

# eskiyeni

ANADOLU İLAHIYAT AKADEMİSİ ARAŞTIRMA DERGİSİ

# Eskiyeni

Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi  
*The Anatolian Theological Academy Research Journal*

Sayı/Issue 35 Güz/Autumn 2017

## Sahibi/Publisher

ANADOLU İLAHİYAT AKADEMİSİ  
EĞİTİM ve YAY. LTD. ŞTİ. Adına  
Tuncer Namlı

## Genel Yayın Yönetmeni

*Executive Editor*  
Gürbüz Deniz

## Editör/Editor

İhsan Toker

## Yazı İşleri Müdürü

*Editorial Manager*  
Murat Demirkol

ISSN: 1306-6218

## Tasarım/Design

FCR Tel: (+90 312.310 08 60)

## Baskı/Printed by

Aydan Basım ve Yayım Ltd. Şti.  
Örnek Sanayi Sitesi Alinteri Bulvarı  
364. Sk. No: 4 Ostim/ANKARA  
Tel: +90 312. 354 46 27-28

## Basım Tarihi/Printing Date

27.11.2017

## Abonelik/Subscription

Yıllık (2 Sayı)  
Şahıs 40,00 TL  
Resmi Kurumlar 50,00 TL  
Yurt Dışı 30,00 EURO

## Banka Hesabı/Bank Account

Anadolu İlahiyat Akademisi Eğitim ve Yay.  
Ltd. Şti. Adına  
Iban: TR54 0020 3000 0202 7297 0000 01

## Adres/Address

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk.  
No: 14/2 Ulus-Altındağ/ANKARA  
Tel: (+90 312.311 88 00 pbx)  
Faks: (+90 312.311 47 89)  
e-mail: eskiyenidergi@gmail.com

## Yayın Kurulu/Editorial Board

Ahmet Bayraktar (Anadolu İlahiyat Akademisi),  
Ali Osman Kurt (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), En-  
ver Arpa (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Erdiç Doğ-  
ru (Gazi Ü.), Gürbüz Deniz (Ankara Ü.), Hüseyin  
Nazlıaydın (Anadolu İlahiyat Akademisi), İhsan  
Toker (Ankara Ü.), Metin Yılmaz (Anadolu İlahi-  
yat Akademisi), Murat Demirkol (Yıldırım Beyazıt  
Ü.), Nihat Koçak (Anadolu İlahiyat Akademisi),  
Tuncer Namlı (Anadolu İlahiyat Akademisi)

## Danışma Kurulu/Advisory Board

Adnan Demircan (İstanbul Ü.), Ahmet Keleş  
(Dicle Ü.), Ahmet Yaman (Necmettin Erbakan  
Ü.), Ali Bardakoğlu (KURAMER), Bünyamin  
Erul (Ankara Ü.), Celal Türer (Ankara Ü.), Derya  
Örs (Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu),  
Ejder Okumuş (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Emir  
Kaya (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Fuat Aydın (Sa-  
karya Ü.), Halit Ünal (Avrupa İslam Ü.), Haldun  
Göktaş (Yıldırım Beyazıt Ü.), Hayati Hökelekli  
(Uludağ Ü.), Hicabi Kırilangıç (Ankara Ü.), İlhami  
Güler (Ankara Ü.), İsmail Çalıışkan (Yıldırım  
Beyazıt Ü.), İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.), Ka-  
dir Canatan (Sebahattin Zaim Ü.), Mahmut Ay-  
dın (Ondokuz Mayıs Ü.), Mehmet Ali Kılav Araz  
(Yıldırım Beyazıt Ü.), Mehmet Evkuran (Hitit  
Ü.), Mehmet Ünal (Yıldırım Beyazıt Ü.), Mesut  
Okumuş (Ankara Ü.), Metin Özdemir (Yıldırım  
Beyazıt Ü.), Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt  
Ü.), Mustafa Ertürk (İstanbul Ü.), Mustafa Köy-  
lü (Ondokuz Mayıs Ü.), Mustafa Tekin (İstanbul  
Ü.), Müfit Selim Saruhan (Ankara Ü.), Necdet  
Subaşı (Başbakanlık), Ömer Özsoy (Frankfurt Ü.),  
Ramazan Altuntaş (Necmettin Erbakan Ü.), Şamil  
Öçal (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Talip Özdeş  
(Cumhuriyet Ü.)

Eskiyeni yılda iki kere yayımlanan hakemli bir  
dergidir/Eskiyeni is a refereed journal and is  
published biannually.

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

İhsan TOKER..... 5  
Editörden/*From the Editor*

### **Dosya Araştırma/Dossier Articles**

Luay Hatem YAQOOB..... 7  
Hocazade'de Haşrın Mahiyeti  
*The Nature of Resurrection According to Hocazade*

Ahmet BAYRAKTAR..... 21  
Müftülere Nikah Kıyma Yetkisi Verilmesi Sonrasında Türk İnsanınin Nikaha Bakış Açısı  
*The Controversy about Civil Marriages in Turkey after the Law Allowing to Muftis to Register Marriages*

İhsan TOKER - Celal ÖZCAN..... 33  
Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını  
*The Past, Present and Future of Imam Hatip Schools in Secular Turkey*

Ali BARDAKOĞLU ..... 51  
Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması  
*The Disappearing Morality and the Islamic Jurisprudential Principles*

İlhami GÜLER ..... 95  
Sünnilikte Ahlakın Zayı Oluşunun Kelamî Hafriyatı (Teolojik Arkeoloji)  
*The Loss of Morality in Sunnite Islam (A Theological Archeology)*

### **Çeviri/Translation**

Porfiryus / Çev. Mehmet Murat KARAKAYA..... 113  
Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında  
*On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work*

Abbas Ali SHAMEL.....	151
Nasiruddin Tûsî ve 13. Yüzyıldaki Sosyo-Politik Rolü <i>Nasir al-Din Tusi and His Socio-Political Role in The Thirteenth Century</i>	

### **Değerlendirme/Reviews**

Nizameddin DURAN .....	169
Bediüzzaman Said Nursi Olayı Adlı Kitabından Hareketle Şerif Mardin Üzerine Bir Değerlendirme <i>A Review on Şerif Mardin and His Work 'The Case of Bediuzzaman Said Nursi'</i>	

Ömer GÜLEN.....	189
“Almanya’da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine”, Bir Değerlendirme <i>A Review: 'On the History of Religion and Philosophy in Germany'</i>	

### **Deneme/Essays**

Hayrani ALTINTAŞ.....	199
İki Kavram: Alçak ve Yüksek <i>On Two Concepts: High and Down</i>	

Gürbüz DENİZ .....	203
Boşvermek <i>To Pay No Mind</i>	

### **Şiir/Poem**

Halim YAR .....	207
Paraskovya <i>Parascovia</i>	

### **Kitap Değerlendirme/Book Reviews**

Tevfik AKSOY .....	209
Mukaddime Sözlüğü	
Hacer ERGİN .....	213
Ahlâk-ı Alâî	

# Editörden

*From the Editor*

Eskiyeini elinizdeki bu nüsha ile 35. sayısını idrak etmiş bulunuyor. Baştan itibaren yazarlar ve ele aldığı konular itibariyle bu denli doluluğu ile bu, bizler için kıvanç verici durum oluşturmaktadır. Okuyucular ve kamuoyunun ilgisi ile bunun daha da zenginleşerek sürdürüleceğini ümit etmekteyiz. Dergiye ait yeni bir web sayfası oluşturulmuş olup, güncellenen ve ayrıntılarla yeniden düzenlenen bilgiler burada paylaşımına açılmış bulunmaktadır.

Bu sayının dosya konusu 'Ahlak ve Hukuk'tur. Dosya içeriğinde, her ikisi de kamuoyunun yakından bildiği simalar olan sayın Ali Bardakoğlu ile sayın İlhami Güler'in çalışmaları bulunmaktadır. Bardakoğlu uzun ama akıcı bir metin üzerinden Ahlakın Fıkıh kuralları arasında zayi oluşunu ele almakta ve önemli saptama ve önerilerde bulunmaktadır. Keza Güler de -ama daha kışkırtıcı bir tarzda- Sünni düşünce çerçevesindeki ahlak durumunu sorunsallaştırmaktadır.

Dosya sadece iki makaleden oluşuyor görünmekle birlikte hacim ve içerik itibariyle bunlar dikkat çekici ve dolgun bir içeriğe sahip bulunmaktadırlar. Müslümanların biçimsel hukuki sorunlar ve inançla ilgili kaygılarında ahlak aleyhine bir asimetrik durumun oluşmuş olması ve bunun yeni bir duyarlılığa olan ihtiyacı belirtiyor olması her iki çalışmada ortak olarak gözlemlenen bir husustur.

