradığımızda, verilerin bu varsayımı desteklediği görülmektedir. Aşırı kıskançlık tepkileri sonucunda birey kıskandığı eşin her hareketini kontrol etmeye ve bu hareketinden bir ders çıkarmaya çalışmaktadır. Bu durum ileri boyutlarda hayali senaryolara, sanal kuşkulara sebebiyet vermektedir.

Kıskanılan eş, su-i zan veya iftiralara varacak birtakım suçlamalara maruz kalabilir. Kendi şüphelerini haklı çıkarmaya çalışan eşin bazı durumlarda aile mahremiyetini ihlal ettiği de görülebilir (Tarhan, 2009b: 65-66; Aktosun, 2009: 62).

3. Kıskançlıkta Başa Çıkma

Baş çıkma tedavi ile aynı şey değildir. Otomatik bir tepki var olmadığı durumda, tehdit edici, güçlük çıkarıcı ve zarar verici durumların üstesinden gelme çabasıdır. Baş çıkma zarar, tehdit veya güçlüğü üstesinden gelmek demek olmayıp sadece çabalamadır (Pines, 2003: 226).

Cinsiyet ile “Kıskançlıkla nasıl başa çıkarsınız?” değişkenleri karşılaştırılmıştır. İki değişken arasında anlamlılık düzeyi yüksektir. Erkeklerde %37.6 kadınlarda ise %38.0 ile “Kıskançlığı yenebilmek için dua ederim” seçeneği en yüksek orana sahiptir. Bunu, “Güvendiğim birisinden fikir alı-

rım” seçeneği erkeklerde %36.3 kadınlarda ise %36.7 ile takip etmektedir. Eldeki veriler kıskançlıkla başa çıkmada cinsiyet faktörünün etkili olduğunu ortaya koymaktadır. (Bk. Tablo-6).

Tablo-6: Deneklerin cinsiyet dağılımlarına göre “Kıskançlıkla nasıl başa çıkarsınız?” ifadesine verdikleri cevaplara göre dağılımı

Kıskançlıkla nasıl başa çıkarsınız?							
Cinsiyet		Fiziksel şiddete başvururum	Yalnız başıma kalıp ağlarım	Güvendiğim birisinden fikir alırım	Psikolojik destek alırım	Kıskançlığı yenebilmek için dua ederim	Toplam
Erkek	N %	22 9,7	6 2,7	82 36,3	31 13,7	85 37,6	226 %100
Kadın	N %	0 0	21 9,5	81 36,7	35 15,8	84 38,0	221 %100
Toplam	N %	22 4,9	27 6,0	163 36,5	66 14,8	169 37,8	447 %100

Df:4 Chi Square:30,536 p=,000

Bazı manevi faaliyetler dokularla organlarda, fonksiyonel olduğu kadar anatomik değişikliklerle beraber olabiliyor. Patolojik haller üzerinde duanın tesiri hakkındaki bugünkü düşüncemiz, kemik veya peritoneal verem, soğuk abseler, iltihaplı yara ve kanser gibi çeşitli hastalıkların ani denecek kadar çabuk iyileştiklerini gösteren sonuçlar vardır (Carrel, 1997: 110).

Dua geniş manada Allah’a yönelişi ifade eden dini bir yaşam tarzıdır (Şentürk, 2008: 116). Koç, “Ergenlik döneminde dua ve ibadet psikolojisinin ruh sağlığı üzerindeki etkileri” adlı araştırmasında şu sonuçlara ulaşmıştır: Dua ile sıkıntılar arasında anlamlı bir ilişki vardır. Dua etmenin bireyi rahatlattığı ve iş başarısını artırdığı bilimsel bir gerçektir. Dua etmek stresten kaynaklanan sıkıntıların giderilmesine yardımcı olur. Dua moral değerlerinin yükselmesine sinir sisteminin dengelenmesi ve kuvvetlenmesine fayda sağlar. Psikologlar bu bağlamda duanın psikolojik ve fizyolojik pek çok faydalarının olduğuna dikkat çekmişlerdir (Koç, 2002: 72).

Kıskançlık tepkilerinde kadın ağlamak, küsmek, incinmek şeklinde tepki verirken, erkekler ise ani bir hiddetle tepkisini gösterir. Konuşmak,

görmezden gelmek, üzüntüsünü belirtmek çoğu kadın ve erkekte görülen ortak tepkilerdir ve erkeklerin küçük bir yüzdesi tepkilerini bağırarak, kaçmak ve şiddete başvurmak şeklinde göstermişlerdir (Pines, 2003: 132).

Araştırmaya katılanların kıskançlıkla başa çıkmada en çok başvurdukları yöntemin dua olduğu ortaya çıkmıştır. Duanın kaygı, stres, anlamsızlık, boşluk ve yalnızlık gibi çağımızın önemli ruhsal hastalıklarına karşı ruh sağlığını olumlu şekilde etkilediği ve kişiliği geliştirdiği önemle vurgulanmaktadır (Hayta, 2002:141). Dr. Herbert Benson son 30 yılını duanın insan fizyolojisi üzerine etkilerine adanmıştır. Duanın hastalar üzerine %60-90 arasında iyileştirici gücü olduğunu ifade etmektedir. 1200 kişi üzerine yapılan araştırmada bu insanların daha uzun ve sağlıklı yaşadıkları tespit edilmiştir (Tarhan, 2009c:102). Dua öncelikle düşüncenin güzelleşmesini sağlamakta, sevgi, merhamet ve şefkat gibi duyguların oluşmasına veya hızlanmasına zemin hazırlamaktadır.

Kimter'in (2002) "*dini inanç, ibadet ve duanın umutsuzlukla ilişkisi üzerine*" farklı fakültelerden 406 kişi ile yapmış olduğu araştırmada "*Dua ettiğimde Allah'ın duamı kabul edeceğini umut ederek ferahlarım*" şeklindeki ifadeye "evet" diyenlerin sayısı 341 (%84)'dir (Kimter, 2002:206).

Eldeki veriler duanın başa çıkmada kullanılan önemli bir başa çıkma yöntemi olduğunu göstermektedir. Dua, insanı hem ruhen hem de fizyolojik olarak rahatlatan ve insana enerji veren manevi bir güçtür.

E. SONUÇ

Araştırmada kıskançlık farklı boyutları ile ele alınmıştır. Kıskançlık öncelikle bir tutum olduğu için bireyin karakteriyle de yakından ilgili bir kavramdır. Yapılan bütün analizlerde, bireysel ve sosyal faktörlerin kıskanç bir kişilik oluşmasında etkili olduğu görülmüştür.

Katılımcıların kıskançlık düzeyleri yüksektir (%62,9). Kıskançlık algıları erkekler de %70,8 iken kadınlar da %54,8'dir. Erkeklerin kıskançlık algılarının daha yüksek olmasında bireysel ve sosyal faktörler etkilidir. Bu verilere göre, "*Kadınlar erkeklere göre daha kıskançtır*" varsayımı araştırma verileriyle desteklenmemiştir.

Eldeki verilere göre yaş, kıskançlık algısında belirleyici bir faktör değildir. Cinsiyet, yaşanılan yer, gelir ve eğitim durumu, meslek ve evlenme şekli gibi değişkenler kıskançlık algısında etkili olan faktörlerdir. Araştırma bulguları evlilik yılı ile kıskançlık değişkeni arasında anlamlı bir ilişki olmadığı yönündedir.

Araştırmada kıskanç bir kimlik oluşumunda, aile ve çevre faktörünün etkisini tespit edebilmek için çeşitli analizler yapılmış ve bu analizler sonucunda her iki değişkenin de kıskançlık algısını etkilediği ortaya çıkmıştır. Araştırma bulguları, “*bireyin yetiştiği aile ortamı ve çevre, ileride kıskanç bir kişi olmasında etkilidir*” varsayımını desteklemektedir.

Çocuksuz eşlerin çocuklu eşlere göre daha kıskanç oldukları tespit edilmiştir. Eşlerin yaşantısını doğrudan etkileyen ailedeki çocuk faktörü, bireyin düşünce yapısını da etkilemektedir.

Erkeklerin birden fazla kadınla evlenebilme serbestliği, kadınların kıskançlık algısını etkilemektedir. Araştırma sonuçlarına göre tek eşlilik fikrine katılım hem erkeklerde hem de kadınlarda yüksektir. Erkeklerde tek eşliliğe katılmayan %2,2 iken, kadınlarda bu oran %1,4’tür. Bu sonuç, kadın ve erkeğin düşünce bağlamında tek eşliliği kabullendiğini ve erkeğin birden fazla kadınla evlenme ruhsatının düşünce bağlamında etkisini kaybettiğini ortaya koymaktadır.

Eşler arasındaki statü farkının kıskançlığa neden olduğu araştırma sonuçlarıyla ortaya konulmuştur. Yine aşırı yaş farkı ile kıskançlık arasındaki ilişkiyi tespit edebilmek için araştırmadaki bütün demografik özelliklere göre analizler yapılmış ama aşırı yaş farkının kıskançlığa neden olduğuna dair değişkenler arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.

Araştırmaya katılanların yersiz bir kıskançlık krizi sonucunda eşlerinden “*özür dilerim veya tövbe ederim*” ifadelerine katılma oranlarının yüksekliği, manevi suçluluk duygusunun bir göstergesidir. Kıskançlık tepkileri sonucunda eşinin her hareketini kontrol eden, onun özgürlüğünü kısıtlayan, adeta eşine hayatı açık bir cezaevine çeviren birey, sadece eşine zarar vermekle kalmaz; bu durumdan kendisi de en az eş kadar zarar görür.

Özür dilemek, kişinin hatasını kabul etmesi anlamını taşıırken, tövbe ise kulun yaptığı fiilin inandığı değerlerle örtüşmediğinin işaretidir. Birey burada hem eşine hem de yaratıcısında karşı suçluluk duymaktadır. Eldeki verilere göre, “*yersiz bir kıskançlık sonucunda eşler manevi suçluluk hissederek*”, varsayımının araştırma bulgularıyla desteklendiği görülmektedir.

Kıskançlıkla “*başa çıkma*” da; cinsiyet, meslek ve yaşanılan yer değişkenlerine göre en çok başvurulan yöntem duadır. Dua’nın bireyin yaratıcı karşısında kul olduğunun farkına varması ve mutlak yaratıcıdan destek isteyerek kendini daha güçlü hissetmesi gibi yönleri vardır.

Toplumumuzda dinin de etkisiyle eşler arasında aşırı boyutlara varmayan bir kıskançlık gerekli görülmektedir. Zamanını kıskançlık kurgularıyla geçiren eş ile kıskançlık tepkileri karşısında bunalan eş, davranışlarında doğallığı kaybetmekte veya ailevi sıkıntılar yaşamaktadır. Bu durum bazen hayatı çekilmez bir hale getirip boşanmaya kadar uzanan bir süreci başlatmaktadır.

Aşırı kıskançlık, bireyleri dinin yasaklamış olduğu bazı fiilleri yapmaya sevk etmektedir. Deneklere yöneltilen “*kıskançlık eşi yalan konuşmaya zorlar*” ifadesine katılımın yüksek olması kıskançlığın ahlaki bağlamda birtakım olumsuzlukları beraberinde getirdiğinin belirtileridir.

Eldeki bulgulara göre, dindarlık ile kıskançlık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu sonucun oluşmasında bireysel ve sosyal faktörlerin yanında dini hassasiyetin de etkili olduğu kanaatindeyiz. Dindar birey, namusu koruma ve sahiplenme duygusunda oluşacak zafiyetin zinaya götürebileceğini düşünerek, eşini daha çok kıskanmaktadır. Dindarlık düzeyi ile kıskançlık arasında pozitif yönde bir ilişki vardır.

Kıskançlık belirli bir kıvamı isteyen bir tutumdur. Evlilikte hissedilmesi gereken bir kıskançlık hem eşler arasında hem de toplumsal anlamda beklenen ve istenilen bir durumdur. Normal boyutları aşan bir kıskançlık ise evlilikleri tehdit eden olumsuz bir davranıştır. Her iki eş de böyle bir tutumdan zarar görmektedir. Aşırı kıskançlık durumunda ise uzman desteği almak evliliğin yürütülebilmesi ve aile saadeti için gerekli bir durumdur.

Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dinî ve Felsefî Dünyasına Katkıları

Ali İşra GÜNGÖR*
Cemil KUTLUTÜRK**

Abstract

Hindu holy literature is composed of several texts. Vedic literature is divided by tradition into two categories: Shruti that is heard (revelation) and Smriti that is remembered (not revelation). The Upanishads are part of the Shruti. They have special place and importance in this rich literature. Because, Upanishads are remarkable with respect to the content and contains new religious and philosophic thoughts. In this respect, theological bases of the concepts such as karmareincarnation and Moksha which are the keystones of Hinduism take place firstly in Upanishad texts. On the other hand, some thoughts presented by Upanishads have deeply affected Hindu culture and philosophy. Thus effects of Upanishad texts on Hindu religious beliefs, culture and philosophy are still prevailing today.

Giriş

Hindistan'da yaşayan bir milyarı aşkın nüfusun büyük çoğunluğu Hindu dinine mensuptur. Diğerlerinin yaklaşık yüz milyonu Müslüman, geri kalanları da Hıristiyan, Sih, Caynist, Budist, Musevî, Parsî ve Zerdüştî'dir. Çeşitli dinlere mensup çok sayıda insanın yaşadığı Hindistan'ın dinî coğrafyası hakkında fazla bilgi sahibi olmamamızın nedeni, ölkemizde okuyucunun ulaşabileceği yeterince Türkçe kaynağın bulunmamasıdır.

Kutsal metinler, dinlerin mensupları nazarında inanç, ibadet, ahlâk ve bunlarla ilişkili alanların temel kaynakları niteliğindedir. Bu temel kaynakların oluşum süreçleri, içerikleri ve anlaşılma biçimleri dinlerin mensuplarının din anlayışlarında büyük etkiler meydana getirmektedir.

* **Doç. Dr.**, Ankara Ü. İlâhiyat Fakóltesi

**Arş. Gör., Ankara Ü. İlâhiyat Fakóltesi

Aynı şekilde bu kaynakların dinî olduğu kadar sosyal, kültürel ve ekonomik hayat üzerindeki etkileri de inkâr edilemez. Toplumların felsefî yapıları üzerinde de etkili olan kutsal metinler, tarihi geçmişleri ve sonraki dönemlere intikal vasıtaları açısından da ayrı bir öneme sahiptirler.

Hinduizm'in bilinen tarihi yaklaşık otuz beş asırdan daha fazla bir zaman dilimini kapsar. Bu yönüyle Hinduizm, yaşayan en eski dinlerden biri olma özelliğine sahiptir. Hinduizm'in temel kaynağını oluşturan Hint kutsal metinleri, oldukça geniş bir külliyatı içine almaktadır. Hint kutsal metinler Hint kutsal metinlerinin başlangıcı M.Ö. 1200'lere tekabül eden Vedalar dönemine kadar geri gider. Bu itibarla Hint kutsal metinleri, insanlık tarihinin günümüze kadar ulaşan en eski dini metinlerinden birini oluşturmaktadır.

Hint kutsal literatürü; Vedalar, Brahmanalar, Aranyakalar ve Upanişadlar adıyla bilinen onlarca ciltlik bir koleksiyondan oluşur. Bunlara, vahiy edilenler veya ilham edilenler anlamında "sruti" türü eserler denir. Bunlara ilaveten Destanlar, Sutralar, Puranalar ve dinî hukuk alanında yazılmış kanunnameler de vardır. Bunlara akledilen, düşünülerek kaleme alınan eserler anlamında "smriti" denir. Bilge kişilere ilham edildiğine inanılan şrutî¹ metinleri ile beşeri kaynaklı olduğu kabul edilen smriti² metinleri, Hinduizm'in temel kaynaklarını oluştururlar. Bu tasnif çerçevesinde "Şrutî" grubuna dâhil edilen Upanişadlar, kendine has bir takım yeni dini ve felsefî düşünceler içermesi ve Vedalar sonrası dönemi ciddi

1 Şrutî, Sanskritçe'de "işitmek", "işitilen şey" anlamlarına gelmektedir. Teknik bir terim olarak Şrutî, yüce, tartışılmaz bir otorite ve en yüksek teolojik değere sahip kutsal metinleri ifade eder. Bkz. K. Klostermaier, "Introduction" *Hinduism A Short History*, One World Publications, (Boston USA, 2000), s.11. Bununla birlikte bazı kaynaklarda Şrutî kelimesine "söylenmiş" anlamı verilmekte ve kavram, ağızdan ağza ezber yolu ile yayılmış olan kitapları anlatmak için kullanılmaktadır. Bkz. Korhan Kaya, *Hinduizm*, (Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2001), s.39. Bu kavram özellikle bilge kişilere/rişilere açıklanan, daha sonrasında yazılı hale getirilen ve ilahi kabul edilen kayıtlarla ve bunun yeryüzündeki görüntüsü ile ilgilidir. Bu anlamda Vedalar, Brahmanalar, Aranyakalar ve Upanişadlar Hindu kutsal metin anlayışında şrutî grubunu oluşturan dini metinlerdir.

2 Smriti, Sanskritçe'de "hatırlanan, hatırlanmış, korunmaya değer şey" ya da "hafıza", "gelecek" anlamlarına gelmektedir. Bkz. Klaus K. Klostermaier, "Introduction", *A Survey of Hinduism*, (State University of New York Press, Albany), 1989, s.11. Smriti grubunu oluşturan metinler hikâye, destan, kanunname türünde olan beşeri kaynaklı eserlerdir. Bu kategoriye dâhil olan metinlerin dindeki öneminin Şrutî'den sonra geldiği ve Hint dini düşüncesi içinde ikinci en yüksek otoriteyi teşkil ettiği bilinmektedir. Ancak akıcı anlatımları, kolayca hafızada tutulabilir konuları ve kast sınırlamalarının dışında olmalarından dolayı Hint dini ve sosyal hayatında Vedalardan daha etkili oldukları kabul edilir. Bu konuda farklı değerlendirmeler bulunsa da genel olarak İtîhâsa, Purâna ve Şastra, Smriti grubu içerisinde yer alır. Bkz. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, ss.73-74.

anlamda etkilemesi bakımından Hint kutsal metinleri arasında önemli bir yere sahiptir.

Hint düşüncesinin en önemli kaynaklarından sayılan ve Hint felsefesine dair önemli bilgiler ihtiva eden Upanişadlar, aynı zamanda söz konusu literatür içinde en son kompoze edilen kutsal metinler olarak kabul edilir. Sayıları 235, 170, 150 veya 108 olarak belirtilen Upanişad metinlerinin uzun bir tarihi süreç içinde kompoze edildikleri tahmin edilmektedir. Şah Cihan'ın büyük oğlu Dara-Şükûh, 1657 yılında "Derya-yı Tevhid" diye nitelendirdiği Upanişadlardan 50 tanesini "Sırrı Ekber" adıyla Farsça'ya çevirtmiş ve Kur'an'da Vâkıa sûresinde zikredilen "Kitab-ı Mekkûn" ifadesinin bu metinlere delâlet ettiğini ileri sürmüştür³.

Hinduizm'in temel öğretileri arasında önemli bir yere sahip olan doğum-ölüm döngüsü (karma-tenasüh) ve kişinin bu döngüden hangi yollarla kurtulabileceği (mokşa) gibi düşüncelerin teolojik temellerinin ilk olarak Upanişad metinlerinde görülmesi, söz konusu metinlerin önemini bir kat daha artırmaktadır. Çalışmamızdaki temel amaç, Upanişadların Hint kutsal metinleri arasındaki yeri ve önemine dikkat çekmek ve Hint dini ve felsefi hayatına yaptığı katkıyı ortaya koymaktır. Bu çerçevede önce Upanişadların temel özellikleri ve içerdiği temel kavramlar üzerinde durmak, daha sonra da söz konusu temel kavramlar bağlamında gerçekleşen açılımlara dikkat çekmek yararlı olacaktır.

1. Upanişadların Temel Özellikleri

Sanskritçe bir kelime olan Upanişad, "oturmak", "tahrip etmek" veya "yaklaşmak" anlamındaki "*sad (shad)*" fiili ile "yakın" anlamdaki "*upa*" ve "aşağı" anlamındaki "*ni*" öneklerinin terkibinden oluşur. Bu terkip bir bütün olarak; "oturuş, öğrenim, bir üstadın ayağının dibinde oturmak" anlamlarına gelir⁴. "*Sad*" fiili farklı anlamlar ihtiva ettiğinden Upanişad terimi de buna bağlı olarak değişik anlamlara gelebilmektedir. Kelimenin "oturmak" kökünden geldiğini düşünenler Upanişad terimine, "*öğrencilerin ruhsal ve gizemli bilgi elde etmek amacı ile hocalarının etrafında oluşturdukları halka*" anlamını verirken, kelimenin kaynağının "tahrip etmek" fiili olduğunu düşünenler ise bu terime, "*her türlü kötülük ve sıkıntının*

3 Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, (İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2005), s.25.

4 Juan Mascaro, *The Upanishads*, (Penguin Books, Baltimore, 1965), s.7; A. A. Macdonell, "Vedic Religion", *Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)*, Ed. James Hastings, (New York, 1951), c.XII, s.602.

kaynağı olan cehaleti ve arzuları tahrip eden sırlı bilgiler” anlamını yüklemekte-dirler⁵. Upanişad kelimesini, “Tanrı bilgisi, kişiyi cehalet bağlarından koparan ve en yüksek amaç olan özgürlüğe ulaştıran Tanrı/Brahman bilgisi” olarak açıklayanlar da bulunmaktadır⁶.

Hindu geleneksel inancına göre, Upanişadlar birçok ermiş bilgenin sezgi ve iç görülerinin ürünüdür. Bunlar Veda sonrası dönemden itibaren uzun bir süre metin haline getirilmeden sözlü olarak muhafaza edilmiştir. Upanişadların içeriğini oluşturan bilgiler, “rişi”⁷ denilen ermiş kişiler aracılığıyla yüzyıllar boyunca nesilden nesile şifahî olarak aktarılmış, özenle korunmuş ve sonraki dönemlerde yazıya geçirilmiştir⁸.

Upanişadların en eski dönemlerden günümüze kadar taşınmış olması oldukça önemlidir. Fakat en az bunun kadar önemli olan bir başka nokta, Upanişad yazarlarının bu metinlerin sonraki dönemlere taşınmasında oynadığı kritik rol ve sahip oldukları niteliklerdir. Hint dinî ve felsefî anlayışında metinlerin kendilerine ilham edildiğine inanılan Upanişad yazarları, ermiş ve bilge sıfatlarıyla söz konusu yazıların kaynağı konumundadırlar. Bilge kişiler, tefekkür yoluyla eriştikleri bilgileri yüzeysel olarak ifade etmekle kalmamışlar, onları metin haline getirmişler ve derinlemesine açıklamışlardır. Upanişad yazarlarının kimler oldukları kesin olarak bilinmemekle birlikte söz konusu metinlerde bazı bilginlere atıflar yapılmaktadır. Kendilerine atıfta bulunulan Yâcnavalkya, Cabala, Uddalaka, Aruni, Gargl, Şândilya, Aşka, Balaki, Şvataketu gibi isimler hakkında açık bir tarihi bilginin bulunmaması, bazı araştırmacıları onların sadece birer düşünür olabilecekleri kanaatine sevk etmiştir⁹.

5 Arhur Berriedale Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, (Harvard University Press, 1925), c.XXXII, s.489; Mascaro, *The Upanishads*, s.7.

6 Swami Prabhavananda and Prederict Manchester, *The Wisdom of the Hindu Mystich The Upanishads*, (USA, 1975), s.9.

7 Rişi, Hint inanç ve düşünce sisteminde, mutlak varlığa ait vahiy ve bilgileri elde edebilen ve kavrayabilen kişiye verilen isimdir. Veda ilahilerinin (şrutî) Rişiler tarafından tefekkür yoluyla açığa çıkartıldığı belirtilir. Dolayısıyla Rişiler, kutsal literatürü “işiten” ve “ileriye gören”, ermiş, aziz ve ilhama mazhar şairler olarak kabul edilir. John Bowker, *The Oxford Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, (DP’s Impressive Impression, New Delhi, 1998), s.278. Ayrıca Rişi hakkında geniş bilgi için bkz. Cemil Kutlutürk, *Upanishadların Hint Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri ve Önemi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), (Ankara, 2009), ss.19-23.

8 Patrick Olivelle, *Upanishads*, (Oxford University Press, New York, 1992), s.15; Mascaro, *The Upanishads*, s. 8; Kemal Çağdaş, “Upanishadlar,” *A.Ü.D.T.C.F.D.*, 19:3-4, (Ankara, 1961), s.143; Korhan Kaya, “Upanishadlar ve Bhagavadgita’da Benzerlik Gösteren Anlatımlar,” *A.Ü.D.T.C.F.D.*, 37:1-2, (Ankara, 1995), s.481.

9 Kaya, a.g.m., s.481; Çağdaş, a.g.m., s.145; Mehmet Ali Işım, *Upanişadlar, “Tanrı’nın Soluğu”*, (Dergâh Yay, İstanbul, 2006), s.8.

Hint felsefesine dair en berrak düşüncelerin yer aldığı kutsal metinler olarak nitelendirilen Upanişadların sayısı¹⁰ ve ortaya çıkış tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bu metinlerin M.Ö. VIII. yüzyılda başlayan ve M.S. 1700 yıllarına kadar devam eden uzun bir süre zarfında kompoze edildiklerini ileri sürenler bulunsa da, birer klasik kabul edilen Upanişadların M.Ö. 800 ile 400 yılları arasında meydana getirildikleri genel olarak kabul edilmektedir¹¹. En eski Upanişadların ortaya çıkış süreci hakkında kaynaklarda kesin bir tarih zikredilmemektedir. Ancak M.Ö. 485 yılında öldüğü bilinen Budda'nın Upanişadlardan haberdar olduğunun belirtilmesi, en eski Upanişadların M.Ö. VI. asırdan itibaren var olduklarına delil olarak gösterilmektedir¹².

Sonuçta ilk ortaya çıkış tarihleri, sayıları veya yazarları kesin olarak bilinemese de inananlar gözünde bütün Upanişadlar aynı otoriteye sahiptirler. İnananlar nazarında bu metinler ebedidirler ve tarih üstü nitelik taşırlar. Nitekim bilginlerin Upanişadları Hint dini tarihini yeniden inşa etmek için kaynak olarak kullanmaları, Upanişad metinlerinin halen dini ve sosyal yapıdaki yerini ve önemini koruduğunu göstermektedir¹³.

10 Vedalar dönemi ve sonraki dönem Upanişad listesi topluca Muktika Upanişad'da yer alır. Burada 108 Upanişadın listesi verilir. Diğer taraftan Hint dini edebiyatı tarihçisi J. N. Farquhar, 123 adet bağımsız Upanişad tespit etmiş ve bunları, *An Outline of the Religious Literature of India*, (Delhi, 1920) adlı çalışmasında listelemiştir. Sonraki yüzyıllarda modern dillerde yapılmış geniş bir Upanişad yayını göze çarpar. Ancak bu yayınların pek çoğu Upanişadların gerçekleriyle ve orijinalleriyle örtüşmemektedir. Bunun nedeni orijinal Upanişadların oldukça gizemli yapıda oluşlarıdır. Upanişadların İngilizce en objektif çevirilerinden biri Rober Ernest Hume'un, *The Thirteen Principal Upanishad*, (Oxford, 1949) adlı eseridir. Bu eserde çevirisi yapılan Upanişadların çoğu Vedalar dönemine aittir ve bunlar olduğu gibi kalmıştır. Sarvepalii Radhakrishnan'ın, *The Principle Upanishads*, (New York, 1953) adlı çalışmasında çevirisi yapılan Upanişadların Sanskritçeleri de yer aldığından Hume'un çalışmasına nazaran daha iyi ve akıcı olduğu öne sürülür. Bu eserde, Hume'un 13 çevirisinden ziyade 16 Upanişad tercümesi bulunur. Swami Nikilananda'nın dört ciltlik, *The Upanishads*, (New York, 1949-1959) adlı çalışması da bu alanda önemli kaynaklardan biridir. Swami Nihilananda'nın yaptığı çeviri bütün olarak Upanişadları ele aldığından bu çalışmanın yararlı olduğu genel olarak kabul edilir. Bu eser araştırmacılara eski dönem Hinduların dini düşüncelerini anlamalarında yardımcı olacak bilgiler de ihtiva eder. Diğer taraftan sonraki dönem Upanişadlara ilgi duyan okuyucular; Paul Duessen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, (Leipzig, 1987), K. Narayanasvami Aiyar, *Thirty Minor Upanishads*, (Madras, 1914) ve Jan Varenne, *Upanishads du Yoga*, (Paris, 1974) isimli eserlere bakabilirler.

11 William K. Mohany, "Upanishads", *The Encyclopedia of Religion (ER)*, Ed. Mircea Eliade, (Macmillan Publishing Company, New York, 1986), c.15, s.151.

12 Olivelle, *Upanishads*, ss.20-21; Mascaro, *The Upanishads*, s.7; Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi (I-III)*, (TTK Basımevi, Ankara, 1946), c.1, s.36; Çağdaş, *Upanishadlar*, s.145.

13 Patrick Olivelle, *Samnyasa Upanishads Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, (Oxford University Press, New York, 1992), s.4.

Ritlere (karmakanda) ve bilgiye (jnanakanda) dayanan şekilde iki kısma ayrılan Veda külliyatının en eski bölümlerini ritüel kısmı oluşturur. Bu kısımda ahlakî konular anlatılır ve dini uygulamaların nasıl idare edildiği açıklanır. Aynı külliyatın bilgiye dayanan ikinci kısmı ise, Upanişadları oluşturur. Dolayısıyla Upanişadlar insanın kurtuluşu için ihtiyaç duyduğu üstün bilgiyi içerir¹⁴.

Upanişad metinlerinin dikkat çekici bir diğer özelliği de bunların felsefi bir yapıya sahip olmalarıdır. Vedalar daha çok mitsel bir dünyayı tasvir ettiğinden felsefi olarak nitelendirilmezler. Bu nedenle Upanişadlar, önceki döneme hâkim olan Vedacı dünya görüşünü eleştirel bir anlatımla yansıtır. Vedalar genelde ilahilerden oluşurken; Upanişadların yeni bir felsefi ve metafizik öğreti içerdiği görülür. Veda ilahilerinde kâinatın fiziki yönü ve ritüelci düşünce öne çıkmış olmasına rağmen, Upanişadlar ısrarla antroposentrik (insanı evrenin merkezi olarak kabul eden) yaklaşıma vurgu yapar. Bu metinler evrende insan benzeri varlıkları, insanı ve insan içindeki evreni açıklamaya çalışır. Bu durum ‘*sen sanatı*’ (âlem-prensibi) olarak kendini gösterir¹⁵. *Bilgi* sayesinde kâinatın temel hakikatine ulaşma ve Brahman’ı kavrama çabası Upanişadların temel hedefini oluşturur. Upanişadları Vedalardan ayıran başlıca özellik budur¹⁶.

2. Upanişadların Temel Kavramları ve Getirdiği Yeni Yaklaşımlar

Upanişadlar dinî ve felsefi konularda bir takım yeni yaklaşımlar ortaya koymuştur. Upanişadların ortaya koymuş olduğu yeni doktrinler Hint dini düşüncesini önemli ölçüde etkilemiş ve ona katkı sağlamıştır. Upanişadların Vedalardan farklı bir tarzda ele aldığı önemli dini kavramlardan ikisi “Brahman” ve “Atman” kavramlarıdır. Söz konusu metinlerin bu kavramları ele alış tarzı ve onlara yükledikleri yeni anlamlar, tanrı anlayışını da şekillendirmiştir. Yine Upanişadların Hint dini ve felsefi dünyasına katkı sağladığı diğer bazı kavramlar vardır. Bunlar; Karma, Tenasüh, Mokşa ve Kast anlayışıyla ilgilidir. Upanişadların getirdiği yeni yaklaşımlar bağlamında bunlara kadının durumunu da eklemek gerekir.

a. Brahman Kavramı

Sanskritçe “büyüme, çoğalmak, gürlemek” anlamında “*Brh*” kökünden gelen *Brahman* terimi, Veda ilahilerinde geçtiği şekliyle “duacının

14 Olivelle, a.g.e., s.3; Patrick Olivelle, *Upanishads*, s.13.

15 Chandokya Upanishad, VI, 8.

16 Franklin Edgerton, *The Beginings of The Indian Philosophy*, (London, 1965), s.28.

sözcüklerinde var olan güce” işaret eder¹⁷. Etimolojik bakımdan “Brahman” sözcüğü büyüklüğü, kudreti ve boyutu asla ölçülemeyen bir güç anlamına gelir.¹⁸

Brahman sözcüğü Vedalarda her şeyin kaynağı ve ilk prensip¹⁹, sonraları büyümlü dinsel formüllerin ve büyümlü duaların gizemli gücü,²⁰ Upanişadlarda ise Tanrı kavramına çok yakın bir anlamda kullanılmıştır.

Upanişadlara göre en yüce gerçeklik Brahman’dır. Brahman ezeli, ebedî, her şeye kadir, her şeyi bilen ve bilgisi kendiliğinden olandır. Brahman bütün yaşayan ve yaşamayan dünyayı kaplayan esrarengiz özdür²¹.

İlk dönem nesir türü Upanişad metinlerinde Atman, ferdî bilinç prensibi; Brahman ise evrenin şahıs üstü temeli olarak tasavvur edilir. Zamanla bu fark giderilir ve ikisi de özdeş kabul edilir. Buna göre en yüce güç *Brahman*’dır ve bireyde parçalara ayrılmış halde yaşamaktadır. Bireyde bulunan Brahman’a ‘*Atman*’ adı verilir. Bu anlamda çoklukta söz edilemez. Vedalarda yer almayan bu anlayış Upanişadların genelinde hâkim olan bir düşüncedir²². Bu düşüncüyü vurgulayan “Ben Brahman’ımdır” (*aham brahma asmi*) ve “Sen O’sun” (*tat tvam asi*) ifadeleri birçok yerde zikredilir. Dolayısıyla Rig Veda’da yer alan aşkın tanrı anlayışı, Upanişadlarda ‘içkin bir tanrı anlayışı’ şeklinde görülür²³.

Upanişadlar “brahman” ve “atman” kavramlarını tanrı düşüncesiyle doğrudan ilişkilendirmişlerdir. Dolayısıyla bu durum önceki dönemlerden farklı bir tanrı tasavvurunun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Vedalarda Varuna ve İndra başta gelen tanrıları oluşturmaktaydı. Vedalardan sonraki dönemde kutsal metin külliyyatında önemli bir yeri olan Brahmanalarda ulu tanrı kavramının en önemli temsilcisi Pracapati²⁴ olmuşsa da kısa süre sonra bu özelliğini kaybetmiştir. Zira Brahmanaların hemen ardından gelen Upanişadlar döneminde Pracapati’nin yerini “Brahman” almıştır²⁵.

17 Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, (The World Publishing Company, New York, 1961), ss.74-75.

18 S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, (Oxford University Press, New York, 1997), c.1, s.173.

19 Swami Nikhilananda, *Hinduizm*, terc. Aslı Özer, (Ruh ve Madde Yay, İstanbul, 2003), s.27.

20 P.T. Raju, *The Philosophical Traditions of India*, (University of Pippsburgh Press, London, 1975), s.51.

21 Chandokya Upanişad, III, XII, 7.

22 Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy (I-V)*, (Cambridge University Press, London, 1922), c.1, ss.47-48.

23 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, c.1, s.169. Bu fikri içeren ifadeler için bkz. Şvetaşvatara Upanişad, I, 16.

24 Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, (İmge Kitapevi, Ankara, 2003), s.146.

25 Upanişad öncesi tanrı anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Kürşat Demirci, *Hinduizmin*

İlk dönem ve sonraki dönem klasik Upaniṣad metinlerinde Tanrı tasavvuru konusunda birbirinden farklı ifadeler yer alsa da bunların içerisinde tekçilik (monizm) anlayışının öne çıktığı görülür. “Yalnız tek bir yüce varlık vardır. O da Brahman’dır. Aşağıda, yukarıda, batıda, doğuda, kuzeyde, güneyde olan O’dur. Bütün evren Brahman’dan başka bir şey değildir. Bunu gören, düşünen ve anlayan kişi kendisinin efendisidir”²⁶ gibi cümleler Upaniṣadların geneline hâkim bu düşünce belirgin olarak hissedilir.

Upaniṣadlarda üzerine sürekli vurgu yapılan temel öğretilerden biri, var olan her şeyin Brahman’ın bütünlüğünden bir parça olduğudur. Upaniṣadlara göre bu ilke kavranınca insan kendini sonluluğun, sınırlılığın bağımlılığından kurtarmış ve böylece kurtuluşa ulaşmış olur. Bu anlamda Upaniṣadlar, Brahman kavramıyla ilişkilendirdikleri kurtuluş düşüncesine de yeni bir bakış açısı kazandırmışlardır. Diğer taraftan o zamana kadar Vedalarda yer almayan karma tenasüh anlayışını da yerleştirerek kurtuluş öğretisini şekillendirmişlerdir.

b. Atman Kavramı

Vedalarda “Atman”, insanın veya herhangi bir fenomenin özü ya da iç varlığı anlamında kullanılmıştır²⁷. Upaniṣadlarda ise evrensel bir hakikat olarak ifade edilen Atman, insan da dâhil bütün fenomenlerin özü olarak anlaşılır. Bu metinlerde bütün her şeyin özü veya hakiki gerçekliği anlamındaki Atman’ın, her yere nüfuz edebilme özelliği öne çıkar²⁸.

Her şeyin özü olan fakat insanda farklı şekillerde tezahür eden Atman, Upaniṣadlarda Brahman ile özdeş kabul edilir. Dolayısıyla Atman dışında bir şey bulunmadığından çokluk da yoktur. Vedalarda bulunma-

Kutsal Metinleri Vedalar, (İşaret Yay, İstanbul, 1991), ss.47-62; Korhan Kaya, *Hintlilerde Tanrı*, (Kaynak Yay, İstanbul, 1998), ss.15-26; İlhan Güngören, *Buda ve Öğretisi*, (Yol Yay, İstanbul, 1994), s.24.

26 Chandokya Upaniṣad, VII, XXV, 2; Brahmanın üstünlüğünü ifade eden deyişler için bkz. Şvetaṣvatara Upaniṣad, III, 5-6; 7; 17-19; VI, 1-2; Maitri Upaniṣad, VI, 37; VII, 10; Kena Upaniṣad, III, 14-25; IV, 26-29.

27 Atman kelimesinin söz konusu metinlerde bu anlamda kullanıldığına dair bkz. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, c.1, ss.45-46.

28 “Suyun içinde yaşayan, fakat sudan ayrı olan, suyun kendisini tanımadığı, bedeni su olan ve suyu içten kontrol eden varlık, manevi yönetici, ölümsüz gerçekliktir. Yine ateşin içinde yaşayan, fakat ateşten ayrı olan, ateşin kendisini tanımadığı, bedeni ateş olan ve ateşi içten kontrol eden varlık, manevi yönetici Atman’dır. Aynı şekilde bütün varlıkların içinde yaşayan, fakat onlardan ayrı olan, hiçbir varlığın kendisini tanımadığı, her biri onun bedenlerinden biri olan ve bütün varlıkları içlerinden kontrol eden, bu manevi yönetici ölümsüz Atman’dır”. Brihadaranyaka Upaniṣad, III, VII, 1-23.

yan bu düşünce Upanişadlarda en baskın anlayışlardan birini teşkil eder²⁹. Upanişadlar evrenin kozmik ilkeleri üzerinde değil insanın kendi iç varlığını tanıma üzerinde durur. Bu itibarla insanın en derin varlığı, bütün evrenle paylaştığı özüdür. Upanişadlarda kullanılan Atman, varlığın benliği niteliğindeki “özvarlığı” da ifade eder. Bu anlamda Atman, Brahman’ın bireydeki parçasıdır³⁰.

Upanişadların temel felsefesi olan *Ben’in* (Atman) Tanrı’da yok olması düşüncesi, Atman kavramının taşıdığı anlamı da etkilemiş ve onu genişletmiştir. Zira atman kavramı önceleri “*üfürük*” ve “*soluk*” anlamlarındayken söz konusu fikrin etkisiyle Upanişadlar döneminde “*Tanrının özü*” anlamında kullanılmıştır.

c. Karma Kavramı

Karma terimi, Sanskritçe “yapmak, ortaya koymak, hareket etmek” anlamlarına gelen “Kri” kelime kökünden türemiştir. Sözlük anlamı ise “yapılan şey ya da fiil” demektir³¹. Bu kavram Vedalarda ve Brahmanalarda dinî ve ahlakî öneme sahip kurban töreni, adak, kefaret ve riyazet terimlerini kapsayacak biçimde kullanılmıştır. Dolayısıyla Brahmanalarda ebedî kurtuluşa ulaştırılan yola “karma-marga” (dinî ayin ve törenleri tam olarak yerine getirerek kurtuluşa ulaşma yolu) adı verilmiştir³².

Upanişadlarda, Vedalardan ve Brahmanalardan farklı bir biçimde ele alınan “karma” kavramı ‘*kişinin manevi açıdan gelişmesine yardımcı her türlü dinî ibadet*’ anlamında kullanılır³³. Yine bu terime “*Kişinin durumu yaptıklarına ve davranışlarına göre belirlenir. İyilik yapan iyi, kötülük yapan kötü olur. Temiz davranış kişiyi temiz, kirlî davranış kirlî yapar*”³⁴ cümlelerinde olduğu gibi, ferdin geleceğini belirleyen ve “samsara” çarkını

29 Dominic Goodall, “Introduction”, *Hindu Scriptures*, (London, 1996); Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, (Ataç Yayınları, İstanbul 2005), ss.174-175.

30 Raju, *The Philosophical Traditions of India*, s.51.

31 L. De La Vallee Poussin, “Karma”, *ERE*, c.7, ss.673-674.

32 M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, (Great Britain By Novello & Company, London, 1964), s.64.

33 R. L. Turner, “Karma-Marga”, *ERE*, c.7, s.677; Bu kullanımın örneklerinden biri “Öz’e (Brahman) tek gerçek varlık olarak tapınan kişinin, bu dünyada yaptığı kutsal işleri boşa gitmez bilakis bu tür eylemleri onu yüceltir” ifadelerinde görülür. Bkz. Brihadaranyaka Upanişad, I, IV.15.

34 Brihadaranyaka Upanişad, IV, 4, 5-6. Yine karmanın benzer manada kullanımı “iyi davranışta bulunanlar, kural gereğince iyi rahimlerden üst üç kastta, kötü davranışta bulunanlar ise kötü rahimlerden hayvan veya kast dışı insan olarak tekrar doğarlar” şeklinde Upanişadlarda yer alır. Bkz. Chandokya Upanişad, V,10.7.

(doğum-ölüm döngüsü) döndüren yegâne amil anlamı da yüklenir. Yapılan her türlü davranış (karmik birikim), ferdin geçmişini, şu anını ve gelecek yaşantısını tayin etmede etkin rol oynar. Bu anlamda karma deyimi, iradî fiiller ile sonuçları arasındaki ilişkiyi düzenleyen ve âlemdeki adaleti temin eden bir prensip veya doktrin anlamında da kullanılır. Dolayısıyla Hint dinî düşüncesinde yerini koruyan karma inancının bu anlamda kullanımına ilk olarak Upanişad metinlerinde rastlanır³⁵.

d. Tenasüh Kavramı

Tenasüh (samsara) kelime olarak, “bir şeyin diğer bir şeyi ortadan kaldırarak, onun yerini alması”; terim olarak ise “ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesi” anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle tenasüh, kişinin manevi yönünü oluşturan ve gözle görülmeyen ruhun, kişinin ölümden sonra tekrar bu dünyada, yaptıkları işlerin sonucuna göre canlı veya cansız başka bir bedene geçmesi olgusunu ifade eder³⁶.

Hint dinî düşüncesinde “samsara” terimi, ruhun ölümden sonra bir başka bedende yeniden cisimleşerek varlığını devam ettirmesi anlamına gelir. Bu şekliyle samsara anlayışı Upanişadlar öncesi Veda ilahilerinde bulunmamaktadır. Zira Vedalar ve Brahmanaların temel konuları, bu dünyada mutlu ve uzun bir yaşam sürmek, öte dünyada ise sonsuz bir cennet hayatına kavuşmaktır³⁷. Vedalar, ölümden sonra bedenden ayrılan ruhun, ya iyilikler yurdu olan “svarga”ya veya ızdırap yurdu olan “naraka-loka”ya gideceği fikrini işler. Ezeli olan bu iki diyarda ruhlar, dünyada yaptıkları eylemlerin sonuçlarına göre huzurlu veya sıkıntılı bir hayat sürerler³⁸.

Hint dinî düşüncesinin ikinci devresi olarak kabul edilen Upanişadlar döneminde Vedalarda ele alınan ruhun ölümden sonraki durumu ile ilgili anlayışın değişerek samsara şeklini aldığı görülür. Bu dönemde Svar-

35 Robert Ernest Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, (Oxford University Press, New York, 1930), s.55.

36 Geniş bilgi için bkz. Yitik, *Hint Dinleri*, ss.68-69; Brion K. Smith, “Samsara”, *ER*, c.13, s.56; R. Garbe, “Transmigration”, *ERE*, c.12, ss.434-435. Kısaca ruh göçü anlamına gelen tenasühün dört basamağı vardır. Bunlardan birincisi; ‘Nash’dır ki insan ruhunun ölümden sonra yeniden başka bir insan bedenine geçmesini, ikincisi ‘Fash’dır ki; insan ruhunun ölümden sonra cansız cisimlere geçmesini, üçüncüsü ‘Mash’dır ki; insan ruhunun ölümden sonra hayvan bedenine geçmesini, dördüncü ve son derecesi ise ‘Rash’dır ki; insan ruhunun ölümden sonra bitkilere geçmesini ifade eder. Bkz. B. Carra De Vaux, “Tenasüh”, *İslam Ansiklopedisi*, (MEB, İstanbul, 1974), c.12/1, ss.158-159.

37 Vedalar döneminin bu özelliği için bkz. Paul Duessen, *The Philosophy of Upanishads*, (Dover Publications Inc., New York, 1996), s.319.

38 Rigveda, X.113.1,10; R. Garbe, “Transmigration” (Indian), *ERE*, c.12, s.434.

ga ve Naraka'nın varlığı kabul edilmekle birlikte eskatolojik anlayış terk edilir. Bunun yerine ruhların tekrar yeryüzüne dönerek farklı varlıklarda cisimleşmelerine imkân tanıyan samsara inancı ortaya atılır.

Upanişad metinlerinde karma ve samsara, biri diğeri olmaksızın düşünülemez iki kavramdır. Bu iki inanç birbirinden ayrı düşünüldüğünde, ifade ettikleri düşünce biçimi anlamsızlaşır. Bu yüzden Upanişadlarda bu iki inanç birlikte ele alınarak değerlendirilir. Bu durum, “Bedenleşen kişi, yaptığı işlere göre çeşitli biçimler edinir. Bu kişi iyi veya kötü biçimleri kendine seçer. Kişinin bedenleşeceği formu belirleyen faktör, yaptığı işlerin ve karakterinin niteliğidir”³⁹ ifadeleriyle özetlenebilir.

Upanişadlardaki ana temalardan biri, doğum ve ölümün ezeli-ebedi olarak yaptıkları döngüsel dans fikridir. Doğum ve ölümün ebedî döngüsü samsara olarak adlandırılır. Bu şekilde, bireyin en iç benliği (Atman) yeneden doğar. Upanişadların ortaya koyduğu karma-samsara anlayışının temelinde, işlenen her iradî fiilin mutlaka iyi veya kötü bir sonuç doğuracağı ve gene-doğum yasaının da buna göre işleyeceği fikri yatar⁴⁰.

Upanişad metinlerinde tenasüh inancının, iki farklı biçimde gerçekleşeceği belirtilir. Buna göre ruh, ya belirli mekânlara gitmek suretiyle gene-doğum serüvenini gerçekleştirir ya da herhangi bir dış âleme gitmeksizin tekrar yeryüzünde samsara çarkına dâhil olur. Birinci anlayışa göre, ölümle birlikte bedeni terk eden ruhlar üç farklı yoldan birini izlerler. Bedenden ayrılan ruhun bu üç yoldan hangisini izleyeceği, karmik birikimlerine göre gerçekleşir.

Upanişadlarda belirtilen üç yoldan birincisi ‘tanrılar dünyası’ anlamına gelen “Devayana”dır. Önceki yaşantılarında sergilemiş olduğu amellerin neticesine göre Tanrılar yoluna girmeyi hak eden, sonrasında bu yolda daha da ilerleyerek Brahman dünyasına kavuşan, Brahman’ı karşısında bulan ve sorduğu sorulara doğru cevaplar vererek Brahman’ı hakiki manada idrak ettiğini ispatlayan kimseler ebedi huzura kavuşacaklardır. İkinci yol ise, ‘atalar dünyası’ anlamına gelen “Pitryana”dır. Kimi ruhlar karmik birikimlerinin neticesine göre atalar diyarına gitmeyi hak ederler.

39 Şvetaşvatara Upanişad, V, 11-12. Bu iki kavramın birlikte kullanımı “Mevcut durumu itibariyle öz/ruh, şu veya bu bedenle birleşmiş durumdadır. O şu anda nasıl davranır ve hareket ederse, gelecek sonraki hayatları buna göre şekillenecek ve belirecektir. Yani iyi amel işleyen iyi, kötü amel işleyen kötü bir durumda yeniden bedenleşecektir. İyi, güzel davranışların neticesi iyi, kötü davranışların neticesi ise kötü olacaktır” ifadelerinde görülür. Bkz. Brihadaranyaka Upanişad, III, 2.14. Yine Chandokya Upanişad, V, 3,7-8; V, 10.7; Brihadaranyaka Upanişad, IV, 4.2.’de de benzer kullanımlar yer alır.

40 Brihadaranyaka Upanişad, IV, 4,5.

Bedenden ayrılan ruhlar belli basamakları izleyerek atalar dünyasına varırlar. Bu ruhlar daha sonra buradan uzaya, oradan da Ay ülkesine ulaşırlar. Ay ülkesine ulaşan ruhlar, tanrılarla birlikte belli bir müddet huzurlu bir hayat geçirirler. Ruhların atalar diyarında kalacakları süre sınırlıdır. Bu süre önceki yaşamında işlemiş oldukları iyi amellerin miktarına bağlıdır. Buradaki ruhlar yapmış oldukları iyi amellerin karşılığını gördükten sonra ay âlemini terk ederek tekrar geldikleri yoldan yeryüzüne dönerler ve gene-doğum yarasına mahkûm olurlar. Yeryüzüne dönen ruhun yeniden doğuş serüvenini, önceki karmik birikimleri belirler. Ahlakî yönden iyi davranışta bulunanların ruhu, kural gereğince iyi rahimlerden Brâhman, Kşatriya veya Vaisya kastından birine mensup olarak yeniden doğar. Ahlakî açıdan kötü davranış sergileyenlerin ruhu ise kötü rahimlerden köpek, domuz veya bir kast dışı insan olarak yeniden bedenleşir.⁴¹

Upanişadların ortaya koyduğu düşünceye göre, ölümden hemen sonra Tanrılar veya Atalar Yurdu'na gitmeden tekrar bedenleşecek olan ruhlar da vardır. Dine inanmadığından Brahman'ın emrettiği ibadetlerin bir kısmını bile gerçekleştirme teşebbüsünde bulunmayan kimselerin ruhları bu kategoride değerlendirilir. Devayana'yı ya da Ptaryana'yı tecrübe etme hakkı kazanamayan ruhların ölümden hemen sonra solucanlar, uçan böcekler, sürüngenler formunda ve kötü hallerde tekrar doğacakları belirtilir⁴².

Karma-tenasüh anlayışına yeni bir yaklaşım getiren Upanişadlar kurtuluş anlayışında da buna paralel olarak farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Vedalarda bulunmayan bu tür bir kurtuluş telakkisinin halen Hindu düşüncesinde yerini koruyor olması Upanişadların Hint dini düşüncesinde bıraktığı etkiyi göstermektedir.

e. Kurtuluş (Mokşa) Kavramı

Hinduizm'de kurtuluşu ifade eden kelimeler “mokşa” (eril) ve “mukti” (dişil) kelimeleridir. Her ikisi de “özgürleşmek, salıvermek, kurtarmak, serbest bırakmak” anlamlarına gelen muc- kökünden türetilmiştir. Genel olarak acıdan ve cezadan kurtulma anlamına gelen bu iki kelime daha

41 Brihadaranyaka Upanişad, VI, 2.16; Chandokya Upanişad, V, 10.3.6. Yine benzer düşünceler için bkz. Kauşitaki Upanişad, I.2.

42 Brihadaranyaka Upanişad, VI, 2.16; Chandokya Upanişad, V, 10,8. Ölümden hemen sonra bedenlenmeye mahkûm ruhların nitelikleri hakkında geniş bilgiler yine söz konusu metinlerde yer alır. Bkz. Chandokya Upanişad, V, 10,8-9.

sonra dinî bir terim haline gelmiş ve ızdıraba neden olan ‘Samsara’dan kurtuluş anlamında kullanılır olmuştur⁴³.

Vedalarda gene-doğumla birlikte insanların bu dünyaya tekrar gelecekleri biçiminde bir anlayış yer almamaktadır. Vedalara göre kurtuluş, bu dünyayı terk ederek değil aksine onunla uyum sağlayarak ve bütünleşerek elde edilebilir. Yine söz konusu metinlere göre kurtuluşun ölçüsü sağlık, uzun ömür, başarı ve çok çocuğa sahip olmaktır⁴⁴. Dolayısıyla Hindu düşüncesinde ruhun ‘samsara’ çarkından kurtularak ebedi mutluluğu elde etmesi anlamına gelen Mokşa anlayışı Vedalarda yer almamaktadır. Diğer taraftan Upanişadlarda yer alan “*Bilgili kişi acıyı ve kötülüğü yener. Kalbin bağlarından kurtulan kimse, ölümden azade hale gelir*” ifadelerinden hareketle ‘Mokşa’ teriminin dinî bir tabana dayandırılmak suretiyle ilk olarak söz konusu metinlerde kullanıldığı belirtilir⁴⁵.

Upanişadlara göre kurtuluş, insanın içinde bulunan ve bütün kâinata hayat veren ölümsüz Mutlak’ı (Brahman) idrak etmesi ve onunla aynı tabiatla olduğunun farkına varmasıdır⁴⁶. Dolayısıyla Brahman bilgisi, Vedaların gizemli bir parçası olarak kabul edilen Upanişadlarda saklıdır⁴⁷.

Upanişadlara göre Mokşa; amel, bilgi, cehalet, inayet gibi hususların yanı sıra riyazet, kurban, yoga ve benzeri dini uygulamalarla doğrudan irtibatlıdır. Karma (amel) Vedalarda kurtuluşa götüren önemli bir vasıta olarak görülürken Upanişadlarda dünyevî mutluluğu hedeflediğinden yetersiz kabul edilir. Söz konusu metinlere göre karma (amel), mokşa için yeterli değilse de kişinin manevi açıdan temizlenmesi ve olgunlaşması için gereklidir⁴⁸.

