

# DİN VE İNSAN Dergisi

Cilt: 2

Sayı: 3

Haziran 2022

## **Makaleler**

- |               |   |
|---------------|---|
| Ülfet Görgülü | Dinî Açıdan Gebelik, Doğum ve Lohusalık Süreçleri   |
| Bilal Oğuz    | Ahlaki Bir Beslenme Tercihi Olarak Vejetaryenizmin Tarihsel Gelişimi ve Felsefi Temelleri |
| Bilal Arslan  | Rağıp el-İsfahani Özelinde On Kur'an Kelimesinin İşlenişi                                 |

## **Çeviriler**

- |   |   |
|---|---|
| Martin. M. Tweedale<br>Çev. Hasan Akkanat | Aphrodisiaslı Aleksander'in Tümelere Dair Görüşleri |
|---|---|

## **Kitap İncelemeleri**

- |                   |   |
|-------------------|---|
| Şeymanur Karakaya | Mehmet Emin Ay, Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım |
| Fatma Coşkun      | Donald W. Winnicott, İnsan Doğası                     |

# DİN ve İNSAN DERGİSİ

## Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergi

ISSN: 2980-1117

**Din ve İnsan Dergisi**, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

**Kapsam:** Dini, İslami ve Sosyal Araştırmalar.

**Yayın Dili:** Türkçe, Arapça, İngilizce.

**Periyod:** Yılda 2 Sayı (Haziran - Aralık)

**Kuruluş:** 2021

### Yönetim Yeri ve İletişim Adresi

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Kuzey Ankara Yerleşkesi Şenyuva Mah. Seyhan Cad.  
06300 - Keçiören/ANKARA  
[dinveinsan@hbv.edu.tr](mailto:dinveinsan@hbv.edu.tr)  
<https://dinveinsan.hacibayram.edu.tr>

### **İmtiyaz Sahibi**

Prof. Dr. Yusuf TEKİN

### **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN

### **Baş Editör**

Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU

### **Editör Yardımcıları**

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut DEMİR

Arş. Gör. Ümit DÖNGEL

Arş. Gör. Münire Gözde AYGİN

### **Alan Editörleri**

Prof. Dr. Bekir TATLI

Prof. Dr. Hasan AKKANAT

Prof. Dr. Osman DEMİR

Prof. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ

Prof. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT

Prof. Dr. Saffet KARTOPU

Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ

Doç. Dr. Musa BALCI

Doç. Dr. Mehdi ÇİFTÇİ

Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

### **Yayın Sekreteri**

Arş. Gör. Merve ÇINAR

Arş. Gör. Fatma Zehra AYDIN

### **Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN

Prof. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN

Doç. Dr. Salih AYDEMİR

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ

Doç. Dr. Davut ŞAHİN

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ

Dr. Öğr. Üyesi Musa Osman KARATOSUN

Dr. Öğr. Üyesi Esmâ ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Görevlisi Abdulhekim AĞIRBAŞ

### **Arapça Redaksiyon**

Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN

Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK

Dr. Öğr. Üyesi Sema ÇELEM

### **İngilizce Redaksiyon**

Prof. Dr. Hasan AKKANAT

Arş. Gör. Münire Gözde AYGİN

*Din ve İnsan Dergisi* hakemli bir dergi olup, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez dijital olarak yayımlanan süreli bir yayındır

### **İletişim**

AHBVÜ İslami İlimler Fakültesi

Şenyuva Mah. Seyhan Cad. No: 11

06300 Keçiören / ANKARA

## ULUSLARARASI DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Anwar M. F. Mahmood (Irak)  
Prof. Dr. Choi Woo-Won (G. Kore)  
Prof. Dr. Dace Balode (Litvanya)  
Prof. Dr. Ernest Wolf-Gazo (Mısır)  
Prof. Dr. Galip Veliu (Mekadonya)  
Prof. Dr. Könül Bünyadzade (Azerbaycan)  
Prof. Dr. Majeda Omar (Ürdün)  
Prof. Dr. Najib al-Sudi (Yemen)  
Prof. Dr. W. M. N. Wan Daud (Malezya)

## FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Prof. Dr. Abdurrahman Kurt (Uludağ Ü)  
Prof. Dr. Ali Ayten (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Ali Rıza Aydın (OMÜ)  
Prof. Dr. Burhanettin Tatar (OMÜ)  
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Fatih Toktaş (DEÜ)  
Prof. Dr. Hakan Olgun (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. İbrahim Çapak (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (DEÜ)  
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Ü)  
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Ü)  
Prof. Dr. M. Sait Reçber (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Mahmut Aydın (OMÜ)  
Prof. Dr. Muammer Cengil (Hitit Ü)  
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (NEÜ)  
Prof. Dr. Mustafa Tekin (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Nazım Hasırcı (Dicle Ü)  
Prof. Dr. Nejdet Durak (SDÜ)  
Prof. Dr. Ö. Mahir Alper (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Ü)  
Prof. Dr. Öznur Özdoğan (Ankara Ü)

Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)

## TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Prof. Dr. A. Turan Arslan (FSMÜ)  
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Yaman (NEÜ)  
Prof. Dr. Ahmet Yüksel (OMÜ)  
Prof. Dr. Cemil Hakyemez (Hitit Ü)  
Prof. Dr. Fethi Kerim Kazanç (OMÜ)  
Prof. Dr. İbrahim Yıldız (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. İlhami Güler (Ankara Ü)  
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (Şehir Ü)  
Prof. Dr. M. Emin Özafşar (Ankara Ü)  
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (NEÜ)  
Prof. Dr. Mehmet Ünal (YBÜ)  
Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Ü)  
Prof. Dr. Necdet Tosun (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Ömer Aydın (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Saffet Köse (İKÇÜ)  
Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Şadi Eren (İğdır Ü)  
Prof. Dr. Şamil Dağcı (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Harran Ü)  
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Ü)

## İSLAM TARİHİ VE SANATLARI

Prof. Dr. A. Hakkı Turabi (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Abdülkadir Dünder (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Bahattin Yaman (SDÜ)

Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Ü)

Prof. Dr. Eyüp Baş (Kırıkkale Ü)

Prof. Dr. Fazlı Arslan (İstanbul Ü)

Prof. Dr. M. Safa Yeprem (Marmara Ü)

Prof. Dr. Mehmet Akkuş (YBÜ)

Prof. Dr. Mehmet Azimli (Hitit Ü)

Prof. Dr. Mustafa Yıldırım (NEÜ)

## Dinî Açıdan Gebelik, Doğum ve Lohusalık Süreçleri Pregnancy, Birth and Postpartum Processes in Terms of Religion

ÜLFET GÖRGÜLÜ\*

Geliş ve Kabul Tarihi: 05.04.2022 / 29.04.2022

**Öz:** Gebelikte bebeğini zahmetle taşıyan, sancıyla dünyaya getiren, şefkatle kollarının arasına alan bir anne âdeti bebeğiyle yeniden dünyaya gelmenin hafifliğini, huzur ve mutluluğunu yaşamaktadır. Doğum, bir kadının yaşayabileceği en güzel ve anlamlı tecrübedir. Yersiz korkular ve gereksiz müdahaleler kadını bu mucizevi tecrübeden, bu bilgelik öğretisinden mahrum bırakmamalıdır. Yaşanan sancılar bebeğin ailesine, ailenin ve özellikle annenin de bebeğine kavuşmasının habercisidir. Sezaryen ise bir talep ve tercih konusu değil olağan dışı bir durumda başvurulacak hayat kurtarma operasyonu olarak görülmelidir. Cesaret ve güven verici bir hekim-gebe ilişkisinin tesis edilmesi, ebelik sisteminin geliştirmesi, hastanelerde gebenin kendisini evindeymiş gibi hissedeceği şekilde ve mahremiyet ihtiyacını karşılayacak biçimde sakin ortamların hazırlanması, kadınların normal doğum mucizesini yaşayabilmesi ve isteğe bağlı sezaryenin bedelini gelecek nesillerin ödememesi için gerekli tedbirlerin alınması büyük önem taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Anne, Gebelik, Doğum, Yeni Doğan, Lohusalık.

\* Prof. Dr. | Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
[ulfet.gorgulu@hbv.edu.tr](mailto:ulfet.gorgulu@hbv.edu.tr) | ORCID: [0000-0003-1056-825X](https://orcid.org/0000-0003-1056-825X)

**Abstract:** A mother who carries her baby with pain during pregnancy, gives birth with pain, and holds her baby in her arms with compassion, almost experiences the lightness, peace and happiness of being born again with her baby. Birth is the most beautiful and meaningful experience a woman can have. Unfounded fears and unnecessary interventions should not deprive the woman of this miraculous experience, this wisdom teaching. The pain experienced is the harbinger of the baby's reunion with his family, the family and especially the mother's reunion with her baby. Cesarean section, on the other hand, should not be seen as a matter of demand and preference, but as a life-saving operation to be resorted to in an extraordinary situation.

Establishing a courageous and reassuring doctor-pregnant relationship, developing the midwifery system, preparing calm environments in hospitals in such a way that the pregnant woman can feel at home and meeting the need for privacy, taking necessary precautions so that women can experience the miracle of normal birth and future generations will not pay the price of optional cesarean section is of great importance.

**Keywords:** Mother, Pregnancy, Birth, Newborn, Postpartum.

## Giriş

İslam anlayışında insan mükerrem, saygın, onur sahibi bir varlıktır. En güzel biçimde yaratılan insan<sup>1</sup> aynı zamanda varlık âleminin en şerefli üyesidir.<sup>2</sup> Yaratılışından doğumuna, emzirilmesinden büyütülmesine varlığının her anı özel, biricik ve değerli olup her yönden özen ve itinayı hak etmektedir. Bu özenin gösterilmesi için gerekli olan bilgi ve bilinç düzeyine erişilmesinde, gebelik, doğum ve sonrası süreçlerle ilgili farkındalık oluşturulmasında ebeveyn ve diğer aile bireyleri başta olmak üzere, sağlık personeli, eğitimciler, din görevlileri gibi toplumun pek çok kesimine önemli sorumluluklar düşmektedir.

Bu çalışmamızda insan yavrusunun dünyaya geliş serüveni olan gebelik ve doğuma, doğum olayının iki öznesinden (doğan-doğuran) biri olan annenin lohusalık dönemine ve yeni doğanla ilgili bazı hususlara dinî perspektiften yaklaşacak, konuyla ilgili olarak doğru bilinen yanlışlar üzerinde duracağız.

### 1. Gebelik ve Doğum

İnsan hayatında gebeliğin ve doğumun taşıdığı anlamı ve önemi şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

#### 1.1. Gebelik ve Doğum Bir Mucizedir

Kur'an-ı Kerim'de, *“Derken Meryem ona hamile kaldı. İşte bu sebeple karnında bebeği ile uzak bir yere çekildi. Sonra doğum sancısı onu bir hurma ağacının dibine yöneltti..Aşağısından biri ona şöyle seslendi. “Tasalanma Rabbin senin altında bir su kaynağı yaratmıştır. Hurma ağacını da kendine doğru silkele ki, üzerine taze, olgun hurma dökülsün. Ye, iç, gözün aydın olsun”..Sonra çocuğu kucağına alarak kavmine getirdi.”*<sup>3</sup> ayetleriyle bir yandan Hz. İsa'nın mucizevi doğumu anlatılırken, diğer taraftan Hz. Meryem'in gözlerden uzak, sakin ve تنها bir yerde bebeğini doğal bir şekilde dünyaya getirmiş olmasına da işaret edilmiştir.

Gebelik ve doğum insanlık tarihinin en kadim, en tabii hadiselerindendir. Ama aynı zamanda eşref-i mahlûkat olan insanın doğumu, Allah Teala'nın sonsuz ilim, kudret ve yaratma gücünü görmemize vesile olan bir mucizedir de. Hemen her kadın bu mucizeyi yaşayabilme arzu-

<sup>1</sup> Tîn, 95/14.

<sup>2</sup> İsrâ, 17/70.

<sup>3</sup> Meryem, 19/22-27.



su taşır. Hamilelik, doğum ve emzirme sürecinde annelerle bebek arasında çok özel ve güçlü bir bağ kurulmakta, öte yandan bu ilişki, içinde saygın bir mahremiyeti de barındırmaktadır.

Normal doğumun bebek ve anne üzerinde pek çok olumlu etkisi bulunmaktadır. Normal doğumda, annenin özellikle rahim bölgesindeki hücrelerinin yenilediği ve normal doğumun anneleri başta kanser olmak üzere birçok hastalığa karşı koruyucu bir etkisinin bulunduğu da belirtilmektedir. Doğum sürecinin tamamına tanık olduğu ve doğum sonrasında bebeği ile doğrudan fiziksel temas kurabildiği için annelik hisleri daha çabuk devreye girmektedir. Bebek açısından da normal doğumun çok daha faydalı olduğu, doğum kanalında uğradığı basıncın ciğerlerinin gelişimine katkı sağladığı, bu sırada maruz kaldığı bakterilerin bağışıklık sisteminin gelişmesine yardımcı olduğu belirtilmektedir. Normal doğumla dünyaya gelen bebeklerin hormon seviyelerindeki olumlu artış dolayısıyla anneleri ve çevreleriyle daha sağlıklı bir bağ kurdukları tespit edilmiştir. <sup>4</sup> Bütün bu süreç kuşku yok ki Yüce Allah'ın sonsuz gücünün ve merhametinin anne ve bebekteki bir yansımasıdır.

### 1.2. Doğum Fitri Bir Olaydır

Doğum doğal olduğu kadar fitri bir hadisedir. Fitrat üzere yaratılmak bazı yeteneklere ve eğilimlere sahip kılınmış olmayı ifade eder. Doğum yapabilme yetisi Allah Teala tarafından kadının doğasına bahşedilmiştir. Ancak maalesef doğallıktan hızla uzaklaşan, yapaylığın hayatın her alanını kuşattığı modern zamanlarda gebelik ve doğum da bundan nasibini almış, bu doğal süreç dışarıdan müdahalelerin konusu haline gelmiştir.

Bilim ve teknolojinin neredeyse takibi güç bir hızla ilerlediği günümüz dünyasında, insanın düşünce ve algılarında gerçekleşen değişimin yansımalarından biri kendini, gebelik ve doğuma yüklenen anlamda göstermektedir. Gelinen noktada dünyanın neredeyse en doğal olayı olan gebeliğe “hastalık”, gebeye ise “hasta” muamelesi reva görülür olmuştur. Gebelik, ultrason eşliğinde takibi gerekli bir süreç, doğum ise

---

<sup>4</sup> Çalışmada yer verilen tıbbi bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Michel Odent, *Sezaryen*, Çev. Zerrin Koltukçuoğlu ( İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2013); TÜSEB, *Doğum Şekli Tercihinin Multidisipliner İrdelenmesi Çalıştay Kitapçığı*, Edit. Esmâ Sarıkaya (Ankara: 2017).

ameliyathanede gerçekleşen cerrahi bir müdahaleye dönüşmektedir. Doğru zamanda ve gerçek sebeplerle yapıldığında bir hayat kurtarma operasyonu olan sezaryen, tercih edilebilir modern doğum şekli halini almıştır. Tıp çevrelerince cerrahiye ait tüm riskleri taşıdığı ifade edilen sezaryen, halk arasında ilginç bir biçimde, risksiz bir işlem olarak algılanır olmuştur. Hâlbuki müdahalesiz normal doğumda anestezi ve cerrahi müdahale riskleri söz konusu olmadığı için sonraki gebeliklerde normal doğum giderek daha kolay hale gelmektedir.<sup>5</sup>

### 1.3. Neslin Korunması Büyük Sorumluluktur

Konunun uzmanlarının belirttiği gibi, sezaryen, anne hayatını korumada büyük işlevler yerine getirmektedir. Ülkemizde doğuma bağlı anne ölümlerinin büyük oranda düşüş göstermesi bu işlevin sonucudur. Öte yandan ülkemiz %50'nin üzerindeki oranıyla, dünyada sezaryenle doğumda maalesef ilk sıralarda yerini almakta, bu durum sezaryenin âdeta bir tüketici ürününe dönüştüğü yargısını doğrulamaktadır. Sezaryen oranlarındaki bu artışın pek çok sebebi olabilir. Ancak sebep her ne olursa olsun, sezaryen oranının yüksek olmasının sonuç olarak nesilleri olumsuz etkileyeceğine dikkat çekilmektedir. Dünya genelinde yapılan bilimsel çalışmalar, isteğe bağlı sezaryen ameliyatının, problemsiz bir normal doğum ile karşılaştırıldığında, anne ve bebek sağlığını daha fazla tehdit eden bir uygulama olduğunu ortaya koymaktadır.

İslam dininin getirdiği düzenlemelerle korunmasını hedeflediği değerler “zarûriyyât-ı diniyye” olarak adlandırılır. Bunlar, canın, aklın, neslin, dinin ve malın korunmasıdır.<sup>6</sup> Taşıdığı riskler göz önüne alındığında nesil emniyetini tehdit eden sezaryene karşı normal doğumu öncelenmenin tıbbi olduğu kadar dinî bir sorumluluk olduğu da söylenebilir. Hz. Peygamber'in hususiyetle üzerinde durduğu “Zarar ve mu-

<sup>5</sup> TÜSEB, *Doğum Şekli Tercihinin Multidisipliner İrdelenmesi Çalıştay Kitapçığı*, Edit. Esmâ Sarıkaya (Ankara: 2017).

<sup>6</sup> Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'lmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/174; Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.) 4/160.

*kabele bi'z-zarar yoktur.*<sup>7</sup> ahlaki düsturuna benzer şekilde “zarar vermeme” prensibi biyomedikal etik ilkelerin başında yer almaktadır.<sup>8</sup>

İslam'da neslin, insan onuruna yaraşır biçimde muhafaza edilebilmesi için gerekli önlemler alınmıştır. Nesil emniyeti bağlamında dikkat çekilmesi gereken bir husus da yardımla üreme tekniklerinin kullanımıyla ilgilidir. Doğal üremenin biyoteknolojik imkânlarla adeta üretime dönüştürülmüş olması kadim aile kurumunun geleceğini ve nesil emniyetini tehdit etmeye başlamıştır. Bu alanındaki gelişmeler sayesinde doğal yoldan çocuk sahibi olamayan eşlerin tüp bebek yöntemiyle bu isteklerine erişme imkânı doğmuştur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus sperm, yumurta ve rahmin fiilen evli eşlere ait olması, araya üçüncü bir unsurun girmemesidir. Dolayısıyla oosit ve sperm donasyonu organ ve doku nakli gibi değerlendirilemez. Eşlerin dışında üçüncü şahıslara ait sperm, yumurta, embriyo ya da rahmin kullanılması; neseb ve nesil güvenliğinin zedelenmesi ve mahremiyet ilkelerinin ihlal edilmesi sebebiyle caiz görülemez. Bunun yanında İslam anlayışında insan vücudunun sperm, yumurta ve rahim de dâhil hiçbir hücresi ve organı ticaret konusu yapılamaz. Çocuk gibi yeryüzünün en masum ve değerli varlığının, parayla sahip olunan bir metaya dönüştürülmesi tasvip edilemez.

Aileyi yarınlara taşıyacak olan bir yavruya sahip olmak, evliliğin başta gelen gayelerinden biri olsa da hayatın yegâne gayesi değildir. İnsan gerekli meşru sebeplere sarılsa da sonucu takdir edip yaratan Allah Teâlâ'dır. Kur'an-ı Kerim'de bu hakikat, “Göklerin ve yerin egemenliği Allah'ındır. O dilediğini yaratır. Dilediğine kız çocukları bahşeder, dilediğine erkek çocukları bahşeder. Yahut erkek ve kız çocuklarını birlikte verir. Dilediğini de çocuksuz bırakır. Şüphesiz O her şeyi bilir, her şeye gücü yeter.”<sup>9</sup> şeklinde ifade edilir. Meşru tedavi yollarının denenmesine rağmen olumlu sonuç alınamazsa, dinin onaylamayacağı uygulamalardan kaçınmak gerekir. Zira nesebin karışması ve neslin bozulması geleceğimizin tehdidi anlamına gelmektedir.

<sup>7</sup> İbn Mâce, “Ahkâm”, 17.

<sup>8</sup> Bkz. Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Biyomedikal Etik Prensipleri*, çev. M. Kemal Temel, (İstanbul: BETİM Yayınları, 2017), 228.

<sup>9</sup> Şûrâ, 42/49-50.

#### 1.4. Çekilen Zahmet Karşılıksız Değildir

İslam anlayışında kişinin karşılaştığı hiç bir sıkıntı ve zahmet boşuna değildir. Yaşanan her zorluk, bunu idrak edebilen kimse için bir öğrenme sürecidir. Gebelik ve doğumun zahmetli ve yorucu bir süreç olduğu malumdur. Kur'an-ı Kerim'de bu hususa *"İnsana anne ve babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi onu zahmete katlanarak taşıdı ve zorluk çekerek doğurdu."*<sup>10</sup> ayetiyle işaret edilmektedir. Bununla birlikte, *"doğumun kolaylaştırılacağı"*<sup>11</sup> ve *"her zorlukla birlikte bir kolaylık olduğu"*<sup>12</sup> hatırlatılarak bu hususta manevi bir destek de sunulmaktadır. Hz. Peygamber ise müminin çektiği her sıkıntının onun için uhrevi bir mükâfata dönüşeceğini haber vermektedir.<sup>13</sup>

Doğum sancısı korkulacak ve katlanılmayacak bir durum olmayıp aslında eşsiz bir deneyimdir. Sancı ve kasılmaların, anne ve bebeğin vücudunda, "sevgi kokteyli" olarak nitelenen oksitosin hormonunun salgılanmasına, bunun da anne sütü üretimi için gerekli olan "prolaktin" hormonunun artmasına sebep olduğu düşünüldüğünde bu sancının Allah'ın bir lütfu olduğu ifade edilebilir.

#### 2. Lohusalık ve Yeni Doğan

Fıkhi açıdan yeni doğum yapan bir kadının ve yakınlarının dikkat etmesi gereken bazı hususlar bulunmaktadır. Doğum yapan kadın "lohusa" olarak isimlendirilir. Fizikî bünye, kalıtım ve çevre şartlarına göre değişkenlik gösterebilmekle birlikte genellikle azami kırk gün civarında seyreden lohusalık/nifas sürecinde kadın bir yandan kan kaybetmekte, diğer yandan hayata yeni katılan yavrunun maddi, manevi her türlü ihtiyacını karşılamaya çalışmakta, bu yoğun temponun üstesinden gelmeye çabalamaktadır. Kadının biyolojik ve psikolojik olarak önemli değişiklikler yaşadığı bu dönemde başta eşi olmak üzere yakınlarının ilgi ve desteğine gereksinim duyduğu bir gerçektir.

Doğum yapan bir kadın lohusalık müddetince namaz kılmaz, doğum Ramazan ayına denk gelmiş ise oruç tutmaz. Bu süreçte eşle cinsel ilişkiden de uzak durulması gerekir. Böyle bir kadın lohusalık nedeniyle

<sup>10</sup> Ahkâf, 46/15.

<sup>11</sup> Abese, 80/30.

<sup>12</sup> İnşirah, 94/5-6.

<sup>13</sup> Buhârî, Merdâ, 1.

tutamadığı oruçlarını daha sonra kaza eder. Lohusalıkta kılınamayan namazların ise kaza edilmesi söz konusu değildir.<sup>14</sup>

Aslında halk arasında “kırk çıkarmak” olarak anılan durum yeni doğanla değil, anne ile ilgili olup lohusalığın azami süresinin sona ermesini ifade etmektedir. Bunun dışında bebeğin doğumunun kırkinci gününe özel dinen yapılması gereken bir işlem bulunmamaktadır. Bebeğin, içine tuz, taş, yaprak gibi bir madde katılmış su ile yıkanması, o gün özel olarak evden dışarı çıkarılması gibi uygulamalar âdetten öte bir anlam taşımamaktadır.

Kırk gün doluncaya kadar yeni doğanın yüzünün yakınlarından başkasına gösterilmemesi, sarılık olmaması için yüzünün sarı renkli bir örtüyle kapatılması, çamaşırlarının gece dışarıda bırakılmaması, regl döneminde olan bir kadının bebeğin yanına girmemesi, lohusaların bir araya gelmemeleri ve kırkların karışması gibi bir takım inanışlar tamamen hurafe olup dinî bir dayanağı bulunmamaktadır.

Öte yandan bir bebeğin sağlıklı gelişimi için en önemli gıdanın anne sütü olduğu kuşkusuzdur. Kur'an-ı Kerim'de konuyla ilgili ayetlerde, bebeklerin iki yaşına kadar emzirilebilecekleri üzerinde durulmaktadır.<sup>15</sup> Hz. Peygamber de süt hısımlığının ancak iki yaş içinde emzirilen sütle oluşacağını beyan etmiştir.<sup>16</sup> Çocuğun sağlıklı gelişiminde anne sütünün önemi büyüktür. Bu itibarla, bebeğin imkân varsa iki yaşına kadar emzirilmesi uygun olur. Ancak anne sütünün yetersiz olması, ek gıdaya geçilmesi ya da başka bir nedenle emzirmenin sonlandırılmasında da, bebeğin ek gıdaya alışmaması veya başka bir gerekçeyle iki yaşından sonra emzirmeye devam edilmesinde de dinî yönden bir sakınca bulunmamaktadır.

İslam hukuku açısından süt akrabalığı ve evlilik yasakları gibi hukuکی sonuçlara yol açması bakımından anne sütünün yeni doğanlara rastgele içirilmemesine de dikkat edilmelidir.

<sup>14</sup> Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, el-Mebsût (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 3/147-148.

<sup>15</sup> Bakara, 2/233; Lokman, 14/31.

<sup>16</sup> Buhârî, “Nikâh”, 21.

## Sonuç

Gebelikte bebeğini zahmetle taşıyan, sancıyla dünyaya getiren, şefkatle kollarının arasına alan bir anne âdeta bebeğiyle yeniden dünyaya gelmenin hafifliğini, huzur ve mutluluğunu yaşamaktadır. Doğum, bir kadının yaşayabileceği en güzel ve anlamlı tecrübedir. Yersiz korkular ve gereksiz müdahaleler kadını bu mucizevi tecrübeden, bu bilgelik öğretisinden mahrum bırakmamalıdır. Yaşanan sancılar bebeğin ailesine, ailenin ve özellikle annenin de bebeğine kavuşmasının habercisidir. Sezaryen ise bir talep ve tercih konusu değil olağan dışı bir durumda başvurulacak hayat kurtarma operasyonu olarak görülmelidir.

Sonuç olarak, cesaret ve güven verici bir hekim-gebe ilişkisinin tesis edilmesi, ebelik sisteminin geliştirmesi, hastanelerde gebenin kendisini evindeymiş gibi hissedeceği şekilde ve mahremiyet ihtiyacını karşılayacak biçimde sakin ortamların hazırlanması, kadınların normal doğum mucizesini yaşayabilmesi ve isteğe bağlı sezaryenin bedelini gelecek nesillerin ödememesi için gerekli tedbirlerin alınması büyük önem taşımaktadır.

## Kaynakça

- Âmidî, Seyfeddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Beauchamp, Tom L., Childress, James F. *Biyomedikal Etik Prensipleri*, çev. M. Kemal Temel. İstanbul: BETİM Yayınları, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselam Abduşşâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Odent, Michel. *Sezaryen*, Çev. Zerrin Koltukçuoğlu. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2013.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- TÜSEB. *Doğum Şekli Tercihinin Multidisipliner İrdelenmesi Çalıştay Kitapçığı*. Edit. Esmâ Sarıkaya. Ankara: 2017.

## Ahlaki Bir Beslenme Tercihi Olarak Vejetaryenizmin Tarih- sel Gelişimi ve Felsefi Temelleri\*

Historical Development and Philosophical Basis of Vegetarianism as a  
Moral Nutritional Preference

BİLAL OĞUZ\*\*

Geliş ve Kabul Tarihi: 16.03.2022 / 08.14.2022

**Öz:** Vejetaryen beslenme pratikleri binlerce yıldır insanlık tarihinde yer bulmaktadır. Bu pratiklerin lakto-vejetaryenlik, ovo-vejetaryenlik, pesketaryenlik gibi çeşitli türleri mevcuttur. Bununla birlikte bütün vejetaryen diyetlerde standart olmamakla birlikte bir şekilde hepsi etik, dini, çevreci veya tıbbi bir veya birden fazla gerekçeye dayanmaktadır. Antik çağlardan beri de kronolojik sırasıyla öncelikle dinler sonra felsefi akımlar içerisinde çoğunlukla birbirine girift motivasyonlarla bu diyetler uygulanmıştır. Tarihsel olarak vejetaryenizm antik, modern ve çağdaş dönem olmak üzere üç tarih aralığında incelenebilir. Antik dönemde vejetaryenizmin ahlak felsefesi bağlamında tartışılması kısmen Antik Yunan'da karşımıza çıkmaktadır. Bu tartışmalar dönemde ele alınan konular gereği modern vejetaryenizm savunularından pek çok açıdan farklı görünmektedir. Bu dönemden 17. yüzyıla kadar geçen süreçte alandaki felsefi üretimin neredeyse yalnızca hayvanların ontolojisi başlığıyla kısıtlı olduğunu ve hayvanlara karşı ahlaki sorumluluğumuza dair fikirlerin çok sesli olmadığını görmekteyiz. Bu dönem aralığında vejetaryen fikirler mevcut olmakla birlikte sistematik bir savunusu da mevcut değildir. Zaten esas tartışmalar modern dönemde hız kazanmış, 17. ve 20. yüzyıllar arasında akademik ve toplumsal alanda kendisine yer bulmaya başlamıştır. Çeşitli vejetaryen edebiyatçılar ve düşünürlerce vejetaryenlik fikrinin savunusu gündeme gelmeye başlamış, büyük ahlak filozofları tarafından bilimsel gelişmelerin de katkısıyla hayvanlar hakkında farklı

\* Bu metin daha önce 6. Uluslararası 19 Mayıs Yenilikçi Bilimsel Yaklaşımlar Kongresinde tebliğ olarak sunulan metnin genişletilmiş halidir.

\*\* YL Öğrencisi | Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
bilaloguz35@gmail.com | ORCID: 0000-0002-6551-4948.

yaklaşımlar dile getirilmeye başlanmıştır. Modern dönemde felsefi literatürde artan çeşitlilik, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra vejetaryen literatürün en zengin dönemi olan çağdaş dönemin oluşumuna kaynaklık etmiş, özellikle analitik filozofların etik bağlamda konuyu ele almalarıyla alanda bu zamana kadarki en büyük eserler meydana gelmiştir. Çalışmalar özellikle hayvan hakları ve veganizm bağlamında hala hız kesmeden devam etmektedir. Bizim çalışmamızda; yalnızca bir diyet pratiği değil, aynı zamanda dinlerden bağımsız olarak felsefi literatürde tartışılmış bir ahlaki duruş olarak vejetaryenizmin bu tarihsel gelişimi kronolojik olarak incelenecek olup, bu esnada felsefi pozisyonlar da tanıtmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak Felsefesi, Pratik Etik, Vejetaryenizm, Hayvan Özgürleşmesi, Hayvan Hakları.