Dergide bundan başka genç araştırmacıların kaleminden çıkmış olan araştırma yazılarından birincisinde Hocazade üzerinden, İslam felsefesindeki önemli bir tartışma konusu oluşturagelen *haşırın* mahiyeti ele alınmaktadır. İkinci makalenin konusunu ise son aylarda sürekli bir gündem oluşturan müftülere resmi nikah kıyma imkanı veren yasa düzenlemesi etrafında oluşan son durum oluşturmakta, yazar bu vesile ile İslam'daki nikah anlayışının gelişimini ve bu düzenlemenin Türkiye'de hali hazırdaki etkilerini değerlendirmeye çalışmaktadır. Üçüncü bir makalede laik Türkiye'deki İmam Hatip gerçekliği, bunun gelişimsel ya da çevrimsel durumu ele alınmaktadır. İmam Hatip-ler konusundaki araştırma ve yayınların artmakta olduğu bir dönemde bu araştırma bu konuda bir dönemlendirme ve bir çerçeve sunma işini yerine getiriyor görünmekte, ilaveten çeşitli saptama ve önerilerde bulunmaktadır.

Bu sayıda iki çeviriye yer verilmiştir: "Plotinus'un Hayatı" ve "Nasıruddin Tusî'nin Sosyo-Politik Rolü". İsimlerinden de anlaşılacağı üzere her iki çeviri de felsefe alanına ait konulara

hitap etmektedir. Çeviri olsalar da bu yazıların ihtiyaç duyulan alanlarda önemli kültürel katkılar sağlayacağı muhakkaktır.

Dergide bu sayıda geçtiğimiz aylarda vefat eden ünlü sosyal bilimci Şerif Mardin ile ilgili bir değerlendirme yazısı da yer almaktadır. Bilindiği üzere Şerif Mardin kendisi hakkında mütenakız değerlendirmelerin bulunduğu önemli bir akademik simadır. Kendisini ve görüşlerini sonuna kadar takdir edenler bulunduğu gibi özellikle siyasi ve dini açılardan olmak üzere onu şiddetli bir şekilde eleştirenler hep olmuştur ve öyle görünüyor ki ileride de olmaya devam edecektir. Aslında bilim insanlarının farklı yorumlara tabi tutulmaları, değişik pencerelerden görünen halleriyle yeniden inşa edilmeleri yeni bir durum değildir. Ancak gözlemlenen husus, kendisinin çözümlerinin farklı kanatlardan siyasal yaklaşımlar üzerinde şiddetli tepkiler oluşturduğu ve kendisi hakkındaki daha soğukkanlı değerlendirmeler için uygun zemini baltaladığı yönündedir. Tabir caizse “lanet” ve “rahmet” diyalojisi Mardin üzerinden ibretimiz bir şekilde yeniden müşahade edilmektedir. Yer verdiğimiz yazının da bu açıdan akademik değil polemik ağırlıklı olduğu gerçeğinin hatırdan uzak tutulmaması gerektiğini düşünüyor ve cevabi veya karşıt değerlendirmelere dergimizin her zaman açık olduğunu hatırlatmak istiyoruz.

Son olarak Gürbüz Deniz ve Hayrani Altıntaş’ın denemeleri; Halim Yar’ın güzel şiiri; Heinrich Heine, Kınalızade Ali Çelebi ve Kadir Canatan’ın kitaplarının değerlendirme ve tanıtım yazılarıyla sizleri baş başa bırakıyoruz.

Yeniden buluşmak dileğiyle..

İhsan TOKER

# Hocazade'de Haşırın Mahiyeti

Luay Hatem YAQOOB\*

**Öz** Haşırın mahiyeti konusu felsefi düşüncede önemli bir tartışma konusudur. Meâd ve içeriğine ait tartışmalarının felsefe ve kelam boyutlarıyla İslam düşüncesinde karşılaşılan en zor konulardan biri olduğunu söylersek çok da abartmış sayılmayız. Konuya ilişkin görüşlerin çok açık bir biçimde farklılık göstermesi, tezlerin ve anti-tezlerin gölgesinde hakikati bulmayı oldukça zorlaştırmaktadır. Meselenin içerik hakkikatine dair beş görüş bulunmaktadır. İlk görüş sadece cisimle dirilişi savunur. İkinci görüş, cismani ve ruhani dirilişin reddini içerir. Üçüncü görüş konuya ilişkin fikir beyan etmekten uzak durmayı anlatır. Dördüncü ve beşinci görüşler ise diğer görüşlere göre daha yaygındır ve daha çok üne sahiptir. Dördüncü görüş, sadece ruhların diriltilmesi fikrini içerir. Beşinci görüş ise ruh ve ceset birlikteliği ile dirilişin gerçekleşeceğini savunur. Her grubun kendine göre argümanları bulunmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** İlim, haşır, mead, diriliş, İslam, felsefe

## *The Nature of Resurrection According to Hocazade*

**Abstract** The nature of resurrection is an important discussion topic in philosophical thinking. It goes without saying that mead and its content is one of the most difficult issues encountered in Islamic thought with its philosophical and wisdom dimensions. The fact that the views on the topic differ so clearly make it very difficult to find the truth in the shadow of theses and anti-theses. There are five views regarding the resurrection. The first view argues the resurrection only with the body. The second view involves the rejection of body and spiritual resurrection. The third view is to stay away from declaring an opinion concerning the topic. The fourth and fifth views are more common and have more reputation than others. The fourth view involves the idea of reviving only souls. The fifth view argues that a combination of soul and corpse will lead to a resurrection. Each categories has its own arguments.

**Keywords:** Science, doomsday, mead, resurrection, Islam, philosophy

---

\* Yrd.Doç.Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi, dr.luayirag@hotmail.com

## Giriş

Meâd (dönüş, kıyamet günü insanların yeniden dirilişi) ve ahiret gününe iman meselesi, Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında ortak bir meseledir. Kıyamet günü ve yeniden diriliş bu üç dinde dini inancın ana konularından ve vazgeçilmez esaslarındandır. Ancak söz konusu dinlere ait fikri, mezhebi ve felsefi akımlar arasında bu dirilişin varlığı veya gerçekliğine yönelik bir tartışma yaşanmazken, dirilişin biçimi ve tabiatına ilişkin hususlarda derin anlaşmazlık ve ihtilaflar yaşanmıştır. Anlaşmazlıklar, söz konusu grupların birbirini din dışı saymasına kadar varmıştır.<sup>1</sup>

İslam düşünce tarihinde, dirilişin mahiyetine yönelik fikrî yönden iki akım ortaya çıkmıştır. Bu akımlardan her biri diğer tarafın inanç ve düşüncelerine karşı kendi fikirlerini destekleyen farklı kanıt ve deliller ileri sürerek görüşlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Genel kabule göre, Farabi (Ö.H.339/M.950) ve İbni Sina (Ö.H.427/M.1038) gibi Yunan felsefesinden etkilenmiş olan filozofların savunduğu birinci akım, akıl ve mantık yöntemini temsil etmektedir. İkinci akım ise, bu konuda ortaya konan felsefi yaklaşımları ve fikirleri kesin olarak reddetmiştir. Bu son akımın en önde gelen temsilcisi ise Ebu Hamid el-Gazzâlî'dir. (Ö.H.505/M.1111) Her iki akımın asırlar boyunca fikirlerini destekleyen müntesipleri olmuştur. Bu kapsamda ilk akım, haşrın yani yeniden dirilişin bedenle birlikte olmayacağını, sadece ruhla meydana geleceğini belirtirken, ikinci akım, birinci akımın ortaya koyduğu felsefi düşünceleri yanlışlama ve iptal etme cihetine gitmiş, ruh ve beden birlikteliğinin kıyamet günündeki dirilişte de süreceğini ifade etmiştir. İkinci akım, felsefi görüşlerden ziyade ayet ve hadislerden yola çıkarak bu yaklaşımı benimsemiştir.

Bu makale, kıyamet ve yeniden dirilişle ilgili konuları ve bu alanda ortaya çıkan başlıca iki akımın konuya dair görüşlerini Sultan II. Mehmed Fatih'in hocası Hocazade el-Bursevi'nin görüşleri çerçevesinde ele almaktadır. Makale, üç aşamalıdır. İlk olarak diriliş ve bedenlerin haşrine dair meşhur görüş ve fikirleri ele alınmıştır. İkinci olarak filozofların cismani haşri inkâr ve çürütme için kullandıkları şüpheleri değerlendirilmiştir. Üçüncü aşamada ise, Hocazade'nin filozofların şüphelerine yönelik cevaplarına yer verilmiştir.