Upanişadların kurtuluş için sunduğu en önemli yol bilgidir. Nitekim Upanişadlara göre Brahman bilgiyle kavranılmalıdır. Bilgiyle onu kavrayan kişi, tüm günahlardan arınır ve bütün isteklerine kavuşur. Bu yüzden kurtuluşa ulaştırma hususunda bilgi amelden önce gelir. Zira bilgi, amel

43 C. A. F. Rhys Davids, “Mokşa”, *ERE*, c.8, s.770; A.M. Esnoul, “Mokşa”, *ER*, c.10 s.28.

44 Atharvaveda, II, 28,1-5; III, 2,1-8.

45 Bkz. Mundaka Upanişad, III, 2, 9; Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s.55.

46 Bu tarzda bir kurtuluş öğretisine söz konusu metinlerde geçen şu ifadeler örnek olarak gösterilebilir. “Brahman’ın biçimi görülmez. O en güçlü destektir; ölümsüzdür. Onun farkını anlayan, Brahman’ı bilen kişiler, sürekli olarak doğmaktan kurtulup Brahman’a karışırlar”. Bkz. Şvetāsvatara Upanişad, I,7. Bu duruma işaret eden başka bir anlatım şekli şu şekilde yer alır: “Ruh bedeni terk etmeden önce, Brahma’yı kavransa gene doğum döngüsünden kurtularak özgür hale gelir. Ruh, bunu başaramazsa canlılar dünyasında tekrar cisimleşir”.

Bkz. Katha Upanişad, VI,1; 4.

47 Şvetāsvatara Upanişad, V.5.

48 Bkz. Kausitaki Upanişad, I.7; II.13.

de dâhil olmak üzere her şeyi yönetir⁴⁹. Bu anlamda amelden daha çok bilgiyi ön plana çıkartmasından dolayı Upanişadlar, kurtuluşu gerçekleştirme konusunda Vedalardan farklı bir yol takip eder.

Söz konusu metinlerin kurtuluş için önemle üzerinde durduğu bilgi yolu, ferdin doğrudan kendi kendini kurtarabilmesine imkân tanır. Kişinin asıl gerçeği kusursuz ve açık bir biçimde görmesi, dışarıdan bir başkası tarafından değil, bizzat kendisinin deruni bir tarzda aşkın varlığı sezinlemesiyle mümkün hale gelir⁵⁰. Buna rağmen Upanişadlar kurtuluş hususunda Tanrı'nın inayetini tamamen devre dışı bırakmaz. Hatta bazı ifadelerinde kurtuluş için dışarıdan ilahî bir desteğin gerekli olduğu vurgulanır⁵¹. Upanişadlar döneminde ortaya konulan *avidya-karma-samsara* dizisi ve bunun vasıtası olan metafizik özellikteki bilgi (jnana/vidya) yolu ile kurtuluşun (mokşa) keşfedilmesi olayı, sonraki dönem Hint felsefi ve dini düşüncesinin özünü oluşturmuştur⁵².

Upanişadlara göre bilgi veya amel, mutlak kurtuluş için tek başına yeterli değildir. Ahlakî davranışların ve inayetin bilgi ve ameli desteklemesi gerekir⁵³. Bu itibarla “bhakti” (inayet) anlayışı kurtuluşa ulaştırması açısından amel ve bilgi vasıtalarından daha sonra ortaya çıkmış bir kavram olsa da, bu inanın ve anlayışın ilk izlerini Upanişad metinlerinde görmek mümkün olmaktadır⁵⁴.

Upanişad metinlerinin kurtuluş konusunda temel öğretisi olan, her şeyi ‘en yüce öz’de bir olarak görme ve onda yok olma düşüncesi, Yoga pratikleriyle ilişkilendirilir. Buna göre yoga; soluğun, aklın ve duyuların bir olması ve her türlü yaşam durumundan geri çekilme halini ifade eder⁵⁵. Yoga, Atman’ı (Gerçeği) Atman olmayandan (Görüntüden) ayırma anlamına gelir. Bu bağlamda Yoga, zihnin faaliyetlerini kontrol altına alarak, kişisel benliği evrensel benlikle birleştirme yöntemidir. Kendini mükemmelleştirme amacı ile dini ve felsefi prensiplerin çileci yöntem kullanılarak pratiğe dökülmesi olayı olan Yoga, Upanişadlar döneminde ortaya konulmuş olan felsefi

49 Taittiriya Upanişad, II, V. Brahmanın sadece akılla kavranılabileceğini ifade eden başka anlatımlar için bkz. Brihadaranyaka Upanişad, IV, IV, 19.

50 Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi*, terc. Mehmet Ali Işım, (Dergah Yayınları, İstanbul, 1976), s.54.

51 “Bu atman, Vedalar bilgisiyle, anlamakla ya da daha çok öğrenmeyle elde edilmez. O, ancak onun seçtiği tarafından kavranabilir. Atman kendisini ancak böyle bir kimseye gösterebilir” ifadeleri bu fikri desteklemektedir. Bkz. Mundaka Upanişad, III, 2,3.

52 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, (I-III)*, (Kabalıcı Yay, İstanbul, 2003), c.1, s.293.

53 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, c.1, ss.224-225.

54 George A. Grierson, “Bhakti-Marga”, *ERE*, c.2, s.539. İneyet kavramına vurgu yapılan örnek ifadeler için bkz. Katha Upanişad, II.23; Şvetaşvatara Upanişad, III.20; Katha Upanişad, II.20.

55 Maitri Upanişad, VI, 25.

sistemlerden biridir⁵⁶. Vedalarda değinilmemiş olmasına rağmen Upanişadlarda Yoga ve yoganın uygulanma yöntemi olan 'Meditasyon' hakkında ayrıntılı bilgiler bulunur⁵⁷. İlk defa bu dönemde geliştirilen Yoga, Hint dinî ve felsefî sisteminin sonraki aşamalarında önemini korumuştur.

f. Kast Kavramı

Upanişadların önceki dönemlere göre farklı bir anlayış geliştirdiği diğer bir husus ise 'Kast' kavramı konusunda olmuştur. Vedalar döneminde kast sisteminin ortaya çıkardığı sınıf farklılıkları ve buna ilişkin kurallar katı bir biçimde uygulanmıştır. Upanişadlar döneminde ise kast anlayışı eski katılığından ve kuralcı yapısından biraz da olsa kurtulmuştur. Bu doğrultuda söz konusu metinlerde kastla ilgili eski geleneğe ters düşen bir takım uygulamaların ve ifadelerin yer aldığı görülür. Vedalarda yer alan ifadelerle göre dinî bilgi bütünüyle 'Brahman' kastının tekelindedir. Oysa Upanişadların ifadelerinde din bilginlerinden birçoğu soyluların ve savaşçıların oluşturduğu 'Kşatriya' kastına mensuptur. Nitekim bu metinlerde Brahmanlar'ın zaman zaman Kşatriyalar'ın dizinin dibine oturarak onlardan ders aldıkları ifade edilir⁵⁸.

Upanişadların getirdiği yeni anlayışa göre Brahmanlar, Kşatriyalar ve diğer bütün varlıklar öz (Atman) olduğundan bunlar arasında bir denge vardır. Hangi statüde olunursa olunsun önemli olan Atman'ı sevmektir. Bir kimse Atman'ı sevdiği zaman değerli olur. Zira kişinin her hangi bir zümreye mensup olması, onu kıymetli hale getirmez⁵⁹. Görüldüğü üzere Upanişadlar Atman'ı merkez konumuna getirerek kast sistemindeki sınıf farkını veya anlayışını kısmen de olsa değiştirmeye çalışmıştır.

g. Kadının Durumu

Upanişadlar yukarıda ele alınan kavram ve alanlarda olduğu gibi kadın konusunda da farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Upanişadlar döneminden önce yaygın olan mevcut inanca göre, kadının bir sonraki yaşamda kurtuluşa ulaşabilmesi bir yana bir üst kastta doğması dahi mümkün değildi.

56 Katha Upanişad, II.12.

57 Yoga uygulamasının nasıl ve ne tür ortamlarda yapılacağına dair geniş bilgi için bkz. Şvetaşvatara Upanişad, II, 9-10. Yine yoga uygulamasının başarıya ulaşması sonucu ortaya çıkacak haller ve kişinin elde edeceği kazanımlar hakkında geniş bilgi için bkz; Şvetaşvatara Upanişad, II, 11-15; Maitri Upanişad, VI,20.

58 Upanişadlarda bu duruma örnek olarak, Gargya adında bir Brahman'ın Acataşatru adında bir Kshatriya'dan Brahman üzerine bilgi aldığı görülür. Bkz. Brihadaranyaka Upanişad, II, I.15. Yine bir Brahman olan Gatama'nın asker sınıfına mensup Pravahana Caibali adında bir Kshatriya'ya öğrenci olduğu ve ondan ders aldığı ifade edilir. Bkz. Kauşatiki Upanişad, IV.19.

59 Brihadaranyaka Upanişad, II,4,6; 5,6.

Upaniṣad önceki dönemde hâkim olan inanca göre, kadın üzerine düşen görevleri eksiksiz olarak yerine getirdiği takdirde bir sonraki yaşamında erkek olarak yeniden doğabilmeyi umabilirdi.⁶⁰ Daha önceki durum böyle iken Upaniṣad metinlerinde kadınların en itibarlı uğraş olan teolojik tartışmalara bile katıldığı görülür. Bu anlamda Upaniṣadların kadını böyle bir konuma yükseltmiş olması oldukça dikkat çekicidir⁶¹. Upaniṣadların diğer konularda olduğu gibi kast anlayışı ve kadına yaklaşım hususunda geliştirdiği bu tür farklı tavırlar, Hint kültüründe yeni bir kırılma noktası oluşturmuş ve insanların zihninde bir takım yeni fikirlerin canlanmasına zemin hazırlamıştır.

Sonuç

Hint kutsal metin külliyatı içinde önemli bir yeri olan Upaniṣadların bazı kavramlar çerçevesinde Hint dini ve felsefi dünyasına yaptığı katkılar dikkat çekici niteliktedir. Çalışmamızda ortaya koyduğumuz bazı örnekler ışığında Brahman, Atman, Karma, Tenasüh, Mokşa ve Kast kavramlarında getirilen teolojik açıklama ve yaklaşımlar günümüz Hindu din anlayışında etkilerini sürdürmektedir. Upaniṣadlar söz konusu kavramların bazılarını sadece yeni yaklaşımlar getirirken, bazı kavramları ise orijinal olarak ilk defa ortaya koymuştur.

Çoğu dinin vahiy ve kutsal metin anlayışında görüldüğü gibi, Hindu vahiy ve kutsal metin anlayışında da Tanrı ile insanlar arasındaki iletişimi ifade eden temel kavramlar bulunmaktadır. Tanrısal vahyin alınmasında aracı olan 'Rişi'ler, elde edilenlerin kayda geçiriliş şekli ve süreci, bunların ilahî veya beşerî kaynaklı oluşuna göre tasnif edilişi ve içeriğin inananların dini ve kültürel hayatı üzerindeki etkileri incelenmeye değer konulardır. Upaniṣadların tarihi süreç içerisinde geliştirdiği yeni yaklaşımların temelleri ve buna etki eden faktörler ayrıca incelenmeye değer olsa da, 'Karma-Tenasüh' ve 'Mokşa' kavramları gibi orijinal anlayışları ilk defa ortaya koymuş olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Upaniṣadlar ve Gita gibi kutsal metinler, işledikleri konular itibarıyla Hinduların dini ve sosyal hayatında hala etkisini göstermektedir. Teşekkül dönemlerinden itibaren inananların dini hayatını ve din anlayışlarını etkileyen bu metinler, aynı zamanda zengin felsefi içeriğe de sahiptirler. Bu tür metinler üzerine yapılacak bilimsel çalışmalar ilgili alana önemli katkılar sağlayacaktır.

60 Olivelle, *Upanishads*, s.22; Bkz. Güngören, *Buda ve Öğretisi*, ss.20-21.

61 Bu duruma örnek olarak bkz. *Birhadaranyaka Upaniṣad*, II, 5.1-5.

Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi-II

Hasan AKKANAT*

3.2.3. Düşünen Nefsin Tikelleri Tümel Tarzda Bilmesi

İbn Sina'nın ikinci gayesine gelince; yukarıdaki araştırma, sırf tekil olması bakımından 'şu' tekilin mutlak tekil özelliğini belirleyen tekil-bilgi formunda *bilinmesinin* olanaksız olduğunu göstermekteydi. O tekilin, bilgi formatında sunulabilecek salt kendisiyle sınırlı bir tanım olsaydı, biz onu, tümel tarzda değil de tekil olarak bilebilecek ve ifade edebilecektik. Yine de bu ilke, türünün yalnızca tek üyesi olan tekil için değil, pek çok üyesi olan tekiler için de sözkonusudur. Ama oluş ve bozuluşa uğrayan üyelerin elbette bir mahiyeti vardır. Örneğin elimde tutmuş olduğum şu kalemin kendisini 'ne ise o' yapan mahiyeti olmasaydı, o kalem zaten kalem olmazdı. Daha doğrusu cinse karşılık gelen heyûlâsı ve ayrıma karşılık gelen sureti olmaz; madde ve suret illetinden en az birisi eksik olanın ise varlığı olmazdı. Onun mahiyeti yalnızca kırmızı, uzun, sivri uçlu gibi arazlarla kuşatılmıştır. Onu tekil olarak belirleyen, o şeyin maddesi üzerine yerleşen pek çok sayıdaki arazıdır:

"[İnsan] bir cevher olmaya, uzunluk, genişlik ve derinliğin varsayıldığı boyutlardaki bir cisimsel surete (imtidat),¹ bunlarla birlikte bir de nefis sahibi olmaya ve bunun da beslenen, duyumlayan ve istemli hareket eden bir nefis olmasına; bütün bunların yanı sıra (...) akledilirleri anlayabilmesi,

* **Yrd. Doç. Dr.**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 'İmtidat' kavramına Tusi'nin yüklediği anlamlar için bkz: Tusi, Şerhu'l-İşârât II, s. 170.

sanatları öğrenmesi ve öğretmesi bakımından [bir şey] olmaya muhtaçtır. İşte bunların tamamı birleşince, onların tamamından bir tek zat oluşur ki, bu, insanın zatıdır. Sonra ona, örneğin 'bu kısa, öbürü uzun; şu beyaz, öbürü siyah' gibi, tek tek insanî şahısları ortaya çıkaracak ve onları şahıs şahıs ayıracak başka anlam ve sebepler karışır. (...) Aksine bunlar, (şahsın zatına) tabi olan ve [ondan] ayrılmayan şeylerdir.”²

Bu sıfatlar o kadar çoktur ki, örneğin elimdeki tuttuğum nesnenin mahiyeti 'kalemlik' iken, onu, aynı 'kalemlik'i taşıyan diğer nesneden ayıran, açık kırmızı, küçük silgili, yuvarlak sert ahşap olması, üzerinde şu değil de bu yazının olması, yazının yer yer silik, küçük harflerle, yıldızlı olması ve sonunda noktanın olması vs. özelliklerdir. İşte bu arazlar, elimdeki şu belirli kaleme 'kırmızılık', 'küçüklük', 'silgilik', 'sertlik', 'ahşaplık' vb. mahiyetlerden gelen ve onu diğerlerinden ayıran sıfatlardır: “[‘İnsanlık’ın tekillerde] başka başka olması, beraberindeki arazlarla olmalıdır; zira o [insanlık, dışarıda] kesinlikle sadece arazlarla varolur. Bu durumda o, sırf ‘insanlık’ bakımından dikkate alınmaz.”³ Bu arazların sayısı ve kombinasyonu öyle bir noktaya gelir ki, diğer kalemlerde bu arazların bir kısmı olmaz, olsa bile kombinasyonu böyle değildir. Ama bunu zihinsel bir formata aktardığımız zaman, hem kalemin mahiyeti hem de ona ilave soyut tümel sıfatların mahiyeti üzerinden, kısaca tekili, tümel üzerinden konuşuruz. Örneğin elimdeki o kalemi Marmura'ya göstersem, o da iyice algıladığımı ifade ettikten sonra o kalemi çantama kaldırsam ve ondan sırf o kalemi belirten bir bilgi vermesini istesem, bana verebileceği yanıt "açık kırmızı, küçük silgili, yuvarlak sert ahşap maddelidir, üzerinde yıldızlı bir yazı vardır; yazı yer yer siliktir ve küçük harflerledir, sonunda da nokta vardır" şeklinde olmayacak mıdır? Ama bu yüklem, onun itirazına göre, tümel değil miydi? Ben ondan bu bilgiyi ne kadar tekilleştirmesini istersem isteyim, bana hep başkalarına yüklem olabilecek o sıfatları sıralamayacak mıdır?

Marmura, burada modal önermelerden kurulu bir mantık oyunu oynar. Yani o, buradaki analizinde, modu mümkün olmakla birlikte maddesi zorunlu gibi görünen önermeler kullanmaktadır. Nedir bunun anlamı? Önermenin görünen modu ihtimal belirtir ama bu ihtimal, önermedeki öznenin zatı yükleminden kaynaklanan gizli bir zorunlulukla bozulmaya çalışılır. Eğer onun itirazları doğrultusunda ilerlersek, şu ikileme çıkarız:

² Şifa: Mantığa Giriş, s. 22.

³ Şifa: Metafizik I, s. 176.

(I) *Şu kalemin bütün yüklemeleri tümel olduğundan diğerleriyle ortaklığı olabilir. Dolayısıyla onun belirlenim sorunu vardır.* İkinci cümledeki kesin yargıyı nereden elde ediyoruz? Oysa birinci cümleye göre, olmayabilir de. Ya ortaklığı yoksa ne olacak?

(II) *Şu kalemin bütün yüklemeleri tümel olduğundan diğerleriyle ortaklığı olabilir. Dolayısıyla onun belirlenim sorunu vardır. Çünkü dışarıdaki bütün/bazı kalemler özdeşdir.* Üçüncü cümleyi nereden elde ediyoruz? Eğer dışarıda özdeş kalemler olsaydı onu nereden elde ettiğimizi sormayacaktık. Birinci cümlemin mümkün modu, üçüncü cümleye izin vermez ve dışarıda hiçbir kalemin özdeş olmadığı Marmura'nın aklyürütmesini bir sonraki aşamasında ortaya çıkar. O halde Marmura'nın bu itirazı bir zorunluluk değil yalnızca bir ihtimal belirtir, ki o ihtimal de asla gerçekleşmemiştir.

İşte sırf tekil olmak bakımından bir tekilin akıldaki belirlenimi, ondan kazandığım tümel yüklemeler üzerinden olur. Marmura'nın, elimde tuttuğum şu kalemi, bütün insanlığın anlayabileceği şekilde salt tekil bir tanımla anlatması kesinlikle olanaklı değildir. Bu nedenledir ki, *“tikel şeyler; kendi sebepleriyle zorunlu olmaları bakımından, türünün kendi tekilinde özelleştiği bir ilkeye nispet edilerek, tümellerin akledildiği gibi akledilebilirler.”*⁴ Elimdeki algıladığım şu kalemin üzerindeki şu renk, başka cevherlere de yüklem olabilecek tümel 'kırmızı' olabilir. Ama sonuçta, bu, öbür kaleme ya yüklem olmamıştır ya da farklı bir kombinasyonla yüklem olmuştur. Çünkü öbür kalem, (koyu değil) açık kırmızı, yine küçük silgili, (yuvarlak değil) köşeli ahşap, üzerinde yine yaldızlı ama (küçük harflerle değil) büyük harflerle bir yazı vardır. Onun kombinasyonu da budur. Saydığımız ve sayamadığımız bir birinden farklı sıfatlar kombinasyonu, taşmayla birlikte, elimdeki şu kalemin veya öbür kalemin illeti olur ve onu bir tekil olarak vareder.⁵ Ben, bu ya da o tekil kalemi algıladıktan sonra, belirttiğimiz gibi, onu hem zatî hem de arazsal sıfatları üzerinden, kısaca tümeller üzerinden akleder, bilir ve terimlerle ifade ederim. Bilgi ifade eden bütün kavram ve terimler kesinlikle tümeldir. Şu kalemin üzerindeki şu kırmızı, duyunun konusu olarak somut renktir, bir araz olarak 'şu kırmızıdır'. Onu zihinde ifade edecek kavram, 'işte şu renk' ya da 'işte şu kırmızı' değil, (açık veya koyu) 'kırmızılık' mahiyeti olmuştur. Bu nedenle

4 *İşârât*, s. 166.

5 Örneğin bir kalem zanaatkârı, zihnindeki kaleme ait tümel kavramlardan dolayı iki farklı kalem yapmadığını söyleseydi elbette gülünç bir duruma düşerdi.

bütün tekiler, sırf bir bilgi olmak bakımından, ancak tümel-bilgi formlarında, kısaca tümel tarzda bilinmekte ve öylece ifade edilmektedir. "Eğer birisi bunu 'tikelin tümel yönden bilinmesi' şeklinde adlandırmayı reddederse, onunla tartışılmaz."⁶ Bu söylem, bizi keskin bir dilemmaya götürür: Eğer biz o tartışmacıdan masanın üzerindeki beş kırmızı kurşun kalemin tepesi ilgili olanlarından kısa olanını vermesini ister, o da bu ifademizi sırf tümel yüklemelerden kurulu diye anlamıyor ve kalemi veremiyorsa, evet, onun idrak derecesi, nefsin iç idrak yetilerine ait salt tikel-algısal düzeyde kaldığı için onunla tümel-bilgisel önermelerle tartışılmaz. Eğer verebiliyorsa, bu davranışıyla bir tekili tümel tarzda bildiği ve bu tümel-bilgisel önermenin bir tekili belirlediğini gösterdiği için, sorun çözülmüş ve tartışmaya gerek kalmamıştır.

İbn Sina, tikellerin tümel tarzda akledilmesine verdiği örnek, kimi kez ay tutulması kimi kez de güneş tutulmasıdır. Bizim baştan beridir yönlendirdiğimiz tartışma, nesnelere üzerine idi. Ancak o, tutulma örneklerinde, kendisine zamanın dahil olduğu olayları tartışır. Olaylar, zamansal bir dizgede gerçekleştiğinden dış dünyada birbirini zamanda izleyen değişimlerle kavranır. Bu değişim, tikel-algısal planda, her adımda bir öncekini olumsuzlayan tikel betimlere karşılık gelir ve bu da akılda başkalaşmayı doğurur. Başkalaşma, kendisi de bir araz olan hareketin arazıdır; ama biz hareketi, onun bir başka arazi olan zamanla ölçeriz. Yani hareketin niceliğini yine hareketle değil, zamanla ifade ederiz. Bu durumda zaman, nicelik olarak, başkalaşmanın da birimidir. O halde zamandan söz ettiğimizde, bu, hareketin ve dolayısıyla başkalaşmanın niceliksel birimi anlamına gelir. Örneğin elimdeki kalemi çantama bıraktığımda, biraz önce elimde olan kalem, zorlamalı hareketle çantaya girmiştir. Bir harekete bağlı olarak baş ve sonu farklı olan bir değişim yaşanmıştır. Bunun zihne yansımaları, tümel-bilgisel nitelikli bir değişimdir. Şöyle ki: "*Kalem, elimdedir*" önermesi, "*kalem çantadadır*" olmuştur. Burada aynı zamanda ikili bir başkalaşım da yaşanmıştır. Birincisi, 'kalem elimdedir' önermesi aklın ilk sureti olmuş, daha sonra 'kalem çantadadır' önermesi gelerek birinci önermeyi kaldırmış ve akla kendi suretini vermiştir. İkinci başkalaşım ise kalemin o andaki doğru bilgisine bağlı olarak nefsin yetkinleşmesiyle ortaya çıkmıştır.

Demek ki dışarıda ontik bir gerçeklik olarak beliren zamanın insan zihnindeki bilgisel dönüşümü, önermelerin önceliği ve sonralığı bakımından olmaktadır. Zihin bu aşamada zamanı da idrak eder ve terimlerle

6 Şifa: *Metafizik II*, s. 106.

ifade edilen önermelere öncelik ve sonralığı gösteren zamansal formu sokar. Böylece yukarıdaki ifade, ‘kalem elimde idi, şimdi çantadadır’ olur. İbn Sina’nın konuyu açıklamak üzere sık sık tutulma örneklerine başvurması, Marmura’nın ileri sürdüğü gibi, oluş ve bozuluşa uğrayan tekilleri, türünün tek üyesi olan tekillere nispet ederek bilmeye çalışmasından dolayı değildir. Çünkü onun bu meyandaki amacı, “[1] kendilerine bağlı olarak bilen de başkalaştığı bir bilgi ve idrak ile tikel şeylerin nasıl bilinip idrak edildiği ve [2] kendilerine bağlı olarak bilen de başkalaşmadığı bir bilgi ve idrakle onların nasıl bilinip idrak edildiğidir.”⁷ Böyle bir inceleme, kendisine ait mahiyeti olan bir olayın zihindeki değişmeyen tümel formu ile dış dünyadaki zamansal formu arasındaki ilişkiyi, kısaca her iki alandaki başkalaşma ya da başkalaşmamanın imkanını belirlemeye yöneliktir. Tutulma, üç zamanın tecrübe edildiği bir olaydır; ama aynı zamanda onun zihinlerde, sırf bilgi olması bakımından, dışarıda gerçekleşen zamandan soyut bir mahiyeti vardır. Çünkü “[1] Tikel tutulmanın meydana gelmesi, [a] onun tikel sebeplerinin tam olması ve [b] aklın o [sebepleri] tam olarak bilmesi (ihata) nedeniyledir. [Akıl da] onları tümelleri aklettiği gibi akleder. İşte bu [akletme], [2] ‘şimdi ve daha önce meydana geldi ve daha sonra da meydana gelecek’ şeklinde yargıda bulunulan zamansal idrak olmayıp, tersine [1’in devamı] -bir tikel iken- ayın, -bir tikel iken- vaktin ve yine [bir tikel iken] rastlaşmanın meydana geldiği esnada, tikel bir tutulmanın arız olmasını akletmek gibidir. (...) İşte birinci bilgi, her ne kadar tikelin bilgisi olsa da, tamamı dehrde vardır. Şöyle ki: Akleden, ayın burada bulunması ile şurada bulunması arasında, sınırlı olan zamanın iki halinden birincisiyle belirlenmiş bir vakitte, belirli bir tutulmanın olduğunu akleder. Onun bunu akletmesi, hem tutulmanın gerçekleşmesinden önce hem [tutulma] ile birlikte hem de [tutulmadan] sonra değişmeyen bir olgudur.”

Görülüyor ki, İbn Sina, tutulmanın tümel-bilgisel idrakini, onun tikel-algısal idrakinden ayırmaktadır. Onun mahiyetini belirten tümel bilgisi, aslında tutulmanın sebebi ya da sebepleridir. O sebepler, Kindi’nin de belirttiği gibi, bilimsel sorularla (*metâlib*) elde edilirler:

“İlletin bilgisi illetinin bilgisinden daha değerlidir. Biz [her bir bilinenin] illetine ait bilgiyi tam olarak bilirsek, o bilinenleri tam bir bilgiyle biliriz. (...) Felsefi görüşlerimizi içeren bir başka konuda tanımladığımız gibi, bilimsel sorular (*met?lib*) dörttür: ‘Mıdır?’ (*hel*); ‘nedir?’ (*ma*); ‘hangisidir?’ (*eyyu*); ‘niçin’ (*lima*).

7 Şifa: *Metafizik II*, s. 106.

[a] ‘Mıdır?’, sadece varlığı (inniyye) araştırır.

[b] Her varlığın bir cinsi olduğuna göre, ‘nedir?’ de o [varlığın] cinsini araştırır.

[c] ‘Hangisi?’, o [varlığın] ayrımını araştırır. ‘Nedir?’ ve ‘hangisi?’, ikisi birlikte o [varlığın] türünü araştırır.

[e] ‘Niçin?’ ise o [varlığın] tam illetini [sorar], çünkü o, mutlak illeti araştırır.

Açıktır ki, biz, [varlığın] unsurunun bilgisini kesin olarak bildiğimizde, onun cinsinin bilgisini de tam olarak bilmış oluruz. Suretinin bilgisini tam olarak bildiğimizde, onun türünün bilgisini de tam olarak bilmış oluruz. Türün bilgisinde ayrımın bilgisi de vardır. Onun unsurunun, suretinin ve tam illetinin bilgisini kesin olarak bildiğimizde, tanımının bilgisini de tam olarak bilmış oluruz. Çünkü her tanımlananın hakikati, onun tanımında vardır.”⁸

Biz, dışarıda Güneş ile gerçekleşen olaya ‘nedir?’ diye sorduğumuz zaman, onun cinsi olan ‘tutulma’yı; ‘hangi tutulma?’ diye sorduğumuzda da ayrımı olan ‘Güneş tutulması’ olduğunu, yani mahiyetini sırf sebepleri açısından öğreniriz. Böylece İbn Sina’nın yukarıda verdiğimiz son pasajındaki birinci şıkka göre Güneş tutulmasının sebeplerini bildiğimizde, o tutulmanın mahiyetini biliriz: “[Güneş] tutulması, Ay’ın, kuzey yarım yayının şurasından buraya doğru, bulunduğu [yarım yayın bir ucundan] tam karşısındaki [uca] yöneldiği hareketin zamanından sonra olur; bu tutulma ile bundan önceki veya sonraki veya sonraki benzer bir tutulma arasında şu kadar süre bulunduğu gibi, başka iki tutulma arasında da şu kadar süre vardır.” Bu bilgi, tutulma düzenini betimleyen önermelerde bir öncelik ve sonralığı barındırır da, kendi içinde tikel-algısal form bulunmadığından zamansal bir idrak de yoktur. Bu nedenle bu bilgi, sırf bilgi olmak bakımından, tutulmadan önce, tutulma anında ve tutulma sonrasında bizde herhangi bir değişim meydana getirmez. Çünkü güneş tutulmasının mahiyeti budur ve ne zaman bir güneş tutulması olsa, işte bu sebeplerin sıra düzeni içerisinde birbirine "çarparak ilerlemesi"⁹ ile olur. Bu illetlerden birisi bile yoksa mahiyet gerçekleşmeyeceği için öyle bir olay da olmayacaktır. Bununla birlikte bizim bir şeyin mahiyetine ait illetleri bilmemiz, onun varlık illetini bilmemiz anlamına gelmez. Çünkü varlık,

8 Kindi, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, neş: M.A. Ebu Rîde, Mısır 1950, s. 101; Ayrıca bkz: İbn Sina, *Şifa: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 18 vd.; *Şifa: Mantığa Giriş*, s. 37, 51.

9 *Şifa: Metafizik II*, s. 105.

mahiyetin kurucu ögesi değil, sürekli gerekenidir.¹⁰ "Varlık, bir şeyin mahiyeti olmadığı gibi, şeyin mahiyetinden bir parça da değildir. Yani bir mahiyete sahip olan şeylerin anlamına varlık dahil değildir."¹¹ Çünkü "zâtının mefhumuna 'varlık'ın dahil olmadığı her şeyin mahiyetinde varlık, o şeyin kurucusu olmadığı gibi, (...) onun zâtının ayrılmazı da değildir. O halde geriye, [varlık'ın] başkasından geldiği kalır."¹² Buradan anlaşılıyor ki, özellikle insanî biliş açısından, mahiyet ve varlık illetlerini ayırmamız gerekmektedir:

"Bir şey, [a] kimi kez mahiyeti ve hakikati bakımından [b] kimi kez de varlığı bakımından illetli olur. Bu örneği bir üçgenle düşünmek sana düşer: [a] Çünkü [üçgenin] hakikati, onun kenarı olan yüzey ve çizgiyle alakalıdır. Bu ikisi, tıpkı üçgenin maddi ve suretsel illetleri gibi, onu, [sırf] bir üçgen olması ve üçgenlik hakikatine sahip olması bakımından kurarlar. [b] Varlığı bakımından ise, üçgenliği kurmayan ve tanımından da bir parça olmayan [önceki ikisinden] başka bir illetle ilgilidir. Bu illet ya fail illettir ya da [belirli bir] fail illetin fail illeti olan gaye illetidir. Bilmesin ki, sen üçgenin anlamını anlayabilirsin ama onun bir çizgi ve yüzey olduğu sende canlandıktan sonra bir de dış dünyada varolduğu senin [zihninde] canlanmadığından, onun dış dünyada varlıkla sıfatlanmış olup olmadığından şüphe edersin. Bir şeyin –mahiyetinin kurucu illetleri olan- varedici illeti, söz konusu illetlerden ya suret [illeti] gibi bir kısmının ya da tamamının varoluşta illetidir."¹³

İşte ister tek üyesi isterse pek çok üyesi olsun türün dış dünyada varolması, varlık illetine göre olmaktadır. Şeyin varlığının gerekenleri içinde, onun dış dünyada ortaya çıkmasına neden olan arazları da vardır. Ama bu illetin faili biz olmadığımızdan, daha doğrusu bütün sebepleri ve onların varoluşunu bilmediğimizden, onun varlığını ancak o illetin malülünü, yani tikel güneş tutulmasını duyumlayarak bir varlık delili (*hucet*) sayesinde bilebiliriz. Bu nedenle bizde o tutulmanın her ne kadar mahiyeti olmakla birlikte bu mahiyetin ontolojik bir yüklemi yoktur; yani tutulmadan önce tikel-algisal bir duyum yoktur, tutulma ile birlikte o duyum gerçekleşmiştir ve tutulmadan sonra o duyum kaybolmuştur. Tutulmanın yok iken varolması veya var iken yok olması ile gerçekleşen olayın duyumu, akılsal planda, bizde daha önce belirttiğimiz bir değişimi zorunlu kılmak-

10 *İşârât*, s. 132.

11 *İşârât*, s. 131.

12 *İşârât*, s. 131.

13 *İşârât*, s. 126.

tadır. Buradaki değişim, tutulmanın tek boyutlu mahiyetinde değil, zamansal bir dizgenin zorunlu kıldığı üç boyutlu tikel-algısal formun içerisinden hareketle, mahiyete ilave varlık yüklemine niteliğinde yaşanır:

“Sen tutulmaların durumunu, varolduğun sürece; ya da sürekli mevcutmuş gibi [varolduğun sürece] bildiğin zaman, sende salt tutulmanın değil, oluşan her tutulmanın bilgisi olur ve sonra da o tutulmanın varlığı ve yokluğu senin herhangi bir durumunu başkalaştırmazdı. Çünkü senin her iki durumdaki bilgin bir olacaktır. O [bilgi] ise, “Şu tutulmadan sonra veya güneşin şu burçta şu süre bulunmasından sonra şu niteliklerle bir tutulma gerçekleşmiş olup, bundan sonra şu, şundan sonra da o olur” şeklindedir. İşte senin bu yargın, bu tutulmadan önce, [tutulma] anında ve [tutulmadan] sonra doğrudur. Ama buna zamanı dahil edersen, varsayılan bir anda bu tutulmanın var olmadığını, sonra başka bir anda ise var olduğunu bilirsin. Böylece [tutulma] gerçekleştiği anda, senin o [tutulma] konusundaki bilgin de olduğu gibi kalmamış, başka bir bilgi meydana gelmiş ve sende işaret ettiğimiz başkalaşma ortaya çıkmıştır. Sen, [tutulmanın] gerçekleşme vaktinde, gerçekleşme öncesinde olduğun gibi kalmazsın. Sen zamansal ve ansal [bir varlık] iken, bu, nasıl olabilir?”¹⁴

“Güneş tutulması nedir?” sorusu, tümel bir tutulmayı bilmek için sorulan bilimsel bir sorudur. Bu sorunun yanıtı, yukarıda belirttiğimiz illetleri veren tanımla elde edilir. “Güneş tutulması var mıdır?” sorusu ise tekil bir tutulma için yöneltilen bilimsel bir sorudur. Bu sorunun yanıtının da bilimsel olması gerekir. Çünkü o tutulmayı biz, burhanın bir türü olan varlık kanıtı ile bilebiliyoruz. Birinci sorunun yanıtı, mahiyeti bildirdiğinden, zamansal formun idrak edildiği tikel-algısal bir tanımayı değil, zamansal formun yalnızca *illiyet açısından* öncelik ve sonralık olarak düşünüldüğü tümel-bilgisel bir önermeyi ifade eder. Bu bilgi, bütün Güneş tutulmaları için eşit dereceli anlama sahiptir. Bütün Güneş tutulmaları, işte bu mahiyete göre oluşur. Mahiyeti bilindiği anda onların hiçbirisi, sırf mahiyeti bakımından bizde artı bilgi oluşturmaz ve bizi değiştirmez. Ama ikinci sorunun yanıtı ise bundan farklı olmalıdır. Çünkü o, varlık illetinden bihaber olduğumuz belirli bir tutulmanın varlığını bildirmektedir ve varlık illeti, mahiyete dahil değildir. Olayın dışarıdaki varoluş tezahürleri, zamansal öncelik ve sonralıkla gerçekleştiğinden, öncelikle o olayı duyulamamız gerekmektedir. Duyumun verileri, zamana bağlı tikel-algısal formda gerçekleştiğinden sürekli değişir ve bizim 'mahiyet dışarıda

¹⁴ Şifa: *Metafizik II*, s. 107.

vardır' ya da 'yoktur' şeklinde bileceğimiz bilgi de, farklı zamanlarda gelen tahayyüllerin gerçekte bizi biz yapan aklımızı farklı suretlerle başkalaştırdığı için, sürekli olarak değişmektedir. Nasıl ki heyûlâ, 'masalık' sureti verildikten sonra bozulup 'beşik' suretini kabul ettiğinde, kendisi hep aynı kaldığı halde sırf suret bakımından başkalaşıyorsa, akıl da kendisindeki mahiyet aynı kaldığı halde, o mahiyete ilave suretlerle sürekli olarak başkalaşmaktadır.

Görülüyor ki, gerçekte bir akıl olmamızdan dolayı, bizde şeylerin değişmeyen bilgisi, onların mahiyetleri, bulunabilmektedir. Ancak bizim bilgimiz, şeylerin varoluş ilkesi olmayıp, tam tersine onların varolmasına bağlı olduğundan, mahiyetin dış dünyada varolup olmadığını yine dışarıya bakarak bilme zorunluluğumuz vardır. Ama dışarıdaki somut tikellerin 'varlık' ve 'yokluk' durumları aynı anda gerçekleşmez. Onların zamansal bir dizgede ortaya çıkması, algıda, doğrudan zamansal bir öncelik ve sonralığı gerekli kılar. Zaman, yine de bir arazdır ve mahiyetteki yüklemelerden birisi değildir. O halde zamansal dizgede gerçekleşen somut olay, zihinde, yine o olayın sıradüzenine bağlı olarak, kavramların ya da önermelerin önceliği ve sonralığı olarak belirir. Biz bu önermeleri ifade ederken, onların sıradüzenin belirtmek üzere, 'önce', 'sonra', 'o esnada', 'daha sonra', 'nihayet' gibi ara sözcükler ile zamanların formunu alan fiiller kullanırız. . Ama bu önermeler, anlatılan o olayın ne kendisidir; yani 'o, şudur' diye işaret edilememektedir; ne de o olayın zamanını geriye çevirip bize onu tecrübe ettirmektedir. İşte bu *bilgi*, o olayı anlatması bakımından tekil, bilgisel bir formda bilinmesi ve ifade edilmesi bakımından tümeldir. Kısaca üç boyutlu zamansal bir olay, tek boyutlu bilgisel önermeye dönüşmüştür.

İbn Sina'ya göre kuşkusuz zamanın kendisi bilinebilir. Aksi takdirde onu mahiyetini bilemez, dolayısıyla tanımlayamazdık. "*Akıl, öncelik ve sonralığı olan şeyleri idrak ettiğinde, onlarla birlikte zorunlu olarak zamanı da akleder.*"¹⁵ Bununla birlikte o, zamanı, bir algı formu olarak görmekle Kant'ın öncüsü olmakta ama onu dış dünyada bir gerçeklik olarak görmekle ondan ayrılmaktadır. Yine zamanı dış dünyada bir gerçeklik olarak görmekle Einstein'in öncüsü olmakta ama onu sadece üç boyutun imkanı görmekle de ondan ayrılmaktadır.

Buraya kadar anlattığımız biliş tarzları, özellikle belirtmediğimiz sürece, insanî tümel-biliş tarzları idi. İnsani biliş tarzları ile Tanrısal biliş

15 *Şifa: Nefs*, s. 210.

tarzları arasında, benzerlikler kadar farklılıklar da bulunmaktadır. Marmura, İbn Sina'nın kendi eserlerinde aynı pasaj hatta aynı cümleler içerisinde tartıştığı bu ikili biliş tarzlarını birbirinden ayırt etmeksizin çoğu kere birbirinin yerine kullanarak çıkarımlarda bulunmuştur. O halde bu sorunlara değinmek üzere bir sonraki konuya geçebiliriz.

3.3. Tanrı'nın Biliş Tarzı ve Bir İlke Olarak Tanrısal Bilgi

3.3.1. Tanrısal ve İnsanî Biliş Arasındaki Benzerlikler ve Ayrımlar

Tanrı'nın bilme tarzı ile insanın bilme tarzı arasında hem benzerlikler hem de farklılıklar bulunmaktadır. Bir benzerlik olacaksa bu, Farabi'ye göre, hem Tanrı'nın hem de insanın, bozuluşa uğrayan şeyleri, sırf sebepleri ve illetleri bakımından akletmesidir. *'Bunun örneği'* diyor muallim-i sâni:

“Damardaki maddeye [yani kana] ne zaman mikrop bulaşırsa, ardından sıtma çıkar’ şeklinde tahayyül etmektir. Bu şekilde biz, herhangi bir şahsın varolmasını ve bu durumun onda meydana gelmesini sebeplerden bilir ve böylece ‘şu kimse sıtmadır’ diye yargıda bulunuruz. İşte bu yargı, [hakkında hükmedilen] özne ortadan kalksa bile, geçersiz olmaz.”¹⁶

Farabi, nedenlerin bilgisiyle doğaya egemen olabileceğimizi öne süren ve teorileriyle Yeniçağ düşüncesinin eksenini belirleyen F. Bacon'ın (ö.1626) öncüsü olmakla birlikte sırf illiyet eksenli biliş açıklamasında, bilgiyi bilimsel sorularla, yani matlablarla araştıran Aristotelesçi ve Kindicî teorinin etkisindedir. Farabi'nin elde ettiği çıkarıma bakacak olursak, Tanrısal ve insanî biliş arasında bir tür benzerliğin ancak 'malülün illetler açısından bilinmesi' olabileceğidir. Ama insan aynı zamanda duyumlayan, yani malüllerden hareketle bilebilen bir varlık değil midir? Dolayısıyla sebepler açısından bilmek, her iki varlığın birbiriyle örtüşen salt bir biliş tarzı mıdır? Farabi, bunun cevabını yine *Ta'likat*'ta inceler ve bizim bilgimizin iki kısım olmasından ötürü Evvel'in bilgisinden farklılık arzedeceğini vurgular. *“Birinci kısım, çokluğu gerektirir ve nefsanî bilgi olarak isimlendirilir. İkinci kısım ise çoğalmayı gerektirmez ve basit akılsal bilgi olarak isimlendirilir.”¹⁷* Bunun örneği ise, bir adamla arkadaşı arasında geçen bir münazarada, arkadaşının uzunca söylediği bir sözü, o adamın, zihninde kaba hatlarıyla ya da onu özetleyen bir cümle ile tutmasıdır.

¹⁶ Farabi, *Ta'likat*, s. 17.

¹⁷ A.e., s. 24.

Arkadaşına cevap verirken, o cümleyi açar ve aynı söz düzeninde kelime kelime teferruata girerek uzunca bir açıklama getirir. Farabi'ye göre hem tek cümlelik söz hem de bu cümleyi açıklayan sözler bilfiil bilgidir. "*Ancak birincisi, kendinden sonraki ikinci bilginin ilkesinin bilgisi olmaktadır. İkinci bilginin kendisi, edilgin (infialt) bilgidir. Şimdi bu ikinci bilgi çokluğu gerektirirken, birincisi gerektirmez. Zira birinci bilgi, ayrıntıdaki her bir şeyin ilkesidir ve çokluğu gerektirmez. Dolayısıyla Vacip Varlık'ın bilgisi, birinci tarzdadır; hatta [en yüksek] soyutluğa ulaştığından daha da basittir.*"¹⁸ Farabi'nin oldukça sade olan bu açıklaması, Aristoteles'in Metafizik'inde geçen tümel incelemesinden¹⁹ mülhem olmakla birlikte, onun fiziksel ve metafiziksel temelleri vardır ve yeri gelince onlara temas edeceğiz. Bununla birlikte onun getirdiği yorum, farklılığın, insanî ve Tanrısal idrakin niteliği açısından ortaya çıktığı; benzerliğin ise elde edilen illetlerin bilgisinden, yani mahiyet ve varlık bilgisinden, malülün bilgisine ulaşabilmemiz açısından ortaya çıktığıdır. Farabi'nin duyum ve akletme üzerine kurguladığı tezi, İbn Sina'nın daha sitemli incelediğini görüyoruz. İkili biliş tarzı, insanın hem nefssel hem de akılsal idrakinin gereğidir. Bunlardan ikincisi, sırf tarz bakımından, illetten malülü bilmek ve onu ortaya koyabilmek bakımından, Tanrısal bilişle benzerlik göstermektedir:

"[1] Kimi kez [feleğin] akledilir suretini gözlem (rasad) ve duyu ile felekten almamız gibi, akledilir anlam, varolan şeyden alınır. [2] Kimi kez de akledilir suret, -kurguladığımız bir binalık suretini akledip sonra kendisini varetmemiz için bu akledilir suretin organlarımızı harekete geçirmesi gibi- varolan bir şeyden alınmayıp tam aksidir. Tersine biz aklettik ki o da varoldu. Evrenin (küll) Zorunlu Varlık'a nispeti de böyledir."²⁰

İbn Sina, ikinci tür akletmenin ortaklığını göstermek bakımından, bizdeki akledilir suretin kaynağını şimdilik görmezden gelir. Böylece o da Farabi gibi, bilginin, sadece ve sadece malülün illeti olması bakımından Tanrısal ve insanî bilgide bir benzerlikten söz edilebileceğini vurgular. Aynı anlatıma *İşârât*'ta da rastlıyoruz:

"Örneğin göğün suretinin gökten elde edilmesi gibi, akılsal suretlerin kimi kez, bir yönden dış suretlerden elde edilmesi olanaklı olabilirken kimi kez de örneğin bir şekli akletmemiz ve onu varetmemiz gibi, suretin, ilkin akledici güce gelmesi sonra da dışarıda bir varlığının olması olanaklıdır.

18 A.y.

19 Aristotle, *Metaphysics*, trans. by: D. Ross, Oxford 1928, (The Works of Aristotle içinde), 982a 22-25.

20 Şifa: *Metafizik II*, s. 109.

Zorunlu Varlık'ın evreni (küll) akletmesinin ikinci açıdan olması zorunludur."²¹

İnsani bilgi gibi Tanrısal bilgi de bir akıl tasarımıdır. Çünkü Tanrı, akıldır ve "bir akıl olmaya, kendi aklılığından taşan suretlerden daha layıktır."²² Aklın bilgi objeleri ise tümellerdir. O halde ister Tanrı ve göksel akıllar olsun isterse düşünen nefis olsun, kendisi akıl olan her varlık, tümellerle bilir. Tanrısal ve insanî biliş arasındaki ikinci büyük benzerlik de budur. Malülü illetler sayesinde bilmek demek, tekil olanı, onu ortaya çıkaran sebepleri açısından bilmek demektir. Düşünen nefsin, bir nesne ya da olayı tümel olarak nasıl bildiğini açıklamıştık. Aslında bu açıklamalar, aynı zamanda Tanrı'nın tikeli tümel olarak nasıl bildiğine yönelik pek çok izahı kendisinde içeriyordu. Yine de biz onun mantığını anlamak üzere, bir sonraki konuda yeniden ele alacağız.

Bu iki benzerlik dışında, hatta bu iki benzerliğin belirli noktaları dışında, Tanrısal ve insanî biliş arasında önemli ayrımlar vardır.²³ İbn Sina'nın konu hakkındaki pek çok söylemi, Marmura'da, Tanrısal ve insanî aklın idraklerinin aynı olabileceği gibi bir izlenim bıraktırmıştır. Gerçi Marmura iki tür bilgi arasını belirgin bir şekilde ayırır ama karışıklık, incelemelerindeki kontekstlerden net olarak çıkarılabilir. Oysa iki idrak arasında, hem bilginin kaynağı hem de bizzat idrakin niteliği açısından belirgin bir fark vardır:

"[1] Evvel'in kendi zatından olan şeyleri kendi zatında idrak etmesi, şeyin idrak etme ve edilme tarzlarının en üstünüdür. [2] Bunu, Evvel'in aydınlatmasıyla, akılsal cevherlerin Evvel'i ve O'nun zatından sonra gelenleri idrak etmesi izler. [3] Bu ikisinden sonra nefssel idrak gelir ki, bu [idrak], ilkelerin ve bağıntıların yayıcısı akli tabiatlardan gelen resm ve nakışlar demektir."²⁴

Demek ki, bir akıl olarak Zorunlu Varlık'ın idrak tarzının niteliği, kendisinden sadır olan akılsal ve nefssel idrak tarzlarından farklılık arz etmektedir. Buradaki akılsal cevherler, göksel akıllar ile insan akıldır. Sözü edilen nefssel idrak ise, ilk bölümlerde incelediğimiz tikel-algısal formdan farklıdır ve biz onu daha önceki bir çalışmamızda incelemiştik.²⁵

21 *İşârât*, s. 165.

22 *Şifa: Metafizik II*, s. 108.

23 Bu farklılıklar hem yukarıdaki gibidir hem de 'Duyum ve Bilgi' başlığında incelediğimiz gibidir. Ayr. bkz: Catarina Belo, *Averroes on God's Knowledge of Particulars*, p. 180.

24 *İşârât*, s. 165.

25 Bkz: Hasan Akkanat, İbn Sina'nın 'Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma' Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi, *Felsefe Dünyası*, 48. sayı, Ank. 2008, s. 163-185.

Bunların dışındaki ikinci bir farklılık, Tanrı'nın bir kerede, 'an'da akletmesidir. Bizim suretleri akletmemiz, o suretleri bir kavrama dönüştürmemiz, onlardan bir önerme kurmamız ve bu önermelerden de bir çıkarım elde etmek üzere düzenlememiz zamanda gerçekleşir. İşte o çıkarımın sonucu, ancak bütün bu işlemlerden sonra aklımızda zamanda değil, 'an'da ortaya çıkar.²⁶ Oysa Tanrı'nın akletmesi, bütün bilgisi, 'an'da, bir kerede gerçekleşir. Marmura, bütün evrenin nasıl olur da bir kerede bilenebileceğini tümeller üzerinden çözümler. Ancak problem, bir yönü ile fiziksel, bir yönü ile metafiziksel ve 'an' ile 'kere' arasında farklılık bulunmaktadır.

Fiziksel yönü, hareketin ve zamanın mahiyeti ile ilgilidir. Meşşai paradigmasında zaman, 'önce' ile 'sonra' arasındaki sürekli niceliktir. İster en büyük felek olan Zodyak'ın içine aldığı genel zamanı isterse bunun sınırlı bir bölümünü alalım, hep 'önce' ile 'sonra' arasında kalan bir dilimden söz ederiz. İşte bu iki kavram, zamanın başlangıcı ve sonu olan iki 'an'dır. Zamanın kendisini ne kadar bölersek bölelim, atomcu zaman teorisinde olduğu gibi 'an'ları değil, yine sadece iki ucu birer an olan zaman parçacıklarını elde ederiz. Bu anlayış, Meşşailik'in doğrudan cisimci doktriniyle de uyumludur. Cismi ne kadar bölersek bölelim, cismi atomlara değil, küçük cisimciklere bölebiliriz. Yine çizgiyi ne kadar bölersek bölelim, onu noktalara değil, küçük çizgiciklere böleriz. Peki ama nokta nedir? Nokta, çizginin başlangıç ve bitiş sınırlarıdır, iki ucudur; ama onlar, o çizgiye dahil değildir.²⁷ İşte zamanın iki ucu da birer 'an'dır ve o 'an'lar zamana dahil değildir. Çünkü 'an'ın zamana kıyasla bilfiil bir gerçekliği yoktur, sadece fiile yakın bir gücü vardır.²⁸ Ama biz zamanı, 'an'larla ölçer ve biliriz. Nitekim kendisinde zamanın gerçekleştiği evrenin başlangıcı ve sonu da birer 'an'dır ve onlar zamana dahil değildir. Tanrı'nın akletmesi, tam da evrenin, yani zamanın başlangıç ucu olan o 'an'da gerçekleşir. Daha doğrusu, Tanrı'nın akletmesiyle işte o 'an' ortaya çıkar. Bu birim içerisinde zaman yoktur.

Diğer taraftan hareket, şeyin bir defalık olmayan değişimidir.²⁹ Zaman ise hareketin arazi olduğu için, kendisinde kademeli değişimin gerçekleştiği üç temel kategorik hareketle, yani nitelik, nicelik ve yer de-

26 *Şifa: Nefs*, s. 210.

27 Cisimci ve atomcu anlayışların mukayesesi için bkz: 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.III, s. 204.

28 İbn Sina, *Şifa: Fizik I*, met. ve çev. M. Macit, F. Özpilavcı, İst. 2004, s. 206.

29 A.e., s. 114.

ğiştirme hareketleriyle ortaya çıkar. Ancak cevher kategorisinde, doğrudan cevheresel suretin varolması veya yok olması durumunun gerçekleştiği oluş ve bozuluş (*kevn ve fesad*), ‘an’da ortaya çıkar. Çünkü oluş ve bozuluş, cevherlik suretinin heyûlâda bir defada ortaya çıkması ve yine bir defa da ondan ayrılması anlamına gelir:

“Bileşme ve ayrışmanın kendisinde ortaya çıkacağı en az iki şeyin olması gerekir. Çünkü bir tek şeyde ne bileşme ne de ayrışma olur. Ayrışma ve bileşme ancak zamanda meydana gelir. Zamanın bir başlangıcı vardır; başlangıcı da basit (mahz) birdir. Bir şeyin başlangıcı, o şeyden başkadır. Yalnızca iki şey için meydana gelen bileşme ve ayrışma, kesinlikle basit ‘an’da gerçekleşir. İkidenden çok şeyler için [meydana gelen bileşme ve ayrışma] kesinlikle zamanda gerçekleşir. Bu [gerçekleşme] zamanının uzunluğu ve kısalığı ise o şeylerin çokluğu ve azlığına göredir. Örneğin hayvan, bitki ve diğerleri gibi evrenin parçaları ikiden daha çok şeyden bileşmektedir. Onların oluşu da bozuluşu da parçalarındaki ve basitlerindeki çokluktan ötürü zamandadır. Oysa evren, gerçekte, birbirine has madde ve suret olan iki basitten bileşiktir. Dolayısıyla onun oluşu, açıkladığımız gibi, zamansız olarak bir defada gerçekleşmiştir. Bozuluşu da aynı şekilde zamansızdır.”³⁰

Marmura’nın oluşu yalnızca Yer küresinin içindeki cevherlerde görmesi, onun evrenin ‘an’da ortaya çıkma fikrini anlamasını güçleştirmiştir. Oysa *“mutlak oluşa”*³¹ tabi olmayan yalnızca Tanrı’dır. Yine ‘an’ kavramı, ister büyük patlama isterse başka bir şekilde düşünölsün, Meşşai paradigmasında, Tanrı ile evren arasındaki ince çizgiyi oluşturur. Çünkü orada zaman yoktur ve bunun içindir ki, Tanrı, alemden zaman bakımından değil, zat bakımından öncedir denilir. Tanrı elbette ‘an’a bağımlı değildir ama onun akletmesi, sırf Fizik bilimi açısından, işte o ‘an’ı oluşturur. Tanrı’nın ‘an’da akletmesi demek, evreni bir tek anlamda bilmesi ve ilk aklın ortaya çıkması demektir.