**Abstract:** Vegetarian nutrition practices have been in the history of humanity for thousands of years. There are various types of those practices such as lacto-vegetarianism, ovo-vegetarianism or pescatarianism. However, though not all vegetarian diets are standardized, somehow they are all based on one or more ethical, religious, environmental or medical reasons. Since the ancient ages, these diets have been applied mostly with complex motivations in chronological order firstly in religions and then in philosophical movements. Vegetarianism can be examined in three historical periods, namely; ancient, modern and contemporary. The discussion of vegetarianism in the context of moral philosophy in ancient period is partially appears in Ancient Greek. These debates seem to differ from the defenses of modern vegetarianism in many respects due to the issues discussed in this period. From this period to the 17th century, we see that the philosophical production in the field was just limited to the ontology of animals, and we see that the ideas about our moral responsibility towards animals were not in diversity. Although there are vegetarian ideas in this period, there is no systematic defense of it. Besides, the essential debates gained momentum in the modern period and began to find a place for itself in the academic and social field between the 17th and 20th centuries. The defense of the idea of vegetarianism began to come to the fore by various vegetarian writers and thinkers, and different approaches about animals began to be



expressed by great moral philosophers with the contribution of scientific developments. The increasing diversity in the philosophical literature in the modern period has been the source of the formation of the contemporary period, which is the richest period of vegetarian literature after the second half of the 20th century. Also, the greatest works in the field have been created up to this time, especially when analytical philosophers have started to deal with the subject in the context of ethics. Studies are still continuing unabated especially in the context of the animal rights and veganism. In this study, this historical development of vegetarianism -not only as a dietary practice, but also as a moral stance discussed in the philosophical literature regardless of religions- will be examined chronologically, while philosophical positions will be tried to be introduced.

**Keywords:** Moral Philosophy, Practical Ethics, Vegetarianism, Animal Liberation, Animal Rights.

## Giriş

Vejetaryenizm; genellikle etik, dini, çevreci ve tıbbi gerekçelerle tamamen meyve, sebze, tahıl, baklagil ve yemiş türü yiyeceklerle beslenmeye dayanan bir teori veya yaşam biçimidir.<sup>1</sup> Vejetaryen ise bitkisel ürünleri tüketip hayvansal ürünleri kısıtlı miktarlarda veya hiç tüketmeyen kişilere denir. Etin bütün türleri vejetaryen diyetten dışlanmış olmakla birlikte süt ürünleri, yumurta, bal gibi diğer hayvansal ürünler çoğunlukla bu diyetten dahildir. Hiçbir hayvansal ürünü tüketmemek şeklinde tanımlanan veganizmden, bu saydığımız ürünlerin tüketilebilirliği noktasında ayrılır. Vejetaryen diyetlerin tanımı kabaca bu şekilde yapılabilir de sahip oldukları motivasyondan bağımsız olarak tarih boyunca çeşitli varyasyonları mevcut olmuş ve literatürde bunların ayrımının daha kolay ifade edilebilmesi için vejetaryenizmin türlerine farklı isimler verilmiştir. Örneğin; yumurta yiyip süt ürünleri yemeyen ovo-vejetaryenlik, süt ürünleri yiyip yumurta yemeyen lacto-vejetaryenlik, kırmızı ve beyaz et tüketmeyip deniz ürünleri yiyen pesketaryenlik gibi pek çok vejetaryenlik türünden bahsedilebilir.<sup>2</sup> Ancak biz bu çalışmamızda vejetaryen diyet pratiklerinin detaylarını, bireysel ve toplumsal etkilerini veya vejetaryen diyetlerin tercih edilmesindeki motivasyonları değil, etik bir yaklaşım olarak vejetaryenizmin tarihini ve bu tarihsel süreçte felsefi anlamda gerekçelendirilmesini incelemeye çalışacağız.

Vejetaryen diyeti ahlaki motivasyonla uygulamak ve savunmak felsefi literatürde Etik Vejetaryenizm olarak ifade edilmiştir. Literatürdeki tartışmalar çoğunlukla Batı'da yenilen ve yetiştirilen sığır, koyun, domuz gibi büyük kara hayvanları üzerine olmakla birlikte bunun yanında su canlıları ve tavuk gibi yenilen kuş türleri üzerinedir. Farklı coğrafya ve kültürlerde yenmesinin ayıp karşılanmadığı köpek ve çeşitli böcekler gibi türler bu tartışmaların dışında tutulmuştur. Biz de çalışmamızda bu yaygın tartışmalara odaklanacağız. Vejetaryenizmin tanımı gereği tartışmalar et yemenin yanlışlığı üzerine durmaktadır. Bununla beraber, çağdaş argümanlar içerisinde et yemenin yanlışlığını et üretiminin yan-

<sup>1</sup> T. Editors of Encyclopaedia Britannica, "Vegetarianism", *Encyclopaedia Britannica* (Erişim 23 Kasım 2021).

<sup>2</sup> Güzin Yasemin Tunçay Son, *Biyoetik Çerçevesinde Vegan ve Vejetaryenlik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 8.

liş oluşundan çıkarsayan argümanların yaygın olduğu da görülmektedir.<sup>3</sup> Kabaca ifade edersek et üretmenin yanlış oluşuna dair bu tartışmalar, hayvan çiftliklerinin yarattığı muazzam acıya vurgu yapmak suretiyle ahlaki veganizmin bir savunusunu doğurmuş ve vejetaryenizmin etik açıdan yeterli olmadığı noktasından hareketle yeni kapılar açılmasına vesile olmuştur. Biz etik vejetaryenizmin felsefi temellerini incelerken bu bağlamı detaylandırmaya ve ilişkilendirmeye çalışacak ancak veganizmin vejetaryenizme kıyasla daha geniş yelpazedeki boyutlarına detaylı olarak değinmeyeceğiz.

### **Etik Vejetaryenizmin Tarihi**

Bilinen insanlık tarihine baktığımızda insanların hayvanlar üzerine düşünmeye başlaması Uzak Doğu dinlerinin ve semavi dinler geleneğinin çıkışı ve Antik Yunan'da felsefenin gelişimiyle paralel olduğu söylenebilir. Konuda bugüne kadar yazılmış olan neredeyse bütün literatür dinlerin ve Yunan filozoflarının etkisi altında gelişmiştir.<sup>4</sup> Çağdaş hayvan hakları hareketlerinin doğuşuna kadar da yaklaşımların neredeyse tamamen *insan merkezli* (anthropocentric) olduğunu söylemek mümkündür. Bu yaklaşım, insanın hayvanlarla olan ontolojik farkına işaret etmek suretiyle, evrenin merkezinde insanın olduğu ve dinsel ifadesiyle hayvanların ona hizmet etmek için yaratıldığı şeklindeki bakış açısıdır.<sup>5</sup> Çağdaş çalışmalarda bile insan merkezli olmayan yaklaşımları görmek çok zordur ve son zamanlarda karşımıza çıkan yeni bir gelişmedir.

Vejetaryenizmin tarihini incelemede bir tasnife gidecek olursak bunu üç başlık altında inceleyebiliriz. Antik dönem olarak isimlendirdiğimiz, milattan önceki yüzyıllardan 17. yüzyılın başlarına kadar geçen dönem; alanda felsefi anlamda üretimin yalnız hayvanların ontolojisi başlığıyla kısıtlı olduğu ve fikirlerin çok sesli olmadığı, vejetaryen pratiklerin ise daha çok dini veya zühd merkezli ele alındığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonrasında gelen Modern Dönem ise 3-4 asırlık bir süreci kapsamakta olup; alanda ilk edebi eserlerin meydana

<sup>3</sup> Tyler Doggett, "Ahlaki Vejetaryenizm", *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* (Erişim 26 Kasım 2021).

<sup>4</sup> Aşkın Yaşar vd., "Historical Development of Animal Rights in the World and Turkey", *Eurasian Journal of Veterinary Sciences* 20/4 (2004), 39-46.

<sup>5</sup> Hasan Yücel Başdemir, "Kuş Gribi, İtlaf ve Hayvan Hakları", *II. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi Bildiriler Kitabı (Uluslararası Katılımlı)*, ed. Selma Aydın Bayram (Ankara: Dumat Ofset, 2007), 224.

geldiği, cılız da olsa çeşitli düşünürlerce vejetaryenlik fikrinin savunusunun yapıldığı ve felsefi tartışmaların da çeşitlendiği ve büyük ahlak filozofları tarafından bilimsel gelişmelerin katkısıyla da hayvanlar hakkında farklı yaklaşımların dile getirilmeye başlandığı yeni bir dönemdir. Bu dönem 20.yy'ın başlarında ilk vejetaryen sivil toplum kuruluşlarının kurulması gibi önemli gelişmeleri de içinde barındırmaktadır.

Bu ikisinden sonra Çağdaş Dönem başlığı altında inceleyeceğimiz üçüncü dönemde ise 20. yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadar devam eden süreci, ahlak felsefesindeki çeşitli yaklaşımların vejetaryenizmi ele alış şekilleriyle, tartışmaların detaylarına kısmen yer vererek inceleyeceğiz. Bu son dönemde felsefi tartışmalar hız kazanmış, ahlak filozofları içerisinde en önemli vejetaryen isimler ve eserleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Bununla birlikte vejetaryenizm tabana yayılarak gelişmiş toplumlarda anomali olarak görülmek yerine normalleşmeye başlamış ve veganizmin doğuşuna vesile olmuş bu sayede hayvan hakları hareketleri de globalleşmeye başlamıştır. Vejetaryenizmin tarihi hakkında bu kısa girişi yaparak bir özet verdikten sonra şimdi bu dönemlerin detaylarına bakalım.

### **Antik Dönem**

İnsanlık tarihinin bilinen geçmişine dair verilerimizin kısıtlı oluşundan dolayı, söz konusu vejetaryen düşüncelerin ve pratiklerin başlangıcı olduğunda bunu hangi tarihlerden başlatacağımızı söylemek oldukça zor görünmektedir. Et yemekten kaçınmak şeklinde bir takım dini ritüellerin ve rahiplik uygulamalarının yazı öncesi uygarlıklarda bunu başlatmış olabileceği tahmin edilmektedir. Ancak bilinen tarih açısından elimizdeki en eski veriler MÖ 1. milenyuma ait olup bu tarihlerde Hindistan ve Akdeniz coğrafyasındaki dini ve felsefi fikirleri ilk olarak kabul etmek daha tutarlı görünmektedir.

Et yemenin yanlışlığı üzerine ilk düşüncelerin muhtemelen bir lüksten kaçınmak gibi zahidane yaklaşımlarla ortaya çıktığı düşüncesi yaygındır. Ancak spekülasyon yapmaksızın bilinen tarih incelenirse, Budizm ve Caynizm gibi *ahimsa* (zarar vermeme) prensibini inancın merkezine koyan Uzak Doğu dinleri açısından bu pratiklerin yalnızca zahitlik çerçevesinde basit bir şekilde açıklanamayacağını söyleyebiliriz. Doğu dinleri açısından ahlak ve zühd bir arada uygulanmıştır. Öyle

görünüyor ki tarihsel sıralama da dikkate alındığında sonraları bu yaklaşımlar farklı inançları ve felsefeleri etkileyerek Akdeniz çevresindeki filozoflarda vejetaryenlik fikrinin doğuşunu tetiklemiş, hatta et yemenin serbest olduğu dinlerde bile bu çeşit akımların ortaya çıkmasına vesile olmuştur denilebilir.

Semavi dinlerde vejetaryenlik düşüncesine bakarsak eğer, üç semavi dinin de yeme içme konusunda koyduğu kurallarda üçünün de hepçil beslenmeyi tamamen normal gördükleri düşünülmektedir. Bununla birlikte İbrahimi dinlerin ikisi olan Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın doğrudan, İslam'ın ise dolaylı olarak otorite kabul ettiği Tevrat'ın yaratılış anlatısı ise bize insanlığın başlangıcı olan Adem ve Havva'nın Aden bahçesinde tamamen vegan beslendiklerinden bahsetmekte, cenneti hiçbir acının olmadığı ideal bir hayat olarak tasvir etmektedir.(Yar. 1:30) Anlatıya göre Nuh peygamber ile birlikte tufandan sonra Tanrı insanları hayvanlar üzerine yetkin kılmış ve yiyecek olarak da onlardan faydalanmalarına izin vermiştir.(Yar. 9:3) Nitekim Tevrat yorumcuları Rabbilerin de bu konuda genel kanaati Tanrı'nın etçil beslenmeye geçici bir izin verdiği, aslolanın ve eninde sonunda dönülecek olanın vejetaryen diyet olduğu şeklinde görülmektedir.<sup>6</sup> Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'in genelinde bu teze destek olabilecek benzer başka alıntılar bulmak mümkün olmakla birlikte, Kur'an-ı Kerim'de ödül olarak vaad edilen cennet anlatısının vejetaryen bir karaktere sahip olduğu da dikkat çekmektedir. Bu noktadan hareketle günümüzde gerek Yahudi gerek Hıristiyan gerekse Müslüman olsun, yeni dini vejetaryen/vegan hareketlerin ortaya çıktığı ve özellikle Batı ülkelerinde bu dinlerin mensuplarından dikkate değer sayıda dindarın endüstriyel hayvancılığa karşı çıktığı görülmektedir.<sup>7</sup> Bu dinlerin hangi yorumunun daha makbul ve kendi içerisinde daha tutarlı olacağı tartışmasını bir kenara bırakırsak Kutsal Kitap'taki bu anlatı vejetaryenizmin tarihini incelemek açısından her halükarda çok değerlidir. En azından vejetaryenizmin insanlığın zihnindeki izlerini

<sup>6</sup> Martin Lockshin, "Did God Originally Intend the World to Be Vegetarian?", *TheTora.com* (Erişim 24 Kasım 2021).

<sup>7</sup> Laura Wright (ed.), *The Routledge Handbook of Vegan Studies* (Oxon: Routledge, 2021), 228.

Tevrat'ın yazılı ve yazısız tarihinin başlatıldığı binlerce yıl öncesine (tahmini MÖ 1500-2000 yılları) götürmek mümkün görünmektedir.

Semavi dinler dini kuralları itibariyle et yemeyi serbest bırakıyor olsalar da, içerisinde nadiren de olsa çeşitli tarikatler çevresinde vejetaryen/vegan beslenmeyi benimsemiş yapılar ortaya çıkmıştır. İslam geleceğinde bilindik tek örnekleri tasavvuf içerisinde Etyemez Kalendirileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu grupların et yemenin huyu kötüleştirdiği şeklinde bir inanca sahip oldukları ve bu inançlarının kökenlerini eski Türk geleneklerinden aldığı tahmin edilmektedir. Anadolu ve Balkanlar'ın çeşitli bölgelerinde var olan bu Kalenderiler; Etyemezler, Peyniryezmezler, Balyemezler şekillerinde hala var olan bazı soy isimlerine ve köy isimlerine de kaynaklık etmişlerdir. Bu nedenle yalnızca et yememek değil, bütün hayvansal besinlerden uzak durmak gibi vegan bir diyeti benimsedikleri düşünülmektedir. Bununla birlikte Antik Yunan'daki Kinik okuluna benzer şekilde; beslenme, barınma ve temizlik gibi temel ihtiyaçları gidermeye karşı aldıkları olumsuz tavırlarından kaynaklanan, halk tarafından radikal görülen kafayı traş etme, çıplak ve kirli dolaşma gibi uygulamaları nedeniyle çoğunlukla hoş karşılanmadıkları ve pratiklerinin varlığını kalıcı bir şekilde sürdürmedikleri görülmektedir.<sup>8</sup>

Felsefe geleneğine baktığımızda ise ilk defa Pisagoras'ın (MÖ 530) et yemekten uzak durma düşüncesine öğretisinde yer verdiği bilinmektedir. O bunu, insanlarla hayvanların fiziksel benzerliklerinden hareketle temellendirme yoluna gitmiştir. Pisagor'un bu konuda ilk olması ve bu düşüncesindeki temellendirmesini dini gerekçelerle değil hayvanların biyolojik durumlarından hareketle yapmış olması onu bu konuda değerli kılmaktadır. Sokrates (MÖ 399) ve Platon'un da (MÖ 347) neredeyse tamamen vejetaryen olduğu anlatılır. Sonraki dönemlerde Epikür (MÖ 270) ve Plutark (67) gibi isimler ve özellikle daha sonraları başta Plotinus (270) olmak üzere Yeni Platoncular etsiz beslenmeyi tavsiye etmişlerdir.<sup>9</sup> Plutark'ın hayvanların ontolojik ve ahlaki statülerini tartıştığı "De Sollertia Animalium" (Hayvan Zekası Üzerine), "Gryllus" ve "De

<sup>8</sup> Sadullah Gülten, "Eski Türk İnançları Ve Kalenderilik Bağlamında Osmanlı Topraklarında Vegan Sufiler: Etyemezler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 9/2 (2019), 30.

<sup>9</sup> Wright, *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, 15.

Esu Cranium” (Et Yemek Üzerine) isimli üç eseri vardır. Üçüncü yüzyılda yaşamış olan Yeni Platoncu Porfirios da (234) "De Abstinentia" (Perhiz Üzerine) isimli vejetaryen diyetin gerekliliğine dair ihtimalleri değerlendirdiği bir eser yazmıştır. Plutark'ın ve Porifirios'un bu eserleri, insanların ve hayvanların doğası ve zekası bakımından net bir şekilde ayrı oldukları görüşüne karşı gelerek vejetaryenizmin savunusunun önünü açmışlardır.<sup>10</sup>

Aristoteles'in (MÖ 384) hayvanlar üzerine olan düşünceleri, tıpkı diğer pek çok düşüncesi gibi kendisinden sonrakileri ciddi oranda etkilemiştir. O insanı “rasyonel hayvan” olarak tanımlarken aynı zamanda insan ile “aşağı seviyedeki (insan olmayan) hayvanlar” arasında dört açıdan ortaklık olduğundan söz etmiştir. Aristo'ya göre insan ve hayvan aynı anda; beslenme, üreme, hissetme, arzulama, hatırlama, hayal etme kapasitesine sahiptir. İnsanı ayıran yegane özellik ise akletme kapasitesidir.<sup>11</sup> Aristo bu tartışmada hayvanların acı çekme kapasiteleri üzerinde özellikle durmamaktadır. Aristo hayvanların acı çekebilir olmasından dolayı onlara zalimce davranmanın yanlış olduğunu belirtmiş olsa da, aynı zamanda bir şeye karşı ahlaki görevimiz olmasının ön koşulunun akıllı olması olduğunu savunmaktadır. Onun bu görüşü nedeniyle, Aristo'dan sonrakiler çoğunlukla onun, insanın rasyonel olan tek hayvan oluşuna dair vurgusuna odaklanmışlar ve hayvanların acı çekebilme kapasitelerinin önemsiz olduğunu düşünme eğilimi taşımışlar gibi görünmektedir.

Daha sonraları Hıristiyan teolog ve felsefeci Thomas Aquinas (1225), Aristo'nun ahlaki görev hakkında rasyonel olmayı merkeze alan yukarıdaki görüşünü sistematize etmiştir. Aquinas'a göre hissedebilmenin yanında rasyonel olmak ve otonomiye (özgür iradeye) sahip olmak ahlaki görevin ön koşuludur. Hayvanlarda bu iki şartın bulunmuyor oluşu insanı, kendisinden daha aşağı diğer canlılar üzerine ahlaken sorumlu olmaksızın tam yetkin kılmaktadır. İnsan yalnızca kendisine, başka insanlara ve Tanrı'ya karşı ahlaken “doğrudan” görev sahibidir. Ancak Aquinas'a göre hayvanlara gereksiz yere acı çektirmek ve onlara

<sup>10</sup> Wright, *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, 16.

<sup>11</sup> Tom Regan - Peter Singer, *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1976), 3.

kötü davranmak yine de yanlıştır. Fakat bu yanlışı onların acıya duyarlı oluşundan gelmemektedir. O, hayvanlara acı çektirmenin yanlış, günah ve suç olmasının, bu davranışların insanların karakterini bozabileceği, vicdanına zarar verebileceği ve kişiyi başka insanların acılarına karşı duyarsızlaştırabileceğinden dolayı olduğunu ifade etmiştir. Bu da insanı hayvanlara karşı ahlaken “dolaylı olarak” görev sahibi yapmaktadır.<sup>12</sup>

Görüldüğü üzere bu tartışmada en çok öne çıkan ve iz bırakan bu iki isim de hayvanların ahlaki durumuna karşı tamamen insan merkezli bir anlayışı temel almışlardır. İlk Çağ ve Orta Çağ boyunca da felsefi kanatta bu görüşlere karşı Antik Yunan’dan saydığımız isimler dışında güçlü bir fikir beyan edildiğine de rastlamamaktayız. Plutark ve Porfirios’un tartışmaları ise kendilerinden sonrakiler tarafından ilerletilmemiş, onların görüşleri 20. yüzyılda tabiri caizse neredeyse tamamen yeniden keşfedilmiştir. İlerleyen zamanlarda, 17. yüzyılın başlarında tartışmaya dahil olan René Descartes (1596) ile birlikte ise tartışmanın seyri ciddi oranda değişmiş ve belki de en büyük kırılma burada yaşanmıştır.

### Modern Dönem

17. yüzyılın başlarında karşımıza çıkan en önemli filozoflardan biri hiç şüphesiz Descartes’dır. Descartes hayvanları basitçe *automata* (makine) olarak tanımlar. Tıpkı insan yapımı makineler gibi hayvanlar da bilinçsiz ve düşüncesizdirler, herhangi bir şekilde ruh sahibi oldukları söylenemez. O bu yaklaşımını doğada bulunduğunu varsaydığı kusursuz fizik yasalarının işleviyle, Kilise’nin hayvanların ölümsüz olamayacaklarına yönelik teolojik görüşüyle ve hayvanların konuşamıyor oluşlarıyla irtibatlandırmıştır. Ona göre bunların tamamı hayvanların herhangi bir ruhunun ve rasyonalitesinin var olmadığına delil teşkil etmektedir. Hayvanlar konuşamazlar, konuşamadıkları için düşünebildiklerini varsaymamız için hiçbir gerekçemiz yoktur; bu nedenle de zeka sahibi değildirler, tamamen bilinçsizdirler. O hayvanları tamamen bilinçsiz olarak tanımlayarak, acı çektiklerini gösteren tepkilerini ise makinelerin gösterdikleri belirlenmiş reflekslere benzeterek açıklama yoluna gitmiştir.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Regan - Singer, *Animal Rights and Human Obligations*, 9.

<sup>13</sup> Regan - Singer, *Animal Rights and Human Obligations*, 4.



Descartes yaşadığı dönem itibarıyla ve kendisinden sonraki yakın dönemde Avrupa'da Voltaire (1694) gibi ünlü vejetaryen düşünürlerin tepkileri ve itirazlarıyla karşılaşmıştır. Bu da meselenin yakın zamanda ahlak filozoflarının gündemine gelmesinin önünü açmış olmalıdır ki aradan fazla zaman geçmeden David Hume'un (1711) ve Jeremy Bentham'ın (1748) yazdıkları ahlak felsefesinde hayvanlara olan yaklaşımımıza dair yeni bir başlangıç kabul edilebilecek ölçüde değerlidir.

Descartes'ın bu yaklaşımına Voltaire çok sert tepkiler vermiştir. Basit bir şekilde insanların konuşmadığı takdirde de duygularını gösterebildiklerini, bu açıdan diğer hayvanlarla bir farkı olmadığını ifade eden ve insan biyolojisinin hayvanlarla olan benzerliğine dikkat çeken Voltaire, şairane bir şekilde şu cümlelerle "mekanikçi" diye nitelendirdiğini Descartes'a seslenmektedir:

"Hayvanların bilgidan, duygudan yoksun birer makine olduklarını, her zaman aynı biçimde hareket ettiklerini, hiçbir şey öğrenmediklerini, hiçbir şeyi ilerletmediklerini söyleyenler ne acınacak, ne zavallı sözler etmişler! (...) Söylesene bana mekanikçi! Doğa bu hayvandaki duygunun bütün "iç-gücü"nü duymasın diye mi bir düzene sokmuş? Hiçbir şeyden etkilenmemesi için mi sınırları var? Doğada böylesine kaba bir çelişki olabileceğini hiç aklına getirme."<sup>14</sup>

Bu dönemde hayvanlara yönelik ahlaki sorumluluğumuza dair vejetaryenizmin aleyhine sayılabilecek bir diğer görüş de deontolojik ahlak teorilerinin en önemli temsilcisi sayılan Immanuel Kant (1724) tarafından gelmiştir. Kant'ın ahlak felsefesinde insan, *kendinde amaç olması* bakımından eylemlerin ahlakiliğine konu olmaktadır. O, kendinde amaç olma durumunu özgür iradeyle ilişkilendirerek, hayvanların otonom olmadıklarından hareketle onların kendinde amaç olmadıklarını ifade etmiştir. Ona göre hayvanlar açık bir şekilde araç konumundadır ve yalnızca sonucunda insana acı çektireceği durumlarda hayvanlara acı çektirmek yanlıştır.<sup>15</sup>

Aristo'dan bu yana gelen, rasyonaliteyi merkeze alan tartışma yerini bu yüzyıllarda yavaş yavaş hissedebilirliği merkeze alan tartışmaya bırakmıştır. Jeremy Bentham'ın meşhur sözünde olduğu gibi, artık "Hangi

<sup>14</sup> Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995), 1/93-94.

<sup>15</sup> Regan - Singer, *Animal Rights and Human Obligations*, 11.

canlılar akledebilir?” değil, “Hangi canlılar hissedebilir?” sorusu sorulmaya başlanmıştır. Ancak Bentham’dan önce Hume, hayvanların duygusal tepkilere sahip olduklarını görmemizin onların ahlaki canlılar olduğunu varsaymamız için yeterli olduğu görüşünü ortaya atmak suretiyle Descartes’a karşı çıkmıştır. Hume buradan hareketle insanların ve hayvanların ortak erdemlere sahip olduğunu ancak arada bir nitelik farkı olduğunu söylemiştir.<sup>16</sup>

Jeremy Bentham da Hume’un bu görüşlerini paylaşır. Hayvanların ve insanların duygularda ortak olduğunu ifade ederek, acı çekmenin aklın değil duyguların bir özelliği olduğunu hatırlatır. Bentham’a göre aksini savunmak, çocukların, zeka geriliği olanların ve engelli insanların da ahlaki varlıklar olmasını savunmayı imkansız kılacaktır. Bentham buna rağmen hayvanların çektiği acılara dayanarak onları etleri, derileri veya tıbbi deneyler için öldürmenin yanlış olduğunu düşünmez. Faydacı bakış açısıyla, davranışlardan ortaya çıkan fayda-zarar miktarına odaklanır. Ona göre ancak hayvanın çektiği acı insanın elde edeceği fayda miktarından fazlaysa söz konusu eylem ahlaken yanlış olacaktır.<sup>17</sup>

19. yüzyılda Charles Darwin’in (1809) bilim tarihini değiştiren çalışmalarıyla tartışmalarda bilimsel veriler daha çok gündeme gelmeye başlamıştır. Darwin, insanlarla üstün zekalı memeli canlıların arasında zihinsel yetenekler açısından herhangi ciddi bir fark olmadığını kendi yazılarında dile getirmiştir. Bu ifadesinin doğruluk değeri bir tarafa, evrim teorisinin getirmiş olduğu yeniliklerin ve Darwin’in görüşlerinin kendisinden sonrakileri önemli ölçüde etkilediği çok açıktır.<sup>18</sup>

Bu sırada Dünya’da bilinen ilk vejetaryen kuruluş 1847 yılında İngiltere’de bir araya gelmiş, 1908’de Uluslararası Vejetaryen Birliği’nin kuruluşuyla 20. yüzyılda sivil toplum örgütleri daha yaygın bir şekilde görünür hale gelmeye başlamıştır. Dünya savaşlarının araya girmesiyle aksayan bu faaliyetler 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra daha da güçlenerek halen mevcut olan büyük hayvan hakları derneklerini ve aktivist hareketlerini oluşturmuştur.

<sup>16</sup> Başdemir, “Kuş Gribi, İtlaf ve Hayvan Hakları”, 225.

<sup>17</sup> Regan - Singer, *Animal Rights and Human Obligations*, 10.

<sup>18</sup> Regan - Singer, *Animal Rights and Human Obligations*, 7.

Batı'da o yıllarda tartışmalar bu şekilde sürerken Doğu'da ise -hala olduğu gibi- vejetaryenizme dair kayda değer tartışmaların mevcut olmadığını görmekteyiz. İrani edebiyatçı Sadık Hidayet'in 1927'de yayınladığı "Vejetaryenliğin Yararları" isimli kitabı, bu dönemde Doğu'da yazılmış bilinen eserlerdendir.

Şimdiye kadar ele aldıklarımıza genel olarak bir bakarsak öyle görünmektedir ki hayvanların acı çekebilir oluşlarına dair antik çağlarda dillendirilmiş olan bazı görüşler Modern Çağ'da önce Hume, sonra Bentham tarafından dile getirilmiş ve günümüzde de neredeyse tamamen kabul görür hale gelmiştir. Nitekim onların bu görüşleri yakın zamanda çağdaş ahlak felsefecileri tarafından da paylaşılmış, özellikle analitik felsefe çevresinde tartışmalar hızlanmış ancak onlardan farklı olarak bu çağdaş argümanlar artık etik vejetaryenizmi temellendirmek için kullanılmaya başlanmıştır.

### Çağdaş Dönem

20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan iki dünya savaşı nedeniyle bütün alanlarda ama özellikle sosyal bilimler alanlarında akademik çalışmalar yavaşlamıştı. Pekala felsefeciler ve etik vejetaryenizm tartışmaları da bu tarih aralığında olumsuz etkilenmiştir. İkinci dünya savaşının bitimiyle birlikte kısmen huzura kavuşan akademik dünya çalışmalarına yeniden devam ettiler. 1975'te Avustralyalı ahlak felsefeci Peter Singer'ın yayınladığı "Hayvan Özgürleşmesi" kitabıyla tartışmalar hem akademik hem toplumsal düzeyde gelişmiş ülkelerde daha önce hiç görülmediği oranlarda yaygınlık kazanmaya başladı. Bunun neticesinde de dünyanın dört bir yanında aynı isimle kurulan bir hayvan hakları hareketi başlamış, vegan aktivizm doğmuş ve yaygınlaşmış oldu. Bu nedenle kitabın, çağdaş vejetaryenizm tartışmaları açısından en büyük kırılma noktasını yarattığını söylemek belki de abartı olmayacaktır.