## I- Bedenlerin Haşrine Dair Başlıca Görüşler

Diriliş ve bedenlerin haşrine ilişkin görüşler kaynak eserlerde genellikle beş görüş etrafında özetlenmiştir. Hocazade de *Kitabü't-Tehafüt*<sup>2</sup> adlı eserinin yirmi ikinci faslında Meâd (genel olarak diriliş) hakkındaki farklı yaklaşımları detaylı bir



biçimde ortaya koymuş ve bu yaklaşımların beşi geçmediğini ifade ederek şu açıklamaları yapmıştır:<sup>3</sup>

**1. Meâdın cismanî olarak ispatı:** Buna göre, dirilme yalnızca beden için geçerlidir. Bu görüş, mücerret natık nefsi (soyut konuşabilen ruh-can) kabul etmeyenlerin görüşüdür.

**2. Meâdın yalnızca ruhi olarak gerçekleşmesi:** Bu görüş, ilahiyatçı filozofların görüşüdür. Onlara göre beden, aletten başka bir şey değildir; insan, gerçekte mücerret natık nefistir. İnsan bedeni cevherini tamamlamak için vardır.

**3. Ruhani ve cismani olarak iki şeklin birlikteliği ile Meâd:** Gazzâlî, Halimi, Ebu Zeyd ed-Debbusi ve birçok mutasavvıf Müslüman gibi mücerret natık nefsin varlığını ispat ve kabul edenlerin görüşüdür.

**4. Hem ruhani hem cismani Meâdı reddedenler:** Bu görüş, gerek din gerek felsefe konularında kendilerine itibar edilmeyen eski tabiatçı filozofların görüşüdür.

**5. Meâd hakkında duraksama (tevakkuf) gösterenler:** Bu görüş, Calinus'un görüşüdür. Calinus'un vefatından önce şöyle dediği nakledilmiştir: "*Ben, nefsin bedeni ayakta ve bir arada tutan şey olup olmadığını, dolayısıyla onun iadesinin imkânsız olup olmadığını veya cesedin bozulmasından sonra devam eden kalıcı bir cevher olup olmadığını bilemedim.*"<sup>5</sup>

İbn Sinâ ise, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* adlı eserinde Meâd hakkında üç fırkanın bulunduğu bahsetmektedir. Ona göre, bu fırkalar, **i.** Sadece ruh ile dirilişin yaşanacağını söyleyenler **ii.** Sadece beden ile dirilişin yaşanacağını söyleyenler ve **iii.** Ruh ve bedenin birlikteliği ile dirilişin gerçekleşeceğini savunanlardan oluşmaktadır.

Buradan bakıldığında, felsefe ve kelam akımları arasında Meâd konusunda meydana gelen ihtilaf ve tartışmaların ana eksenini yeniden dirilmenin varlığı veya ispatı değildir. Asıl ihtilaf ve tartışma, dirilişin ne şekilde olacağı ile ilgilidir. O halde, yeniden diriliş, ruhla mı, bedenle mi yoksa her ikisiyle birlikte mi gerçekleşecektir? Esas soru budur.

Belirttiğimiz gibi, ruhani meadın gerçekleşmesi hususunda, filozoflar, kelimacılar ve diğer İslam disiplinlerine bağlı âlimler arasında nakli ve akli deliller açısından bir ihtilaf yoktur. Hocazâde bu noktadan hareketle şöyle demektedir: "*Hukemanın (bilgelerin, filozofların) ruhani meâdını ispat ettiklerini, akli olarak lezzet ve elemi gerçekleşeceğini söylediklerini; akli zevk ve acıların hissi olanlardan daha büyük olduğunu kabul ettiklerini inkâr etmez, onlara bu konuda karşı çıkmayız. Çünkü muttaki mahir İslam âlimleri aynı görüşe*

*varmışlardır. Dahası Allah'ın (c.c) kitabında ve Resul'ün (s.a.v) sözlerinde akli lezzet ve elemelerin hissi zevk ve elemelerden daha büyük ve üstün olduğuna işaret eden hususlar vardır.*"<sup>6</sup> Hocaîade bu sözleriyle Gazzâlî ile benzer düşünmektedir. Nitekim Gazzâlî "*Tehafüt*" adlı kitabında "*Nefis ve Bölümleri*" bahsi ile "*Nefsin Ahirette Karşılacağı Nimet ve Lezzetler*" bahsini ele aldıktan sonra, akli lezzetlerin cismani lezzetlerden daha şerefli ve yüce olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir: "*Bu konuların çoğu şeriata muhalif değildir. Biz, ahirette hissedilenlerden daha yüce ve büyük lezzetler olduğunu inkâr etmiyoruz. Bedenden ayrıldıktan sonra nefsin bekasını (kalıcılığını) inkâr etmiyoruz. Ancak bu durumu, yani meâddan bahsedilen konuları şeriat yoluyla bildik ve öğrendik. Biz filozoflara sadece sözü edilen mevzuyu salt akılla bildiklerini iddia etmeleri üzerine karşı çıktık.*"<sup>7</sup>

Hocaîade, meâdın mahiyetiyle ilgili yukarıda ortaya konan beş yaklaşımı ele aldıktan sonra şöyle demiştir: "*Bu konuda bizi ilgilendiren asıl husus, filozofların beden olmaksızın ruhla dirilmeye ilişkin dillendirdikleri görüşlerin çürütülmesidir. Zira filozoflar bu şüpheye dayanarak mezheplerini inşa etmiş ve böylece İslam şeriatına muhalefet etmişlerdir.*"<sup>8</sup> Meâdın ruh ve beden her ikisiyle birlikte gerçekleşmesinin reddedilmesi noktasında ise, filozoflardan bu konuyu araştıranlar büyük gayret sarf etmişlerdir. Bu çerçevede "nakil"den ziyade "akıl" onların çalışmalarında bariz bir rol üstlenmiştir.

Yukarıda, kelimcilerin ve filozofların meâd konusunda ruh ve beden birliktedirileceğini savunanlar ve reddedenler şeklinde iki gruba ayrıldığını görmüştük. Bu çerçevede her grubun kendine göre delilleri ve hüccetleri bulunmaktadır.<sup>9</sup> Ancak biz burada makalenin sınırlılığı sebebiyle sadece Hocaîade'nin metinleri üzerinden cismani dirilişi reddeden filozofların görüşlerine ve Hocaîade'nin bu görüşlere yönelik itirazlarına yer vereceğiz.

## **II- Filozofların Bedenlerin Haşrini Çürütmek İçin Kullandıkları Deliller**

Cismani dirilişin reddedilmesi noktasında filozoflara ait sekiz görüş bulunmaktadır. Bu yaklaşıma sahip olan filozoflar birtakım şüphelerden hareketle cismani haşri kabul etmemiştir. Söz konusu şüpheler şöyledir:<sup>10</sup>

### **1. Filozofların Birinci Delili: İnsan Bedeninin Ölümle Yok Olması**

Cismani dirilişi reddeden filozoflara göre, beşeri bedenler suret ve arazlarıyla birlikte ölüm yoluyla yok olur. Onlardan geriye sadece unsurlara dair karışık maddeler kalır. Sonra bunların iadesi yahut geri döndürülmesi olamaz. Dolayısıyla şeriatta, maddi dirilmeye ve ahirette maddi/cismani lezzet ve acılara ilişkin gelen nasslar, benzetmeden ibarettir ve insanlara akıllarının ve anlayış-

larının ölçüsünde ruhani meâdı açıklamak için verilen örneklerdir. Bu örnekler, Allah hakkında cihete ve cisme delalet eden ayetlerle benzerlik arz etmektedir. <sup>11</sup> Bu nedenle, ahirette cismani diriliş gerçekleşmeyecektir.

## **2. İkinci Delil: Mâdumun İâdesinin İmkânsızlığı**

Cismani dirilişi reddeden filozoflara göre, cismani meâd iki şekilde olabilir: Allah, ya bedenleri ve cüzlerini külli bir şekilde yok eder sonra onları icad eder yahut bedenleri cüzlerine ayırır ve daha sonra onlara hayatı iade eder. Bu iki şekil de mâdumun aynıyla/zatıyla iade edilmesini/geri getirilmesini barındırır. Cüzlerin ayrılması sırasında sıfatların yok olması kaçınılmazdır. Buna göre, Allah Teâla, müşahhas bedenleri iade etse dahi onları yok olan teşahhusları ile yani bedeninin sahip olduğu sıfatlarla iade etmesi gerekir ki bu imkânsızdır.<sup>12</sup>

## **3. Üçüncü Delil: Ruhların Bedenlere Dönüşününün Tenasüh Sayılması**

Cismani dirilişi reddeden filozoflara göre, cismani meâd gerçekleşirse ancak iki şekilde gerçekleşir: Birinci ihtimal, ruhların unsurlar âleminde bedene geri dönmesiyle olur ki bu durum, tenasühü savunmak anlamına gelir. Bu ise batıldır.<sup>13</sup> İkinci ihtimal, ruhların felekler âleminde bedenle birleşmesi demektir ki bu da feleklerin delinmesi (hark) anlamına gelir. Bu da muhaldir. Çünkü felekler âlemine giriş doğru olsaydı, felekler âleminde kendisine dâhil olunan cüzler, delenlerin ve girenlerin etkisiyle düzgün bir şekilde hareket edecek; dâhil olan varlıkların çıkışı ile de cüzlerin eski yerlerine dönmeleri gerekecekti. Bu ise felekler hakkında muhaldir.