Problemin metafiziksel yönü de ‘defa’ veya ‘kere’ kavramıdır. Bu kavram, tıpkı ‘ansızın’, ‘apansız’ sözcükleri gibi, andaki oluş niceliğinin hızı kadar,³² bilinmekte olan mahiyetin işaret ettiği tabiatın basitliğini de gösterir. Daha önce ifade etmiştik ki, bir mahiyet bir tabiatı belirtir. O tabiat, kendinde bloktur, birdir, bir birliktir ve onun mahiyeti de birdir. Tanrısal akıldaki bu mahiyet evrendir:

30 Farabi, *Mesâilu’l-Muteferrika*, Haydarabad 1344, s. 5-6.

31 İbn Sînâ, *Şifa: Oluş ve Bozuluş*, çev: M. İskenderoğlu, İst. 2008, s. 45.

32 *Şifa: Fizik I*, s. 222.

“O halde ortaya çıkmış oldu ki, O’nun idrak ettiği şey –ki o, evren hakkında aklettiğidir- evrenin sebebi ve o [aklettiğinin] aynıyla kendi fiilinin ilkesidir. İşte bu tam da evrenin icadıdır.”³³

Evrenin mahiyeti de onun kendindeki tek tabiatı, kısaca ‘evren’i bildirir. Farabi’nin de belirttiği gibi, “cins maddeye ayırım da surete uygun düştüğünden”³⁴, kendinde blok olan evrenin mahiyeti, zihinsel bir çözümlemeye tabi tutulduğunda, onun madde ve suretten bileşik olduğu görülür. Bu bileşiğin ifade ettiği basit ‘evren’ ideası bir terim, bir önermeler topluluğu değil, anlamdır. Tanrısal bilgideki bu anlam, dış dünyada varolacaktır. Düşünme, evrenden zat bakımından hemen önce, aşkın bir akletmeyle, kısaca Tanrı’nın zatıyla ezelde başlamıştır. Bu akletmeyle birlikte O’nun bilgisi ortaya çıkmış ve Tanrı o bilgisini şimdi de sermedde sürekli olarak bilfiil düşünmektedir.

O halde burada [I] Tanrı’nın ilk akletmesi ile [II] –aklettiği bilgiyi sürekli olarak düşünmesi anlamındaki- akletmesi arasındaki ayırma dikkat çekmek gerekmektedir: Birincisi, Tanrı’nın her şeyi sudurdan önce kendi zatından ‘öğrenmesi’; ikincisi de bu öğrendiği bilgiyi ezelden beridir sermedde bilfiil ‘düşünmeye devam etmesi’dir. İbn Sina psikolojisinde her ikisi de akletme fiilinin içeriğinde yer alır. Tanrı’nın bütün bilgileri bilmesi kendi zatıyla birlikte aynı anda başlamış; ancak başka bir öğrenme işlemi olmaksızın mevcut bilgileri bilfiil düşünme/akletme işlemi süregelmiştir. Bütün evreni, dış dünyada gerçekleşmiş ve gerçekleşecek bütün parçalarını, en küçük bileşenine kadar, sürekli akletmektedir. İbn Sina’nın eserlerinde bu bölüm oldukça cılız kalınca, hatta kendisi Tanrı’nın yalnızca bir kez aklettiğini, bundan başka bir akletmesinin mümkün olmadığını³⁵ ama buna karşın bilgisinin bilfiil olarak sürekli olduğunu söylemesi Marmura tarafından bir çelişki olarak algılanmaktadır. Oysa O’nun bilmesinin bilfiil olması demek, sahip olduğu bütün evren bilgisinin zatından sürekli olarak bütünüyle fâş etmesi demektir. Buradaki fâş, tıpkı açık bir kitap misali, Tanrı’nın evren hakkındaki bütün bilgisinin, onu temaşa eden ilk akla tamamıyla açılması demektir. Yine de Marmura Tanrısal bilginin ‘bilfiil’ olmasından, Tanrı’nın evren bilgisini akledince evrenin aynı anda ayanda gerçekleşmesini, yani bilme ve icadın özdeş olmasını anlar. Doğrusu, onun bu savı, yüzeysel okunan bir *Metafizik* paragrafında kendini gösterir:

33 Şifa: *Metafizik II*, s. 112.

34 Farabi, *Ta’likat*, s. 6.

35 eş-Şifâ: *Metafizik II*, s. 107.

“O halde ortaya çıkmış oldu ki, O’nun idrak ettiği şey –ki o, evren hakkında aklettiğidir- evrenin sebebi ve o [aklettiğinin] aynıyla kendi fiilinin ilkesidir. İşte bu tam da evrenin icadıdır. Dolayısıyla İlk’in idraki ve icat edebilmesi, bir tek anlamdır. Aynı şekilde O’ndaki hayat da, iki ayrı güçle yetkinleşecek şekilde iki güce muhtaç duyacağı şeylerden olmadığı gibi, bilgiden başka bir şey de değildir. O, bütün bunlara zâtı gereği sahiptir.”³⁶ “Dolayısıyla Zorunlu Varlık’ın iradesi O’nun bilgisinden ne zat bakımından ne de mefhum bakımından başka bir şeydir. Daha önce açıklamıştık ki, onun sahip olduğu bilgi aynen sahip olduğu iradedir.”³⁷

İbn Sina’nın irade, varetme, bilgi ve kudreti özdeşleştirmesi, zamansal-ontolojik değil zâtî-teorik bir kaygı içerir. Bir başka ifadeyle, Tanrı’nın bilmesi ve varetmesinin aynı olması, evrenin bilinmesi ve hepsinin o anda yaratılması anlamına gelmez. Tersine, evren bilgisi, aynıyla hem irade hem de bilgidir. O bilgi, akletmedir ve akletme de irade edildiği için ortaya çıkmış olmaktadır. Akletme madem bilgidir ve bilgi de aynıyla dış dünyada varolacaktır, o halde bilgi ile icat aynıdır, eş-zamanlı değil. İşte bu etkinlik de kudrettir. Peki ama Tanrı’nın ezelde akletmesi ve aklettiği bu bilgiyi şimdi düşünüyor olması, gerek zamansal gerekse Tanrısal icatla ilgili sorunlara yol açmaz mı?

Sermedde yalnızca sabit mevcudiyet bulunduğu için O’nun akletmesini zamanla ölçmek mümkün değildir. Çünkü sermedde Tanrı salt hareketsizlik içerisinde bulunur. Sermedî eşelin ölçüsü varlıktır, mevcudiyettir. Tanrısal bilginin sermeddeki tam izharı, onun bilfiil olması anlamına gelir. Tanrı’nın somut evrenle doğrudan-somut bir ilişkisi yoktur; zaten sudur hiyerarşisinde üstte olanın altta olana karşı hiçbir gayesi olmaz. Çünkü gaye, eksikliği gidermeye yöneliktir. Oysa alttaki olanların bütün bilgisi zaten üsttekinde vardır. O’nun sermedde fâş eden bilgisi, aşığı olan ilk akıl tarafından alınır. O, bu bilgilerle, kendine aşık ettiği en uzak gök küresini (nefsi üzerinden) hareket ettirir.³⁸ İkinci akıl da aşık olduğu ilk akıldan gelen bilgilere bakarak sabit yıldızlar küresini; üçüncü akıl da aynı yolla Zuhâl Küresi’ni hareket ettirir. Bu hareketler Yeryüzüne kadar ilerleyerek oradaki tüm kategorik hareketlere neden olurlar. Yani ilk akıl, Tanrısal zattan bilfiil fâş eden bilgileri, daha onların varlığı dış dünyada yok iken O’ndan alır³⁹ ve onlar Yeryüzünde aynıyla varolacak şekilde tümel

36 Şifa: Metafizik II, s. 112.

37 Şifa: Metafizik II, s. 113.

38 Şifa: Metafizik II, s. 148.

39 Tûsî, Şerhu’l-İşârât III, s. 285.

nefs üzerinden hareketi başlatır. O'nun bütün bilgisi, tüm evren-zamanında aynıdır ve o bilgi beş milyar yıl önceki bir yıldızın şahsında somutlaşarak ona da varlık bahşetmişti, şimdi şu elimdeki kalemin şahsında somutlaşarak ona da varlık bahşetmektedir.

Demek ki Tanrısal bilgi Tanrısal zatla birlikte sermedde bilfiil faş ederken aynı zamanda ilk aklın aşkı sayesinde, mevcudiyet ve zaman kesişmesi, ne salt sabite ne de salt zamansal katılım olmaksızın, ontik şahsın imkanı haline gelmektedir. Yani elimdeki kalemin aşkın bilgisi, hem o kalemin somut zatından önce ezelde vardır, hem epistemenin –kalemin şahsında- varlığa tahvil edildiği bilgi-icat özdeşliğinde vardır hem de özdeşlik sonrasında ebedde vardır. Salt bilgi sermedde, somut varlığı ise evrendedir. Buna göre O'nun bilgisini sermedden değil, ancak evren eşelinden, onu da zamansal formlarla algılayabiliyoruz. Bu idrak bu kez tam tersine dönerek varlık-bilgi özdeşliğinde (onto-epistemik) kendini gösterir.

Marmura açısından kapalılığını koruyan konu, evrenin mahiyetine dahil olduğu düşünülen –sırf tümel olması bakımından tümel- türlerden tek tek somut tikellerin nasıl ortaya çıktığıdır. O halde öncelikle Tanrısal bilginin objesi olan mahiyetlerin, yani türsel bilgilerin niteliği ve niceliğini ele alalım.

3.3.2. Tanrısal Bilginin Objeleri Olarak Mahiyetler

Marmura'yı yanlış çıkarımlara götüren öncüllerden birisi de Tanrısal bilginin salt türler olduğu düşüncesi idi ve o, 'tür' kavramından yalnızca somut tekilleri içine alan sırf soyut kavramları anlıyordu. Aslında burada bir içlem-kaplam sorunu bulunmaktadır. Tanrısal bilgide elbette türler bulunmaktadır; ancak türleri sadece cevhere taalluk eden tabii türler olarak alırsak, Marmura'nın düştüğü hataya biz de düşeriz. Yine de İbn Sina, *dış dünyadan hareket ettiğimizde*, Tanrısal bilginin orada türler olarak bulunduğunu belirtir:

“Böylelikle O, [1] özleriyle (a'yan) gerçekleşmiş varlıkların ilkesi olduğu gibi, [2] oluş ve bozuluşa uğrayan varlıkların -öncelikli olarak türleri bakımından ve bu sayede de [somut] tekilleri bakımından- ilkesidir.”⁴⁰

Dış dünyada gerçekleşen bütün varlıklar, demek ki, tekillerinin niceliğine göre, iki türe ayrılmaktadır: Tek tekil üyesi olan ve onda bütün hakikatıyla açığa çıkan tür ile yeryüzünde oluş ve bozuluşa uğrayan pek çok

40 Şifa: *Metafizik II*, s. 104.

tekilde açığa çıkan tür. Birinci tür, göksel alemin bozuluşa uğramayan küreleri iken; ikinci tür, yersel dediğimiz, zamanda oluş ve bozuluşa uğrayan alemin tekileridir. Buradan anlaşılıyor ki, Tanrısal bilgi, türlerin ve türler içerisindeki tekilerinin ilkesidir. Bununla birlikte biz, Tanrısal bilginin niteliğini betimlemek üzere, şimdilik türler üzerinden tartışacağız.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Tanrısal bilginin dış dünyadaki malüllemi olan türler, tümeldir. Bu tümeler, dışarıda gerçekleşen tabi tümelerin ilkesidir. Marmura'nın ısrarla vurgulamaya çalıştığı sorun, sırf insan olmak bakımından insanın, yani niteliği ve niceliği belirsiz bir kavramın, 'şu sarışın, iri gözlü, uzun boylu, kekeme ve agresif olan Ali' ile 'şu esmer, küçük gözlü, sıska ve pozitif olan Ahmet'i ayrı ayrı nasıl belirlediğidir. Ya da sırf tutulma olmak bakımından bir güneş tutulmasının, 'bu gün, önümde, her biri zamansal birimlerde gerçekleşen şu tutulmayı' nasıl belirlediğidir. Kuşkusuz Marmura, Tanrı'nın 'an'da ve 'bir kerede' akletmesi konusundaki eksik karelerden bir bütüne ulaşma çabasında düştüğü hataya burada da düşmektedir. Çünkü o, soyut tümelle somut tikeli alt alta koyarak ikisinin birbiriyle örtüşmediğini, dolayısıyla apaçık bir boşluk ve çelişkinin bulunduğunu söylemiştir. Ama şimdilik bu aşamada böyle bir gerçekliğin de ortada olduğu açıktır. O halde, tıpkı Marmura gibi, İbn Sina'nın *Metafizik*'te Tanrısal bilgiyi tartıştığı pasaja tekrar dönmek istiyoruz. Çünkü İbn Sina, orada, Tanrısal bilginin bir takım sıfatlara karşılık geldiğini söylemektedir:

*"O halde O, tikel şeyleri (el-üm'ru'l-cüz'iyye), tümel olmaları bakımından, yani o [tikellerin] sıfatlara sahip olması bakımından idrak eder. Eğer bu [sıfatlar], o [tikel şeylerle] bir tekil (şahıs) olarak özelleştirirse, bu, tekil bir zamana ve tekil bir duruma izafetle olur. Eğer bu tekil durum, [sadece] sıfatlarıyla dikkate alınır, [tümel açıdan bilinen tekilerin] durumuyla aynı olur."*⁴¹

Türden maksat tümelse, tümel de sıfatlar demekse, o halde nedir bu sıfatlar? Apaçaktır ki, İbn Sina, orada, tümeli, bir takım sıfatlar olarak görmektedir. Ama bu sıfatlar, bir şeyin örneğin bir takım öznel vasıfları anlamına mı gelmektedir? Eğer biz bu sıfatların ne olduğunu ortaya koyabilirsek, hem tümel anlamının içeriğini hem tikelin tümel tarzda nasıl bilindiğini hem de Tanrı'nın biliş tarzını açığa çıkarabiliriz. Bu anlamın izini sürdüğümüzde, doğrudan *Medhal*'e çıkarız. İbn Sina burada, uzunca

41 Şifa: *Metafizik II*, s. 105.

bir incelemeden sonra, sıfatların, bir özneye getirilebilecek bütün yük-
lemler olduğunu açıklar:

*“Sıfatların bir kısmı, ontolojik olarak olumsuzlanabilir; bir kısmı onto-
lojik olarak değil, zihinsel (tevehhümen) olarak olumsuzlanabilir; bir kısmı
salt zihinsel olarak olumsuzlanabilir. Bir kısım sıfatlar hiçbir şekilde olum-
suzlanamazlar, ki onlar arız olanlardır. Yine bir kısım sıfatlar da olumsuz-
lanamazlar, ki bunlar da zatîlerdir.”*⁴²

İbn Sina'nın 'tümel olma', yani 'sıfatlara sahip olma' ifadesinden an-
ladığı, taşma öncesinde evrenin yapıtaşlarını oluşturan zatî ve arazsal
yüklemlerdir. Zatî yüklemlerin cevheresel mahiyette bütünüyle içkin oldu-
ğunu biliyoruz. Arazsal yüklemler ise, daha önce açıkladığımız gibi, tekil-
lerle kaim olan arazların mahiyetinde içkindir. Buradan anlaşılıyor ki,
Tanrısal bilgi, tümel zatî ve arazsal yüklemlerdir. Tümel, şeyin zatını veya
ona ilave arazları bildirmesi bakımından, Mantık'ta geçtiği üzere, beş ta-
nedir: Cins, ayırım, tür, hassa ve genel araz. Bunlar ise Metafizik cephesin-
den bakıldığında önce ikiye düşer: Tür (cins+ ayırım) ve araz (hasa+ ge-
nel araz). Sonra da bire düşer: Mahiyet (tür+araz). Burada mahiyetin bir
araz olmasını değil, dış dünyada gerçekleşen arazların da mahiyetlerinin
bulunduğunu anlıyoruz.⁴³ Dışarıda gerçekleşen arazların da, örneğin bir-
lik⁴⁴ sayı⁴⁵ beyazlık⁴⁶ hareket⁴⁷ gibi birer mahiyeti vardır. Bu arazların bir
kısmı madde-suret, bir kısmı da varlık illetiyle beraber bulunurlar. O hal-
de Tanrısal bilgi hakkında konuştuğumuzda, ondan salt türleri değil,
mahiyetleri anlayacağız:

*“O, her şeyi bilendir. Ancak bu, O'nun, mahiyetlerin toplamı olduğun-
dan değil, onların ilkesi olduğundandır.”*⁴⁸

Marmura'nın, oluş ve bozuluşa uğrayan tikellerin ancak türünün tek
üyesi olan tekile nispet edilerek bilinebileceği antitezinden sonraki ikinci
büyük yanılgısı işte burasıdır. O, orada olduğu gibi, burada da üç temel
ilkeyi birbirine karıştırmış veya yanlış anlamıştır:

I- Mahiyet ile türü birbirine karıştırmıştır. Bu iki kavram çoğu kere
birbirinin yerine kullanılabilse de mahiyetin, sırf mahiyet olmak bakımın-

42 Şifa: Mantığa Giriş, s. 29.

43 Cevherler cisimsel olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılmakta, cisimsel olmayanlar varlıkla-
rını cisimsel cevherler üzerinde sürdürmektedir. (Şifa: Metafizik I, s. 121.)

44 Şifa: Metafizik I, s. 92.

45 A.e., s. 106.

46 A.e., s. 124.

47 A.e., s. 127.

48 Uyunu'l-Hikme, s. 51.

dan, türden farklılık arzettiği pek çok özelliği vardır. Mahiyet, bir şeyi ne ise o yapan şeydir ve zatı -iki temel yüklemiyle- bildirir. Tür ise beş tümel-den biridir ve “iki tümelden daha özeli olup, ‘o nedir?’ sorusunun cevabında söylenir.”⁴⁹ Sırf böyle olmak bakımından tür, soyut-tümel kavramdır. O, örneğin canlı, insan ve at terimlerinden son ikisi olup, bundan başka bir şey değildir. Tür bazen izafi olabilir; bu durumda altında bulunan anlamlara göre cinse dönüşebilir. Örneğin ‘canlı’, sırf canlı olarak bir türdür. Eğer bu soyut kavramı bölen zatî ayrımlar açısından, örneğin insan ve at açısından bakarsak, izafi tür olur. Ama mahiyette böyle bir şey sözkonusu değildir. Mahiyet de yine ‘canlı’ya, ‘insan’a veya ‘at’a söylenebilir. Yani ‘insan türdür’ denilebileceği gibi, başka bir itibarla ‘insan mahiyettir’ de denilebilir. Buna karşın tür, soyut tümeldir. Oysa mahiyet, türü ortaya çıkaran illetlerin bilgisidir. İşte bu durum, mahiyete olağanüstü bir dinamizm katar. Nedir onun bu bileşik yapısı? a) Mahiyet zata ait iki yüklemle, yani cins ve ayrımla zatın bilgisini ortaya koyar. b) Cins maddeye, ayırım da surete karşılık geldiğinden, zatın hem maddesini hem de suretini ortaya koyarak onun hakikatının bilgisini verir.

II- Marmura bu iki kavramı birbirine karıştırdığı için, Tanrısal bilgiyi soyut türler olarak tasarlamıştır. Aynı karışıklık, Marmura’yı referans gösteren Belo’nun itirazlarında da vardır.⁵⁰ Marmura’ya göre Tanrısal bilgi-deki örneğin ‘insan’ türü, sırf insan olmak bakımından soyut insandır. Niceliği ve niteliği belirsiz tamamen soyut kavramdır. Eğer Tanrısal bilgiye mahiyetler değil de türler açısından bakarsak, tümel ile somut tekil arasında hiçbir bağıntı kuramayız. Dahası mahiyetin ihtiva ettiği madde ve varlık dinamiklerini ortadan kaldırmış oluruz.⁵¹ Marmura Tanrısal bilginin soyut türlerden oluştuğunu ileri sürdüğü içindir ki, soyut tümel ile somut tikel arasındaki boşlukta kaybolmuştur.

III- Marmura, Tanrısal bilgideki türlerin sırf cevhersel mahiyetlere karşılık geldiğini düşündüğü için, türlerin niceliği ile tekellerinin niteliksel farklılığının nereden geldiğini anlayamamıştır. Şöyle ki, türlerin soyut kavramlar olduğunu ve Marmura’nın da Tanrısal bilginin o soyut türlerin adlarından oluştuğunu düşündüğünü söylemiştik. Türler ise, ‘şu insan’ı veya ‘bu insan’ı değil, genel insan kavramını belirtir. Buna göre oluş ve bozuluşa uğrayan türlerden herhangi birisinin altında kaç tekilinin oldu-

49 Şifa: *Mantiğa Giriş*, s. 55.

50 Catarina Belo, a.g.m., p. 181.

51 Bunu en iyi Aristoteles’in tohum doktrininden anlayabiliriz. İbn Sina’ya göre mahiyet, bir bakıma, içinde madde ve suret illetlerinin varolduğu bir tohumun bilgisi gibidir.

ğunu ve tekillerden hangisinin hangi niteliklere sahip olduğunu bilme imkanı yoktur. İşte Marmura'nın bu söylemindeki yanlışlık, birincil olarak, onun Tanrısal bilginin yalnızca dışarıdaki cevherlere karşılık gelebilecek soyut türsel kavramlardan oluştuğunu düşünmesi; ikincil olarak da birinci savın zorunlu sonucuna göre türsel kavramların tekillerinin niteliğini ve niceliğini vermediğini düşünmesidir. Oysa biz, Tanrısal bilginin mahiyetlerden oluştuğunu söylerken, bu söylemimiz, hem cevhersel tabiatları hem de varlığını cevherlerde sürdüren arazsal ayrımları, yani hassa ve genel arazları da içine alır.

Marmura'nın maddeler halinde belirttiğimiz daha önceki ve şimdiki yanlış anlamaları, problemin seyrini ne denli değiştirdiğini görebiliyoruz. Bununla birlikte biz, şimdilik mahiyetin dinamizmi üzerinde durmak istiyoruz. Tanrısal bilginin, evrenin mahiyetini bir kerede aklettiğini söylemiştik. Çünkü *“O'nun tarafından akledilen şey, ki bu, evren hakkında aklettiği şeydir, evrenin sebebi ve aynıyla onun fiilinin ilkesidir. İşte bu, evrenin varedilmesidir.”*⁵² Evrenin ayrılmazları olan diğer şeyler de mahiyetler üzerinden bilinir ve onlar Tanrı'da yalnızca isim olarak bulunur. Ama bu savımız da Marmura'ya göre Tanrısal bilgideki çokluğu göstermektedir. Gerçi İbn Sina daha önceden bu itirazı, tıpkı Marmura'nın ortaya koyduğu şekliyle ele almıştır:

“Belki de şöyle itiraz edersin: ‘Akledilirler, zikrettiklerinden ötürü, ne akılla ne de birbirleriyle birlik oluşturmadığına ve ayrıca sen Zorunlu Varlık'ın her şeyi aklettiğini kabul ettiğine göre, ortada tam bir[lik] değil, çokluk vardır.’

*O halde biz de deriz ki: O'nun, zatını zatıyla akledip de ardından – zatıyla zatının akledicisi olarak- salt varedici (kayyûmiyye) olması, çokluğu akletmesini gerektirdiğinden, o çokluk, varedici zatına dahil değil, onun geriden gelen (muteahhir) bir gerekeni olur. Yine o çokluk, bir düzen içerisinde gelir. Birbirinden ayrı olsa da olmasa da –zata ait- gerekenlerin çokluğu, birliği zedelemes ki. Evvel'in [zatına], izafi olan ve olmayan gerekenlerin çokluğu ile olumsuzlamaların çokluğu arız olur. Bu sebeple isimler çoğalır ama bunun O'nun zatının birliğine bir etkisi olmaz.”*⁵³

İbn Sina'nın çokluktan anladığı, zaman ve duruma göre gerçekleşmiş somut çokluktur, somut evrendir. İkinci bir nokta, bir türün ya da bir varlığın zatî ayrılmazları, o şeyi çok yapmaz. Tanrı, en iyi bilici olması bakı-

52 Şifa: *Metafizik II*, s. 112.

53 *İşârât*, s. 166.

mından, evrenin bilgisi onun zatının –parçası değil- ayrılmazı olur. Aksi takdirde onun mükemmelliğinden bir eksilme olur. Yine ‘evren’ mahiyeti, bir tek tabiatın bilgisidir. Evrendeki varolan her şey, bir şekilde evrenin ayrılmazları anlamına gelir, ki bunlar evreni oluşturan mahiyetlerdir. Bu mahiyetler dış dünyada gerçekleşirken, onların bir kısmı zatı, bir kısmı da arazları ayırır:

“İşte bu, insan için ‘düşünen’ gibidir. Çünkü ‘düşünen nefis’ adı verilen bu güç maddeye iliştiğinde, canlı, düşünen olur; bilgiyi ve –denizcilik, çiftçilik ve yazıcılık gibi- sanatları; aynı şekilde o, şaşırıldığı için, ilginç şeylere gülmeyi, ağlamayı, utanmayı ve insana has başka şeyleri kabule istidatlı olur. Bu şeylerden her birisi ilkin zihinde canlılığa bitişik olup canlı da işte bu sayede düşünen olmak için istidatlı olmuş değildir. Bilakis insan, tümel istidat ve tümel güçle düşünen olarak isimlendirilir. Bu özellikler, onun uzantıları ve tabileridir. Sen bunu basit bir düşünmeyle hemencecik bilip iyice anlarsın ki, eğer insan için varedilmiş olan ayırt etme ve anlamaya istidatlı bir ilk güç olmasaydı, onun bu tikel istidatları olmazdı. İşte o, ‘düşünme’ diye adlandırılan güç olup, [insan] onunla ‘düşünen’ olur. Bu, türün tabiatının zatî kurucusudur. Onun siyah, beyaz ya da başka bir şey olmasına gelince, [onlar] cinsin tabiatına katılan şeyler değildir, ki bir insan olması için ona arız olan ve ona katılan bir şey olarak onu belirlesin. Dolayısıyla iyice anlamalısın ki, özelin özeli olan ayırım ile öteki ayırım arasındaki ayırım budur. Bu nedenle şöyle demelisin: Ayrımların [şeyden] ayrılabileni de vardır ayrılmayanı da. Ayrılmayanlar zatîdir; ayrılabilenler de arazsaldır. Ve yine şöyle demelisin: Ayrımların 'başkalık'ı (ğayriyye) meydana getirenleri vardır, 'ötekilik'i (âhariyye) meydana getirenleri vardır.”⁵⁴

Tanrı, mahiyeti bildiği anda, onun hem mahiyet olarak hem de varlık bakımından bütün ayırım ve eklentilerini bilir. Marmura, mahiyetin türü belirttiğini, Tanrısal bilginin türlerden müteşekkil olmasının henüz tekilleşme sorununu ortadan kaldırmadığını düşünüyordu. İbn Sina ise mahiyetin bir illet olarak şeyde gerçekleşecek tüm sıfatlara sebep olabileceğini belirtir. Bir başka ifadeyle, heyûlânın zatî ve arazsal yüklemeleri, Tanrı tarafından akledilir:

“Bir şeyin mahiyetinin o [şeyin] bir sıfatına sebep olması, bu sıfatın da başka bir sıfata sebep olması olanaklıdır. Örneğin ayırımın hassaya sebep olması gibi.”⁵⁵

54 Şifa: Mantığa Giriş, s. 67-68.

55 İşârât, s. 129.

Demiştik ki sıfat, heyûlâya yüklenen tümel kavramlardır. “*Tümelin tabiatı ise, kendi içerisine dahil olan parçaları kurar.*”⁵⁶ İbn Sina, yukarıdaki pasajda da görülebileceği gibi, mahiyetin hem zatî hem de arazsal yüklemelere sebep olarak ilerlemesinin mümkün olabileceğini düşünmektedir. Örneğin ‘insanlık’ mahiyetini tanımlamaya çalıştığımızda, onun iki zatî yüklemine, cins ve ayırımına başvururuz. Ayırımı olan ‘düşünen’ yüklemi, insanın bir sıfatıdır ve bu sıfat, sırf insana ait hassalar olan ‘konuşma’, ‘gülme’, ‘yazma’ gibi sıfatlarına sebep olabilmektedir. Bu arazsal sıfatların da ayrılmayan zatî ya da arazsal yüklemeleri vardır. Örneğin konuşmak için pek çok bileşkenin, yani ayrılmayan yüklemelerin bulunması gerektiği gibi, o yüklemelerin de ayrılmayan yüklemelerinin bulunması gerekir. Bunları sayamıyor olmak, onların olmadığı anlamına gelmez. Aynısı onun cinsi olan maddesi için de geçerli olmaktadır. Çünkü insanın maddesi ‘canlı’dır. Bu sıfatın pek çok yüklemi vardır. Örneğin beslenme ve büyüme, hareket etme,

“*[İllet], eğer ilk illet ise, O, bütün varoluşun illeti olduğu gibi, varlık durumundaki her bir varlığın hakikatinin illetidir.*”⁵⁷

Meşşai paradigmadaki illetin malülünü zorunlu kılması, illetin salt kendinde bir zorunluluğu olmasından kaynaklanmaz. Onun zorunluluğu, ilk malül üzerinde doğrudan açığa çıkan Tanrısal etkinliğin süreğenliğinden ileri gelir:

“*O, zatını ve bütün varolanların ilkesi olduğunu akledince, kendinden [sadır olan] ilk varolanları ve [bu ilk varolanlardan] türeyenleri akleder. Bir şey varsa o, bir şekilde O’nun sebebiyle zorunlu olmuştur. Bunu açıklamıştık. Buna göre bu sebeplerin birbirine çarparak [ilerlemesi], kendilerinden tikel şeylerin varolmasına neden olur. Evvel de bu sebepleri ve bu sebeplerin tekabül ettiği şeyleri bilir. Dolayısıyla O, sebeplerin yol açtığı şeyleri, [gerçekleşen o şeylerin] arasındaki zamanı ve onların yeniden ortaya çıkışlarını bilir.*”⁵⁸

İbn Sina’nın bu konudaki anlayışı, günümüzde termodinamiğin ikinci yasası olarak kabul edilen entropiye öncülük edecek derecededir. Entropi, geriye dönülmez derecede sürekli olarak parçalanmayı, bölünmeyi, dağılmayı ve ilk duruma göre bozulmayı ifade eder. Düşünürümüz de bir ‘an’dan çıkarak sürekli ilerleyen zamansal bir dizgede, mahiyetlerin ihtiva ettiği illetlerin sürekli açığa çıkardığı geri dönülmez bir çözülmeyi, evrenin ebedî yazgısı olarak görmektedir.

56 Şifa: *Metafizik I*, s. 187.

57 *İşârât*, s. 127.

58 Şifa: *Metafizik II*, s. 105.

3.3.3. Tanrı'nın Tekilleri Bilme Tarzı ve Tekili Belirlemesi

Tanrısal bilgi objelerinin mahiyetlerden, yani tümel sıfatlardan oluştuğunu ortaya koymamıza rağmen onun tekileri nasıl bilebildiğini hala ele almış değiliz. Acaba Tanrısal bilginin dış dünyadaki tekil nesnelere olarak belirlenmesi nasıl olacaktır? Mahiyetin kendinde muhtevi pek çok sığata neden olmasıyla bir tekildeki bütün yüklemeleri ortaya çıkartabileceğini belirtmiştik:

“Yine bu sıfatların yanı sıra ‘atlık’ın kendisine dahil olan başka pek çok sıfatı vardır. Dolayısıyla ‘atlık’, tanımı bakımından pek çok şeye teka-bul etmesi şartıyla genel bir anlam olur. Belirleyici hassa ve arazlarıyla alındığında, belirli [bir şey] olur.”⁵⁹

İster zatî isterse arazsal olsun bu sıfatların tümel olduğunu da ifade etmemiz acaba Marmura'nın tekelleri bilme konusundaki ortaya koyduğu problemleri yeterince çözebilmiş midir? Elbette değil. Bu nedenle yine tümeler problemine dönmek istiyoruz. Daha önce demiştik ki, sırf tümel olması bakımından bir tür, örneğin insan, ne birdir ne çoktur ne özeldir ne geneldir ve bu haliyle sadece zihinde bulunur. Eğer o tümel ‘insan’a ‘bir’ sıfatı getirilirse, bunun açıklaması, ‘bir düşünen (dolayısıyla konuşan/gülen vb.) canlı (dolayısıyla büyüyen, beslenen, duyulmaya vb.)’ olur. Eğer ona ‘sarışın’ sıfatı getirilecek olursa o da ‘sarışın bir düşünen canlı’ olur. Ama ‘sarışın olmak’, mahiyetin hangi açıdan gerekenidir? Sarışın olmak elbette zihindeki mahiyetin bir gerekeni değildir. Ancak dış dünyada ya sarışın ya esmer ya beyaz olmak o mahiyetin varlığının ayrılmazdır. Cevhersel mahiyet dış dünyada ancak bunlardan birisiyle var olur. Sözelimi renk, arazsal bir nitelik iken, madde dışarıda bulunduğunda onun beyaz ya da siyah olması onun ayrılmazdır.⁶⁰ Yine ona birkaç sıfat daha ilave edersek, ‘uzun boylu, mavi gözlü, kıvrık saçlı, hızlı koşan, öğretmen, futbol düşkünü, çok çalışkan, agresif, sarışın vb. bir düşünen canlı’ olur:

“O halde O, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından, yani o [tekillerin] sıfatlara sahip olması bakımından idrak eder. Eğer bu [sıfatlar], o [tikel şeylerle] bir tekil olarak özelleşirse, bu, tekil bir zamana ve tekil bir duruma göre olur.”⁶¹

59 Şifa: *Metafizik I*, s. 173-174.

60 Şifa: *Mantiğa Giriş*, s. 101-102.

61 Şifa: *Metafizik II*, s. 105.

Marmura'nın bu konudaki itirazı, İbn Sina'nın *Metafizik*'te geçen söyleminden⁶² hareketle, bu sıfatların bir tekili belirleyemeyeceği ve dolayısıyla Tanrı'nın o tekili sırf tekil olarak bilemeyeceği idi. Daha önce incelediğimiz bu konuyu, bir tekilin sırf tekil olması bakımından, sadece kendisi ile sınırlı bir tanımının olamayacağı açısından ele almıştık ve biz orada tanım ile mahiyeti birbirinden ayırmıştık. Mahiyet, bir tek sözle söylenen tùmeldir. Bununla birlikte tùmellik zihinde ortaya çıkar. Mahiyet, dışarıda bulunduğunda 'işte şu tabiatı o yapan şey' olur. Tanım ise, o tùmelin zatî yüklemelerinin tespit edilerek ortaya konmasıdır ve sadece zihinde ortaya çıkar. Dolayısıyla bir şeyin tanımının yapılamaması onun mahiyetinin olmadığı anlamına gelmez. Tanımı ister yapılsın isterse yapılamasın, insanlık mahiyeti, dışarıdaki 'şu uzun boylu, mavi gözlü, kıvrıkcık saçlı, hızlı koşan, öğretmen, futbol düşkünü, çok çalışan, agresif, sarışın' olarak nitelenen nesnede, bu arazların kurucusu olarak gerçekleşmiştir. Bu sıfatlar elbette tùmeldir ve birer mahiyet olmak bakımından başkalarında gerçekleşme olanağı vardır. Ama gerçekleşmemiştir; gerçekleşse bile ya (1) bir kısmı eksilmiş veya artmıştır ya da (2) başka bir kombinasyonda ortaya çıkmıştır.⁶³

Birinciye göre, o nesnenin sıfatları, taşma öncesinde 'çok uzun boylu, yeşil gözlü, (yine) kıvrıkcık saçlı, hızlı koşamayan, (yine) öğretmen ve aynı zamanda müdür olan, futboldan hoşlanmayan, (yine) çok çalışan, çok agresif ve esmer bir düşünen canlı' olabilir.

İkinciye göre, 'kısa boylu, şişman, açık mavi gözlü, dalgalı saçlı, (yine) hızlı koşamayan, dersane öğretmeni, az çalışan ve kumral' olabilir.

Bu açıklamalarla tekilleşme problemi acaba yeteri derecede çözümlenebilmiş midir? Buradaki vereceğimiz yanıt önemlidir. Bu yanıt 'evet' ise, tekilleşme konusundaki incelememizi sonlandırmamız gerekir. Ama yanıt 'hayır' ise, yani Marmura'nın düşündüğü gibi tekilleşme problemi hala devam ediyorsa, bu bizde, 'tikellerin tùmel tarzda bilinmesi'nin anlaşılabilirliği konusunda güçlü bir intiba uyandırır ve yine daha önceden incelediğimiz örneğe döneriz: Eğer Marmura'ya yukarıda saydığımız özellikleri olan bir nesneyi (diyelim ki şu Ali'yi) göstersek, ondan iyice duyumlamasını ve duyumladığı nitelikleri o nesne önümüzde duruyorken tikel-

62 Şifa: *Metafizik I*, s. 218.

63 Bir rengin veya belirli bir özelliğin, örneğin 'kırmızı'nın, 'sert'in, milyarlarca tonu vardır. Bunu telefon örneğinde düşünmek gerekir. Telefonun yalnızca dokuz tuşunun olduğunu biliyoruz. Ama dünyada milyarlarca telefon numarası ve bunlar birbirinin kesinlikle aynısı değildir. Burada varolan tek mahiyet 'bir'dir. Yani telefonun üzerinde 'bir'e ya da 'bir'lere sahip dokuz rakam vardır.

algısal önermelerle ifade etmesini istesek şöyle diyecektir: 'Şu kısa boylu, şu yeşil gözlü, işte şu kıvrıkcık saçlı, şu yavaş koşan vb. bir düşünen canlı.' Peki ya sonra o nesneyi yan odaya alsak ve Marmura'dan o nesneyi bilgisel önermelerle düşünmesini ve bize ifade etmesini istesek ne cevap alabiliriz? 'Kısa boylu, yeşil gözlü, kıvrıkcık saçlı, yavaş koşan vb. bir düşünen canlı' şeklinde olmayacak mıdır? Ama bu nitelermeler tümel değil midir? Elbette tümeldir; çünkü akıldaki bütün kavramlar tümeldir, dolayısıyla orada 'o, şudur' diye işaret edilebilecek tikel bir şey yoktur. Bu yüklemelerin her birinin tek başına ya da pek çoğunun topluca, bir tümel olmak bakımından, diğer zatlara da sıfat olma olanağı vardır. Ama onlar öyle bir noktaya ulaşır ki, kimisi durum, kimisi madde, kimisi zaman, kimisi mekan kimisi de izafet bakımından diğerlerinden ayrışana dek *tümel ayrımsal-yüklemlerle* elene elene yalnızca bir şahısla özelleşir; belki de bu sayı katrilyonlarla ifade edilebilir, başka şahısta bulunmaz. Ama o anlam da tümeldir. Örnekleme yine Ali üzerinden sürdürüelim:

Boyu [17 Mayıs 2009 günü şu saat, dakika ve saliseden itibaren] 185,3 cm; kilosu 75 kg, [2008-2009 yılında] Çamlıca Lisesi'nin 10TM şubesinde okur; numarası 822; [ilk otuz gün] önden ikinci sırada oturur; [16 Ekim 2008 günü saat 11:37'den sonra] sağdan beşinci sırada oturur; [şu-şu tarihler arası] sarı-kırmızı renk çantası var; babası Abdullah Çakır, annesi Safiye Çakır; cep numarası [şu-şu dakika ve saliseler arasında] 0575 565 65 65; ev numarası 0212 3434343; adı Ali, soyadı Çakır, vs. vs.

Koordinatlarla (izafet) daha da özelleştirelim: [7 Haziran 2009 günü saat 17:30'da] ders zili çalar; Ali'nin en uzun kirpiği, birinci salisede en sağdaki duvara 13 cm; sağ baş parmağı [otuzüçüncü salisede] önündeki açık kitaba 7 cm uzaktadır; gözleri [yetmişbeşinci salisede] üç metre ötedeki Ercan'ın elindeki kırmızı kaleme takılır; [17:31'de] sol ayağını sıranın dışına doğru atar vs. vs.

Bütün bu ifadeler *tümel yüklem*ler değil midir? Onların toplamı olan bir anlam da tümeldir. Ama biz böyle bir anlamı yalnızca bir şahsa has kılıyoruz. Bu *tümel sıfatları* ayrı bir liste yapsak ve bir üçüncü şahsa versek, bu şahıs, listedeki *tümel* vasıflara bakarak içerisinde Ali'nin de dahil olduğu yüzbin kişi arasından Ali'yi bulur çıkarır. Yine saydığımız veya saymadığımız milyarlarca sıfatı içeren bu anlamlar (tümel olarak) Tanrı'da bulunur; ancak Tanrı onun dış dünyada 'bir' tane olacağını akledince, o şahıs aynıyla bir tane olur. Tanrı, dehrde, o nesnenin hem düşünen canlı olacağını hem de bu mahiyeti kuşatan milyarlarca niteliğin bir bütün olarak sadece onda gerçekleşeceğini, yukarıdaki tümel yüklemelerle sırf tü-

mel-bilgisel açıdan bilmektedir. *İşte bu, Tanrı'nın tekil bir nesneyi, o henüz ortada yokken, tümel açıdan, mahiyetler üzerinden bilmesi ve belirlemesidir.* Oysa Marmura, Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bilmesini, türünün bilgisinin yalnızca kendisinde açığa çıktığı tek tekili bilme ve diğerlerini de ona nispetleme olarak anlamıştı.

Hem Marmura hem de Adamson, İbn Sinacı tezde, aklın, bir türün ne kadar tekilinin olduğunu ve idrak ettiği niteliklerin şu değil de sırf bu tekile ait olduğunu bilmeden idrak ettiğini ileri sürerler.⁶⁴ Marmura'nın savı, akılsal bilginin, türünün tek üyesi olan tekillere bağlı olduğu sanısına raci olmakla birlikte, daha özeldir, her iki araştırmacı da aklın idrak ettiği bir tekilin tümel niteliklerinden o türün kapsamını bilemeyeceğimizi düşünürler. Bir başka ifadeyle akıl, Güneş'i idrak ettiğinde, bu idrak Güneş'in sadece tümel niteliklerini elde edebileceğinden, onun türünde ne kadar üye olduğunu bilemez. Dolayısıyla akıl, hangi niteliklerin hangi tekile ait olduğunu bilmeksizin idrak eder.

Hem Tanrısal idrak hem de insanî idrak açısından, böyle bir itham, kesinlikle Kindi, Farabi ve İbn Sina düşüncesinde yoktur. Eğer böyle bir çıkarım, insan bilgisinin ve yaşamının kısıtlı olmasından dolayı düşünülmüşse, evet, insan, kesinlikle insan türü altına giren bütün fertleri bilemez. Ama bizzat idrak istidadı açısından düşünülmüşse, hem Marmura hem de Adamson yanılmaktadır. Çünkü insan, hem duyumlayan hem de düşünen varlıktır. Duyumladığı şeyi, yani tikel-algısal nitelikleri, daha önce genişçe izah ettiğimiz tarzda, akılda tümel olarak akleder. Eğer o tümel idrak, dışarıdan gelen başka tümel idraklerle mutabakat halinde değilse, yani uyumuyorsa, o tümel, bir tek üyesi olan türü belirtir. Onun başka üyesinin olup olmadığını bilmesi, o tekil insanın bilgisi, görgüsü ve hayat süresi ile ilgilidir ve başka üyesi çıkana dek, o tekilin tümel idraki, zihinde tek üye olarak kalır. Eğer dışarıdan algıladığı başka tikellerin tümel idrakleri ile bir mutabakatı varsa, insan, o türün pek çok tekili olduğunu bilir. Ancak ne kadar tekilinin olduğunu bilmesi, o tekil insanın yine bilgisi, görgüsü ve yaşam süresine bağlıdır. Bununla birlikte akıl, dışarıdan gelen o tümeli, diyelim ki insanı, yalnızca *sırf insan olmak bakımından insan* olarak değil, onun tümel hassa ve genel arazlarını da idrak eder. Böylece onun sarışın (Ali) değil de esmer (Ahmet) olduğunu bilir.

Aynı itham Tanrı için de geçerli değildir. Tanrı'nın, tek ya da pek çok üyesi olan türleri nasıl bildiğini ve onlara nasıl illet olduğunu açıklayaca-

64 Marmura, SAA., p. 307; P. Adamson, *On Knowledge of Particulars*, p. 275.

ğız. Yine sırf tümel niteliklerle biliyor diye tekileri birbirinden ayıramaması da sözkonusu değildir. Zira Tanrısal bilginin bir malülü olan tümel tabiat, “*tabiat olması bakımından bir şeydir; kendisinden tümel suret akledildiği için taşıyıcı olması bakımından bir şeydir; yine bilfiil akledilmesi bakımından bir şeydir; hakkında özü bakımından (‘ayn) bu madde ve arazlara değil de şu madde ve arazlara ilişseydi başka bir tekil olurdu’ [hükümünün] uygunluğu bakımından da başka bir şeydir.*”⁶⁵ Çünkü her tekil, bir türe dahil olmakla birlikte, mahiyeti, arazları, maddesi, zamanı, varoluş süresi, yeri ve durumundan oluşan kendinde bir bloğu vardır ve bu, öbür bloğa dahil değildir. Zira “*bir şahısla özelleşmiş arazların kuşattığı insanı, aynıyla Zeyd’in şahsında ve Amr’ın şahsında olacak şekilde ve aynıyla zıt arazlarla kuşatılmış olacak şekilde, diğer şahsın arazları kuşatmaz.*”⁶⁶ İşte her bir bloğun bilgisi, tümel biliş tarzıyla, dış dünyada gerçekleşecek olan o tekil tabiatın bir illeti olarak yalnızca Tanrısal bilginin sıradüzeninde muhtevidir:

“*Vacip Varlık, bu cevherleri suretleriyle, -başkasının suretleriyle değil, bu cevherlerin ve suretlerin özüyle (‘ayn)- akleder. Varoluş da aynen o şekilde gerçekleşir.*”⁶⁷

Marmura’nın bu yanlış varsayımının temelinde, daha önce ifade ettiğimiz, tümelden sadece salt soyut tür ile cinsi anlaması ve mahiyet-tanım hakkında ikincil kaynaklardan edindiği yetersiz bilgiler yatarken,⁶⁸ Adamson’un varsayımının temelinde konuyu yalnızca *Burhan*’dan incelemesinden doğan eksiklikler yatmaktadır. Eğer tümelden yalnızca sırf tümel olmak bakımından bir türü, örneğin sırf insan olmak bakımından ‘insan’ı ele alacak olursak, elbette Tanrı bu tümel yüklemle insanın ne niceliğini ne de tekillerindeki özgün niteliklerini bilebilir. Ancak durum öyle değildir. Tekrar vurgulamak gerekirse, Tanrısal bilgi yalnızca sırf tümel olmak bakımından tümel türlerden oluşmamıştır. O bilgi, örneğin yalnızca ‘sırf insan olmak bakımından –bir ve çok olmayan, bilfiil ve bilkuvvu olmayan- mutlak soyut insandan oluşmamaktadır. İnsan, sırf insan olmak bakımından yalnızca akılda; başka sıfatlarla sıfatlandığında ise dışarıda bulunabilir. Bu sıfatlar onun ‘sırf insan olmak bakımından insan’ olmasına

65 Şifa: *Metafizik I*, s. 186.

66 *Necât*, s. 257.

67 *Tûsî, Şerhu’l-İşârât III*, s. 285.

68 Marmura mahiyet ve tanım teorisini Goichon’dan aldığını itiraf etmektedir. Bkz: SAA., p. 307.

eklenir ve artık o insan, sıfatlarla özelleşmiş olup, itibarı değişmiştir;⁶⁹ çünkü "[insanlık'ın tekilerde] başka başka olması, beraberindeki arazlarla olmalıdır; zira [insanlık, dışarıda] kesin olarak yalnızca arazlarla varolur. Bu durumda o, sırf insanlık bakımından alınmaz."⁷⁰ Taşmayla birlikte 'insanlık' dışarıda varolacaksa, bu varoluş, pür tümel kavram üzerinden değildir; çünkü Tanrı o tümel mahiyeti başka mahiyetlerle, yani pek çok sıfatla sıfatlamış ve itibarını tekilleştirmiştir. Artık o, 'sırf insanlık bakımından tümel insan' değil, şu veya bu sıfatlarla birlikte değerlendirilmesi gereken belirli bir insan olur. "Atlık, tanım bakımından pek çok şeye tekabül etmesi şartıyla genel; belirleyici hassa ve arazlarıyla alınmasıyla da belirli/özel olur."⁷¹ Daha önceden tek boyutlu olan o bilgi, madde ve arazlarıyla, zaman ve durumuyla üç boyutlu bir tabiat olmuştur:

"O halde 'tümel tabiat ayanda vardır' dediğimizde, bundan, onun sırf tümel olması bakımından tümel yönünü değil, kendisine tümelliğin arız olduğu doğanın ayanda varolmasını anlıyoruz."⁷²

Peki ama tikel olaylar hakkında ne diyeceğiz? İbn Sina, Tanrı'nın bildiği bütün sıfatların tekilleşmesinin, belirli zamanda ve belirli durumda olduğunu ileri sürüyordu. Örneğin döngüsel hareketle gerçekleşen güneş tutulması, sırf hareketle açığa çıktığı için, hem değişimi hem de üç zaman formunu içerir. Bu, insanın gözlemlediği apaçık bir olgudur. Böyle bir gerçekliğe karşın, İbn Sina'nın Tanrısal bilgi hakkındaki öngörüsü, bizim gözlemle edindiğimizden farklıdır:

"O'nun bu değişen şeyleri, onların sırf değişen bir şey olması bakımından, değişmeleriyle birlikte, zamansal ve somut olarak akletmesi olanaklı değildir. (...) Çünkü onların kimi kez yok olmayıp var olduğunu, kimi kez de var olmayıp yok olduğunu zamansal olarak onlardan akletmesi mümkün değildir. [Eğer öyle olsaydı], o iki durumdan her birisinin kendi başına akılsal bir sureti olur; suretlerden birincisi, ikinciyle birlikte kalmaz ve Zorunlu Varlık'ın zati değişen olurdu."⁷³

İbn Sina, aradaki farkın, sırf akledilir ve duyulur olmasından kaynaklandığını belirtir. Bizim bilgimiz çokluktan sonra ortaya çıktığından iç ve dış duyularla elde edilir. Duyuların algılayabilmesi için maddeye, maddenin arazlarına, bir vakte ve somutlaşmaya ilişen şeylere gereksinimi vardır:

69 İtibarın değişmesi, Tanrısal planda, bilinmeyeninin bilinmesi anlamında değildir.

70 Şifa: Metafizik I, s. 176.

71 A.e., s. 173-174.

72 A.e., s. 186.

73 Şifa: Metafizik II, s. 104.

“Bozuluşa uğrayan şeyler, soyut mahiyetle ve [mahiyete] tabi somutlaşmamış şeylerle akledilirse, onların akledilmesi, sırf bozuluşa uğrayan şeyler olması bakımından değildir. Bunlar bir maddeye, maddenin arazlarına, bir vakte ve somutlaşmaya ilişkin şeyler olması bakımından idrak edilirse, bir akledilir değil, tersine duyumlanan ve tahayyül edilen olur. Biz zaten bütün duyulur ve hayal edilir suretlerin, sırf duyulur ve hayal edilir olmaları bakımından, tikelleşmiş organlarla idrak edildiklerini başka kitaplarda açıklamıştık.”⁷⁴

Tanrının bilgisinin, ister yakın isterse uzak illetleri olsun, mahiyeti oluşturan tümel yüklem olduğu açıklaştık. Bu yüklemelerin tamamı birer illettir:

“Tam illet tam bilgiyle olur. [Tam illet], kendi malülünün tam bilgisini gerektirir. Ama malülün tam bilgisi, onun illetinin tam bilgisi demek değildir. Tam olması bakımından bir illet, tam da o olması bakımından, belirli bir malülünü zorunlu kılar. (...) İletinin bilgisi, malülün mahiyetini ve dış varlığını (inniye) gerekli kılar.”⁷⁵

Tanrısal bilgedeki bulunan olaylar, sırf zamansal bir akledişle bulunmazlar. Zaten Tanrısal akletme gerçekleşirken zamansal bir durum söz konusu değildi. Peki ama onun bilgisindeki olayların sırf illet olmak bakımından yapısı nasıldır? İbn Sina bize bunun illetlerin önceliği ve sonralığı bakımından bir sıralama olduğunu söyler. Nitekim bizim bir güneş tutulmasını akletmemiz de aynı şekildedir. Bir Ay tutulmasını aklettiğimizde, bu tutulmanın mahiyetini, ayrılmazlarını ve eklentilerini idrak ederiz. Ama bu, bizim zihnimizde zamansal bir sıradüzeninde değildir. Sadece olayı anlatan bilgisel önermelerin önceliği ve sonralığı bakımından bir sıradüzeni vardır. Tutulma gerçekleşirken, Ay, kuzey kutbundan bir yarım yay çizerek değil de doğrusal hareketle ekvatoran ilerlerse, biliriz ki, gerçekleşen şey, Ay tutulması değildir. Aynı şekilde Ay, ilk burçtayken on derecelik bir hareketle bir anda boğa burcuna geçerse, onun bir tutulma olmadığını anlarız. Ama gerçekte o olay ya bir tutulma ise? Onun bir tutulma olmadığını nereden anlıyoruz?

Eğer zihnimizde olayları bildiren bilgi önermeleri arasında zamansal bir sıradüzeni olsaydı, biz önceden bildiğimiz bütün olayları ancak onların her bir kademesi gerçekleşirken –sanki hiç bilmiyormuşuz gibi– yeniden bilirdik. İşte İbn Sina, sırf Ay tutulması bakımından bir ‘Ay tutulması’

74 A.e., s. 104-105.

75 Tâsî, Şerhu'l-İşârât III, s. 280.

mahiyeti dış dünyada gerçekleştiğinde, ona zamanın orada ilave edildiğini düşünür. Ancak onun taşma öncesindeki illetleri, bir sıradüzeni içerisinde Tanrı'nın bilgisindedir:

*“Bu [akledilirler] bir tek şeyde resmolunsa bile, sebep-sonuç sırası uyarınca kimisi önce kimisi sonradır.”*⁷⁶ *“Tersine [O’nda], akledilirler arasında her ne kadar zamansal bir öncelik ve sonralık olmadığından [zamansal] bir geçiş söz konusu olmasa da, sıralama bakımından kimisinin diğerinden önce geldiği izafetler vardır.”*⁷⁷

Tanrı, bir olayı onun kendi içindeki sıradüzenine göre bilirken, bu aynı şekilde, o sıralamaların arasındaki zamanı da bilmesi anlamına gelir. Çünkü *“O, [sebeplerin] yol açtığı şeyleri, [ortaya çıkacak o şeylerin] aralarındaki zamanı ve onların yeniden ortaya çıkışlarını bilir.”*⁷⁸ Ama zamanı bilmesi, zamanda bilmesi anlamına gelmez. Örneğin Güneş tutulmasını aklettiğinde, bu aklediş şu şekilde olur: *“Tutulma, Ay’ın, kuzey yarım yayının şurasından şuraya doğru, bulunduğu [yarım yayın bir ucundan] tam karşısındaki [uca] yöneldiği hareketin zamanından sonra olur. Bu tutulma ile bundan önceki tutulma veya sonraki benzer bir [tutulma] arasında şu kadar süre bulunduğu gibi başka iki tutulma arasında da şu kadar süre vardır.”*⁷⁹ O, hem tutulmanın genel mahiyetini hem de mahiyetteki madde ve suretin gerekenleri açısından o tikel tutulmayı bilir. Örneğin tümel, bir zamana ve duruma göre tekilleşiyorsa, O da hem bunu hem de o tikel tutulmanın zamanını ve kendi öznel durumlarını tümel tarzda bilir. Bu bilgi tarzı O’nda bir değişiklik meydana getirmez. Değişiklik, insanî biliş açısından, mahiyeti elde ettikten sonra, onun varlık yüklemi ile varlık tezahürünün şartlarında gerçekleşiyordu. Ama Tanrı, hem mahiyetin hem de onun varlığının ilkesidir. O, bir şeyin mahiyetini aklettiğinde, onun içerisindeki madde illeti ve maddeyi bilfiile getiren suret illeti heyûlâya yüklem olur ve onu zorunlu olarak vareder. *“Bir şey varsa, o, bir şekilde O’nun sebebiyle zorunlu olmuştur.”*⁸⁰

İbn Sina’nın kendisinde kimi değişikliklerin yaşandığı Güneş veya Ay tutulmalarını örnek olarak vermesi, Marmura’nın zannettiği gibi, yersel olayları, türünün tek üyesi olan göksel cirmelerde gerçekleşen olaylara nispetle anlamak için değildir. Tersine, bir olaya ilişkin kendinde bir mahi-

76 Şifa: *Metafizik II*, s. 110.