Peter Singer'ın kitabı basitçe ifade edilirse, hayvanlara yönelik ahla-ken yanlış uygulamalarımızı fark etmemizi sağlamada pek çok insanı "dogmatik uykusundan uyandıran" bir etik vejetaryenizm savunusudur.<sup>19</sup> Ancak kapsamı bir diyet şekli olarak vejetaryenizmle sınırlı değildir. Singer kitabında, bilimsel verileri ve saha araştırmalarını kullanarak, sadece ne yediğimiz ve gıdayı nasıl ürettiğimiz konusuyla sınırlı

<sup>19</sup> Wright, *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, 40.

kalmayarak bütün tüketim araçlarında hayvan endüstrisinin yarattığı muazzam miktardaki acılardan, gereksiz hayvan deneylerinden, ahlaken daha iyi bir yaşam için gündelik hayatımızda basit bir şekilde neleri değiştirebileceğimizden bahsetmiştir. Bir pratik etikçi olarak kullandığı dil ve gündelik hayatımıza yönelik çözüm odaklı yaklaşımı, hayvan haklarını kadın hakları ve siyahilerin hakları hareketlerine çarpıcı bir biçimde benzetmesi ve akademide yaptığı felsefi tartışmaları tamamen teknik biçimde kitaba aktarmaması gibi nedenlerle kitap gelişmiş ülkelerde beklenmedik ölçüde popüler hale gelmiştir. Kitabın üzerinden 45 yıl geçmesine rağmen bugün hala alandaki en önemli ve etkili çalışmalarından biri olarak görülmektedir. Singer'ın kendisi tamamen vegan olmamasına, savunusunun veganist hareketi tam destekleyicisi olmasına ve hatta günümüzde bazı vegan hareketlerinin Singer'ın görüşlerine sert biçimde karşı çıkmasına rağmen kitap, tarihsel açıdan vegan aktivizminin oluşumuna hatırı sayılır bir katkı yapmıştır denilebilir.<sup>20</sup>

Çağdaş Dönemdeki vejetaryenizm savunularını en yaygın görülen iki normatif ahlak teorisi olan Faydacılık (Utilitarianizm) ve Kantçılık (Deontoloji) bağlamında ele alabiliriz. Peter Singer bir faydacı olarak vejetaryenizmi bu açıdan ele alır. Utilitarianizm, basitçe ifade edecek olursak ahlaken doğru olan eylemin en çok iyiyi üreten eylem olduğu görüşüdür.<sup>21</sup> Daha önce ifade ettiğimiz üzere utilitarianizmin ilk savunucuları olarak görünen Jeremy Bentham ve John Stuart Mill, hayvanların acılarına değer vermişler fakat insanın yararını her koşulda ön plana çıkarmak suretiyle vejetaryenizme yer açmamışlardır. Ancak daha sonraları Singer gibi önemli isimler faydacılık temelinde vejetaryenizm savunusu geliştirmişlerdir.

Bu noktada Singer'ı öncekilerden ayıran en önemli unsur *türçülük* kavramını kullanmasından kaynaklanır. O türçülüğü "bir kişinin kendi biyolojik türünün çıkarları lehine ve diğer biyolojik türlerin çıkarları aleyhine, önyargılı ya da yanlı davranması" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>22</sup> Ona göre insanların ve insan dışı hayvanların yaşama, beslenme, özgürce dolaşma gibi ortak temel hakları söz konusu olduğunda, insanların

<sup>20</sup> Wright, *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, 43.

<sup>21</sup> Julia Driver, "The History of Utilitarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 26 Kasım 2021).

<sup>22</sup> Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev. Hayrullah Doğan (İstanbul: Ayrıntı, 2018), 53.

öncelemek için gerçek bir gerekçemiz yoktur. Bu, tıpkı ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi ayrımcı bir yaklaşımdır. Singer bu noktada diğer hayvan türlerinin zihinsel yetilerini dikkate alarak onlara her anlamda insan gibi muamele etmekle değil, acı çekebilirlikleri hususunda insanla eşit muamele etmekle sorumlu olduğumuzu ifade eder. Bunu da, “*Temel eşitlik ilkesi eşit ya da özdeş muameleyi değil, eşit önemsenmeyi gerekli kılar.*” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>23</sup>

Bir diğer teori olan Deontolojik teoriler içerisinde Kant’ın ahlak felsefesi şüphesiz felsefe tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Daha önce zikrettiğimiz gibi Kantçı yaklaşıma göre kendisi amaç olan varlıklara araç olarak yaklaşılması yanlıştır. Kant’ın şahsi görüşü bütün hayvanların zirai bir faaliyet olarak araç olduğu ve onlara araç gibi yaklaşmakta bir sakınca olmadığı şeklindedir. Bu nedenle Kant’ın görüşleri etik vejetaryenizmin apaçık aleyhinde görünmektedir. Ancak çağdaş Kantçılar, Kant’ın şahsi fikirleriyle uyuşmayacak bir biçimde onun deontolojik yaklaşımının çemberini genişletmişlerdir. Christine Korsgaard ve Tom Regan gibi çağdaş Kantçılar hayvanların kendinde amaç olduklarını ve onlara araç olarak yaklaşımın hatalı olacağını temellendirmeye çalışırlar. Dolayısıyla onlara göre hayvanları tüketmek için beslemenin her türlü ahlaken yanlıştır.<sup>24</sup>

Tom Regan da tıpkı Singer gibi hayvan hakları hareketlerine büyük miktarda katkısı olmuş bir diğer felsefecidir. Regan’ın eserleri Singer’a nazaran daha akademik olduğundan dolayı toplum nezdinde daha az etkili olmuş gibi görünmektedir.<sup>25</sup> Regan bütün canlıların doğuştan gelen yaşam hakkından bahsetmekte ve bunu temel alarak insanlar gibi hayvanları da yemek için öldürmemizde herhangi bir gerekçemiz olmadığını savunmaktadır.<sup>26</sup> Onun çalışmaları; hayvanların çektikleri acıları değil bizatihi hayvanların özsel haklarını merkeze alması, insan merkezci olmayan ahlaki bir yaklaşımı savunması ve Kantçılığın vejetarye-

<sup>23</sup> Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev. Hayrullah Doğan, 48.

<sup>24</sup> Doggett, “Ahlaki Vejetaryenizm”.

<sup>25</sup> Wright, *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, 43.

<sup>26</sup> Tom Regan, “The Moral Basis of Vegetarianism”, *The Canadian Journal of Philosophy* 5/2 (October 1975), 181-214.

nizm ve veganizm lehine kullanılabileceğini göstermesi açısından çok değerli olmuştur.<sup>27</sup>

Diğer bir Kantçı ahlak felsefecisi Korsgaard da hayvanların kendinde amaç olduklarını savunmaktadır. Ona göre insan dışı hayvanların ahlaki statüye sahip olmalarını temellendirmede üç şart vardır: (1) kendisi için bir şeylerin iyi veya kötü olabilmesi (2) bir şeyleri duyuları yoluyla iyi veya kötü olarak deneyimleyebilmeleri (3) kendilerini kontrol edebilmeleri.<sup>28</sup>

Savunucularının görüşlerinden de çıkarılabileceği gibi, Faydacılık ve Deontolojinin etik vejetaryenizm açısından en büyük farkı, faydacılığın vejetaryenizmle yetinmesi mümkün görünürken deontolojik savunuda böyle bir ihtimalin mevcut bulunmayışıdır. Bu nedenle Korsgaard ve Regan'ın savunularının veganizmi ve hayvan haklarını temellendirmede daha etkili olduğu söylenebilir.

### Temel Argümanlar

Etik vejetaryenizmin temellendirilmesi konusunda çağdaş literatürde temel öncülleri ve hareket noktaları farklı olan çeşitli argümanlar mevcuttur. En çok kullanılan ve en basit görünen argüman hayvanların acı çekebilir oluşları üzerinden şu şekildedir:

- Ortada başka mevcut alternatifler varken hayvanları yemek için yetiştirirken onlara acı çektirmek yanlıştır.
- Endüstriyel hayvan çiftlikleri ortada başka mevcut alternatifler varken hayvanları yemek için yetiştirirken onlara acı çektirir. Dolayısıyla, Endüstriyel hayvan çiftliği yanlıştır.<sup>29</sup>

Bu argümanda dikkat edilmesi gereken en önemli nokta başka mevcut alternatiflerin olmayışının bir ön koşul olarak zikredilmesidir. Bu durumda hayvanlara bazı durumlarda acı çektirmek gerekli olabilir, argüman gereksiz yere acı çektirmeyi yanlış kılmaktadır. Etik vejetaryenizm açısından bu, “Başka yiyeceklerle beslenmek mümkünken hayvanları yetiştirmek ve boğazlamak suretiyle onlara acı çektirmek yanlıştır.” şeklinde özetlenebilir.

Bir diğer argüman öldürmenin yanlış oluşunu temel almaktadır:

<sup>27</sup> Başdemir, “Kuş Gribi, İtlaf ve Hayvan Hakları”, 225.

<sup>28</sup> Christine M. Korsgaard, *Fellow Creatures*, (Oxford: Oxford University Press, 2018), 22.

<sup>29</sup> Doggett, “Ahlaki Vejetaryenizm”.

- Ortada başka alternatifler mevcutken hayvanları yiyecek olarak yetiştirirken öldürmek kötüdür.

- Hayvan çiftliklerinin çoğu formu ve eğlence amaçlı avcılık ortada başka alternatifler mevcutken hayvanları yiyecek olarak yetiştirirken öldürmeyi içerir. Dolayısıyla, Hayvan çiftliklerinin çoğu formu ve eğlence amaçlı avcılık yanlıştır.<sup>30</sup>

Bu argüman ilk argümana benzer olmakla birlikte ilk öncülünün niçin yanlış olduğu nispeten belirsiz görüldüğünden daha fazla tartışma konusu olmuştur. Regan bunu hayvan haklarından hareketle hayvanların yaşam hakkına sahip olduğuna yaslanarak, Korsgaard ise yalnızca hayvanlara araç olarak yaklaşmanın yanlış oluşundan hareketle temellendirmiştir.

Temel argümanlar içerisinde en bilindik bir diğer argüman ise çevreye verilen zarara atıf yaparak endüstriyel hayvan çiftliklerinin yanlış oluşunu iddia etmektedir:

- Ortada açıkça başka alternatifler varken yiyecek yetiştirerek çevreye zarar vermek kötüdür.

- Endüstriyel hayvan çiftlikleri ortada açıkça başka alternatifler varken çevreye zarar verir. Dolayısıyla,

- Endüstriyel hayvan çiftliği yanlıştır.<sup>31</sup>

Bu argümanın ikna kabiliyeti oldukça yüksek görünmektedir. Bunun nedeni son zamanlarda küresel ısınma, su kaynaklarının azalması ve kirlenmesi, doğal ormanların tahribi gibi konularda yapılan bilimsel araştırmaların bu iddiayı destekleyici yönünün oldukça güçlü olmasından kaynaklanır. Bu nedenle günümüz şartlarında endüstriyel hayvancılık ürünlerini tüketmemek suretiyle çevreye daha az zarar vermek oldukça mümkün görünmektedir. Ancak diğer argümanlarda olduğu gibi burada da, çevreye zarar vermenin neden, hangi temelden kaynaklı olarak ve ne ölçüde yanlış olduğu tartışma konusu olmaktadır.

Son bir argüman ise insan sağlığına atıfla gündeme gelmektedir:

- İnsanın kendi sağlığına zarar vermesi kötüdür.

- Endüstriyel olan veya olmayan hayvansal ürünler alternatiflerine kıyasla insan sağlığına zararlıdır. Dolayısıyla,

<sup>30</sup> Doggett, "Ahlaki Vejetaryenizm".

<sup>31</sup> Doggett, "Ahlaki Vejetaryenizm".

- Endüstriyel hayvan çiftliği yanlıştır.

Diğer argümanlara kıyasla bu argüman muhtemelen en zayıfları olarak görülebilir. Bunun nedeni temelde sağlıkla ilgili konularda kesin bulgulara ulaşmanın zorluğundan ve uzun süreli araştırmalar gerektirmesinden kaynaklı olabilir. Bazı hayvansal ürünlerin tüketilmesinin insan sağlığına (alternatiflerine kıyasla) zararlı olduğunu göstermek mümkün olsa bile bu bütün hayvansal ürünler için geçerli olmayabilir. Ayrıca söz konusu ürünlerin hangi şartlarda yetiştirildiği, ne kadar tüketildiği gibi değişkenleri dikkate almadan bu konuda yargıya varmak mümkün değildir. Bununla birlikte endüstriyel hayvancılığın ürettiği besinlerin içerdiği çeşitli bileşenler nedeniyle doğal alternatiflerine kıyasla zararlı oldukları tıp alanında son yıllarda daha çok kabul görmeye başladığından söz konusu argüman, toplumdaki vejetaryen/veganlar açısından da önemli bir gerekçe olarak kabul görmektedir.<sup>32</sup> Nitekim yapılan araştırmalarında insanların vejetaryen veya vegan olmasında ahlaki ve çevresel gerekçelerle birlikte en çok zikredilen gerekçenin sağlıkla ilgili olduğu görülmektedir.<sup>33</sup> Fakat argümanı tek başına endüstriyel ürünlerle sınırlandırmak yalnızca büyük şehirlerde yaşayan modern insanı ilgilendirecek bir kesime hapsetmek olabilir. Bu nedenlerle diğer argümanlara kıyasla zayıf görülebilen bu argüman destekleyici ve ekstra motive edici olabilmesi açısından yine de değerlidir.

Yukarıda görüldüğü üzere en çok savunulan vejetaryen argümanlar et tüketiminin yanlışlığını et üretiminin yanlış olduğundan hareketle temellendirmektedir. Bu açıkça, et tüketiminin tek başına niçin yanlış olduğunu temellendirmedeki zorluktan kaynaklanmaktadır. Bu konu önemlidir çünkü örneğin Singer, kendi kendisine doğal yollardan ölmüş bir hayvanı yemede ahlaken bir yanlışlık bulunmadığını ifade eder. Bununla birlikte bir takım ilaçlar veya tıbbi uygulamalar aracılığıyla tamamen acısız bir ölümün ve neticesinde acısız bir et tüketiminin mümkün olduğunu varsaydığımızda bunun yine de yanlış olacağını çünkü bizatihi et üretim yöntemlerinin acı verici ve dolayısıyla yanlış olduğunu savunmaktadır.<sup>34</sup> Bu yaklaşımı anlamak, Regan ve Korsgaard

<sup>32</sup> Son, *Biyoetik Çerçevesinde Vegan ve Vejetaryenlik*, 15.

<sup>33</sup> Brittanica, "Vegetarianism".

<sup>34</sup> Wright, *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, 41.



gibi çağdaş Kantçıların hayvanların araç-amaç olarak görülmesi hakkındaki yaklaşımlarından dolayı diğer ahlak filozoflarından nasıl ayrıldıklarını ve buradan hareketle veganizmi nasıl temellendirdiklerini anlamak açısından önemlidir.

### **Sonuç**

Bu çalışmamızda amaçladığımız gibi vejetaryenizmin; sıradan bir beslenme biçimi olmasından ve yalnızca dini veya sağlıkla ilgili motivasyonlara sahip olarak uygulanmasından öte etik bir boyutu olduğunu ve bunun bilinen insanlık tarihinde ne şekillerde yer bulduğunu göstermeye, felsefi olarak savunularına dair temel düzeyde bir özet sunmaya çalıştık. Bunu yaparken de kronolojik sıralamayı takip ederek okuyucuya bir perspektif sunmaya gayret ettik.

Tarih boyunca süregelen tartışmalar incelendiğinde, ontoloji üzerine yapılan neredeyse her tartışmada olduğu gibi hayvanlar konusunda da insan merkezci yaklaşımın zaman içerisinde güç kaybettiği dikkat çekmektedir. Ayrıca öyle görünmektedir ki sivil toplumda vejetaryenliğin kendine daha fazla yer bulması ve görünürlüğüne artmasıyla akademiye deki tartışmalar da yüzyıllar içerisinde çeşitlenmiştir. Türkiye’de etik vejetaryenizm, veganizm ve hayvan hakları tartışmalarının akademiye hala fazla yer bulamıyor oluşu da kanaatimizce bu nedenden ötürüdür.

Son olarak, et tüketiminin veya üretiminin öyle ya da böyle yanlışlığının kabul edilmesi dahilinde karşılaşılabilecek yepyeni problemler süreci içerisinde veganizm tartışmalarının temellerini oluşturmuştur. Güncel gelişmeler ve tartışmalar bağlamında şu rahatlıkla söylenebilir ki vejetaryenizmi veganizmden bağımsız olarak ele almak mümkün görünmemektedir. Aynı bu nedenle biz çalışmamızda her ne kadar konuyu vejetaryenizm çerçevesinde sınırlandırmaya gayret etmiş olsak da daha genel bir başlık olarak hayvan hakları ve veganizm tartışmalarından tamamen bağımsız kalamadık. Bu nedenle daha yetkin çalışmalar için güncel akademik çalışmalarda olduğu gibi konuyu daha geniş başlıklar özelinde incelemek yerinde olacaktır.

## Kaynakça

Başdemir, Hasan Yücel. “Kuş Gribi, İtlaf ve Hayvan Hakları”. II. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi Bildiriler Kitabı (Uluslararası Katılımlı). ed. Selma Aydın Bayram. 220-229. Ankara: Dumat Ofset, 1. Basım, 2007.

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. “Vegetarianism” *Encyclopedia Britannica*. (August 2020 Edition) ed. Erişim 22 Kasım 2021. <https://www.britannica.com/topic/vegetarianism>

Doggett, Tyler. “Ahlaki Vejetaryenizm” *Stanford Felsefe Ansiklopedisi*. (Summer 2019 Edition) ed. Edward N. Zalta. çev. Yiğit Aras Tarım. Erişim 14 Aralık 2021. <https://onculanalitikfelsefe.com/ahlaki-vejetaryenizm-lori-gruen-stanford-encyclopedia-of-philosophy/>

Driver, Julia. “The History of Utilitarianism”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Winter 2014). Ed. Edward N. Zalta. Erişim 25 Kasım 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/>

Gülten, Sadullah. “Eski Türk İnançları Ve Kalenderîlik Bağlamında Osmanlı Topraklarında Vegan Sufiler: Etyemezler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* /92 (2019), 29-42.

Korsgaard, Christine M. *Fellow Creatures Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press, 1. Basım, 2018.

Lockshin, Martin. “Did God Originally Intend the World to Be Vegetarian”. *TheTorah.com*. Erişim 24 Kasım 2021. <https://thetorah.com/article/did-god-originally-intend-the-world-to-be-vegetarian>

Wright, Laura (ed.) *The Routledge Handbook of Vegan Studies*. Oxon: Routledge, 1. Basım, 2021.

Regan, Tom. “The Moral Basis of Vegetarianism” *The Canadian Journal of Philosophy*, 5/2 (October 1975), 181-214. doi:10.1080/00455091.1975.10716107

Regan, Tom & Singer, Peter. *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1976.

Singer, Peter. *Hayvan Özgürleşmesi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2018.

Son, Güzin Yasemin Tunçay. *Biyoetik Çerçevesinde Vegan ve Vejetaryenlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Voltaire. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Lütfi Ay. I. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.

Yaşar, Aşkın vd. "Historical Development of Animal Rights in the World and Turkey". *Eurasian Journal of Veterinary Sciences* 20/4 (December 2004): 39-46 .



incelenmiştir. Son olarak genel bir değerlendirme yapılmış ve Kur'an'da geçen *اجل, امر احد, برا, جزا, حدث, عجل, عرف, نكر, نهي* kelimelerinin altı farklı eserde nasıl yorumlandığı ve Türkçe meallere nasıl aktarıldığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an Kelimeleri, Vücut ve Nezair, Anlam, Meal.

**Abstract:** In this study, the handling of some perases in the Qur'an in Ragıp el-İsfahani's work el Müfredat is examined, and the obtained data is compared with two Qur'anic dictionaries and three Turkish translations. For this study, ten Qur'an terms were determined, and they are as follows: *اجل, امر احد, برا, جزا, حدث, عجل, عرف, نكر, نهي*. These pherases which were analyzed in Ragıp el-İsfahani's work el Müfredat, will be compared with Dâmegani's work of el Vücut ve'n- Nezair and İbnü'l Cevzi's work of Nüzhetül A'yüni'n- Nevazir fi İlmi'l-Vücut-i ve'n- Nezair. Turkish translations, which constitute another aspect of the study; constitutes Hasan Basri Çantay's Qur'an-i Hakim and Meâl-i Kerim, Süleyman Ateş's Qur'an and Supreme Meâli, and the Qur'an Way Meali prepared by the Presidency of Religious Affairs. The above-mentioned Qur'anic expressions are firstly examined in the work called al-Mufredat, and their dictionary meanings, as well as their usage in the period of ignorance, and their meanings in the verses of the Qur'an are given. Then, comparisons were made with the mentioned Vücut and Nezair works, and the differences in the way the works handled the pherases, the common aspects or different aspects in the meanings given and the use of these pherases in the verses were tried to be determined. After these comparative determinations in the works of Vücut and Nezair, it has been examined whether these meanings are reflected in the three different translations selected. Finally, a general evaluation was made and an effort was made to reveal how the terms of *اجل, امر احد, برا, جزا, حدث, عجل, عرف, نكر, نهي* in the Qur'an were interpreted in six different works and how they were translated into the Turkish translations and the meaning of the Qur'an.

**Keywords:** Tafsir, Terms and Pherasees of the Qur'an, Vucuh and Nezair, Content, Meaning of the Qur'an.

## Giriş

İletişim, en genel anlamıyla iletilmek istenen bilginin hem gönderici hem de alıcı tarafından anlaşıldığı ortamda bilginin bir göndericiden bir alıcıya aktarılma sürecidir. Sözcükler ve kelimeler iki insanın birbiriyle iletişim kurmasındaki en temel öğelerdir. Aynı dili konuşan insanların birbirlerini en doğru ve en sağlıklı biçimde anlamalarının yolu şüphe yok ki sözcüklerin ve kelimelerin doğru bir şekilde aktarılmasından geçer. Herhangi bir kitabı, bir düşünceyi ya da bir dini en iyi şekilde anlamanın yolu, o dilin ya da o öğretinin sözcüklerini ve kelimelerini doğru bir şekilde analiz etmekle mümkündür. Bu hakikatler ilahi vahyin ürünü olan Kur'an-ı Kerim'i en doğru şekilde anlayıp yorumlamak için de geçerlidir. Netice itibarıyla Allah, insanoglu ile tarihin belli bir zaman diliminde, belli muhatap kitleyle, belli sözcük ve kelimelerle kıyamete kadar sürecek olan son iletişimini gerçekleştirmiştir. Vahye muhatap olan kitlenin kullandığı kelimelerle, onların diliyle, alışkanlıklarıyla, kültürleriyle birlikte bu iletişim meydana gelmiştir. Nitekim vahye muhatap olan ilk neslin, daha önceden kullandıkları kelimeler, sözcükler, yaşantı biçimleri, yaşadıkları coğrafyanın özellikleri onlarla iletişime geçen vahyin de gündeminde olan şeylerdi. İşte bu yüzden ki Allah'ın indirdiği vahyi anlamayan muhatap neredeyse yoktu. İlk nesilden sonra gelenlerin ve kıyamete kadar Kur'an'ı anlama çabası içinde olanların üzerine düşen en önemli görev; Kur'an kelimelerini incelerken, ilk muhatabın kullandığı sözcükleri ve kelimeleri, bunların vahiy gelmeden önce hangi manalarda kullanıldığı, vahyin gelişyle birlikte bu kelimelerin anlam dünyalarında bir değişim olup olmadığını tespit edebilmektir. Aksi halde sadece Arapça bilerek Kur'an'ı doğru anladığını ve doğru bir biçimde aktardığını iddia etmek beyhude bir iddiadan öteye geçmemektedir.

Araştırmamıza konu olan kelimelerin özellikle meallerde de incelenmesinin sebebi; Türkçe meallerin genel olarak bağlamı okuyucuya açık bir Türkçeyle ifade etmekten ziyade sadece lafzın anlamına yönelik açıklamalar yaptığı ve kelimelerin anlamlarından sadece bir tanesinin seçilip aktarıldığı gözlemlendiği içindir. Yirmi üç yılda peyderpey inen vahyin vermek istediği mesajı en doğru şekilde anlamanın ve aktarmanın yolu, ayetlerin indirdiği bağlamın ve muhatap kitlenin özelliklerinin

iyi bilinmesidir. Zira Kur'an'ın indiği toplumun ahlaki yapısı, sosyolojik yapısı, ekonomik durumu, kültürleri ve dini inanışları vahye konu olan durumlardır. Yirmi üç yıllık vahiy sürecinde bu özelliklerin zaman içinde değişmesi ve gelişmesi elbette kelimelerin de anlam dağarcığının gelişmesine sebep olmuştur. Bu gerçekler ışığında Kur'an'a yaklaşıldığında ayetlerin içerisinde geçen sözcük ya da kelimeler tam manasını daha net bulacağı gibi, günümüze de ışık tutacak, ihtiyaçlarımızı karşılayacak olan ilkeleri kapsayacak ve Kur'an'ın yol göstericilik özelliğinin tam manasıyla ortaya çıkmasına katkı sağlayacaktır. Ancak ilmi sahada bu gerçeklerin birçok zaman göz ardı edilmesiyle birlikte Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması zorlaşmakta ve belki de gereksiz ayrışmalar ve tartışmalar ortaya çıkmaktadır. Araştırmaya konu olan kelimelerin bir nebze de olsa bu gerçeklere ışık tutacak nitelikte değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmış, meallerdeki kullanımların eksik yönleri de genel bir çerçevede sunulmuştur.

1. Rağıp el-İsfahânî'nin *el-Müfredat* adlı eserinde *اجل امر احد, برا, امر احد, اجل* ,  
*نهي, نكر, عرف, عجل, حدث, جزا* Kelimelerini Ele Alışı

اجل (E-c-1):

Rağıp el İsfahani *اجل* kelimesinin kökünü (ل-ج-ا) şeklinde vermektedir. Daha sonra “Ecel” kelimesinin ilk anlamını “Belirlenmiş süre” olarak belirtmektedir<sup>1</sup>. Mü'min Suresi 67. Ayet<sup>2</sup> ve Kasas Suresi 28. Ayette<sup>3</sup> geçen “Ecel” kelimesinin anlamı Süredir. “Müeccel” kelimesi de aynı kökten olup, zamana bırakılmış borç anlamındadır. Bir kimse “*Eccel-tuhû*” dediğinde; “*Ona bir zaman belirledim.*” Anlamını kastetmektedir. İnsanın ömrünün sonu için belirlenmiş olan süreye de ecel denmektedir. “*Eceli yaklaştı*” değimi, o insanın ölümünün yaklaştığını ifade eder. En'am Suresi 128. Ayette<sup>4</sup> geçen “Ecel” kelimesi ölümün ya da yaşlılığın sınırınıdır. Her ikisini de söyleyenler vardır ve aslında ikisi de bir olan şeylerdir. En'am Suresi 2. Ayette de<sup>5</sup> “*Sonra size bir ecel belirleyen de o'dur. Bir de onun katında belirlenmiş bir ecel daha vardır*” buyrulmakta-

<sup>1</sup>Rağıp el İsfahani, *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân* thk. Safvân Adnan Davûdî (Beyrut:Daru's-Şamiye, 2009), s.65.

<sup>2</sup>Mü'min 40/67.

<sup>3</sup>Kasas 28/28.

<sup>4</sup>En'am 6/128.

<sup>5</sup>En'am 6/2.

dır. Buradaki birinci ecel dünyada kalma süresini, ikinci ecel de ahiretteki süreyi ifade etmektedir. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre Zümer Suresi 42. Ayette<sup>6</sup> geçen "Ecel" kelimelerinin ilki uykuya, ikincisi de ölüme işaret eder. Dolayısıyla kimin eceli kılıç, boğulma, yangınla gelir, kiminin eceli de ölümü kendiliğinden gelinceye kadar sağlıklı şekilde yaşadıkdan sonra gelir. Aynı zamanda ecelin iki türlü geliş şeklinin olduğu da söylenmiştir. Bunların ilki; beklenmedik şekilde genç yaşta gelen eceldir. İkincisi de; Allah'ın o insana çizdiği sınırın dolmasıyla yaşamının son bulduğu ecel şeklinde gelir.<sup>7</sup> Hac Suresi 5. Ayet de bu iki ecel çeşidine işaret etmektedir. "Ecel" kelimesinin zıttı ise "Acil" kelimesidir. "Ecli" kelimesi ise meydana gelmesinden korkulan suç demektir. Maide Suresi 5. Ayette "من اجل ذلك" ifadesi kesre ile okunmuştur. Dolayısıyla ayetin manası "bu suçundan dolayı" şeklindedir. Ecel, duyulan bir haberin tasdiki anlamında da yani evet anlamında da söylenebilir.<sup>8</sup>

#### احد (E-h-d):

Rağıp el-İsfahani "Ehad" kelimesinin iki şekilde kullanıldığını ifade eder. Bunların ilki; yalnızca olumsuzluk için kullanılırken, ikincisi ise; olumlu anlamı ifade etmek için kullanılır. Olumlu anlamı ifade etmek için de üç türlü kullanım mevcuttur. Olumsuz anlamdaki "Ehad" kullanımını, konuşanların cinslerini kuşatmasında, toplanma ve ayrılma bakımından az olanı da çok olanı da içine almaktadır. Mesela "Evde kimse yok" derken burada "Ehad" kullanılır. Bunun anlamı ise, evde bir veya daha fazla kişiden hiç kimsenin olmadığı kastedilir. Dolayısıyla olumlu cümlelerde kullanmak doğru değildir. Ancak "Evde biri var" dersek o zaman bu cümlenin sonuna "Vahid" kelimesi getirilir. Bu tabir hem evde bir kişinin olduğunu hem de birden fazla kişinin toplu halde evde olduğunu da ifade eder.<sup>9</sup> Olumlu olarak kullanımına gelince bunların ilki; onluk sayılara gelen bir sayıdır. Örneğin 11 derken (Ehade aşer) denir. İkinci olumlu kullanımı ise, bir kelimesinin isim tamlamasında tamlayan veya tamlanan olarak birincisi anlamında kullanımınıdır. Buna

<sup>6</sup>Zümer 39/42.

<sup>7</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.65.

<sup>8</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.66.

<sup>9</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.66-67.



örnek olarak Yusuf Suresi 41. Ayette<sup>10</sup> geçen "Sizin birinciniz, efendisine şarap içirecek" ifadesindeki "Ehad" kelimesi verilebilir. Üçüncü ve son olumlu kullanımı da "Ehad" kelimesi mutlak olarak kullanılır. Yani Allah Teâlâ'nın tekliğini vurgulamak için kullanılır. İhlas Suresinin ilk ayetinde "De ki; O Allah birdir" ifadesinde "Ehad" kelimesi kullanılmıştır. Buradaki kelimenin aslı "Vahid"dir. Ancak, "Ehad" gibi teklik anlamına gelen "Vahid", Allah dışındaki varlıklar için de kullanılan bir ifadedir.<sup>11</sup>

#### امر (E-m-r):

İsfahani "Emera" kelimesinin iş, durum anlamına geldiğini belirtir. Çoğulu da "Umur" şeklinde ifade edilir. Bu kelime genel bir lafızdır. Hem fiillerin hem de sözlerin tümünü içine alır. Hud Suresi 123. Ayette "Emrin tamamı ona çevrilir" buyrulmaktadır.<sup>12</sup> Buradaki "Emir" kelimesi bütün her şeyi kapsayan bir manadadır. Bakara Suresi 275. Ayet ve Ali İmran Suresi 154. Ayetlerinde geçen "Emir" ifadesi de aynı anlamları içermektedir.<sup>13</sup> Yani her türlü iş anlamına gelmektedir. Bir şeyi eşsiz yaratmayı anlatmak için de "Emr" kelimesi kullanılmaktadır. Buradaki "Emr" işi sadece Allah'a mahsustur. Başka varlıklar için kullanılmaz. Fussilet Suresi 12. Ayet ve İsra Suresi 85. Ayette geçen "Emr" kelimeleri de yaratma olarak yorumlanmıştır.<sup>14</sup> "El-Emru" kelimesi aynı zamanda bir şeyi önermek, öne sürmek, yönlendirmektir. Bunu da ister "İfal" yani yap emriyle ya da "Yefal" yani yapsın emriyle ifade etmek mümkündür. İşaret etmek, öne sürmekle de aynı şey gerçekleştirilmiş olur. Nitekim Saffat Suresi 102. Ayette anlatılan Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban ettiğini rüyasında görmesi üzerine oğluna bu konuda ne düşündüğünü sorunca İsmail'in cevabı "Babacım sana emredileni yap" şeklinde olmuştur.<sup>15</sup> Hud Suresi 97. Ayette geçen "Emr" kelimesi Firavunun emri yani onun sözleri yaptıklarını kapsar. Nahl Suresi 1. Ayette zikredilen "Emr" kelimesi ise kıyamete işarettir. Yusuf Suresi 18. Ayette geçen "Emr" sözcüğü ise nefsi emmarenin emrettiği kötülüktür. "Emira'l-

<sup>10</sup>Yusuf 12/41.