## **4. Dördüncü Delil: Bedenlerin Bekâsının (Kalıcılığının) İmkânsızlığı**

Cismani dirilişi reddeden filozoflara göre, cismani meâd sabit olursa, bedenler, ya yeniden ilk defa ölüme benzer olarak son bulacak ve ölecektir. Veya ebedi kalacaktır ki bu muhaldir. Bedenlerin ebedi olarak kalmaları sadece şu şekilde tasavvur edilir: Bedeni kuvvetin müddet üzerinde bir eseri bulunmaması halinde tasavvur edilir ki bu da muhaldir. Çünkü bedeni kuvvet fiillerde müessirdir. Bedeni kuvvet, maddi/cismani bir kuvvet anlamına gelir ve maddi her kuvvet süre ve sayıya göre son bulmayan bir etkiyi ifade eder.

## **5. Beşinci Delil: Bedenin Unsurlarının İâdesinin İmkânsızlığı**

Cismani dirilişi reddeden filozoflara göre, canlıların bedenleri unsurlardan bir araya getirilmiştir. Bu durumda Allah, bedenleri iade ederse o bedenlerin aynı unsurlardan meydana gelmesi/oluşması gerekmektedir. Böyle olmadığı takdirde, aynı bedeninin iade edilmediği, aksine yeni bir bedeninin Allah tarafından ihdas edildiği söylenebilir. İnsanın bedeninin meydana gelmesi/oluşması için birden fazla unsur kaçınılmazdır. Bahsi geçen unsurlar arasında fiil ve infia-

lin, yani kaynaşmanın yaşanması gerekir. Eğer durum böyle olursa, içgüdüsel (garizi) ısı/sıcaklık ile nefsin hareketlerinden doğan ısının/sıcaklığın varlığı sebebiyle ölümün gerçekleşmesi muhakkaktır. Bu iki ısının varlığı, rutubetin azalmasına sebep olur. Rutubetin azlığı ise ölüme yol açar.

### **6. Altıncı Delil: Nefislerin Bedenlere Dönüşü Sırasında Karışıklık Meydana Gelmesi**

Cismani dirilişi reddeden filozoflara göre nefsin; mizacın ve onu kabul eden ve uyum göstermeye hazır olan bedenın var olmasıyla oluşması gerekir. Başka bir deyişle, nefis, mizaç ve onu kabul eden bedenın var olmasıyla oluşur. Ancak o, bedenın sona ermesinden ve yok olmasından sonra da kalıcı olmayı sürdürür. Beden, hangi vakitte oluşursa oluşsun, onunla bağlantılı bir nefsin meydana gelmesi gerekir. Bir beden kalıcı olan nefislerden biri ile bağlantılı olursa o zaman iki nefsin bir bedenle bağlantılı olması muhaldir.

### **7. Yedinci Delil: Bedenin Fesada Uğramasının Nefislere Geri İadeye Verdiği Zarar**

Cismani dirilişi reddeden filozoflara göre, nefsin bedenle bağlantılı olmasının amacı, bedenın nefse mükemmellik kazanmada alet ve vasıta olmasıdır. Ulaşılmak istenen kemalat oluştuğunda ise aletin, yani bedenın varlığı nefis için fazlalık ve faydasız olmaktadır. Dolayısıyla bedenın varlığı saadeti, neşeyi ve lezzeti azaltmaktadır. Bu nedenle, bedenlerin geri döndürülmesi, Hakım olan Allah'ın hikmetine yaraşan ve yakışan bir şey değildir. Bedenden kurtulan nefis, bedenle olan bağlantısının kesilmesinden sonra bedenın zulmünden ve zulmetinden ve çeşitli elem verici arazlarından çıkarak mücerretliğin ve acı veren arazlardan uzaklaşmanın nuruna ulaşmış olmaktadır. Bu bağlamda, nefsin elde ettiği lezzet, insana ızdarap veren hapisten (bedenden) çıkma ve kurtulma lezzetidir. Nasıl ki hapisten çıkan hapse geri dönmek istemez ise, nefis de bedene geri dönmemektedir.<sup>14</sup>

İbn Sinâ'nın ise meâd ve cismani haşr konusunda iki görüşü bulunmaktadır. O, bazı kitaplarında dirilmenin sadece ruhla olduğunu söylemektedir. Örneğin İbn Sinâ, “*el-Adhaviyye*” adlı risalesinde meâdın sadece bedenle veya ruh ve bedenle gerçekleşeceğini söyleyenlerin delillerini zikrettikten ve onlara cevap verdikten sonra şöyle demiştir: “*Burada bahsettiklerimiz, meâdın yalnız bedenle veya nefis ve bedenle birlikte olduğunu söyleyenlerin çelişkisini ortaya koymak için yeterlidir.*” İbn Sinâ başka bir noktada da şunları söyler: “*Dirilmenin yalnız bedenle olacağı görüşü ile nefis ve bedenle birlikte gerçekleşeceği görüşü çürümüş olduğuna göre dirilme sadece nefisle olacaktır.*”<sup>15</sup> İbn Sina *en-Necat* gibi bazı eserlerinde ise meâdın ruh ve bedenle olduğunu zikretmiştir.<sup>16</sup> Bu ihtilafı

en güzel açıklayan ise İbn Sinâ'nın yine kendisidir. O, Şifa kitabının yedinci faslında bu konuyu detaylı olarak işlemiş ve orada şöyle demiştir: “*Bilmek gerekir ki ahiret bahsinin bir kısmı şeriaten aktarılanlardır ve kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım, dirilişte bedeninin durumudur. Peygamberimiz Hz. Muhammed'in getirdiği şeriat; saadet ve şekavetin bedene göre olduğunu bildirmiştir.*”<sup>17</sup> İbn Sinâ burada, meâdın hem bedene ait olduğunu, hem de ruh ve bedenle birlikte gerçekleşeceğini vurgulamakta ve bu kanaati İslam şeriatı ve Hz. Muhammed'in (a.s) getirdiği haberlerden öğrendiğini söylemektedir. İbn Sinâ daha sonra akıl ve kıyasın meâd konusundaki bakışını ortaya koymaktadır. Ona göre, “*Akıl ve burhani kıyasla idrak edilen ve nübüvvetin tasdik ettiği meâd sadece nefse aittir. İlahiyatçı filozofların nefsin mutluluğuna ulaşma arzuları bedensel mutluluğa ulaşma arzularından daha büyüktür; hatta kendilerine verilse dahi bedensel mutluluğa neredeyse hiç iltifat etmezler.*”<sup>18</sup>

Burada İbn Sina'nın bazı yerde söylediklerinin aksini diğer noktalarda farklı bir şekilde söyleyerek çelişkilere ve tutarsızlıklara düşer gibi görüldüğünü, ama aslında durumun böyle olmadığını göstermek amacıyla İbn Sinâ'nın insanlara hitap ederken onları avam ve havas olmak üzere iki kısma ayırdığını işaret etmemiz gereklidir:

**1- Avam:** Bu kategorideki insanlar, varlıklara dair pek çok hakikatı idrak etmemektedirler. Dolayısıyla hakikatlerin onlara akıllarına uygun bir tarzda ve anlayışları ile uzlaşan biçimde tasvir edilmesi gerekir. Bu nedenle, avama dâhil olan insanlar, hakikatleri anlama ölçülerine göre muhatap alınmalıdır.<sup>19</sup> Bu konuda İbn Sinâ avam hakkında şöyle demektedir: “*Ahiret halleri, niteliğini tasavvur edebilecekleri ve nefislerinin yatışacağı tarzda onlar nezdinde ortaya konmalıdır. Mutluluk ve bedbahtlık konularında onların anlayacakları ve tasavvur edecekleri örnekler/misaller verilmelidir. Bu husustaki gerçek ise onlara sadece mücmel olarak anlatılmalıdır.*”<sup>20</sup>

**2- Havas:** Onlar hukema, yani bilge ve filozoflardır. Bu kategorideki insanlar güçlü ve saf akıllara sahiplerdir ki eşyanın hakikatini kolaylıkla anlarlar.