77 A.e., s. 109.

78 Şifa: *Metafizik II*, s. 105.

79 A.e., s. 106.

80 A.e., s. 105.

yetin, üç ayrı zaman diliminde değişmeksizin olduğu gibi kalarak nasıl idrak edildiğini ve varsa bir değişimin nerede ve nasıl yaşandığını saptamaktır. Vurgu noktası, ister türünün tek üyesi isterse çok üyesi olsun, üç zamanda da uzantısı olan bir mahiyettir ve bu, en iyi şekilde tutulmada açıklanabilir. Yine Adamson'ın haklı olarak belirttiği gibi, tutulma olayı, Tanrı'nın her tikelin bilgisine bu şekilde sahip olduğu anlamına da gelmez. Ancak o da Burhân'daki tutulma örneğine bakarak, İbn Sina'nın bir tutulmayı yalnızca –Tanrı eğer değişmeye açık bir akıl olsaydı- O'nun tikellerin bilgisine ikincil ya da dolaylı olarak nasıl sahip olabileceğini göstermek için verdiğini söyler,⁸¹ ki diğer eserleriyle karşılaştırıldığında İbn Sina'nın maksadının bundan daha fazla bir şey olduğu görülür.

3.3.4. İki Türün Nicelik İletleri

Marmura, Tanrısal bilginin objelerin sırf tümel olmak bakımından türlerden meydana geldiğini, tümel yüklemelerin ise bir tekilin niteliklerini ve niceliklerini belirlemediğinden ötürü, Tanrısal bilgide, bir türün ne kadar tekilinin bulunduğuna ve hangi niteliklerin hangi tekile ait olduğuna yönelik boşlukların bulunduğunu ileri sürmüştü. Biz ise onun bu savında, İslam felsefesindeki tümel ve mahiyet doktrinlerini yeteri kadar incelemediğine yönelik güçlü işaretler bulunduğunu öne sürmüştük; ancak Tanrı'nın bir türün niceliğini nasıl bilebileceğini ertelemiştik. Aslında Marmura'nın bir problem olarak gördüğü bu konu da yine onun tümel hakkındaki anlayışına racidir. Buna bir de onun, türlerin niceliklerini sırf metafiziksel bir düzlemde incelediğini ilave ettiğimizde sorun daha da büyür. Oysa türlerin dış dünyada tekilleriyle gerçekleşmesi her birisi zorunlu bir illete karşılık gelir. Bu illetlerin bir kısmı fiziksel bir kısmı metafiziksel bir kısmı da mantıksal alana aittir. Kısaca belirtmek gerekirse, fiziksel olanı, maddenin bölünmeye yatkın olması; metafiziksel olanı da tümelin kendisinde pek çok niceliği barındırabilmesi ve mahiyetin bölünmeye istidatlı olması; mantıksal olanı da izafi türlerle hakiki türler arasında bölünmeyi kabul edip etmeme farklılığıdır.

İbn Sina, *İşârât*'ta, türlerin niceliğinin hangi anlamda gerçekleştiğine dair bir argüman ortaya koyar. Buna göre nicelik, bir takım illetlerle ortaya çıkmaktadır:

“Sadece tek türsel tanımı bulunan şeyler; başka illetlerle farklılaşır. [Şöyle ki:] Eğer o [şeylerden] birinin beraberinde bu illetlerin etkisini kabul eden

81 Peter Adamson, *On Knowledge of Particulars*, p. 271.

*güç, ki bu maddedir, bulunmazsa, onun ortaya çıkışı, yalnızca türünün hakikatinin bir tek şahıs olarak varolması ile olur. Ama türünün tabiatında pek çok şeye yüklem olma olasılığı varsa, onların her birisi bir illetle ortaya çıkar.*⁸²

Buradan anlaşılıyor ki, ister göksel isterse yersel olsun, türlerdeki tekillerin her birisi Tanrı'dan gelen illetlerle varolmaktadır. Yine niceliksel farklılaşmayı ortaya çıkaran şey, farklı farklı illetleri kabul edecek bir maddenin olmasıdır. Madde yoksa, türün bütün hakikati kendi tek üyesinde ortaya çıkar. Eğer maddesi varsa, o tür farklı illetlere açık demektir. Pekala nedir öyleyse bu illetlerin etkileri? Nasıl bir bölünmeye yol açmaktadır?

*“Ancak [cisim], kesinlikle ayrılmayan bir şey değil, tersine ayrılmayı kabul etmesi zorunludur. Ayrışmalar [1] ya dağılma ve kopmayla [2] ya alacalıda olduğu gibi, yerleşik iki arazın farklılaşmasıyla [3] ya da dağılma [dışarıda] herhangi bir sebeple imkansız olursa, vehm ve faraziyeyle gerçekleşir.”*⁸³

Tusi, İbn Sina'nın konuyu çok özelleştirdiğini belirterek, genel olarak ayrışmanın, üç şekilde olabileceğini belirtir. Bunlar ise bir şeyin dışarıda birebir bölünmesiyle, bölünme geçerli değilse arazsal ya da zihinsel olarak ayrışmasıyla olur. Örneğin bazı cisimler veya felekler, ayrışmayı kabul etmediklerinden değil, onun dış dünyada bilfiil ayrışması olmadığından, bundan dolayı da zihinde bir ayrışma itibarı bulunmadığındandır.⁸⁴ Feleksel akılların varlıklarından ayrı, ayrışmaya istidatlı bir mahiyeti yoktur. Yani onlar kendisinde bilkuvve ayrımları barındıran izafi türler değil, hakiki türlerdir. Bu nedenle bazı cisimler, kendine bitişik olan suretin tabiatının dışındaki bir sebepten ötürü, yukarıda belirttiğimiz ayrışma ve birleşmeye karşı çıkar. *“Bu [ayrışma], feleklerde olduğu gibi, şeyin ayrılmazı iken; küçük sert cisimlerde olduğu gibi, şeyden kaybolabilendir.”*⁸⁵ Ayrışmayı engelleyen şey bir tabiatın ayrılmazı olduğunda, İbn Sina, onda ne bilfiil bir ikilik olacağını ne de onun türünün tekilleri arasında ayrımın olacağını söyler. Böylece o, türünün tek tekili olur. Buna karşın elbette her türün zihinde pek çok tekile yüklem olabilmesi olanaklıdır. Tabii türün kendisi açısından baktığımızda, onu bundan engelleyen tabii bir ayrılmazı vardır. Ona eğer çokluğa yüklenebilecek bir tümel olarak zihin cephe-

82 *İşârât*, s. 130.

83 A.e., s. 81.

84 *Tûsî, Şerhu'l-İşârât II*, s. 165, 170.

85 A.e., s. 180.

sinden bakarsak, türün dışarıdaki tabii ayrılmazı zihne gelerek onun çokluğa yüklem olmasına engel olur. İbn Sina konunun metafiziksel tahlilini bu kez tümelin ayrışması bakımından ele alır:

“Ayrıca tümel tabiatların ne [varlıklarını] devam ettirme ne de ilk varlıklarını konusunda maddeye gereksinimleri yoktur. Dolayısıyla çoğalmaları imkansız olup, bunların türü, sayıca bir tane bulunur. Çünkü bu şekildeki bir doğa, ne ayrımlarla ne maddelerle ne de arazlarla çoğalır. Ayrımlarla [çoğalmayışı], o [tabiatın] tür olmasından; maddelerle [çoğalmayışı], ondan soyut olmasındandır. Arazlarla [çoğalmayışı] ise, arazlar ya o tabiatın ayrılmaz [arazıdır], dolayısıyla o [doğalarda] tür bakımından çokluk sözkonusu değildir; ya da o tabiatın ayrılabilir şekilde arız olurlar, dolayısıyla onların arız olması da maddeyle ilişkili olması nedeniyle olur. Böylesi bir şeye uygun olan, varolan bir tür olduğunda, sayıca tek olmasıdır.”⁸⁶

Demek ki Tanrı, bir tür olarak, yani sırf tümel olmak bakımından Güneş’e, onun ‘bir’ sıfatını ilişitirerek bilince, bu illetin dışarıda maddifiziksel ve soyut-metafiziksel bir reaksiyonu bulunur. Biz onu aklettiğimiz zaman, onun bizdeki tümel sureti, sırf bu dış nedenlerden ötürü, bölünmeyi ve çoğalmayı kabul etmez:

“Bir, kendisine bir olduğu söylenen cihetten bölünmeyen şeye denir. (...) Tanım bakımından bölünmeyen şey, yani tanımlı kendisinden başkası için olmayan, zatının hakikatinin kemalinde benzeri olmayan şey, tümellik bakımından tektir. Bu nedenle ‘Güneş birdir’ denilir. Sayıca bir olan ya kendisinde bir şekilde bilfiil çokluk içerir, dolayısıyla bileşim ve toplam bakımından bir olur; ya da öyle değildir. Eğer [çokluk] bilfiil değilse bilkuvve olur ki, o, bitişiktir ve bitişiklik olmak bakımından birdir. Ne çok ne de bilkuvve ise, mutlak olarak sayıca birdir.”⁸⁷

Bu tabiat, mantıksal açıdan hakiki dediğimiz son türleri oluşturur. Bunların altında ayrımlar değil, tekil gerçeklikler bulunur ve bunların her birisi, Tanrı tarafından tümel zatî ya da arazsal yüklemelerle bilinir.

Eğer tümel tabiat, ayrımları, maddesi ve arazları bakımından bir yönden bölünmeyi kabul ediyorsa, o türün çoğalma olanağı vardır. O tür, Tanrı’da sırf tümel olmak bakımından bir türdür. Tanrı o tümeli, kendi bilgisindeki mahiyetine uygun olarak meydana getirir. Eğer duruma salt mahiyet açısından bakarsak, evet, şeyin mahiyeti bir tanedir ve niceliği belirsizdir. Ama onun izafi tür olarak ayrımlara istidatlı mahiyeti vardır. Bu

⁸⁶ Şifa: Metafizik I, s. 182-183.

⁸⁷ Necât, s. 259-260.

ayrımların her birisi yukarıdaki bölünmelere kaynaklık edecek illetlerle gerçekleşir. Eğer hakiki tür ise, onların tekilerinin maddeye gereksinimi vardır ve “*onlar, ancak maddenin hazır olarak varolmasıyla varolur. Dolayısıyla onlar, sayesinde tekilleştikleri dış arazlar ve durumlar kendilerine katılarak varolur.*”⁸⁸ Ama bu arazlar ve durumlar bütünüyle Tanrısal illetlerle varolur. Çünkü “*türünün tabiatında pek çok şeye yüklem olma imkanı varsa, her birisi bir illetle ortaya çıkar.*”⁸⁹ O halde İbn Sina felsefesindeki en mükemmel bilici nasıl olur da illetlerle kendisine kaynaklık ettiği tekillerin sayısından bihaber olabilir?

Bununla birlikte burada bir başka sorun baş gösterir: Tanrısal bilgi-deki bir sıradüzeninde bulunan illetlerinin gerçekleştirdiği malüller, her bir aşamada somut tekillere anlamına gelmektedir. Bu somut tekillere de kendisinden sonraki bir malülün tikel illetleri olmaktadır. Eğer Tanrı'nın tekilleri tümel olarak bildiğini ileri sürüyorsak acaba bir çelişkiye düşmüş olmuyor muyuz?

Bu sorunun yanıtı, her ne kadar buna özel bir bölüm ayırmasak da, daha önceden ele alınmıştı. Tanrı'nın şeylere izafesi eğer dış dünyadaki varlıklarına göre olsaydı, işte o zaman böyle bir soru anlam kazanırdı. Oysa “*evrenin akledilir sureti, O'nun katındaki akledilir bir düzende [bulunan] varolanların suretine tabidir*”⁹⁰ ve “*izafet, [akledilirlere], onlar akledilir haldeyken izafe edilmiştir.*”⁹¹ Tanrı tekilleri elbette bilir, ama onların illeti bakımından bilir ve bu bilme tarzı, onların tümel olması bakımından bir biliştir. Tümel tarzda bilmenin ise, yalnızca sırf tümel olmak bakımından bir bilme anlamına gelmeyeceğini belirtmiştik. Tekil illetin bilgisi de onun tekil malülünün bilgisi de açıkladığımız tarzda tümel olarak bilinmektedir. Tusi bu konuya açıklık kazandırır:

“Kim sırf [birer] tabiat olması bakımından oluşan şeylerin illetlerini idrak ederse, o tabiatların -kendileriyle ilişkili olması bakımından- tikel hallerini, hükümlerini, bitişmelerini, ayrılmalarını, temaslarını, uzaklaşmalarını, bileşmelerini ve çözümlerini idrak ettiği gibi, onlarla birlikte, onlardan sonra ve onlardan önce meydana gelen şeyleri de hiçbir şey ondan kaçmayacak şekilde, hepsinin birbiriyle sınırlı olan vakitlerde ortaya çıkması bakımından idrak eder. Dolayısıyla o [idrak edende], başkalaşım olmaksızın, varolması gerektiği gibi, bütün tümelleriyle ve vakitlere has akıp

88 Şifa: *Metafizik I*, s. 183.

89 *İşârât*, s. 130.

90 Şifa: *Metafizik II*, s. 109.

91 Şifa: *Metafizik II*, s. 110.

geçmekte olan ve [sürekli] yenilenen, sabit bütün tikelleriyle uyumlu olan alemin sureti ortaya çıkar. Şu halde tümellerin sureti, kendi zamanlarında ortaya çıkan ve o [zamanın] değişmesiyle de değişen tikellere uygun düşmektedir. İşte bu, tikellerin tümel tarzda idrakidir.”⁹²

Marmura'nın bu anlayışının temelinde de şu somut tekil ile tümel denilen şeyin arasında kapanmaz bir uçurumun olduğu varsayımı yatar. Oysa konu çok daha basittir ve o da bilgi ya da illet denilen şeyin, doğası gereği, zihinlerde ve terimlerde tümel olarak bulunmasıdır. Tümel ise, sırf tümel olmak bakımından bir türü belirtebildiği gibi, çeşitli itibarlarla özelleşerek bir tekili de belirtebilmektedir ve her iki bilgi de zatî ve arazsal yüklemeler şeklinde Tanrısal bilgide mevcuttur.

3.3.5. Tanrı'nın Tekil İnsan Nefsleri Hakkındaki Bilgisi

Marmura'nın problem olarak gördüğü bir diğer konu da tekil insanî akılların bedenden ayrıldıktan sonraki belirlenimi sorunudur. Ancak o, analizini yaptığımız *Some Aspects of Avicenna's Theory*'de sorunu detaylı olarak ele almak yerine, *Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls*⁹³ isimli makalesini referans gösterir. Biz onun bu çalışmasını elde edemesek de *Thérèse-Anne Druart'in The Human Soul's Individuation and Its Survival After the Bodies Death: Avicenna On the Casual Relation Between Body and Soul* adlı incelemesinde Marmura'nın yukarıdaki çalışmasına yapmış olduğu bir atıftan bir takım ipuçları çıkarabiliyoruz:

“Michael Marmura, *Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls*'da, İbn Sina konuyu çözümlenmiş olsa da, öğrencilerinin, ayrık nefslerin tekilleşmesini ileri sürmenin, sonsuz ruhlar problemine nasıl yol açabileceğini düşündüklerini; daha da önemlisi, madde tekilleşme ilkesi olduğundan, İbn Rüşd'ün, ayrık nefslerin tekilleşmesini reddettiğini açıklar.”⁹⁴

Druart'ın bu ifadesi, Marmura'nın incelemekte olduğumuz makalesindeki görüşüyle de örtüşmektedir. Demek ki Marmura'nın itirazı, tekilleşme ilkesi madde olduğundan, bedenden ayrılan nefslerin belirlenimi de ontolojik bakımdan olanaksız olacağı ve Tanrı'nın onları birbirinden ayırt etmesinin imkansız olacağıdır.

92 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, s. 287-288.

93 Marmura, “Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls,” *Mediaeval Studies*, XXII (1960), pp. 232-39.

94 Thérèse-Anne Druart, “The Human Soul's Individuation and Its Survival After the Bodies Death: Avicenna on the Casual Relation Between Body and Soul” *Arabic Sciences and Philosophy*, v:10 (2000) p. 261, 5. dipnot.

Marmura'nın bu analizinde de bir taraftan (a) Tanrı'nın tekileri yine tekile bakarak ve (b) sırf tümel olması bakımından tür şeklinde bilebileceği, diğer taraftan da (c) tekilleştirici ilkenin madde olacağı düşüncesinden kaynaklanan sorunlar bulunmaktadır. Oysa Tanrı, hem tekil insan nefslerini hem de onların edineceği yetkinleşmeyi taşıma öncesinde hem maddesiz hem de madde ile birlikte bilebilmektedir. Kaldı ki akıl, zaten maddeden ayrıktır. Çünkü İbn Sina, cevher çözümlemesinde, aklın her yönden maddeden uzak olduğunu düşünür.⁹⁵ Tanrı ayrıık olanları bilemeyecekse, gerek ayrıık göksel akılları gerekse tekil insanî akılları hiçbir zaman bilemeyecektir. Bununla birlikte madde, şeyin dış dünyadaki tekilleşmesinde önemli rol oynar. Ancak o, kendinde bir ilke değil, o ilkeleri kabul etmenin imkandır. İbn Sina'nın ifadelerinde bu açıktır: "Eğer o [şeylerden] birinin beraberinde bu illetlerin etkisini kabul eden güç, ki bu maddedir, bulunmazsa..."⁹⁶ Bu ilkeler ise, kopma ya da dağılma, böyle bir olanak yoksa arazsal ve zihinsel ayrışmadır. Ama tekilleşmede rol oynayan tek faktör madde de değildir ve İbn Sina başka bir yerde tümel tabiatın üç şekilde farklılaşabileceğini belirtir: "Çünkü bu şekildeki bir doğa, ne ayrıımlarla ne maddelerle ne de arazlarla çoğalır."⁹⁷ Pasajın devamında İbn Sina, arazların iki tür olduğunu, birincisinin soyut tabiattan ayrıılmayan, ikincisinin de maddeye bağlı araz olduğunu belirtir. İbn Sina'nın her iki ifadesinde de arazlar, belirleyici bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki ya araz neydi?

Cevher dışında kalan diğer dokuz kategori birer arazdır. Bunlardan nitelik kategorisinde dört tür araz vardır. Bu dört türden birisi, yani "nefslerin zatlarıyla ilgili olanı, meleke ve hal olarak isimlendirilir."⁹⁸ Çünkü onlar doğrudan düşünen nefisle ilgilidir ve İbn Sina burada nefsin arazlarla belirlenebileceğinin ilkesini vermektedir. Nedir öyleyse hal ve meleke? "Varlığı nefisle ilgili olan niteliklerin bir kısmı, nitelenende kaybolmayacak şekilde derinlemesine yerleşmiştir ya da çabuk kaybolur. Kısaca, çabuk kaybolmayı 'meleke' diye isimlendirilir. Derinlemesine yerleşmemiş olup tersine yok olmaktan kurtulamayıp intikali basit olan da 'hal' olarak isimlendirilir. Bir tek şey aynıyla hal iken, sonra meleke olmuş olabilir. Dolayısıyla o, [artık] hal olmaz."⁹⁹

95 Şifa: Metafizik I, s. 54-56; Necat, s. 237.

96 İşârât, s. 130; İbn başka bir yerde de şöyle söyler: *Sonra ona, örneğin 'bu kısa, öbürü uzun; şu beyaz, öbürü siyah gibi, tek tek insanî şahısları ortaya çıkararak ve onları şahıs şahıs ayıracak başka anlam ve sebepler karışır. (...) Aksine bunlar, (şahsın zatına) tabi olan ve ondan] ayrılmayan şeylerdir.'* (Şifa: Mantığa Giriş, s. 22.)

97 Şifa: Metafizik I, s. 182-183.

98 İbn Sina, Şifa: Mekûlât, ed: İ. Medkur, Kahire 1958, s. 172.

99 A.e., s. 181

Nefse yerleşen niteliklerin başlangıçta nefse yerleşmesi zorunlu değildir. Bununla birlikte onlar nefse zamanla yerleştiklerinde, melekeye dönüşenler nefsin ayrılmazları olurlar ve bir nefsi diğerinden ayırabilirler. İbn Sina'ya göre hem türün hem de tikelin ayrılmazları olabilir. Türe ait ayrılmazlar, çokluktan önce de çoklukta da bütün türde bulunur ve onlar türde farklılaşmaya yol açmazlar. Tekilin ayrılmazları taşmadan önce Tanrı'da bir bilgi olarak bulunmakla birlikte, onların gerçekleşmesi varlıklarıyla zamanda ortaya çıkar.

Peki ya nedir öyleyse melekeye dahil olanlar? *“Melekeye dahil olanlar, bilimler ve erdemlerdir.”*¹⁰⁰ Tekil insanî akıllar henüz Yer küresindeyken teorik ve pratik bilimlerle yetkinleşirler. Onların her birisinin bilgisel ve eylemsel yetkinliği birbirinden farklıdır. Bedenlerinden ayrıldıktan sonra bu tekil akıllar, kendilerine arız olan yetkinlikle farklılaşırlar. Tekil akıllar eğer bedenlerinden ayrılmış olmasaydı, bir araz olan o yetkinlikleri¹⁰¹ onlardan kalkabilir veya daha da fazlalaşabilirdi. Ama ayrılmayla birlikte tikel organlarını kaybettiklerinden yetkinlikleri statikleşir ve o yetkinlik tekil aklın hem ayrılmazı hem belirleyicisi olur. Demiştik ki, *“bir şey varsa, o, bir şekilde O'nun sebebiyle zorunlu olmuştur.”*¹⁰² Ayrıca bütün insanî bilişlerin göksel illetlerle gerçekleştiğini zaten biliyoruz. O halde Tanrı, nefsleri, hem çokluktan önce hem de çokluktan sonra, onların birer arazı olan epistemik ve davranışsal yetkinlikleriyle de bilir ve ayırt eder.

Nihai olarak diyebiliriz ki, Marmura, Belo ve kısmen de Adamson, Farabi ve İbn Sina felsefelerinin temel ilkelerini salt metafiziksel söylemlerden yola çıkarak incelemişler, özellikle başka bilimlerden doludurulabilecek boşlukları kontektlerden yorumlama çabasına girişmişler, bunun sonucunda da yanlış sonuçlara ulaşmışlardır. Oysa eş-şeyhu'r-reîs'in külliyyatı bir bütün olarak incelenseydi, bütün soruların yanıtının orada varolduğu görülebilirdi. Eğer İbn Sina okumaları üzerinde ortaya çıkan bu kadar yoğun yanlış anlamaların savunması kontekstlere irca edilerek yapılacaksa, o halde burada İbn Sina'ya da yine kontektler üzerinden bir savunma hakkı verilmelidir:

100 A.e., s. 182.

101 Yetkinliklerin mahiyeti hakkında bkz: H. Akkanat, a.g.m., s. 182 vd.; Robert Wisnowsky, “Avicenna on Perfection and the Soul” *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York 2003, pp. 113-141.

102 Şifa: *Metafizik II*, s. 105.

“Tıpkı yenilerden İslam felsefecisi geçinen bir grup da felsefeyi karma-karışık ederek durumun öyle olduğunu sanmıştır. Çünkü onlar eskilerin maksadını anlamamışlardır.”¹⁰³

4. SONUÇ

Bütün sistem düşünceleri gibi İslam felsefesi de mantık, fizik ve metafiziğiyle ayrılmaz bir bütündür. Bu bütünün herhangi bir parçasında saptanan problem, değişik bakış açılarına göre, onun diğer parçalarıyla da ele alınıp test edilmelidir. Marmura'nın sırf kendi çözümleme çabaları açısından baktığımız zaman, bütün iyi niyetimizle onun bunları ihmal ettiğini düşünüyoruz. Ancak bu tür bir olguya, genelde bütün İslam felsefesinin, özelde ise Latin İbn Rüşdçülüğünün Hıristiyan teolojisi üzerindeki tahriplerini kolektif aklın İslamlaşması olarak okuyan Santa Sabina Manastırı ve Papalık kurumu açısından bakarsak, Marmura'nın sözkonusu çözümlerini başka bir açıdan okumamız gerekir. Bu şekildeki bir okumada, Marmura ile Thomas Aquinas'ı yan yana getirmemiz kaçınılmazdır. Papalık kurumu, daha sağlıklıdayken aforoz ettiği Thomas'ı ölümden üç yüzyıl sonra vaftiz ederek Batı düşüncesinin temelini yerleştirmiş, yirminci yüzyılda ise onun cevher-araz, ruh-beden çözümlerini Katolik kateşizmine dahil etmiş ve bu çözümlerinin üniversitelerde okutulmasını salık vermiştir.¹⁰⁴ Acaba sözkonusu Ortaçağ çözümlerini atom çağında bu denli önemli kılan şey neydi? Thomas özellikle *Summa Contra Gentiles*, *Summa Theologica* ve *De Unitate Intellectus*'ta, sözkonusu çözümlerinin tamamında İbn Rüşd'ü eleştirmektedir. Eleştirileri yalnızca Thomas'ın eserlerinden okursak, o, mükemmel bir eleştirmen ve teorisyendir. Ancak o eserleri *Şerhu'l-Kebir* ile yan yana koyup okursak, Thomas'ın İbn Rüşdçü fikirler diye anlattığı şeylerin bağlamından koparılan yanlış anlamalar olduğunu, gerçek İbn Rüşdçü fikirleri de sessiz sedasız kabul ettiğini görürüz. Aynı tarzın birinci ayağı, öyle görünüyor ki, Marmura'da da vardır. Kendisini Thomas'tan hatırladığımız Marmura'daki bu eleştiri tarzı, acaba Batılı felsefe tarihçilerinin son yıllarda İslam felsefesine yönelik artan talebiyle doğru orantılı olarak sakın tarihin tekerrürüne karşı bilinçli bir çaba olmasın?

103 Şifa: *Metafizik II*, s. 143.

104 Hasan Akkanat, “Katolik Kilisesi'ndeki İbn Rüşd Mirası” Ç.Ü.İ.F.D. 7/2, Adana 2007, s. 113-131.

Halife Ömer'in Askerî Şehirleri (Ordugâhlar)

Halit ÇİL*

Abstract

Caliph Omar's Garrison Towns. In the time of the Caliph Omar, the maneuvers of conquest were carried out on three wide main fronts, these being Iraq/Iran, Syria and Egypt. The two superpowers of that age were the Sassanid Empire, controlling the Iraq/Iran region, and the Byzantine Empire, the provinces of which included Syria and Egypt. As the main factor accelerating and facilitating the conquests, we see the widespread presence of the military garrisons, which ranged from temporary to permanent. In these garrison towns, salaried soldiers and their families were housed by the Caliph. Every garrison was founded in a strategic location so as to provide the greatest military effect. In this study, we discuss these garrison towns, in particular those which were originally founded purely for military purposes, but later developed a civil structure, such as Basra, Kûfe and Fustât.

KEY WORDS: Caliph Omar, Military Encampment, Garrison Town, Garrison.

Hz. Peygamber zamanında oluşturulan ordunun sevk ve idare merkezi, devlet merkezi olan Medine idi. Medine askerî merkez olmasının yanında, siyasi ve dini bir merkez hüviyetindeydi. Medine askerî merkezinin kararğâhı ise Peygamber Mescidi olarak ortaya çıkmaktadır. Ordunun idaresi yanında mescidin hükümet konağı, mahkeme salonu, mabet, eğitim-öğretim yeri, hastane gibi önemli fonksiyonları da vardı.¹ Hz. Ebû Bekir zamanında da bu durum devam etmiş, askerî üs olarak Medine şehri kullanılmıştır.

Hz. Ömer zamanında ise; fetihler Suriye, Mısır, Irak-İran cepheleri istikametinde oldukça geniş sınırlara ulaşmış bulunduğundan, hilafet merkezinden uzak bölgelerde devam eden askerî manevralar için, birçok askerî üs ve kışla kurulması zarureti ortaya çıkmıştır. Nitekim bu konuda Halife Ömer üzerine düşeni yapmış, ülke sınırlarının stratejik noktalarına askerî üs, kışla veya ordugâhlar tesis etmiştir.

* **Dr.**, Sağlık Bakanlığı Sağlık Eğitimi Genel Müdürlüğü, halitcil@gmail.com.

1 Ahmet Önkal, *Rasûlüllâh'ın İslâm'a Davet Metodu*, 4. Baskı, Konya 1987, 246-247.

Hız. Ömer döneminde ordugâhlar, ordunun geçici ve sabit olarak konakladığı ve kaldığı yerler olma özelliğine sahiptiler. Belâzurî buralara “Cund” adını vererek, bunun nedeni olarak da, askerlerin hilafet merkezinden ayrı olarak yiyeceklerini buldukları yerden veya oranın haraç gelirlerinden elde etmelerini gösterir.² Ayrıca Belâzurî, “Cund-Ecnâd” terimi hakkında ihtilaf olduğunu, birçok ilçe ve kasabayı içine aldığı için bazılarının Filistin’e bu ismi verdiğini, bazılarının da Dimeşk, Ürdün ve Hıms için bu ismi kullandığını da beyan etmiştir.³ İbn Manzur da “cund” kelimesini açıklarken, isim vermeden Belâzurî’nin verdiği manayı kullanmış ve Hız. Ömer’den örnekler sunmuştur.⁴

Halife Ömer ülkeyi farklı kışla veya üslere (muaskerât, ecnâd) ayırmıştı. Bunlardan Şam bölgesi dört üsse sahipti:

1-Sınır şehirleri ki, bunlar Hıms, Kinnesrin, Halep ve Antakya’dır. Bu kısmın başkenti Hıms olup, emiri başkomutan Ebû Ubeyde b. Cerrah idi.

2-Ürdün üssü olup başkenti Taberiye, emiri Muâviye b. Ebî Süfyan’dı.

3-Dimeşk şehri ki, emiri Yezid b. Ebî Süfyan’dı.

4-Filistin bölgesi ki, burası başşehirleri Remle ve Kudüs olmak üzere ikiye ayrılmıştı.⁵ Irak ise Kûfe ve Basra olmak üzere iki vilayet yapıldı. İfrikiyye’nin taksimi ise şöyleydi: 1- Yukarı Mısır, 2- Aşağı Mısır, 3- Batı Mısır ve Libya Çölü. Kafkaslardaki vilayetler ise üç gruptu: 1- Ahvaz ve Bahreyn, 2- Sicistan, Mekran ve Kirman, 3- Taberistan ve Horasan.⁶

Ordugâhları genel olarak ikiye ayırabiliriz:⁷

A- Askerî kışlalar/ konaklar (Muaskerât)

B- Askerî şehirler/ Üsler (Cund, Ecnâd)

A- Askerî Kışlalar/ Konaklar (Muaskerât)

Ordu birliklerinin sefer ve savaş esnasında konakladıkları, ihtiyaçlarını giderdikleri stratejik, geçici ve küçük konak yerleridir. Sefer esnasında ordu buralarda konaklar, savaş için yine buralarda toplanırdı. Ayrıca buralar şehir ve sınır güvenliğini sağlamak için de kullanılmışlardır.

2 Belazûrî, *Fütûhu’l-Bıldan*, çev.: Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., I. Baskı, Ankara 1987,188.

3 Belazûrî, 188.

4 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab, Dâru’l-Maarif*, Kahire, Tarihsiz, I, 698.

5 Galip b. Abdulkafi Kureşî, *Evveliyâtü’l -Faruki’s-Siyasiyye, Daru’l-Vefa*, Mansûre 1990, 276-277.

6 Süleyman Muhammed Temmâvî, *Hız.Ömer el-Faruk ve Modern Sistemler*, çev.: M. Vesim Taylan, Kayıhan Yay., İstanbul 2004, 289.

7 Mevlana Nu’mânî Şiblî, *Hız. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev.: Talip Yaşar Alp, Hikmet Yay., İstanbul 1986, II, 143-147.

Halife Ömer, büyük askerî üslere veya şehirlere ilaveten, fethedilen şehirlere ve ülkenin uygun noktalarına askerî konaklar kurarak, Müslümanları fethedilen topraklara yaydı. Fethedilen her yeni şehre daimi askerî birlikler yerleştirmek Hz. Ömer'in alışlagelmiş tatbikatındandı. Bunun gereği olarak Suriye bölgesi orduları başkomutanı ve genel valisi Ebû Ubeyde b. Cerrah, fethettiği her yerleşim birimine bir vali görevlendirmiş, bu valinin maiyetine Müslüman bir cemaat bırakmış ve korkulu yerlere de askerler yerleştirmişti. Böylelikle fethedilen yer küçük bir askerî kışlaya dönüşüyor ve onun fonksiyonlarını az çok yerine getiriyordu.⁸

Hicrî 17 senesinde Hz. Ömer Suriye'ye seyahat ederek, Bizans ile İslam Devleti sınırlarındaki tüm stratejik noktaları ve Antakya, Tîzîn, Ra'bân, Kûrus, Menbic, Dulûk gibi şehirleri güvenlik açısından takviye etti. Ebû Ubeyde'den bölgenin önemli merkezi Antakya'ya iyi niyetli ve tedbirli Müslümanlardan bazı kimseleri yerleştirmesini, onları savaşa hazır halde bulundurmasını, atıyyelerini kısmamasını istedi.⁹ Ayrıca sahil boyunca Askalan, Yafâ, Kaysâriye, Akkâ, Sûr, Beyrut, Tarsus, Ceda, İyâs, Lâzkiye gibi şehirlerin müdafaası için de özel tedbirler aldı. Çünkü o zamanlar Bizanslıların kuvvetli donanmaları vardı. Bu sahil şehirlerinin komutanlığına Abdullah b. Kays tayin edildi.¹⁰

Hicrî 19 senesinde Yezid b. Ebî Süfyan'ın vefatı üzerine yerine Muaviye geçmişti. Muaviye, Suriye'nin sahil şehirlerinin müdafaası için daha çok tedbir alınması gerektiğini Hz. Ömer'e bildirdi. Halife ona yazdığı mektupta; kalelerin tamir edilmesini ve oralara asker yerleştirmesini, gözetleme yerlerine bekçiler ve fenerler koymasını istedi.¹¹

Ebû Ubeyde, Fırat'ın batı yakasında Irak ile Arabistan sınırının bitişme noktasında bulunan Bâlis'e, savaşçılardan bir cemaati yerleştirdi ve Şam'da oturan Araplardan bir zümreyi de oraya iskan etti. Onlar, Müslümanlar Şam'a geldikten sonra müslüman olmuşlardı. Ayrıca fütûhat için gönderilmeyen ve çöllerden gelmiş Kays kabilesinden bazı zümreleri de buraya yerleştirdi. Böylece burada askerî bir güç oluşturulmuş oldu.¹²

Mısır'da Amr b. Âs'ın emri altında bulunan ordunun dörtte biri İskenderiye'nin savunmasına tahsis edilmiş, dörtte biri deniz sahilindeki

8 Belâzurî, 214.

9 Belâzurî, 210.

10 İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi (el-Kâmil fî't-Tarih)*, çev.: M. Beşir Eryarsoy, Bahar Yay., İstanbul 1985, II, 454-455; Mevlana Nu'manî Şiblî, *Asr-ı Saadet*, çev.: Ömer Rıza Doğrul, Eser Yay., İstanbul 1974, IV, 388.

11 Belâzurî, 183.

12 Belâzurî, 214-215.

diğer noktalara yerleştirilmiş, ordunun yarısı da başkomutanın yanında Fustât'ta kalmıştı. Askerler kendilerine maaş dağıtan arîfleriyle beraber, önlerinde geniş meydanlar bulunan büyük binalarda ikamet ediyorlardı. Hicrî 19 senesinde Kayser Herakliyus'un Mısır'ı denizden fethetmek istemesi üzerine, sahil üzerindeki bütün şehirlerde askerî kışlalar kurulmuş, Amr b. Âs'ın emrindeki kuvvetlerin dörtte biri buralara sevk edilmişti.¹³

Kûfe ile Basra'daki kışlalarda 40.000 civarında asker bulunduruluyordu ki, bunun onbini olabilecek herhangi bir askerî hareket için devamlı hazır bekletiliyordu. Ferebiye ve Zâbûka'daki küçük konaklar tamir edildi. Huzistan bölgesinde Nehru Tîrâ, Menâviz, Sûku'l-Ahvâz, Hürmüzan, Sûs, Benyan, Cündisâbur, Mihricankazef gibi önemli noktalarda, daimi nizamî ordular bulundurulan askerî konaklar inşa edildi. Rey ve Azerbaycan'daki kışlalarda onbin civarında asker bulunmaktaydı. Bunlar gibi ülke genelinde yüzlerce askerî konak veya kışla inşa edildi. Çok sayıda konak inşasının nedeni; Müslümanların sadece kara kuvvetlerine sahip olup, bu kısa müddet zarfında deniz kuvvetleri kuramamalarıdır. Halbuki Bizanslıların kuvvetli donanmaları vardı. Ayrıca Anadolu toprakları henüz fethedilmemiş olup Hristiyanların elinde bulunmaktaydı. Bunun için Hz. Ömer limanları ve sınır şehirlerini tahkim etmişti.¹⁴ Aynı zamanda Irak topraklarında bulunan Merzubanlar itaat altına alınmalarına rağmen, en ufak bir gevşeklikte ayaklanmaları mümkün olduğundan, buralar kurulan kışlalarla takviye edildi.¹⁵

Kışla ve konaklarda genel olarak şu hususlara dikkat ediliyordu:

- a) Öncü müfreze bulundurulması,
- b) İntikal emniyeti sağlandıktan sonra hareket edilmesi,
- c) Kışla alanında kuvvetlerin yayılması,
- d) Kışla/ konak etrafına hendek kazılması,
- e) Kışla/ konak etrafında emniyet tedbirlerinin alınıp nöbetçiler konulması,
- f) Özellikle tehlikeli yerlere belirli aralıklarla öncü müfreze gönderilmesi,
- g) Savaş tanziminin yapılması, kuvvetlerin savaş düzenine ayrılması,
- h) İdari işlerin düzenlenmesi.¹⁶

Ordu konak yerine ulaştığında, öncelikle konak yeri etrafına hendek kazılıyor ve yabancı ot, ağaç dalları ve dikenli bitkilerle etrafı tahkim

13 Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitati ve'l-Âsâr*, Kahire 1853, I, 167; Şiblî, *Asr-ı Saadet*, IV, 389.

14 Belâzurî, 183, 210, 215.

15 Şiblî, *age*, IV, 389-390.

16 Bessam el-Aselî, *Femu'l- Harbi'l- İslamî*, Daru'l- Fikr, Beyrut 1988, I, 38.

ediliyordu. Ayrıca nöbetçiler çıkarılarak güvenlik sağlanıyordu. Kışla girişinde silahlı bir birlik devamlı ihtiyat halinde bulunuyordu ki bu, ani baskınlardan orduyu muhafaza ediyordu. Aynı birlik kuvvetli düşman saldırısında, İslam ordusu ana kuvvetlerine toparlanıp saldırımları için vakit de kazandırıyordu.¹⁷

B- Askerî Şehirler/ Üsler (Emsâr, Ecnâd)

Hız. Peygamber devrinde Arabistan yarımadası hemen hemen tamamıyla hâkimiyet altına alınmış ve adeta bütün yarımada tek bir kışla gibi olmuştu. İşlerini hep beraber yapıyorlar, harici bir saldırıya da topyekün müdafaa da bulunuyorlardı. İç dinamiklerin tesisinden sonra, İslam'ı yarımada sınırları dışına da yaymak, İslam Devleti'nin varlığını diğer devletlere kabul ettirmek üzere düzenlenen ilk sefer Mûte seferidir. Devrin süpergücü Bizanslılara karşı yapılan bu seferle fetih gerçekleştirilemeyip İslam'ın intişarı sağlanamamışsa da, gelişmekte olan İslam Devleti'nin gücünün ilk işaretleri verilmiştir. Bu zaman diliminde Arabistan sınırları aşılmadığı ve de düzenli ordular kurulmuş olmadığından, askerî kışla veya üslerin tesisi de mümkün olmamıştır. Ordu terkihi ve sevki daima, İslam Devleti'nin merkezi olan Medine'den gerçekleştirilmiştir.

İlk halife Hız. Ebû Bekir'in hilafetinin ilk zamanları Ridde savaşları ile geçmiş olduğundan düzenli ordular kurulamamış, sefer zamanı oluşturulan ordular hilafet merkezi Medine'den sevk edilerek, yarımada İslam Devleti'nin hâkimiyetini tekrar tesis etmeye muvaffak olmuştur. Bunun ardından Arabistan sınırları dışına, Irak-İran tarafına ordular gönderildiğini görmekteyiz. Bölgedeki orduların fetihlerini göremeden Hız. Ebû Bekir vefat etti.

İlk halifenin vefatından sonra halife olan Hız. Ömer, devam eden fetihlere hız verdi. Sistemli fetih siyasetiyle kısa sürede büyük başarılar kazandı. Düzenli orduların kurulmasıyla birlikte askeriyeyi sistematize ederek, ordunun geniş coğrafyada hâkimiyetini tesis etmek maksadıyla askerî şehirler, üsler kurdurdu. Ordunun hareket kabiliyetini artıran bu üsler, aynı zamanda askerlerin buldukları yabancı memleketlerin halkıyla karışıp kültürlerine adapte olmalarını ve cihad ruhundan uzaklaşmalarını önlemiş, her acil durumda onları savaşa hazırlıklı bulundurmıştır.¹⁸

¹⁷ Aselî, I, 40.

¹⁸ *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti (The Cambridge History of İslam)*, haz.: Komisyon, çev.: Komisyon, Hikmet Yay., İstanbul 1988, I, 79.

Belâzurî'nin "cund" adını verdiği¹⁹ bu askerî merkezler Medine, Kûfe, Basra, Musul, Fustât, Şam, Ürdün ve Filistin'de tesis edilmişlerdi. Geniş sınırlardaki fetihlerin ana cepheleri Irak-İran, Mısır, Suriye ve Cezire bölgeleridir. Askerî merkezler de buna uygun olarak stratejik mevkiilerde kuruldu. Musul, Cezire'nin üssüydü. Daha geniş olan Suriye'de Şam, Kudüs, Hims ve Ürdün'de olmak üzere dört ayrı merkez tesis edildi. Sonradan Kahire adını alan Fustât bütün Mısır'a hâkimdi. Basra ve Kûfe ise Irak-İran, Huzistan ve doğudaki bütün fetihlerin giriş kapısıydı.²⁰

Hız. Ömer Irak-İran ve Mısır tarafındaki fetihlerin güvenliğine daha çok önem vermiştir. Çünkü bu iki ana cephe İslam Devleti'nin doğu, kuzey ve batı bölgelerine açılan kapıları gibiydiler. Bu bağlamda Halife, bu iki ana cephede yeni askerî şehirler kurdu ki bunlar; Mısır'da Fustât ve Irak-İran bölgesinde Basra ve Kûfe'dir.²¹ Bu üç şehir ilk olarak Hız. Ömer zamanında kurulmuş, ordu ve devlet için stratejik öneme hâiz olmuşlardır. Askerî üs olarak kullanılan Medine, Musul, Şam, Ürdün ve Filistin şehirleri yeniden kurulmuş olmayıp, askerî olarak takviye ve tahkim edilmişlerdir. Askerî üs kurulan şehirlerin dağılımına baktığımızda görüyoruz ki, buralar ordunun manevra kabiliyetini artırmakla beraber, ülke güvenliğini sağlamada stratejik rol üstlenmişlerdir.

Askerî merkezlerde genel olarak alınan tertibatı şöylece sıralayabiliriz:²²

a) Birliklerin ikameti için kışlalar inşa edildi.

b) Herhangi bir savaş durumu için her askerî merkezde 4.000 atlık tam teçhizatlı ve her an hizmete hazır büyük bir tavla²³ bulunduruldu. Sekiz askerî merkezdeki at sayısı 32.000 civarındaydı. Bu atların tımarına ve eğitilmesine büyük önem verilirdi. Medine'deki atların mesuliyetini Hız. Ömer kendi üzerine almıştı. Halife at ve develer için meralar ayırdı. Bunların en büyükleri Medine'den dört konak mesafedeki Necd'in Rebeze mahallinde olup on milkare büyüklüğündeydi. Diğer bir mera Mekke'den yedi konak mesafedeki Darih'te olup altı milkare genişliğindeydi. Burada kırkbin kadar deve beslenirdi. Medine'deki meraların bakımını Hız. Ömer hizmetçisi Hüney'e vermişti.²⁴ Kûfe'de bu işle vazifeli memur Selman b. Rebâ

19 Belâzurî, 188.

20 Şiblî, Hız. Ömer ve Devlet İdaresi, II, 144.

21 Seyyid Abdülaziz Salim, *Tarihu'd-Devleti'l-Arabiyye, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye*, Beyrut 1986, 527; Temmâvî, 318; Gâlib b. Abdulkâfi Kureşî, *Evveliyâtul-Fâruk fi'l-İdare ve'l-Kadâ*, Beyrut 1990, I, 109.

22 Şiblî, Hız. Ömer ve Devlet İdaresi, II, 144-146.

23 Tavla; at ve benzeri hayvanlara ait ahıra denir. Hara da denilmektedir.

24 Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, çev.: Ali Özek, Hisar Yay., İstanbul 1973, 174.

el-Bâhilî idi. Atlar konusunda uzman olan Selman, bilhassa şecereli safkan atların yetiştirilmesine büyük önem veriyordu. Kış mevsiminde atlar tavlalarda tutulurdu, ilkbaharda ise Fırat sahilindeki Akul meralarına gönderilirdi. Basra askerî merkezindeki atlar Cuz'a b. Muaviye'nin mesuliyetindeydi.²⁵

c) Ordu ile alakalı bütün kayıtlar bu askerî merkezlerde tutulurdu.

d) Askerî levâzım dairesinin iaşe ambarları bu merkezlerde muhafaza edilir ve diğer yerlere buralardan sevkiyat yapılırdı.

Fetihlerin genişlemesiyle birlikte Müslümanlar yeni yerleşim yerleri kurmuşlar, mevcutları imar etmişler, ibadet ve ilim yerleri ile savunmaya yönelik olarak kale ve kuleler inşa etmişler, bunlar da İslam mimarisinin gelişmesinde önemli etkenlerden olmuşlardır. Genel olarak İslam mimarisi üç kısma ayrılır:

a) Şehir mimarisi; kurulan veya imar edilen şehirlerde ve seçkin kimselerin evlerinde görülür.

b) Dinî mimari; cami ve medreselerde görülür.

c) Harp mimarisi; kale ve kulelerde görülür.

Müslümanların yapıları ilk zamanlar gayet basit haldeydi. Mekke'de en önemlisi Kâbe olmak üzere çok az bina vardı. Şehir binalarının büyük bir kısmı kerpiçten yapılırken, zenginlerin evleri taştan yapılırdı. Evler genellikle tek katlı yapılırdı, ortasında kuyu bulunan bir avlusu olurdu. Hz. Ömer zamanında İslam fetihleri genişleyip de Hicaz halkı zenginleşince, yabancıardan birçok mimar Medine'ye geldi. Bunun üzerine Medine'de mimari sanatı yükseldi ve ileri gelenler Mekke ve Medine'de taş ve mermerden geniş köşkler yaptırdılar. Nitekim Hz. Osman'ın yaptırmış olduğu evin gayet azametli ve zarif olduğu ifade edilir.²⁶

Arap mimarisi kubbeler, minareler, direkler ve kemerlerle temayüz eder. Bu mimari bazı yönlerden, Araplarca çok sevilen hurma ağacı şekline benzemektedir. Çünkü bu ağaç onların en büyük gıdaları ve servet kaynaklarından. Suriye ve İran fethedilince buralardan da etkilenmişlerdir. Genellikle şehirler savunmaya elverişli sağlam surlarla çevriliyordu.²⁷

Kurulan İslam şehirlerinin çekirdeğini teşkil eden en önemli fizikî unsurlar "cami" ve "dâru'l-imâre"dir. Bu iki yapıdan özellikle cami, her zaman şehir çekirdeğinde yer almasından dolayı, şehir merkezini belirle-

25 Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II, 483.

26 Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev.: İsmail Yiğit, Sadrettin Gümü, Kayıhan Yay., 2. Baskı, İstanbul 1987, II, 233.

27 Hasan, II, 234; Hüseyin el-Hâc Hasan, *Hadâratu'l-Arab fî Sadri'l-İslam*, Müessesetu'l-Câmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1992, 413-414.

yen en önemli unsur olmuştur. Ayrıca divan, beytülmal, emirlik hamamı, hapishane ve mezarlık gibi unsurlar da şehir bünyesinde yer almışlardır. Hz. Ömer zamanında kurulan üç şehir; Basra, Kûfe ve Fustât'ta bu unsurlar önemli bir yere sahip olmuşlardır.²⁸

İbn Haldun bir şehir bina edilirken göz önünde tutulması gereken şartları özetle şöyle belirtmektedir:

a) Düşmanın zararından korunmak için bütün ev ve barınakların etrafı sur ve duvarlarla çevrilmeli, şehir aşılması ve çıkılması zor olan bir dağın tepesinde bina edilmeli veya şehir kurulacak yerin etrafı deniz ve ırmaklarla çevrilmiş olup, şehre ancak köprüden geçilerek girilmelidir.

b) Şehri kurarken sağlık durumuna dikkat edilmelidir. Şehir havası durgun, hastalıklı ve zararlı olan sular veya pis kokulu su yatakları ve rutubetli ve pis çayırıklar yanında kurulursa, o şehirde yaşayan insan ve hayvanlar çarçabuk hastalığa tutulurlar. Şehrin havası durgun olmamalıdır.

c) Şehir su ihtiyacını rahatça karşılayabilmelidir. Bunun için bir ırmağın kenarında kurulmalı veya şehir kurulacak yerde suları tatlı olan kaynak ve çeşmeler çokça bulunmalıdır.

d) Şehir halkının hayvanlarını beslemeleri için, şehrin etrafında hoş ve güzel otlaklar bulunmalıdır. Ayrıca ekin ekilecek mümbit toprakları olmalıdır.

e) Yapı ve yakıt için gerekli ağaç ve odun şehre yakın olmalıdır.

f) Şehir uzak bölgelerden eşya naklini kolaylaştırması açısından, deniz ve gemiler işleyen ırmaklara yakın kurulmalıdır.

g) Şehirler sahillerde kurulduğu takdirde dağ üzerinde veya sayıları çok olan kavimlerden birinin toprağında kurulmalıdır.

İbn Haldun devamla; Arapların İslamiyet'in ilk çağında Irak ve Kuzey Afrika'da şehirler kurarken bu şartlara riayet etmeyip, ancak kendi yaşayışları bakımından kurdukları şehirler yakınında develerini olatmaya yarayan otlaklar ve develerini besleyen ot ve ağaçlar ve tuzlu sular bulunmasına önem verdiklerini, Kayravan, Kûfe, Basra vb. şehirlerin bu cümleden olduğunu belirtmektedir.²⁹

İbn Haldun'un bu görüşü, Arapların tesis ettikleri bütün şehirler için geçerli değildir. Zira Fustât şehrinin kuruluşunda tabii şartlara ve siyasi gayelere riayet edilmişti. Çünkü şehrin doğusunda Nil nehri, batısında ise dağ bulunmaktaydı. Bir taraftan bu dağ ile şehir arasında, diğer taraftan da Yeşkur dağı ile şehir arasında ziraata elverişli topraklar yer almaktay-

28 Geniş bilgi için bkz. Yılmaz Can, *İslam Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, TDV Yayınları, Ankara 1995, 102-103 vd.

29 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev.: Z. Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul 1997, II, 234-239.

dı. Ayrıca kible ve deniz tarafını kontrol etmek için şehir deltanın başında kurulmuştu. Araplar denizci bir millet olmadığından ve Hz. Ömer'in isteği üzerine şehirle İslam Devleti'nin merkezi arasına deniz veya nehir girmemesi gerektiğinden, bölge başkentinin Kızıldeniz üzerinde kurulmasını gerektiren bir sebep kalmamıştı.³⁰

Hz. Ömer zamanında Basra, Kûfe ve Fustât olmak üzere üç askerî şehir kuruldu. Diğer ordugâhlar (Medine, Musul, Şam, Ürdün, Filistin), mevcut şehirlerin tanzim ve takviye edilmesinden ibarettir. Biz burada, kurulan üç şehrin kuruluş seyrini ele almaya çalışacağız:

1. Basra

Basra; Bağdat'ın 420 km. güneydoğusunda, Dicle ile Fırat nehirlerinin birleştiği noktanın 50 km. güneybatısında³¹, Basra körfezinin uç kısmından 90 km. yukarıdadır.³² Dicle nehrinin yanında, körfez boyunca uzanır. Hind, Fars ve Arap Yarımadası sınırlarının kesişme noktasında adeta farklı iklimleri birleştirmiştir. İran körfezini, İran ve Irak yollarını kontrol altında tutabilmek, stratejik mevki sebebiyle burayı askerî bir üs olarak kullanmak, İslam Devleti'nin doğu seferlerinin hareket üssü yapmak, özellikle Irak'a deniz yoluyla girme teşebbüslerini engellemek üzere kurulmuştur.³³ İlk kurulan Basra şimdiki yerinde olmayıp, Şattularab sahili- nin 17-18 km. batısında kurulmuştu. Şattularab'ın etkisiyle etrafı bataklıklarla çevrili olduğundan, havası pek ağır ve sağlıksızdı.³⁴

Hire fethindeki büyük kayıplar dolayısıyla Hz. Ömer, Farsların ülkesinde ilerleme hususunda kaygıya düştü ve Hind topraklarında ilerlemeye karar verdi.³⁵ Utbe b. Gazvan h.14 yılında Hind toprağından sayılan ve Basra'nın kuzeybatısına düşen³⁶ Hureybe mevkiine indi.³⁷ O sıralarda Basra'da yedi büyük köy vardı. Bunlardan iki tanesi Hureybe'de, ikisi Zâbûka'da, üç tanesi de bugün Ezd kabilesinin bulunduğu bölgede idi. Utbe askerlerini bu köylere dağıtarak, kendisi de Hureybe'de konakladı.³⁸ Utbe

30 Hasan, II, 240-241.

31 Abdülhâlik Bâkur, "Basra", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, V, 108-109.

32 Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-Âlâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1889, II, 1314.