<sup>11</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.67.

<sup>12</sup>Hüd 11/123.

<sup>13</sup>Âli İmrân 3/154, Bakara 2/275.

<sup>14</sup>İsra 17/85, Fussilet 41/12.

<sup>15</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.88, Saffât 37/102.

Kavm" ifadesi topluluğun çoğaldığını anlatmak içindir. Topluluk çoğaldığında onları idare edecek birinin olması şarttır. İsrâ Suresi 16. Ayette zikredilen "Emerna" kelimesi ise insanlara itaatin emredilmesi anlamında kullanılmaktadır. Buradaki "Emerna" kelimesinin çoğaltma anlamına geldiğini de zikredenler olmuştur. "Emmerna" şeklinde şeddeli okunuşunda da bir yerdeki emirlerin çokluğu anlamına gelmektedir. Ancak bir yerde emirlerin çokluğu o yerin zararınadır. Nitekim En'am Suresi 123. Ayette "Böylece her kentin büyüklerini oranın suçluları kıldık" buyrulmaktadır. Buradaki anlam da bu bağlamda anlaşılmalıdır.<sup>16</sup> "İ'timar" şeklindeki kullanımı, emri kabul etmeye ve istişare etmeye delalet eder. Kasas Suresi 20. Ayette "Şüphesiz ileri gelenler seni öldürmek için aralarında konuşuyorlar" buyrulmaktadır. Ayette geçen "İ'timar" kelimesi bu anlamdadır. Nisa Suresi 59. Ayette zikredilen "Ulu'l-Emr" kullanımı bir görüşe göre Hz. Peygamber zamanındaki devlet yöneticilerini işaret etmektedir. Bu yöneticiler de kimilerine göre ehli beytin imamları, kimilerine göre de iyiliği emreden kimselerdir. İbn Abbas'ın görüşüne göre buradaki Ulu'l-Emr; Allah'a bağlı olan fakihler ve dindar kimselerdir. İnsanların kendileriyle eğitildiği Ulu'l-Emr zümresi dört gruptur. Bunlar; Peygamberler, İdareciler, Bilgeler ve Vaizlerdir. Peygamberlerin otoritesi avamın yani toplumun ve havasın (toplumdaki üstün insanlar) hem içine hem de dışına nüfuz eder. İdarecilerin otoritesi, avamın dışına nüfuz ederken, iç dünyasına tesir etmez. Bilgelerin otoritesi, havasın iç dünyasına nüfuz ederken dışına herhangi bir tesirleri yoktur. Vaizlerin otoritesi ise, avamın yani toplumun içine nüfuz ederken dışına tesir edemez.

#### بر (B-r-e):

Rağıp el-İsfahani "el-Bur'i", "el-Beraetü", "et-Tebri" kelimelerinin aslının, hoşla gitmeyen şeyden uzak durmak olduğunu ifade etmektedir. Kurtulmak, uzaklaşmak, sakıncalı işlere bulaşmamak anlamında "Bera'tü mine'l-merid" hastalıktan kurtuldum, "Ber'i'tü min fulanın" falancayla alakamı kestim, "Teberra'tü" ve "Ebra'tuhu min keza" el çektim, şundan el çektirdim, "Berra'tuhu" onun ilgisini kestim, "Raculün Beriun" hiçbir suçu olmayan adam şeklinde kullanımları mevcuttur.<sup>17</sup>

<sup>16</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.89.

<sup>17</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.121.

Tevbe Suresi 3. Ayette “Allah ve Resulü ile müşrikler arasında her türlü ilişki kesilmiştir” buyrulmaktadır.<sup>18</sup> Yine Yunus Suresi 41. Ayette de Bera’e kelimesi “İlgi, alaka” anlamında kullanılmıştır. Mümtehine Suresi 4. Ayette de Bera’e kelimesi “Uzak durma, uzaklaşma” anlamında kullanılmıştır. Ahzab Suresi 69. Ayette Bera’e kelimesi “temize çıkardı” anlamında kullanılmıştır. El-Bari kelimesi ise sadece Allah Teâlâ’nın bir vasfı olarak anılır. Haşr Suresi 24. Ayette “Yoktan var eden” Bakara Suresi 54. Ayette de “Yaratıcınız” şeklinde kullanılmıştır.<sup>19</sup> “Beriyye” kelimesi de yaratılan, yaratık anlamındadır. Bunun aslının hemzeli olduğu ancak sonradan hemzenin terkedildiği de söylenmiştir. Beyyine Suresi 7. Ayette “Onlar yaratılanların en hayırlısıdır” buyrulmaktadır. Aynı surenin 6. Ayetinde de “Onlar da yaratılanların en şerlileridir” ifadesi yer almaktadır. Ayetteki yaratık/yaratılan ifadesi “Beriyye” kelimesiyle zikredilmiştir.<sup>20</sup>

#### جزا (C-z-y):

İsfahani “Ceza” kelimesinin zenginlik ve yeterlilik anlamına geldiğini belirtir. Lokman Suresi 33. Ayette zikredilen<sup>21</sup> “Ceza” kelimeleri de bir şeye karşılık olarak yeterli gelen şeyi taşıyan nesnedir. Yani iyilik yapılmışsa, bunun karşılığı (Cezası) da iyilik olur. Eğer kötülük yapılmışsa o zaman da karşılığı kötülük olur. Örneğin Taha Suresi 76. Ayet, Kehf Suresi 88. Ayet, İnsan Suresi 12. Ayet ve Furkan Suresi 75. Ayette zikredilen “Ceza” ve onun türevleri olan kelimeler olumlu anlamda iyilik için kullanılmış ve ödül, karşılık anlamı kastedilmiştir. Ancak Şura Suresi 40. Ayet ve İsrâ Suresi 63. Ayette zikredilen “Ceza” kelimeleri olumsuz anlamda karşılık olarak cehennem anlatır. Saffat Suresi 39. Ayette ise “Ceza” kelimesi olumlu ya da olumsuz bir çağrışım yapmadan sadece yaptıklarımızın karşılığı olarak zikredilmektedir.<sup>22</sup> “Cizyetü” kelimesi ise; zimmetin altında olanlardan alınan vergiyi anlatır. Bu verginin bu isimle anılmasının sebebi, onların canlarını ve mallarını korumak için bir vergi olduğundan dolaydır. Tevbe Suresi 29. Ayet buna örnektir.<sup>23</sup>

<sup>18</sup>Tevbe 9/3.

<sup>19</sup>Bkz. İsfahani, Müfredat, s.121.

<sup>20</sup>Beyyine 98/6, Beyyine 98/7.

<sup>21</sup>Lokman 31/33

<sup>22</sup>Bkz. İsfahani, Müfredat, s.195.

<sup>23</sup>Tevbe 9/29.

“Cezeytuhu bi keza” ifadesi ona şununla karşılık verdim şeklindedir. Kur'an-ı Kerim'de sadece “Ceza” fiili kullanılmış, “Caza” fiili kullanılmamıştır. Çünkü “Mucazahu” mükâfat demektir. Mükâfat, her iki tarafın da birbirlerine bir şeyler vermesidir. Bir nimeti onun dengi olan başka bir nimetle karşılımaya mükâfat denir ve bu kelime Allah için kullanılmaz. Çünkü O'nun verdiği nimetler bu yolla karşılanmaz. Kimse Allah'a mükâfat veremez.<sup>24</sup>

#### حدث (H-d-s):

Rağıp el İsfahani ilk olarak “Hudus” kelimesinin anlamını vererek başlamaktadır. Ona göre “Hudus” ister araz, ister cevher olsun bir şeyin yoktan var edilmesi yani sonradan olmasıdır. “İhdas” kelimesi de “İcad” kelimesiyle aynıdır. Cevher olan şeyleri de Allah'tan başkası ihdas ya da icad edemez. “Muhdes” kelimesi, bir şeyin yok iken sonradan var edilmesidir. Bu da iki türlü olur; Ya bizzat o şeyin kendisinde olur, ya da o şeyin yeniliği başka var olan şeyin yanında ortaya çıkar. “Ehdestu Milken” yeni bir güç elde ettim değimi buradan gelmektedir. “Muhdes” kelimesi de ortaya çıkan her yeni söz veya iş için kullanılır.<sup>25</sup> Kehf Suresi 70. Ayette geçen “Uhdise” kelimesiyle, Talak Suresi 1. Ayette geçen “Yuhdisu” ifadeleri de “Muhdes” kelimesi gibidir.<sup>26</sup> İnsana uyanıkken ya da uykudayken duyduğu ya da vahyolunan her söze de “Hadis” denir. Tahrim Suresi 3. Ayet, Gaşiye Suresi 1. Ayet, Yusuf Suresi 101. Ayet, “Hadis” kelimelerine örnektir. Allah Teâlâ, kendi kitabına da “Hadis” adını vermiştir. Tur Suresi 34. Ayet, Necm Suresi 59. Ayet, Nisa Suresi 78. Ayet, En'am Suresi 68. Ayet, Casiye Suresi 6. Ayet, Nisa Suresi 87. Ayetlerde geçen “Hadis” kelimesi söz anlamında kullanılmaktadır.<sup>27</sup> Hz. Peygamber de bir hadisinde “Eğer bu ümmette bir muhaddes olsaydı bu Ömer olurdu” buyurmuştur. Buradaki “Muhaddes” den kasıt, kalbine ilham edilen kimse demektir. “Hadis” aynı zamanda meyvenin taneleri için de kullanılır. Ayrıca “Raculün Hadüsün” demek sohbeti, konuşması hoş olan adam demektir. “Hidsu'n-Nisa” demek kadınlarla konuşmayı seven anlamındadır. Konuşma anlamındaki bu fiilin; “Hadesethu”,

<sup>24</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.196.

<sup>25</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.222.

<sup>26</sup>Kehf 18/70, Talak 65/1.

<sup>27</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.223.

“Haddesethu”, “Tehadesu” şeklinde kullanımları da mevcuttur. “Hadise-tu” insanın başına gelen olay, bela demektir. Çoğulu da “Havadis” şeklinde gelir.

#### عجل (A-c-1):

İsfahani عجل kelimesinin açıklamasına “Aceletü” kelimesiyle başlamaktadır. “Aceletü” zamanından önce bir şeyi talep etmektir. Bu da şehvetten kaynaklanmaktadır. Nitekim Kur’an’ın tamamında “Acele etmek” kötü bir özellik olarak görülmüştür. Bu yüzden “Acele şeytandır” denilmiştir.<sup>28</sup> Enbiya Suresi 37. Ayet, Taha Suresi 83-84. Ayetlerle 114. Ayette aceleci olmak eleştirilmiş ve kötü bir şey olarak zikredilmiştir. Taha Suresi 84. Ayette Hz. Musa’nın acele etmesi her ne kadar iyi değilse de bu aceleciliğine neden olan şeyin iyi olduğu ve bununla Allah’ın rızasını talep ettiği bildirilmiştir. Nahl Suresi 1. Ayet, Ra’d Suresi 6. Ayet, Naml Suresi 46. Ayet, Hac Suresi 47. Ayet, Yunus Suresi 11. Ayet, Enbiya Suresi 37. Ayet, İsrâ Suresi 11. ve 18. Ayetler, Sad Suresi 16. Ayet ve Fetih Suresi 20. Ayetlerin hepsinin ortak yönü, insanın aceleci bir varlık olduğu her şeyin biran önce olmasını istemesi konu edinilmiş ve bu eleştirilmiştir.<sup>29</sup> “Ucâletu” acele yenen yiyecek demektir. “İcletu” ihtiyaç anındaki kullanılan küçük matara anlamındadır. “Aceletu” kelimesi kuyu üstündeki dolaba geçirilen tahta demektir. Ayrıca öküzlerin çektiği kağına da “Aceletu” denir. Süratli şekilde olduğu için bu kelimeyle kullanılmaktadır. İneğin yavrusuna da “İclu” denir. Yavrusu olan ineğe de “Bakaratu Mü’cil” denmektedir.

#### عرف (A-r-f):

Ragıp el-İsfahani عرف kelimesini oldukça geniş bir şekilde ele almaktadır. Açıklamaya “el-Ma’rifetu” ve “İrfan” kelimeleriyle başlamıştır. “el-Ma’rifetu” ve “İrfan” bir şeyi tefekkür ve tedebbür ederek onu anlamayı ifade etmektedir. Bu kelime “İlm” kelimesinden daha dar bir anlama sahiptir. “Fulanun Ya’rifullah” denebilir. Yani bir kimse Allah’ı tanımaktadır denebilir. Ancak tek meful getirilerek “Ye’lemhullah” denmemelidir. Çünkü bir insanın Allah’ı bilmesi onun zatını bilmesiyle değil, Allah’ın eserlerini düşünmesiyle olur. Allah’ın bilgisi için de “İlm” kelimesi

<sup>28</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.548, Ragıp el İsfahani burada Enes b. Malik’ten nakledilen ve Tirmizi de yer alan bir hadisi de zikretmiştir.

<sup>29</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.548-549.

kullanılır. Ancak “Ya’rifullah” tabiri kullanılmaz. Çünkü marifet dediğimiz şey tefekkür sayesinde bilinen sınırlı bilgidir. Neticede Allah’ın bilgisi sınırlı bir bilgi değildir.<sup>30</sup> Bu kelimenin aslı ise “Araftu” kelimesidir. Yani onun kokusuna (arfına) isabet ettim, ya da “Esabtu Arfehu” onun yanağına dokundum demektir. “Araftu Keza” ifadesi de şunu bildim, tanıdım demektir. Nitekim Bakara Suresi 89. Ayet, Yusuf Suresi 58. Ayet, Muhammed Suresi 30. Ayet ve Bakara Suresi 146. Ayette geçen “Arafe” kelimesi ve türevleri tanıyıp bilme anlamında kullanılmıştır. “Ma’rife” kelimesinin zıttı “İnkâr”, “İlm” kelimesinin zıttı da “Cehalet” dir. Nitekim Nahl Suresi 83. Ayette “Onlar Allah’ın nimetlerini bilmekte, sonra da inkâr etmektedirler” buyrulmaktadır.<sup>31</sup> Ayette hem “Ye’rifûne” kelimesi hem de zıttı olan “İnkâr” kelimesi geçmektedir. “Ârif” kelimesi, Allah’ın ve meleklerinin bilgisine ve onun güzel muamelesine mazhar olmuş kişileri ifade eder. “Arrafe Keza” şeklinde şeddelli kullanımı ise; Ona, şunu bildirdi anlamına gelmektedir. Tahrir Suresi 3. Ayette geçen “Arrefe” kelimesi, Hz. Peygamber’in hanımlarına bazı şeyleri bildirdiğini ifade etmektedir.<sup>32</sup> “Teârafû” şeklindeki kullanımı, birbirlerini tanıdılar, bildiler anlamındadır. Hucurat Suresi 13. Ayette bu kelime “Liteârafû” şeklinde, yani tanımanız için manasında kullanılmıştır. Aynı şekilde Yunus Suresi 45. Ayette de “Yete’ârafûne” şeklinde kullanılmıştır. “Arrafehu” ifadesi güzel koku demektir. Allah Teâlâ, Muhammed Suresi 6. Ayette Cennetle ilgili; “Güzel kokularla donattı” derken “Arrafeha lehum” ifadesine yer vermiştir.<sup>33</sup> Bu sözün anlamı, Allah cenneti güzelleştirdi, donattı şeklindedir. Kimileri de bu sözden maksadın Allah’ın onlara cenneti anlatıp, niteliklerinden bahsetmesi ve onları cennete teşvik etmesi şeklinde olduğunu söylemişlerdir. Bakara Suresi 198. Ayette geçen “Arafât” kelimesi bir mekânın adıdır. O mekâna “Arafât” denilmesinin sebebi Hz. Âdem ile Havva’nın orada tanışmasıdır. Kimisine göre de insanların o bölgede dua ve ibadetleriyle Allah’la tanışmalarından dolayıdır.

<sup>30</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.560-561.

<sup>31</sup>Nahl 16/83.

<sup>32</sup>Tahrir 66/3.

<sup>33</sup>Muhammed 47/6.

“Ma’rûf” kelimesi, iyi ve güzel olduğu akıl ve şeriatla bilinen fiiller iken, “Münker” ise bunun zıttıdır. Yani akıl ve şeriatla kötü olduğu bilinen fiillerdir. Ali İmran Suresi 104. Ayet, Lokman Suresi 17. Ayet ve Ahzab Suresi 32. Ayette geçen “Ma’rûf” ve “Münker” kelimeleri buna örnektir. Aynı zamanda “Ma’rûf” kelimesi, akıl ve şeriatla güzel olduğu için cömertlikte iktisatlı olmayı, orta yolu tutmayı ifade etmektedir. Örneğin Nisa Suresi 6. Ayette “Ma’rûf” kelimesi “Uygun bir şekilde” anlamına gelmektedir. Nisa Suresi 114. Ayette geçen “Ma’rûf” kelimesi “İyilik yapmak” anlamında kullanılmıştır. Bakara Suresi 241. Ayette “Ma’rûf”, uygun şekilde anlamına gelmektedir. Talak Suresi 2. Ayette de “Ma’rûf” kelimesi, “güzellikle” hoş şekilde anlamında kullanılmıştır.<sup>34</sup> “el-Urf” kelimesi bilinen bir iyilik anlamında kullanılır.

A’raf Suresi 199. Ayette geçen “Bi’l-Urfi” ifadesi, iyi olan anlamındadır. “Urf” aynı zamanda hem at yelesi hem de horozun ibibiği olarak bilinmektedir. “Urf” kelimesinin bir diğer anlamı da ardı ardına peş peşe gelmektir. Nitekim Murselât Suresi 1. Ayette geçen “Ve’l-Murselâti Urfen” ifadesi, “Yemin olsun birbiri ardınca gönderilenlere” anlamına gelmektedir. “Arrâf” kelimesi “Kâhin” kelimesi gibidir. Ancak Arrâf gelecekte haber verirken, Kâhin geçmiş olaylardan haber verir. “Arîf” kelimesi, hem insanları bilen hem de onlara bilgi veren kimsedir. “Yevmu’l-Arafe” ifadesi, Arafat’daki vakfe yapılan günü anlatmaktadır. A’raf Suresi 46. Ayette geçen “A’râf” kelimesi cennetle cehennem arasındaki bir duruma işaret etmektedir.<sup>35</sup> “İ’tirâf” kelimesi ikrar etmek, kabul etmek demektir. Bu kelimenin aslı, insanın günahını bilmesini gösterir. “Cuhûd” yani inkâr kelimesinin zıttıdır. Mülk Suresi 11. Ayet ve Mü’min Suresi 11. Ayette geçen “İ’tirâf” kelimesi insanların günahlarını itiraf ettiklerini ifade etmektedir.<sup>36</sup>

#### نكر (N-k-r):

İsfahani نكر kelimesini ilk olarak İnkâr kelimesiyle açıklamaya başlamıştır. Kabul etmemek, hoşlanmamak anlamına gelen “İnkâr” sözcüğü, “İrfan” sözcüğünün zıttıdır. Bu kelime fiil olarak “Nekertü” ve “Enkertü keza” şeklinde kullanılır. Bunun aslı, kalbe tasavvur edemeyeceği

<sup>34</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.561.

<sup>35</sup>A’raf 7/46.

<sup>36</sup>Mü’min 40/11, Mülk 67/11.

şeylerin gelmesidir. Bu da cahilliktendir. Nekera Kelimeı bazen sadece dil ile inkâr için kullanılır. Dil ile inkârın sebebi, kalpteki inkârdır. Ancak bazen dil ile inkâr edilen şey kalpte olduğu gibi durur. Bu durumda da kişi yalan söylemiş olur. Çünkü hakikati bildiği halde dil ile o hakikati inkâr etmektedir.<sup>37</sup> Buna örnek olarak; Nahl Suresi 83. Ayette geçen “Hem Allah'ın nimetini bilirler sonra da onu inkâr ederler”<sup>38</sup> ifadesi zikredilebilir. “Münker” Kelimeı da bu kökten gelmektedir ve anlamı şöyledir; düşünen, akleden akılların kötü gördüğu ya da iyi mi kötü olduğuna karar veremeyip şeriatın kötü dediği her şey “Münker”dir. Tevbe Suresi 112. Ayet, Maide Suresi 79. Ayet, Ali İmran Suresi 104. Ayet, Ankebut Suresi 29. Ayetlerde geçen “Münker” kelimesi, kötülük anlamına gelmektedir. Bir şeyin mana yönünden “Tenkir” edilmesi onun tanınmaz hale getirilmesidir. Örneğin, Neml Suresi 41. Ayette “... Onun tahtını tanınmaz hale getirin...” bu ayette geçen “Nekkiru” kelimesi, tanınmaz hale getirin anlamındadır.<sup>39</sup> “Ta’rif” kelimesi de bu kelimenin zıttı olarak bir şeyi tanınır hale getirmek anlamında kullanılır. “Nekker-tü a’la fülânin ve enker-tu” ifadesi, birisine reddedeceği bir fiili yapmaktır. Mülk Suresi 18. Ayette “Beni inkâr etmek nasıldı” ifadesi buna örnek olarak verilebilir.<sup>40</sup> “en-Nükru” ifadesi kurnazlık ve zorluğu bilinmeyen bir iş anlamına gelmektedir. Kurnazlığın zirveye çıktığını belirtmek için “Nekira” “Nekaraten” fiilleri kullanılır. Kamer Suresi 6. Ayette geçen “Nükur” ifadesi, görülmedik bir şeye çağrı anlamına gelmektedir. Yani bir işin zorluğunu ifade etmektedir.<sup>41</sup> Bir hadiste de Hz. Peygamber; “Ölü kabre konuğunda, ona iki melek gelir. Bunlar; Münker ve Nekir’dir” buyurmuştur.<sup>42</sup>

#### نهي (N-h-y):

Rağıp el İsfahani'nin el Müfredat adlı eserinde incelenen son Kelime **نهي** kelimesidir. İsfahani bu kelimeyi “en-Nehyu” kelimesiyle açıklamaya başlamaktadır. “en-Nehyu” herhangi bir şeyi engellemek, yasaklamak

<sup>37</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.823.

<sup>38</sup>Nahl 16/83.

<sup>39</sup>Neml 27/41.

<sup>40</sup>Mülk 67/18.

<sup>41</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.824.

<sup>42</sup>Rağıp el İsfahani burada Enes b. Malik'ten rivayet edilen ve Buhari'nin kabir azabı babında zikrettiği hadisi örnek olarak vermiştir.



anlamına gelmektedir. Alak Suresi 10. Ayette geçen “Yenha” ifadesi namaz kılan kişiyi engelleyen kişi anlamında kullanılmıştır. Yasaklama işi, mana açısından söz ile de başka şekilde de olabilir. Söz ile olursa “İfal” ya da “La Tefal” şeklinde gelmesi arasında bir fark yoktur. Ancak lafız şeklinde geldiğinde “Şunu Yapma” formunda gelir. Bu şekilde geldiğinde de hem lafız olarak hem de mana olarak o işin nehyedildiği, yasaklandığı anlaşılır.<sup>43</sup> Örneğin Bakara Suresi 35. Ayette geçen “La Tegraba hazih’iş-şecerate” ifadesinde “Tegraba” kelimesi ağaca yaklaşmama adına yapılmış bir yasaklamadır ve hem lafız hem de mana yönünden yasaklamayı ifade eder. Yine Nâzi’ât Suresi 40. Ayette geçen “Nefsini boş heveslerden men etmek” tabiri<sup>44</sup>, insanın kendi kendine şunları bunları yapma demesi değil, nefsinin arzulanmış şehveti, arzu ve istekleri kontrol altında tutmaktır. Bu şekildeki nehyetme bazen dil ile bazen el ile bazen de kalp ile olmaktadır. Nahl Suresi 90. Ayette ise Allah iyiliği emredip, kötülüğü de nehyeder.<sup>45</sup> Bunun belirlenmesi bazen bize verdiği akılla bazen de şeriatla sağlanır. “el-İntihau” kelimesi, yasaklanan bir şeyden uzak durmayı ifade eder. Enfal Suresi 38. Ayet, Meryem Suresi 46. Ayet, Şuara Suresi 116. Ayet, Maide Suresi 91. Ayet, Bakara Suresi 275. Ayetlerde geçen “İnteha” “Tentehi” “Yentehi” gibi ifadeler hep bu manada yani yasaklanan şeyden vazgeçme anlamında kullanılmıştır.<sup>46</sup> “İnhau” kelimesi bir yasağın sona erdiğini bildirmek için kullanılırken, daha sonraları örfte bütün bildirmeler için kullanılır hale gelmiştir. “Enheytu Fûlan” değimi de buradan gelmektedir ve falancaya sonucu bildirdim demektir. “Nahike min Racul” ifadesi “Hasbuk” yani, Sana yeter! İfadesiyle aynı anlama gelmektedir. “Nagatu Nihyetun” semizlenmenin son sınırına dayanan dişi deve anlamında kullanılmaktadır. “Nuhye” kötü şeyleri yapmayı yasaklayan akıl demektir. Çoğulu “Nuhey” şeklinde gelmektedir. Taha Suresi 54. Ayette geçen “Nuhey” kelimesi akıl sahipleri manasına gelmektedir. “Tenhiyetü’l-Vadi” çölde, vadide selin sona erdiği yeri ifade etmektedir. “Nihau’n-Nehar” ifadesi de güneşin yükselmesi anlamına gelmektedir.<sup>47</sup>

<sup>43</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.826.

<sup>44</sup>Nâzi’ât 79/40.

<sup>45</sup>Nahl 16/90.

<sup>46</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s.826.

<sup>47</sup>Bkz. İsfahani, *Müfredat*, s. 827.

## 2- **اِد** Kelimelerinin Damegani'nin "Vücuḥ ve'n-Nezair" Adlı Eseri ile İbnu'l- Cevzi'nin "Nüzhetü A'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir" Adlı Eserleriyle Karşılaştırılması

Araştırmanın ikinci başlığı altında Damegani'nin "Vücuḥ ve'n-Nezair" adlı eseri ve İbnu'l- Cevzi'nin "Nüzhetü A'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir" adlı eserlerinde seçilen kelimelere verilen anlamlarla Rağıp el İsfahani'nin verdiği anlamları karşılaştırmaktır.

Bu karşılaştırmaya **اِد** kelimesiyle başlayalım. Araştırmanın esasını teşkil eden Rağıp el İsfahani'nin el Müfredat adlı eserinde **اِد** kelimesine verilen anlamlarla, karşılaştırma yapılan diğer iki eserdeki ortak anlam sadece **اِد** kelimesinin Allah'a işaret etmesidir. Bu anlam için hem Müfredat adlı eserde hem de diğer iki eserde verilen örnek İhlas Suresi 1. Ayette geçen **اِد** ifadesidir.<sup>48</sup> Bunun dışındaki anlamlar birbirinden farklılık arz etmektedir.

**اِد** kelimesine hem Damegani'nin hem de İbnu'l Cevzi'nin ortak olarak verdikleri anlamlarda ayet örnekleri de neredeyse aynıdır. Bu ortak anlamlar şu şekilde zikredilebilir; Allah (Beled 90/5 ve 7), Hz. Peygamber (Ali İmran 3/153, Haşır 59/11) ve Hz. Bilal'dir(Leyl 92/19). Bu ortak anlamlar için kullanılan örnek ayetler de aynıdır.<sup>49</sup> İbnu'l-Cevzi bu üç anlama bir de teklik-tek olan (İhlas 112/1) anlamını ilave etmiştir.<sup>50</sup> Damegani ise bu anlamlara, Zeyd b. Harise (Ahzab 33/40), Ashab-ı Kehf'in reisi Temlîha (Kehf 18/19), Yaratılanlardan her biri (Kehf 18/38, Kehf 18/110), Farisi Meliklerinden bir melik olan Digyânûs (Kehf 18/19) ve Meliklere içki taşıyan sakilerden biri (Yusuf 12/36) anlamlarını da ilave etmiştir.<sup>51</sup>

Araştırmaya konu olan üç esere baktığımızda Rağıp el İsfahani kelimeleri açıklarken, diğer iki âlimin aksine daha genel manalar vererek hem hadislerden hem de farklı ayetlerden örnekler vermiş ve kelimenin

<sup>48</sup> Bkz. Hüseyin b. Muhammed Dâmegani, *Vücuḥ ve'n Nezair* thk. Muhammed b. Hasan Ebu'l-Azm. (Kahire: y.e.y, 1992), c.1 s.13.

Bkz. Ebu'l Ferec İbnu'l Cevzi, *Nüzhetü'l A'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, thk: Muhammed Abdülkerim (Beyrut: Müessesetü'r Risâle Nâşirûn, 1987), s.116.

<sup>49</sup>Bkz. Dâmegani, *Vücuḥ ve'n Nezair*, s. 13, Bkz. İbnu'l Cevzi *Nüzhetü'l A'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, s.115.

<sup>50</sup>Bkz. İbnu'l Cevzi *Nüzhetü'l A'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, s.116.

<sup>51</sup>Bkz. Dâmegani, *Vücuḥ ve'n Nezair*, s. 13-14.

anlam dağarcığını daha geniş tutmuştur. Oysaki özellikle Damegani **احد** kelimesini açıklarken, nüzul dönemine ışık tutmuş ve ayetlerde geçen “Ehad” kelimesini sürekli şahıslarla ilişkilendirmiştir. Bu metodun aynı İbnü'l Cevzi'de de görmek mümkündür. Ragıp el İsfahani'nin kelimelerin anlam dünyasını daha geniş tutmasının sebebi hem yaşadığı dönemin daha geç bir dönem olmasıyla birlikte ilmi birikimin de artmasından kaynaklanmaktadır hem de dilin doğal yapısı gereği kelimelerin anlam dünyasının genişlemesi ve bazen de başkalaşmasından ötürüdür.