Bu noktadan hareketle söylenebilir ki İbn Sinâ avama yönelik eserler telif ettiği gibi havassın anlayacağı kitaplar da telif etmiştir. Onun havas için yazdığı kitaplarda, avamdan insanlar için yazdığı kitaplarına muhalif hususlar bulunmaktadır.<sup>21</sup> İbn Sinâ'nın bakış açısına göre bu durum çelişkili bir durum değildir, tam aksine insan tabiatının gerekli kıldığı metodik bir zaruret/zorunluluktur.<sup>22</sup> İbn Sinâ, bu üslubuyla şeriatın görüşleriyle filozofların görüşlerini birbirine yakınlaştırmaya çalışmıştır.

### III. Hocazade'nin Filozofların Şüphelerine Cevapları

**1. Birinci Delilin Cevabı:** Hocazade'ye göre, nasların tevili veya bu naslara zahiri manalarından başka bir anlam vermek, cihet ve cismanilik bildiren ayetlerde olduğu gibi ayetlere zahiri anlam vermenin imkânsız/mümteni olduğu durumlarda doğru ve geçerli olur. Çünkü akli deliller ve kesin burhanlar Allah hakkında cihet ve cismaniliğin imkânsızlığına delalet etmektedir ki bu noktadan hareketle tevil gerekmiştir. Cismani meâd konusunda ise onu zahirden uzaklaştıran bir karineden veya kesin delillerin varlığından bahsedilemez. Dolayısıyla konuyla ilgili ayet ve hadislerin çoğunu teşbih ve temsil manasına hamletmek imkânsızdır.<sup>23</sup> Gazzâlî de bu konuya ilişkin olarak: “*Teşbihte (benzetmede), lafızlar Arapların istiaredeki adetleri üzere tevil ihtimali barındırmaktadır. Cennet, cehennem ve bu hallerin detayları hakkında gelen ifadeler, tevili kaldırmayan/tevil ihtimali olmayan bir seviyeye ulaşmıştır.*”<sup>24</sup> ifadelerini kullanmıştır.

**2. İkinci Delilin Cevabı:** Hocazade bu delili mealen şu sözlerle çürütmektedir: Biz, ma'dumun zatıyla/aynıyla iade edilmesinin mümteni/imkânsız bulunduğunu peşin olarak kabul etmiyoruz. Filozofların ma'dumun iadesinin imkânsızlığına dair söyledikleri akli çerçevede düşünenlerin çoğunun sözüne aykırıdır. Akli çerçevede düşünenlerin çoğunun sözlerine aykırı olan bir şey söz varsa, o söz dinlenmez ve ona itibar edilmez. Dolayısıyla insanda, hayatın başından ölüme dek baki kalan asli cüzler vardır. Bu cüzler, oldukça azdır ve “ruh” şeklinde adlandırılır. Ölüm meleği geldiği zaman, Allah o meleğe, gerçekte insanı oluşturan asli cüzlerin/parçaların sıfatlarda bir değişim ve dönüşüm gerçekleşmeksizin tutmasını emretmektedir.<sup>25</sup> Ancak filozoflar, bedenin geri dönmesinin imkânsızlığına dair başka bir delil daha getirmektedirler: Onlara göre kıtlık günlerinde olduğu gibi bir insan diğer bir insanı yese ve yediği insan onun bedeninin bir cüzü/parçası haline gelse, artık ma'dumun (yok olanın) geri dönmesine hükmedilmesi doğru olmaz.<sup>26</sup>

Hocazade bu deliller hakkında ise şunları söylemektedir: Filozoflara göre, var olan toprağın görünen kısmını düşünecek olursak, toprağın ölümlerin cesetlerinden ibaret olduğunu biliriz. Onlardan bitkiler meydana gelmiş ve bitkileri insanlar ve hayvanlar/canlılar yemiştir. Bu takdirde yenen cüzler ya yiyenin bedeninde ya yenilenin bedeninde dönecektir. Her halükarda ma'dum zatıyla birlikte tam olarak iade edilmiş olmayacaktır. Öyleyse o cüzleri, yiyen veya yenilenin bedeninden birine diğerinden ayrı olarak has kılmamız doğru olmaz. Bu nedenle Hocazade'ye göre, ömrün başından sonuna dek bedende kalıcılığını sürdüren asli cüzler/parçalar vardır. Yenilen parçalar ise yemekte olan beden için fazlalıktır. Yenilenin asli cüzleri, yok olmayı gerektirmeyen cüz ve parçalardır. Yüce Allah, bir şahsın asli cüzlerini diğer bir şahsın asli cüzlerine dönüşmekten korumaya kadirdir.<sup>27</sup>

Hocazâde, bu tahliliyle Gazzâlî'nin filozofların delilini reddetmede ulaştığı görüşlere yakın bir çizgidedir. Nitekim Gazzâlî şöyle demektedir: İnsan; maddesi, bedeni, içinde bulunduğu toprak, besinler veya cüzlerle insan değildir, insan sadece ruhu ve nefsi olması bakımından insandır.<sup>28</sup> Atın bedeni insana gıda olur ve ondan insanı oluşturan nutfe oluşursa atın insana dönüştüğü söylenmez. At, suretiyle attır, maddesi ile değil, Bahsettiğimiz durumda suret yok olmuş ve geriye maddesi kalmıştır.<sup>29</sup>

**3. Üçüncü Delilin Cevabı:** Hocazâde bu delile şöyle cevap vermektedir: Unsurlar âleminde ruhların bedene iade edilmesinin tenasühü savunmak anlamına geleceğini peşinen kabul edemeyiz. Başka bedenlere ruhun iadesi söz konusu olursa ancak o zaman tenasühten bahsedebiliriz. Ayrıca bu âlemden başka bir âlemin varlığının imkânsızlığını da peşinen onaylamamız doğru olmaz. Şüphesiz beşer akli, yaratılmışların hallerinden ancak az bir kısmına vakıftır. Allah'ın mülkünü ve melekûtunu sadece kendi aklıyla ölçmeye çalışan kişi açık bir şekilde sapkınlığa düşer.<sup>30</sup>

**4. Dördüncü Delilin Cevabı:** Hocazâde bu delile cevap vererek şöyle demiştir: Bedenin ebedi kalmasının muhal olduğunu zorunlu olarak kabul edemeyiz. Filozofların "Maddi kuvvet son bulmayan bir etkiyi ifade eder." şeklindeki delilleri bizim için memnudur. Çünkü maddi kuvvetlerin aslında kendisi üzerine terettüp eden fiillerde etkisi yoktur. Her şey Allah'ın yaratması ile meydana gelir. Filozofların bu iddialarında itimat edilecek bir delilleri bulunmamaktadır.<sup>31</sup>

**5. Beşinci Delilin Cevabı:** Hocazâde filozoflara hitap ederek bu delil hakkında "Biz gerçekten bedeninin unsurlardan bir araya geldiğini peşinen kabul edemeyiz. Bize göre beden, maddi/cismani cüzlerden ibarettir. Allah, bu cüzlerde hayat, ilim ve kudrete dair özel sıfatlar yaratmaktadır. Hayatın mizac (karışım) fiil ve infilalle meydana geldiğini asla söylemeyiz. Sonra bunu kabul edersek dahi hararetin rutubete tesirinin kaçınılmaz olarak ölüme götürdüğünü zorunlu biçimde benimseyemeyiz. Filozoflar bunda ısrarcı olur ve iddialarına devam ederlerse, onlardan söylediklerinin sıhhatini gösteren kesin deliller isteriz."<sup>32</sup> şeklinde cevap vermiştir.

Hocazâde filozofların delillerini çürütmek için sözlerini şu şekilde sonlandırmaktadır: "*Bize göre her şey, Fail-i Muhtar olan Allah tarafından yaratılmıştır. Bedenin cüzlerinden her birinin hararetle, yani ısı veya sıcaklık ile çözülmesi mümkündür; ancak bu ölümü zorunlu olarak gerektirmez.*"<sup>33</sup>

**6. Altıncı Delilin Cevabı:** Hocazâde bu delile cevap vererek şöyle demektedir: Bu delilde zikredilenler icab (gereklilik) temeli üzerine kuruludur. Bizim görüşümüze göre, bedenin kendisiyle ilişkisi bulunan/onu idare eden bir nefis

olmaksızın oluşması caizdir. Böylece bedeni idare eden nefislik durumu, dünyaya hayatında onunla bağlantılı olduğu gibi, ikinci hayatta da onunla bağlantılı olabilir ve onu idare edebilir.<sup>34</sup>