33 Abdülaziz Abdullah Sellûmî, *Dîvânü'l-Cund*, Mektebetü't- Tâlibî'l- Câmîî, Mekke 1986, 309; R. Hartmann, "Basra", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1942, II, 320.

34 Ş. Sâmî, II, 1314, 1315.

35 Bugünkü Irak toprakları Hind bölgesinden sayılıyordu.

36 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1957, III, 363.

37 Taberî, II, 439; Şeyh Nu'man b. Muhammed İbnu'l-İrâk, *Kitâbu Ma'deni'l-Cevâhir bi-Tarihi'l-Basra ve'l-Cezâir*, tahk.: M. Hamidullah, Mecmuu'l-Buhûsi'l-İslamiyye, Pakistan 1973, 22.

38 Belâzurî, 490, 492; Taberî, II, 439; Yâkût, I, 431.

Hz. Ömer'e mektup yazarak; buranın adını ve Müslümanlar için kış mevsimi gelince kışlayacakları ve savaşırlardan döndüklerinde konaklayacakları bir yere ihtiyaç duyulduğunu bildirdi. Halife, cevaben yazdığı mektupta; arkadaşlarını bir yerde toplamasını, bu yerin suya ve otlak yerlerine yakın olmasını ve seçilen yeri detaylı olarak anlatan bir mektup yazmasını istedi. Utbe ve askerleri Hureybe'de gazve yapmadan aylarca ikamet ettiler. Sonra intikal ederek Hicr mevkiine, buranın ardından Basra'nın bulunduğu yere geldiler.³⁹ Utbe Basra'yı tavsif sadedinde Hz. Ömer'e şöyle yazdı: "Ben, sahra tarafında ekili yerlere doğru uzanan, çok verimli, yakınında su yatakları ve kamışlık bulunan bir yer buldum." Hz. Ömer burayı beğendi ve halkı oraya yerleştirmesini istedi.⁴⁰

Bir görüşe göre Basra adı, burasının çakıl taşlı ve kara taşlı⁴¹ bir yer olmasından kaynaklanmaktadır. Bir başka rivayete göre; buranın toprağı yumuşak olduğundan bu ad verilmişti.⁴² Basra kelime olarak; "kireç taşlı, suya yakın çamurlu yer"⁴³, "yumuşak kûfekî taşı"⁴⁴, "rengi beyaza çalan yumuşak taş"⁴⁵ demektir. Taberî ise Basra'nın toprağının kireçli olduğu kaydını düşmektedir.⁴⁶ Araştırmacı Kâzım el-Cenâbî; Basra adının Arapça olduğunu, çünkü Arapların yeni kurdukları şehirlere Arapça isimler verdiklerini belirtmektedir.⁴⁷

Utbe b. Gazvan şehrin temellerini atarak, sahayı kabilelerin yerleşmesi için mahallelere taksim ettikten sonra Müslümanlar buraya kamıştan evler yaptılar. Araştırmacı Yılmaz Can'ın da belirttiği üzere,⁴⁸ evler genellikle tek katlı ve avlulu idi.⁴⁹ Utbe de kamıştan bir cami inşa etti. Başlangıçta kamışlarla çevrelenmiş bir toprak parçasından ibaret olan cami, sonraları çamur ve kerpiçle bina edilerek tavanı da otlarla kapatılmıştır.⁵⁰ Daha önce ed-Dehnâ bugün ise Rabbetu Benî Hâşim denilen meydanda caminin yanında vali konağı (dâru'l-imâre), hapishane, emirlik hamamı ve divan da inşa

39 Taberî, II, 439.

40 Belâzurî, 497-498.

41 Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Leiden 1967, 118.

42 Belâzurî, 490.

43 İbn Manzûr, I, 292.

44 Hartmann, "Basra", İA, II, 320.

45 Abdullah b. Abdülaziz Bekrî, *Mu'cemu Mastâ'cem*, neşr.: M. Es-Sakkâ, Beytu'l-Mağrib, I. Bas-
kı, Kahire 1945, I, 254.

46 Taberî, II, 439.

47 Kâzım el-Cenâbî, *Tahtîtu Medineti'l-Kûfe*, Bağdat 1967, 103.

48 Can, 60.

49 Taberî, II, 479; İbnu'l-Esir, II, 484.

50 Belâzurî, 499; Ahmed b. Muhammed İbnu'l-Fakîh, *Kitâbu'l-Buldân*, Leiden 1885, 188.

edildi.⁵¹ Müslümanlar savaşa gittiklerinde kamıştan evlerini sökerek kamışları demetler halinde bağlarlar, savaş dönüşü tekrar kurarlardı.⁵²

Basra şehrinin kuruluş tarihi ile ilgili 14 (635), 16 (637) ve 17 (638) yılları ifade edilmiştir. Bu farklılığın temeli, Basralılar ile Kûfeliler arasındaki rekabete dayanmaktadır. Basralılar şehirlerinin Kûfe'den daha önce kurulduğunu söylerken, Kûfeliler Basra'nın kendi kumandanları olan Sa'd b. Ebî Vakkas'ın yardımcılarından biri tarafından daha sonra kurulduğunu iddia etmektedirler.⁵³ Belâzurî, Taberî, İbnu'l- Esir gibi birçok tarihçi h.14 yılını vermektedir.⁵⁴

Hicrî 17 senesinde Basra ve Kûfe'de çıkan büyük bir yangında çoğu ev tamamen yandı. O zamanlar Kûfe valisi olan Sa'd b. Ebî Vakkas Hz. Ömer'e bir heyet göndererek, tuğladan evler inşa etmek için izin istedi. Bir kişinin üç odalıdan fazla ev inşa etmemesi şartıyla izin verildi. Âsım b. ed-Dülef şehrin imarını yeniden yapmak üzere Basra'ya gönderildi. Binalar kerpiç ve tuğla ile yeniden inşa edildi.⁵⁵

Ebû Musa el-Eş'arî'nin valiliğinde, şehrin Âsım b. ed-Dülef tarafından tanzimi ve imarından sonra halk kabilelerine göre mahallelere yerleştirildi. Mimarî açıdan şehir tanzim edilirken şehrin ana caddeleri 60 zirâ,⁵⁶ ara cadde ve sokaklar ise 20 zirâ civarında yapıldı. Dar sokaklar bile 7 zirâ kadar-
dı.⁵⁷ Her kabilenin bir mahallesi, bir mescidi⁵⁸ ve bir de mezarlığı vardı.⁵⁹

Zamanın geçmesiyle Basra kışla görünümünden çıkıp Müslümanlar için stratejik bir şehir hükmünü almıştır. Irak bölgesinin güney tarafları ve Fars bölgesinin fethedilmesinde Basra'nın fonksiyonu büyük olmuştur.⁶⁰ Utbe b. Gazvan'ın emrinde Sakîf, Süleym, Adî, Belî, Mâzin ve Yeşkur gibi muhtelif Arap kabilelerine mensup askerler arasında çok az sayıda kadın bulunması, Arapların bu bölgeye yerleşmek maksadıyla gelmediğini göstermekle beraber, daha sonra buraya çeşitli Arap kabilelerinden yerleştirilen insanlarla şehir hüviyetine büründü.⁶¹

51 Belâzurî, 498; İbnu'l-Fakîh, 188; Yâkût, I, 432, 433.

52 Belâzurî, 498.

53 Bâkır, "Basra", DİA, V, 108-109.

54 Belâzurî, 366; Taberî, II, 439; İbnu'l-Esir, II, 447.

55 Taberî, II, 479; İbnu'l-Esir, II, 483-484.

56 Zirâ: Dirsekten orta parmak ucuna kadar olan bir uzunluk ölçüsüdür. Türkçede aynı ölçünün karşılığı arşındır. Yaklaşık 50 cm'lik uzunluk ölçüsü.

57 Salih el-Alî, *et-Tanzimâtü'l-İctimâiyye ve'l-İktisâdiyye fî'l-Basra*, Bağdat 1973, 46.

58 İbnu'l-Fakîh, 191.

59 Hasan, II, 235.

60 Sellûmî, 311.

61 Bâkır, "Basra", DİA, V, 109.

Basra şehri kuruluşu üzerinden yirmi sene geçmeden İslam dünyasının ticaret merkezlerinden, özellikle Hindistan ve Çin ile olan deniz ticaretinde en önemli merkezlerden biri oldu. Bu durumuyla Basra, Fars körfezinde Übüle şehrinin yerini aldı. Çok geçmeden Çin'den Büyük Sahra çöllerine giden kervanların yöneldiği, doğu ve batı milletlerinin uğradığı bir istasyon durumuna geldi.⁶²

Şiblî, şehrin nüfusunun hızla artmasına işareten, Ziyâd b. Ebî Süfyân'ın idaresi sırasında sadece ordu kütüklerinde isimleri mevcut olanların sayısının seksenbini bulduğunu kaydetmektedir.⁶³

Hz. Ömer şehrin imarı için büyük gayret sarf ediyordu. Şehir kanalları açılarak nehre bağlandı. El-Ahnef b. Kays Basra halkından bir zümre ile Hz. Ömer'in yanına gelerek, Basra hakkında şöyle dedi:

“Diğer şehirlerin halkından olan kardeşlerimiz eski milletlerin boş yerlerine, tatlı sularla ağaçlıklı bahçeler arasına yerleştiler. Bizler ise, çorak ve rutubeti kurumayan, otları bitmeyen, doğu tarafında tuzlu deniz, batı tarafında ise çöl bulunan bir yere indik. Bizim ne ekinimiz, ne de sağılacak hayvanımız vardır. Yiyeceklerimiz ve faydalanacağımız şeyler, çok dar boğazlardan bize gelmektedir. Zayıf bir adam, tatlı su bulmak için iki fersahlık bir yere gitmek zorundadır. Suyu isteyen kadın da, düşmanın hırsından ve yırtıcı hayvanların yemesinden korkulan keçinin bağlanması gibi, çocuğunu bağlayıp öyle suya gider. Eğer bizim en basit ihtiyaçlarımızı karşılamaz ve fakirliğimizi gidermezsen, yok olup giden kavimler gibi olacağız.” Bunun üzerine Hz. Ömer, Basra halkının çoluk çocuklarına da atâ'dan hisse verdi ve onlar için kanal açtırdı.⁶⁴

Basra'nın askerî şehir hüviyetinin yanına sivil unsurun eklenmesiyle ilgili Taberî'de geçen haber ilginçtir. Buna göre Basra toprakları ikiye ayrılmıştı; yarısı halkın yerleşimi için taksim edilirken, öbür yarısı ise askerler ve askeriye ile ilgili diğer işler için tahsis edilmişti.⁶⁵ Zaten şehrin Irak-İran bölgelerinin fethinde oynadığı stratejik rol, askerî önemini açıkça ortaya koymuştu.

2- Kûfe

Kûfe; Fırat kenarında uzanan geniş bir ova içinde büyük bir saha kaplamakta olup, yeri Basra'ya nazaran sıhhate daha elverişliydi.⁶⁶ Hava-

62 Hasan, II, 235.

63 Şiblî, *Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, II, 127.

64 Belâzurî, 513.

65 Taberî, II, 496.

66 K.V. Zettersteen, “Kûfe”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1954, VI/2, 965.

sı temiz, suları tatlıydı. Fırat nehrinin batı tarafında, ondan yaklaşık yarım fersah uzaklıkta kuruldu. Doğusundaki Necef'e 16 km., batısındaki Bağdat'a 156 km., güneyindeki Basra'ya yaklaşık 375 km. mesafedeydi.⁶⁷

Kadisiye savaşıdan sonra Müslümanlar Medain'i fethederek, burada kalmaya başladılar. Şehrin bu bölgeye kurulmasında çeşitli nedenler etkin olmuştur. Bu nedenlerin birincisi şehrin kurulduğu bölgenin yapılacak seferler için stratejik bir konuma sahip olmasıdır. İkincisi fetihler ile birlikte İslam devletinin tabiiyetine geçen farklı etnik kökenlere sahip, bir çoğunun da devlet talebi bulunan, insanların yoğun olarak bu bölgede yaşamasıdır. Üçüncü neden ise yörenin zengin tarım havzasına sahip olması ve ticarî güzergahın da bu bölgeden geçiyor olmasıdır.⁶⁸

Hız. Ömer, Irak'tan Medine'ye gelen askerlerin yüzlerinde zaaf eseri ve solgunluk görünce bunun sebebini sordu. Aynı şekilde Medain'de Sa'd ile beraber olan Huzeyfe Halifeye yazdığı mektupta; Arapların bu bölgelerde özelliklerini yitirdiklerini ve bu topraklara uyum sağlayamadıklarından bahsetti. Bunun üzerine Hız. Ömer Sa'd'e mektup yazarak bunun sebeplerinin araştırılmasını istedi. Sa'd ise cevabi mektubunda; Dicle ve Medain'in havasının sağlığa uygun olmadığını, Araplar üzerinde derin izler bıraktığını belirtti.⁶⁹ Ayrıca buldukları yerde develerin yaşamadığı ve çok sivrisinek bulunduğundan bahsetti. Durumu değerlendiren Hız. Ömer, develerin yaşamasına elverişli olmayan yerin Arapların yaşamasına da uygun olmayacağını belirterek, oradan başka bir yere gitmelerini emretti.⁷⁰

Hız. Ömer yer seçimi için Selman ve Huzeyfe'yi gönderip, deniz ve kara ikliminin hüküm sürdüğü, Medine ile arasında nehir veya köprü bulunmayan bir yer aramalarını istedi. Selman Fırat'ın batı kısmına baktı, fakat gezdiği yerleri beğenmeyerek neticede Kûfe'nin bulunduğu yere geldi. Fırat'ın doğu kısımlarına bakan Huzeyfe de aynı şekilde Kûfe'nin bulunduğu mıntıkaya geldi.⁷¹

Ebû Yusuf, Kûfe'nin yerini Sa'd'e İbâdlı birisinin gösterdiğini ve orayı sivrisinek ve bataklıktan uzak, köylerin ortasına düşen, karanın içine doğru uzanan, Hire ile Fırat arasında kalan bir yer olarak tavsif ettiğini belirtmiştir.⁷² İbnu'l-Esir bu kişinin İbn Bukayle olduğu kaydını düşmekte-

67 el-Cenâbî, 31-32.

68 M. Mahfuz Söylemez, *Emeviler Döneminde Kûfe*, Doktora Tezi, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları AD., Ankara 2000, 13.

69 Taberî, II, 477; İbnu'l-Esir, II, 482.

70 Ebû Yusuf, 66; İbnu'l-Esir, II, 482.

71 Taberî, II, 477.

72 Ebû Yusuf, 67.

dir.⁷³ Belâzurî ise Hz. Ömer'in emri üzerine Sa'd'ın yer aradığını, çok sivri-sinek olduğundan Anbar'ı beğenmediğini, aramaları neticesinde Kûfe'ye geldiğini ve şehrin yerini tesbit ettiğini ifade etmiştir.⁷⁴

Kûfe'nin bulunduğu yer çakıllı ve kumlu olup, kumları kırmızıydı.⁷⁵ Burada üç tümsek kumluk vardı ki bunlara Hurka, Ümm-ü Amr ve Silsile kumlukları denilmekteydi.⁷⁶ "Kûfe" kelimesi; toplanmış kum, kızıl kum, toplanma (Tekevüf) manalarını ifade etmektedir.⁷⁷ Sa'd Kûfe'ye geldiğinde askerlerine; "Bu mekanda toplanın (Tekevüf)" demiştir.⁷⁸ Aynı şekilde kumlukların yuvarlak şekildeki yerlerine "Kûfânî" adı verilmektedir. Bazıları ise, çamur ve çakıl ile karışık taşlarla kaplı topraklara "Kûfe" adını verirler.⁷⁹

Kûfe'nin yeri beğenildikten sonra Sa'd, halkın yerlerini tesbit etmek üzere iskân memuru olarak Ebu'l-Heyyac el-Esedî'yi görevlendirdi ve Hz. Ömer'in göndermiş olduğu talimatı kendisine verdi. Buna göre ana yollar 40 zirâ', bunları takip eden yollar 30 zirâ', ara yollar 20 zirâ', dar geçit ve yollar 7 zirâ', parseller hayvan barınakları haricinde 60 zirâ' olacaktı. Ebu'l-Heyyac'ın arazi keşfinden sonra ilk olarak mescid yapıldı. Mescid binasından dört bir tarafa ölçümler yapılarak arazi parsellere ayrıldı.⁸⁰ Sa'd şehrin mescidinin yerine varınca, adamın birine kible rüzgarı esen tarafa doğru bir ok atmasını emretti ve böylece kible tarafı sınırını belirledi. Okçu, kuzey rüzgarı esen tarafa doğru da bir ok attı ve kuzey sınırını belirledi. Bunun gibi okçu güney rüzgarı ve saba rüzgarı esen taraflara da ok atarak, sınırları tesbit etti. Bundan sonra Sa'd, şehrin mescidini ve imaret dairesini yüksek bir yer ve çevresine kurdu.⁸¹ Şehrin inşasında kullanılan malzemelerin tedarikinde, yakınında bulunan eski Lahmî devletinin başkenti Hire'nin enkazından da faydalanıldı.⁸²

Müslümanlar tarafından kurulan ilk yerleşim birimlerinden biri olan Kûfe, Müslümanların mekan tasavvurunu yansıtan bir şehirdir. Bu şehri incelediğimizde merkezindeki Mabed, Dâru'l-İmâre, Pazar ve Meydan ile diğer İslam şehirlerindeki ortak unsurların tamamına sahip olduğunu, şehrin bu merkezi unsur etrafında şekillendiğini görmekteyiz.⁸³

73 İbnu'l-Esir, II, 449.

74 Belâzurî, 394.

75 Makdisî, 116.

76 Taberî, II, 478.

77 İbn Manzûr, III, 314.

78 Bekrî, III, 1142; İbn Manzûr, III, 314.

79 Belâzurî, 394.

80 Taberî, II, 479.

81 Belâzurî, 395.

82 Belâzurî, 410; İbnu'l-Esir, II, 484.

83 Söylemez, 302.

Mescidin ön tarafına gölgelik yapıldı. Mescidin kanatları yoktu ve dikdörtgen şeklindeydi. Mescid-i Haram'a hürmeten ona benzememesi için böyle yapıldı. Gölgeliği mermer sütunlar üzerinde 200 zirâ, tavanı Rum kiliseleri gibiydi. Mescidin yanına, arasından yol geçirilerek Sa'd için ev yapıldı. Beytülmal için de ayrı bir yer inşa edildi. Caminin kuzey tarafına beş yol, kible tarafına dört yol, doğu ve batısına üçer yol yapıldı. Yerleşim kabilelere göre yapılarak, avlunun gerisine Süleym ve Sakif, diğer taraflara Hemdan, Becîle, Teym ve Teğlib, kible tarafına Benî Esed, Nehâ', Kinde ve Ezd, doğu tarafına Ensar, Müzeyne, Temim, Muharib, Esed ve Âmir, batı tarafına da Becîle, Cedîle, Ahlat ve Cüheyne kabileleri yerleştirildi. Kalabalık ailelere ayrı yerler verildi.⁸⁴

Kûfe evleri önce kamıştan yapıldı, fakat Basra gibi burada da büyük bir yangın meydana gelince, evler kolayca yandılar. Bunun sonucunda Hz. Ömer evlerin kerpiç ve tuğladan yapılmasına izin vererek, bir kişinin üç odadan fazla yapmamasını emretti.⁸⁵ Buna göre ilk zamanlar Kûfe'de binaların tek katlı, iki veya üç odalı basit kulübelere ibaret olduğu ve genellikle kubbeye benzer bir örtü ile kapatıldıklarını söyleyebiliriz.⁸⁶ Evler yapıldıktan sonra insanların çoğu, evlerini Medain'den Kûfe'ye naklettiler. Hz. Ömer, Esâvire⁸⁷den muhtaç olanlara yardım edilmesini istedi.⁸⁸

Belâzurî'ye göre Kûfe şehrinin çöplüğü de bulunmaktaydı. Çöp ve süprüntüler Dâru'r-Rûmiyyin denilen yere atılıyordu. Bu durum Anbese b. Said el-Âsî'nin, burasını Yezid b. Abdilmelik'ten iktâ olarak almasına kadar devam etti.⁸⁹

Kûfe'nin ehemmiyeti doğu fetihlerinin başlamasıyla beraber artmıştır. Hızlıca artmış olan nüfusu Arap ve İranlılardan oluşmaktaydı.⁹⁰ Başlangıçta askerî maksatla yapıldığını; yerleşimin zayıflığı ve kullanılan malzemelerden anlıyoruz.⁹¹ Şehir İslam orduları için vazgeçilmez ordugâhlardan biri olmuştur. Burada ordu için 4.000 at beslenmekteydi. Fırat ve Kûfe evlerinden sonra gelen Akul'da dört köşe ahırlar yapıldı. İranlılar buraya Âhur-u Şâhican (Emirlerin Ahırları) derlerdi. Atların sorumluluğu Selman b. Rebîa el-Bâhilî'nin üzerindeydi, atları tımar eder ve eğitirdi.⁹²

84 Taberî, II, 479-480.

85 Taberî, II, 479; İbnu'l-Esir, II, 483-484.

86 Taberî, II, 479; İbnu'l-Esir, II, 484; Yâkût, IV, 491.

87 Basra'ya eskiden yerleşmiş bir kavimdir.

88 Taberî, II, 482.

89 Belâzurî, 403.

90 Zettersteen, "Kûfe", İA, VI/2, 965.

91 Hişam Cuayt, *el-Kûfe, Dâru't-Talîa*, 2. Baskı, Beyrut 1993, 84.

92 Taberî, 483.

Kûfe'nin kuruluş tarihiyle ilgili olarak farklı rivayetler serdedilmiştir. Genel itibariyle hicrî 15 ve 17 seneleri üzerinde ittifaklar mevcuttur. Belâzurî ve Taberî h.17 (638)⁹³ yılını, İbnu'l-Esir ve İbn Kesir ise h.15 (636-637)⁹⁴ yılını kaydetmektedirler. Tarihi gelişmeler ışığında duruma baktığımızda, h.15 yılı olması kanaatimizce daha muhtemeldir. Irak-İran bölgesi fetihleri h.12-13 yılında Hz. Ebû Bekir zamanında başlamış ve hilafete Hz. Ömer'in geçmesiyle birlikte ivme kazanmıştır. Ordunun, hilafet merkezi Medine'den uzak diyarlarda başarılı olabilmesi için, o bölgelerde askerî merkezlere şiddetle ihtiyaç duyulmuştur. Buna binâen bu merkezlerin, Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında kurulmuş olması gerekmektedir. Basra şehrinin h.14 yılında kurulmuş olduğunu genel kanaate göre kabullendiğimizde çok geçmeden, genişleyen fetihlere yardımcı olmak üzere Kûfe'nin kurulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Yani Basra ile Kûfe şehirlerinin kuruluşları arasında fazla bir zaman dilimi olmamalıdır. Ayrıca iki şehir arasındaki fazilet yarışında kuruluş tarihleri önceliği de söz konusu yapıldığından, her iki tarihin birbirine yakın olması gerekir ki biri önce gösterilebilsin. Bunlardan dolayı h.15 yılını kabullenmemiz kanaatimizce daha uygun düşmektedir.

3- Fustât

Fustât Nil sahilinin kuzeydoğu tarafında, Kahire'nin 2,5 km. güneybatısında⁹⁵ olup burada Nil iki kola ayrılır.⁹⁶ Nil ile doğudaki Mukattam dağları arası ziraata elverişli olup, burada Babilyon kalesinden başka bina ve yerleşim yeri yoktu. Babilyon kalesi "Demirkapı" olarak bilinen batı kapısı tarafından Nil sahili boyunca uzanıyordu.⁹⁷ Nil nehri Fustât için hayati öneme hâiz olmuştur. Halkı gıdalanma ve ulaşım açısından suyun nimetlerinden istifade ettikleri gibi, bu coğrafi durum medeniyetin buralarda yükselmesini de sağlamıştır.

Müslümanların Şam diyarında Bizanslılara karşı kazandığı zaferden sonra, Şam fetihlerinin tamamlanması ve Rumların Şam veya Hicaz bölgesine saldırmalarının önüne geçebilmek için Mısır'ın fethi adeta zorunlu hâle gelmişti. Durumun farkında olan Amr b. Âs, Mısır'ın ehemmiyeti hususunda Hz. Ömer'i ikna etmeyi başardı. Bunun neticesi olarak Amr b.

93 Belâzurî, 394; Taberî, II, 477.

94 İbnu'l-Esir, II, 449; İbn Kesir, *Büyük İslam Tarihi (el-Bidâye ve'n-Nihâye)*, çev.: Mehmet Keskin, Çağrı Yay., İstanbul 1994, VII, 51.

95 Ş. Sâmî, V, 3411.

96 Makrizî, II, 171.

97 Makrizî, I, 42.

Âs'a Mısır'ın üzerine yürüme izni verildi. Amr ilerleyerek İskenderiye'yi fethetti ve Mısır ehliyle bir antlaşma imzaladı.⁹⁸

İskenderiye'nin fethinden sonra Amr burayı başkent edininip, bölgeyi buradan idare etmeyi düşündü. Durumu Hz. Ömer'e sorduğunda; şehrin hilafet merkeziyle arasına nehir girdiğinden, Halife buna izin vermeyerek şöyle yazdı: "Müslümanları yazın veya kışın, benimle onların arasını bir suyun ayıracağı bir mevkiye yerleştirmeni kesinlikle istemem. Benimle onların arasında deniz veya nehir bulunmasın. Öyle ki, size gelmek istediğim zaman, bineğime binip sizin yanınıza kolayca gelebilmeliyim."⁹⁹

İskenderiye şehrinin Büyük İskender zamanından beri olduğu gibi, Mısır'ın başkenti olmaya müsait olmadığı açıktır. Zira Mısır'ın hâkimiyet hakkının Arabistan'a geçmesi üzerine, başkent olacak şehrin ya Kızıldeniz sahilinde, ya da karadan İslam Devletinin başşehrine ulaşımın kolayca sağlanabileceği bir noktada bulunması gerekirdi. Denizci bir millet olmayan Araplar, yeni merkezlerini Arabistan ile kolay irtibat sağlanabilecek bir kara parçası üzerinde kurmalıydılar. Bu açıdan Fustât'ın seçilmesi; Mısır'ın güney ve kuzey bölgelerinin kontrol edilebilmesi ve yol bakımından Arabistan'a yakın olması dolayısıyla isabetli olmuştur.¹⁰⁰

Amr b. Âs, İskenderiye fethinden önce konaklayıp çadırını kurduğu mevkiye geldi. Babilyon kuşatmasından önce kurulan çadır hâlâ duruyordu. Şehri burada kurmaya karar verdi. Amr, şehrin mahallelere taksim edilerek kurulması işini Muaviye b. Hudeyc et-Tecibî, Şureyk b. Sema el-Katîfî, Amr b. Mahzûm el-Havlânî ve Hayvil b. Nâşire el-Meâfirî'den oluşan komisyona havale etti. Bunlar her kabile için ayrı ayrı mahalleler inşa ettiler. Ayrıca merkezi bir yere mescid bina ederek etrafını üzüm bahçeleriyle çevirdiler.¹⁰¹ Kendi kabileleri içinde yer bulamayanlar ehlü'z-zâhir gibi, hususi bir dış mahalleye yerleştirildiler. Her mahalleye divanda bir maaş cetveli de tahsis edilmişti.¹⁰²

Makrizî şehir kurulduktan sonra insanların h.21 yılında¹⁰³ şehre yerleştirildiklerini belirtirken, Taberî, İbnu'l-Esir ve İbn Kesir gibi tarihçiler kuruluş tarihi olarak h.20 yılını¹⁰⁴ kaydetmektedirler. Bu iki tarih arasındaki farklılık, şehrin kuruluş süreci göz önüne alındığında ortadan kalkmaktadır. Makrizî'deki kayda göre, insanlar şehir kurulup mahallelere

98 Belâzurî, 307; Taberî, II, 513-515.

99 İbn Abdilhakem, Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib, Kahire, Tarihsiz, 91.

100 Hasan, II, 237.

101 İbn Abdilhakem, 91-92; Makrizî, II, 76.

102 C.H. Becker, "Kâhire", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1955, VI/1, 76.

103 Makrizî, II, 76.

104 Taberî, II, 515; İbnu'l-Esir, II, 516; İbn Kesir, VII, 100.

ayrıldıktan sonra h.21 yılında şehre yerleştiler. Diğerlerinde ise bu kayıt belirtilmeksizin genel olarak h.20 yılı verilmiştir. Durumdan anlaşılan o ki; şehrin kuruluş süreci h.20’de başlamış ve h.21 yılında sona ermişti

Şehrin “Fustât” adını alması hususunda farklı görüşler vardır. Kelime olarak Fustât “çadır” ve “içinde insanların toplandıkları mescid, şehir vb. yerler” manalarını ifade etmektedir.¹⁰⁵ Genel kanaate göre şehir ismini, kuruluş başlangıcını oluşturan çadırdan almıştır. Amr b. Âs, Babilyon’dan İskenderiye üzerine yürümek istediği zaman çadırının sökülmesini emretti. Fakat çadırın üzerine bir güvercinin yumurtlamış olduğunu gördüler. Bunun üzerine Amr: “Biz komşularımıza şüphesiz iyi davranırız. Güvercin yavrularını uçuruncaya kadar çadırı sökmeyin.” dedi ve çadır olduğu yerde bırakıldı. İskenderiye’nin fethinden sonra bölgede şehir kurulması gündeme gelince, yer olarak Fustât uygun bulundu. Buraya gelindiğinde çadırın hâlâ yerinde durmakta olduğu görüldü. Çadırın etrafında teşekkül ettiği için şehre çadıra atfen Fustât denildi.¹⁰⁶ Diğer bir görüşe göre; Araplar her şehre “Fustât” demekteydiler. Hatta bu konuda Makrizî şöyle bir hadis zikreder: “Toplu halde olunuz, çünkü Allah’ın eli şehir (topluluk) Fustât üzerindedir.”¹⁰⁷

Amr b. Âs şehrin mescidinin kapısının karşısına kendisi için büyük bir ev yaptırdı.¹⁰⁸ Mescidden yolla ayrılan kendi evinin bitişiğine başka bir ev ve küçük bir hamam inşa etti. Ardından Kureys, Ensar, Eslem, Gıfâr, Cüheyne ve İslam ordusuna katılan diğer kabileler, mescid ve Amr’ın evinin etrafına evler yaparak yerleştiler.¹⁰⁹

Fustât, sakinlerinin çoğalmaya başlamasıyla birlikte gelişmeye başladı. Şehirde Mısır ve civarının gelirlerinin toplandığı “harac divanı” vardı. Buradan giderler karşılandığı gibi, hilafet merkezine de belirli miktarda pay gönderiliyordu.¹¹⁰ Hz. Ömer h.21 yılında Amr b. Âs’a mektup yazarak; Medine halkının içinde bulunduğu darlık ve sıkıntıyı belirtip, harac vergisinden toplanan yiyeceklerin fazlasını deniz yoluyla göndermesini istedi. Bu şekilde hububat ve zeytinyağı da gönderildi. Hububat el-Câr limanına ulaştınca, Sa’du’l-Câr bunları teslim alırdı. Sonra bunlar Medine’deki bir eve konulur ve halka ölçü ile taksim edilirdi.¹¹¹ Mısır-Medine arası bu ulaşım Fustât’ın gelişmesine katkıda bulunduğu gibi, stratejik konumunu anlamamıza yardımcı olmaktadır.

105 İbn Manzûr, II, 1095.

106 İbn Abdilhakem, 133; Makrizî, II, 60.

107 Makrizî, II, 60.

108 Makrizî, II, 40.

109 İbn Abdilhakem, 96-98.

110 Makrizî, I, 151.

111 Belâzurî, 309-310.

Fustât hızla terakki etti ve İskenderiye'nin yerini alarak Mısır'ın merkezi oldu. Şehir Kuzey Afrika fetihlerinin giriş kapısı olmuş, bölgede İslam ordularının hareketini kolaylaştırmıştır. Nitekim bu önemi sonucunda bugünkü Kahire şehrinin çekirdeğini teşkil etmiştir.

Cîze : Nil'in batı kıyısında ve Fustât'ın karşısında kurulmuş küçük bir kasabaydı. İskenderiye'nin fethinden sonra Fustât'a dönüşünde Amr b. Âs, Romalılar o taraftan taarruz etmeye kalkıştıkları takdirde onları durdurmak için Himyer, Ezd ve Hemezân kabilelerinden oluşan bir kısım kuvvetini, nehrin batı yakasına bıraktı. Fustât'ın kurulmasından sonra bunlar buldukları yere yerleştiler. Durumu Hz. Ömer'e bildiren Amr, ondan şöyle bir mektup aldı:

“Arkadaşlarının senden ayrılmalarına nasıl razı oldun? Seninle onların arasında deniz olacak şekilde arkadaşlarından birinin bile ayrı kalmasına razı olman gerekmezdi. Ansızın gelen saldırıları engelleyemezsin, kötü gördüğün şey kendilerini götürünceye dek onlara yardım edemezsin. Onları topla! Eğer yüz çevirirlerse durumlarından hoşnut ol ve onlar için Müslümanların fey' gelirlerinden bir kale yaptır!” Bunun üzerine h.21 senesinde temeli atılan kale bir sene sonra tamamlandı.¹¹²

Cîze, Fustât'ın mahallesi hükmünde kalmış ve müstakil olarak gelişmemiştir. Burası da Fustât gibi şimdiki Kahire şehrinin bulunduğu sınırlar dâhilinde kalmıştır.

Sonuç

Hz. Ömer dönemi on yıl gibi kısa sayılabilecek bir süre olmasına rağmen; siyasî, askerî ve dinî sahalarda gerçekleştirilen icraat ve yeniliklerle zamanını aşmış, kendisinden sonraki tarihî akışa da ışık tutmuştur. Siyasî ve dinî olarak halifelik, askerî olarak ise başkomutanlık görevini üzerine almış olan Hz. Ömer; Peygambersiz hayata yeni intibak etmiş ve Ridde savaşlarını henüz atlatmış olan bir toplumu motive ederek, bu toplum vasıtasıyla İslam dininin Yarımada sınırları dışına taşıp yayılmasını ve bunun kalıcı olmasını sağlayabilmiştir.

Fetih hareketleri Irak-İran, Suriye ve Mısır olmak üzere üç ana cephede birden yürütülmüştür. Irak-İran bölgesi bu zamanda ayrı yerler olmayıp, aynı bölgeyi ifade etmekteydi ve devrin iki süpergücünden biri olan Sâsânî İmparatorluğu'nun hâkimiyetinde bulunmaktaydı. Hz. Peygamber'in bölge hakkındaki müjdesi gerçekleşmiş ve Sa'd b. Ebî Vakkas başkomutanlığındaki birlikler vasıtasıyla İran'ın zengin hazineleri Müslümanların eline geçmiştir.

¹¹² İbn Abdilhakem, 128.

Suriye ve Mısır bölgeleri Bizans'ın kontrolündeydi. Suriye'de Hz. Ebû Bekir zamanında başlamış olan fetihler Hz. Ömer devrinde hızlanarak devam etmiş, Ebû Ubeyde b. Cerrah başkomutanlığındaki birlikler Bizans'a karşı başarılı mücadelelerde bulunmuşlardır. Hz. Ömer tarafından başkomutanlıktan azledilen Halid b. Velid'in, Ebû Ubeyde emrinde gerçekleştirdiği fetihlerle bölgeye vurduğu mührünü göz ardı etmemek gerekir. Amr b. Âs emrindeki kuvvetler ise, İslam Devleti'nin Kuzey Afrika kapısı mahiyetindeki Mısır topraklarında verdiği başarılı mücadeleler, yaklaşık bir asır sonra kurulacak olan Endülüs Emevî Devleti'nin temel taşlarından birini teşkil etmiştir.

Geniş alanda fetihleri hızlandıran ve kolaylaştıran önemli âmillerin başında ordugâhları görmekteyiz. Hz. Ömer askerler ve ailelerini maaşlı, ayrı bir fâtiyhân sınıfı olarak garnizon şehirlerinde (Emsâr) barındırmıştır. Her garnizon şehri en fazla askerî müessiriyet sağlayacak şekilde, stratejik mevkiilerde konumlandırılmıştır. Olası bir geri dönüş ihtimaline göre, hilafet merkezi Medine ile arasında nehir veya deniz olmamasına özen gösterilmiştir.

İran körfezindeki limanlarla çöl arasında kurulan Basra ve Kûfe, doğudaki en uzak noktalara yapılan seferlerin yürütüldüğü iki Irak garnizon şehri idi. Fustât ise; Nil deltasının başlangıcında, Mısır'ın başkenti ve daha batıya yapılacak seferlerin karargâhı olarak kuruldu. Bu şehirlerin yanında, daha önce fethedilmiş veya fetihlerin sürdüğü Suriye ve Cezire bölgelerinde stratejik öneme sahip Musul, Şam, Ürdün ve Filistin'de yeni karargâhlar tesis veya mevcutlar takviye edilerek, Sâsânî ve Bizans'a karşı başarılı mücadeleler verilmiştir.

Hz. Ömer zamanında önce askerî amaçla kurulan, sonradan sivil mahiyet kazanan Basra, Kûfe ve Fustât şehirleri stratejik öneminin yanında, mimarî açıdan da tebarüz etmektedirler. Buralar cami, dâru'l-imâre (hükümet konağı), divan, beytülmal, hamam, hapishane, mezarlık, mahalle, cadde, sokak gibi unsurlarla modern şehir görünümüne kavuşmuşlardır.

Halife Ömer'in idarecilik kabiliyetini gösteren mihenk taşları olarak; devleti hukukî, idarî, iktisadî her yönü ile kurumlaştırması yanında, özellikle askeriyeyi sistematize ederek sevk, idare ve organizasyonunu başarıyla gerçekleştirmesi ve hilafeti müddetince savaşa bilfiil katılmadığı halde, her bir birlikte hazırmış gibi orduyu yönlendirmesini zikretmek mümkündür. Bu sistematik askeri başarıda, kurulan askeri şehirlerin rolü oldukça büyük olmuştur.

Bazen Bir Puro Sadece Bir Purodur: Leonardo Da Vinci'nin Dini Kimliği Üzerine Psikobiyografik Bir İnceleme

Hasan KAPLAN*

Abstract

Sometimes a Cigar is Just a Cigar: a Psychobiographic Study on Leonardo's Religious Identity. Dan Brown's bestseller book, *The Da Vinci Code*, already a motion picture, has captured popular interest all over the world; and has generated controversies about identity of Jesus and the authenticity of the Christian teachings. While religious implications of this "fact-mixed fiction" have been widely debated, the identity of Leonardo, whose shadow hovers over the entire controversy, seems to be still remaining elusive. Leonardo da Vinci is a mysterious figure whose name arouses curiosity and stirs controversy. Especially his religious identity is a matter of an ongoing debate. This is an essay in psychobiography aiming to shed some light on Leonardo's puzzling personality. I will introduce an overlooked archival record about Leonardo's travel to the East with the possibility of his conversion to Islamic faith that puts a new spin on this controversy and encourages our curiosity further. The details of this largely unknown (and somewhat ignored) journey are so rich that compel us to reconsider some claims of *The Da Vinci Code*, especially related to Leonardo's religious identity. Thus, guided by an Eriksonian insight, this study re-examines the life of Leonardo analyzing some psycho-social issues in his young adulthood years. It brings forth various biographical data that point to a tragic life of an out casted young man who was estranged from his community; a talented artist who was unappreciated and unemployed; and an all-sided genius in total crisis of identity, more specifically, crisis of faith.

KEY WORDS: Religious Identity, Psychobiography, Identity Crisis, Leonardo Da Vinci, Conversion, Negative Identity.

Giriş

Tabloları, dehası ve ilginç tasarımları karşısında büyölendiğimiz Rönesans'ın büyük ressamlarından Leonardo da Vinci yaşadığı yıllardan beri çok yönlü ve sırlarla dolu bir kişilik olarak bilinmektedir. Onun bu ilginç ve gizemli hayatı birçok kişinin ilgisini çekmiş ve farklı açılardan incele-

* **Yrd. Doç. Dr.**, Çanakkale Onsekiz Mart Ü. İlahiyat Faköltesi.

me konusu olmuştur. Bu vesileyle, Leonardo ismi etrafında yüzlerce çalışma yapıldığını söyleyebiliriz. Bu çalışmaların bazıları onun sanatçı yönünü, bazıları bilimsel ve teknolojik dehasını, bazılarıysa cinsel kimlik gibi onun çok daha özel yönlerini irdelemektedir. Böylece Leonardo ismi üzerindeki sır perdesini aralama teşebbüsleri devam edip gitmektedir. Son olarak, Don Brown'ın ünlü *Da Vinci Code* adlı romanının yayınlanmasıyla birlikte bu teşebbüsler tekrar bir ivme kazandı. Bu defa, tartışmanın odağında Leonardo'nun dini kimliğinin olduğunu görüyoruz.

Uzun süre çok satanlar listesinden düşmeyen bu roman, aslında Hz. İsa'nın kimliğini deşifre etmek iddiasındadır, ama bunu yaparken de merkeze Leonardo'yu koymaktadır. Her ne kadar kısmen bir kaç tarihi gerçek üzerine inşa edilse de, özünde bir "fantezi" olan bu eser, yayınlandığı günden beri dünya genelinde oldukça "ciddi" teolojik ve tarih tartışmaları tetiklediğine şahit olmaktayız. Dan Brown kurguladığı bu fantastik senaryonun odağına Leonardo'yu yerleştirdiği için, onun kimliği (özellikle dini kimliği) de ister istemez bu tartışmaların bir parçası haline gelmiştir.

Leonardo'nun kimliği ve kişiliği konusunda akla ilk gelen ve bu tür tartışmalarda kendisine sıkça atıfta bulunulan eserlerden biri Sigmund Freud'un ünlü psikobiyografi denemesi *Leonardo da Vinci and Memory of his Childhood* (Leonardo da Vinci ve Çocukluk Hatıraları) adlı eseridir.¹ Freud bu çalışmasının bir bölümünde Leonardo'nun hayal gücünün denli zengin olduğunu ele alırken, bugün Leonardo ismi etrafında gelişen tartışmaların yönünü ciddi bir şekilde değiştirecek teferruat kabilinden önemli bir ayrıntıya değinmektedir:

Leonardo'nun hayal gücünün elverdiği şaka ve oyunları onun bu yönünü iyi anlayamayan biyograflarını zaman zaman kötü bir şekilde yanlış yönlendirmiştir. Örneğin, Leonardo'nun Milano elyazmalarında 'Suriye Defterdarına' yazılmış mektup müsveddeleri bulunmaktadır. Leonardo bu mektuplarda kendini o bölgede birtakım teknik vazifeleri olan bir mühendis olarak sunmakta; kendisini tembellik ithamına karşı savunmakta; bölgedeki yerleşim yerlerinin ve dağların coğrafi tarifini yapmakta ve o ordayken meydana gelen bir doğal felaketten bahsetmektedir.²

Freud, bu mektupları okuyan J. P. Richter'in, -ki gelmiş geçmiş en otorite Leonardo uzmanı olarak bilinir³- konuyu ciddiye aldığını ve 1883

1 Sigmund Freud'un bu denemesi ilk psikobiyografi örneklerinden biri olup, psikanaliz literatüründe önemli bir yere sahiptir.

2 Sigmund Freud, *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood*, New York-London: W.W. Norton & Company, 1910, pp. 77-78.

3 J. P. Richter'in çalışmasından önce Leonardo'nun meşhur "not defterinin" içeriği bilinmiyordur.

yılında yazdığı bir makalede⁴ Leonardo'nun Doğu'ya seyahat ettiğini, Mısır Sultanının hizmetinde çalıştığını ve oradayken İslam (*Mohammedan*) dini ne girdiğini iddia ettiğini not düşer, böylece Richter gibi ciddi bir araştırmacının genç Leonardo'nun kötü bir şakasının kurbanı olduğunu savunur.⁵

Çalışmanın Konusu ve Kapsamı

Bu makale yukarıda konusu geçen (Freud ve diğer bazı Leonardo uzmanlarının dahiyane bir şaka olarak değerlendirdiği ama Richter gibi Leonardo üzerine kariyer ve ün yapmış bir uzmanın gayet ciddiye aldığı) Leonardo'nun kendi el yazması olan bu mektup çerçevesinde Leonardo da Vincinin *dini kimliğini* yeniden irdelemektedir. Leonardo'nun hayatını yazan birçok biyograf onun Hıristiyanlığı eleştiren ve reddeden bir dinsiz veya *heretik* (geleneksel inancın dışında, sapık) olduğu konusunda neredeyse müttefikler.⁶ Daha önce de değindiğimiz gibi, Leonardo konusunda en otorite isimlerden biri olan Jean Paul Richter de kariyeri pahasına Leonardo'nun gençlik yıllarında, Milano'ya yerleşmeden evvel, Doğu'ya (İslam Âlemine) seyahat ettiğini, orda bir süre Memluk Sultanı Kait Bey'in hizmetinde çalıştığını ve bu sırada İslam dinine girmiş olabileceğini ısrarla savunmaktadır.⁷ İddiayı ortaya atan sıradan biri değil, dini ya da ideolojik bir taassupla hareket etmesini bu çerçevede düşünemeyeceğimiz Fransız bir uzman; dolayısıyla Leonardo'nun hayatıyla ilgili bu tez dikkate şayan bir ayrıntı olup incelenmesinde fayda vardır. Çalışmanın kapsamı da bu ayrıntıyla sınırlı olup, Leonardo'nun hayatının tamamını değil, sadece gençlik dönemini ihtiva etmektedir.

Çalışmanın Gerekçesi

Leonardo'nun hayatı ve eserleri öncelikli olarak Sanat, Sanat Tarihi ve biraz da Bilim Tarihi gibi disiplinleri yakından ilgilendiren bir problem

du. Bu not defterinin içeriğinin tercüme edilip İtalyanca, Almanca ve İngilizce olarak basılması Richter sayesinde olmuştur.

4 Söz konusu makale Almanca olup 1883 yılında Zeitschrift fur Bildende Kunst, Vol. XVI'de "Leonardo im Orient" başlığıyla yayınlanmıştır.

5 Freud, *Leonardo da vinci*, s.78.

6 Bkz. Freud, *Leonardo da Vinci*, ss. 77-78; Edward McCurdy, *The Mind of Leonardo da Vinci*, Dover Publications Inc. Mineola, New York, 1925/2005; George B. Rose, *The world's leading painters: Leonardo da Vinci, Raphael, Titian, Rubens, Velasquez and Rembrandt*, Henry Holt and Company, New York, 1912, p. 23; Rachel Annad Taylor *Leonardo the Florentine: A Study in Personality (Paperback)* Kiefer Press 1928 /Kessinger Publishing, LLC (April 7, 2003).

7 Bk. Jean Paul Richter, *The Notebooks of Leonrdo da Vinci: Compiled and Edited from the Original Manuscripts (Volume 2. New York: Dover Publication, Inc., 1976)*, p. 388

olarak gözükse de, bizi bu konuyu genelde Psikoloji özelde de Din Psikolojisi disiplini çerçevesinde irdelemeye sürükleyen çeşitli nedenler de mevcuttur. Bu nedenlerin en önemlisi, anlaşılacağı üzere, Leonardo'nun dini kimliğidir. Leonardo gibi ünlü bir şahsiyetin dini görüşleri ve onun gizemli hayatında tartışmalı da olsa bir “din değiştirme” olgusunun var olduğu spekülasyonu, daha spesifik bir ifadeyle, Richter gibi ciddi bir araştırmacının Leonardo'nun gençlik yıllarında İslam dinini seçtiği seklindeki iddiası ve bu iddianın Batılı tarihçiler tarafından ciddiye alınmayıp adeta örtbas edilmesi⁸ gerçeği bizi bu konuyu daha derinden araştırmaya iten temel sebeplerden biridir. Diğer ikincil bir sebep de, öncekiyle ilintili olarak daha genel çerçevede düşünüldüğünde, din, sanat ve tarihi ilgilendiren bir problemin psikolojik bakış açısıyla nasıl aydınlatılabileceğine dair bir uygulama, 'sınırlı' bir psikobiyografi denemesi üretmektir. Son olarak, böyle bir çalışma kimlik olgusunun çeşitli boyutları olsa da, bir bütünlük arz ettiğini; bireylerin gelişim sürecinde yaşadıkları olumlu-olumsuz olayların (Örneğin, bir guruptan dışlanmanın) onların kimlik ve kişiliklerini çok yönlü bir şekilde nasıl etkilediğini (örneğin meslek seçiminde, dini inanç ve tutumların oluşmasında) göstermesi bakımından anlamlı olacağı kanaati de bizi bu çalışmaya yönelten ikincil sebeplerdendir.

Çalışmanın Problemi

Konu ilk etapta magazinsel bir çağrışım yaratsa da, aslında hem tarih, hem psikoloji, hem de *din psikolojisi* disiplinleri açısından irdelenmesi gereken önemli bir akademik araştırma problemidir. “*Acaba Richter’in bu iddiası tarihsel bir gerçeği yansıtıyor olabilir mi?*”; “*Bir hakikat mi yoksa bir fantezi mi?*” Yani, Leonardo gerçekten *Doğuya gitmiş ve İslam dinine girmiş olabilir mi?* Eğer bunlar tarihi bir gerçeği yansıtıyorsa, “*Leonardo neden Doğuya seyahat etmiş ve neden İslam dinini seçmiş olabilir?*” “*Leonardo'nun Doğuya seyahatiyle, günümüzde ortaya çıkan Da Vinci Şifresi tartışmaları arasında bir ilişki kurulabilir mi?*”

Çalışmanın Tezi: “Bazen bir puro sadece bir purodur!”

Leonardo üzerine uzmanlaşmış sanat tarihçilerinin çoğu Richter'in ileri sürdüğü tezi reddedip söz konusu “mektubu” da ciddiye almayıp, gör-

8 Jean Paul Richter 1880 li yıllarda ileri sürdüğü bu tezden dolayı şiddetli bir eleştiriye maruz kalmış, iddiasına temel teşkil eden notlar da kendi hazırladığı “*Leonardo'nun Not Defteri*” adlı eserin sonraki baskılarından sadeleştirme adına kademeli olarak çıkartılmıştır. Bir kaç tanesi hariç, son yüzyılda Leonardo hakkında yapılan çalışmaların çoğu bu ayrıntıyı atlamaktadır.

mezlikten geldiklerini daha önce belirtmiştik. İlk psikobiyografi denemesini Leonardo üzerine yazan Sigmund Freud da söz konusu bu mektubu bir *fantezi* ürünü olarak değerlendirmektedir. Buna şaşırılmamak lazım, çünkü psikanalizin kurucusundan daha farklı bir yorum beklemek haksızlık olur. Ama psikanaliz camiasında zaman zaman kullanılan meşhur bir ifade vardır: “*bazen bir puro, sadece bir purodur*”⁹. Kim bilir, eğer Freud bu ayrıntıyı ciddiye alıp, olduğundan farklı yorumlamasaydı belki de çok daha tutarlı bir Leonardo profili çizmiş olacaktı. Bizim yukarıdaki sorulara “*bazen bir puro, sadece bir purodur*” esperisi içerisinde vereceğimiz cevap çalışmamızın temel tezini teşkil etmektedir, o da kısaca sudur: Leonardo’nun kendi el yazması olan bu mektup olduğundan başka bir şey değildir. Gençliğinde eşcinsellikle suçlanarak hem kişisel hem de mesleki itibarını yitiren Leonardo, ciddi bir kimlik bunalımına girmiştir. Mevcut kaynaklarda nakledilen bilgilere göre, bu trajik olayla birlikte toplumdan dışlanan genç Leonardo işsiz kalmış, maddi ve manevi /duygusal anlamda oldukça zor zamanlar geçirmiştir.¹⁰ Kanaatimizce, bu trajik tecrübe Leonardo’nun hem mesleki hem de dini kimliğini derinden etkileyerek onu alternatif kimlikler aramaya sürüklemiştir. Böyle bunalımlı bir döneminde, bir çıkış yolu arayan genç Leonardo’nun, Richter’in iddia ettiği gibi, o devirde Batı Hıristiyan âleminin “ötekisi” olan ve altın çağını yaşayan Doğu İslam âlemine sığınması ve hatta bu “haleti ruhiye” içinde İslam dâhil bölgedeki mevcut diğer dini akımlardan etkilenmesi ve onlardan birine geçici de olsa tabi olması makul ve mümkündür.

Çalışmanın Metodu: Psikobiyografi

Bu çalışma sınırlı bir *psikobiyografi* incelemesidir. Tezimizi ispatlamak için Richter’in söz konusu iddiasını *psikobiyografik* bir espri içerisinde, mevcut kaynaklardaki bilgiler çerçevesinde, Leonardo’nun hayatındaki diğer olaylarla, özellikle de gençlik çağında yaşadıklarıyla birlikte değerlendireceğiz.

Psikobiyografi

Psikobiyografi psikolojik teori ve araştırmalar ışığında tarihi mühim şahsiyetlerin hayatını analiz etme sanatıdır. Amacı, bu kişileri anlamak ve

9 Genellikle Freud’a atfedilen ama onun söyleyip-söylemediği kesin olmayan bu ifadenin İngilizcesi: “*sometimes a cigar is just a cigar*”dır.

10 Bkz. A. Vallentin, *Leonardo da Vinci: The Tragic Pursuit of Perfection*, Viking Press, New York Vallentin, 1938; Kenneth Clark, *Leonardo Da Vinci: An Account of His Development as an Artist*. Penguin Books: Baltimore- Maryland, 1939.

onların siyasi, dini, bilimsel ve sanatsal başarı (bazen de başarısızlık), karar ve davranışlarının arkasındaki güdü veya gerekçeleri aydınlatmaktadır. Bu bağlamda, Leonardo da Vinci, Hitler, Gandhi, Luther, Freud, Jung, Gordon Allport, Mustafa Kemal Atatürk, Marilyn Monroe, Abraham Lincoln, Van Gogh, Clinton, Saddam Hüseyin ve Bush gibi farklı zaman ve mecralarda ün yapmış şahsiyetler hakkında hatırı sayılır miktarda psikobiyografik çalışmalar teşekkül etmiştir.¹¹ Psikobiyografi her zaman “Freudcu” bir ton taşımasa da, bu anlamda en başarılı çalışmalar psikanaliz ekolünden geldiğini söylemeliyiz. Freud’un hem kendisi hem de öğrencileri bu çerçevede çeşitli eserler vermiştir. Freud’un kendi çalışmaları arasında en çok bilinen *Leonardo da Vinci and Memory of his Childhood* ve Hz. Musa üzerine yazdığı *Moses and Monotheism* eserleridir. Freud’un öğrencileri arasında da özellikle Erik Erikson yaptığı psikobiyografik çalışmalarla ünlüdür. Erikson’un *Jesus of Galileo (Galileli İsa)*, *Young Man Luther (Genç Adam Luther)* ve *Gandhi’s Truth (Gandi’nin Gerçeği)* adlı eserleri bu tarz çalışmaların en iyi bilinen örnekleridir.