Karşılaştırma yapılan ikinci Kelime **امر** “Emera” kelimesidir. İki eserde de zikredilen ortak anlamlar ve örnek ayetler birbiriyle aynıdır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir; Din; (Tevbe 9/48, Enbiya 21/93, Mu'minun 23/53). Söz; (Kehf 18/21, Taha 20/62). Azap; (Hûd 11/44, İbrahim 14/22, Meryem 19/39). Hz. İsa; (Bakara 2/117, Meryem 19/35). Bedir katli; (Enfâl 8/44, Mü'min 40/78). Mekke'nin fethi; (Tevbe 9/24). Beni Kureyza'nın katli; (Bakara 2/109). Kıyamet; (Nahl 16/1, Hadîd 57/14). Hüküm; (A'raf 7/54, Yunus 10/3, R'ad 13/2). Vahiy; (Secde 32/5, Talak 65/12). Bizzat bir şeyin emredilmesi; (Nisa 4/58, Nahl 16/90, Şûra 42/53). Günah-suç; (Maide 5/95, Haşr 59/15, Teğabûn 64/5, Talak 65/9). Yardım; (Ali İmran 3/154, Rûm 30/4) anlamları iki eserde de bizzat geçen ve aynı surelerden alınan, aynı ayetlerle örneklendirilmiştir.<sup>52</sup> İş-fiil; (Hûd 11/97, Şûra 42/53). İtaatin emredilmesi; (İsra 17/16) anlamları sadece Damagani'nin eserinde zikredilen farklı anlamlardır.<sup>53</sup> Batma-boğulma (Hûd 11/43) anlamı hem Damagani'de hem de İbnü'l-Cevzi'de zikredilen bir anlamken, Kâfir Mekke ehlinin katli; (Enfâl 8/5 ve 12, Mü'min 40/78). Ölüm; (Hadîd 57/14). İstişare-danışma; (A'raf 7/110). Uyarma-tedbir; (Tevbe 9/50) ve Verimlilik-bolluk; (Maide 5/52) gibi anlamlar da sadece İbnü'l-Cevzi'nin eserinde zikredilen anlamlardır.<sup>54</sup> Yukarıda el-Müfredat adlı eserden zikredilen anlamlar içerisinde ortak olan kullanımlar; iş-durum, itaatin emredilmesi ve istişaredir. Bunun dışındaki kullanımlar birbirinden farklıdır. El-Müfredat adlı eserin dışındaki üç eserin anlam

<sup>52</sup> Bkz. Dâmegani, *Vücuḥ ve'n Nezâir*, s. 7-12, Bkz. İbnü'l Cevzi *Nüzhetü'l A'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, s.172-176.

<sup>53</sup> Bkz. Dâmegani, *Vücuḥ ve'n Nezâir*, s. 11-12.

<sup>54</sup> Bkz. İbnü'l Cevzi *Nüzhetü'l A'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, s.174-175.

dağarcıkları, nüzul ortamını daha fazla dikkate alan ve muhataba daha fazla yer veren anlamlardır.

**عرف** kelimesi, el-Müfredat adlı eserin dışındaki iki eserde de “el-Ma'rûf” kelimesi içerisinde ele alınmaktadır. İki eserin de ortak olarak zikrettikleri anlamlar şu şekildedir; Tevhit; (Ali İmran 3/110, Tevbe 9/71 ve 112, Lokman 31/17). Hz. Peygamber'e ittiba; (Ali İmran 3/114, Tevbe 9/71). İyi-kötü iş ve amel; (Nisâ 4/6 ve 114). Kadının iddeti sonrası süslenmesi; (Bakara 2/234 ve 240). Kadınların iddeti içinde onlara güzel ve meşru konuşmak; (Bakara 2/235 ve 263, Nisâ 4/5 ve 8). Yeterli miktarda nafaka vermek; (Bakara 2/233 ve 241 anlamları iki eserde de aynı ayet örnekleriyle zikredilirken<sup>55</sup>, İbnu'l-Cevzi Güzel söz söylemek (Bakara 2/263), Kadınları giydirmek, yedirmek ve güzel söz söylemek (Nisâ 4/5) anlamlarını ayrı ayrı ele almıştır. Ancak ayrı ayrı ele alırken de verdiği örnek ayetler, diğer eserlerdeki örneklerle birebir aynıdır.<sup>56</sup> El-Müfredat adlı eserde zikredilen anlamlar arasında ortak olan tek anlam; “Arafé” kökünden türeyen “Ma'rûf” kelimesinde zikredilen iyi-kötü amel ve iş anlamıdır. Bunun dışında hem el-Müfredat adlı eserde hem de diğer iki eserde zikredilen anlamlar birbirinden farklıdır. El-Müfredat eserinde bu kelimeyle alakalı çok daha geniş bir anlam yelpazesi sunulmuştur. Ancak diğer iki eser hem anlam çerçevesini dar tutmuş hem de **عرف** kökünü sadece “Ma'rûf” kelimesi üzerinden değerlendirip örneklendirmişlerdir. Bu kelimedede de İsfahani'nin daha geniş kapsamlı bir açıklaması olduğu ve bu anlamları tek tek örneklendirdiği karşımıza çıkmaktadır.

El-Müfredat adlı eserde **نكر** “Nekera” başlığı altında zikredilenler, diğer iki eserde bu kökten türeyen “Münker” kelimesinde yer almaktadır. İki eserdeki “Münker” kelimesine verilen anlamlar; Şirk; (Ali İmran 3/110, Tevbe 9/112, Lokman 31/17) ve Hz. Peygamber'i yalanlamadır. (Ali İmran 3/114, Tevbe 9/71) Verilen ayet örnekleri ise birebir aynıdır.<sup>57</sup> El-Müfredat adlı eserde bu Kelime yukarıda da zikrettiğimiz gibi çok daha

<sup>55</sup> Bkz. İbnü'l Cevzi *Nüzhetü'l A'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, s.574-575, Bkz. Dâmegani, *Vücuḥ ve'n Nezair*, c.2, s.234-235.

<sup>56</sup> Bkz. İbnü'l Cevzi *Nüzhetü'l A'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, s.175.

<sup>57</sup> Bkz. İbnü'l Cevzi *Nüzhetü'l A'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, s.544.

geniş anlamda ve bu kökten türeyen birçok kelimenin kullanımına örnek vererek ele alınmıştır.

نهي “Nehâ” kökünden türeyen Nehiy kelimesi de tıpkı “Münker” kelimesi gibi, araştırma yaptığımız eserlerde Şirk; (Ali İmran 3/110, Tevbe 9/112, Lokman31/17) ve Hz. Peygamber’i yalanlama; (Ali İmran 3/114, Tevbe 9/71) olarak dar bir anlamda ele alınmıştır. Ancak bu kelime El-Müfredat adlı eserde daha geniş anlamda ve farklı ayet örnekleriyle zikredilmiştir.

اجل kelimelerine gelindiğinde İbnü’l Cevzi’nin sadece حدث kelimesine yer verdiği ve diğer kelimeleri zikretmediği görülürken, Damegani’nin de اجل kelimesine yer verdiği görülmüştür.

### 3- Ragıp el İsfahani, Damegani ve İbnü’l Cevzi’nin Eserlerinde İncelenen Kelimelerin Anlamlarının Türkçe Meallere Yansıması

Araştırmanın üçüncü başlığı altında incelenecek olan mealler; Hasan Basri ÇANTAY’ın *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, Süleyman ATEŞ’in *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hazırlamış olduğu *Kur’ân Yolu Meali*’dir.

Yukarıda zikrettiğimiz kelimelerden birisi olan امر kelimesinin Vücut ve’n-Nezair eserlerinde zikredilen farklı farklı anlamlarına, örnek ayetlerin meallerinde neredeyse rastlanmamaktadır. Genel itibariyle meallere yansıyan mana; “İş”, “Emir”, “Durum” şeklindedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Diyanet İşleri Başkanlığı Meali (Yeni) ile Hasan Basri Çantay Meallerinde, “Emera” kelimesine verilen manalardan bir tanesi de “Din”dir.<sup>58</sup> Yani bu mana Vücut ve’n-Nezair eserlerindeki manayla örtüşmektedir.

Bir diğer Kelime عرف kelimesidir. Bu Kelime genelde Vücut ve’n-Nezair eserlerinde “Ma’rûf” kelimesiyle yer almaktadır. Kelimenin yukarıda zikredilen anlamlarından, araştırmaya konu olan üç meale yansıyan manalar genel olarak; “İyi-kötü amel ve iş”, “Uygun olanı yapmak”, “İyiliği emretmek” şeklindedir.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Bkz. *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, (23 Şubat 2022), et-Tevbe 9/48, Bkz. *Kur’ân Yolu*, (23 Şubat 2022), et-Tevbe 9/48.

<sup>59</sup> Bkz. *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, (23 Şubat 2022), Ali İmran 3/110, Bkz. *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, (23 Şubat 2022), Ali İmran 3/110, Bkz. *Kur’ân Yolu*, (23 Şubat 2022), Ali İmran 3/110.

Bir diğer kelimemiz نكر kelimesidir. Bu Kelime Vücut ve'n-Nezair eserlerinde "Münker" kelimesiyle ele alınmıştır. Bu eserlerde "Şirk" ve "Hz. Peygamber'i yalanlama" manalarında kullanılan "Münker" kelimesi, meallerin tamamında ve örnek verilen bütün ayetlerde "Kötülük" olarak Türkçeye çevrilmiştir.<sup>60</sup>

Bununla birlikte zikredilen نهي kökünden türeyen "Nehiy" kelimesi de Vücut ve'n-Nezair eserlerinde "Münker" kelimesiyle aynı manalarda kullanılırken, araştırmamıza konu olan Türkçe meallerde sadece "Yasaklama" anlamında kullanılmıştır.

Son kelimemiz احد kelimesidir. Vücut ve'n-Nezair eserlerindeki farklı anlamlarını zikrettiğimiz "Ehad" kelimesi, Türkçe meallere ilgili ayetler incelendiğinde, "Kimse", "Hiç kimse", "Bir kimse", "Hiçbiri" şeklinde yansımıştır. Sadece İhlas Suresi 1. Ayette geçen "Ehad" sözcüğü, İbnü'l-Cevzi'nin ve Rağıp el-İsfahani'nin naklettiği "Teklik-tek olan" anlamını taşımakta ve meallere de aynı şekilde yansımaktadır.<sup>61</sup>

### Sonuç

Araştırmada, Rağıp el İsfahani'nin el Müfredat adlı eserinden referansla seçilen on Kur'an kelimesinin nasıl ele alındığı irdelenmeye çalışılmıştır. Kelimeleri geniş bir şekilde ele alan İsfahani, bu kelimeleri ayet örnekleriyle, hadislerle ve gerek gördüğü yerde cahiliye şiirleriyle izah etmiştir. Rağıp el İsfahani'nin yaşadığı döneme kadar kelimelerin anlam dünyasında gözle görülür değişimler meydana gelmiştir. Nitekim araştırmamızın bir diğer unsurunu oluşturan Damegani ve İbnü'l Cevzi'ye ait olan Vücut ve'n Nezair eserleriyle karşılaştırma yapılmış ve bu iki eserde kelimelerin anlamlarının daha dar çerçevede verildiği görülmüştür. Ancak kelimelerin dar bir çerçeveye sınırlı tutulması, hem Damegani'nin hem de İbnü'l Cevzi'nin kelimelere anlam verirken ilgili ayetlerin içindeki bağlama göre anlam verdikleri ve nüzul dönemi bilgilerini yansıttıkları görülmektedir. Ancak nüzul döneminden uzaklaştıkça, kelimelerin anlam dünyasında sapmalar ve ya değişimler görülmüştür. Bunun en iyi görüldüğü yer, Damegani ve İbnü'l Cevzi'nin eserlerinde

<sup>60</sup> Bkz. İlgili ayet mealleri, Ali İmran 3/110 ve 114, Tevbe 9/71 ve 112, Lokman 31/17.

<sup>61</sup> Bkz. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, (23 Şubat 2022), İhlas 112/1, Bkz. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, (23 Şubat 2022), İhlas 112/1, Bkz. *Kur'an Yolu*, (23 Şubat 2022), İhlas 112/1.

anlamlar ortakken, Ragıp el İsfahani aynı kelimelere daha farklı anlamlar vermektedir. Nüzul döneminden uzaklaşmakla birlikte kelimelerin anlamlarının bir bir kaybolmaya yüz tuttuğunun anlaşılacağı en iyi mecra ne yazık ki Türkçe Kur'an mealleridir. Zira Vücuḥ ve'n Nezair eserlerinde zikredilen anlamlar, Kur'an meallerinde neredeyse görülmemektedir. Herhangi bir Kur'an kelimesinin geçtiği tüm ayetlere neredeyse aynı anlamlar verilmiş, nüzul dönemi bilgisi, bağlam bilgisi göz ardı edilmiştir.

Seçilen kelimelerin anlam dünyası içerisinde sadece bir anlamının alınmış olması, ya da tamamen başka anlamlarla ayetin Türkçeye çevrilmiş olması, Kur'an'ı anlama açısından ciddi bir sorundur. Bir diğer sorun ise; Türkçe mealleri yazan kişilerin, Vücuḥ ve'n-Nezair eserlerini göz ardı ederek meal çalışması yapmalarındadır. Dolayısıyla Kur'an okuyan bir kimse bir sözcüğün her yerde aynı manayı ifade ettiğini düşünerek aslında büyük bir yanılğı içine düşmektedir. Yapılan bu çalışma, bizlere Vücuḥ ve'n-Nezair eserlerinin hem Kur'an kelimeleri açısından hem de meal çalışmalarındaki önemi açısından oldukça fayda sağlamıştır. Nitekim bu tarz eserlerde zikredilen anlamlar, hem nüzul ortamının bilgisini daha net sunarken hem de Kur'an-ı Kerim'deki anlam dünyasının zenginliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca herhangi bir Kur'an kelimesinin semantik yapısını incelemede ve geçirdiği anlam değişmelerini görmede de bu eserlerden yararlanmanın önemi böylelikle bir kez daha gün yüzüne çıkmıştır.

### Kaynakça

Dâmegani, Hüseyin b. Muhammed, *El Vücuḥ ve'n Nezair* thk. Muhammed b. Hasan Ebu'l-Azm. (Kahire: y.e.y, 1992).

İsfahani, Rağıp. *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân* thk. Safvân Adnan Davûdî (Beyrut:Daru'ş-Şamiye, 2009).

İbnü'l Cevzi, Ebu'l Ferec. *Nüzhetü'l A'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, thk: Muhammed Abdülkerim (Beyrut: Müessesetür Risâle Nâşirûn, 1987).

“Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim”, [www.kuranmeali.com](http://www.kuranmeali.com) 23.02.2022.

## Aphrodisiaslı Aleksander'ın Tümelere Dair Görüşleri\*

MARTİN. M. TWEEDALE

ÇEV. HASAN AKKANAT\*\*

Geliş ve Kabul Tarihi: 04.05.2022 / 15.05.2022

Aleksander'ın tümeler hakkındaki fikirlerinin Batı felsefesi tarihinde oldukça önemli olduğu görülmektedir. Boethius, Porphyry'nin *Isagogē'si*<sup>1</sup> üzerine [yazdığı] ikinci şerhinde, tümeler probleminde yönelik, kavrayabildiği ölçüde, kendi çözümünü ortaya koyarken Aleksander'ın yaklaşımını benimsemekte olduğunu ileri sürer. Eğer doğruysa, bu demek oluyor ki, mesele hakkında [fikir beyan eden] bütün Orta Çağ batı düşünürleri için *locus classicus* esasında Aleksander'ın öğretisinin yalnızca bir yorumudur. Dahası, birazdan ifade edeceğim gibi, onun görüşlerinin yaklaşık 900'lerden itibaren Arap çevrelerinde etkili olduğunu düşünmek için iyi bir sebep vardır. O [görüşlere ilgiyi] özelde İbn Sina çekmiş olabilir. Eğer öyleyse, demek ki geç Orta Çağ batı düşüncesi Aleksandercı doktrinini ikinci bir dozunu dolaylı da olsa, yazıları, özellikle *Metafizik ya da İlk Felsefe'si* Avrupa'da 1160'lardan itibaren bilinmeye başladığında İranlı büyük tabipten almış olmaktadır.<sup>2</sup>

\* Martin, M. Tweedale, "Alexander of Aphrodisias' Views on Universals" *Phronesis*, vol. 29, No. 3 (1984), pp. 279-303. Bu yazıyı yazmam için bana zaman tanıma lütfunda bulunmasından dolayı The Institute for Advanced Study (Princeton, N. J.)'ye müteşekkirim. Rex Martin, David Keyt ve özellikle Michael Frede'nin yorumları oldukça yararlı olmuştur. Ancak, bilhassa Prof. Harold Cherniss'e, özellikle yardım ve çevirilerinden dolayı şükranlarımı ifade etmeliyim.

\*\* Prof. Dr. | Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
[hasan.akkanat@hbv.edu.tr](mailto:hasan.akkanat@hbv.edu.tr) | ORCID: [0000-0002-6842-8260](https://orcid.org/0000-0002-6842-8260)

<sup>1</sup> pp. 164-7 of "In Isagogen Porphyrii Commentorum", editionis ecundae, liberprimus. Ed. by S. Brandt in *Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii Commenta*, vol. 48 of *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vienna/Leipzig, 1906).

<sup>2</sup> Bkz. G. Verbeke, "Transmission d'Avicenne A l'Occident latin. Les cheminements de l'histoire," *Revue de Théologie et de Philosophie*, 114 (1982), 51-64.



Bununla birlikte Aleksander'ın tümeller teorisinin ya da ortak öğelerin tam olarak ne olduğunu belirlemek kesinlikle kolay değildir ve bunun birkaç nedeni vardır. Birincisi, Grek metinlerinde gördüğümüz üzere, Aleksander'a nispet edilen sözkonusu görüş baştan sona tutarsız görünmektedir; zaten şarih de onu layıkıyla anlayıp anlamadığı konusunda doğal olarak güvensizlik yaşamaktadır. İkincisi, bu [Grek] metinleri içinde biraz daha önemli olanlarının otantikliği konusunda kuşku bulunmaktadır. Son olarak hem antik hem de modern şarihler, ileride göreceğimiz gibi, elimizdeki –otantik olan ya da olmayan– metinlerle doğrulanamayan bir aşırı anti-realist görüşü Aleksander'e atfetmektedirler.

Mevcut bilgimiz elverdiği ölçüde aşağıda bu güçlüklerin üstesinden gelmeye çalışacak, Aleksander'ın görüşünün büyük olasılıkla ne olduğunu ya da en azından onun Boethius ve İbn Sina'da ne gibi bir izlenim bıraktığını açıklayacak ve ardından onun çözümsüz bıraktığı felsefi güçlüğü tespit etmeye geçeceğim. Çünkü Aleksander'ın teorisi hakkındaki benim genel değerlendirmem, onun tamamıyla doyurucu olmadığı, Boethius ve İbn Sina gibi düşünörlere de büyük olasılıkla doyurucu gelmediğidir.

İncelememize başlamak için en iyi yer belki de Aleksander'ın yazarı olduğu konusunda itiraz edilmeyen çalışması olan Metafizik B<sup>3</sup> üzerine yaptığı şerhin bir bölümünü izlemektir. Aleksander burada Aristoteles'in tümeller problemini nasıl anladığını açıklar. Sorun, çeşitli şeylere (*items*) tümel olarak yüklenebilen niteliklerin, o [şeylerin] ilkeleri (*ἀρχαί*) ve sebepleri (*αίτια*) olup olamayacağıdır. (Bu kabaca Metafizik B, 3'ün konusudur.) Burada şeylerin ilkelerinin, ilkeleri olduğu şeylerden ayrılacakları varsayılmaktadır.<sup>3</sup> Ancak Aristoteles, Platoncuların kendi ilkelerindeki cinsin, kendisine yüklem yapıldığı şeylerin üstünde ve ötesinde hiçbir şey olmaması gerektiğini yeterince açıklamıştır. Buradaki mantıksal çıkarım, en alt türleri kapsayacak kadar da genişletilir.<sup>4</sup> Buna karşın Aleksander'ın kendisinin, Aristoteles'in kabul edilmiş inanç (*κατὰ τὸ ἔνδοξον*) temelinde ve bir mantıkçı (*λογικῶς*) olarak

<sup>3</sup> 999a 18-19; Alex.: (Hayduck) 210, 13-15.

<sup>4</sup> 999a20-24; Alex.: (Hayduck) 210, 16-20.

kanıt ileri sürmekte olduğunu söylediğinde<sup>5</sup> gösterdiği şekilde, burada tümelerin ayrık gerçekliğine karşı kesin argüman benzeri hiçbir şey göremiyoruz.

Diğer taraftan *Metafizik B*, 4'te Aristoteles, tikelin üstünde ve ötesinde hiçbir şey yoksa, o halde bilimin nasıl olanaklı olabileceğini sorar.<sup>6</sup> Aristoteles burada çok içten hissettiği bir problemi ortaya koymaktadır. Zaten konu hakkında konuşuyorken bu da metinde en zor ve hatta incelenmesi en zaruri problem olarak belirtilir. O halde Aleksander, bilginin objelerini dikkate aldığımızda, tümeleri, tikellerin dışında bir şey olarak araştırmanın en meşakkatli şey olduğunun; sürekli değişken karakteri ve dolayısıyla tanımlamaya karşı koyması bakımından somut duyulur tikellerin de bu rol için ne denli uygun olmadığını yeterince farkındadır. Bu, öyle görünüyor ki, Aleksander'ın, Aristoteles'in *Metafizik B*'sine [yazdığı] şerhinden çıkarabileceğimiz kendi öz fikirleri için temel ipucudur ve onun teorisinin bu talebi açıkça karşılamaya çalıştığını göreceğiz.

Aleksander'ın, yine otantikliği konusunda karşı çıkılmayan bir eseri olan *De Anima*'sından<sup>7</sup> getirilen aşağıdaki pasaj, onun tümelere, maddi tikellerinden ayrıldığına zihinde tanım ve bilgi nesnesi olabilecekleri bir varlık verdiğini göstermektedir. Fakat aynı zamanda bariz bir tutarsızlık da baş göstermektedir.

Bruns s. 90; satır

(2) Maddî suretler konusunda ise, dediğim gibi, bu suretler –en azından birer akledilir olmalarının tam da düşünülür olmalarından geçtiğini dikkate alırsak- düşünülür olmadığı zaman da hiçbirisi bir akıl olmayacaktır. Çünkü tümeler ve genel şeyler, tikellerde ve (5) maddi şeylerde birer varlığa sahiptir. Maddesiz düşünüldüklerinde genel ve tümel olurlar ve düşünce oldukları zaman bir akıl olurlar. Eğer düşünülmezlerse kesinlikle varolamazlar. Böylece onlar kendilerini düşünen bir zihinden

<sup>5</sup> (Hayduck) 210, 21.

<sup>6</sup> 999a24-b3; Alex.: (Hayduck) 210, 22-212, 10.

<sup>7</sup> p. 90, 2-9, in *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. De anima liber cum mantissa*, ed. by Ivo Bruns. Vol. II, *Supplementum Aristotelicum*'un I. bölümü (Berlin, 1887). Bu bildiriadaki bütün çeviriler şahsıma aittir, ancak N.J. Princeton Institute for Advanced Study'de bulunan Prof. Harold Chemiss'ten Grekçe üzerine çok değerli bir tavsiye aldım.

bir kez ayrıldıklarında –en azından varlıklarının düşünülür olmaya bağlı olduğu göz önünde tutulursa- ortadan kalkarlar.

Aleksander bir yandan tümellerin kendi varlıklarını, o [tümellerin] altına giren somut tikelerde kazandığını söylemektedir. O halde tümel hayvan, bütün tikel hayvanlarda bir tür varlıkla var olabilecektir. Bu daha çok batı felsefesinde günümüze kadar süregelen bir tür naif realizme benzemektedir. (*Universals and Scientific Realism*'inde, David Armstrong'un bu tür görüşleri yeniden ihyasına bizzat tanık olunuz.<sup>8</sup>) Bu görüşe göre tümel, yinelenen ya da tekerrür edebilen bir varlık olup, aynı anda uzamsal olarak birbirinden farklı pek çok cevherde (*substanta*) bulunabilmektedir.

Diğer yandan, bu pasajda okuduğumuz gibi, Aleksander'ın, tümellerin düşünülmeden, yani akılla idrak edilmeden varolamayacağı noktasına açık bir şekilde vurgu yaptığını görüyoruz. Aleksander, Aristoteles'in De Anima III 4 (429b 27-430a 9)'daki tartışmasını izleyerek, zihnin idrak ettiği suretleri zihinle özdeşleştirmeye kadar götürür; buna göre yukarıdaki pasajda, bir suretten “bir akıl olarak” söz edilebilir. Öyleyse, pek tabiidir ki, tümelin varlığı, onun bu idrakinin ortadan kalkmasıyla birlikte sona ermektedir. Fakat bu, tümele tikel-maddî objelerin ekstra-mental dünyasında bir varoluş veren naif realizmle nasıl bağdaştırılabilir?

Biz, öncelikle, dış dünya denen alandaki objelerin bir şekilde düşüncelerden ibaret olduğu, yani Aleksander'ın söyleminin ‘düşüncelerin tikelerde maddeleştikleri’ şeklinde olabileceğini, peripatetik felsefeye bütünüyle yabancı bir unsur olarak reddetmeliyiz. Bu görüşün zorunlu sonucuna göre, dış dünyanın tabii cevherlerinin düşünülür olmaları, yani nous ile kavranmış olmaları dışında hiçbir varlığı yoktur. Aleksander onu bizzat netleştirir: Zihnin soyutlama ile kavrayıp tanımlamaya çalıştığı, yani alıntılı olduğumuz pasajda “bir tümel” ve “genel şey” diye adlandırılan o şey, tekilin varlığı için gereklidir. Hemen öncesinde De Anima'sında diyor ki:

Bruns, p. 87, satır:

---

<sup>8</sup> Cambridge, 1978.

[8] Çünkü bronz, bronzun mahiyetinin (*essence*) aynısı değildir. Zira bronz bileşiktir ve dahası bronzun mahiyeti bileşik değil suret [10] veya tanımla ilgilidir –ki, mahiyet, maddî cevherde oluşa geçince, onu bronz yapar. Bu farklılık duyu objelerinde ortaya çıktığı için, duyu algısı, bir yandan, [madde-surettten oluşan] bileşiği ayırt eder (çünkü o, maddede bulunan suretin idrakini meydana getirmektedir. Bu nedenle, her duyu nesnesi belirli bir şey ve bir tikel olmaktadır, çünkü bileşik o şekildedir); [15] diğer yandan akıl da sureti veya tanımı [bileşiklerin] belirli bir şey olmasına göre düşünür. Bundan dolayı o, 'şu'nu değil de 'filan'ı,<sup>9</sup> yani tikeli değil de tümeli düşünür.

*Quaestiones* I adlı eserinde de XIa meselesinin tam sonunda, şu açık savı buluruz: Bruns, s. 22, satır:

[19] Ama genel şey, ortadan kaldırılmazsa, genel şeyin altına girenlerin herhangi birisi de varolmayacaktır, çünkü onların varlığı, bu [genel şeyin] kendilerinde bulunmasına bağlıdır.

Sonuç olarak, o eğer genel şeyin bir düşünce olduğunu ve düşünmesi bitince de varlığının kalkacağını kabul etmiş olsaydı, Aleksander dış dünyanın ontolojik bağımsızlığını ileri süremezdi. Şimdi, Aristoteles'in 'akıl'ının (*nous*) Hegel'in 'mutlak ruh'undan (*absolute spirit*) farksız bir rol oynadığını düşünenler çıksa da hiç kimse bu görüşü Aleksander'a yıkmaya çalışmamıştır. Aksine, Aleksander'ın şöhreti, duyulur maddî nesnelere tam gerçekliğine nüfuz eden bir doğa bilimcisi olarak Aristoteles'in yorumunu canlandırmasından dolayıdır. O halde bir başka argüman bulmadan, Aleksander'ın tümel teorisindeki açık çelişkiye yönelik idealist çözümü bir kenara bırakalım.

Buna karşın ben yukarıda alıntılıdığım Mesele XIa'da özgünlüğü kuşkulu bir metin kullandım. Paul Moraux'ın önceden ileri sürdüğüne göre, *Quaestiones*'teki diğer pek çok bölüm gibi, bu [Mesele de] Aleksander'ın ölümünden hemen sonra onun yazma işini yürüten bir öğrencisi tarafından oluşturulmuştur. Bu [öğrenci], Moraux'ın varsayımına göre, ustasını hata olarak gördüğü şeylerden arındırma arzusu içerisinde, bu düzeltme işini, Aleksander'ın Aristoteles De Anima üzerine (şimdilik son) şerhinin 402b 7 nolu satırında verdiği "Çünkü tümel hay-

<sup>9</sup> 'Filan' sözcüğü de burada 'şu' nesnenin akledilir anlamına, filan şeyin anlamına, tümel anlama, karşılık gelir.

van ya hiçbir şey değildir ya da sonradandır/ikincildir (*posterior*)” yorumuna kadar götürmüştür: XIa’nın literal muhtevaları XIb meselesinde de ortaya çıkmaktadır. Buna karşın burada, muhtemelen Aleksander’in kayıp şerhinde verdiği başka bir yorum da ortaya çıkmaktadır. XIb, bu materyali, XIa’nın başındaki ilk iki cümle ve XIa’nın sonundaki kalan cümle ile parantez içine almaktadır. 402b 7’nin –yalnızca XIa’da bulunan- sözkonusu eski yorumu, pasajı bütünüyle aporetik duruma sokmaktadır. Aristoteles’in problemi şöyle ortaya koyduğu görülmektedir: Bazı ruh türlerinden –sayılar ve rakamlar gibi- diğer bazılarını önceleyeceği ardışık bir sıraya konulması nedeniyle, ya genel ‘ruh’ teriminin tek (*single*) bir anlamı olmayacak ya da hangi anlama gelirse gelsin, o [terim] her bir ruh türünde aynı tarzda varolmayacaktır. Ruh, ikinci sıfta, özel bir cins olmayacaktır; çünkü o, kendisinin her bir türünden önce değil, sonra gelecektir. 402b 7’de ileri sürülen bu aynı akıl yürütme ‘hayvan’a uygulanacak ve gerçekte, 402b 8’in dediği gibi, bütün genel şeyler benzer bir problemle karşı karşıya kalacaktır.

XIa’nın yeni bir okuması, Aristoteles’e, bütün bir tümeller meselesinde kendi özgün pozisyonunu alacaktır. Kabul edilmelidir ki, bu okuma, Aristoteles’in gayesinin, eskisine nazaran daha da az makul bir izahıdır, ki bu durum, onun bizzat Aleksander’a değil de bir takipçisine ait olduğu [ihtimalinde duran] Moraux’un önerisini destekler niteliktedir. *Quaestiones*, kuşkusuz, bir derleme çalışması olacak şekilde, topyekun Aleksander tarafından tasarlanmış ve mevcut biçimi de usta bir editör tarafından düzenlenmiş değildir. Buna karşın ileride XIa meselesinin nihai noktada bizzat Aleksander’ın kendisine isnat edilebileceğini gösteren kanıt da temas edeceğim.

Bütün bunlara karşın XIa ile XIb’nin Aleksander’ın okulundan sadır olduğu konusunda hiç kimsenin kuşkusu yoktur. Zaten XIa Araplar tarafından tereddütsüz Aleksander’ın külliyatının bir parçası olarak kabul edilmiştir. Shlomo Pines –yayımı bir metin serisi içinde 1947’de A. Bedevî tarafından yapılan- oldukça değerli bir makalesinde<sup>10</sup> onun varlığına işaret etmektedir.<sup>11</sup> Daha yakın tarihli bir makalede<sup>12</sup> Hans-Jochen

<sup>10</sup> "A New Fragment of Xenocrates and its Implications", *Transactions of the American Philosophical Society*, (1961) 3-34.