**7. Yedinci Delilin Cevabı:** Hocazâde filozoflara bu delil hakkında şu cevabı vermiştir: Biz, bedenın mutlak olarak ve her zaman nefse vebal (ağırlık, fazlalık, zarar) olduğunu ön kabul ile onaylayamayız. Aksine her yönden kötülüklerden beri olan sağlıklı olan beden -ki Peygamberler (a.s) ondan haber vermiştir- lezzetlerin artmasına ve nefsin neşe ve mutluluğunun kemali için bir sebep olmaktadır. Bedenler bu şekilde olursa yani hastalıklardan uzak sağlıklı olursa nefsin onları iradesine ihtiyaç duyulmaksızın akli ve hissi lezzetleri elde etmesi mümkün olur. Malumdur ki beden ve ruhun saadetinin bir arada yaşanması tek bir saadetle yetinilmesinden çok daha güçlüdür. Böylelikle onların hüccetleri çürütülür.<sup>35</sup>

Fahredden er-Razi filozoflara ait olan cismani haşrı reddeden delilleri zikrettikten sonra şöyle demektedir: “*Bu deliller zayıftır; çünkü çok zayıf olan ve sağlam olmayan temeller üzerine kuruludur.*”<sup>36</sup> Ayrıca bu konu, Gazzâlî’nin filozofları tekfir ettiği üç meseleden biridir. Gazzâlî filozofların cismani haşrı inkâr etme konusunda şeriata muhalefet ettiklerini belirtmiştir. Ona göre, filozoflar, Kur’an’da vasedildiği üzere cennette cismani lezzetlerin; cehennemde ise cismani acıların varlığını inkâr etmekle şeriata aykırı davranmışlardır.<sup>37</sup>

İbn Rüşd, Gazzâlî’nin sözlerine yorum olarak şunları söylemiştir: “*Gazzâlî, filozofların bedenlerin haşrını inkâr ettiklerini iddia etmiştir. Bu ifade, filozoflardan hiçbirinde bulunmamaktadır. Oysa bedenle birlikte haşrın yaşanması görüşü şeriatta bin yıldan beri yaygındır.*”<sup>38</sup> İbn Rüşd’ün bu ifadelerinin ruh ve bedenın her ikisiyle birlikte dirilmenin yaşanacağı şeklinde anlaşılması mümkündür. Başka bir noktada İbn Rüşd şöyle demektedir: Şeriatın meâd hakkındaki cismani/maddi olayların temsiline ilişkin ifadeler, ruhsal dirilişle ilgili olayların temsilinden daha üstündür ve insanları faziletli işlere daha çok teşvik etmektedir.<sup>39</sup>

Bu yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirildiğinde, Hocazâde ve Gazzâlî’nin meâd konusunda ruh ve bedenın birlikte dirileceği hususunda ortak görüşe sahip oldukları görülmektedir. Bu görüş, esasında Müslümanların çoğunluğunun görüşüdür. Bu çerçevede Hocazâde ve Gazzâlî, filozofların delillerine karşı çıkmış; dirilmenin ruh ve bedenle birlikte olduğuna delalet eden Kur’an nasslarını tevîl etmeleri sebebiyle onları eleştirmişlerdir. Bu bağlamda Hocazâde şöyle demektedir: “*Bizim filozoflara karşı çıkmamız sadece şu sebeptendir: Onlar, cismani/maddi haşrı ve ahiret hayatında lezzet ve elemelerin varlığını inkâr ettiler. Hâlbuki Allah’ın kitabında ve Rasûlullah’ın sözlerinde*



*sayısız pek çok noktada tevili ve zahir manasından başka yere çekilmesi mümkün olmayacak şekilde maddi elem ve lezzetlere delalet eden ifadeler vardır.”*<sup>40</sup> Hocazâde, İbn Sinâ'nın meâd hakkındaki görüşlerine ilişkin olarak da şöyle demektedir: “*İbn Sinâ'nın uhrevi saadetin elde edileceği âlemle ilgili görüşleri birbirleriyle uyumsuzdur.*”<sup>41</sup>

Biz, yukarıda bahsedilen akımlardan Hocazade'nin bağlı olduğu ikinci akımın yani ruhla bedenin birlikte haşrolacağını söyleyen grubun daha doğru ve tutarlı yaklaşım sergilediğini söylemek isteriz. Nitekim İbn Sina da *eş-Şifa* ve *en-Necat* adlı eserlerinde bizce doğru görüş olan ruh ve bedenin birlikte haşrolacağı görüşünü dile getirirken, *el-Adhaviyye* adlı eserinde haşrı ruhla sınırlandırmıştır. İbn Sina'nın bu konuda farklı görüşler ileri sürmesi daha önce değindiğimiz gibi insanları avam ve havass şeklinde ikiye ayırmasından kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce İbn Sina'nın *el-Adhaviyye*'deki meâd konusuyla ilgili görüşleri doğru ve tutarlı değildir.

## Sonuç

Bu makalede aşağıdaki sonuçlar elde edilmiştir:

1. Hocazâde, meâd meselesinde ruh ve beden ile haşrın gerçekleşeceğini savunmaktadır.
2. Meâd meselesi, İslam düşüncesinde bütün fırkaların üzerinde ittifak ettiği bir mesele olmuştur. Ancak fırkalar arasındaki ihtilaf, onun varlığından ziyade keyfiyetine yöneliktir. Kur'an metinlerinin ve genel hatlarıyla şeriatın cismani haşrı desteklemesi sebebiyle beden ve ruhla dirilmenin gerçekleşeceğini söyleyenler vardır ki Hocazâde, Gazzâlî ve Müslümanların cumhurunun görüşü budur. Meâdın yalnız ruhla yaşanacağını söyleyenler vardır ki bu görüş, genelde filozofların benimsediği görüştür. Ayrıca İbn Sinâ gibi, şeriatın zahiri ifadeleriyle filozofların sözlerinin arasını bulmaya ve onları uzlaştırmaya çalışanlar bulunmaktadır.
3. Hocazâde ve Gazzâlî'nin filozoflara karşı çıkışları, dirilişin ruhani olarak gerçekleşmesi ve ruhun aldığı lezzetin bedeninkinden daha büyük olmasından değildir. Onlar, filozofların dirilmeyi sadece ruha has kılan ve beden için kabul etmeyen görüşlerini eleştirmiş ve onlara bu noktada karşı çıkmışlardır.
4. Hocazade, filozofların tekfiri noktasında Gazali'ye katılmamıştır. Kendine göre doğru bulduğu görüşleri delilleri ile zikrederek filozoflar hakkında yalnızca hatalı olduklarını söylemiştir. Bizce doğru üslup da bu olmalıdır.

## Kaynakça

- Akkâd, Abbas Mehmuud, *eş-Şeihur-Reyis İbin Sina*, Dar'ul Marif, Mısır, b.3, Trhz.
- Aydın, Ali Arslan, *el-Ba's ve'l-Hulud beyne el-Mütekellimin ve'l-Felasife*, Seha Yayınevi, İstanbul, b.1, 1998.
- Deniz, Gürbüz, *Kelam- Felsefe Tartışmaları*, Fecr yayınları, Ankara, 2015.
- Deniz, Gürbüz, *İbn Sinâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar*, Eskiyeeni, Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, 29-Güz, 2014.
- Gazzâli, Ebu Hamid bin Muhammed bin Ahmed, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (Dirase ve Ta'lik: Adil Abdulmunim Ebu Abbas), Dar'ut Telaih, Kahire, 2011.
- Hatıp, Abdülkerim, *Allah ve'l İnsan*, Dar'ul Marife, Beyrut, b.3, 1975.
- İbn Rüşd, Abu el-Velid Muhammed bin Ahmed el-Endülüsi, *Tehâfütü-t Tehâfüt*, Mektebet İbn Sinâ, Kahire, 2011.
- İbn Sinâ Abu Huseyin Ali Abdullah, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, thk: Hasen Asi, Şems Tebrizi Yayınevi, İran, b.1, 1963.
- İbn Sinâ, *en-Necat*, takdim: Macid Fahri, Dar'ul Afak el-Cedide, Beyrut, ty.
- İbn Sinâ, *Kitâbuş-Şifâ*, çev. Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Ömer Türken, Litera yayıncılık, İstanbul, 2013.
- İCI, Adudüddin Abdurrahman, *el-Mevakıf*, thk: Abdurrahman Umeyra, Dar'ul Ciil, Beyrut, b.1, 1997.
- Râzi, Muhammed bin Ebibekir Abdulkadir, *el-Mebahis el-Meşrikiyye Fi'l İlahiyât ve't Tebiyât*, İntişarat Beydar, İran, b.1, 1951.
- Seâdet, Riza, *Müşkelet es-Sirâ Beyne el-Felsefe ve'd-Din*, Dar'ul Fikir, Beyrut, b.1, 1990.
- Tüsî, Alâeddin Ali, *Tehâfütü'l-Felasife*, çev: Recep Duran, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990.
- Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Yayınları, Ankara, 1956.
- Yaqoob, Luay Hatem, *Hocazâde'nin Kitabü'r-Tehâfüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Ankara, 2017.
- Vural, Mehmet, *Gazzâli Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