Bilindiği üzere, Freud kişilerin çocukluk dönemine yoğunlaşarak psiko-seksüel eksenli analizler yaparken, kişilerin hayatına bütüncül açıdan yaklaşan Erikson, daha çok gençlik dönemine yoğunlaşır ve psiko-sosyal eksenli çözümler yapar. Leonardo’nun şahsiyetini, onun mesleki ve özellikle de dini tercih ve davranışlarının arkasındaki nedenleri anlamayı hedeflediğimiz bu psikobiyografi denemesi açısından Freud ve öğrencisi Erikson arasındaki bu fark oldukça anlamlı ve önemlidir. Çünkü Leonardo’yu çocukluk hatıralarından hareketle analiz eden Freud’un psikobiyografi denemesi Leonardo’nun cinsel kimliğini ve dehasını kısmen açıklasa da, onun profesyonel ve dini kimliğini açıklamada yetersiz kaldığını söyleyebiliriz. Bunun için Freud’un çocukluk ve cinsellik vurgulu psikobiyografi metodunu değil, Erik Erikson’un gençlik ve *kimlik* vurgulu psikobiyografi yönteminden istifade edeceğiz. Onun klinik deneyimleri üzerine kurulu teorik görüşleri ışığında Leonardo’nun gençlik dönemini yeniden irdeleyeceğiz.

Leonardo’nun Kimlik Krizi

“Kimlik” ve “kimlik krizi” gibi kavramları psikoloji literatürüne ilk sokan kişi ünlü psikanalist Erik Erikson’dur. Ona göre çocuklukla yetişkin-

¹¹ Psikobiyografi hakkında daha fazla bilgi için bkz. *William Todd Schultz, Handbook of Psychobiography*, Oxford University Press, USA, 2005.

lik arasında bir geçiş dönemi olan ergenlik ve gençlik çağı bireylerin şahsi kimliklerini oluşturdukları oldukça gelgitli bir aşamadır.¹² Kişiler “kim olduklarını,” “nerden geldiklerini” ve “ne olmak istediklerini” bu süreçte düşünür ve cevap arar. Kimlik, cinsiyet gibi fiziki olgunlaşmayla belirginleşen bir olgu değildir. Bir ferдин kimliği bebeklik dönemiyle başlayan, ergenlik ve gençlik döneminde hızlanan ve sonraki yıllarda olgunlaşıp oturan, böylece uzun yıllara yayılan bir takım biyolojik, psikolojik ve sosyolojik süreçlerle şekillenmektedir. Erikson’a göre, kimlik gelişimi hayatın diğer evreleriyle ilintili olarak bütünsel bir süreç olmakla beraber, ergenlik ve gençlik çağı bu anlamda en önemli aşamadır. Yine Erikson’a göre, bireyler “kişisel aynılık ve tarihsel süreklilik” duygusunu kaybettiğinde “kimlik krizi” yaşarlar.¹³ Ergenlik çağında tecrübe edilen hem bensesel hem de zihinsel anılmada hızlı ve ani değişim, söz konusu bu "aynılık" ve devamlılık" duygusunun kaybolmasına sebep olur. Yeni bedenine alışması ve benimsemesi uzun zaman alan gençler, aynı zamanda zihinsel olarak ta somut düşünceden soyut düşünceye geçtiklerinden, kendi benlikleri ve toplumsal rolleri başta olmak üzere hemen her şeyi, aileyi, toplumsal değerleri, inançları ve geleneksel kabulleri sorgulamaya başlarlar. Böylece kaybedilen "aynılık" ve "devamlılık" duygusu sürekli yenilenen benlik imajıyla yeniden kazanılmaya çalışılır. Ama bu bazen hayat boyu sürecek arayışlar, keşifler, teslimiyetler, bağlılıklar, hayal kırıklıkları, deneme ve yanılmalarla dolu uzun ve zor bir süreçtir. Erikson'a göre, bu arayış ve kimlik oluşturma sürecini başarıyla atlatan gençlerin özellikle üç konuda muvaffak olması beklenir: 1) karşı cinsten biriyle uzun süreli duygusal ilişki kurabilmek, 2) bir kariyer seçimi ve kendini bu seçime adanabilmek, maddi ve manevi anlamda yatırım yapabilmek ve 3) bir ideolojiyi ya da bir inanç sistemini benimseyip tabi olmak.¹⁴

Erikson’un formüle ettiği bu kriterler çerçevesinde değerlendirdiğimizde Leonardo’nun bu üç konunun hemen üçünde de problemlili olduğu anlaşılmaktadır. Burada akla şu soru gelebilir; hızlı toplumsal değişimlerin ürettiği kimlik ve kimlik krizi gibi modern kavramlar 15. yüzyılda yaşayan birini anlamada ne derece geçerli olabilir? Öncelikle şunu belir-

12 Bkz. E. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, Norton: New York, 1980, ss. 100-115.

13 E. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, s. 109.

14 Bkz. Erikson, *Childhood and Society*, New York: Norton, 1950; Erik Erikson, *Youth: Fidelity and diversity*. In E. H. Erikson (Ed.), *The challenge of youth*. Garden City, NY: Doubleday/Anchor, 1965; E. Erikson, *The life cycle completed*. New York: Norton, 1982; Rolf E. Muss, *Theories of Adolescence*, New York: McGraw-Hill, 1996, ss. 53-55.

telim; insan gelişimi önemli bir oranda evrenseldir; hangi zaman ve coğrafi bölgede olursa olsun, insanlar bir anne ve babadan doğar, bebeklik, çocukluk, ergenlik ve gençlik dönemi geçirir ve yetişkin olur. Ama bu süreçlerin başarılı bir şekilde birbirini takip etmesinde biyolojik faktörlerle beraber tarihsel ve kültürel etkenlerin payı da yadsınmayacak kadar önemlidir. Dolayısıyla ortaçağ toplumlarında da bireylerin çocukluk, ergenlik ve gençlik dönemi geçirdiği muhakkaktır. Teknolojide, ulaşımda ve iletişimde baş döndürücü gelişmelerin ve hızlı değişimlerin gerçekleştiği günümüzün modern ve post-modern toplumlarında daha yoğun ve daha belirgin bir şekilde gördüğümüz kimlik krizi problemleri geçmişin yerleşik-geleneksel toplumlarında da münferit ve seyrek vakalar olarak zaman zaman karşımıza çıkmaktadır. Günümüzün toplumlarına göre daha yavaş değişen ve daha geleneksel ve yerleşik olan bu toplumlarda bu aşamaların daha az çalkantılı ve daha az problemleri bir şekilde atlatıldığı söylenebilir ama hiç problemsiz geçtiği söylenemez.

Ergenlik çağının (Adolescence) evrensel bir fenomen olup olmadığı bir yüzyıldan fazladır tartışılan en popüler bilimsel konulardan biridir. G. Stanly Hall'dan Jean Lovinger ve James Fowler gibi günümüzün etkili gelişim psikologlarına kadar bir çok teorisyen insan gelişim aşamalarının ve ergenlik çağının evrensel bir fenomen olup geçmişte ve günümüzdeki bütün toplumlar için geçerli olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵

Toplumsal istikrarın sağlandığı ve geleneğin mutlak hâkim olduğu toplumlar normal şartlar altında idealize ettiği geleneksel insan tipini çok rahat üretir. Bu toplumlarda bazı roller (Ör. cinsiyet rolleri) ve beklentiler genellikle kesin çizgilerle belirlenmiştir. Mesela, gençlerin içinde yaşadığı toplumun dini, ahlaki ve siyasi değerlerini benimsemesi, bir meslek edinmesi, sonra evlenip yuva kurması beklenir, ve bu beklentiler genellikle de gerçekleşir. Ama geleneksel ya da modern, her toplumda zaman zaman çeşitli bireysel ya da çevresel sebeplerden dolayı bu geleneksel döngünün dışında kalan ya da dışına itilen bireyler her zaman olmuştur. İşte çalışmamızın konusu Leonardo bu istisnalardan biridir. Gayri meşru bir ilişki sonucu dünyaya gelen Leonardo daha hayatının başında bu geleneksel döngünün dışındaydı. Bu yüzden babasının soy ismini alamayan Leonardo gençliğinde de maruz kaldığı bir iftiradan dolayı hayatı boyunca bu geleneksel döngünün dışında kalacak ve öyle de ölecektir. Leonardo'nun ha-

¹⁵ Bu konunun daha detaylı tartışması için bkz. Kiell, N., *The Universal Experience of Adolescence*, New York, International University Press, 1964; karşıt görüşler için bkz. Fasick, F.A., on the "invention" of adolescence. *Journal of Early Adolescence*, 14, 1994, 6-23.

yatı ve geride bıraktığı çalışmalar çok açık bir şekilde onun, Erikson'un vurguladığı anlamda, hem romantik-cinsel bakımdan hem de mesleki ve ideolojik (inanç) bakımdan geleneksel beklentilerin ve kalıpların dışında kalıp "tutunamadığına" ve bu anlamda (o dönem için) istikrarlı bir kimlik oluşturamadığına işaret etmektedir.

Örneğin, Leonardo'nun cinsel kimliği tartışmalı bir mevzudur. Çizimlerdeki bazı cinsel temaları ve kayıtlara geçen bazı iddiaları¹⁶ ve dedikoduları dikkate alan bazı tarihçiler onun eşcinsel biri olduğunu iddia etmektedir. Leonardo'nun cinsel ilişkiden öğrendiği yönündeki kayıtlara dikkati çeken Freud da onun eşcinsel eğilimlere sahip olduğunu kabul etmekle beraber, bunun aktif bir eşcinsellik olmadığını not etmektedir.¹⁷ İlerde de değinileceği üzere, eşcinsellik bir iftira sonucu kimliğine yapışan bir leke olsa da, hayatı boyunca hiç evlenmeyen ve herhangi bir romantik ilişkisi olduğuna dair hiç bir kayıt bulunmayan Leonardo'nun bu yönü problemleri bir ayrıntı olup daima kafalarda soru işareti oluşturmaktadır.

Leonardo mesleki kimlik bakımından da ilginç biridir. Cinsel kimliğinde olduğu gibi, mesleki kimlik ve kişiliğinde de *belirsizlik*, *kararsızlık* ve *kaymalar* mevcuttur. Leonardo uzmanları genellikle onu başladığı işi bitiremeyen ve ilgi alanı sürekli değişen biri olarak not eder. Örneğin, ressam olarak tanıdığımız Leonardo, Milano düküne yazdığı mektupta kendisini askeri mühendis olarak tanıtır.¹⁸ Bunu bir ironi olarak değerlendiren sanat tarihçisi Kenneth Clark, onun bu tavrına anlam veremez.¹⁹ Bir başka sanat tarihçisi Osvald Siren de Milano Dükü *Ludovico il Moro*'nun Leonardo'ya bir ressam ya da "sanatkâr" olarak değil, alet yapan bir "zanaatkâr" ve mucit biri olarak muamele ettiğini kaydetmektedir.²⁰ Buna ek olarak, Leonardo'nun geriye bıraktığı eserleri istatistiksel olarak sınıflandırdığımızda onun bir sanatçıdan ziyade bir mühendis olduğunu söylemek mümkündür. Resmi yazılarda da sadece sanatçı olarak değil aynı zamanda mühendis olarak da zikredilmektedir.²¹ Örneğin, Sezar

16 Floransa resmi arşivlerinde Leonardo'nun 8 Nisan 1476 yılında eşcinsellikle suçlandığı ama delil yetersizliğinden dolayı berat ettiği kayıtları mevcuttur.

17 Freud, *Leonardo*, s. 21.

18 Kenneth Clark, *Leonardo Da Vinci: An Account of His Development as an Artist*. Penguin Books: Baltimore- Maryland, 1939, s. 45.

19 Clark, a.g.e., s. 46.

20 Osvald Siren, *Leonardo Da Vinci: the Artist and the Man*, Yale University Press, New Haven, 1916, s.57.

21 L. Reti, Leonardo da Vinci the Technologist: The Problem of Prime Movers. (*In Leonardo's Legacy an International Symposium*, Edited by C.D. O'Malley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1969), s. 68.

Borgia Leonardo'dan en çok sevdiği mimar ve mühendis olarak bahsetmektedir, yine Fransız Kralı XII. Luis'de onu önce mühendis, sonra ressam olarak anmaktadır.²² Donald Sassoon bu konuda daha da ileri giderek, sanat tarihinde Michelangelo, Raphael, Picasso ve Rembrandt'in üretilen eser bakımından Leonardo'dan çok daha ileri bir konumda olduğunu söyleyerek onun ressamlık yönünün abartıldığını iddia etmekte ve Leonardo'nun daldan dala atlayan ama hiç bir yerde karar kılmayan biri olduğunu vurgulamaktadır.²³ Sassoon bu yargısında haklı olabilir; bize "her işe eli yatkın" ve çok yetenekli biri olarak tanıtılan Leonardo-her ne kadar söz konusu bu yeteneklere sahip olsa da- aslında mesleki kimlik açısından tutunamamış biridir. Leonardo birçok konuda yetenekli olmasına rağmen, onun ismiyle anılan bir icat ya da buluş mevcut değildir. Bu durum onun bu yeteneklerinden her hangi birine yatırım yaparak tutunamadığına, daldan dala atladığına işaret etmektedir.

İnanç ve ideoloji bakımından, yani toplum tarafından paylaşılan geleneksel, dini ve siyasi değerleri benimseme açısından da Leonardo yaşadığı dönem için oldukça *marjinal* bir tiptir. Yaşadığı krizin ve kimlik savrulmasının izlerini onun dini tutumunda da görmek mümkündür. Örneğin, Leonardo'nun hangi dine inandığı veya herhangi bir dine inanıp inanmadığı daima tartışma konusudur. Öldüğünde Hıristiyan adetlere göre defnedilen Leonardo'nun genellikle Hıristiyan olduğu düşünülmüştür. Ancak birçok sanat tarihçisi ve biyograf bunu kabul etmez. Onun Hıristiyan olmadığı ama bir tanrıya inandığı yönünde ki kanaatler daha yaygındır.²⁴ İtalya'da, Hıristiyan dünyasının merkezi olan bir bölgede, Hıristiyan kültür içerisinde doğup büyüme ama Hıristiyan olmamak oldukça manidar bir durumdur. Bu konunun detayını sonraki bölüme havale edip kısaca toparlayacak olursak, Erikson'un kuramı çerçevesinde değerlendirdiğimizde, Leonardo kimlik oluşturma sürecini başarıyla tamamlayamamış biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine Erikson'un ifadesiyle Leonardo'nun sürekli arayış içinde olup bir çeşit "kimlik krizi" ve psiko-sosyal "kimlik moratoryumu"²⁵ yaşayan biri olduğu anlaşılmaktadır.

22 Reti, *a.g.e.*, s.70.

23 D. Sassoon, *Becoming Mona Lisa: The Making of A Global Icon*. Harcourt, Inc. New York, 1986, s. 62.

24 E. McCurdy, *the Mind of Leonardo da Vinci* (Dover Publications Inc. Mineola, New York, 1925/2005); Freud, s. 73.

25 **Moratoryum** kavramı yine Erik Erikson'un psikoloji literatürüne soktuğu önemli konseptlerden biridir, "erteleme," "geciktirme" veya "öteleme" anlamına gelir. Erikson "kimlik ertelemesi" anlamında kullanır. Yani gençlerin özellikle mesleki ve ideolojik anlamda bir süre ka-

Genç Leonardo'nun Hayatını Değiştiren Olay ve Sonuçları

Gayri meşru bir ilişki sonucu köle ya da köylü bir anneden dünyaya gelen Leonardo, beş yaşına kadar annesi tarafından büyütülür. Daha sonra, tanınan bir “noter” olan babası Ser Piero, Leonardo’yu yanına alır. Çocuk Leonardo bundan sonraki hayatını Floransa’ya gidinceye kadar iki üvey anne ve 12 üvey kardeşin dışlayıcı bakışları arasında sürdürür. Leonardo 14 yaşına gelince babası onu Floransa’da ressam Andrea del Verrocchio’nun yanına çırak olarak verir. Yeteneği ve başarısıyla ustası Verrocchio’nun beğenisini kazanan genç Leonardo, mesleki hayatında istikrarlı adımlarla ilerlerken, 1476 yılında anonim bir eşcinsellik iftirasına maruz kalır.

Leonardo sonunda aklansa da, bu trajik olayın onun ruhunu derinden yaraladığını; gelişmekte olan kimliğinde, öz güveninde, erkeklik benliğinde, metanetinde ve mesleki şevk ve heyecanında kalıcı yara izleri bıraktığını görmek mümkündür. Onur ve gururunu inciten bu iftira,²⁶ genç Leonardo’yu hem cinsel kimlik, hem mesleki kimlik, hem de dini kimlik bakımından *savurarak*, onu akut bir kimlik krizine sürüklediğini söyleyebiliriz.

Kimlik gelişimi açısından düşünüldüğünde, bu iftiranın zamanı da oldukça manidardır. Leonardo 24 yaşındadır, henüz yetişkin biri değildir, başta Erik Erikson²⁷ olmak üzere birçok psikologun kimlik oluşumunda kritik bir dönem olarak vasıflandırdığı geçiş sürecindedir. Gençler bu kendilerini keşfetme ve kimlik oluşturma sürecinde bir dizi deneme-yanılma deneyimleri yaşar, içgüdülerine uyup düşüncesiz kararlar verip riskli davranışlarda bulunabilir ve sık sık karar değiştirebilirler. Bu dönemlerde gençlerin sağlıklı bir kimlik ve kişilik oluşturabilmeleri için yapıcı, anlayışlı, sabırlı, bol seçenekli ve teşvik edici bir çevreye ihtiyacı vardır.²⁸ Ne var ki, Leonardo böyle hassas bir dönemde bu iftirayla halkın önünde alenen küçük düşürülmüş, rezil edilmiş, hatta bazı tarihçilere göre hapsedilmişti.²⁹ Kısaca, genç “ressam” Leonardo’nun bütün itibarı yerle bir olmuştu.

rar vermeden (veya vermeden) deneme yanılma süreci yaşamasıdır. Bu kavram aynı zamanda bir çeşit “**Bohem**” hayat tarzını da ima etmektedir.

26 Bkz. A. Vallentin, *Leonardo da Vinci: The Tragic Pursuit of Perfection*, Viking Press, New York, 1938.

27 Bkz. Erik Erikson, *Childhood and Society*, New York: Norton, 2nd ed., 1963.

28 Erik Erikson, *Identity and the Life cycle, Psychological Issues*, Monograph 1, No.1, New York: International Universities Press, 1959, s.89.

29 A. Vallentin, *Leonardo da Vinci: the Tragic Pursuit of Perfection*, s. 197.

Leonardo'nun bu süreçte yaşadığı ızdırabı hissetmemiz mümkün değil ama bilmemiz ve anlamamız için yeterince delil var. Yazdığı mektuplar ve tuttuğu özel notlar, derin bir yalnızlık yaşayan Leonardo'nun intikam duyguları taşıdığına ve bir kaçış ve arayış psikolojisine girerek, kendini yeniden inşa etme çabasında olduğuna işaret etmektedir.³⁰ Onun yaşadığı bu trajedinin en bariz belirtilerini ilk olarak mesleki hayatında görmek mümkündür; Leonardo'nun ilgi alanında ani bir değişim gözümüze çarpıyor. Floransa'da itibarını yitiren Leonardo çaresizlik içinde çevredeki yöneticilere mektuplar yazmakta ve onlardan iş istemektedir. Leonardo bu mektuplarda ressam kimliğini ön plana çıkarmamaya özen göstererek, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, kendini mühendis, mimar, şehir planlamacısı vesaire olarak tanıtmakta ve tabiri yerindeyse, “ne iş olsa yaparım” demek istemektedir.³¹

Leonardo'nun bu tutumu sadece iş bulma şansını artırma stratejisi olamaz. Onun bu arayışlarının arkasında aynı zamanda “sanatçı” kimliği ve o kimliğe bulaşmış olan iftirayı saklama güdüsü olduğu da anlaşılmaktadır; Genç Leonardo sanki o kimlik ve çağrışımlarından kaçıp kurtulmak ve yepyeni bir kimlik inşa etme arzusunda. Leonardo mecbur kalmadıkça eline fırça dahi almak istememekte, hatta çizdiği resimleri sanki kerhen yapmaktadır.³² Bu denli yetenekli bir ressamın şaşkırtacak şekilde az tablosunun oluşunu ve başladığı birçok resim projesini bitiremeyişi başka nasıl açıklanabilir ki? Kısacası, bu talihsiz olayla birlikte ressamlıktan soğuyan Leonardo başka alanlara yönelir ve dehasını bu alanlarda sergiler. İşte bilinen meşhur “on parmağında on marifet” (*jack of all trades*) Leonardo böyle ortaya çıkar. Erikson'un deyimiyle bu trajedi/kriz Leonardo için bir çeşit *creative curse*³³ işlevi görür, bir anlamda *yaratıcı hüner* dönüşür.³⁴ Ama yine de geriye bıraktığı eserler ve çalışmaları dikkate alındığında, resim dışındaki diğer alanlara da yeterince yoğunlaşmış bir Newton ya da Galileo gibi önemli bir keşif veya buluşa imza atamayan³⁵

30 Bkz. Lorenzo Matteoli, “Leonardo Da Vinci” *Four Lecture on Leonardo Da Vinci*, University of Western Australia Extension January 2005, <http://members.iinet.net.au/~matteoli/html/Articles/Leonardo4.html> (15 Kasım, 2007)

31 Clark, s. 47.

32 A. Vallentin, *Leonardo da Vinci: the Tragic Pursuit of Perfection*, s. 201.

33 *Creative curse* Erik Erikson'un sık sık kullandığı bir kavramdır. Türkçe tam karşılığının bulunması zor olan bu mefhum, “başına gelen bir musibetin sonunda kişi için hayırlı sonuçlar doğurmasını” ifade eder.

34 Bkz. Erikson, *Young man Luther*, New York: Norton, 1962; Gandhi's truth, New York: Norton, 1969.

35 Sassoon, s. 64.

Leonardo'nun tipik bir psiko-sosyal *moratoryum* durumu yaşadığını söyleyebiliriz.

Heretik Leonardo

Leonardo'nun hayatıyla alakalı dikkate değer diğer bir boyut da onun dini kimliği ve dini görüşleri olduğunu daha önce belirtmiştik. Onun hayatını kaleme alan ilk yazar Vasari, Leonardo'nun herhangi bir dine tabi olmadığını, *heretik* bir zihniyete sahip olduğunu not eder.³⁶ Bu konu üzerine özellikle eğilen Edward McCurdy, Leonardo'nun din konusunda sessiz kalmayı tercih ettiğini dolayısıyla onun inanıp inanmadığı konusunda bir sonuca ulaşmanın zor olduğunu not eder. Bununla beraber, McCurdy onun "Reform" ruhuna sahip biri olduğunu düşünür.³⁷ Ancak, Leonardo uzmanlarından Robert Payne³⁸ gibi bir kaç kişi hariç, hemen hepsi Vasariyle aynı kanaattedir. Mesela, Freud Leonardo'nun Hıristiyanlıktan uzaklaşması meselesine özellikle eğilir ve hatta din hakkında ileri sürdüğü önemli teorilerinden birini, yani tanrı tasavvurunun ebeveyn projeksiyonu olduğu tezini bu bağlamda dile getirir.³⁹ Freud bu tasavvurun gençlerdeki baba otoritesinin zayıflamasıyla kaybolacağını ileri sürer ve Leonardo'nun dogmatik din den uzaklaşmasını bu çerçevede açıklar.⁴⁰ Ama kanaatimce Freud'un bu açıklaması tek başına yetersizdir. Leonardo'nun dine yaklaşımında ekstra dinamikler olmalı. Çünkü günümüzün modern toplumlarında dahi insanların büyük çoğunluğu anne-babasının mensup olduğu dine hayatı boyunca mensup olmaya devam eder. Kaldı ki Orta Çağın geleneksel toplumlarında bu mensubiyet daha sıkı ve sağlamdır. Öte taraftan, yine Leonardo'nun yaşadığı zaman dilimi çerçevesinde düşündüğümüzde, onun Hıristiyanlığı reddedişine veya başka bir ifadeyle, heretik olduğuna dair ortaya atılan iddialara benzer yakıştırmalar, o zamanda yaşayan Leonardo benzeri diğer kişiler hakkında ileri sürülmemiştir. Mesela bir Boticelli ya da Michelangelo için benzer dedikodular söz konusu değildir. Dolayısıyla, Leonardo'yu içinde doğup büyüdüğü kültürel, özellikle de dini değerlere karşı yabancılaştıran başka ekstra sebep ya da sebepler olmalı. Burada Leonardo'ya özel, onun yaşadıklarıyla alakalı bir durum söz konusu olduğu kanaatindeyim,

36 G. Vasari *Lives of the Most Excellent Painters, Sculptors, and Architects*, Oxford University Press, USA, 1998.

37 E. McCurdy, *The Mind of Leonardo da Vinci*, Dover Publications Inc. Mineola, New York, 1925/2005.

38 R. Payne, *Leonardo* (Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1978)

39 Freud, s.73.

40 Freud, s.73.

bu da onun uğradığı iftiradır. Öyle anlaşılıyor ki, uğradığı bu iftira Leonardo'yu dini açıdan da *marjinalleştirmiş*, onu geleneksel olan her şeyi topyekûn reddetmeye sürüklemiştir.

Leonardo'nun içine düştüğü bu kaçış ve arayış psikolojisi sadece sanatçı kimliğinden kaçıp başka alanlara ilgi duyma meselesi değil, daha derin ve daha kapsamlı bir haleti ruhiyedir, başka bir ifadeyle, varoluşsal bir ızdıraptır. Leonardo sadece sanattan kaçmıyor, o dönemde ki yazışmalarını ve notlarını gözden geçirdiğimizde, onun yalnızlığa itildiği Floransa ve Floransalılardan da uzaklaşmak istediğini ve çaresizce çıkış yolları aradığını görüyoruz. Örneğin, arkadaşı Bernardo di Simone Cortigani'ye yazdığı bir mektupta sevdiği herkesin onu yalnız bıraktığından yakınarak ne kadar çaresiz bir duruma düştüğünü anlatmaktadır.⁴¹ Başka bir mektubunda da birçok insanın kılıç yarasıyla değil dil yarasıyla öldüğünü yazmaktadır.⁴² Bu mektupları ve kişisel notlarını analiz eden Antonia Vallentin, meşum dedikodu ve iddialar üzerine kahrolan çaresiz Leonardo'nun bir ara meyve ağaçlarına zehir serpererek Floransalılardan intikam alma planları yapacak kadar öfke nöbetleri geçirdiğini not eder.⁴³ Vallentin'e göre Leonardo her şeyden, insanlardan hayvanlardan, dünyevi olan her şeyden nefret eder hale gelmişti.⁴⁴ Leonardo bütün itibarını kaybetmiş, ıssız ve işsiz kalmıştı. Floransa'yı idare eden *Medici* ailesi dedikodulardan dolayı onu sevmiyor, iş konusunda özellikle rakiplerini ona tercih ediyordu. Örneğin *Sistine Chapel*'i süslemesi için Botticelli, Signorelli ve Ghirlandaio'yu Roma'ya gönderen Lorenzo, Leonardo'yu özellikle *dışladığı* bilinmektedir.⁴⁵ Yeteneğinin takdir görmemesi bir tarafa, bu denli iftira, hakaret ve dışlanmaya maruz kalan genç bir delikanlının haleti ruhiyesi nasıl olur? Nasıl bir duygusal girdaba girer? Ruh sağlığını korumak için ne yapabilir?

Negatif Kimlik

Erikson bu haleti ruhiyeye sahip gençlerin yapacakları tercihlerden birinin *negatif kimliğe* sığınma olduğunu söyler. Ona göre, *negatif kimlik* içinde yaşadığımız toplumun bize bizi “ötekinden” ayıran fark olarak algılamamızı öğrettiği cinsiyet, ırk, sınıfsal ve dinsel normlara aykırı, is-

41 Vallentin, s. 38.

42 Vallentin, s. 37.

43 Vallentin, 36.

44 Vallentin, 38.

45 Lorenzo Matteoli, “Leonardo Da Vinci” *Four Lecture on Leonardo Da Vinci*, University of Western Australia Extension January 2005, <http://members.iinet.net.au/~matteoli/html/Articles/Leonardo4.html> (15 Kasım, 2007)

tenmeyen ve üzerinde uzlaşılmaz vasıfların oluşturduğu yabancı kimliktir. ⁴⁶ Başka bir ifadeyle, *negatif kimlik* toplumsal normlar çerçevesinde horlanan, istenmeyen, dışlanan ve tehdit olarak görülen “ötekidir.” Hepimiz gerek birey, gerek grup olarak bu hoş olmayan özellikleri altında kendi içimizde de taşırız, ama hep “ötekine” yansıtırız. İşte Leonardo’nun yaşadığı türden kriz anlarında bazılarımız bu negatif unsurlara sığınırız. Erikson çok beliş bir ifadeyle sanki Leonardo’yu kast edeceğesine, şu uyarıda bulunur: “ ...Eğer bir genç ufak tefek hatalarından dolayı dışlanırsa, bu durum onda özel bir öfkeye sebep olur ve bu basit kusurları olan kişi sonunda ciddi bir suçluya dönüşebilir” ⁴⁷ (vurgu bana aittir). Erikson bu uyarısını iki manidar vakayı da naklederek örnekendirir: Amerika’da çok başarılı bir şovmenin kızı evden kaçar, bir süre sonra Güney şehirlerinin birinde bir zenci mahallesinde fahişelik yaparken yakalanır; yine Güney’de ünlü bir zenci vaizin kızı Chicago’da uyuşturucu bağımlıları arasında bulunur.⁴⁸

Toplumdan dışlanıp yalnızlığa itilen, çaresizlikler içinde ızdırap çeken genç Leonardo’nun yukarıdaki iki örnekten pek fazla farkı yoktur. Çaresizlik, öfke ve intikam duyguları içinde kıvranan Leonardo da *negatif kimliğe* sığınacaktır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bir kaçış ve bir arayış psikolojisi içerisinde olan Leonardo, sonunda dehasına yakışır bir çözüm bulur: Doğuya gitmek. Jean P. Richter’in Leonardo’nun notlarına dayanarak ileri sürdüğü iddiaya göre⁴⁹, bir kaç yıl süren utanç, yalnızlık ve ızdırapdan sonra Leonardo bir anlamda Hıristiyan âleminin “ötekisi” olan İslam âlemine sığınır. Böylece hem onu takdir etmeyip dışlayan dünyadan, hem de kendisini gölge gibi takip eden utançtan uzaklaşacak olan genç Leonardo, aynı zamanda kendi toplumunun horlayıp düşman gördüğü guruba dâhil olmakla, hatta onların dinini (İslam) seçmekle, kendisine iftira atıp dışlayanları cezalandırıp intikamını alacaktır.⁵⁰

46 E. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, Norton: New York, 1980, s. 139.

47 Erikson, E.H. (1970). “Identity crisis” in perspective (In E.H. Erikson, Life history and the historical moment, New York: Norton, 1975), ss. 18-22.

48 E. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, Norton: New York, 1980, s.142.

49 Bkz. Jean Paul Richter, *The Notebooks of Leonardo da Vinci: Compiled and Edited from the Original Manuscripts*, Volume 2. New York: Dover Publication, Inc., 1976, s. 388.

50 Günümüzde Amerika’da Hıristiyan olarak doğup büyümüş birçok zenci mahkûmun hapishanelerde İslam dinine girmesinin arkasında benzer bir negatif kimlik dinamiğinin varlığını söylemek mümkündür. Daha ilginç, Leonardo’nun durumuyla şaşırtıcı benzerliğe sahip bir olay yakın bir geçmişte ünlü pop star Michael Jackson’un başına geldi. Yardım ettiği kimsesiz çocukları taciz ediyor iftirasıyla bütün itibarını kaybeden Jackson, çareyi Dubai’ye taşınmakta bulmuş, hatta İslam dinine girmeyi düşündüğü medyada yayılmıştı.

Leonardo'nun Suriye Defterdarına Mektubu

Makalenin başında işaret ettiğimiz gibi Leonardo'nun İslam âlemine yolculuğu, Memluk Sultanı Kait Bey'in hizmetinde mühendis ve mimar olarak çalıştığı ve İslam dinine girdiği hususu 1880 li yıllarda, Leonardo'nun el yazmalarını toparlayıp İtalyancaya, Almancaya ve İngilizceye aktaran Fransız araştırmacı Dr. Jean Paul Richter tarafından ortaya atılmıştır. Richter'in iddiası Leonardo'nun kendi el yazması olduğuna şüphe olmayan⁵¹ bir mektup müsveddesine dayanmaktadır.⁵² Zamanın Suriye Defterdarına hitaben yazılmış bu mektup, daha çok İslami usullere göre hazırlanmış bir rapor taslağı niteliği taşımaktadır. Leonardo mektupta kendini *Toros* dağlarına bir takım imar işleri için gönderilmiş bir mühendis ve mimar olarak sunmakta ve bölgede gerçekleşen bir deprem felaketini rapor etmektedir. Richter, Leonardo'nun iftiraya uğradığı yılı takiben Milano'ya yerleşmeden evvel bir kaç yıl ortadan kaybolduğunu ve bu sürede nerede olduğuna dair herhangi bir kaydın bulunmadığı gerçeğini bu mektupla birleştirerek, böylece onun Doğu'ya gittiğini Memluk sultanı için çalıştığını iddia eder.

Richter'in bu tezi Batıda kabul görmemiş ve çok sert eleştirilere maruz kalmıştır. Dolayısıyla, günümüz Leonardo literatüründe bu mektubun kendisine rastlamak neredeyse mümkün olmadığı gibi referans dahi verilmemektedir. Hatta mektubun kendisi Richter'in hazırladığı orijinal eserin (*The Notebooks of Leonardo da Vinci*) sonraki baskılarında lüzumsuz bir ayrıntı diye sadeleştirme adına kademeli olarak çıkartılmıştır⁵³. Her ne kadar çoğu Leonardo uzmanı bu tezi kabul etmeyip, söz konusu mektubu ya görmezlikten gelip ya da fantezi ürünü diye ciddiye almasa da, başta Edward McCurdy⁵⁴ olmak üzere, George B. Rose,⁵⁵ ve Rachel Annad Taylor⁵⁶ gibi bazı uzmanlara göre *Leonardo'nun Doğu'ya seyahati inkar edilemez bir hakikattir*. Örneğin, bu seyahatin ispatlanamasa (?) da çok mantıklı olduğunu ifade eden George B. Rose, Leonardo'nun dini hafife alan bir deist olduğunu

51 Richter, s. 381.

52 Mektubun orijinali, İtalyanca ve İngilizcesi için bkz., Jean Paul Richter, *The Notebooks of Leonardo da Vinci: Compiled and Edited from the Original Manuscripts* (Volume 2. New York: Dover Publication, Inc., 1976), s. 388

53 Bkz. Carlo Pedretti, *The Literary Works of Leonardo da Vinci*, (Vol.2, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1977), s. 293.

54 Bk. Edward McCurdy, s. 254

55 Bk. George B. Rose, *The world's leading painters: Leonardo da Vinci, Raphael, Titian, Rubens, Velasquez and Rembrandt*, Henry Holt and Company, New York, 1912, p. 23; Bkz. E-book: <http://www.archive.org/details/cu31924008738332>

56 Bk. Rachel Annad Taylor *Leonardo the Florentine: A Study in Personality* (Paperback) Kiefer Press 1928 /Kessinger Publishing, LLC (April 7, 2003)

ve dolayısıyla İslam dinine sempati duyup ona tabi olabileceğini yorumuna eklemektedir.⁵⁷ Rachel Annad Taylor da Richter'in tezini mantıklı bulan az sayıda tarihçilerden biridir. Taylor biraz daha ileri giderek, bu tezi destekler mahiyette, Leonardo'nun mimari tarzının oryantal bir hava taşıdığını ve Leonardo'nun "soğuk, katı ve görkemli huyunun Allah kadercisi (?) Müslümanların (*fatalists of Allah*) mizacından farklı olmadığını"⁵⁸ söyler. Bütün bu deliller (Leonardo'nun kronolojisinde 2 yıllık bir kopukluğun, Defterdara yazdığı mektup, Richter, McCurdy, Rose ve Taylor'in yorumları) Leonardo'nun Memluk Sultanı Kait Bey hizmetinde çalışmış olabileceğini nerdeyse kesin derecesinde güçlendirmektedir. Ama onun Memluk Sultanı hizmetinde çalışması Müslüman olduğu anlamına gelir mi?

Bazı tarihi ve mantiki gerçekleri dikkate aldığımızda, her ne kadar bir önceki kadar güçlü olmasa da, bu sonucu da çıkarmak mümkündür: Bu realitelerin ilki tezi ileri süren Jean Paul Richter'in profesyonel ehliyetidir (credentials). Onun gibi itibarını yaptığı Leonardo çalışmasıyla elde etmiş birinin böyle bir iddiada bulunması konunun ciddiyetini güçlendirmektedir. Dünya Leonardo'nun not defterini (ki büyük bir bölümünün maalesef yok olduğuna inanılmaktadır) Richter'in yaptığı inceleme ve tercüme sayesinde bilmektedir. Ayrıca Richter'in bu tezi ileri sürmesinde bilimsel motivasyon haricinde başka bir amacı olamaz, hatta tam tersine bu tez onun kariyerine zarar bile vermiş olabilir. Öte taraftan, onun tezini kabul etmeyenler onun kadar Leonardo'yu tanımadıkları gibi, Leonardo hakkındaki mevcut bilgileri de Richter'in çalışmasından edinmektedirler. Kısaca, Richter sıradan biri değil, akademik yetkinliği ve itibarı tasdik edilmiş biridir. O bu tezi Leonardo'nun hayatını ve notlarını derinlemesine incelemiş biri olarak ileri sürüyor. Leonardo'nun hayatını bir bütün olarak en ince detayına kadar inceleyen biri bu kanaate ulaşıyorsa bunda bir hakikat payı olmalıdır.

İkinci realite söz konusu mektubun üslubu ve içeriğidir. Leonardo'nun bu mektup tarzı raporunda İslami bir *üslup* kullandığı anlaşılmaktadır. Mesela, Leonardo raporuna İslam dünyasında yaygın usul olan "*Hamdele ve Salvele*" ile başlıyor.⁵⁹Raporun ilerleyen bölümlerinde de bazı Kur'an ayetlerini (*zilzal* suresini) referans olarak göstermektedir.⁶⁰

Üçüncü realite Leonardo'nun Hıristiyanlık hakkındaki görüşleridir. Leonardo'nun Hıristiyanlığa dair eleştirel ifadeleri dikkate şayan İslami bir

57 George B. Rose, s. 23.

58 Rachel Annad Taylor, s. 551.

59 Richter, a.g.e., s. 388.

60 Richter, a.g.e., s.389.

üslup taşıyor. Örneğin azizlerin *resimlerine* yapılan ibadeti ve günah çıkarma (*confession*) konusunu eleştirirken Leonardo şu ifadeleri kullanır:

İnsanlar kendini duymayan insanlarla konuşuyor; onların gözü açık ama göremezler; insanlar onlarla konuşur ama o (azizler) onlara cevap veremezler; kulağı olan birinden başışlanma isterler ama o işitmez; görmeyen bu azizler için mum yakarlar... Bin yıldır ölü olan birinden yaşayanlar için medet beklenir... Mutsuz kadınlar (kiliseye) gidip en gizli arzularını, sırlarını ve utanç verici ayıplarını kendi rızalarıyla erkeklere ifşa eder...⁶¹

Bu ifadeler putperestlikle mücadele eden ve kendini özellikle bu noktada Hıristiyanlıktan ayıran İslam dini inançlarıyla manidar bir şekilde örtüşmektedir.

Son realite Da Vinci Şifresi tartışmaları bağlamında ortaya çıkan bazı tarihi ayrıntılardır. Bu ayrıntıların bazıları bir asırdan daha fazla bir zaman önce bu tezi ortaya atan Richter'in haklı olabileceğine işaret etmektedir. Örneğin, Tapınak Şövalyeleri ve Leonardo ilişkisi üzerine Robert M. Price tarafından yazılan *The Da Vinci Fraud* başlıklı bir çalışma, Tapınak Şövalyelerinin gnostik bir tarikat olmadığını ve bu tarikat mensuplarının adına Babhomet dedikleri keçi başlı bir şeytan heykeline tapmakla suçlandığını ifade etmektedir. Ancak bu çalışmaya göre, Babhomet kelimesi eski Fransızcada "Mahomet" veya "Muhammad" olarak telaffuz edilen bir kavramdır.⁶² Dolayısıyla, Robert M. Price'e göre, Tapınak Şövalyelerinin suçlanmasında ortaya atılan iddia gnostisizmi değil, Fransızların İslam hakkındaki inançlarını yansıtmaktadır.

Yine bu çerçevede, Hıristiyan tarihi üzerine çalışmalarıyla ünlü Lynn Picknett ve Clive Prince adlı tarihçiler birlikte hazırladıkları *The Sion Revelation* adlı son çalışmalarında, Leonardo'nun tablolarından ve *Da Vinci Şifresi*'ndeki iddialardan hareketle, onun Vaftizci Yahya'nın gerçek Mesih olduğuna inanan, adına *Mandeanism* (Nasranî, Sabii) denen bir mezhebin mensubu olduğunu ileri sürmektedirler. Ancak Orta Doğu kökenli olup, özellikle Suriye, Irak ve Anadolu'da (*Asia Minor*) mensupları bulunan bu mezhebin o zaman Avrupa'da bilinmediğini ve Leonardo'nun bu mezheple ilgili bilgileri on beşinci yüzyılda nasıl elde ettiğini bilemediklerini hayretler içerisinde ifade etmektedirler.⁶³ Belli ki, bu yazarlar ve araştırmacılar Richter'in ileri sürdü-

61 McCurdy, s. 224

62 Bkz. Peter Partner, *The Murdered Magicians: The Templars and Their Myth*, New York: Oxford University Press, 1982, ss. 103, 135, 140, 146, 161-63.

63 Bkz. Picknett & Prince, *The Sion Revelation: The Truth About the Guardians of Christ's Sacred Bloodline*, Simon & Schuster Inc., New York, 2006, s. 30.

ğü bu tezden haberdar değillerdi⁶⁴, eğer biliyor olsalardı, kendilerinin ileri sürdüğü tezler için çok önemli bir delil elde etmiş olurlardı.

Bu gerçekler ışığında Leonardo'nun Müslüman olmuş olabileceği sonucuna ulaşmak mümkündür. En azından bu çok kuvvetli bir olasılıktır. Ama bu anlamada kesin bir yargıya varmak bu çalışmanın temel amacı değildir. Amaç söz konusu problemi yeni deliller ışığında, yeni yöntemlerle, yeniden irdelemek ve aydınlatmaktır.

Sonuç

Sonuç olarak, birbirinden kopuk olarak değerlendirilen bütün bu ayrıntıları genç Leonardo'nun Floransa'da uğradığı iftira, akabinde takip eden toplumsal dışlanma, onun cinsel, mesleki ve dini kimliğindeki kaymalar (*shifts*) ile birlikte ele aldığımızda, bir başka ifadeyle, bu ayrıntıların parçalı bulmaca (yapboz) gibi *psikobiyoğrafik* bir espri içerisinde bir araya getirdiğimizde, ortaya bilinenin dışında çok farklı bir Leonardo "portresi" çıkıyor. Bu "portrede" gözüken Leonardo bilinenden oldukça farklı trajik bir karakterdir; iftiraya uğramış, dışlanmış ve marjinalleştirilmiş yetenekli bir gençtir. Hayata, mesleğe ve dünyaya dair konularda kafası karışıktır. İşsiz, ıssız ve küskündür. Çaresiz ve kızgındır. Adeta Floransa ve Floransa isminin ifade ettiği her şeyden nefret etmektedir. Kendisini görmezlikten gelen bu şehir ve yaşadığı *değerlere* karşı yabancılaşmıştır. Akıldan zaman zaman intikam planları geçirecek kadar uçlardadır. Öyle ki, ürkütülmüş bu genç yeteneğe Floransa sınırları dışında her yer vatan, ressamlık dışında her uğraş meslek, Hıristiyanlık dışında her inanç anlamlı gözükmektedir. Genç Leonardo tutunacak dal aramakta ama tutunamamaktadır. Bu arayış onu Toros Dağlarına kadar götürecektir.

Yaptığımız psikobiyoğrafik inceleme Leonardo'nun Suriye Defterdarına hitaben yazdığı mektup ve Doğuya seyahati Leonardo'nun o dönemdeki yaşadıklarıyla paralellik arz ettiğini ve birbirini tamamladıklarını göstermektedir. Dolayısıyla, Sigmund Freud'un "fantezi" değerlendirmesi tutarsızdır; *bazen bir puro sadece bir purodur!* Bu mektup ve içeriği bir fantezi değil bir hakikattir. Ancak, Memluk Sultanı Kait Beyin hizmetinde çalışan Leonardo'nun bu vesileyle İslam ve İslam kültürüyle tanışsa da, klasik anlamda din değiştirmiş birisi olduğunu düşünmemiz biraz zorlama olur. Çünkü kendisi zaten dine mesafeli biridir.⁶⁵ Din üzerinden prob-

64 Bu ironik durum aynı zamanda Richter'in ileri sürdüğü tezinin ne denli başarılı bir şekilde Leonardo literatüründen çıkarıldığının güzel bir göstergesidir.

65 Bkz. George B. Rose, *The world's leading painters: Leonardo da Vinci, Raphael, Titian, Rubens,*

lem yaşayan yahut dini hakikat peşinde koşan biri değil Leonardo. Din onu ikincil veya üçüncül derecede ilgilendirmektedir. Ayrıca Leonardo'nun sonraki hayatında İslam dinine *fikri* yatkınlık dışında bu bağlamda anlamlı başka bir unsur göremiyoruz. Ancak, büyük ihtimalle yaşadığı iftiradan dolayı, onun Hıristiyan inancıyla bir problemi olduğu aşikârdır. İşte bu bağlamda, İslam dini bir negatif kimlik unsuru olarak, yani bir "öteki" olarak Leonardo'nun ilgisini çekmiş olabilir ki Leonardo'nun tutumunda da en azından bu sempatik tavır gözükmektedir. Kısmen dindar Hıristiyanlar tarafından dışlanan Leonardo'nun içinde bulunduğu küskün haleti ruhiyenin de etkisiyle, sırf Hıristiyanlığa alternatif bir inanç olduğu için İslam dinine girmiş veya en azından sempati duymuş ve İslami öğretilerden etkilenmiş olabilir. Hatta Da Vinci Code tartışmalarında ortaya çıkan ayrıntıları da dikkate alırsak, Leonardo'nun İslam coğrafyasında (O dönem Memluk sultanlığı idaresinde olan Suriye, Hatay, Tarsus, Mersin bölgesi) o zaman mevcut olan Nasranî ve Sabii gibi bazı mezheplerden de etkilenmiş olabileceği mümkündür.

Kısaca özetlersek, Leonardo'nun hangi dini inanç üzerine öldüğü hala gizemini korusa da, Hıristiyan olarak ölmediği uzmanların paylaştığı yaygın bir kanattır. Ömrü boyunca bir "bohem" hayat tarzı sürdürdüğünü söyleyebileceğimiz Leonardo'nun gençlik yıllarında başka coğrafyalarda başka inançlarla muhatap olduğu ve bu inançlara sempati duymuş olabileceği büyük bir ihtimal dâhilindedir. Bu ihtimaller içerisinde en güçlü olanı ama en az bilineni onun Müslümanlığı konusudur. Yaklaşık 120 yıl önce J. P. Richter tarafından gündeme getirilen bu tartışmalı konu da, yeni gelişmeler ve yeni bakış açılarıyla bugün daha da netleşmiştir. Bu çalışmada Richter'in ileri sürdüğü bu tezi *psikobiyoğrafik* bir yöntemle tekrar değerlendirdik. Tarihi ayrıntıları anlamlı bir şekilde birleştirebildiğimiz bu yöntem bize Richter'in iddiasının tutarlı olduğunu gösteriyor. Aynı zamanda bu sonuç sosyal bilimlerde bazı problemlerin disiplinler arası bir anlayışla, mesela bir "tarih" problemin, yerine göre psikolojik bir yaklaşımla çözüme kavuşabileceğini veya en azından daha net anlaşılabilceğini göstermektedir.

Velasquez and Rembrandt, Henry Holt and Company, New York, 1912, s. 23. (<http://www.archive.org/details/cu31924008738332>)

66 Bu tutumdan maksat Leonardo'nun mektubuna "Hamdele-Salvele" ile başlaması, Hz. Muhammed hakkında "yeni peygamber" diye bahsetmesi (ki Batılılar genellikle peygamber ifadesini kullanmaz, ismiyle hitap eder) ve depresyon konusunu anlatırken Kur'an ayetlerine atf yapmasıdır.

Sünni Kaynaklara Göre Cafer es-Sâdık'ın Hadisciliği

Abdulkadir EVĐİN*

Abstract

Traditionalism of Jafar as-Sadeq According to Sunni Sources. In this article, we will try to evaluate the traditionalism of Jafar as-Sadeq in the context of information we found from sunni sources. Also we will demonstrate the status of Jafar as-Sadeq in terms of carh-ta'dil and his understanding of hadith. Jafar as-Sadeq, especially, known is a important hadith narrator, for Shia tradition sources and known the source of Shia scholars. Thus, large portion of hadisth it is sad that he transfered them, was collected by Shia Kulayni in his work, named "al-Kafi". However Jafar as-Sadeq, is accepted as a hadith narrator not only in Shia traditions but also in sunni ones.

KEY WORDS: Jafar as-Sadeq, Hadith, Narrator, al-Carh-at-Ta'dil, Sunni

GİRİŞ

Hadislerin, sonraki nesillere aktarılmasında rol alan binlerce râvî bulunmaktadır. Ancak, bilinen bir gerçektir ki bu râvîlerin hepsi de muhaddisler nezdinde aynı derecede tanınmışlığa sahip değildir. Bazı râvîler gerek isim olarak gerekse toplumsal faaliyet ve fonksiyonları açısından, diğerlerinden daha fazla tanınmıştır. Ancak bu, fazla tanınmayanların, hadislerin naklinde daha az emek sarfetmiş oldukları anlamına gelmemelidir.

İşte, hicri birinci asrın sonları ile, ikinci asrın ilk yarısında yaşamış ve sonraki bazı nesillerce özellikle dinî-itikâdî sahada model kabul edilmiş olan Ca'fer es- Sâdık (80-148), siyasî kimliğinin yanı sıra, aynı zamanda bir hadis râvîsidir. Bunlara ilaveten kişilik ve fikirleriyle de İslam toplu-

* **Doç. Dr.**, K.S.Ü. İlâhiyat Fakóltesi

munda önemli bir iz bırakmış olması, onu muhaddisler nezdinde meşhur bir râvi konumuna getirmiştir.

Ca'fer es- Sâdık, özellikle Şia hadis kaynaklarında kendisine isnad edilen çok sayıdaki rivayetleriyle tanınan ve Şiî âlimlere bu alanda kaynaklık eden önemli bir râvîdir. Nitekim onun rivayet ettiği belirtilen hadislerin büyük bir kısmını, Şiî hadis âlimi Küleynî (öl: 329), el-Kâfi¹ adlı eserinde toplamıştır. Ancak Ca'fer es- Sâdık, sadece Şia değil, Sünnî hadis kaynaklarındaki birçok hadisin isnadında da yer almaktadır. Esasen onun isnadında yer aldığı Sünnî kaynaklardaki hadislerin tespit edilip incelenmesi, Ca'fer es- Sâdık'ın rivayet ettiği hadisleri tanıma açısından, kanaatimizce faydalı olacaktır. Ancak, ayrı bir araştırma konusu olacağını düşündüğümüz için, burada o konuya girmeyeceğiz. Burada sadece Ca'fer es- Sâdık hakkında sünnî muhaddislerce/alimlerce yapılmış değerlendirmeleri, yani onun cerh ve ta'dîl açısından konumunu, hadis/sünnet anlayışını, kısacası Ca'fer es-Sâdık'ın hadis ilmindeki yerini, tespit ettiğimiz bilgiler çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız. Araştırmamıza geçmeden önce şu hususu öncelikle belirtmeliyiz ki, buradaki "sünnî kaynaklar"dan maksadımız, daha ziyade münekkid muhaddisler tarafından hazırlanmış olan cerh-ta'dîl yani rical tenkidi türündeki eserlerdir.

CA'FER es-SÂDIK'IN HADİS İLMİNDEKİ YERİ

Ca'fer es-Sâdık'ın hadis ilmindeki yerine geçmeden önce, hayatı hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır. Ca'fer es-Sâdık, hicrî 80 yılında Medîne'de doğmuştur. Babası Zeynu'l-Âbidîn Ali'nin oğlu Muhammed b. Ali el-Bâkır (57-116), annesi de Hz. Ebû Bekr es-Sıddîk'ın oğlu Muhammed'in oğlu Kâsım'ın kızı Ümmü Ferve'dir. Anneannesi ise Esmâ bt. Abdirrahmân b. Ebû Bekr es-Sıddîk'tır. Yani hem anne hem de anneanne tarafından Hz. Ebû Bekir'e akraba olup, O'nun torununun torunudur. Bu yüzden kendisi: "Ben, Ebû Bekir'in iki kere oğluyum" ifadesini kullanmıştır.² Babasına, kendi isminden hareketle "Ebû Ca'fer" künyesi verilmiştir. Ubeydullah, Ali ve İbrahim adında üç erkek, Zeyneb ve Ümmü Seleme adında da iki de kız kardeşe sahiptir.³

1 Küleynî, Muhammed b. Yakub, Usûlü'l-Kâfi, tashih ve ta'lik: Muhammed Cafer Şemsüddin, Beyrut 1993.

2 Mizzî, Cemâlüddin Ebu'l-Haccâc, Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl, thk: Beşşar Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1994, 5/74-75; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, Tehzîbu't-Tehzîb, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1993, 1/358.

3 Gölpınarlı, Abdülbâkıy, Oniki İmam, Der Yay., İstanbul 1989, s. 89, 99.

Tam adı *Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib el-Kuraşî el-Hâşimî Ebû Abdullah el-Medenî el-Alevî* olan Ca'fer es-Sâdık, kaynaklarda zaman zaman Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık şeklinde de anılmaktadır. Künyesi Ebû Abdullah⁴ olup Emevî halifeleri Abdülmelik b. Mervân (65-86), Velîd b. Abdülmelik b. Mervân (86-96), Süleyman b. Abdülmelik (96-98), Ömer b. Abdülaziz b. Mervân (99-101), Yezîd b. Abdülmelik b. Mervân (101-105), Hişâm b. Abdülmelik b. Mervân (105-125), el-Velîd b. Yezîd (125-126), Yezîd b. Velîd b. Abdülmelik (126-127), İbrahim b. Velîd b. Abdülmelik (127) ve Mervân b. Muhammed b. Mervân (127-132) ile Abbâsî halifeleri Ebu'l-Abbâs es-Saffâh (132-136) ile Ebû Ca'fer el-Mansûr (136-158) devirlerini de kapsayan bir dönemde yaşamıştır ve hicrî 148 yılında 86 yaşında vefat etmiştir.⁵

Ca'fer es-Sâdık'ın hayatını bu şekilde kısaca aktardıktan sonra, şimdi onun hadis ilmindeki yerini, bir başka ifadeyle, hadisciliğini incelemeye geçebiliriz. Öncelikle belirtmeliyiz ki, Ca'fer es-Sâdık'ın hadis ilmindeki yerini tespit için müracaat ettiğimiz sünî kaynaklarda, azımsanamayacak miktarda bilgi bulunmaktadır. Ancak bu bilgilerin, bazı kaynaklarda dağınık ve sınırlı bir şekilde, bazı kaynaklarda ise derli toplu olarak ele alındığı görülmektedir. Ca'fer es-Sâdık'ın hadis ilmindeki yeri hakkındaki bilgilere bütüncül olarak yer veren Sünî kaynakların başında İbn Adiyy (öl: 365),⁶ Mizzî (öl: 742),⁷ Zehebî (öl: 748)⁸ ve İbn Hacer (öl: 852)⁹ gibi

4 İbn Adiyy, Abdullah b. Muhammed Ebû Ahmed el-Cürcânî, el-Kâmil fi Duafâir-Ricâl, thk: Yahya Muhtar Gazâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, 2/555; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî, Lisânü'l-Mîzân, thk: Ma'rifetü'n-Nizâmiyye, Beyrut 1986, 1/353.