<sup>11</sup> *Aristu 'inda'l-Arab*, Cairo, 1947, p. 279.

Ruland, bize, XIa'nın bir versiyonunun da Escorial 798 II, 7 (varak: 87a-b)'daki Arapça elyazmasında bulunduğunu haber vermektedir. Ruland, hem bu metni hem de Bedevî'nin çalışmasındaki (Dımeşk, Zahiriye 'Amm 4871 numaradan) bulduğu metni Almanca çeviriler eşliğinde yayımladı. İkinci metin, Bedevî ve Pines'in önerdiği, yine Ruland'ın da teyit ettiği gibi, [m.] 900'lü yıllarda faaliyet göstermiş Ebu 'Usman ed-Dımeşki'nin Grekçeden yapmış olduğu bir çeviriyi sunmaktadır. Arapça okuyamam ama Ruland'ın Almanca çevirisine göre değerlendirdiğimde, Dımeşki'nin çevirisinin şu an elimizde bulunan Grekçe metne son derece sadık kaldığını gördüm. Escorial'daki elyazmasında bulunan "çeviri"nin aksine XIa'nın önemli bir bölümünü atlamakta ve geri kalanını o kadar sadık çevirmektedir ki, bir çeviriden çok şerhi andırmaktadır.<sup>13</sup> O halde hiç kuşku yok ki, Araplar XIa'yı Aleksander'ın tümeler üzerine önemli bir beyanı olarak görmektedir. Pines'a göre o, Batıdaki geç dönem ortaçağ tartışmaları için gerçekte çığır açıcı bir özelliğe sahiptir.<sup>14</sup>

Öyleyse XIa Meselesi'nin otantikliği meselesi, gayemiz açısından hiç de önemli değildir. Önemli olan, onun, Aristotelesçi gelenek içerisinde düşünen sonraki dönem düşünürlerce Aleksander'ın beyanı olarak alınmasıdır ve bu, Araplara göre de şüpheden uzak görünmektedir. Buna göre ben aşağıda XIa, XIb'yi, diğer birkaç Mesele gibi, Aleksander'in kendi özgün çalışmaları olarak ele alacağım.

Eserin aidiyeti sorununu böylece bir kenara bıraktıktan sonra Aleksander'ın doktrini olarak en asgari neyi alabileceğimizin analizine dönebiliriz. Aleksander'ın tikellerin genel şeylere dayalı olduğu kanaatini açıklığa kavuşturan iki pasaj alıntılamaştım. Önemli olan, bunun onun görüşü olduğunu bilmektir, çünkü daha sonraki şarihler arasında konu

<sup>12</sup> "Zwei arabische Fassungen der Abhandlung des Alexander von Aphrodisias über die universalialia (Quaestio 1, I 1 a)", Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, 1979, nr. 9, 243-274. Alexander'a atfedilen çalışmaların çevirisiyle birlikte Arapça elyazmalarının tam bir tartışması için yukarıda geçen dergi-deki [şu çalışmaya] bkz: Albert Dietrich, "Die arabische Version einer unbekanntenen Schriften des Alexander von Aphrodisias über die Differentia specifica." (1964, nr. 2, 85-148)

<sup>13</sup> Helmut Gatje "Zur arabischen Oberlieferung des Alexander von Aphrodisias", Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft 16 (1966, pp. 255-278)'da iki versiyon arasındaki büyük farklılıklara işaret etmektedir.

<sup>14</sup> Op. cit., p. 30.

hakkında bir karışıklık olduğu görülmektedir. Örneğin Simplicius'u, Aleksander'in 'genel şeyler, doğaları gereği, tekillerden sonra gelmektedir' diye söylediğini ileri sürerken görüyoruz.<sup>15</sup> Dexippus'un Aleksander ve Sidonlu Boethos'a atfettiği görüşe göre, genel şeyler, gerçekliklerini, altlarındaki yatan [somut] şeylere "nispetle" almaktadır.<sup>16</sup> Yine David (muhtemelen Ermenistanlı David), Aleksander'in tekiler ortadan kaldırıldığında tümeller de kalkacağı için, tekilerin tabiatları gereği tümellerden önce geldiğini, ancak tümellerin ortadan kalkmasının tekileri ortadan kaldırmayacağını düşündüğünü söylemektedir.<sup>17</sup>

Ayrıca, XIa'nın Escorial 798'de bulunan sözkonusu Arapça çevirisinin, bizim tam da Greek şarihlerinde işaret ettiğimiz görüşü, yani tümelin, kendisi altına giren tikellerin bir arazı olduğu görüşünü benimsediği Ruland'ın çevirisinden<sup>18</sup> ortaya çıkmaktadır. Modern bilginler de, özellikle Paul Moraux,<sup>19</sup> bunun Aleksander'in pozisyonu olduğunu düşündüler. Biz de XIa'nın Grekçe versiyonuna baktığımızda aslında görebileceğimiz bulgu, birinin bu sonuca, yani -tümellerin tikeller olmaksızın varolamayacağı, buna karşın tikellerin tümeller olmaksızın varolabileceği anlamında- tümellerin tikellerden sonra geldiğine nasıl ulaşabildiğidir. Yine de daha derin bir okuma, onların Aleksander'ı anlayamadıklarını ortaya koyacaktır. İzleyeceğimiz [metin], Aleksander'ın XIa meselesinin tamamına ait kendi çevirimdir:

Bruns, s.21, satır:

[14] Onun, niye Aristoteles'in ilk kitabında söylendiğini araştırmalıyız: "Çünkü tümel hayvan ya hiçbir şey değildir ya da [15] sonradandır."

Bu kitabın şerhinde, onun [Aristoteles'in], 'birinci' ve 'ikinci' [şeyler]in varolacağı şekilde -bu durumun nasıl olduğunu göstermek üzere- 'hayvan'ı, ruha söylenen ve tümel olarak söylenen bir şeyin örneği olarak kullandığını ifade ettim. [20] Yine de söylenen şeyin hayvana ve zatı

<sup>15</sup> p. 82, 23-26 of In Aristotelis Categorias Commentarium, ed. by C. Kalbfleisch, Commentaria in Aristotelem Graeca, V III (Berlin, 1907).

<sup>16</sup> p. 45, 25-31 of In Aristotelem Categorias Commentarium, ed. by A. Busse, Commentaria in Aristotelem Graeca IV 2 (Berlin, 1888)

<sup>17</sup> p. 5 lb, 12-14, in Scholia in Aristotelem, ed. C. A. Brandis (Berlin, 1836). This passage admittedly requires interpretation to be read as I have read it.

<sup>18</sup> Op. cit., (supra n. 18), pp. 255-9.

<sup>19</sup> p. 156 in Der Aristotelismus bei den Griechen, vol. I (Berlin/N.Y., 1973)

(*proper*) anlamda varolanların cinsine de uygun düştüğünü göstermek mümkündür. Çünkü cinsler (*genera*) tümel olduğu ve tümel de belirli bir şey olduğu için, tümel de bir varlıktır. Burada mesele, kesinlikle hiçbir varlığın tümel, cins ve eşanlamlı olarak yüklenmesi değil, tersine tümelin kendisine bir araz olabileceği belirli bir şey varolması gerektir. Tümelin kendisine araz olduğu [varlık], belirli bir şeydir ama tümel zatî anlamda belirli bir şey olmayıp, daha ziyade başka bir şeyde araz olarak bulunan şeydir.

Örneğin, hayvan, bir şeydir ve belirli bir tabiatı belirtir; çünkü o, duyumlayabilen canlı cevher anlamına gelip, tabiatı gereği bir tümel değildir. Hayvanın sayıca bir olduğu farzedilseydi bile, [o tabiat] yine var olurdu. Ancak [hayvan], bu tarz varlık olarak, birbirinden türce farklı pek çok şeyde varolmak üzere, o [tabiata] aittir. Bu nedenle o, bunun bir arazıdır. Çünkü bir şeyin cevherinde bulunmayan, ona bir araz olarak aittir.

O halde, cins (*genus*), bu tarz bir şey olarak, belirli bir şey olmayıp, daha ziyade, o şeyin bir arazı olduğu için Aristoteles onunla ilgili demiştir ki: “ya hiçbir şeydir”, çünkü o, zati (*proper*) anlamda bir varlık değildir. O, hayvanı bir cins olarak düzenlemek istediği için ‘hayvan’a ‘tümel’i ekleyip “tümel hayvan” demiştir. Bu nedenle bir cins olarak hayvan ya hiçbir şeydir; çünkü o, kendisine ait belirli bir şeye işaret etmeyip belirli bir şeyde bulunan bir arazdır; ya da bu türden bir varlık, varlık olarak adlandırılacaksa bile o, iliştiği şeye göre ancak ikincil/sonradan (*posterior*) olacaktır. Çünkü öncelikle arazın kendisine iliştiği şey var olmalıdır.

O [arazın] şeyden sonra geldiği açıktır. Çünkü hayvanın varlığı dik-kate alındığında, cins olan ‘hayvan’ın varolması zorunlu değildir (çünkü tümel, onun [yani hayvanın] cevherine ait olmadığı için, [cins olan hayvanın varlığı] bir [tek] hayvanın var olması şartıyla mümkündür). Ancak cins olan ‘hayvan’ var olacaksa, hayvanın da var olması zorunludur.

Yine sözgelimi duyumlayabilen canlı cevher ortadan kalksa, cins olan ‘hayvan’ da varolamayacaktı (çünkü ‘yok’ olan (*non-entity*), zaten pek çok şeyde varolamamaktadır). Ancak cins olan ‘hayvan’ ortadan kalksa, duyumlayabilen canlı cevherin de ortadan kalkması zorunlu olmayacaktı; çünkü o, dediğim gibi, yalnızca bir tek şeyde varolabilecekti.



Onun “ya hiçbir şey değildir ya da ikincildir/sonradan gelendir” diye söylemesi, işte bu sebeplerden ötürüdür.

[Cins], bir arazi olarak bulunduğu şeyden sonra gelse de, yine de o, kendi parçalarının, yani kendi altındaki öğelerin her birinden önce varlığa çıkar; çünkü cins olmak, birbirinden farklı pek çok şeye yüklenilen demektir ve bir parçada bulunmak da belirli bir cins ya da tür altında pek çok [şey] ile beraber varolmak demektir.

Bu nedenle genel şey, altındaki şeylerden birinin ortadan kalkması, genel şeyi de ortadan kaldırmaz; çünkü o, pek çok şeyde bulunmaktadır. Ama eğer genel şey ortadan kaldırılırsa, bu genel şeyin altındakilerden hiçbiri varolmayacaktır; çünkü onların varlığı, bu [genel şeyin] kendilerinde bulunmasına bağlıdır.

Aleksander 21. sayfanın 24. [saturında] “tümel, zati anlamda belirli bir şey olmayıp”, tersine bir şeye ilişendir dediğinde, kendimizi, tümeli kendi kaplamındaki şeylerin bir tür arazi olarak, belki de sınıf gibi bir şey olarak, her halükarda kaplamındakilerden sonra gelen şey olarak inceleyen bir görüşe hazırlarız. Bu beklentimiz, bir dereceye kadar, 22. sayfanın 2-15 satırlarında karşılanır. Burada o, ilkin, tümelin ya kesinlikle hiçbir şey olmadığını ya da ait olduğu şeyden sonra gelen bir şey olduğunu söyler; ardından hayvanın varlığının (bunu ‘bir hayvan’ şeklinde okuyacak tarzda hiçbir gramatik dayanağın olmadığına dikkat ediniz), cins olan ‘hayvan’ın varlığını gerektirmeyip, tersine cins olan ‘hayvan’ın varlığının, hayvanın (*bir hayvanın?*) varlığını gerektirdiğini söyleyerek [tümelin] sonradanlığını tartışmaya devam eder. En sonunda ise o, hayvanın (*bir hayvanın?*), yani duyumlayabilen canlı cevherin (*bir canlı cevherin?*), -‘hayvan’ cinsi ortadan kalksa bile- nasıl [var] olabileceğini göstermeye çalışır. Eğer bir tek hayvan var olsaydı, -argümanın çalıştığı gözükmektedir- o halde hayvan (*bir hayvan?*) var olurdu, ‘hayvan’ cinsi değil. Çünkü birbirinden türce farklı (21. sayfa 24. satır) pek çok şeyde ortaya çıkan bir şey var olmadıkça, elimizde bir cinsimiz de olamayacaktır. Yine şartlı önermeye göre de [tümelin] kendisinde ortaya çıkabileceği yalnızca bir tek şey vardır.

Bu, David’in Aleksander’a attettiği kısa bir cümleyle açıkça uyuşmaktadır:

Dikkat ediniz ki, tümel güneşin ortadan kalkmasıyla, tikel güneş de ortadan kalkmaz.

Güneş, elbette, bir genel terim altında tek üyesi olan bir şeye örnek olarak verilmektedir. Aleksander burada kuşkusuz, bir güneş var olsa da, beraberinde pek çok güneş olmadığı için, tümel güneşin var olma-yacağına dikkat çekmektedir.

Sanırım XIa Mesele'sinin bu bölümünden, Pines'ın benimsediğini anladığımız ve onun aşağıdaki şekilde ifade ettiği yorumu çıkarmak oldukça basittir:

“Aleksander'ın benimsediği çizgi, cins olarak ele alınan bir hayvanın per se (özü gereği) varolan bir şey, *katholou* (bir tümel) olan cins, olmadığıdır. Bu [*katholou*] terimi, bu kontekste, Aleksander açısından, birden daha fazla öğeye yüklenmesi gereken bir şeye karşılık gelir; yani o, kendi kaplamıyla karakterize edilir ve bundan dolayı da Aleksander'a göre o, -ortadan kalkması, *yüklem yapıldığı şeylerin* de ortadan kalkmasını zorunlu olarak gerektirmeyen- bir araz olmaktadır.

Pines'ın yorumu<sup>20</sup> bana öyle geliyor ki, temelde, Escorial 798'deki sözkonusu “çeviri” kadar, Simplicius'la ve zikrettiğim diğer şarihlerle aynı doğrultudadır. Tümel, kendisinin altına girenlerin, şu veya bu şekilde bir arazıdır ve bu nedenle onlardan sonradır. Aleksander benzer fikirleri Kategoriler üzerine yaptığı son şerhinde (kesin bir olasılık; gelecek sayfalara bakınız) de ifade etmediği sürece, işte bu metin, Aleksander'ın Antik [filozoflar] arasındaki anti realizmle ilgili şöhretinin pekala kaynağı olabilir.

Ama yine de bu yorumla ilgili yanlış bir şey vardır. En açık problem XIa'nın (sayfa 22, satır 17-20) son cümlesidir. Burada Aleksander genel şeylere (τὸ κοινόν), tikellere nazaran tam bir öncelik atfeder. Oysa o, birkaç cümle öncesinde [önceliği] tümelere vermeyi reddetmişti. Fakat Grek felsefesinde 'tümel' (τὸ καθόλου) ile 'genel şey' (τὸ κοινόν) arasında anlam bakımından hiçbir ciddi fark yoktur, en azından hiç kimse bu metin dışında böyle bir farkın olduğuna dikkat etmemiştir. Ama yine de Pines, alıntı yaptığımız makalesinde, Aleksander'ın XIa'da değil de XIb Meselesi'nde bulunan materyalde onları eşdeğer ifadeler olarak bizzat

<sup>20</sup> Shared, by the way, by Ruland, op. cit. (supra n. 18), p. 248.

ele aldığını farketmesine karşın, Aleksander'a o ikisi arasında bir ayrım atfetme zorunluluğu hissetmektedir. Yine Simlicius da böyle bir ayrımdan bütünüyle habersizdir.

Ayrıca Pines'in yorumu başka bir güçlkle daha karşı karşıya gelir. XIa'ya daha yakından bir bakış, tümelin ait olduğu öznenin somut bir tikel ya da somut tikeller değil de birbirinden farklı pek çok tikelde ortaya çıkan bir şey olduğunu ortaya koyacaktır. Buradaki anahtar pasaj, 21. sayfanın 25-29. satırlarıdır. Orada Aleksander, tümelin ait olduğu şeyin hayvan olduğunu söylemekte, hayvanı işaret ederek "Ancak [hayvan], bu tarz varlık olarak, birbirinden türce farklı pek çok şeyde varolmak üzere, o [tabiata] aittir." diye söylediği için de, burada belirli bir hayvanı kastedememektedir. Açıktır ki hiçbir tikel bu betime karşılık gelmez. Tümel, yalnızca hayvana ilişen bir arazdır, çünkü ikincisi, [yani hayvan], "kendi doğası nedeniyle tümel değildir" (*in virtue of its own nature is not universal*). (sayfa 21, [sattır] 26. Tek başına bu ifade, olumsuzlamanın kapsamı açısından, muğlaktır; ancak kontekst, Aleksander'ın maksadının, açık bir şekilde geniş kapsam, yani 'kendi tümel olan doğası nedeniyle değildir' (*is not in virtue of its own nature universal*) [ifadesi] olduğunu göstermektedir.)

Böylece tümelin ait olduğu şey ( $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ ), tümelin altına giren tikeller, yani tikel hayvanlar, [tikel] insanlar veya benzeri şey olmayıp, tersine, -kendi doğası [ortaklığı] gerektirmese de- pek çok tikelde ortak olan şeydir. O halde "ζῷον" ve "οὐσία ἔμψυχος αἰσθητικῆ"nin çevirisinde, belirsizlik edatı atılmış olan bu ifadeleri tutarak, 'bir hayvan' ve 'bir canlı cevher vb.'ni reddetmeliyiz.

Bu değerlendirmeler göstermektedir ki, Aleksander, tümelin kendisinde bir araz olarak bulunduğu şeyden sonra geldiğini ileri sürerken, Pines, Grek şarihleri ve Escorial 798'deki "çevirmenin" de düşündüğü gibi, aslında o, tümelin, [kendi] altına giren somut tikellerden sonra geldiğini değil, daha ziyade onun, pek çok tikelde bulunarak bir ortak/genel şey olabilen hayvan gibi belirli bir şeyden sonra geldiğini ileri sürmektedir. O halde bu şey, onun kendi altındaki tikellerden önce geleceğinin iddia edildiği XIa'nın sonundadır. Ancak bu şey pek çoğunda ortaksa, o, bir tümel olmayacak mıdır? Ve sonuçta Aleksander, bir şeyin kendi kendisinin arazi olabileceğini saçma bir şekilde iddia ediyor

olmayacak mıdır? Bu noktada biz, mecburen Pines'in, 'tümel' ve 'ortak şey' burada eşanlamlı olsalardı birlikte kullanılmayacağı hipotezini devreye sokabilir ve ardından hayvanın pek çok şeyde ortak olmasının onun bir tümel olduğunu göstermediğini ileri süreriz. Ama öyleyse bir şeyin tümel olduğunu ne gösterebilir ki? 'Pek çok şeyde ortak olma', kuşkusuz ki, tümel teriminin Grek felsefesindeki yeterince bilindik bir açıklamasıdır.

Öyle sanıyorum ki bu kördüğümü Xla'nın 22. sayfasının 7-8. satırlarına dikkat kesilerek ve onu Aleksander'ın III. meselesindeki bazı görüşleriyle karşılaştırarak çözebiliriz. Xla'daki Bruns'ın paranteze koyduğu pasaj, tümelin niye hayvanın yalnızca bir arazi olduğunu açıklar. Sebep, tam olarak, yalnızca bir tek hayvanın varolabileceğidir. Bu kapalı sav, bir şeyin kendisinde ortaya çıkacağı pek çok şey değil de yalnızca bir tanesi varolursa, onun tümel olamayacağını imler. Şimdi bunu III. meseleden vereceğimiz aşağıdaki pasajla karşılaştıralım:

Bruns, sayfa 8, satır:

İnsanın 'iki ayaklı yürüyen hayvan' olan tanımı -bütün tikel insanlarda bulunması ve her birinde eksiksiz varolmasına göre- ortak olduğu için, bu ortaklık, her bir insanın onun bir parçasını paylaşması bakımından değil, [o tanımın] aynıyla pek çoğunda varolmasından dolayıdır. Ne olursa olsun, her bir insan, iki ayaklı yürüyen hayvandır. Bu nedenle tanımlar, sırf ortak *olmak bakımından* ortak şeylerden olmayıp, daha ziyade, 'her bir doğada ortak olma'sı, kendisine araz olan şeylerdendir. Çünkü somut olarak yalnızca bir tek insan varolsa bile, aynı insan tanımı [ona uygun düşer]. [Sözkonusu uygunluk] onun bu tanımının pek çok şeyde varolması nedeniyle değil, insanın, bu türe ait olan bir doğa sayesinde insan olması nedeniyledir, ki bu durumda, bu doğadan pay alan pek çok [tikel] şey var olsa da olmasa da fark etmez.

Bu pasajda, hayvanın tümel olması gerektiğini göstermek için Xla'da üstü kapalı kullanılan aynı argüman şekli, insanın tümel olması gerektiğini göstermek için burada da kullanılmaktadır. Nasıl ki yalnızca bir tek hayvan varolduğunda, tümel, [doğrudan doğruya] hayvana ait olmuyorsa, aynı şekilde yalnızca bir tek insan varolduğunda da insan, ortak olamamaktadır. Oysa III. meseleye göre, yalnızca bir tek insan varolsaydı ve insan ortak olmasaydı, insan hala tanımlanabilir durumda

olurdu. ‘İnsan’ın ortak olmasıyla tanımlanabilir olması arasında hiçbir ilişki yoktur.

Bu son vurgu, XIa’nın oldukça kapalı olan bölümünü, yani Bruns baskısının (geçen sayfalara bakınız) 21. sayfasındaki 25-27. satırlarını tam olarak açıklamak için kullanılabilir. Şimdi de bu pasajı, III. Mesele’nin insan için yaptığı şekilde, aynı vurguyu biz de hayvan için yaparak okuyabiliriz; yani ‘hayvan’ın, tanımlanabilir bir tabiat olarak varolması, pek çok [tekel hayvan] bulunduğu nasılsa, yalnızca bir tek hayvan bulunduğu da öyle olacaktır.

Yine Aleksander’in III. Mesele’de “genel şey”i kullanırken düşündüğü aynı anlamı ifade etmek üzere XIa’nın bu bölümünde açıkça ‘tümel’ [sözcüğünü] kullandığını görüyoruz. Sonuçta onun bunlar arasında anlam bakımından ince bir ayrıma gittiğini [ileri süren] bütün sav, aslında oldukça mantıksız bir hale gelmektedir.

Bu durum, *Kategoriler* üzerine yazdığı şerhinde Simplicius tarafından Aleksander’a yapılan şu kısa referansla teyit edilmektedir:

Kalbfleisch, 85. sayfa, satır:

[13] Ama o [Aleksander], şöyle demektedir: Tekel olmaksızın genel/ortak şey diye hiçbir şey var olamaz. Oysa genel/ortak şey olmadan da örneğin güneş, ay ve evren gibi tekel şey vardır.

Burada dikkat edilecek önemli husus, örneklerin tek varlıklardan, yani her biri, belirli bir genel terim altına tek varlık olarak giren tekillerden oluşmasıdır. (Bunu David’in Aleksander’a yönelik geçen sayfalarda alıntısı yapılan atıflarındaki açıklamayla karşılaştırın.) Bu da göstermektedir ki, Simplicius’a göre Aleksander, tikellerin *tümel şeylerden* önce gelişini, bir tekilin hiçbir ortak doğaya sahip olmasa bile bilinebileceğini temel alarak ileri sürmektedir. Simplicius’un göremediği şey, Aleksander’ın bütün maksadının, tabiatın, tanımlanabilir bir obje olabilmesi için, [başkalarıyla] ortaklığa ihtiyacı olmadığı ve Aleksander’ın – aslında birden fazla tekel paylaştığında ancak bir genel [şey] olabilecek olan- bu tabiatın tekillerden önce geldiğini belirtme amacı gütmeyiydi. Tam aksine, o, onun [yani ortak tabiatın] herhangi belirli bir tekillenden önce geldiğini düşünmektedir.

Sanıyorum ki şimdi Aleksander’ın genel vurgusunun ne olduğu açıklığa kavuşmuş olmaktadır. O da ‘tümel’ ve ‘genel şey’in anlamları ara-

sında herhangi bir ayırımın yapılamayacağıdır. Tanımlanabilir bir tabiatın tümelliği ve ortaklığı/genelliği, onun arazıdır ve bu nedenle de ondan sonra gelir. (Yalnızca bir tek taşıyıcısı varolduğunda) tabiat, tümel ya da genel olmaksızın varolabilir; ancak tanımlanabilir bir doğa varolmadıkça tümel ya da genel varolmayacaktır. Bu doğa, kendi altındaki tekilerden herhangi birisinden önce de gelir; çünkü o, sözkonusu herhangi bir tikeli (ancak bütün tikeller değil –ki buna birazdan temas edeceğiz) ortadan kaldırsak bile varolabilir ama sözkonusu tikel o tabiat olmadıkça varolamaz, çünkü bu [tümel], o [tikelin] öz doğasıdır.

Aleksander'ın görüşüne yönelik benim kendi yorumum için bir başka kanıt, bize yalnızca bir Arapça nüshadan ulaşan bir metinden gelmektedir. Bu, daha önce zikrettiğim makalede, Shlomo Pines tarafından, çalışılıp İngilizceye çevrilmiştir. Pines, XIa meselesi de dahil, onun Dımeşkî tarafından çevrildiğini ileri sürmekte ve bildiğimiz *Questiones*'in bazı bölümleriyle olan benzerliklerini göstermektedir. O, bizzat metin içerisinde Aleksander'a atfedilmekte ve en azından Afrodisiasçı okuldan çıktığına dair kuşkuya düşürecek hiçbir sebep gözükmemektedir. Bu kısa risalede Aleksander şöyle demektedir:

Ortak item olan hayvan kaldırılırsa, insan da zorunlu olarak ortadan kalkar. Buna karşın hayvan, yalnızca cins (*genus*) olmak bakımından ortadan kalkarsa, insanın ortadan kalkması zorunlu değildir. Bir cins olmak bakımından hayvana atfedilen –insan dışındaki- diğer bütün türler de ortadan kaldırılırsa, o zaman genel olan hayvan değil de hayvan cinsi (*generic*) ortadan kalkar. Yine genel olan hayvan değil, hayvan cinsi (*generic*) ortadan kalkarsa, [onunla ilişkili] hiçbir tür de ortadan kalkmayacaktır. Türler, hayvan cinsinin (*generic*) ortadan kaldırılmasıyla asla ortadan kalkmaz.

Pasaja göre genel olan hayvan ortadan kaldırılırsa, onun türlerinin hepsi ortadan kalkar. Buna karşın bir türün ya da esasında biri dışında bütün türlerin kalkması, genel şeyi ortadan kaldırmayacaktır. İşte bu, genel şeyin kendi altındaki türlere olan önceliğini ortaya koymaktadır. Nitekim biz de tam da aynı şekilde daha önce görmüştük ki, onun tekillerden önce geldiğini ortaya koyuyordu. Buna karşın bir cins olarak hayvan, ilişkili türleri kalkmadan da ortadan kaldırılabilir; çünkü bir cins olarak hayvan, kalan yalnızca bir tek türünün varolması

halinde var olamamaktadır. İşte bu da yalnızca bir tek hayvan varolsaydı, tümel ya da cins olan hayvanın var olamayacağını ileri sürüldüğü XIa Meselesi ile uyuşmaktadır. Aynı nokta, Pines'in, sözü edilen tümelin altındaki tikellerin artık tekilerden ziyade türler olduğunu [düşündüğü] makalesinde de vurgulanmaktadır.

Artık elimizde, Aleksander'ın *tümel hayvan* ile *-Kategoriler* üzerine yazdığı en son şerhinde [belirttiği]- *pek çok şeye yüklenebilen hayvan* arasında böyle bir ayırım ortaya koyduğunu gösteren bir kanıt vardır. Ernst Schmidt, *Kategoriler* üzerine yapılan eski Ermenice bir şerhten Aleksander'ı iktibas eden bir pasajı Almancaya çevirdi. Pasajda Aleksander, 'Hayvan bir cinstir', 'Aristoteles de bir hayvandır' [öncüllerinden] niye 'O halde Aristoteles bir cinstir' sonucunu çıkaramayacağımızı açıklamak üzere bir ayırma gider. Aleksander'ın hareket noktası burada, cinsin "bir özne" durumundaki hayvana söylenilmeyeceği -ki bu durum, argümanın geçerliliğinin gereğidir- ancak bir tümel olarak hayvana söylenebileceğidir -ki bu durumda o, tikellere yüklem olabilecek bir şey değildir. Ne yazık ki Ermenice metin bize Aleksander'ın risalesinin daha geniş bir bölümünü vermemektedir; ancak elimizde olanı, Aleksander'ın burada artık tümel hayvanı tikellere yüklem olan hayvandan [ayıran] malum ayrımı ortaya koyduğunu göstermesi bakımından yeterlidir. Dahası pasaj neredeyse kesin seviyesinde Aleksander'ın *Kategoriler* üzerine olan şerhinden geldiği için XIa Meselesi'ndeki doktrinin tam olarak bir öğrenciden değil de doğrudan Aleksander'ın kendisinden çıktığına dair önemli bir kanıtımız bulunmaktadır.

Ancak tümel şeyi tanımın objesinden, örneğin, tümel hayvanı hayvandan ayıran bütün ayırım hala bir problem oluşturmaktadır. O da, kendisine yüklenen birkaç tikelin varlığı dikkate alındığında, tümel olan hayvandır. Böylece tümel hayvan ve hayvanın, sonuçta, farklı betimlenen aynı şey olduğu orta çıkmaktadır. Yine de Aleksander'dan tümelliğin hayvanın arazı olduğunu söyleyeceğini bekleyebileceğimiz yerde o, bunun yerine, tümelin, cinsin ya da bir cins olarak hayvanın, hayvanın arazı olduğunu söylemektedir. O halde bir şey nasıl bizzat kendisinin bir arazı olabilir?

Buradaki anahtar nokta, bana öyle geliyor ki, arazsal varlıklar ile -Aristoteles'te sıklıkla rastladığımız ve son zamanlarda Gareth Matthews

tarafından bir makalede ele alınan- arazsal birlikler [kavramıdır]. Matthews'ün de “gelip-geçici nesne” (*kooky object*) dediği arazsal varlık, başka bir tikel varlık belirli bir arazsal niteliğe sahip olduğu sürece [onda] varolan varlıktır. Örneğin müzikçi (*musical item*), müzik icra edebilecek birisi varolduğu sürece vardır. Müzikçiyi genel müzikçilik (*musicalness*) niteliğinden ayıran şey, -ki bu, ‘biri yalnızca müzik icra edebildiği sürece vardır’ diye söylediğimiz şeydir- müzik icra edebilecek her bir tekil insana karşılık [sayıca] pek çok ‘müzikçi’nin olması; ancak müzikçiliğin, büyük olasılıkla, pek çok [insanda] ortak olan bir tek şey, yani tümel olmasıdır. Sonuç itibarıyla biz şuradaki Mingus adlı müzikçi hakkında da konuşabiliriz, başka bir yerdeki Gillespie adlı müzikçi hakkında da konuşabiliriz. İlki, Mingus varolduğu sürece vardır ama Gillespie’ye aynı benzerlikte bağlı değildir. Buna karşın o, Mingus’ın bizzat kendisinden farklıdır. Şöyle ki; Mingus kendi müzik yeteneğini kaybetmesi halinde, daha önce kendisinde varolan müzikçinin varlığı son bulacak, buna karşın o, müzik bakımından yoksun bir durumda hayat sürebilecektir.