## Notlar

- <sup>1</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü-t Tehâfüt*, Mektebet İbn Sinâ, Kahire, 2011. s. 295; Abdülkerim el-Hatip, *Allah ve'l İnsan*, Dar'ul Marife, Beyrut, b.3, 1975. s.249; Riza Seâdet, *Müşkeletü's-Sirâ Beyne el-Felsefe ve'd-Din*, Dar'ul Fikir, Beyrut, b.1, 1990. s.133.
- <sup>2</sup> Bu eser, Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında doktora tezi olarak Luay Hatem Yaqoob tarafından Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan danışmanlığında tahkik edilmiştir.
- <sup>3</sup> Bkz. Luay Hatem Yaqoob, *Hocazâde'nin Kitabü'r-Tehâfüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara, 2017, s. 281.
- <sup>4</sup> Adudüddin Abdurrahman el-İci, *el-Mevakıf*, thk: Abdurrahman Umeyra, Dar'ul Ciil, Beyrut, b.1, 1997, c.3, s.479. Daha bilgi almak için Bkz: Fahreddin er-Râzi, *el-Mebahis el-Meşrikiyye Fi'l İlahiyât ve't Tebiyât*, İntişarat Beydar, İran, b.1, 1951, c. 2, s. 432.
- <sup>5</sup> Bkz: İbn Sinâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, thk: Hasen Asi, Şems Tebrizi Yayınevi, İran, b.1, 1963, s. 91.
- <sup>6</sup> Bkz: Yaqoob, *a.g.t.*, s. 268.

- <sup>7</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, (Dirase ve Ta'lik: Adil Abdulmunim Ebu Abbas), Dar'ut Telaih, Kahire, 2011, s. 163. Daha fazla bilgi için, Bkz: Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 78.
- <sup>8</sup> Bkz: Yaqoob, *a.g.t.*, s. 259.
- <sup>9</sup> Daha fazla bilgi için, Bkz: Alâeddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felasife*, çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990, s. 236; Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Mûnasebeti*, Türk Tarih Yayınları, Ankara, 1956, s. 107; Gürbüz Deniz, *Kelam- Felsefe Tartışmaları*, Fecr Yayınları, Ankara, 2015, s. 248.
- <sup>10</sup> Bkz: Yaqoob, *a.g.t.*, s.270-284; Fahreddin er-Râzi, *a.g.e.*, c. 2, s. 433.
- <sup>11</sup> İbn Sinâ bu delile *el-Adhaviyye*'de yer vermiştir. Bkz: İbn Sinâ, *el-Adhaviyye*, s. 98.
- <sup>12</sup> İbn Sinâ bu delile *el-Adhaviyye*'de yer vermiştir. Bkz: İbn Sinâ, *el-Adhaviyye*, s. 107.
- <sup>13</sup> İbn Sinâ bu delile *el-Adhaviyye*'de yer vermiştir. Bkz: İbn Sinâ, *el-Adhaviyye*, s. 109.
- <sup>14</sup> İbn Sinâ, *el-Adhaviyye*, s. 150.
- <sup>15</sup> İbn Sinâ, *el-Adhaviyye*, s. 114-126.
- <sup>16</sup> İbn Sinâ, *en-Necat*, Takdim: Macid Fahri, Dar'ul Afak el-Cedide, Beyrut, ty, s. 326.
- <sup>17</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, çev. Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Ömer Türken, Litera yayıncılık, İstanbul, 2013, c. 2, s. 169.
- <sup>18</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, c. 2, s. 169.
- <sup>19</sup> İbn Sinâ bu gruptaki insanların meâdın beden ve ruhla gerçekleştiğine inandıklarını söyler ve onlar hakkında şöyle der: "*Onlar, Müslümanların tamamıdır.*" İbn Sinâ, *el-Adhaviyye*, s. 93.
- <sup>20</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, c.2, s. 189.
- <sup>21</sup> İbn Sinâ bu gruptaki insanların meâdın sadece ruhla gerçekleştiğine inandıklarını söyler ve onlar hakkında şöyle der: "*Onlar, erdemli hakimlerdir (filozoflardır).*" İbn Sinâ, *el-Adhaviyye*, s. 94.
- <sup>22</sup> Ali Arslan Aydın, *el-Ba's ve'l-Hulud beyne el-Mütekelimin ve'l-Felasife*, Seha Yayınevi, İstanbul, b.1, 1998, s. 342. Bu meselede daha geniş bilgi için, Bkz: Gürbüz Deniz, *İbn Sinâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar*, Eskiye, 29-Güz, 2014, s. 103-120; Abbas el-Akkâd, *eş-Şeibu'r-Reyis İbin Sina*, Dar'ul Marif, Mısır, b. 3, Trhz, s.106.
- <sup>23</sup> Bkz: Yaqoob, *a.g.t.*, s. 271.
- <sup>24</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 165.
- <sup>25</sup> Bkz: Yaqoob, *a.g.t.*, s. 273.
- <sup>26</sup> Bkz: İbn Sinâ, *el-Adhaviyye*, s. 107-108.
- <sup>27</sup> Bkz: Yaqoob, *a.g.t.*, s. 297-298.
- <sup>28</sup> İbn Sinâ, bu tanımı, Gazzâlî'nin tam aksine dirilmenin ruh olmadan sadece bedenle gerçekleşeceği düşüncesini çürütmek için kullanmaktadır. Bkz. İbn Sinâ, *el-Adhaviyye*, s. 103.
- <sup>29</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s.165.
- <sup>30</sup> Bkz: Yaqoob, *a.g.t.*, s.276.
- <sup>31</sup> Bkz: Yaqoob, *a.g.t.*, s.278.
- <sup>32</sup> Bkz: Yaqoob, *a.g.t.*, s. 282.
- <sup>33</sup> Aynı eser, s. 283.
- <sup>34</sup> Aynı eser, s. 283.
- <sup>35</sup> Aynı eser, s. 284.
- <sup>36</sup> Fahreddin er-Râzi, *a.g.e.*, c. 2, s. 435.
- <sup>37</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 163;
- <sup>38</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü-t Tehâfüt*, Mektebet İbn Sinâ, Kahire, 2011, s. 295.
- <sup>39</sup> İbn Rüşd, Aynı eser, s. 297.
- <sup>40</sup> Bkz: Yaqoob, *a.g.t.*, s. 268.
- <sup>41</sup> Bkz: Yaqoob, *a.g.t.*, s. 263; İbn Sinâ, *en-Necat*, s. 331.



# Müftülere Nikah Kıyma Yetkisi Verilmesi Sonrasında Türk İnsanınin Nikaha Bakış Açısı

Ahmet BAYRAKTAR\*

**Öz** Kur'an'da insanoğlunun eşi ile var edildiği, erkek-kadın birlikteliğinin fitri olduğu birçok yerde vurgulanmaktadır. Bu birlikteliğin her safhasında tarafların hukukunun çiğnenmemesi gerektiği emredilir ve uyulacak kurallar birçok ayette ifade edilir. Osmanlı'da dini kurallara göre akdedilen ve bozulan nikah, cumhuriyet Türkiye'sinde akdetme yetkisi belediyelere, fesih ve talak (boşama) yetkisi de mahkemelere verilmiştir. Resmi nikah-imam nikahı ismiyle kısmen sağlanan uyuşma yakın zamanda müftülere verilecek nikah kıyma yetkisi ile Türkiye'de aile ve evlilik ilişkilerinin yeni bir boyuta taşınacağı düşünülmektedir. Çalışmamızda, bu düzenlemenin Türk toplumunda nasıl karşılık bulabileceğine dair görüşlerimiz ifadeye gayret edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Akit, nikah, evlilik, medeni hukuk, imam nikahı

*The Controversy about Civil Marriages in Turkey after the Law Allowing to Muftis to Register Marriages*

**Abstract** That mankind came into being with its peer and the relationship's inheritance between man and woman is pointed out for many times in Quran. In every phase of this togetherness, it is ordered that the right's of the peers mustn't be contravened by one another and the rules which must be followed are stated in many verses in Quran. The marriage used to be contracted or broken off according to religious rules in the Ottoman State, however in Turkish Republic, the authorization for marriage was given to municipalities and the authorization for divorce was given to courts. It is considered that family and marriage relations will be moved to a new dimension in Turkey with the permission given by the Grand National Turkish Assembly to the Presidency of Religious Affairs for the registration of marriage contract. In our work, we express our views on how this regulation can respond in the Turkish society.