5 Hakkında geniş bilgi için bkz: Buhârî, Muhammed b. İsmail, Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr, Beyrut 1986, 2/198; Râzî, İbn Ebî Hâtim, Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl, thk: Muhammed İbrahim el-Mavsilî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1952, 2/487; İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman, Târîhu Esmâ's-Sikât Mimmen Nukile Anhum, thk: Abdülmütî Emin Kal'acı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 85; İbn Adiyy, Duafâu'r-Ricâl, 2/555-558; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/75-97; Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, Siyeru 'A'lâmi'n-Nübelâ, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993 6/255-270; Zehebî, el-Kâşif fi Ma'rifeti men Lehû Rivâyetün fi'l-Kütübî's-Sitteti, thk: İzzet Ali, Musa el-Müşî, Kahire 1972, 1/295; İbn Hacer, Takrîbu't-Tehzîb, thk: Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye 1986, 1/141; Esbahânî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Mencûye, Ricâlü Müslim, thk: Abdullah el-Leysî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1987, 1/120-121; ; İbn Hamza ed-Dimeşkî, Ebu'l-Mehâsin Muhammed b. Ali b. Hasan, Zeylu Tezkirati'l-Huffâz, thk: Hüsameddin el-Kudsî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trs., 1/150; Hamevî, Yakut b. Abdullâh, Mu'cemül-Buldân, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs., 5/163; Ebû Zehra, Cafer Sadık, İstanbul 1992; Öz, Mustafa, "Ca'fer es-Sâdık" md, DİA, İstanbul 1993, 7/1-3; Atalan, Mehmet, Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri, Araştırma Yay., Ankara 2005.

6 İbn Adiyy, Duafâu'r-Ricâl, 2/555-558.

7 Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl, 5/75-97.

8 Zehebî, Siyer, 6/255-270.

9 İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, 1/385-386.

aynı zamanda muhaddis olan, biyografi alimlerinin eserlerinin geldiğini söylemek mümkündür. Bunlara ilaveten Muhammed Ebû Zehra'nın Türkçe'mize de çevrilen "İmam Cafer Sâdık" adlı eseri,¹⁰ Ca'fer es-Sâdık hakkında her yönüyle bilgi bulunabilecek önemli bir araştırmadır.

Hadis râvileri tabakası açısından baktığımızda ise Ca'fer es-Sâdık'ın, Enes b. Mâlik ve Sehl b. Sa'd gibi sahâbîlerle görüştüğü¹¹ ve tâbiûn'un yaşça büyüklerinden olduğu belirtilmektedir.¹²

Hadis Aldığı Hocaları

Sünnî muhaddislerin naklettiği bilgilere göre Ca'fer es-Sâdık'ın hadis aldığı hocaları Ubeydullah b. Ebî Râfi'(öl: ?), Urve b. ez-Zübeyr (öl: 94), Atâ b. Ebî Rebâh (öl:114), anne tarafından dedesi olan Kâim b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Siddîk(öl.107), babası Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Bâkır (öl:114), Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî (öl:124), Muhammed b. Münkedir (öl:130), Müslim b. Ebî Meryem (öl:?) ve Nâfi' Mevlâ İbn Ömer(öl:117)'den oluşmaktadır.¹³ Bunlar içerisinde, hadislerini en çok rivayet ettiği kişinin, babası Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Bâkır olduğu belirtilmektedir.¹⁴ Babasından, özellikle abdest, namaz, oruç, hacc, cihâd ve zühd; Muhammed b. Münkedir ve Atâ b. Ebî Rebâh'dan ise daha çok namaz ile ilgili hadisleri nakletmiştir.¹⁵

Hadislerini Nakleden Öğrencileri

Ca'fer es-Sâdık'ın öğrenci profili, hoca profiline göre daha geniştir ve şu kişilerden oluşmaktadır: Ebân b. Tağlib (öl:141), İsmail b. Ca'fer, Hâtım b. İsmail el-Medenî (öl:186), Hasen b. Sâlih b. Hayy, Ebû Bekr b. Ayyâş'ın kardeşi Hasen b. Ayyâş, Hafs b. Ğiyâs (öl: 195), Züheyr b. Muhammed et-Temîmî, Zeyd b. Hasen el-Enmâtî, Saîd b. Süfyân el-Eslemî, Süfyân es-Sevrî (öl:161), Süfyân b. Uyeyne(öl:198), Süleyman b. Bilâl(öl:172), Şu'be b. el-Haccâc, Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled en-Nebîl, Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh, Abdülazîz b. İmrân ez-Zührî, Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî (öl:187), Abdülmelik b. Abdülaziz b. Cüreyc (öl: 150), Abdülvehhâb

10 Ebû Zehra, Muhammed, İmam Cafer Sadık (Çev: İ. Tüfekçi), Şafak Yay., İstanbul 1992.

11 Zehebî, Siyer, 6/255.

12 Hüseyinî, M. Reşid Rıza, İslamda Birlik ve Fıkıh Mezhepleri, (çev: Ahmet Hamdi Akseki), DİB., Yay., Ankara 1974, s. 222.

13 İbn Sa'd, Muhammed, Kitâbu't-Tabakâtî'l-Kübrâ, thk: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 2001, 7/543; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/75.

14 Râzî, Cerh ve't-Ta'd'il, 2/487; Zehebî, Siyer, 6/255.

15 Esbahânî, Ricâlü Müslim, 1/121.

b. Abdülmecîd es-Sekafî, Osman b. Ferkad el-Attâr, Mâlik b. Enes (öl: 179), Muhammed b. İshâk b. Yesâr, Muhammed b. Sâbit el-Bünnânî, Muhammed b. Meymûn ez-Za'ferânî, Müslim b. Hâlid ez-Zencî, Muâviye b. Ammâr ed-Dühnî, oğlu Musâ b. Ca'fer el-Kâzım, Musa b. Umeyr el-Kuraşî, Ebû Hanife en-Nu'mân b. Sâbit (öl: 150), Vüheyb b. Hâlid, akramı Yahya b. Saîd el-Ensârî, Yahya b. Saîd el-Kattân (öl: 198), kendisinden önce vefat eden Yezîd b. Abdullah b. Elhâd, Ebû Ca'fer er-Râzî.¹⁶

Öğrencilerinden bazılarının, Ca'fer es-Sâdık'ın hadislerini nakletme konusunda tereddüt gösterdikleri anlaşılmaktadır. Mesela tanınmış öğrencilerinden Mâlik b. Enes'in, Abbâsî'ler işbaşına gelinceye, yani hicrî 132 yılına kadar, Ca'fer es-Sâdık'tan hadis nakletmediği belirtilmektedir.¹⁷ İmâm Mâlik, daha sonraki süreçte ise onun hadislerini nakletmiş ve bunlardan bazılarını Muvatta'da¹⁸ da yer vermiştir. Ca'fer es-Sâdık'ın zamanına yetiştiği ve görüştüğü halde hadislerini rivayet etmeyen öğrencilerinden biri de Ebû Bekr b. Ayyâş'a (öl: 193)'tır. Bu davranışının sebebi sorulduğunda Ebû Bekr b. Ayyâş şu cevabı vermiştir: "Ona, hocalarından biz-zat işiterek (semâ yoluyla) aldığı ve rivayet ettiği hadis olup olmadığını sorduk, o da, böyle bir hadis olmadığını, rivayet ettiği bütün hadislerin babalarından duydukları hadisler olduğunu belirtti".¹⁹ Ca'fer es-Sâdık'ın hadis rivayeti konusunda babasının etkisinde kalması, Ebû Bekr b. Ayyâş'ı böyle davranmaya sevk etmiş gözükmektedir.

Öte yandan öğrencisi olması tarihen mümkün bulunmayan meşhur hadis alimi Buhârî (öl: 256) de, isnadında Ca'fer es-Sâdık'ın yer aldığı hadislere, Sahîh'nde yer vermemiştir.²⁰ Fakat Müslim,²¹ Ebû Davud,²² Tirmizî,²³ Nesâî,²⁴ İbn Mâce,²⁵ Dârimî²⁶ Ahmed b. Hanbel²⁷ ve İmâm Mâlik²⁸

16 Râzî, Cerh ve't-Ta'd'il, 2/487; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/75-76.

17 İbn Adıyy, Duafâu'r-Ricâl, 2/555; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/76; Zehebî, Siyer, 6/256; İbn Hacer, Tehzîb, 1/385.

18 Mesela bkz: İmâm Mâlik, Muvatta', cenâiz, hadis no: 1, 1/222; zekât, hadis no: 42, 1/278; hacc, hadis no: 40, 1/336.

19 İbn Adıyy, Duafâu'r-Ricâl, 2/ 555; İbn Hacer, Tehzîb, 1/385.

20 Buna mukabil Buhârî, Edebü'l-Müfred ve Târîhu'l-Kebîr gibi eserlerinde Ca'fer es-Sâdık'ın bazı rivayetlerine yer vermiştir. Mesela bkz: Buhârî, Muhammed b. İsmail, Edebü'l-Müfred, thk: Hâlid Abdurrahman el-Âk, Beyrut 1996, s. 261, hadis no: 990; Buhârî, Târîhu'l-Kebîr, 3/475-476.

21 Mesela bkz: Müslim, zühd. hadis no: 2, 3/2272.

22 Mesela bkz: Ebû Davud, menâsik 65, 2/455-464.

23 Mesela bkz: Tirmizî, cenâiz 55, 3/365.

24 Mesela bkz: Nesâî, taharet 123, 1/107-108.

25 İbn Mâce, mukaddime 9, 1/25.

26 Mesela bkz: Dârimî, mukaddime 23, 1/61.

27 Mesela bkz: Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/310-311.

28 Mesela bkz: İmâm Mâlik, Muvatta', cuma, hadis no: 21, 1/112.

gibi önde gelen muhaddisler, eserlerinde onun rivayetlerine de yer vermişlerdir. Gerek İmam Malik gerekse Buhârî'nin bu tercihleri hakkında ise,²⁹ kaynaklarımızda kesin bir bilgi bulunduğunu söylemek mümkün değildir.

Hakkında Kullanılan Ta'dîl İfadeleri

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sünnî kaynaklarda Ca'fer es-Sâdık'a yönelik eleştiriler daha ziyade ta'dîl yönündedir. Şimdi bunları genel hatlarıyla görelim:

Ca'fer es-Sâdık'ın hadisciliği hakkında ilk yorum yapanlar öğrencileridir. Mesela Ebû Hanife (öl: 150), 'Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'tan daha fakih birini tanımadım' diyerek;³⁰ İmam Mâlik (öl: 179), 'Ca'fer es-Sâdık'ı ya namaz kılarken, ya oruç tutarken ya da Kur'ân okurken gördüm ve asla abdestsiz hadis rivayet etmezdi' diyerek;³¹ Yahyâ b. Saîd el-Kattan, 'hıfzının (zapt'ının) kuvvetli olduğunu³² ve yalancı (kezûb) olmadığını' belirterek³³ onu ta'dîl etmişlerdir. Cafer es-Sâdık'ın hadisciliği hakkında fikir beyan eden ilk alimlerden biri de İmâm Şâfiî (öl: 204)'dir. İshak b. Râhûye (öl: 238)'nin naklettiğine göre Şâfiî, aralarında geçen bir tartışmaya (münazara) göre değerlendirildiğinde, Ca'fer es-Sâdık'ın sika³⁴ olduğunun söylenebileceğini belirtmiştir.³⁵ İlk münekkid muhaddislerden Yahyâ b. Mâîn (öl: 233) de Ca'fer es-Sâdık'ın sika ve me'mûn³⁶ olduğuna hükmedenlerdendir.³⁷ Aynı şekilde Nesâî (öl: 303) de onun sika olduğunu belirtmiştir.³⁸

Yine ilk münekkid muhaddislerden İclî (öl: 261), sika ravilere yer verdiği "Ma'rifetü's-Sikât" adlı eserinde, Ca'fer es-Sâdık'ı ta'dil sadedinde

29 Buhârî'nin Sahih'ine Ca'fer-i Sâdık'ın isnadında yer aldığı hadisleri tahrîç etmemesinin sebebi olarak, onun hadîs rivayeti hususunda zayıf oluşu değil, meclisine girip çıkan bazı kimselerin, kendisinin söylemediği münker ve mevzû hadisleri ona isnad etmeleri, gösterilmektedir (bkz: Ünal, İ. Hakkı, "Ca'fer es-Sâdık-Ebû Hanife Münâsebeti Çerçevesinde Özlenen İslâmî Birlik", İlim ve Sanat Dergisi, Sayı 35-36, Temmuz 1992, s. 88; Öz, "Ca'fer es-Sâdık" md, 7/1.

30 İbn Adiyy, Duafâu'r-Ricâl, 2/556; Mizzi, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/79; Zehebî, Siyer, 6/258.

31 İbn Hacer, Tehzîb, 1/385-386.

32 İbn Adiyy, Duafâu'r-Ricâl, 2/555.

33 İbn Adiyy, Duafâu'r-Ricâl, 2/555; Mizzi, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/76-77.

34 Sika: Hadis ilminde, adâlet ve zapt sahibi ravilere verilen bir ad olup, ta'dîl lafızlarının en başında gelen ifadelerden biridir. Bkz: Uğur, Mücteba, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, TDV. Yay., Ankara 1992, s. 359-360.

35 Râzî, Cerh ve't-Ta'dîl, 2/487; Mizzi, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/77; Zehebî, Siyer, 6/256-257.

36 Me'mûn: Me'mûn: Raviler hakkında, hadis rivayeti açısından güvenilen, emniyetli anlamında kullanılan bir ta'dîl ifadesidir. Bkz: Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri, s. 216.

37 İbn Adiyy, Duafâu'r-Ricâl, 2/ 555. Ayrıca bkz: Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn, İsâfu'l-Mubatta' bi Ricâli'l-Muvatta', Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübâ, Mısır 1964, s. 7.

38 İbn Hacer, Tehzîb, 1/385-386.

şu rivayeti nakleder: “Öğrencilerinden Hafz b. Gıyâs (öl: 195) şöyle demiştir: Basra’ya vardığımda Basralılar bana Ca’fer b. Muhammed es-Sâdık, Eş’as b. Sevâr ve Eş’as b. Abdülmelik’den hadis nakletmememi söylediler. Ben de onlara: Hz. Peygambere akrabalığı ve faziletinden dolayı Ca’fer es-Sâdık’ın hadislerini terk edemem. Eş’as b. Sevâr’a gelince o, Kûfe’den yani bizden biridir. Dolayısıyla onun hadislerini de terk edecek değilim. Eş’as b. Abdülmelik ise, Basralı’dır. Onun hakkında kararı size bırakıyorum” dedim.³⁹ İclî burada, Hz. Peygambere akraba olduğu için Ca’fer es-Sâdık’ın adalet sahibi bir ravi olarak değerlendirilmesi gerektiği hususuna işaret etmektedir.

Bir başka münekkid muhaddis İbn Hibbân (öl:354), sika ravilere işaret ettiği “Kitâbu’s-Sikât” adlı eserinde Ca’fer es-Sâdık’a da yer vermekte ve onun hakkında şunları kaydetmektedir: “Babasından hadis rivayet etmiştir. Fıkıh, ilim ve fazilet bakımından Ehli Beyt’in önde gelenlerindedir. Çocuklarının ondan rivayet ettiği hadisler hariç, diğer rivayetleri delil olarak kullanılır. Çünkü çocuklarının ondan yaptığı rivayetlerde, çokça münkerler (menâkîr)⁴⁰ bulunmaktadır. İbn Cüreyc, İmam Malik, Şu’be, Süfyân es-Servî, İbn Uyeyne, Vehb b. Hâlid ve diğer sika ravilerin ondan rivayet ettikleri hadisleri itibar⁴¹ için topladım ve gördüm ki, onlarda sebt (güvenilir) ravilerin rivayetiyle (müstakîm)⁴² çelişen bir şey yok. Ancak çocuklarının ondan rivayetlerinde, Ca’fer es-Sâdık’ın babasından ve dedesinden naklettiklerinin hilafına olanları, yani onlara ait rivayetlerde olmayan şeyleri gördüm.⁴³ Başkalarının onu karalamak için ileri sürdüğü argümanları ise ona yakıştırmak muhaldir, imkânsızdır”.⁴⁴ İbn Hibbân burada, Ca’fer es-Sâdık’ın çocuklarının, babalarının kendilerine nakletti-

39 İclî, Ahmed b. Abdullah b. Sâlih, Ma’rifetü’s-Sikât, thk: Abdülalîm Abdülazîm el-Büstevî, Mektebetü’l-Dâr, Medine 1985, 1/271. Başka kaynaklarda bu rivayette yer alan kişiler, haklarında söylenenler ve rivayeti nakledenlerde bazı farklılıklar söz konusudur. Bu da bize, bazı rivayetlerin nasıl evrildiğini, üzerlerinde değişiklikler yapıldığını açıkça göstermektedir. O rivayetler için bkz: İbn Adıyy, Duafâu’r-Ricâl, 2/555; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, 5/78; Zehebî, Siyer, 6/257.

40 Menâkîr: Zayıf bir ravinin kendisinden daha iyi durumda olan bir raviye muhalif rivayetine münker denir. Çoğulu menâkîr’dır. Geniş bilgi için bkz: Aydınlı, Abdullah, Hadis İstılahları Sözlüğü, Hadisevi, İstanbul 2006, s. 215.

41 İtibar: Hadisin aynısının veya benzerinin başka yollardan rivayet edilip edilmediğini ortaya çıkarmak için araştırma yapmak, hadisin başka senedlerini araştırmak. Bkz: : Aydınlı, Hadis İstılahları Sözlüğü, s. 158.

42 Müstakîm: Sahih yahut hasen olan hadis hakkında kullanılan bir ifade. Bkz: Aydınlı, Hadis İstılahları Sözlüğü, s. 228.

43 İbn Hibbân, Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî, Kitâbu’l-Mecrûhîn Mine’l-Muhaddisîn, thk: Muhammed Abdülmecîd es-Selîfî, Riyâd 2000, 6/131-132.

44 İbn Hacer, Tehzîb, 1/385-386.

ği hadislerin metin ve senetlerinde değişiklikler yaptıklarına, dolayısıyla o rivayetlerin delil olarak kullanılamayacağına işaret etmektedir.

İbn Ebî Hatim (öl:327) ise, babası Ebû Hâtim er-Râzî (öl:277)'ye Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık, Süheyl b. Ebî Sâlih ve 'A'lâ'nın babalarından rivayet ettikleri hadislerin hangilerinin daha sağlam olduğu sorulduğunda o, bu konuda hiç kimsenin Ca'fer es-Sâdık'ın seviyesine çıkamayacağı şeklinde görüş bildirdiğini ve ayrıca babası Ebû Hâtim'in: "Ca'fer es-Sâdık sika bir ravidir ve onun gibi biri soruşturulmaz" dediğini nakletmiştir.⁴⁵ İbn Şâhin (öl:385) de aynı şekilde Osman b. Ebî Şeybe (öl:239)'nin Cafer es-Sâdık gibi birinin cerh-ta'dîl açısından sorgulanamayacağını, sika ravilerin ondan rivayet ettiği hadisler çerçevesinde, elbette sika bir ravi olduğunu söylediğini aktarmaktadır.⁴⁶

Ca'fer es-Sâdık'ı sika ve sadûk kabul edenlerden biri de Zehebî (öl:-748)'dir. Zehebî bu görüşünü Ca'fer es-Sâdık'ı diğer bazı hadis ravileriyle karşılaştırarak dile getirmekte ve şunları söylemektedir: "Ca'fer es-Sâdık, sağlamlıkta Şu'be kadar olmasa da, Süheyl ve İbn İshâk'tan daha sika'dır. Hadis rivayeti açısından İbn Ebî Zî'b ve benzerleri ayarındadır".⁴⁷

"Ca'fer es-Sâdık'ın rivayet ettiği hadislerin sayısı pek çoktur. Ancak Ca'fer es-Sâdık, hadiste delil olarak kabul edilmez ve zayıf bir ravidir. Çünkü bir defasında Ca'fer es-Sâdık'a, naklettiğin hadisleri babandan mı duydu" diye sorulmuş, o da "evet" demiştir. Başka bir defasında sorulduğunda ise "babamın kitaplarından buldum" demiştir". İbn Hacer (öl: 852), İbn Sa'd'a ait olduğunu belirttiği bu görüşleri aktardıktan sonra, Ca'fer es-Sâdık'ın adalet sahibi bir ravi olduğunu savunmak için şu yorumu yapmaktadır: "Muhtemeldir ki bu iki soru da farklı iki hadis hakkındadır. Birinci soruda, gerçekten duyduğu hadisi "işittim" diyerek cevaplamış, ikinci soruda da hadisi bizzat duyarak değil, babasının kitabından bulduğunu (vicâde) açıkça belirtmiştir. Bu da onun sağlamlığının (tesebbüt) delilidir". Öte yandan İbn Hacer, Sâcî'nin de Ca'fer es-Sâdık'ı sadûk ve me'mûn olarak değerlendirdiğini ve sika ravilerin ondan rivayet ettiği hadislerin sağlam (müstakîm) olduğunu ileri sürdüğüne işaretlerle⁴⁸ bu konudaki haklılığını delillendirmeye çalışmıştır. İbn Hacer görüşlerini desteklemek için aynı yerde İbn Adıyy (öl: 365)'in Ca'fer es-Sâdık hakkındaki şu sözlerini de nakleder: "Ca'fer es-Sâdık'ın

45 Râzî, Cerh ve't-Ta'dîl, 2/487; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/78; Zehebî, Siyer, 6/257.

46 İbn Şâhin, Târihu Esmâ'is-Sikât, s. 85

47 Zehebî, Siyer, 6/257.

48 İbn Hacer, Tehzîb, 1/386; İbn Adıyy, Duafâu'r-Ricâl, 2/558.

babası veya babasının babaları vasıtasıyla Câbir'den onun da Hz. Peygamber'den naklettiği bir çok hadis bulunmaktadır. Aynı şekilde ehli beyt hakkındaki rivayetlerin yazılı olduğu nüshaları da bulunmaktadır. İbn Cüreyc, Şu'be ve diğerleri gibi hadis imamları ondan hadis nakletmişlerdir".⁴⁹

Mezhepler ve dinler tarihçisi Şehristânî (öl:548) de Ca'fer es-Sâdık'tan övgüyle bahsederken şunları söylemektedir: "O, dîn hakkında derin bilgi sahibi, hikmet hakkında mükemmel edeb sahibi, dünya hakkında son derece zühd sahibi, şehvetlerden son derece kaçınan biriydi. Kendine gönülden bağlananların yetişmelerini sağlayacak ve dostlarına ilimlerin esrarını öğretecek kadar Medîne'de ikamet etti. Sonra da Irak'a gidip bir müddet orada kaldı.⁵⁰ Anne tarafından da Ebû Bekir es-Sıddık'a mensuptur".⁵¹

Ca'fer es-Sadık'ın ayrıca hadiste seyyid, nebîl (asîl-mükemmel), imâm gibi özellikleri haiz olduğu⁵² ve dinine saldırdığı veya aşağıladığı hakkında herhangi bir şeyin duyulmadığı⁵³ dile getirmiştir.

Rical tenkidi ile ilgili kaynaklarımızda, Ca'fer es-Sâdık'ı dolaylı olarak ta'dîl ettiği anlaşılan bazı görüşler de yer almaktadır. Onlardan bir kısmı şu şekildedir:

"Amr b. Ebî Mikdâm şöyle demiştir: Ca'fer b. Muhammed'e baktığımda, onun peygamberlerin soyundan geldiğini anladım".⁵⁴

"Amr b. Sâbit, Ca'fer b. Muhammed'i Cemre-i Uzmâ'nın yanında durmuş "bana sorunuz, bana sorunuz" derken gördüğünü belirtmiştir.⁵⁵

"Salih b. Ebi'l-Esved, Ca'fer es-Sâdık'ın: "Beni kaybetmeden, bana sorunuz. Çünkü, ben öldükten sonra hiç kimse size bu gibi hadisleri nakletmeyecek" dediğini nakletmiştir".⁵⁶

49 Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/78.

50 Ca'fer es-Sâdık'ı Hz. Peygambere bağlayan silsile şu şekildedir: Ca'fer es-Sâdık – Muhammed el-Bâkir- Ali Zeynu'l-Âbidîn- Hüseyin- Fatıma/Ali- Hz. Muhammed (Bkz: Hodgson, M.G.S., İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih (Çev: Komisyon), İz Yay., İstanbul 199, 1/212).

51 Şehristânî, Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, el-Milel ve'n-Nihal, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, 1/193-194.

52 Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, er-Ruvâtü's-Sikâti'l-Mütekellümü Fîhim, thk: Muhammed İbrahim el-Mavsilî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1992, s. 75-76.

53 Zürcânî, Muhammed b. Abdülbakî b. Yusuf, Şerhu'z-Zurkânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411, 1/333.

54 İbn Adiyy, Duafâu'r-Ricâl, 2/555; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/78; Zehebî, Siyer, 6/257; İbn Hacer, Tehzîb, 1/385-386.

55 İbn Adiyy, Duafâu'r-Ricâl, 2/556; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/79; Zehebî, Siyer, 6/257.

56 Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/79; Zehebî, Siyer, 6/257.

“Ca’fer es-Sâdık: Vallahi, insanların bize sorduğu her sorunun cevabını bilemeyiz. Bizim dışımızda, o sorunun cevabını daha iyi bilenler mutlaka vardır” demiştir.⁵⁷

Son dönem araştırmacılarından M. Hodgson da Ca’fer es-Sâdık’ın hadis’i ve fikh’ı sadece kendi taraftarlarına ve özel takipçilerine (Şia-Ca’ferî) değil, Sünnîler arasında daha sonra otorite olarak temayüz eden hadis alimlerine de öğrettiğine dikkat çekmektedir.⁵⁸

Ca’fer es-Sâdık’ı doğrudan veya dolaylı olarak ta’dîl eden bütün bu rivayetlerin yanında, Buhârî,⁵⁹ Nesâî,⁶⁰ İbnu’l-Cevzî⁶¹ Dârakutnî⁶² ve Ukaylî⁶³ gibi hadis alimleri, zayıf ravileri ele aldıkları eserlerinde, Ca’fer es-Sâdık’tan bahsetmemişler, dolayısıyla onu mecrûh raviler kategorisinde değerlendirmemişlerdir.

Hakkında Kullanılan Cerh İfadeleri

Ca’fer es-Sâdık hakkında kullanılan cerh ifadelerinin, ta’dil ifadelerine göre daha az olduğu belirtmiştik. Hatta, burada işaret edeceğimiz ifadelerden de açıkça görüleceği üzere, aslında kaynaklarda onu doğrudan cerh eden teknik ifadeler yer almamaktadır. Bunların daha ziyade onu dolaylı olarak cerh eden ifadelerden oluştuğunu söylemek mümkündür. Mesela Ali b. el-Medînî (öl:234)’nin belirttiğine göre, Yahya b. Saîd el-Kattân’a hocası Ca’fer es-Sâdık sorulmuş, o da: “Hakkında, içimde bir şüphe var” demiştir. Ali b. el-Medînî, Mücâlid ile mukayesesini isteyince de: “Mücâlid, Ca’fer es-Sâdık’tan daha çok hoşuma gidiyor” şeklinde cevap vermiş, ama yine de Hz. Peygamberin veda haccını anlatan uzun hadisi⁶⁴ Ca’fer es-Sâdık’tan yazdığını ifade etmiştir.⁶⁵ Ancak Zehebî, Yahya b. Saîd el-Kattân’ın Ca’fer es-Sâdık ile Mücâlid mukayesesine karşı çıkarak, Yahya’nın Mücâlid’e öncelik vermesini, onun Mücâlid’e karşı kayır-

57 Zehebî, Siyer, 6/260.

58 Hodgson, İslâm’ın Serüveni, 1/221.

59 Buhârî, Muhammed b. İsmail, Kitâbu’d-Duafâu’s-Sağîr, thk: Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1986.

60 Nesâî, Ahmed b. Ali b. Şuayb, Kitâbu’d-Duafâ ve’l-Metrûkîn, Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1986.

61 İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferce Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, Kitâbu’d-Duafâ ve’l-Metrûkîn, thk: Ebu’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1986.

62 Dârakutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed, Kitâbu’d-Duafâ ve’l-Metrûkîn, thk: Muhammed Lütfi es-Sabbâğ, Mektebetü’l-İslâmi, Beyrut 1980.

63 Ukaylî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr b. Musa, Duafâu Ukaylî, Riyad 2000.

64 İlgili hadis için mesela bkz: Müslim, hacc, hadis no: 147, 1/886-892; Ebû Davud, menâsik 65, 2/455-464.

65 İbn Adiy, Duafâu’r-Ricâl, 2/555; Mizzî, 5/76; Zehebî, Siyer, 6/256.

macı bir davranış sergilemesi olarak kabul eder ve esasen bütün alimlerin Ca'feri Sadık'ın Mücâlid'den daha güvenilir olduğu hakkında ittifak ettiklerini ve Yahya'nın görüşüne de iltifat etmediklerini belirtir.⁶⁶ Zehebî ayrıca "Cafer es-Sâdık'ın bize ulaşan en â'lâ rivayeti, Ömer b. el-Hattâb'ın Mecûsiler hakkında⁶⁷ nasıl davranacağı hususundaki rivayettir" diyerek, esasen diğer rivayetleri hakkında şüpheli bir yaklaşım sergilemektedir. Zehebî bu hadisin âlî⁶⁸ olduğunu ancak senedinde inkıta bulunduğunu belirtmiş, fakat sözkonusu inkıta'nın nerede olduğunu söylememiştir.

Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencisi olan Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî (öl:187)'nin şöyle dediği nakledilmektedir: "İmam Mâlik, Abbâsiler işbaşına geçinceye kadar, Ca'fer es-Sâdık'tan duyduğu hadisleri rivayet etmemiştir".⁷⁰ Kaynaklarda, bu davranışın sahibi İmam Malik tarafından, niçin böyle davrandığı hususunda ileri sürülmüş herhangi bir gerekçeye rastlayamadık. Fakat muhtemeldir ki İmam Malik, siyâsî kaygılar gerekçesiyle Ca'fer es-Sâdık'ın Emeviler dönemindeki rivayetleri konusunda temkinli olunması gerektiği mesajını vermek istemiş olabilir. Onun bu davranışı, Ca'fer es-Sâdık'ın dolaylı olarak cerhine sebep teşkil eden bir tutum olarak değerlendirilebilir.

Diğer taraftan Ebû Bekr b. Ayyaş'a, zamanına idrak ettiği halde neden Ca'fer es-Sâdık'tan hadis işitmediği sorulunca, şu gerekçeyi ileri sürmüştür: "Ona, rivayet ettiğin hadisleri, ravilerinden bizzat işiterek mi (semâ) rivayet ediyorsun, diye sordüğümüzde, bize: Hayır, onlar babalarımızın kitaplarında bulduğumuz (vicâde) hadislerdir, ravilerinden bizzat işitmedik, derdi".⁷¹ Görünen o ki, Ebû Bekr b. Ayyaş, Ca'fer es-Sâdık'ın rivayet ettiği hadisleri, hocalarından bizzat duymadığı gerekçesiyle, almadığını ileri sürmüş ve Ca'fer es-Sâdık'ı bu ifadelerinden dolayı güvenilmez bulmuştur.

Ca'fer es-Sâdık hakkında dikkat çekici eleştirilerden biri de onun babasından naklettiği merfû hadislerin mürsel⁷² olduğu noktasındadır. Nitekim Ebû Hâtim er-Râzî, Ca'fer es-Sâdık'ın babasından naklettiği "ennen-

66 Zehebî, Siyer, 6/256.

67 İmam Malik, Muvatta', zekat, hadis no: 42, 1/278.

68 Âlî: Aynı metnin birkaç isnadından veya metinleri farklı da olsa birkaç isnaddan ilk kaynağa, diğerlerine oranla daha az ravi ile ulaşan isnad/sened'e âlî isnad adı verilir. Çoğulu "avâli"dir. Bkz: Aydın, Hadis Istılahları Sözlüğü, s. 155-156.

69 Zehebî, Siyer, 6/268.

70 Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/76.

71 İbn Adiyy, Duafâu'r-Ricâl, 2/555; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, 5/77; Zehebî, Siyer, 6/256.

72 Mürsel Hadis: Tâbiûn'dan olan birinin, sahabeyi atlayarak, hadisi doğrudan Hz. Peygamberden duymuş gibi aktardığı hadislere verilen addır. Geniş bilgi için bkz: Polat, Selahattin, Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri, TDV., Ankara 1985.

nebiyye (ان النبي)” ifadesiyle başlayan hadislerin mürsel olduğunu belirtmiştir.⁷³ Anlaşılan o ki, Ebû Hâtim’e göre Ca’fer es-Sâdık’ın babası, Hz. Peygamber’le karşılaşmamış ve ondan hadis duymamıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’i duymuş veya görmüş gibi yaptığı rivayetler, mürsel olarak değerlendirilmiştir.⁷⁴ Oğlu İbn Ebî Hâtim’in belirttiğine göre de Ebû Hatim, isnadında Cafer’es-Sâdık’ın yer aldığı bazı hadisleri tenkid etmiştir.⁷⁵ Mesela Ebû Hâtim, “Abdülvehhâb es-Sekafi – Ca’fer es-Sâdık – Babası” şeklindeki sened ile nakledilen: “Hz. Peygamber bir şahid ve bir yemin ile hüküm verirdi”⁷⁶ hadisini, mürsel olarak değerlendirmiştir.⁷⁷

Öte yandan Ca’fer es-Sâdık’tan hadis nakleden ravilerden bazıları da Sünnî alimlerce cerh edilmiştir. Mesela bunlardan biri olan Yahya b. Müsâvir, Ezdî tarafından kezzâb (çok yalancı) olarak nitelendirilmiştir.⁷⁸ Yahya b. Zekeriya (Yahyâ Ebû Zekeriya)’nın da Ca’fer es-Sâdık’ın adını kullanarak bâtil haberler naklettiği belirtilmektedir.⁷⁹ Bunlara ilaveten Ma’bed b. Amr’ın yine Ca’fer es-Sâdık’ın adını kullanarak, Hz. Fatıma’nın zıfâfı ile ilgili yalan rivayette bulunduğu,⁸⁰ Muhammed b. Ubeyd b. Sa’lebe’nin de, Ca’fer es-Sâdık’ın adını kullanarak Muaviye hakkında, sâkıt (asılsız) haberler naklettiği beyan edilmektedir.⁸¹

Hadis/Sünnet Anlayışı

Ca’fer es-Sadık’ın hadis ve sünnet hakkındaki görüşlerine, genel hatlarıyla işaret ettiğini düşündüğümüz, Ebû Zehra’nın verdiği şu yorumsal bilgiler ışığında değinmek istiyoruz. Ebû Zehra’nın belirttiğine göre, tıpkı Ebû Hanife’de olduğu gibi, Ca’fer es-Sadık’ın da bir hüküm çıkarma (istinbât) metodu bulunmaktaydı. O da İslam Dini’nin temel kaynağının Kur’ân-ı Kerîm olduğunu, hadislerin/sünnetin ise ikincil konumda olduğunu, bu iki kaynak arasında bir çelişki söz konusu olduğunda ise sünnetin terk edileceği fikrini benimsiyordu.⁸² Ebû Zehra bu sonuca Ca’fer es-Sadık’ın “el-Kâfi” de

73 Râzî, İbn Ebî Hâtim, Kitâbu’l-İlel, thk: Komisyon, Riyad 1426, 2/350.

74 Bkz: Râzî, İlel, 4/254.

75 Bkz: Râzî, İlel, 2/403, 404; 3/523-524; 4/432; 6/187.

76 Hadis için bkz: Tirmizî, ahkâm 13, 3/628; İbn Mâce, ahkâm 31, 2/793; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/305.

77 Bkz: Râzî, İlel, 4/254.

78 İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, 6/276.

79 İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, 6/253

80 Zehebî, Mîzânü’l-İtidâl fî Nakdi’r-Ricâl, thk: Muhammed el-Becâvî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1963, 4/141; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, 6/59.

81 Zehebî, Mîzân, 3/239; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, 5/276.

82 Ebû Zehra, Cafer Sadık, s. 235.

yer alan şu sözlerine istinaden ulaştığını ifade etmektedir: “Yüce Allah Kur’an’da, her şeyin açıklamasını inzal etmiştir.⁸³ Hatta kulların ihtiyaç duyabilecekleri hiçbir şeyin açıklamasını atlamamıştır. Öyle ki bir kulun “Keşke Kur’an’da şu da indirilmiş olsaydı” diyebileceği hiçbir şey yoktur. Çünkü Allah o konu hakkında da beyanda bulunmuştur”.⁸⁴ “İki kişinin birbiriyle ihtilaf etikleri hiçbir şey yoktur ki Kur’an’da çözümü bulunmasın. Lakin buna insanların aklı ermiyor”.⁸⁵ “Hz. Peygamber Mina’da insanlara hitab ediyor ve şöyle diyordu: Ey insanlar. Ey insanlar! Benden size Kur’an’a uygun bir söz iletiştiği vakit biliniz ki onu ben söylemişimdir. Kur’ana muhalif bir söz iletiştiğinde ise biliniz ki o benim sözüm değildir”.⁸⁶ Bu üç rivayetten anlaşılan odur ki Ca’fer es-Sâdık hüküm istinbatında öncelikli olarak Kur’an’ı kaynak kabul etmekte, hadis veya sünneti ise ikinci kaynak olarak değerlendirmektedir. Bu da İslam alimlerinin ittifakıyla kabul edilen metodolojiyle aynı görünmektedir. Ebû Zehra, Ca’fer es-Sâdık’ın Kur’an ve Sünnet/Hadis arasındaki ilişki hakkındaki görüşünü de şu üç madde toplamaktadır:

1. Kur’an, şer’î hükümlerin temelidir. Hadis olarak ne varsa bu temel kaynağa mülahaktır.

2. Kur’an ilmi, bakışı çok derin olan ve onun içindeki her şeyi anlayabilen araştırmacıya muhtaçtır.

3. Kur’an, sünnetten öncedir. Sünnet’e hakim olan Kur’an’dır. Sünnet, her ne kadar Kur’an’ı açıklayıcı ve tefsir edici olsa da, Kur’an’a tabidir.⁸⁷

Öte yandan Ca’fer es-Sâdık’a isnad edilen bazı rivayetlerde, yukarıda belirtilenlerden farklı olarak, onun Kur’anı ve sünneti eşit değerinde kabul ettiği hükmüne varmak da mümkündür. Bu rivayetlerde “Kur’an’da ve sünnette her şeyin mutlak surette yer aldığı” belirtilmekte⁸⁸ ve “Allah’ın kitabı ve Hz. Muhammed’in sünnetine muhalefet edenin de mutlak surette kafir olacağı⁸⁹ vurgulanmaktadır.

Bunlardan başka Ca’fer es-Sâdık’ın, hadisler arasında nesh’in söz konusu olabileceğini,⁹⁰ ayrıca aynı konuda birbirine zıt hüküm bildiren hadislerin bulunabileceğini (ihtilâfu’l-hadîs), böyle bir durumla karşılaşıldı-

83 Benzer ifade için bkz: 16. Nahl, 89.

84 Küleynî, Kâfi, 1/113.

85 Küleynî, Kâfi, 1/114.

86 Küleynî, Kâfi, 1/123.

87 Ebû Zehra, Cafer Sadık, s. 236

88 Mesela bkz: Küleynî, Kâfi, 1/114.

89 Küleynî, Kâfi, 1/124.

90 Küleynî, Kâfi, 1/118-119

ğında ise son söylenen hadis ile amel edilmesinin uygun olacağı fikrini kabul ettiği görülmektedir.⁹¹

Diğer taraftan Ca'fer es-Sâdık, çok hadis rivayet etmenin karşısında olduğunu, Süfyân es-Sevrîye verdiği şu nasihatle dile getirmektedir: “İbn Ğazevân'ın naklettiğine göre bir keresinde Süfyân es-Sevrî, Ca'fer es-Sâdık'a: “Bana bir hadis nakletmezsen buradan kalkmayacağım” demişti. Ca'fer es-Sâdık' ta ona: “Tamam, sana hadis nakledeyim. Ancak (sayısal olarak) çok fazla hadis nakletmenin sana ne hayrı olacak?. Bak Ey Süfyân! Allah sana, devam etmesini ve sürekli olmasını istediğin bir nimet verdiğinde, Allah'a olan hamd ve şükrünü çoğalt. Çünkü Yüce Allah kitabında : “Eğer şükrederseniz, elbette nimetimi artıracam”⁹² buyuruyor. Rızkında azalma veya gecikme olduğunda da çok istiğfar et/bağışlanmanı iste. Çünkü Allah şöyle buyuruyor: “Rabbinizden mağfiret dileyin, çünkü O, çok bağışlayıcıdır. Mağfiret dileyin ki, üzerinize gökten bol bol yağmur yağdırsın, mallarınızı çoğaltsın...”.⁹³ Yönetici veya başkası tarafından istemediğin bir işe musallat kılındığın zaman da, "lâ havle velâ kuvvete illâ billâhi" de. Çünkü bu söz sıkıntıdan çıkış yolu bulmanın ve cennet hazinelerinin anahtarıdır”.⁹⁴ Zehebî diyor ki, "Bu, eğer İbn Ğazevân uydurmadıysa, güzel bir hikaye. Çünkü İbn Ğazevân yalancı (kezzâb) dır".⁹⁵

Şia Kaynaklarındaki Hadislerinin Özellikleri

Araştırmamızın son kısmında, Ca'fer es-Sâdık'ın şii kaynaklardaki rivayetlerinin özellikleri hakkında, yine Muhammed Ebû Zehra'nın yapmış olduğu önemli tespitlere yer vermek istiyoruz. Ebû Zehra'ya göre onun şia kaynaklarında yer alan rivayetleri/sözleri şu dört özellikten birini taşımaktadır:

1. Sünnî kaynaklarda yer alan hadislere/rivayetlere uygunluk gösterenler. Bu sözler hiçbir itiraza mahal bırakmayacak şekilde Ca'fer es-Sâdık'a aittir. Çünkü bu konuda, alimlerin sözleri birbirini desteklemektedir.

2. Allah'ın kitabına ve tevatüren gelen hadislere kesinlikle aykırı olan, itibar edilip alınması dini kötölemek anlamına gelecek olan rivayetler.

91 Küleynî, Kâfi, 1/120.

92 14. İbrahim, 7.

93 71. nuh, 10-12.

94 Zehebî, Siyer, 6/261. Zehebî bu sözü naklettikten sonra şu dikkat çekici yorumu yapmaktadır: “Bu, eğer İbn Ğazevân uydurmadıysa, güzel bir hikayedir. Çünkü İbn Ğazevân yalancı (kezzâb)dır”.

95 Zehebî, Siyer, 6/261.

Hiç kuşkusuz bu rivayetler kabul olunmaz. Sözelimi, Küleynî'nin Kur'an hakkında Ca'fer es-Sâdık'tan yaptığı rivayet gibi.⁹⁶

3. Şia kaynaklarında yer alan ve birbiriyle çelişik olanlar. Bu rivayetlerin bir kısmı cumhurun rivayetleri ile uygunluk gösterirken, bazıları onlarla çelişki arz etmektedir. Biz bu konuda cumhura ters düşen rivayet yerine, onlarınkine uygun olan rivayeti tercih ediyoruz. Sözelimi Ca'fer es-Sâdık'tan 'varise hem vasiyet edilebileceği hem de vasiyet edilemeyeceği' şeklinde birbiriyle çelişen iki rivayet nakledilmiştir. Ancak bu iki görüşten birincisi cumhurun rivayetine uymamaktadır. Oysa ikincisi cumhurun görüşü ile uygunluk göstermektedir.

4. İmamiyye kitaplarında Ca'fer es-Sâdık'tan tek rivayet olarak yer alan ve Kur'an ve sünnete aykırı olmayan rivayetler. İşte biz bu rivayetleri alıyoruz ve reddetmiyoruz.⁹⁷

SONUÇ

Sünnî alimler Ca'fer es-Sâdık'ı gerek hadis rivayet ehliyeti gerekse ahlakî açıdan övgü dolu ifadelerle taltif etmişlerdir. Onun rivayet ettiği hadisler sadece şia kaynaklarında değil, Buhârî hariç, diğer önde gelen meşhur muhaddislerin hadis kitaplarının tamamında da tahrîç edilmiştir. Bunlar arasında İmam Malik, İmam Şâfiî, Abdurrazzâk b. Hemmâm, Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Müslim, Ebû Davud, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, İbn Huzeyme, İbn Hibbân, İbn Ebî Şeybe, Ebû Avâne, Beyhakî, Dârakutnî, Hâkim Nisâbü'rî gibi tanınmış muhaddisleri saymak mümkündür.

Ca'fer es-Sâdık'ı ta'dil eden muhaddisler onu sika, me'mûn, imâm, fakîh, seyyid, asîl, mükemmel, ilim ve fazilet sahibi, abdestsiz hadis rivayet etmeyen, dinine bağlı, peygamber soyundan gelen, kendine güvenen ve ilim konusunda kibirli olmayan biri olarak kabul etmişlerdir. Öte yandan, Sahîh'inde hadislerini tahrîç etmemesine rağmen Buhârî, Nesâî, İbnü'l-Cevzî, Dârakutnî ve Ukaylî gibi Sünnî alimler de, zayıf ve güvenilme-yen ravilerin isimlerini sıraladıkları eserlerinde, Ca'fer es-Sâdık'tan bahsetmemişler, dolayısıyla onu mecrûh raviler kategorisinde değerlendirmemişlerdir. Netice itibariyle Ca'fer es-Sâdık, Sünnî kaynaklarda da daima övgüyle anılan ilmî bir şahsiyet olarak kabul edilmiştir.

96 Kanaatimizce Ebû Zehra burada, Küleynî'nin Cafer Sadık'a isnadla naklettiği ve Kur'an'ın 17.000 ayet olarak nazil olduğu şeklindeki rivayeti kastediyor. Rivayet için bkz: Küleynî, Kâfî, 2/597.

97 Ebû Zehra, Cafer Sadık, s. 22-23.

Buna mukabil, görebildiğimiz kadarıyla Ca'fer es-Sâdık'ı açık bir cerh ifadesi kullanarak cerh eden herhangi bir Sünnî alim bulunmamaktadır. Sadece öğrencisi Yahya b. Saîd el-Kattân, “onun hakkında içimde bir şüphe var. Bana göre Mücâlid, hadiste ondan daha iyidir” demiş, fakat onun bu sözü daha sonra Zehebî tarafından çürütülmüştür. Ca'fer es-Sâdık hakkında yapılan eleştiriler daha çok, ‘karşılaşmadığı kişilerden hadis naklettiği’ noktasındadır. Mesela Ebû Bekr b. Ayyâş, bu gerekçeyle onun hadislerini almadığını belirtmiştir.

Netice itibariyle, sünnî kaynaklarda yapılan çoğu eleştirilerin aslında doğrudan Ca'fer es-Sâdık değil, daha ziyade Ca'fer es-Sâdık'tan hadis alan veya onun hadis aldığı kişiler hakkında olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce bu durum, zihinlerde, eleştirilen kişi sanki Ca'fer es-Sâdık'mış gibi yanlış bir intiba uyandırmaktadır. Halbuki Ca'fer es-Sâdık, şîî alimler gibi, sünnî alimler tarafından da ta'dil edilmiş bir hadis ravisi olarak kabul edilmektedir.

Etik Üstüne

Ahmet KESGİN*

Abstract

Ethics is philosophical thought which human behavior's scope of moral is subject. However, by effectuating the principles of moral is to be in the life. In this regard, although not exactly the same is to be fulfilled the function of the concept of morality. There are usually common opinion which ethics, a philosophical topic, is three kinds. These are descriptive ethics, normative ethics and metaethics. The main characteristics of these types of ethical are: Descriptive ethics depict existing moral principles. Normative ethics inquiry moral principles and constitute moral rule. Meta-ethics make details of analysis of language and of moral conceptions.

Etik, insanın düşünmeyi sistematik hale dönüştürdüğü günden bu yana tartışılan konuların başında gelmektedir. En azından bize kadar ulaşan metinlerde bunu görmek mümkündür. Etik esasında amaçlı ve bilinçli eylemle doğrudan ilgili olan bir düşünme etkinliğidir. Bu eylemlilik durumunda etik, insanın ahlâka dair fiillerini düşünce konusu yapar. Bununla birlikte normatif özelliğiyle birlikte etik adı altında davranış çerçevesi de sunar. Dolayısıyla etik, felsefenin yaşama dönük yönüyle ilgili olan bir alanda sınıflandırılır.¹

Tarih boyunca insanların değer² üretebildiği ve onu dönüştürebildiği görülebilir. İnandığı ve hayatını ona göre şekillendirdiği ilkeleri temellendirmekten geri de kalmamıştır. Başka bir açıdan bakıldığında ise yine insan, ezeli-ebedî hakikatler olarak değerlendirdiği değer yargılarını keş-

* **Dr.**, Milli Eğitim Bakanlığı.

1 Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, Ülken Yay., İst. 2001, s. 11. Söz konusu değerlendirme biçimini Doğan Özlem'in derleyip çevirdiği eserde görmek mümkündür. F. Heinemann, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, der./çev. Doğan Özlem, İnkılap Yay., İst. 1997, s. 333 vd.

2 Değer ile ilgili olarak, yani değerlendirmenin göreliliği, değer sorunlarıyla görecelik-mutlakçılık ikilemi dışında farklı kullanımlarının olabileceği ve böyle ele alındığında da değer ile ilgili sorunlar karşısında felsefi bilginin nasıl genişlediğini görmek mümkün iken insan yaşamında nasıl farklı yolların açıldığını göstermesi bakımından bkz. İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1998.

fedebilecek donanımlara sahip olarak algılanır. Bu bağlamda değerler insana bildirilmişken, yine insan bunları kendi eğilimleri doğrultusunda yapılandırarak seçkinci bir hiyerarşi oluşturmuş ve bu doğrultuda oluşturulmuş olan sosyo-politik ve ekonomik sürecin meşruiyet kaynağını inşa edebilmiştir. Bu durumda insan, kendi eğilimleri ile dönüştürdüğü ve bir çeşit kendi faydasını ürettiği bu hakikatleri keşfetme çabasında olmuştur.³ Etik ve ahlâk bu çabaların ana unsurlarından biri olmuştur. Öte yandan gerek akademik gerekse güncel hayatta “etik”, “ahlâk” gibi kavramların algısında ve birbiriyle ilişkisi konusunda ortak bir algının oluşmadığını ifade edebiliriz.

Bu çalışmayla biz, “etik” hakkında ortaya çıkan tartışmaların genel bir çerçevesini sunarak onun “ahlâk” kavramıyla etkileşimini belirleyeceğiz. Daha sonra ise etiğin tam olarak ne ifade ettiğini -sınıflarını da belirleyerek- belirli bir tanım oluşturmaya çalışarak izah etmeye gayret edeceğiz.

Etiğin Tanımı ve Sınıfları

Kavramlar, insan aklının gözlükleridir. İnsan, evreni kavramasından sosyal hayatındaki olgulara kadar hemen her alanda tanımlarıyla yaşamak durumundadır. Kavramlar olmasaydı insanlar birbirleriyle iletişim de kuramazdı. Her yeni öğrenilen şey, insanın kavram haritasında bir yere oturur. Ve yine insan kendisi için, içinde bulunduğu dünyayı daha anlamlı hale getirir. Bu da öncelikle yaşadığı dünyayı daha güvenli/anlamlı bir yuvaya dönüştürmesine sebep olur.

Bir kavramın tanımına ulaşmak için sözlüğe bakmaktan daha fazla çaba harcamak gerekir. Kavramlar da insanlar ve medeniyetler gibi doğar, yaşar ve ölürlür. Hiçbir kavram kendiliğinden doğmadığına göre onun,

3 Bu konuda burada şunları ifade etmek gerekmektedir: İnsanın akıl varlığı olduğu ve eğilimlerini, aklının ayırt etme yetenekleriyle yapılandığı ahlâk anlayışlarından yola çıkarak, ya tamamen insanın aklıyla bu değerleri yapılandığı anlayışına bağlı kalarak akılcı bir bakış açısı hâkim olmuş ya da insan eğilimlerini ahlâk anlayışının odağına koymuş, bu eğilimlerin hakikati ya da doğru davranışı tesis etmede ölçüt olduğu vurgusuyla duyumcu bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bunların dışında, insanın tam da akıl varlığı olduğu ve bu yönüyle irade ve amaç sahibi bir varlık olması gerektiği, işte ahlâkî doğruların da insanın yaratılmış özelliklerine uygun bir şekilde verildiği kabulüyle akılcı fakat bununla birlikte ezeli-ebedî hakikatler anlayışının da kabulü söz konusudur. Bütün bunlara daha sonra değinmek mümkün olacaktır. Fakat şu kadarını ifade etmekte fayda vardır; pragmatizm, akıp giden hayatı, kendi doğrularının inşa edici temel unsuru içinde değerlendirirken, akıl, her an yeni olgularla ortaya çıkan bu sürecin yeniden yapılanması için önemli bir rol üstlenir. Ama temelde eğilimler ve arzulama söz konusudur.

bilginin nesnesi haline gelinceye kadar bir hayli yol almaya ihtiyacı vardır. Her medeniyet kendi dünya görüşüyle inşa olurken, kendi estetiğine ve zihinsel tutumuna göre, o medeniyete temel teşkil eden kavramlarıyla yaşar. Bazı kavramlar da vardır ki sınırları aşar ve başka medeniyetler için de iş görür hale gelebilir. Örneğin, özellikle son iki yüzyıllık süreçte, özellikle siyasal kavramları bu yönde değerlendirmek mümkündür. İdeoloji, pragmatizm, pozitivist tavır, sağ-sol vs. gibi.⁴ Öyleyse kavramsal tanımlama yaparken bu süreci göz önünde bulundurmak gerekir. Bu üst anlatıdan sonra genel olarak etik kavramını ama aynı zamanda onun ahlâk kavramıyla ilgili olarak durumunu tartışalım.

Birçok yerde etik sözcüğü yerine ahlâk sözcüğünün kullanıldığını ve bazı batı dillerinde aynı şekilde geçtiğini görebilmekteyiz.⁵ Diğer taraftan ahlâk kavramının etikle aynı anlamda kullanıldığı, ayrıca ondan farklı olarak iki anlamının daha bulunduğu varsayılmaktadır.⁶

Bir durum karşısında insan için doğru eylem ne olabilir? Ya da insanın karşılaştığı ‘duruma göre doğru eylem’ tespitinden ziyade bütün benzer durumların karşısında evrensel bir iyi davranış modeli olabilir mi? İnsan seçimlerini özgür bir iradeyle mi gerçekleştirebilir? Yine insanın zorunlu olarak tâbi olduğu bir eylemin ahlâkî değeri nedir? Nesnel ahlâkî bir ilke mümkün müdür? Nesnel ahlâkî değere dayanmayan eylem ile ilgili ne tür bir değerlendirme yapılabilir? İnsanın kendi tarihi içerisindeki yürüyüşünde inşa ettiği değerlerin tartışılabilirliği hangi şartlarda mümkün olabilmektedir? Bu değerlerin varlığı hangi sosyal ya da psikolojik temellere oturmaktadır? Belirli bir durum karşısında faydalı olan davranış ne olabilir? Bunlar ve benzeri sorular etiğin ilgi alanına giren sorulardır.