Burada arazsal varlıkların Aristoteles’te ne kadar önemli olduğunu ve Matthews’ün konu hakkında epeyce söz etmesinden beridir onların [Aristoteles’in] eserlerinde ne kadar çok belirginleştiğini göstermeyeceğim. Bunun yerine Aristoteles’in en dikkatli okuyucularından birisi olan Aleksander’ın sözkonusu kavramı bildiğini varsayacağım. O halde şimdi, öyle sanıyorum ki, Aleksander’ın XIa’daki ‘tümel’ ya da ‘tümel hayvan’ terimini kullanımına ilişkin problemimizin nasıl çözüme kavuşturulabileceğini anlamak kolaydır. O, tümel hayvanın ya da cinsin, nesne konumundaki tanımlanabilir bir hayvandan sonra geldiğini söylediğinde, bununla işaret ettiği şey, arazsal bir varlıktır, ki o da yalnızca hayvanın birbirinden tür bakımından farklı olan pek çok şeye ait olması durumunda varolabilen [arazsal varlıktır]. O, Aristoteles’in “tümel hayvan ya hiçbir şeydir ya da sonradır” şeklinde okunan pasajını yorumladığını ve bu yüzden doğal olarak ortak şeyden ziyade tümel hakkında konuştuğunu hatırlatarak, ortak şey olan hayvan hakkında da [arazsal varlıkla ilgili] aynı şeyi söyleyebilirdi.

Aleksander’ın bu metin hakkındaki yorumu kısaca şudur: Aristoteles orada arazsal olarak tümel olan bir şeyden ziyade arazsal bir varlığa



işaret etmektedir. Birincisi kesinlikle bir şeydir ve kesinlikle sonra değildir. Fakat [ikincisi olan] arazsal varlık, yani tümel hayvan, hayvanın kendisinde varolacağı bir tane [üye]den daha fazlası bulunmadıkça varlığı son bulur.

XIa'nın sonunda genel şey hakkında söz ederken, arazsal varlığa değil, genel ve tümel olan kendinde şeye atıfta bulunur. Pines bir bakıma haklıydı; Aleksander bu pasajda tümel ile genel şey arasında kesinlikle bir ayrıma gitmektedir; ancak bu, 'genel şey' ve 'tümel'in anlamlarının ayırt edilmesini gerektirecek bir ayırım değildir. Bu, yalnızca, belirttiği niteliğin taşıyıcısı olan asıl özneyi işaret edecek bir terimin kullanımı ile Aristoteles'in arazsal varlıklarından birine işaret edecek bir terimin kullanımı arasındaki bir ayırmadır. XIa'da [Aleksander] ilk tarzdaki genel şeyi kullanır ve De Anima'daki metnin etkisiyle sonradan 'tümel'i kullanır.

Sonuçta, Aleksander'in teorisine göre tam bir realist yönün bulunduğu dair kuşkulanan hiçbir neden yoktur. Tanımın öğeleri tikelerde vardır ve gerçekte o [öğeler] onu kurar. O, bunu, III. Mesele'de bu şekilde ortaya koyar:

Bruns, p. 8:

Çünkü ölümlü-akıllı hayvan, her ayrı [insan] için farklı olan maddi durumlar ve somut gerçekliğine eşlik eden farklılıklarla birlikte alınır, Sokrates'i, Kalliyas'ı ve tikel insanları kurar. Ancak o, onlarsız anlaşılırsa, genel olur. Bu ise onun tikel insanların her birisinde bulunmasından dolayı olmayıp (çünkü onlarla birlikte, her bir tikele özgü özellikler bulunur), tersine onların hepsinde aynı olmasından dolayıdır.

Tanımlar, pek çok tikel için aynı olduğundan, böylesi bir anlamda ve bu tarzda genel olana aittir. Bu nedenle bu tür [genel] şeylerin tanımları, tikelerden ayrık herhangi bir cisimsiz doğaya da ait değildir. Çünkü bir insanın tanımı olarak iki ayaklı-yürüyen hayvan, bütün tikel insanlarda var olduğundan ve her birisinde tam olduğundan dolayı genel/ortaktır; o, her bir insanın onun bir parçasını paylaşması nedeniyle değil, pek çok şeyde varolması nedeniyle genel/ortaktır.

Bu görüşe göre tekil (*individual*), tanımlanabilir doğanın, kendisinin maddeleşmesine eşlik eden unsurlarla birlikteki bir kombinasyonudur.

Bu, Aleksander'ın *De Anima*'sında verdiği soyutlama betimiyle mükemmel derecede uyumludur:

Bruns, sayfa 84, satır:

Durum, aklın ne suretler için maddeye dönüşerek o suretleri idrak etmesi şeklindedir ne de-duyu idrakinde olduğu gibi- [dış dünyada] madde ile birlikte varolarak onları idrak etmesi şeklindedir. Tersine [akıl] onları bütün maddi durumlarından soyup, salt tek başlarına onları idrak ederek düşünür. Çünkü o, beyazı, beraberindeki şekil ve ebatları hesaba katmaksızın düşünür.

Bir başka ifadeyle, duyular sureti, ondaki bir takım tikel maddileştirici öğelerin eşlik ettiği bütün durumlarıyla idrak ederken; akıl, bütün o [maddi] durumları atar ve deyim yerindeyse yalnızca surete göz diker. Daha öncesinde değil de tam o noktada, tanımlayabileceği bir şeyi idrak eder, ki bu, pek çok şeyde aynıyla var olacak şeydir.

Buradaki iki nokta yorumlanmaya değer. Birincisi, Aleksander'ın, 'bütün maddileştirici öğeleri ortadan kaldırılsaydı, tanımlanabilir doğa varolamazdı' şeklinde söyleyemeyeceğine dair tam bir kanıt vardır. III. Mesele'nin verildiği pasajda o, bu doğanın ayrık maddesiz bir şey olduğunu açıkça reddeder, ki bundan maksat -somut tikel örneklerinden umumiyetle bağımsız olacağından- ayrık bir zihin dışı varlığı dışarıda bırakmak olmalıdır diye düşünüyorum. Yeni ifade ettiğimiz gibi, elbette o kendisine ait somut tikel örneklerinden bağımsızdır; ancak onun varlığı, belirli bir üyesinin/örneğinin olmasını gerektirmez.

III. Mesele'nin sonuna doğru Aleksander, genel şeylerin yok edilemez olduklarını, çünkü beraberlerinde ortaya çıktıkları tikellerin sonsuza dek birbiri ardınca gelmeye devam ettiklerini vurgular. Aşağıdaki pasaj, bütünüyle alıntılanmaya değer:

Burns, sayfa 8, satır:

[22] Genel/Ortak şey, kendisini taşıyan tikellerin birbiri ardına sürekli gelmesi sayesinde yok edilemezdir. Çünkü bütün tikellerin oluşumunda [tanım], aynı ve özdeş kalır. Zira genel şeylerin bu türden şeyler olmaları, gerçekte, diğer biriyle eşzamanlı olarak ortaya çıkan tikelerde varolmaları ve bu sebepten ötürü genel/ortak olmaları nedeniyle değil, aynı surete sahip olan her şeyde bulunması nedeniyle. Bu nedenle

hiçbir şey, geçici olan bir şeyi, sonsuz olmaktan alıkoymaz; çünkü o, geçici olsa da, tikeller kadar sonsuzdur.

İşte bu [ifadeler], Aleksander'ın, tanımlanabilir doğaların varlığını, doğası olarak buldukları tikellere bağladığını yeterince göstermektedir.

Diğer yandan, bu bildirin başlarında gördüğümüz gibi, Aleksander, akılsal idrakin objesini, bizzat idrak fiiliyle ve bunu da –en azından bilfiil olmasına göre- aklın kendisiyle özdeşleştirmede sıkı sıkıya Aristoteles'i takip eder. Yeterince açıktır ki, tikellerde maddeleşen suret, aklın idrak ettiği objedir ve nihayette suret, Aleksander'ın dediği gibi, kavrandığı anda akıl *olmaktadır*. O halde suretin, kendilerinde maddeleştiği tikellerden ayrı bir varlığa, yani akıl onu kavriyorken [ortaya çıkan] bir varlığa sahip olduğunu görüyoruz. Fakat bu durum, ona kesinlikle büsbütün ayrı bir varlık vermemektedir; o, bir fiil olarak, hala [aklın] bilfiil olmasına bağlıdır. Ne ki bu, onu sonsuza dek bilecek ebedi bir akıl –ki bildiğim kadarıyla bu, Aleksander'ın fikir beyan etmeyeceği gibi görünen bir şeydir- ikame etmedikçe onun yok edilemezliğini garanti altına almayacaktır.

Yorumlamak istediğim ikinci nokta, bununla yakından ilişkilidir. Geçen sayfalarda sunulan III. Mesele'den alıntıladığımız pasajda, Aleksander eğer hayvanın maddi durumları ve tekil insanların birbirini farklı kılan özellikleri dışarıda bırakılarak akledilirse, ölümlü-düşünen hayvan “ortak/genel olur” demektedir (Bruns, sayfa 8, 3-4). Bu bize sanki doğanın bizatihi genelliğinin/ortaklığının onun soyutlamayla ulaşılan akılsal idrakinin bir sonucu olduğunu belirtmektedir. Elbette bu, Aleksander'ın De Animası'ndan en başta verdiğimiz pasajdaki (Bruns, sayfa 90, 5-6) harfiyen söylenilen şeydir; yalnızca orada tümellerin ve genel şeylerin düşünülmedikleri zaman varlıklarının son bulacağına dair bir ilave bulunmaktadır. Artık biz, tikellerin varlığına hiç dokunmadan, genel şeylerin önce geldiklerini dillendiren bu ikinci savı nasıl okuyacağımızı biliyoruz. Suret düşünülmediğinde varlığı son bulan şey, tümel insan ya da tümel hayvan –yahut hakkında konuştuğumuz bir surete bağlı olarak tümel şey- diye adlandırılan bir ‘arazsal varlık’tır. Aleksander bizzat suretin kendisinin idrak edilmediğinde varlıktan çıkacağını söylemektedir.

Fakat hala bir problem daha bulunmaktadır: Suretlerin genelliği/ortaklığı (ve bu nedenle tümel olan arazsal varlık), niye suretlerin düşünülür olmasına bağlıdır? Aleksander daha önceki sayfalarda verdiğimiz pasajda (Bruns, sayfa 8, 4-5), doğanın genel/ortak oluşunun onun ayrı ayrı bulunmasından kaynaklanmadığını, yani her bir tekil insanda bulunmasından dolayı değil de hepsinde aynı şekilde bulunmasından dolayı olduğunu söylerken bu [problemi] açıklamaya çalışmaktadır. Öyle görünüyor ki, Aleksander, formun düşüncede soyutlanana kadar pek çok şeyde *aynıyla* varolan bir şey olduğunun söylenilemeyeceğini dile getirmektedir. Soyutlanmazdan önce [suret] pek çok şeyde bulunur ama hepsinde aynı şey olarak değil; çünkü tekil durumların farklı halleriyle bileşmesi, onu her tekilde farklı bir şey yapmaktadır. (Aşağı yukarı aynı fikir yukarıdaki sayfalarda –Bruns, p. 8, 24-26- verilen pasajda dile getirilmektedir.) Şimdi elimizde, yalnızca akılsal soyutlama sonrasında pek çok şeyde varolduğunu söyleyebileceğimiz bir ve aynı şey bulunmaktadır.

Bu, daha açıklayıcı izahlar olmadan hiç de doyurucu görünmemektedir, ki bildiğim kadarıyla Aleksander [bu izahları] yapmamaktadır. Bir şey nasıl olur da pek çok şeyde varolabilir ama kepsinde bir/aynı bulunmaz? Çoklukta var olan bir/aynı şey değilse, öyleyse çoklukta bir tek şey varolmayacak ve dolayısıyla çoklukta bulunan hiçbir şey de olmayacaktır. O zaman tekiler zihin tarafından idrak edilene dek onların kendi doğalarından yoksun kaldıkları ortaya çıkacaktır; çünkü çoklukta bir ve aynı olan şey ancak [zihinde] varolabilmektedir. O halde geriye dönüp Aleksander hakkındaki zayıf idealist yorumu izleyelim.

Aleksander'ın tümel hakkında şimdiye kadar kullanmakta geri durduğum bir başka bilgi kaynağı daha vardır. Bu, Boethius'un soyut-genel fikirlerin herhangi bir saf hakikate nasıl ait olabileceği sorusuna yönelik çözüm önerisidir ki, o bunu bize Porphyry'nin *Isagoge* adlı eserine yazdığı ikinci şerhinde vermektedir. Boethius –pasajın sonunda kendisini bir dereceye kadar geri planda tuttuğu- bu çözümün Aleksander'inkine uygun olduğunu söyler. Dolayısıyla biz, Boethius'un burada söylediklerinin bütünüyle Aleksander'ın söyledikleri olduğuna dair bir güvence veremiyoruz ama o, literal olmasa bile ruh bakımından en azından Aphrodisiaslı olmalıdır. Ve aslında Boethius'un izahı çoğun-

lukla bizim tam da Aleksander'a atfettiğimiz pozisyona çok benzer görünmektedir.

Buna karşın bir fark, Aleksander'ın suret diye söz ettiği yerden Boethius'un benzerlik (*likeness*; latince: *similitudo*) diye söz etmesidir. Boethius'un izahındaki [1] duyulurlarda ve [2] yine bir düşünce olarak varolan işte bu benzerliktir, ki ilk durumda tekil ve duyulur iken, ikinci durumda tümel ve akledilirdir. '*Similitudo*' teriminin bu şekildeki kullanımını kesinlikle bir muammadır. Gerçi onu Aleksander'ın *De Anima* [şerhindeki] söylediği doğrudur: "Tikel duyulurların benzerliği (ὁμοίωσις) sayesinde bir tümeli kavrama anlamına gelen idrak, akılsal bir fiildir." Fakat Aleksander bu benzerliğin kavranılan şey olduğunu ve düşünüldüğünde tümel haline geleceğini katiyen ileri sürmez. Bundan da daima bir form (εἶδος) olarak söz eder.

Boethius'un pasajına daha dikkatli baktığımızda, onun gerçekte tikellerin birbirine olan benzerliğine işaret etmeyi amaçladığı hiç de açık değildir. Tersine, onların farklılıklarına vurgu yapar:

Brandt, p. 166, satır:

Dolayısıyla cins ve tür düşünüldüğünde, ortaya çıktıkları tekillerden o [tekillerin] benzerlikleri toplanır; örneğin 'insanlık'ın benzerliği, birbirinden farklı tekil insanlardan toplanır. Bu benzerlik zihin tarafından düşünüldüğünde ve tam olarak idrak edildiğinde tür olur. Yine bu farklı türlerin benzerliği dikkate alındığında, ki benzerlik yalnızca bu türlerde veya onların tekillerinde varolabilir, o da bir cins meydana getirir. Böylece bunlar kesin olarak şahıslarda varolur ve tümel olarak düşünülürler. Bir türü, [birbirinden] yalnızca sayıca farklı tekillerin zati benzerliğinden toplanmış bir düşünce; cinsi de türlerin benzerliğinden toplanmış bir düşünce olarak dikkate almak gerekir. Ancak bu benzerlik, şahıslarda olduğunda duyulur iken; tümelerde bulunduğu akledilir olur. Aynı şekilde o, bir duyulur iken şahıslarda sürüp gider; akledilir iken de tümel olur. Dolayısıyla onlar, duyulurlar şeylerle bağlantılı olarak [dış dünyada] mevcut olur ama [somut] cevherlerin üstünde ve ötesinde akledilirler.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Quocirca cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum [10] similitudo colligitur ut ex singulis hominibus inter se dis-similibus humanitatis similitudo, quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species; quarum specierum

Ben buradaki '*similitudo*'nun kullanımının Aleksander'dan çok Platon'a ait olduğunu düşünüyorum. *De Trinitate* adlı eserinde Boethius, hakiki suretleri, yani Platonik İdeaları, maddedeki suretlerle mukayese eder; ikinciye, birincinin görüntüleri olan, saf "görünüşler" (*imagines*) adını verir. Bu, pek muhtemeldir ki, son kertede Platon'un *Parmenides* 132c-d ve 133d'deki ὁμοίωμα ve *Timaeus* 29b-c'deki εἰῶχν [sözcüklerini] kullanımından esinlenmektedir. *De Trinitate*'de Boethius, duyulur şeylerdeki suretlerin, yani Aristoteles felsefesinin cisimleşmiş suretlerinin, Plato'nun sözünü ettiği hakiki Suretlerin yalnızca kopyaları olduğunu söylemektedir. Açıktır ki, Porphyry üzerine yapılan şerhteki "benzerlik"i, Aleksander'ın cisimleşmiş formlara yormasında büyük rol oynamaktadır. Bu nedenle bana öyle geliyor ki, kuvvetle muhtemel, Boethius burada, *De Trinitate*'de yaptığı gibi, duyulurların birbirine benzediğini değil, bu suretlerin hakiki Suretler gibi olduğunu belirtmektedir. O, Peripatetik soyutlama teorisinin yalnızca hakiki dış gerçekliğin bir imajını soyutlamada başarılı olup, bu gerçekliğin bizzat kendisini kavramadığı şeklindeki kendi görüşünün işaretini veriyor.

Amacımız açısından daha önemli bir başka farklılık, Boethius'un, Aleksandercı görüşte bir ve aynı şeye zahiren zıt nitelendirmeler atfedildiğini açıkça teşhis etmesidir. Benzerlik (likeness), (duyulur ve akledilir olduğu kadar), hem tekil hem de tümeldir. Benzerliğin gerçekte, – somut duyulur tikellerdeki varlığını gözönüne aldığımızda- tekil olacağı şeklindeki Boethius'un savı, aslında, duyulur şeylerdeki suretin her türlü maddi şartları ve tekilleştirici farklılıklarıyla birlikte varolacağı şeklindeki Aleksander'ın görüşlerinden bizzat daha açıktır. Boethius,

---

rursus diversarum similitudo considerata, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum individuus esse non potest, efficit [15] genus. Itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalialia nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in univ- [20] salibus, fit intelligibilis, eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intefligitur, fit universalis. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter cor-pora.

bir ve aynı şeyin hem tekil hem de tümel olacağı şeklindeki bu savın paradoksal olduğunu görür ve onu aşağıdaki gibi çözmeye çalışır:

Brandt, sayfa 166; satır

Çünkü [bu], aynı öznedeki iki şeyin tanımında birbirinden farklı olmasına engel teşkil etmez. Örneğin bir konveks çizgi ve bir konkav çizgi. Bu şeylerin farklı tanımları olduğu gibi ideaları da farklıdır. Buna karşın onlar sürekli aynı özনে bulunurlar. Çünkü konkav olan da konveks olan da aynı çizgidir. Dolayısıyla o, cins ve türüyle, yani tekillik ve tümelliğiyle de birliktedir.

Kuşkusuz bir tek özne vardır ama o, bir taraftan düşünüldüğü zaman tümel, diğer taraftan kendi varlığını kazanacağı [tekil] şeylerde duyumlandığı zaman tikeldir.<sup>22</sup>

Bakış açısına göre hem konkav hem de konveks olabilen çizgi örneğinin oldukça zekice olduğu kabul edilmelidir. Ancak hem tekil hem de tümel olan benzerliğin durumunun o [örneğe] tam olarak nasıl analogi yapılabileceği açık değildir. Ne var ki Boethius'un söylemlerinden benzerliğin nasıl tekil olduğuna dair açık bir izahat da bulamıyoruz. Acaba o, onun yalnızca bir tekil olduğunu mu veya çok olduğunu mu kastetmektedir? Yine de o, eğer yalnızca bir tekilse, hangi biridir? Ayrıca tümel altına giren bütün tekiler hakkında ne demeli? Ne ki Boethius, bir şeyin tümel olması için nasıl düşünülür olması gerektiği ve bu doktrinin kendi doğaları, yani benzerlikleri, düşünülmediğinde bile somut tikellerin varlığıyla nasıl uyumlu olduğunu açıklarken, kanaatimce, Aleksander'dan daha fazla bir şey sunmamaktadır.

Boethius'un tümeler konusunda Latin skolâstiklerine çözümden çok bir problem miras bıraktığını görüyoruz. Belirtmek isterim ki, Aleksander İslam filozoflarının, özellikle İbn Sina'nın düşündüğü gibi düşünmüştür. Ancak bu bir başka araştırma konusudur.

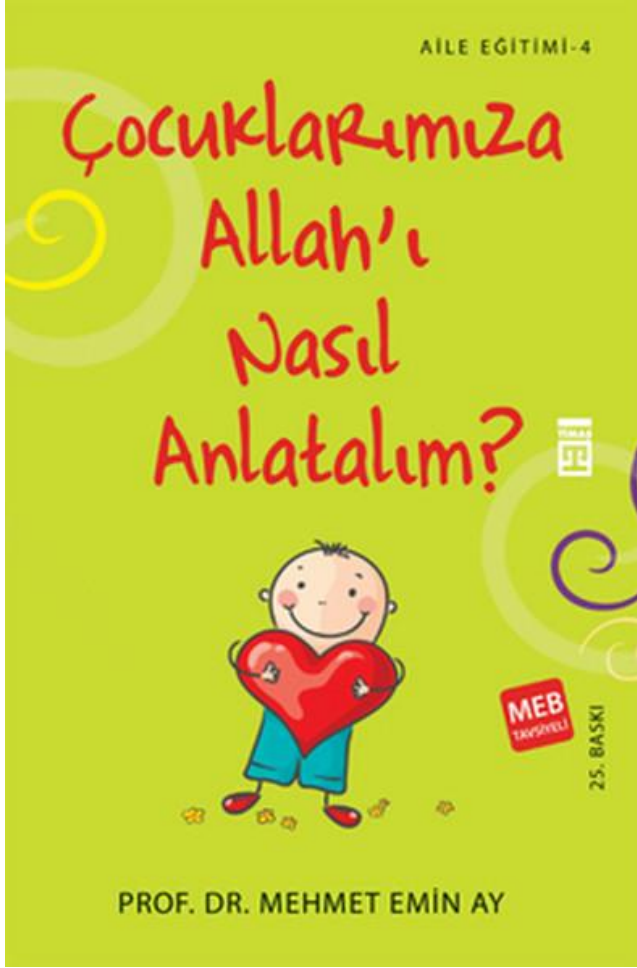
---

<sup>22</sup> Neque enim interclusum est ut duae res eodem in subiecto sint ratione diversae, ut linea curva atque cava, quae res cum diversis definitionibus terminentur [p. 167] iver-susque arum in-tellectus sit, semper tamen in eodem subiecto reperiuntur; eadem linea cava, eadem curva est. ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet.

## Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?

Prof. Dr. Mehmet Emin Ay, Timaş yay. İstanbul 2019, 150 s.

ŞEYMANUR KARAKAYA\*



\* YL Öğrencisi | Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
seymanur.karakaya@hbv.edu.tr | ORCID: 0000-0001-9706-171X



“Çocuklarımıza Allah’ı Nasıl Anlatalım?” ismini taşıyan kitap Prof. Dr. Mehmet Emin Ay tarafından yazılmıştır. Eser, bir yüksek lisans tezi olarak hazırlanıp basılmış ve ilerleyen yıllarda yoğun talep görmesi sebebiyle genişletilerek, resimlerle zenginleştirilmiştir. 2020 yılı itibarıyla 39. baskısı yapılan kitap toplam doksan iki sayfadan oluşmaktadır. Yalın, akıcı bir üslupla kaleme alınan ve her yaştan okuyucuya hitap eden eserde İslam’da çocuğun değerine, eğitime ve gelişimine dikkat çekilmektedir.

Kitabın ön söz kısmında yazar, çocukluk döneminin karakter gelişiminde kritik bir önem taşıdığını belirtmekte, bu dönemde edinilen dini duygu ve düşüncelerin ilerleyen yıllarda kişilerin yaşamına doğrudan etki ettiğini ifade etmektedir. Kişilik gelişiminin büyük ölçüde şekillendiği bu dönemde çocuğa din eğitiminin verilmesi çok önemlidir. Yazar, eserin yazıldığı dönemde çocukların din eğitimi ile ilk kez ilköğretim dördüncü sınıfta karşılaşılıyor olduğunu söylemekte; çocuklara daha erken yaşlarda doğru bir Allah inancı verilmesi amacıyla eserini kaleme aldığını bildirmektedir.

Giriş bölümünde, insanlık tarihinin hiçbir döneminde milletlerin dinsiz yaşamadığı, basit ve batıl bile olsa mutlaka bir din veya tanrı fikrinin bulunduğu anlatılmaktadır. Dinin insan hayatındaki rolü ve İslam’ın diğer dinler karşısındaki yerini belirleyen ifadelerden sonra yazar, Allah’a iman kavramının ilk çocukluk evresindeki öneminden bahsetmiştir. Yazara göre çocukluk döneminde dine karşı içten gelen bir yönelme vardır, fakat bu ilgi beslenmediğinde zamanla azalır ve inkârâ dönüşebilir. Çocukluk döneminin eğitim açısından en verimli zaman dilimi olmasına karşın ülkemizde çocuk eğitime dair yazılan yazılarda ve okutulan kitaplarda dini gelişime yeterince yer verilmemiştir. Oysa çocuklarda on-on iki yaşa kadar dini ve ahlaki değerler özümsemiş olup bu yaşa kadar dini eğitim ve öğretimin büyük kısmının tamamlanmış olması gerekmektedir.

Kitabın “Çocuk psikolojisi ve dini gelişim (2-10 yaş)” başlıklı birinci bölümünde, din eğitiminin temeli olan iman konusu işlenirken, psikoloji ve pedagoji kurallarından faydalanmanın önemli olduğu belirtilmiştir. Çocukların fiziksel ve ruhsal gelişimlerinin temel ilkelerini tanımanın gerekliliği vurgulanarak çocukluk çağı, ilk çocukluk (2-6 yaş) ve son

çocukluk çağı (6-13 yaş) olarak ikiye ayrılmıştır. Çocukların yaşlarına göre sahip oldukları fiziksel, duygusal, zihinsel ve psikomotor özellikler bu bölümde ana hatlarıyla anlatılmaktadır. İlk çocukluk evresinde çocuklarda soyut kavramları anlama seviyesi yeterince gelişmediği için ezbere dayalı bir öğrenme gerçekleşse de bu anlamlı bir öğrenmeye dönüşmeyecektir. Bu evrede dine karşı çocuksu bir ilgi mevcuttur. Yine ilk çocukluk döneminde, anlatılanlardan kolayca etkilenme durumu söz konusudur. Bu dönemde çocukların duygularına, gönüllerine hitap edilmeli, hikayelerle, oyunlarla ve sembollerle eğitim öğretim gerçekleştirilmelidir.

Son çocukluk evresi sistemli eğitim öğretim almaya elverişli bir dönemdir. Bu dönemde çocuklarda dini inanç idrak edilmeye, dini kavramlar anlaşılmasına, öğrenilmeye başlar ve ahlaki şuur gelişir. Dolayısıyla dini kavramların, ibadetlerin ve ahlaki ilkelerin öğretimine uygun bir zaman dilimidir. Birinci bölümün ilerleyen sayfalarında bir bebeğin doğduğu andan itibaren başlayan duygusal gelişimi; sevgi, bağlanma ve korku faktörleri üzerinden anlatılmıştır. Çocukluk evresinde hem duygusal hem de zihinsel gelişime aynı anda hitap etmek önemlidir. Bu konuda çocuk şiirleri, ilahiler ve kısa dualar gibi vasıtalarla yararlanılması gerekir.

Kitabın “Çocukta din duygusu ve Allah tasavvuru” adlı ikinci bölümü yaklaşık kırk sayfadır. Bu bölümde din duygusunun insanın fitratında var olduğu, çocuğun ruhen dine yabancı olmadığı aksine büyük bir dini potansiyel taşıdığı ülkemizden ve batıdan örnekler sunularak açıklanmaktadır. İslam bilginleri ve filozoflar Allah’ı bulup kavrama eğiliminin fitratta yer aldığını temellendiren görüşlere sahiptir. Kur’an ve hadisler incelendiğinde çocuklardaki din duygusunun doğuştan geldiği, yaratılışın Allah’a inanmaya elverişli olduğu görülecektir. Çocuklarda üç yaşından itibaren başlayan müşahhas tanrı tasavvuru Allah’ın nerede olduğu, kimlerle birlikte olduğu, görülüp görülemeyeceği gibi sorularla karşılaştığında neler yapılması gerektiği kitapta ele alınan konulardandır.

Kitabın üçüncü bölümü “İslam’da çocuğun değeri ve ailenin önemi” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Kur’an’ın ve Hz. Peygamber’in çocuklara verdiği değer ayetler ve hadislerle desteklenmiş, çocuğun dini

karakterini ailesi içinde kazanacağı, dini fonksiyonun kazanılmasında ailenin bilhassa anne- baba rolünün hayati önem taşıdığı belirtilmiştir.

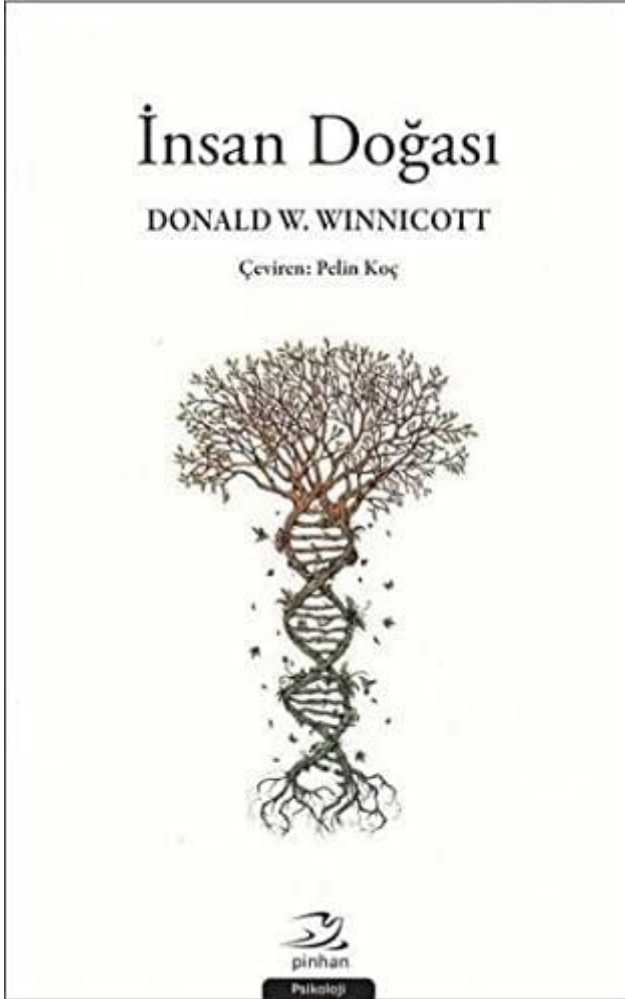
“Çocuklara Allah’a iman öğretimi” adını taşıyan dördüncü bölüm Allah’a iman öğretiminde temel duygular ve öğretim faaliyetlerinde dikkat edilmesi gereken esasları anlatmaktadır. Eğitimde kötülükten men edip iyiliğe meylettirmek temel prensiptir. Kitapta iman duygusunun sevgi ve korkudan kaynaklandığı Müminlerin vasıflarını anlatan ayetlerden referanslarla izah edilmiştir. İman duygusu sonradan ümit, bağlanma ve hayranlığa dönüşmektedir. Sevgi din ile en yakın duygulardan biridir, din öğretiminde Allah sevgisi, üzerinde titizlikle durulması gereken konulardandır. Pedagojik kaynaklar, psikolojik araştırmalar çocuklara Allah’a iman öğretimi yapılırken dikkat edilmesi gereken prensipleri belirtmişlerdir. Buna göre tenkit, tehdit, kıyaslama ve kışkırtma gibi davranışlardan uzak durulması gerekmektedir. Allah sevgisi öğretilirken müsamahalı ve hoşgörülü olunmalı, bu hususta en güzel rol model olan Hz. Peygamber örnek alınmalıdır. İman öğretiminde tedriciliğe özen gösterilmeli, dini zaman ve dini mekân faktörleri fırsata çevrilmelidir. Çocuklar ideal şahsiyetlere, rol modellere özendirilmeli, eğitim, dini hikâye ve menkıbelerle desteklenmelidir. Çocukların ruhuna, gönlüne hitap etmenin kalıcı bir öğrenme gerçekleştirdiği unutulmamalıdır.