4 Son kavramlar hakkında bkz. Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yay., İst. 1999, s. 77-79.

5 Öncelikle ‘ahlâk’ kavramının anlamı, sınıfları, ‘ahlâk ilmi’ konularında daha geniş bilgi için bkz. A. Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, Okut Matbaası, Ankara 1346, s. 4-15. Mehmet Aydın, “Ahlâk”, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İst. 1989, C. II, s. 1-14. ‘Etik’ Yunanca ‘ethos’ sözcüğünden ‘moral’ ise Latince ‘mos’ sözcüğünden doğmuştur. Her iki sözcük de gelenek, görenek, alışkanlık anlamalarında kullanılmaktadır. ‘Moral’in karşılığı olarak bizim kullandığımız ‘ahlâk’ sözcüğü de Arapça ‘hulk’ kökünden gelmekte, bu sözcük de yine gelenek, görenek, alışkanlık vb. anlamlarına gelmektedir. Ama bu nedenle etimolojik olarak bakıldığında ‘ethos’ (etik) ile ‘mos’ (moral-ahlâk) arasında bir anlam farkı yoktur. Ama sözcüklerin kullanım bağlamlarına bakıldığında, onların farklı şeyleri nitelemek için kullanıldığını görüyoruz. Harun Tepe, “Bir Felsefe Dalı Olarak Etik: “Etik” Kavramı, Tarihçesi ve Günümüzde Etik”, *Doğu-Batı*, Cantekin, Ankara 1998, S. 4, s. 12. Ayrıca etik kavramının etimolojisi hakkında bkz. Veysel Atayman, *Etik, Donkişot*, İst. 2005, s. 11-15.

6 Bu ayrım için bkz. Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 1992, s. 4-8. Ahlâk kavramının diğer farklı kullanımları için bkz. İoanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1997, s. 20-36. Ayrıca bkz. Tepe, a.g.m., s. 12-16.

‘Şimdi olan’ bir durumda nasıl davranılması gerektiği, ‘o durumda doğru davranışın ne olduğu’ sorusundan, ‘doğru eylem’in ne olduğu sorusu daha kapsayıcı olmaktadır. Bu şekilde zaman ve mekâna bağlı olmadan doğru davranışı ortaya koymak felsefenin işidir. ‘Olan fiilî bir eylem’le ilgili olarak doğru eylemin ne olduğu ile ilgili çaba, pragmayı/faydayı esas almayı gerekli kılar.⁷

İnsan hayatının gerek bireysel gerekse toplumsal boyutunda ortaya çıkan ahlâkî öğeler, etiğin problemidir. Dolayısıyla özellikle son zamanlarda hayatın her alanıyla ilgili (siyaset, tıp, çevre, iletişim, spor, iktisat vs.) ortaya çıkan insanî zaafılara karşılık bir değer olarak kullanılmaya başlanmıştır. ‘Olan’ ile ‘olması gereken’ arasındaki mesafe, sorgulamanın ana çizgisini oluşturmaktadır. Bu noktada ‘insan nedir? Ne olması gerekir?’ gibi temel sorular üzerinde durulmaktadır. Bu soruların ikisine birden cevap vermeye çalışmak, insana aynı zamanda bir ‘amaç’ yüklemeyi kabul etmektir. Dolayısıyla ‘insana bir amaç belirlemek’ demek onun eylemlerine bir amaçlılık belirlemek demektir. Böylece insan eylemlerindeki bazı amaçların ahlâkî nitelik taşıdığı söylenebilir. Bundan dolayı bu eylem alanları ahlâk felsefesinin/ etik’in alanına girmektedir. Yukarıdaki soruların cevaplarının düşünce tarihi açısından değerlendirildiğinde çeşitlilik arz ettiği görülmektedir.⁸ Başka bir ifadeyle, ortaya farklı etik görüşler çıktığı da söylenebilir.⁹

Diğer taraftan çeşitli güncel -özellikle sosyo-politik, sosyo-ekonomik olaylarda etikle ilgili tartışmalar, etiğin bazı meslekî tavırlarla birlikte kullanımı ve ahlâk ile ilgili ileri sürülen insan cephesinden zaafaların belirli bir ölçüğe vurulmuşçasına dile getirilmesi fazlasıyla öne çıkmaktadır. Bu tartışma, kavramın bağlamına göre anlam kazanmasına yol açarak

7 “Kant, davranışları, insanın o davranışın sonunda herhangi bir pratik amaç güdüp gütmeyeceğine göre ‘göreve uydurulan eylem’ ve ‘görevden doğan eylemler’ olarak ikiye ayırmıştır. Bir eylem ancak kendi özünde taşıdığı doğruluğun amaç edinilmesi sayesinde ahlâkîlik vasfını kazanabilir. Buna karşın Kant’a göre, pragmatik kaygıların kişisel çıkarın ön planda olduğu eylem ahlâkîlik niteliği kazanamaz.” Değerlendiren Arslan Topakkaya, “Kant’ın Ahlâk(iliğ)in Metafizigi Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi”, *Doğu-Batı*, s. 72. Krş. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi, TFK. Yay., Ank. 1999, s. 22.

8 Doğan Özlem, *Etik*, İnkılap Yay., İst. 2004, s. 13-16.

9 Batı felsefesi açısından bakıldığında şu esere bakmak yeterli olacaktır: Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. H. Hünler-S. Z. Hünler, Paradigma Yay., İst. 2001. Diğer taraftan İslâm medeniyet ve felsefesi açısından genel olarak derlenmiş olarak bakılabilecek eser: Mehmet Aydın, “Ahlâk”, *İslâm Ansiklopedisi*, s. 1-14. Diğer başka eserlerden bazıları şunlardır: İbn Miskeveyh, *Tezhibü’l-Ahlâk*, Yay. Haz. A. Kerim Selman, Beyrut 1985. Recep Kılıç, *Ahlâkun Dinî Temeli*, TDV, Ank. 1992, s. 90-125. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak 1248.

aslında bir anlam kargaşası da oluşturmaktadır. İnsanın başka insanlar tarafından görünümüyle ilgili olarak ileri sürülebilen bu tür tartışmalar aslında etik kavramını da boğmaktadır. Bu durum normal bir tavır olarak algılanabilir. Kavram, ilgili-ilgisiz, uzmanı olan ya da olmayan ama kullanıcıya belirli bir itibar kazandırdığına inanılan etkin bir kullanıma sahiptir. Bu durumda kullanıcının pozisyonuna ve niyetine göre anlam kazanan bir içeriğe de evrilebilmektedir. Bu da bir kavram/anlam kargaşasına yol açmaktadır.

Kavrama dair karşı-duruş sergilenmesini ve kafa karışıklığını Kuçuradi, farklı sebeplerle de irdeler. Ona göre etik, yüzyılımızda Orta Çağ'ını yaşar ve bunun sebeplerinden en önde geleni ise, çağımız düşünürlerinin bilimsellik peşine düştüklerini zannederek, etik değer sorunlarıyla hemen hemen hiç ilgilenmemeleridir.¹⁰

Tepe'ye göre, sıradan bir insanın kullandığı ahlâkî normlar bir filozof tarafından kullanıldığında etik olarak önümüze konulmaktadır. Hep olandan, şimdide ortaya çıkan eylemden yola çıkan filozof, insanın karşı kar-

10 İoanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999, sayfasız bölüm 1. Burada Kuçuradi'ye katılmaktayız. Öyle ki insan ile ilgili olarak bilimsel çalışmalar sonucu psikoloji, sosyoloji, antropoloji vs. gibi insan bilimleri alanında yeni bilgi alanları kurulmuştu. Ve insan ilişkileriyle ilgili olarak pozitif bilimlerin kullandığı yöntem olan açıklama yöntemi sosyal bilimlere de uygulanmaya çalışıldı. Oysa insan ahlâkî değerlere sahip kimi zaman efsanevi, mistik (açıklanamayan) kabulleri olan karmaşık bir varlıktı. Söz konusu yöntemi uygulayan bilim insanı, bu konularla ilgili olarak insanla ilişki kurmayı hor görmüştü. Dolayısıyla ahlâk/etik gibi metafizik konularda da bir şeyler ileri sürülen alanlara pek ilgi gösterilmedi. Oysa değerler dünyası ya da ahlâkî yargılar insanla yaşayabilen ve ancak insanla var olabilen bir dünyadır. Değerlerin ve ahlâkî yargıların anlaşılma ve yorumlanmaya ihtiyacı vardır. "İnsanoğlu bir canlı olarak fizik dünyada, fakat bir insan olarak metafizik dünyada yaşar. İnsanın içinde yaşadığı bu metafizik dünya ahlâk ve değerler dünyasıdır. Etrafımızı çevreleyen fizik nesnelerin bizden bağımsız olarak mevcut olduklarını ve bizim de bu nesnelere dünyası içinde yaşadığımızı teorik olarak kabul edebiliriz. Fakat bu tür nesnelere bizim için birtakım değerlerle birlikte anlam taşırlar. Bu değerler dünyasının fizik dünya hakkındaki bilgilerimizden farklı ve onun dışında özellikler taşıyacağı açıktır. Bu anlamda 'fizik-ötesi' yani 'meta-fizik' bir dünyadır. Bu sebeple de 'değer'in özelliği, hem insana bağlı olarak mevcut olması hem de fizik nesnelerin -özellikle duyu organlarımızın üzerine kurulmuş olan- bilgisinden farklı özellikler taşımasıdır." Şafak Ural, "Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlâk", Doğu-Batı, s. 46. Özellikle Dilthey, tin bilimlerinin ortaya çıktığı insan yaşamının, açıklamadan çok yorumlamaya tabii tutulması gerektiğini vurgulamıştı. 'Açıklama' ve 'yorumlama' yöntemlerinin kullanılışı ve batıda bu tartışmanın ortaya çıkışı ile ilgili olarak bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitapları, İst. 1996, s. 137-142. *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İnkılâp Kit., İst. 1996, s. 52-53. Ayrıca insanın ve tarihinin, doğa bilimleri yönteminden farklı bir şekilde değerlendirilmesi gerektiği konusunda daha geniş bilgi için bkz. Doğan Özlem, "Dilthey'in Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim", *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp, İst. 1998, s. 65-115. "Tin Bilimlerine Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey", *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkılâp, İst. 2000, s. 51-104. Dilthey, "Tin Bilimlerine Giriş", çev. Doğan Özlem, a.g.e., s. 105-124. Aynı makale, *Tarih Felsefesi* adlı eserin içinde de bulunmaktadır. s. 271-281.

şıya kaldığı sorunlarla güncelin ve gündemin ötesinde genel bir sorun gibi ilgilenmiştir. Böylece belirli bir durumda önümüze çıkan belli sorunlarla ilgili olarak, bu durumda neyin yapılması doğrudur? Ben nasıl adil olurum? gibi sorulara felsefeci daha genel bir problem durumu oluşturarak bakar ve şu soruları sorar: Doğru eylem nedir? Adil kişi kimdir? Adalet nedir? Şimdi ve burada yaşayan insan bireyi, eylemde bulunurken karar vermek ve değerlendirme yapmak durumunda kalır. Böylece filozoflar da eyleyen, karar veren ve değerlendirme yapan insanın şimdiki durumundan kalkarak genel geçer normlar inşa etme peşindedir.¹¹

Söz konusu ileri sürülen iddiayı kabul etme durumunda, felsefe tarihi açısından birer etik konu olarak değerlendirilen birçok ahlâk anlayışını felsefe tarihi eserlerinden çıkarmak gerekecektir. Zira Hedonizm, Yarırcılık, Pragmatizm gibi birçok ahlâk türünü birer etik iddia olarak kabul etmemek gerekecektir. Etik konularla ilgilenmiş her filozof kendi tarihi içerisinde tartışılmış geleneksel etik konulara girdiği gibi yine yaşadığı dönemde ortaya çıkan bazı sorunlarla ilgilerini etik tartışmalarla ve ileri sürdükleri normatif ilkelerle gösterebilmişlerdir. Bu süreçte yine kimi filozoflar,¹² genel geçer tarzda ahlâk kuralı koyma yoluna gitmiştir. Bununla birlikte onların iddia ederek ortaya koydukları genel geçer normlar ise sonraki dönemlerde de tartışılmıştır. Zira insan tarihinde hiçbir filozofa henüz bütün çağları aşan ve bütün insanlığın üzerinde ittifakla kabul ettikleri norm belirleme hakkı tanınmamıştır. Daima bir karşı tartışma var olmuştur. Dolayısıyla zaten filozof olmak, soruyu genelleştirebilme yeteneğine sahip olmayı gerektirir. Sorunun içeriği ise sürekli belirli bir dönem karakteri taşıyabilmiştir. Zira her insan kendi çağının sorunlarıyla yüzleşmek durumundadır. "Her çağ, kendi tarihsel sorunları açısından etik sorunları ele almak zorundadır."¹³

Bu durumda etik yalnızca yaşanan süreçte ortaya çıkan ahlâkî probleme dair sorulması gereken soruyu genelleştirebilme ve bunun içeriğini bu genelliğe uygun olarak doldurma durumundan farklı olarak da değer-

11 Tepe, a.g.m., s. 15–16.

12 Ahlâkın ortaya çıkışıyla ilgili yapılmış ya da yapılacak olan tartışma hangi mecrada akarsa aksın, ahlâkın varlığını ön koşul olarak kabul etmek zorundadır. Yani ahlâkî ilkeler ister verili bulunsun ister süreç içerisinde inşa edilsin, öncelikle bir ahlâkî ilkedен bahsetmek mümkündür. Bu ilkelerin varlığını ortaya çıkaran ya da anlam katanlar içerisinde filozofların bulunduğu da muhakkaktır. Sokrates bunun en belirgin örneğidir. Bu konuda doğudan-batıdan çokça örnek vermek mümkün iken konunun anlaşılmasının sağlanması için bkz. H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi –Hint, Çin, Yunan-*, çev. Ö. C. Güngören, Yol, İst. 1994, s. 79, 113, 134-140, 143-150 vd.. İlhan Güngören, *Buda ve Öğretisi*, Yol Yay., İst. 1997, s. 101-172. Alan W. Watts, *Zen Yolu*, çev. Sena Uğur, Şule, İst. 1998, s. 147-195.

13 Kuçuradi, *Etik*, sayfasız bölüm 2.

lendirilebilir. Çağının ahlâkî problemiyle ilgilenen her filozof, buna kendi çağının ölçeği ya da o çağa hâkim olan genel kabuller doğrultusunda da cevap vermektedir. Özellikle Orta Çağ¹⁴ denen zaman kesitinde daha yoğun olmakla birlikte filozoflar, etik konulara aynı zamanda dinî içerik de katmışlardır. Bu da tartışmayı yukarıda etik-ahlâk tartışmasında ileri sürülen görüşten farklı noktaya taşımaktadır.

Norm koyma niteliğiyle öne çıkan söz konusu etik anlayışa göre insanların etkinlik yapmaları durumunda uyması gereken bir takım ahlâkî öğelerin olması gerektiği kabul edilir. Bu tür etkinlik alanlarıyla uğraşan insanların üzerinde durduğu ve eylemin etik özellikte olduğunu kabul ettiği durumlar bulunmaktadır. Bu düşünürler etik bir faaliyeti ‘iyi kılan’ özellikleri sorgulamakta ve ‘sorumluluk’, ‘ahlâk’, ‘iyi ödev’ gibi kavramları araştırmaktadır.¹⁵

Öte yandan etiğin ahlâk üzerine düşünme etkinliği olduğunu belirten H. Delius, söz konusu ilgiyi şu şekilde ortaya koymaktadır:

Moral (ahlâk) ve etik sözcükleri arasındaki günlük dildeki çok anlamlılık, geçişlilik ve kaypaklığa rağmen, her iki sözcüğü birbirlerinden ayırmak konusunda yine de bir ölçütümüz vardır. Ahlâk (moral)’ın olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey olmasına karşılık, etik, bu olguya yönelen felsefe disiplininin adıdır. Bu nedenle, günlük dilde alışkanlıkla bir “ahlâksal problem”den söz edildiğinde, aslında bunu “etik’e ait bir problem”, bir “etik problemi” olarak anlamak gerekir. Ama etimolojik açıdan baktığımızda, her iki sözcük de “töre”, “gelenek”, “alışkanlık”, v.b. anlamlarına sahiptir. Bu nedenle, N. Hartmann, “morallerin (ahlâkların) çokluğuna karşılık etiğin teklifi”nden söz eder. Bununla kastedilen şey, bir felsefe disiplini olarak etiğin teklifidir ve böyle bir disiplin olarak etiğin görevi, herhangi türde bir “moral” (ahlâk) geliştirmek ve bu morale (ahlâka) uyulmasını öğütlemek değil; tersine, ahlâksal (moralisch) bağıntıların niteliği üzerine bir genel görüş elde etmektir.¹⁶

Etik, burada yazarın ifade ettiği gibi bir özelliğe de sahiptir. Fakat etik daha sonra da göstereceğimiz gibi “normatif etik ve metaetik” olarak iki-

14 Orta Çağ denen süreç ‘aydınlanmacı zihniyetin’ kendi ideolojik okuması neticesinde ortaya atılmış aklın kuluçkaya yattığı, Hıristiyan dogmalarının istila ettiği karanlık çağlar olarak kabul edilmiştir. Oysa sonraki yüzyıllarda Orta Çağa dönük bu ideolojik okuma tarzı kırılmış, döneme gereken ilgi gösterilmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Murat Belge, “Ortaçağ”, *Doğu-Batı*, Ankara 2001, S. 14, s.77–84.

15 Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yay., İst. 1999, s. 16-17. Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, çev. Salih Zeki, sad. Hayrani Altıntaş, Akçağ Yay., Ank. 2001, s.1. krş. Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*, Wayne State University Press, Detroit, 1989, s. 3.

16 Harald Delius, “Etik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s. 336.

ye ayrılmaktadır. Buna göre etiği yukarıdaki gibi algılayan Delius, aslında metaetik anlayışı benimsemiştir. Diğer taraftan etik, normatif özelliğiyle aynı zamanda ahlâkî ilke belirleme özelliğine de sahiptir. Böylece etik, “belirli bir durumun ötesinde ‘değerli olanın’ ya da ‘doğru veya değerli eylemin ne olduğunu’”¹⁷ araştıran sorular sormaktadır. Bununla birlikte etiğin, daha çok epistemolojik temellendirmeler ile bir adım öne çıktığını belirtmek mümkündür. Bunu iyi ve kötü hakkında yapılan değerlendirmelerde görebiliriz.¹⁸ Bu tartışmalar ışığında etiğin tanımıyla ilgili çerçeve oluşturmaya çalışalım.

Yukarıda da işaret edildiği üzere düşünce tarihi içerisinde farklı etik tanımlar bulunduğu gibi, bu tanımlarda farklı kültürel karakterlerden izler de vardır. Bununla birlikte problem, aynı problemdir ve birkaç ortak noktadan hareketle tanım oluşturulabilir. Bu ortak noktalar, “ödev, yükümlülük, sorumluluk, gereklilik, erdem gibi kavramlar; doğruluk ya da yanlışlıkla iyi ve kötüyle ilgili yargılarla ahlâkî eylemin doğasını soruşturarak iyi bir yaşamın nasıl olması gerektiğini açıklama”¹⁹ gibi belirlenebilir.

Öte yandan Antikçağdan beri ortaya atılmış olan etik kuramların tümüne birden bakıldığında, etiğin üç temel problem çevresinde tartışıldığı görülür: 1. ‘En yüksek iyi’ problemi, 2. ‘doğru eylem’ problemi, 3. ‘istenc özgürlüğü’ problemi. Bir görüşe göre a) ‘en yüksek iyi’nin ne olduğu sorusuna, felsefi etiğin bir konusu olarak asla cevap verilemez. Bunun tam karşıtı bir görüşe göre ise b) felsefi etiğin kaçınılmaz görevi, tam da bu soruyu yanıtlayabilmektir. Bu görüşe göre, insan yaşamının anlam ve değeri, herhangi bir en yüksek amaca ulaşma çabasında belirir. Ahlâksal açıdan bakıldığında, bu en yüksek amaç, ‘en yüksek iyi’dir.²⁰

Diğer taraftan bu problemlerin yine şu temel sorulara çözüm getirme kaygısında olduğu söylenebilir: “1. Neyi seçmeliyim? 2. Ne yapmalıyım? 3. Neyi istemeliyim?”²¹ Özlem’e göre, etik tarihi boyunca bu sorular tartışmaların temelini oluştururken bunlara aranan cevaplar da bu temel soruların birini öne çıkarırken diğer ikisini göz ardı etmeden ama birini diğerine göre biraz daha önceleyecek şekilde tartışılmalıdır. Dolayısıyla sorular belirgin olmasına rağmen cevaplar oldukça çeşitli-

17 Tepe, a.g.m., s.16.

18 Diğer taraftan etiğin ontolojik temellendirmesi (akıl, sezgi ve duyguyla inşa edilen ahlâk anlayışı) için bkz. Recep Kılıç, “Ahlakî Temellendirme Problemi”, *Felsefe Dünyası*, Ankara 1993, S. 8, s. 67-78.

19 Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst. 1999, s.18.

20 Delius, a.g.m., s. 314.

21 Özlem, *Etik*, s. 30.

dir.²² Sözelimi bu tartışmalar içinde yararlılık, ‘doğru eylemi’ önceler. Ona göre en yüksek iyi, insanın doğal ve toplumsal gereksinimlerini gidermeye yönelik, bu anlamda yarar getiren eylemdir.²³ Benzer şekilde pragmatizmde de doğru eylemin ölçütü yararlıdır.

İnsanın belirli bir amaca göre var olduğu konusunda, tarih boyunca bazı düşüncelerin oluştuğu ifade edilebilir. Bu amacın ne olduğuna dair farklı kültürlerde farklı tanımlamalar ve kabuller ortaya çıktığı söylenebilir. Bu farklılığa rağmen insan varlığının, genellikle, belli bir amaç için var olduğu kabul edilebilir. İnsanlar kendileri ve evren için nasıl bir amaç belirlemişlerse, o amaç doğrultusunda yaşamaya çaba harcamışlardır. Etik de bu amaçlılık için yoğun veriler sunan ve insanın en çok ilgisini çeken etkinliklerden biri olarak var olagelmiştir.

Tarih boyunca bu alanda bazı fikirlerin ileri sürüldüğünü ifade etmiştik. Etik hakkında yapılan çalışmaların genel tavırlarından hareketle problem durumu ve toparlayıcı bir tanım şöyle ifade edilmektedir:

Etik bireysel ve sosyal yaşamın çok büyük bir hızla akıp değiştiği; yaşama tarzlarını layığıyla ölçüp biçecek, onları gerektiğinde eleştiri süzgecinden geçirirken, gerektiğinde temellendirecek değer sistemleri ya en kötüsü yanlış bir temel üzerine inşa edilmiş oldukları ya da en hafifinden değişimin hızına ayak uyduramayıp kolayca yıkıldıkları için, ağır bir değer bunalımı içinde olan günümüzde tanımlanması herhalde en zor olan terimlerin başında gelmektedir. Buna rağmen, etik belli bir ahlâklılık idesine sahip, belli bir yaşama idealini hayata geçirmek için mücadele eden bireyin yaşayışı açısından, ikinci olarak da, çağının gidişatını, üyesi olduğu toplumun yaşayışını ya eleştiren, mahkûm eden ve dolayısıyla, mevcut değerler silsilesi yerine alternatif değerler, yaşama kuralları veya ilkeler vazetmeye kalkışan ya da onu açık seçik tanımlamayıp, içerimlerini gözler önüne sererek meşrulaştırmaya veya haklılandırmaya kalkışan filozofun tavrı bakımından ve nihayet ahlâklılığın dilini analiz eden, ahlâkî kavram ve yargıların niteliğini tartışan, kısacası tıpkı olgusal dünyayı konu alan fizikçi gibi, kendisine değer dünyasını konu edinen teorik bir araştırma içine giren felsefecinin çalışması açısından, en azından şimdilik ve uzlaşimsal olarak, değeri konu alan, kapsamında insanın değer biçici deneyimi, kısacası hayata anlam katan her şey bulunan düşünüş tarzı, ahlâkî ilkeler teorisi²⁴ dir.

Diğer taraftan İ. F. Ertuğrul (1855–1946)’da etik, ahlâk ilmi olarak telakki edilmektedir. Etik, “ilm-i ahlak”tır.²⁵ Ayrıca Ertuğrul’a göre etik’in

22 A.g.e., s. 30–31.

23 A.g.e., s. 34.

24 Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., İst. 2002, s. 1.

25 İsmail F. Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe*, Matbua-i Amire, İst. 1341, s. 246.

konusu aynı zamanda edebi de içermektedir.²⁶ Diğer bir tanıma göre de ahlâk felsefesi, ahlâk kategorilerinin bir eleştirisi olarak değerlendirilmektedir.²⁷

Bu veriler ışığında genel bir etik tanımına ulaşılabilir. Şöyle ki; felsefenin, insan eylemleri açısından iyi ya da kötü olan şeyin ne olduğuna, bunların nasıl bir süreçle ortaya çıktığına, davranışların doğru ve yanlış durumunun nasıl meydana geldiğine ve böylece erdemli yaşamın nasıl gerçekleşebileceğine, insan hayatının gerçekte bir amacının var olup olamayacağına ve varsa bu amaçlara ulaşmak için insanın gerçekleştirebileceğinin neler olması gerektiğine ve bunları elde etmede yerine getirilmesi gerekenlerin neler olduğuna karşılık gelen ahlâk felsefesi/etik, insanın ahlâkî eylemleri olarak isimlendirilebilecek davranış alanıyla ilgili kavramları analiz eder, iyi ve kötünün anlamlarını açıklama çabası içerisinde olarak bir fiili, iyi ya da kötü yapan ölçütlerin neler olduğu üzerinde yoğunlaşır.

Söz konusu tanımlar etiğin tanımı olarak kabul edilecekse verili birçok konu arasında neyin doğru ya da yanlış olduğunu nasıl belirleyebiliriz? Diğer bir ifadeyle uygun eylemi nasıl bilebiliriz? Genel kabul gören bir etik tanım olmadığından ve ortaya koyulan çalışma durumuna göre etiğin temellendirilmesi açısından bu sorulara genel olarak yüzyıllar boyunca iki temel unsurla cevap verilmiştir. Birincisinde verilen kararların sonuçlarına odaklanılır ve kararın doğruluk ve yanlışlığını yargılamak için söz konusu kararın ürettiği eylemin sonuçlarına bakılır. Diğer, özel ahlâkî durumu belirlemek için kabul edilmiş evrensel (ezelî-ebedî) ahlâk ilkelerine başvurulur. Etik genel olarak bu iki durumla ilgili olarak ortaya çıkmaktadır.

Kavramın genel durumu ve tanımı üzerinde bu kadar durmak yeterlidir diye düşünüyoruz. Etiğin türleri konusunda da çeşitli tartışmalar var olagelmıştır. Bununla birlikte genellikle iki etik türü üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Bir de bazı kaynaklarda üçüncü bir tür olarak betimleyici etik de değerlendirilmektedir. Şimdi bunlar üzerinde duralım.

1. Betimleyici Etik²⁸

İnsan karmaşık bir varlık olarak yeryüzünde kendi tarihinden bu yana farklı mahiyetlerde ama hep ona ait birlikli eylemlerde bulunagelmıştır.

26 A.g.e., s. 246.

27 G. C. Field, "Ahlâk Felsefesi Nedir?", çev. Recep Kılıç, *Felsefe Dünyası*, Ankara 1992, S. 4, s. 59.

28 Esasında betimleyici etik türü, etik sınıflandırma içinde değerlendirilmemekle birlikte bazı eserlerde bu şekilde ele alındığını ifade edelim. Yani var olan ahlâk ve etik ile ilgili herhangi bir durumu göstermiş olmayı bir etik çaba olarak gören yaklaşımlar olduğundan dolayı burada bu başlığı da belirtmek gerekiyor.

İnsanın herhangi bir eylemi hangi amaçla incelenirse genellikle insan, incelenen yönüyle öne çıkacaktır. Bir psikolog söz konusu eylemin arkasında yatan psikolojik olarak motive edici süreçleri ve o faaliyetin hangi amaç için ortaya konulduğunu incelerken ve insan tanımını için öncelikle bu çıkarımlarını öne sürerken; sosyolog, insanı toplumsal bir kimliğe indirgeyerek, insanı sosyal bir varlık olarak öne çıkaracak, onun ve eylemlerinin sosyal içerikleriyle birlikte algılanmasını sağlayacaktır. Keza antropolog, nörolog da diğerleri gibi kendi alanlarıyla ilgili olarak daha başka süreçlere ve sonuçlara vurgu yapacaktır. Bütün bunlar insan denen bütün tablonun farklı kareleri de olsa, insan varlığı kendisi bunlardan daha fazla bir anlam ifade edebilmektedir. Bir bütün olarak insan, karmaşık süreçler ağını anlamlı bütünler haline getirerek, eylemini öncelikle kendisi için meşru, kullanılabilir hale getirmek durumundadır. Böylece kendi gereğini içinde barındıran bir eylemin varlığı ile karşı karşıya kalınabilir.

Bu eylemlerden bir kısmı da ahlâkî içeriklidir. İnsan bütününe söz konusu karmaşık eylemlerinin sonuçlarından pek çoğu onun ahlâk anlayışıyla irtibatlı olarak ortaya çıkar. Bu bütünü tam bir ahenk içerisinde eylemlerini faalleştirmesi gerekmektedir. Böylece insan için hayat birlikli bir ahengin sonucu olarak hep anlamlı halde kalacaktır. Başka türlü insan bilimlerinin parça parça ilgilendiği insan, hayatını öyle parçalayarak yaşamamaktadır.

Ahlâk bilimi²⁹ olarak öne çıkan bilime, betimsel bir işlevin yüklenmesi demek, ‘insanın hangi eylemlerinin ahlâkî olduğu, bu ahlâkî eylemin ortaya çıkma sürecinin nasıl oluştuğu ile ilgili bulguların ortaya konulmasına çaba sarf edilmesi demektir. Bir ideal peşinde koşan insan için hep ‘bir olması gereken’ varken betimsel ahlâk, ahlâkın resmini çekebilmesi için bundan ziyade olana, var olana yani şimdi ve burada olan eyleme dönük tespitlerde bulunur. Başka bir ifadeyle o, olan ve sonuç vermiş olan ahlâkî eylemlerle ilgilenir.

Adından da anlaşılacağı üzere ahlâk alanına bilimsel yaklaşımı uygulamakla, eylemlerle ilgili ortaya çıkan betimleyici (deskriptif) bir yaklaşımdır. Olması gereken eylemlerle ilgili ahlâkî değerlerden ziyade olan, var olan ahlâkî olgu ve değerleri tespit etmek ve bu tür inançların sosyolojik ve psikolojik yönleriyle ilgili araştırma yapmakla ortaya çıkan bir etik türüdür. Bu yaklaşımda etik, seyirci, gözlemci konumundadır.³⁰ Bir toplum içerisinde-

29 Literatürde kullanılan “ahlâk ilmi” ile betimleyici etik aynı değildir.

30 Ülken’in burada kullandığı terim ‘ahlâk bilimi’dir. Ülken’e göre ahlâk bilimi, birer tabiat bili-

de neyin kötü olduğunu tespit eder. Hazzın nasıl bir duygu ve eylem olduğunu psikolojik olarak tahlil ederken iyi-kötü değerlendirmesinden uzaktır. Zira yargı belirtmek betimleyici ahlâk anlayışıyla bağdaşmamaktadır.

Görüldüğü üzere etiğin, betimleyici bir şekilde ele alınması için bazı normların varlığı gerekmektedir. Başka bir deyişle daha önceden ortaya konulmuş olan ahlakî normların varlığı betimleyici etik için ön şart olmaktadır. Bu da bizi normatif etiğin betimleyici etik için var olması gerekliliğine götürmektedir. Dolayısıyla insan faaliyeti sonucunda ortaya çıkmış olan etik yargıların varlığı için belirli bir otoritenin varlığı gerekmektedir. Burada otoriteden kastımız, insan topluluklarının uymak zorunda hissettikleri etik normların kaynaklarıdır. Ancak bu etik türüyle ilgilenen diğer pozitif bilimlerde olduğu gibi durum tespiti yapmak zorundadır. Bu durumda ilgili bilim insanı, ahlâk normlarını bir antropolog, tarihçi, psikolog ve sosyolog gibi tecrübe edilmiş, tarihsel ve bilimsel olarak ele almak durumundadır.³¹

2. Normatif Etik

Betimsel etik türünün aksine normatif etik, geleneksel anlamı içerisinde olduğu haliyle hayata mesafeli bir tutum içerisinde olmaz, aksine hayat içinde, ona müdahale eder, kural koyar ve bir disiplin oluşturur.³² “Hepimiz ahlâk hükümlerinin hâlihazırda var olduğu bir dünyada büyüdük. Bu hükümler her gün herkes tarafından başkalarının davranışlarına aktarılıp durmaktadır.”³³ Ahlâkın insan yaşamında oldukça önemli bir yer tuttuğu açıktır. İnsan davranışlarının kendisine göre uygulandığı bir meşruiyet zemini var olagelmiştir. Bu meşruiyet kaynaklarından biri de ahlâktır. Etiğin sınıflarından biri olarak öne çıkan normatif etik, anlamını bu şekilde inşa etmektedir.

Burada ahlâkın teorik ve pratik yönleriyle karşılaşılmaktadır.³⁴ Teorik düzeyi itibarıyla normatif teori, temel ahlâkî değerleri belirler; pratik düzeyiyle de uygulamalıdır ve tekil olaylarda ortaya çıkan sorunları tü-

mi olan psikoloji ve sosyolojiye dayanarak ortaya çıkabilir. Ve bu şekilde betimlenen ahlâk bilimi, ahlâk antropolojisi olmak durumundadır. Psikoloji, sosyoloji, ahlâk antropolojisi ile birlikte bir de biyoloji olmak durumundadır. Dolayısıyla Ülken ahlâk bilimini –betimleyici ahlâk- bu ayaklar üzerine oturtmanın gerekliliğini vurgular. Ülken, *a.g.e.*, s. 15–18. Daha geniş bilgi için bkz. Cevizci, *a.g.e.*, s. 6. Ayrıca ahlâkın bilim olup olmadığı ile ilgili farklı bir tartışma için bkz. Henry Hazlitt, *Ahlâkın Temelleri*, çev. M. Aydın-R. Tapramaz, Liberte, Ank. 2006, s. 5–7.

31 W. K. Frenkana, *Ethics*, New Jersey 1973, s. 4.

32 Ülken, *a.g.e.*, s. 14. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 18. *Etiğe Giriş*, s. 7.

33 Hazlitt, *a.g.e.*, s. 9.

mevarım yöntemiyle genel ilkeler olarak belirler ve bu genel ilkeleri yine tekil olgulara uygular.

Ahlâk alanıyla da ilgilenen birçok filozof, insan için iyi olanın, onun hayatı için daha konforlu yaşam sunan eylemlerin içeriğinin ahlâkî bağlamı için normlar ileri sürmüşlerdir. Burada olması gereken ile ilgili hayli ahlâkî norm ileri sürülebilmektedir. Kadim filozoflardan bu yana ahlâk normlarını sorgulayanlar olduğu gibi, yeni normlar ortaya koyanlar da hep olmuştur. Bunların en meşhuru Sokrates (M.Ö.469–399)'tir. Bu normlara Sokrates o kadar inanmıştır ki, bu uğurda idama gitmeye razı olmuştur.³⁵

Buradan da anlaşılacağı üzere kendi ahlâkî algısına ve bu doğrultuda oluşturduğu yaşam tarzı uğruna Sokrates ölüme gitmiştir. Ve önüne koyulan birçok imkânı da geri çevirmiştir. Burada ahlâk öğretmeni, ortaya koyduğu teorik çerçeveyi önce çeşitli açılardan temellendirebilmektedir ve diğer açıdan da bu ilkeleri de kendi bizzat yaşama geçirmektedir. Başka bir anlatımla burada filozof, bilgiye sahip olmakla onu yaşama geçirmek durumundadır. Dolayısıyla burada “ahlâk felsefesi, geleneksel anlamda bir uygulama amacına sahipti; ahlâkî bilgi, ahlâkî olgunun salt teorik bilgisi olarak anlaşılmamaktaydı, aksine nasıl yaşamamız gerektiği ile ilgili olarak uygulamaya dönük bir bilgiydi. Amaç, basit bir şekilde iyi olan şeyin ne olduğu bilgisine sahip olmak değil, aksine iyi olmaya çalışmaktır. Yalnızca, iyi olan şeyin ne olduğu ile ilgilenmez, o aynı zamanda iyi bir insanın nasıl olacağını da yaşayarak göstermeye çalışır.”³⁶

Diğer taraftan teorik düzeyi itibarıyla, normatif etiğin üç temel problemi de vardır.

Birincisi ahlâkî eylemlerle ilgili olup, o hangi insan karakterlerinin ahlâken iyi, hangilerinin kötü olduğu sorusu etrafında döner... İkincisi toplum ya da sosyal kurumlarla ilgili bir problem olarak gelişir... Esas soru, toplumun hangi ilke ve politikalara göre, nasıl yapılandırılması ya da organize edilmesi gerektiği sorusudur... Üçüncüsü ise hangi değerlerin temel olduğu, hangi şey ya da deneyimlerin bizatihi kendi içinde veya kendi başına değerli veya arzu edilir olduğu problemdir.³⁷

Normatif etik için, ayrıca tıpkı mantık ve matematik gibi formel bir şekilde oluştuğunu, onun içeriksiz kaldığını, sadece kurallar bütünü olmak-

34 Bertrand, *a.g.e.*, s. 18–20.

35 Bu konuda Sokrates'in hâkimler topluluğuna ifade ettikleri için bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Niyazi Berkes, Sosyal Yay., İst. 2001, 29c-30c, 41e-42a.

36 Kai Nielsen, “Ethics, Problems of”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, The Macmillan Company&The Free Press, New York 1967, C. III, s. 117.

37 Cevizci, *a.g.e.*, s. 8.

tan ileriye gidemediğini ileri sürenler de olmuştur.³⁸ Ülken bu duruma itiraz etmektedir. Ona göre, ahlâkî kesinlik aksiyomlardan oluşturulur ve somut gerçeklikten ayrı düşünülemez. Bu aksiyomlar genel ilkelere dayanırlar ve harekete doğrudan etki ederler.³⁹ Diğer bir deyişle normatif etikte filozof, birtakım ahlâkî ilkeler koyar, bir hayat modeli oluşturmaya gayret eder.⁴⁰

Sonuç olarak genel ve popüler kullanımı itibariyle etik kavramı, buradaki anlamıyla öne çıkar. Normatif olma niteliğiyle etik, ahlâk ve moral kavramlarının içeriğiyle örtüşür. Dolayısıyla ahlâk felsefesi niteliğiyle birlikte burada etik, doğrudan ahlâkın kendini ortaya koyuş tarzına benzer. Norm belirler, sorgular ve sonuçta uygulanmasını bekler.

3. Metaetik

Etik türlerinden biri de zaman zaman analitik veya eleştirel etik olarak tanımlanan metaetiktir. Metaetik, özellikle son yüzyılda Anglo-Sakson felsefe geleneğinde ortaya çıkmış olan yeni felsefe yapma tarzının, yani felsefenin tek bir görevi vardır; o da dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu ileri süren, analitik felsefenin etiğe düşmüş payından nasibini almış olan etik türünden başkası değildir.

Hobbes'la başlayıp, evrimci etiğe kadar uzanan modern, bilimci, Aydınlanmacı normatif etiğin iflası, yani onun etiğin normalde en önemli iki temelinden biri olan dinin yerine ikame ettiği sözleşme fikrinin bireyi aynı zamanda ahlâkî bir düzlemde topluma bağlamada veya en hafifinden bireysel çıkarı sosyal yararlarla tamamlamada uğradığı başarısızlık; etiği bireyin içinde doğup büyüdüğü cemaatin değerlerini ya da geleneği tamamen bir kenara atarak bilime indirgeme nafil girişimlerinin sonuçsuzluğu; teknolojinin ve gücün şekillendirdiği maddî dünyanın zaten temellerinden sökülmiş olan değerleri tümünden değersizleştirilmesi, etik ve değerler alanını 20. Yüzyılın en problematik alanı olarak adeta kendiliğinden vazeder. İşte metaetik modernist Aydınlanmacı felsefenin, ortaya çıkan bu yeni koşullar altında veya değerlerin kaba kuvvete indirgeniği bir çağda normatif etik ortaya koymanın beyhudeliliği karşısında, Kıta Avrupası felsefesinin alternatif etik teorilerinden bağımsız olarak, kendiliğinden geliştirmiş olduğu bir yeni etik araştırma tarzını ifade eder.⁴¹

Metaetik, 20. yüzyılda ortaya çıkan analitik felsefenin yani yeni pozitivizmin doğal bir sonucu olarak söz konusu pozisyonda değerlendiril-

38 Wundt'tan aktaran Ülken, *a.g.e.*, s. 14.

39 *A.g.e.*, s. 15.

40 R. Kılıç, "Ahlâkî Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, Ankara 1993, S. 8, s. 68.

41 Cevizci, *a.g.e.*, s. 329-330.

mektedir. Zira buna göre, değer alanıyla ilgili olarak ortada bir olgu bulunmaktadı. Bu olgunun niteliği, öznel-nesnel durumları ve yargıların ne anlam ifade ettiği gibi konular analitik bir şekilde incelenilmelidir.

Bu etik görüşe göre ahlâk filozoflarının görevi, insanlara normatif ilkeler sağlamak değil ‐ahlâkî yargıları analiz etmek, ahlâkî davranış ölçütlerini tartışmak, bu kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturmak.‑⁴² Burada ahlâk filozofunun herhangi bir değer hükmü belirtmesi mümkün değildir. Filozofun yapması gereken şey; iyi ve kötü gibi ahlâkî terimlerin kullanıldığı bağlamda hangi anlamları taşıdığı, ahlâk hükümlerinin niteliğini ve bu hükümleri diğerlerinden ayıran özelliklerin neler olduğunu mantıkî, epistemolojik veya semantik açıdan sorular yöneltilip bunlara cevap vermek durumundadır. Diğer taraftan ahlâk alanıyla ilgili olarak ileri sürülmüş normlarda geçen nesnelere ontolojik olarak var olup olmadıkları, diğer bir ifadeyle bu değerlerin insandan bağımsız olarak kendi var oluşlarına sahip olup olmadıklarıyla da ilgilenmektedir. Denilebilir ki, ahlâkî değerlerin kaynağı insanın duyguları mıdır? Yoksa bu değerler sadece bilgi aktarmak için mi bulunmaktadırlar?⁴³

Metaetik teorilerde de iki farklı görüş savunulmaktadır. İlki, etik değerlerin insandan bağımsız olarak var olduğunu savunan bilişselciler, İkincisi, değerlerin böyle bir ontolojik varlığını kabul etmeyen yani etik değerlerin insandan bağımsız olarak var olamayacağı, onların insanlara bağlı olarak ortaya çıktığını savunan gayribilişselcilerdir.⁴⁴

D. Hume (1711–1776)’un Orta Çağ’ın etik temellendirmelerinde öne çıkan kozmolojik ve teleolojik temellendirmelerine karşı ileri sürdüğü olgu/değer ayırımı⁴⁵ paralel bir şekilde 20. yy.’da metaetiğin ortaya çıkışında

42 A.g.e., s. 9.

43 Bryan Magee, ‘Dilbilimci Felsefenin Büyüsü-Bernard Williams ile Söyleşi’, *Yeni Düşün Adamları*, Haz. Mete Tunçay, İstanbul 1970, s. 229. Metaetik teoriler olarak Moore, Ayer, Schillick ve Hare’in sistemleri sayılabilir. Derleyici bilgi için bkz. Cevizci, a.g.e., s. 329–360.

44 A.g.e., s. 331.

45 D. Hume, olan-olması gereken ayırımının, başka bir ifadeyle olgu alanındaki bilinen gerçekleri arka arkaya sıralamadan sonra değer alanına geçişin yanlışlığını vurgulamıştır. ‐Belki önemli olabilecek bazı tespitlerimi burada ortaya koymaktan kendimi alamıyorum. Her ahlâk sisteminde sürekli olarak fark ettiğim şey şudur: Yazar belli bir zaman sıradan akıl yürütmelemlerle Tanrı’nın varlığını ve insan ilişkileriyle ilgili olarak gözlemlerini ortaya koyar ve birdenbire ‘dir’ ve ‘değildir’ gibi olgularla ilgili kullanılan önerme ekleri yerine ‘malı’ ve ‘mamalı’ gibi hüküm belirten eklerle sistemini sonuçlandırır, bu şekilde sonuçlanmayanla hiç karşılaşmadım. Bu değişiklik fark edilmese bile sonuç hep böyle olmuştur. Bu ‘malı’ veya ‘mamalı’ gibi ekler yeni bir ilişki tarzını ve onayını gerekli kıldığından dolayı bu durumun gözlemlenmesi ve açıklığa kavuşturulması zorunludur. Aynı zamanda tamamen anlaşılmaz görülen bu durum için ve bu yeni ilişkinin birbirinden tam olarak farklı olan şeyler arasında

öncü olan G. E. Moore (1873–1958) da ileri sürdüğü ‘eşyanın tabiatına uygun olmama’ teorisiyle normatif etiği büyük bir yanlış içerisindedir. makla değerlendirmiştir.⁴⁶

Öte yandan metaetik de çeşitli sınıflamalara tabi tutulmaktadır.⁴⁷ Sezgi etikten kaynaklanan zorlukları gidermek için geliştirilmiş bir metaetik türü olarak ortaya çıkan -ve bilişselci olarak öne çıkan- ‘doğalcı etik’te, ahlâkî yargıların diğer deneysel yargılar gibi doğrulanabilir olma özelliğinin varlığından söz edilir.⁴⁸ Böylece söz konusu etik görüş de doğa bilimlerinin bir parçası olarak kabul edilir.

Diğer taraftan bilişselciliğin karşısında duran bilişselci olmayan duygucu metaetik bulunmaktadır. Buna göre ahlâkî yargılar, ne deneyim yoluyla doğrulanabilir ne de matematik bilimindeki gibi ispatlanabilir. Mantıkçı pozitivist olarak bilinen Ayer (1910–1989)’in temsil ettiği duygucu

tümevarım yoluyla bir akıl yürütmenin nasıl mümkün olabileceğinin de gerekçesi verilmelidir." David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Calderon press, Oxford 1978, III, s. 469-70. Hume'a göre erdem ve erdemsizlik ne nesne ilişkileriyle ne de akıl çıkarımlarıyla ilgili olarak ortaya koyulamaz. Dolayısıyla bu ayrım önemlidir ve geleneksel ahlâk sistemleri de bundan başka bir şey yapmamıştır. Bu, onların yanlışlığının yani temelsizliğinin göstergesidir. A. Cevzici, *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi, Bursa 2002, s. 78. Etiğe Giriş, s. 135.

46 James Rachels, "Introduction: Moral Philosophy in the Twentieth Century", *Twentieth Century Ethical Theory*, ed. Steven M. Cahn-Joram G. Haber, New York, 1995, s. 2. Metaetik teori olarak karşımıza çıkan Moore'un etik anlayışına göre, filozoflar bu konuda yüzyıllardır temel bir yanlış içindedirler. Ona göre basit kavramların tarifi yapılamaz ancak bileşik kavramların tarifi yapılabilir. Tıpkı sarı rengi gibi 'iyi'nin de tarifi yapılamaz. Çünkü 'iyi' kavramı basit bir kavramdır. Fakat iyi ile ilgili yapılan her tanım iyiyi başka bir şeyle ilgili olarak -ona bağlı olarak- ortaya koymaya çalışır. Mesela 'iyi hazdır' demek iyiyi hazla açıklamak yanlışlığına düşmek demektir. Dolayısıyla iyinin doğal bir yönü yoktur. İyi ile ilgili olarak aynı zamanda, iyiyi deneyimle açıklamaya çalışanlarla -tabiatçı ahlâk filozofları- onu metafizik içeriklerle açıklamaya çalışanlar -metafizik ahlâk teorileri- aynı yanlışlığa düşmüşlerdir. İyi, sezgi yoluyla her insanda verili olarak bulunmaktadır. Metaetikçiler, böylece analitik bir şekilde ahlâkî öğeleri bu şekilde irdelerler. Geniş bilgi için bkz. Recep Kılıç, "Çağdaş İngiliz Ahlâk Felsefesinde Olgu-Değer Problemi", *Felsefe Dünyası*, Ankara 1997, S. 23, s. 65-67.

47 Geniş bilgi için bkz. John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Open Court Pub., L. A. 1967, s. 568. Diğer taraftan bazı metaetikçiler, ki onlar D. Hume'dan yola çıkarak 'olgu'dan 'değer'in dedüksiyon yoluyla çıkarılmasının imkansızlığını vurgulamış dolayısıyla olgu-değer arasında bir bağın olmadığını iddia eden R. M. Hare, A. J. Ayer ve H. A. Frichard'a karşılık; olgu-değer konusunda D. Hume'un yanlış yorumlandığını ileri süren G. F. Hunter ve McIntyre'e göre 'olgu' ile 'değer' arasında su götürmez bir ilişki vardır. Yani onlara göre 'değer', 'olgu'dan mantıkî olarak çıkmaktadır. Diğer taraftan olgu-değer problemini ilk elde etik açıdan değil de bir dil felsefesi problemi olarak irdelenen J. Searle olguları 'kaba' ve 'kurumlaşmış' olarak iki kategoriye ayırmıştır. Kendisinden öncekilerin böyle bir ayrım yapmadıklarını tespit eden Searle'e göre, 'değer'in tasvir edici 'kaba' olgulardan ziyade inşa edici kurumlaşmış olgulardan değer'e, dedüksiyon yoluyla geçmenin mümkün olduğundan yani olgu-değer ilişkisinin varlığından söz edilebilir. Geniş bilgi için bkz. Recep Kılıç, *Olgu ve Değer Problemi*, A.Ü.İ.F. Dergisi, 1992, C. xxxv, s. 363-398.

48 Cevzici, *Etiğe Giriş*, s. 342. Daha detaylı bilgi için bkz. Adnan Onart, "Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık Nedir? Ne Değildir?", *Felsefe Arkivi*, 1997, S. 20, s. 89.

etiğe göre ahlâkî yargılar ispatlanamaz olduğu gibi, yargılar aynı zamanda insanlara emredici bir şekilde ortaya çıktıklarından dolayı onların birtakım tercihlerde bulunmalarına sebep olurlar. Dolayısıyla o bir takım duyguların dışı vurumudur. Burada Viyana çevresi neopozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesinin etiğe uygulanması görülmektedir. Buna göre doğrulanabilirlik, bir önermenin bilişsel olarak anlamlı olabilmesi için doğrulanabilir olması gerektiği anlamına gelmektedir. Buna göre ahlâkî yargılar, doğrulanabilir ilke ile hiçbir ilişkiye giremez. Yine bunlara göre insanlar, empirik önermeler ve mantıksal kurallar konusunda bir karara varırken ahlâkî yargılar konusunda tartışmaya devam ederler. Dolayısıyla ahlâkî önermeler doğrulanabilir nitelik taşımazlar ama bununla birlikte onlar bütünü anlamsız da değildirler. Başka bir anlatımla ahlâkî önermelerin bilişsel yönleri olmasa da onların duygusal yönleri vardır.⁴⁹

Görüldüğü üzere metaetik normatif etiği varsayar ve onun koymuş olduğu ilkeler üzerinde düşünerek kavramları analiz etmiş, kavramların ilgili oldukları yargılarla ilişkilerini, mahiyetlerini ve yargıların anlamlarını irdelemiştir.⁵⁰ Bununla birlikte metaetiğin analizci bir niteliğe sahip olduğundan dolayı analitik bir disiplin olduğu söylenebilir.

Öte yandan etiğe bir metaetikçi olarak yaklaşmak ve onu tam da bir bilim insanı tarafsızlığı ile (ki bu dahi sorunlu bir durumdur) ele almak da kolay değildir. Burada etikçi, bir ahlâkî tavrı çözümlenmeye çalışırken yine de bir bakış açısına sahip olarak orada bulunmaktadır. Etikçinin bakış açısını etkileyen bir tutum olmaksızın değerlendirme yapmasının kolay olmayacağı ortadadır. Metaetik türü özellikle Anglo-Sakson felsefe geleneğine öteden beri yön veren ampirist/pozitivist/pragmatist bakış açısının etkisinde kalması muhtemeldir. Diğer bir ifadeyle burada etikçiler de tarihsel varlıklar olarak belirli bir tutum içerisinde olmak ve geleneklerinin takipçiliğiyle etiği yorumlamak zorunda kalabilmektedirler. En nihayetinde etikçi olmanın da birtakım ahlâkî sorumlulukları vardır. Bu sorumluluk olmadan etikçi olunamaz. Özlem'e göre bu sorumluluk, etikçinin kendi tavrını da ortaya koymasıdır. Ona göre ahlâkî sorumluluk olmadan etik çalışma yapılamaz. Dolayısıyla metaetik tartışmalarda tam bir tarafsızlık zaten konunun doğası itibarıyla mümkün değildir.⁵¹

Sonuç olarak ifade edecek olursak şu çıkarımlar yapılabilir: Etik, yaşanan bir olgu üzerinden fikir inşa ettiğinden dolayı öncelikle felsefenin

49 Cevizci, *a.g.e.*, s. 348–350.

50 Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 4–5.

51 Özlem, *Etik*, s. 164–165.

uygulama/eylem alanına dönük bir düşünce dalı olarak öne çıkar. Başka bir ifadeyle bir insan uygulaması olan ahlâkın üzerine yönelmiş felsefi düşüncedir. Bununla beraber söz konusu durumdan sonra insanın uyması gereken ölçütleri ortaya koyma çabasını kendi tanımını içine taşır. Burada bu düşünce, ahlâkın kaynağından ahlâka niçin ihtiyaç duyulduğuna, ahlâkî terminolojinin dil ve etimolojik incelenmesine kadar geniş bir alanda ortaya çıkar. Metaetik türüyle bir inceleme ve öğrenme peşinde iken normatif türüyle uygulamaya dönük yüzü de bulunmaktadır. Son özelliğiyle birlikte genel geçer ahlâkî kural koyar. Bu kurallara göre yaşama alışkanlığı 'etik yaşam' olarak değerlendirilebilir. Yine normatif niteliğiyle, duruma karşı vaziyet alma olarak yorumlanabilecek yarar eksenli ve sonuçlara odaklanmış tavsiyelerde bulunma şeklinde ortaya çıkabilecek bir özelliğe de sahiptir. Dolayısıyla ezeli-ebedî ilkeler ileri sürmekten ziyade, yarar-zarar durumuna göre değişkenlik gösterebilen ölçütler de ortaya koyabilmektedir. Ve bu durumlar etik kavramının dairesinde değerlendirilebilmektedir. Bütün bunlarla birlikte etik kavramı özellikle popüler kullanımıyla kafa karışıklığına işaret eder. Kanaatimizce popüler bir kullanımı olmasına rağmen hakkında pek fazla bir şey bilinmeyen bu kavramın, zihinlerde daha yerli yerinde kullanımı için zamana ihtiyacı bulunmaktadır.