Sonuç bölümünde Allah’a imanın dinin yapı taşı olduğu ve çocuklar için önemi yinelenmiş, çocukluk dönemindeki dini eğitimin sonraki yıllara kritik etkisi hatırlatılmıştır. Bölümlerde detaylı olarak izah edilen zihinsel ve duygusal gelişimden kısaca bahsedildikten sonra Allah sevgisini esas alan ümit ve güven duygusuyla bir iman öğretimi gerçekleştirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

## İnsan Doğası

Donald W. Winnicott, çev. Pelin Koç, Pinhan yay. İstanbul 2017, 208 s.

FATMA COŞKUN\*



\* YL Öğrencisi | Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
fatma.coskun@hbv.edu.tr | ORCID: 0000-0001-4506-171X

## Giriş

Kendinden önce gelen çocuk psikanalistlerinden farklı olarak çocuk hekimliği kökenli olan Winnicott çalışmalarında, annesiz bir bebeğin tahayyül dahi edilemeyeceğini öne sürerek, bireyin gelişiminde anne faktörü ve ayrıca çevre etkenlerinin önemini vurgulamıştır.

Çocuğun doğuştan gelen yetilerinin ancak anne bakımı eşliğindeyse geliştirilebileceğini vurgulayan Winnicott annenin çocuk gelişimine katkılarını bir dizi kavram ile formüle etmeye çalışmıştır.

Winnicott, Kitabın esas amacının “*not alamamış öğrencilere ders notlarını erişilebilir kılmak*” olduğunu belirtmiştir. Kitabında, sınırsız olarak tanımladığı insan doğasını, kendisine ait tecrübelerle ve hocalarından ayrıca her yaş ve gruptan her tip vakada yetişkin ve çocuk analizleri üzerinde çalışmış biri olarak klinik çalışmalarından edindiği tecrübelerini bir araya getirerek insan doğasını anlaşılır şekilde açıklamayı amaçlamıştır.

Winnicott, İnsanın ölümüne kadar büyümeye, değişmeye devam etse de simanın insanın hayatı boyunca tanınabilir kalışı gibi, çocukta da kalıcı bir yapı olduğundan hareketle insan doğasına çocuğun incelenmesi ile bakmayı seçmiştir. Ayrıca, İnsanın bedeni ile doktor, zihniyle psikolog, akıyla filozof, akıl hastalığı ile psikiyatri, kalıtsallığı ile genetik bilimci ilgilenirken; Winnicott’ insanı ruh, beden zihin, akıl, sosyal yanı gibi özelliklerini ayrı ayrı incelemek, değerlendirmek yerine insanı bir bütün olarak ele almak gerektiğinden hareketle, İnsan doğasının incelenmesinde bu bakış açılarını birleştirecek bir yaklaşım olarak gelişimsel yaklaşımı seçmeyi tercih etmiştir.

İnsanın tanımadığı bir dünyaya fiziksel bakıma bağımlı olarak gelişti, zamanla güçlenişti, farkındalığının doğuşu, fiziksel bakım ve ihtiyaçlarının karşılanması ile annenin güvenilirliği ve sevgisinin farkına varışı, gitgide anneyi ayrı bir insan olarak tanıması, ardından üçüncü kişinin farkındalığı ile nefretle karışık sevginin duygusal çatışmanın yaşanması ve sonrasında sosyalleşmesi gibi insanın gelişimini her yönüyle açığa kavuşturmayı amaçlamıştır.

Winnicott’un “İnsan Doğası” kitabı dört kısımdan oluşturmuştur ve bu kısımların her biri konu ile ilgili bir Giriş yapılarak açıklanmıştır. 1.

Kısım, psikanaliz kuramının temel konuları olan psişe-soma ilişkileri ile birlikte dört bölümden, 2. Kısım, İnsanın Duygusal Gelişimi ile birlikte iki bölümden, 3.Kısım Bebekliğe Özgü Duygusal Gelişim ile birlikte dört bölümden, 4. Kısım İçgüdü Kuramından benlik Kuramına –İlkel Duygusal Gelişim İle birlikte on bir bölümden oluşmaktadır. Son Olarak kitabın sonunda, kitabın başlıklar ile özetlendiği Ek kısmı yer almaktadır.

Kitapta genel olarak, psişe-soma ilişkileri, Oedipus kompleksi, çocuk cinselliği, bilinçdışı, depresif konum, manik savunma, geçiş nesnelere, yanılısma, bütünleşme gibi psikanaliz kuramının temel konularının yanı sıra yetişkin hayatında yaşanan duyguların hangi çocukluk travmaları ile ilişkin olduğu konusunda anlam bulmamızda yardımcı olacak bilgiler yer almaktadır.

### I.Kısım

Psikanaliz kuramının temel konuları olan psişe-soma ilişkileri ile birlikte dört bölümden oluşan bu kısımda ilk bölüm; "Psişe-Soma ve zihin, Somanın sağlığı, Psişe sağlığı, Zeka ve sağlık" başlıkları ile ele alınmıştır. (ss. 17-25)

Latince'den gelen psişe "ruh" anlamına gelse de bilinçli ya da bilinçdışı tüm duygu, düşünce ve davranışları içermektedir. Soma ise vücut, beden anlamına gelmektedir. (ss.23-24)

Bu bölümde, zekânın beden ve psişe den farkından ve sağlık ile zeka kavramı arasında doğrudan bir bağ olmadığından bahsedilmektedir. Örneğin zekânın kendisi hasta olamaz fakat hasta bir psişe tarafından kullanılıyor olabilir denilmiştir. (s.24)

2. bölüm, "Bozuk sağlık ve Psişenin bozuk sağlığı" başlıklarıyla ele alınmıştır. (ss. 26-30) Bu bölümde soma (vücut dokusu) ve psişenin (duygusal gelişim düzensizliği) hastalık ve rahatsızlıklarının anlatıldığı iki şemaya yer verilmiştir.

3. Bölüm, "Beden Rahatsızlıkları ve Psikolojik Bozukluk Arasındaki Karşılıklı ilişki" ana başlığı altında "Bedenin ve Beden Sağlığının Psişeye Etkisi ve Psişenin Vücut ve İşleyişi Üzerindeki Etkisi" üzerinde durulmuş bu konu "Kalıtsallık, Doğumsal Bozukluklar, Beslenme Yetersizlikleri, Boşaltım Bozuklukları, Kazalar, Alerji" alt başlıkları ile açık-

lanmıştır. Bu bölümde fiziksel sağlığın çocuğun duygusal gelişimi için ne kadar önemliyse, sağlıklı duygusal gelişimin de çocuğun fiziksel sağlığı açısından o derece önemli olduğu vurgulanmıştır(ss.31-38)

Ayrıca, beden sağlığının, psişe ile ilgili şüphelerle boğuşan bebeğe fiilen güven verdiği, psişe sağlığının ise emme, sindirme ve boşaltım kapasitesi sayesinde sağlıklı beden işleyişini desteklediği de belirtilmiştir. (s.120) Bu bölümde psişedeki çatışmaların, gizli hipertansiyon, tiroit bezlerinin fazla çalışması gibi neden olduğu bu rahatsızlıkların bir uzmana gereksinim duyulacak seviyeye gelebileceği fakat sürecin başında erkenden alınacak bir psikoterapinin, işe yarayacağı üzerin de de durulmuştur.

4. Bölüm ise “Psikosomatik Alan” (psikolojik kökenli fiziksel hastalıklar) başlığı altında açıklanmıştır. (ss. 39-43)

Bu bölümde insan doğasının, karşılıklı ilişki içinde olan psişe ve soma ile ilgili olduğu, Psiko-somatik problemlerin yetişkinlerden ziyade çocukların incelenmesi ile aydınlatılabileceği üzerinde durulmuştur. Çocukluk dönemi göz ardı edilirse yetişkinlerin psişe durumlarının anlaşılamayacağı, klinik pediatri alanında çalışılmasının bundan dolayı çok önemli olduğu vurgulanmıştır.

## II. Kısım

“İnsanın Duygusal Gelişimi” başlığı ile ele alınan bu kısımda, “Kişiler arası ilişkiler, İçgüdü Teorisinin Işığında Sağlık Kavramı” başlıklı bölümlere yer verilmiştir.(ss. 47-85)

Winnicott, gizil dönem (6 yaşından ergenliğe kadar olan dönem) ve ergenliğin özelliklerini incelemenin fetüse (üçüncü gebelik ayı başından doğuma kadarki devre) yani insana insan denilebilecek en erken döneme gidilerek mümkün olabileceğini söyler. Böylelikle kişilik oluşumunun İnsana insan denilebilecek en erken dönem itibarıyla başladığını belirtir.

Yetişkin analizinde, nevrotik semptomun (dünyayı kötü ve güvensiz bir yer olarak algılama ve sürekli bir duygusal boşluk içinde olma) kaynağının 2-5 yaş dönemde aranması gerektiğinden bahseder. Duygusal gelişimde olup bitenleri anlamlandırabilmek için bu yaş aralığına bakmanın uygun olacağını belirtmiştir.

Winnicott bu bölümde ayrıca içgüdünün (Bebegin ya da çocuğun hayatında gidip gelen ve eylem talep eden güçlü biyolojik dürtüler) önemi üzerinde de durmaktadır. İçgüdü için “sağlıklı erken çocukluk döneminin anahtarıdır” der.

Winnicott, bu bölümde ayrıca, içgüdü baskınlığının Genital öncesi, Fallik (3-6 yaş) ve Genital evreler (12-18 yaş) başlığı altında dönemsel etkileri üzerinde durmuş, bu evreler için oluşturduğu şemasını sunmuştur. (ss:56-60) Sağlıklı bir insanın, aşağı yukarı 5 yaşında içgüdü gelişiminin olgunluğa erişmesinin mümkün olabileceğini söylemektedir. Bu dönemdeki içgüdü gelişimi ve kaygıya karşı savunmanın, yetişkinin içgüdü ve kapasitesini belirleyeceğinden dolayı çok önemli olduğunu söylemektedir. Eğer kaygıya karşı örgütlenmiş savunmalar içgüdülerden, onların bilinçli kontrolünden daha güçlü olursa psikonevroz (içsel çatışmanın yol açtığı ruhsal rahatsızlıklar) durumunun ortaya çıkacağını belirtmiştir.(ss.82-83) Bu rahatsızlıklardan uzak sağlıklı bir kişilik oluşumu için çocuğun ilk ilişki döneminin doğru idare edilmesinin önemli olduğu üzerinde de durmaktadır.

Çocuğun 2-5 yaş arası dönemde genital nitelikte yeni oluşan içgüdüleri vardır ve çocuk onlardan güç alır. Winnicott, Freud’un Oedipus Kompleksi ve Elektra Kompleksi’ni bu şekilde açıklar. Oedipus (erkek) ve Elektra (kız) kompleksi olup, Freud’a göre çocuklar, aynı cinsiyetten ebeveynlerini, karşı cinsten ebeveynlerin dikkati ve sevgisi için bir rakip olarak görürler. İddiasına göre bu büyük çatışmanın gelişimi, özellikle de 3 ila 5 yaş arasındaki çocuklarda gerçekleşir.

Ayrıca bu bölümde, çocuğun gelişimi istikrarlı bir ev ortamında sağlıklı bir şekilde ilerlediği takdirde, kendi içlerindeki ilişki yeterince sağlam olup, böylece çocuğun sevgi ve nefretlerinin neden olduğu gerilimlerden korkmayan, kendi ebeveyni tarafından görülen çocuğun bu evreden de bu şekilde geçtiği takdirde kaygıya karşı savunmaların oluşturduğu aşırı baskı olmaksızın çocuğun muazzam ölçüde insani his, duygulara erişebileceğini belirtmiştir.

Bu kısım son olarak, oğlan çocuğunun psikolojisini içgüdü kuramına göre gösteren “kaygıya karşı savunmalar ile çöküş ve savunmalar” başlıklı iki tablo ile tamamlanmıştır.

### III. Kısım



“Bebekliğe özgü duygusal Gelişim” ana başlığı ile ele alınmış olup, “Depresif Konum, İç Dünya Meselesinin Gelişimi Üzerine, Psikoterapi Malzemesinin Farklı Türleri, Kuruntulu Kaygı” başlıklı bölümlerle açıklanmıştır.(ss.89-121)

Bu bölümde, bebeğin başka biri (anne) ile bir ilişki oluşturabilme kapasitesinden ve bebeğin kendisinin ve başkalarının bütün olduğunu hissetme yetisinin şekillendiği gelişim evresinden bahsediliyor. Doğumdan başlar isek, bebeğin gereksinimlerinin karşılanması bebek için bir güven ortamı sağlar. Bebek acıktığında meme ağzında olabiliyorsa kendi egemenliğinde bir meme vardır. Bu meme geciktiğinde ya da egemenliğinden çıktığında onu yaratabilir.

Winnicott'un bahsettiği **bütünleştirme**, bebeğin kendini ve annesini bütünleştirmesidir. Winnicott, bebeklerin kişiliğinin en başta bütünleşmemiş, dağınık halde olduğunu, bu dağınıklığın onların kendilerini bütünleştirirken sorun yaşamalarına sebep olduğunu söyler. Bebekler için bu aşamayı kolaylaştıracak olanın kucaklanmak, banyo yaptırılmak, sıcak tutulmak gibi fiziksel tecrübeler olduğunu söyler.

Bu bölümde **“depresif konumdan”** da bahsedilmektedir. Depresif konum bir hastalık hali demek değildir. Depresif konuma ulaşılması için bebeğin kendisini bütün olarak algılayabilmesi ve bütün bir anneye ilişki kurabilmesi gerekir. Bütünlük haline ulaşmak depresif konunun ön koşuludur.

Winnicot, gelişmenin erken bir evresinde bebeğin **“geçiş nesnesi”** bulmaya, yani bir battaniye veya bir oyuncak gibi kendi'nin parçası olan ve olmayan hissini veren kişisel bir eşyaya yönelmesini de ilk tanımlayan kişidir. Geçiş nesnesi önemli ötekini ve hala tümüyle bebeğin kontrolü altında olanı temsil eder, kucaklanan, saldırılan ve varlığını sürdüren bir nesne, gerçeğin ve fantezinin parçası olarak görülür.

Çocuğun ilk kez kendiliği dışında bir nesneyi örneğin yastık, bez parçası, çarşafının bir ucu veya tüylü bir oyuncak vb. keşfetmesi, anneden ayrışma sürecinde önemli bir aşamaya karşılık gelir. Çocuk nesnenin kendiliğinin bir parçası olduğuna dair bir yanılsama içindedir. Burada en önemli durumlardan biri, çocuğun kendi girişimiyle nesneyi keşfetmesi, yaratmasıdır. Böylelikle anneden ayrışma sürecinde yaşadığı depresif kaygıya karşı, keşfettiği bu nesne aracılığıyla kendisini sakinleşti-

rebilir, yatıştırabilir.

**Manik Savunma:** Rahatsız edici düşünce ve duygular söz konusu olduğunda, kişinin bir sürü etkinlikte bulunarak ya da zıt düşünce ve duygular oluşturarak aklını başka yerlere vermeye çalışması. Yaşamın ilk yılında ortaya çıkan manik savunma bazılarında değişik derecelerde olmak üzere yaşam boyu sürer. Manik savunmadaki temel hedef depresif konumdaki acıları, özellikle de suçluluk duygusunu savuşturmaktır. Winnicott kitabında “*manik savunmada vurgu, hayat üzerinedir, yaşamın nihai olgusu olan ölümün inkarıdır*” der.(ss:111-112)

Çocuğun gelişimini takip etme, psikolojisini tanıma ve gerektiği durumlarda müdahale etmek için bazı yöntemler bulunmaktadır. Bu yöntemlerden biri “**oyunla tedavi**” tekniğidir.

Oyun Terapisini çocuk ruh sağlığı alanında kullanan ilk kişi, Küçük Hans (Little Hans) adlı çalışması ile Sigmund Freud olmuştur. Freud bu çalışması ile birlikte çocuğun oyunda travmatik durumlarla baş etmek için travmatik olayı belirli bir güç duygusuyla tekrar tekrar canlandırarak bastırılmış anılarını bilince getirmesine ve duygu durumunu uygun bir şekilde serbest bırakarak olayları tekrar yaşamasına imkan tanıdığı görüşünü bildirmiştir.

Winnicott, çocuklara kendilerini ifade edebilecek oyun odası ve materyalleri sunarak çocuğun analizinde oyunun kullanımı vurgulanmış ve kitabında bununla ilgili birkaç örneğe yer vermiştir.(ss:113-119)

#### IV. Kısım

“İçgüdü Kuramından Benlik Kuramına – İlk Duygusal Gelişim” başlığı ile ele alınan bu kısım ise “*Dış Gerçeklikle İlişkinin Kurulması, Bütünleşme, Psişenin Bedenle İkameti, İlk Evreler, Varoluşun İlkesel Bir Hali: İlkellik-Öncesi Evreler, Kaos, Zihinsel İşlevler, Geri Çekilme ve Gerileme, Doğum Tecrübesi, Çevre, Psikosomatik Bozukluğun Yeniden Gözden Geçirilmesi*” başlıklı 11 bölümden oluşmaktadır.

Bu bölümde annenin bebeğine bakarken bebeğinde yarattığı yanılsama ve bebeğin bu yanılsamadan kurtulması üzerinde duruluyor. Anne bebeğin duygusal ihtiyaçlarına hassasiyetle cevap verebilirse bebeğin bu yanılsamaya sahip olmasına imkân verir. Örneğin anne süt nesnesini tam zamanında veremezse bebekte bu yanılsama gelişemez deniliyor.

Annenin bebeği İlk besleme tecrübesi oldukça önemlidir. İlk besle-

menin kötü idare edilmesi sonraki beslemeleri de olumsuz yönde etkileyeceği gibi, bebekte kalıcı olabilecek bir güvensizliğin başlamasına da neden olabilir.(ss.126-127)

İlk Beslemede her şey yolunda giderse anne-bebek ilişkisi birkaç dakika içinde kurulabilir ve bu bebek için çok büyük bir olaydır. Annenin süt nesnesini doğru zamanda doğru yere koyması ile bebeğin bu nesneyi keşfetmesi içinde yaşayacağı dünyayı ciddi şekilde etkileyecektir.(ss.129-133)

Bu bölümde ilk beslemenin bu kadar önemli olmasına rağmen doğum servislerinde bununla ilgili birçok yanlışlar yapıldığı üzerinde de durulmuştur.

Winnicott, annenin sorumluluğunda olması gereken bu duruma doktor ya da hemşirelerin müdahale ederek bebeği emmeye zorlamaları ve bunu bazen bebeğin ellerini işlevsiz bırakacak şekilde bir örtüye sarıp sarmalayarak yapmalarını eleştirmiştir. Pediatride bilinen bir şeydir ki bebek hemen süte ihtiyaç duymaz. Bu şekilde davranılarak, bulunacak nesnenin yaratıcısı olma konusunda bebeğe hiç fırsat sunulmamış olur ve bu akıl sağlığı üzerinde oldukça etkili olacak bir durum olduğundan bahsedilmiştir.(ss.130-131) Winnicott ayrıca bebeği kundaklamanın bebeğin kişilik gelişimini kötü yönde etkilediğini de vurgulamıştır.(s.155)

**Tümgüçlülük:** Annenin çocuğun ihtiyaçlarına eşduyumlu yanıtlar vermesi çocuğun tutarlı bir kendilik duygusu geliştirmesinde, iç dünyanın olgunlaşmasında çok önemli bir yeri vardır. “Yanılsama” anındaki çocuk eşduyumlu olarak ihtiyaçları karşılandığında kendini her türlü tatminin kaynağı olarak yaşar. Çocuk kendi iç dünyasında her türlü yaratının kaynağıdır.

Çocuk dünyaya geldiğinde, **tümgüçlülük yanılsaması** içindedir. Anne eksiksiz bir biçimde, sanki bütünüyle bebeğin kontrolündeymiş gibi davrandığında, yani onun uzantısı gibi hareket ettiğinde, bebek Winnicott’un tabiriyle ‘**büyüsel yaratıcı güç yanılsaması**’ yaşar.(s.133) Bir süre bu deneyimi yaşamayı, dış gerçekliğe uyum sağlarken önemli olsa da, bu ‘denetim deneyimi’ devam ederse, dış dünyanın gereklilikleri, zorlukları karşısında dayanıksızlaşır, kırılmalar yaşar.

Söz konusu tümgüçlülük deneyimi kendiliğin (kendilik duygusu-

nun) sağlıklı gelişimi açısından belirleyici bir önem taşır. Gelecekteki yaşamda dış dünyanın güçlükleri karşısında yıkılmayan bir kendine güven duygusu böyle bir çocuksu tümgüçlülük deneyimine dayanır. (ss.133-144)

Çocuğun yanılısama anı (tümgüçlülük) duygusu güvenli bir şekilde yerleştikten sonra dereceli bir şekilde yanılısamanın kırılması gerekmektedir. Bu gerçeklik ilkesine geçişi anlamına gelecektir. İhtiyaçlarıyla her şeyi yaratan o değildir artık. Bir dış dünya vardır, onun gerekleri, zorlukları, zorunlulukları vardır.(ss.133-134)

Annenin, çocuğun gelişimi ile paralel bir şekilde onun ihtiyaçlarına dereceli bir şekilde duyarsızlaşması çocuğun tümgüçlülük yanılısamasını yıkar ve gerçeklik duygusunu geliştirir. Bu, aynı zamanda anneden ayrılma, ayrılaşma, dolayısıyla bireyleşme anlamına da gelmektedir.

Çocuğun tümgüçlülük yanılısamasının annenin eşduyumlu olmayan yanıtlarıyla erken ve sert engellenmesi ciddi psikopatolojik neticeler doğurur. Böyle bir durumdaki çocuk giderek bir "**sahte kendilik**" geliştirecektir. Kendiliğinden ihtiyaç ve taleplerinden vazgeçecek, hızla annenin ve başkalarının taleplerine göre kendini oluşturmaya çalışacaktır. Çevreyle yüzeysel bir uyum göstermeye yönelecektir. "**Hakiki kendilik**" yerine "**sahte kendilik**" oluşturacaktır.(ss.135-136)

"Sahte kendilik" çevrenin sağlamadığı olumlu ortamı sürekli olarak oluşturmaya yönelik bir durumdur.

Annesi üzerindeki tümgüçlü kontrolün yarattığı yanılısamadan çıkmakta olan çocuk gerçekliğe dönmeden önce annesini, daha doğrusu annesi üzerindeki tümgüçlü kontrolünü ikame ettiği yeni bir nesne aramaktadır. Winnicott buna "**geçiş nesnesi**" adını verir.(ss.133-134)

Çocuk (genellikle) cansız bir nesne ile ki bu nesne kimi zaman bir oyuncak, kimi zaman bir ev eşyası battaniye parçası, atkı püskülü, mendil gibi eşyalar ile belli bir ilişki kurar. Çocuk bir süre için sürekli olarak bu nesneyi kendi denetimine alır, sürekli yanında taşır ve bu nesne ile ilgili tüm tasarrufu kendi elinde tutmak ister. Winnicott'a göre bu olgu sağlıklı bir gelişimi simgelemektedir.(s.134)

Böylelikle annesi olmadan kendisini sakinleştirmeyi öğrenir. Çocuğun bu ilişkisine müdahale, travmatik ve ketleyici olacak sembolleri kullanımı bozulacaktır

### **Annenin Önemi – Doğumda Bebek**

Bebeğin ihtiyaçlarını karşılamada en doğru insan öz annedir. Öz anne gibi olan üvey anne bile dokuz aylık hazırlık süreci olarak tanımlanan bu süreci yaşamadığı için öz anne gibi olamaz. Ancak öz anne, bebeğin ihtiyaçlarına sonuna kadar uyum sağlamayı alınıp gücünden gerçekleştirebilir denilmektedir.(ss.140-141)

Dokuz aylık hamilelik sürecinde anne bebekle yavaş yavaş bir özdeşleşme gerçekleştirir. Bu dönemde gerçekleşen özdeşleşmenin aynı anne tarafından bile bebek doğduktan birkaç hafta sonra yapılması mümkün değildir.(s.192)

Zamanında doğmuş bebekler ile prematüre doğan bebeklerin duygusal ihtiyaçları arasında fark vardır. Doğumun duygusal ihtiyaçlar bakımından en doğru zamanı zamanında doğumdur denilmektedir.(s.142-s.158)

Winnicott'a göre yeterince iyi anne ve bu annenin bebeğe sunduğu kucaklayıcı çevre aracılığıyla bebeğin kişiliği giderek bütünleşir. Bu süreçte benliğin somatik ve psişik bölümleri birleşerek bir bütün oluşturur ve bebek sağlam bir ego (benlik) geliştirir. Bu arada yetişkin psikiyatrisinde psişe ve soma arasındaki ilişki kaybı “kişilik yitimi” olarak isimlendirilir.(145-157)

Birçok kişi doğum öncesi dönemin bebek üzerinde bir etkisinin söz konusu olmadığını savunsa da, Winnicot, anne karnındaki bebeğin yaşama bağlanmasına ve kişilik oluşumuna ayrıca çevresel faktörlerin de buna etkisine değinmiş ve bu süreci şemalar ile anlatmıştır.

Winnicot, klinik çalışmalarına dayanarak şöyle der: “*Anne karnındaki bebekler karnın hareketinden ya da basıncın veya seslerin ritmik değişikliklerinden annenin nefesinin farkına varabilecekleri ve doğumdan sonra bebeğin anne ile özellikle nefesi ile teması yeniden kurmaya ihtiyaç duyuyor olabileceği bulguları vardır.*” (ss.158-164)

Winnicott kitabın 178. sayfasında bu konuya yine değinerek şöyle der: “Birçokları, bebek orada henüz etkilenecek bir insan olarak bulunmadığından bir etkinin söz konusu olmadığını savunacaklardır. Benim ileri sürmekte olduğum bakış açısı, dokuz ayın sonunda rahimde zaten tecrübeler kazanmaya, beden hatıralarını biriktirmeye ve hatta travma

ile baş etmek için savunma önlemlerini bile örgütlemeye muktedir bir insan varlığının olduğudur.”

Anne için doğumdan hemen sonra bebeğini görmek hatta bebeğini bedenine degecek şekilde hissetmek çok önemlidir. Özellikle zorlu doğumlarda bebeklerin doğumdan hemen sonra uzun bir süre en sade halde kucaklanma durumunda bırakılması gerektiğini savunur. Yeni doğan bebeğin temizlenmesi hatta banyo yaptırılmasının hiçbir şekilde uygun olmadığını söyler. (ss.183-184)

Kitabın sonunda çevre faktörü üzerinde de durulmaktadır. Winnicott, “*Bütünleşmeye ve psişenin bedende yerleşmesine götüren iki etmen vardır. Bunlardan biri sevgiyle verilen fiziksel bakım ikincisi çevredir*” der. (s.192) Ayrıca kitabın son kısmında psikosomatik bozukluğa (psikolojik kaynaklı hastalıklar) da değinmiştir. Astım ve mide ülserinden bahsetmiştir. (ss.197-202)

Bazı rahatsızlıkların bireyin bazı proteinlere karşı hassasiyeti olması, çevresel faktörlere bağlı olduğu söylene de psikolojik nedenlerin de önemli bir etkisinden söz edilebilir. Astım bazen çok açık bir biçimde çocuğun o dönemde taşıyamayacağı duygusal bir yükün dayatıldığı vakalar gibi güçlüğün fazla olduğu evrelerle ilgilidir. Astım bazıları bilinen bazıları bilinmeyen daha derin faktörlere bağlı nedenlerle ortaya çıkar. Winnicott son olarak, konu ile ilgili “*Psiko-somatik bozukluk hakkında her zaman hatırlanması gereken bir şey vardır; bu da hastalığın fiziksel yanının psikolojik rahatsızlığı bedene geri getirdiğidir*” ifadesini kullanır.(s.202)

## Sonuç

Winnicott, çalışmalarıyla psikoloji ve psikanaliz literatürünü derinden etkileyen Pediatri kökenli çok tecrübeli bir çocuk psikanalisti. Her yaş ve gruptan her tip vakada yetişkin ve çocuk analizleri üzerinde çalışmış, bu konularda klinik çalışmaları olan biri olarak, psikanaliz kuramının temel konularını kendine özgü çalışmalarıyla anlattığı bu kitabı, bu alana ilgi duyan ya da bu alanda çalışma yapacak olanlar için temel bir kaynak olabilecek bir kitap.

Fakat yazar, kitabın 11. Sayfasında okurlarına belli bir miktar psikoloji kitabı okumuş, bu alanda kişisel tecrübeye sahip, yüksek lisans öğ-

rencisi olduklarını varsayarak sesleneceğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu alanda okumaları olmayanlar için anlaşılması zor bir kitap olabilir. Benim de bu alanla ilgi önemli eksiklerim olduğu için kitabı, bahsi geçen psikanalist kavramlarının her birini ayrıca başka kaynaklardan araştırarak okumak durumunda kaldım. Bundan dolayı kitabı bitirmek uzun bir zaman aldı.

Sonuçta, birçok evreden geçen bireyin ilk dönem itibariyle (anne karnındaki dönem) tüm dönemlerini sağlıklı bir şekilde atlattığı takdirde muazzam değerde duygulara, hislere sahip sağlıklı bir birey olabileceği ayrıca ebeveynlerin sağlık durumu ve eğitimi, bilinçli olmalarının da çocuğun sağlıklı bir kişilik oluşturmasında çok önemli bir etken olduğu sonucunu çıkardım. Özellikle annenin bu konuda çok önemli bir işlevi olduğunu fark ettim.