**Keywords:** Family, contract, code civil, marriage, religious wedding

---

\* Anadolu İlahiyat Akademisi. ankarailahiyat@gmail.com

## Giriş

Çalışmamız, TBMM’de kanun tasarısı iken ve kanunlaştıktan sonra da büyük tartışmalara sebep olan, müftülere nikah akdi tescili yetkisi veren kanunun<sup>1</sup> Türk toplumunun nikah ve aile kurumuna bakış açısına yapacağı etkileri tespit, tahmin ve tahlili amaçlamaktadır. Bilindiği üzere nikah akdini tespit, takip ve tahkim hukukun, dolayısıyla da devletin ya da en azından insan üzerinde otoritesi kabul edilen bir kurumun (din, töre, örf) kontrolündedir.

Çalışmamızda öncelikle insan ve aile kurumunun zemini özetle anlatılacak sonrasında günümüze gelene dek nikah ve aile ilişkilerine kısaca değinilecek, Türk aile yapısının evlilik ve nikah algısının son dönemlerdeki fiili ve hukuki durumu tespit edilecek ve son olarak yeni düzenlemenin bu algıyı nasıl bir evrilmeye sevk edeceği yorumlanmaya çalışılacaktır.

Nikah ve aile hukukuna dair yapılmış çalışmalar ve yazılmış eserler hayli bir yekun tutmaktadır. Bu açıdan malumu ilama sebebiyet verecek bir malumat-furuşluk tercih edilmeyecektir. Çalışmanın temel gayesi olan müftülerin nikah akdi tescil yetkisine yoğunlaşılacaktır.

## İnsan ve Aile

Kur’an, ilk insanı, ailesi ile anar.<sup>2</sup> Âdem ve eşi aynı kaderi paylaşmış, mutluluk ve cezalarını birlikte deneyimlemişlerdir. Yaratılıştta ayrık tasnif edilmeyen erkek ve kadın, görev ve fitrat itibarıyla farklılaştırılmış, her birine fitratına uygun sosyal roller biçilmiştir. Erkek kaslı ve güçlü olduğu, dış dünyanın risklerine ve tehlikelerine karşı direnebildiği ve kazandıklarını ailesine harcadığı için kadınların yöneticisi olduğu ayette belirtilmiştir.<sup>3</sup> Bu ifade hem erkeğin varoluşsal özelliklerine hem de zaman, kültür ve şartlara göre değişebilecek özelliklerine vurgu yapmaktadır.

Güç kullanma, yönetimde irade gösterme, teşebbüs gücü, korkusuzluk, erkeğin doğuştan sahip olduğu, hayatın idame ve iaşesinde kadına üstünlük sağlayan özellikleri gibi algı ve yoruma müsaittir. Tarihi tecrübe de bunu teyid etmektedir.<sup>4</sup> Fakat Kur’an’da zikredildiği haliyle “فضل الله بعضهم على بعض” mutlak bir ontolojik konumu değil, soyu devam ettirmede erkek fitratının avantajlarını dile getirmektedir. Dönemin şartlarında bu ayrım, kadına zulüm derecesine vardırılmış; kadının güzellik, letafet gibi fitri özellikleri birer finansal getiri ve rant aracına dönüştürülmüştür. Bugün ayette bahsedilen üstünlük ibresi kadın lehine dengelenmiş gibi görünmektedir. Feminizm, liberalizm, hümanizm gibi akımlar günümüzde kadının erkekle eşitlenmesi, kadının özgürleştirildiği iddialarında kısmen haklı olsa da erkekle eşitlenen kadının, ka-

dınısı değil erkeksi özellikleri öne çıkarılmış rekabetçi, savaşan, “erkeksi” kadın olduğu durumu da göz ardı etmememiz gerekir. Bugün ontolojik üstünlük bazı noktalarda kadına atfedilse de kadının fitri özellikleri yine piyasanın baskısı, arz-talep dengeleri gereği para getirmediği için önemsenmeyen ve değersiz birer mahiyet olarak cahiliyeden daha düşük konuma itilmiştir.

Malını aile için harcamanın ailede riyaset sebebi olarak sunulması dönemin sosyal, kültürel ve iktisadi yapısını yansıtmaktadır. Bu veriler çerçevesinde, erkeğin kadın üzerinde söz sahibi, yönetici gibi üstte konumlandırılmış yapısının mutlak ve akidevi bir hüküm değil, zaman ve şartlara göre şekillenebilecek kültürel bir tespit olduğunu söyleyebiliriz.<sup>5</sup>

Erkek ve kadının birbirine bağlı ve birlikte olması insan fitratının gereğidir. Sağlıklı bir aile içinde yetişmeyen insanların hem sosyal hem de iç psikolojisinin sağlıklı gelişmeyeceği tespit edilmiştir.<sup>6</sup> Aile müessesesinin nasıl kurulacağı konusunu genellikle örfe bırakan ayetler, kadının hakkını belirleyen hüküm ve kuralları bizzat koymuş, cahiliyenin aile kurumuna ait iyi uygulamalarını ıslah edip müesseseleştirmiş, haksız uygulamaları da reddetmiştir.<sup>7</sup>

## 1. İslam Öncesinde Nikah ve Aile

Yahudilik, şeri hükümleri tanzim edilmiş ilk semavi din olması nedeniyle, ilk dönem İslam hükümleri ve öncesinin inanç ve yaşamında etkin olmuştur. Örneğin, babanın neredeyse tanrılaştırılmış sınırsız otoritesinin kaynağı Yahudiliğin bazı dini pratikleri babanın riyasetinde yapılmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu durum baba figürünü meşruiyeti tanrıdan gelen bir güç figürü olarak algılanmasında ve bu algının kökleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.<sup>8</sup> Yahudi ataerkilliği ilerleyen zamanlarda Arap coğrafyasını da etkilemiş, İslam fikhının teşekkülünde de ataerkillik sosyal icma ile dinin sınırlarına alınmıştır.<sup>9</sup>

Cahiliye olarak anılan İslam öncesi Arap toplumunda aile, bugünkü manada müesses, bireylerin paylaşım esasına dayanan, her birinin kendi rollerini üstlendiği, dini mahiyette bir kurum mahiyeti kazanmamıştır. Aile büyüğünün reisliğini yaptığı kalabalık bir topluluğun içinde eşler büyük ailenin iradesiz bir üyesi konumundaydı.<sup>10</sup> Sadece Araplarda değil bütün bir dünyada kadın olmak insanlığın bir alt derecesine mensubiyet anlamına gelmekte, çoğunlukla bir deve ile kadın arasında fark gözetilmemekteydi.<sup>11</sup> Bu kuralsız ve keyfi anlayışın neticesi olarak erkek, babası öldüğünde üvey annesinin üzerine elbisesini atarak onu nikahladığını söyleyebiliyor ve sonra isterse kadını kendine alıyor isterse başkasına devredebiliyordu.<sup>12</sup>

Herhangi bir hukuki varlığı olmayan kadın, evlenirken irade ve tercihi dikkate alınmayan, velisi onu kiminle evlendirirse onunla evlenmek zorunda olan, sosyal bir nesneden öteye geçemiyordu. Sosyal görevleri belli ve ötesi için imkân ve izni olmayan kadın, evin idaresinden, işlerinden sorumlu, kabilenin reisi konumundaki yaşlı kişinin karısının komutasında kabile içi hiyerarşisi belirlenmiş, namusu canından daha önemli bir varlıktı.

Evlenirken kendisine mehir ya da başka bir isimle herhangi bir para verilse dahi velisi o parayı alabiliyor kadın buna itiraz edemiyordu. Şafii'nin velinin rızası olmaksızın akdedilen nikahı geçersiz saymasının<sup>13</sup> ardında da bu kültürel zemini görmek mümkündür.

İslam öncesi Türklerin evliliklerinde ataerkil unsurlara rastlamak mümkündür. Mehir uygulamasına benzetilebilecek “kalın” ismiyle kadına ödenen evlilik bedeli, kadının aşiretin malı gibi algılanmasına neden olmuş ve bu nedenle eşi ölen bir kadınla erkeğin üvey evladı ya da kardeşi evlenmiştir. Kalın bedelinin ağır olması, erkeğin aşiret üyelerinin topluca ödemesi nedeniyle kadının aşirette kalması ve malının dışarıya kaçırılmaması amacına matuf Levirat ismi verilen bu evlilik bugün de görülebilmektedir.<sup>14</sup> Bazı kırsal bölgelerde bu evlilik normal kabul edilebildiği gibi bazı yörelerde “kardeşinin karısında gözü varmış” algısının yayılmasına ve bu evliliği yapan kişiye kamusal baskıya neden olabilmektedir.

## 2. Osmanlı'da Nikah ve Aile

Osmanlı devrinde Anadolu, Türk töresi ve İslam aile hukuku hükümlerinin bir arada yaşandığı bir toplumdur. İslam hukukunun amir hükümleri Osmanlı'da şeri hukuk olarak geçerli ve hukuki işlemler şer'i sicillerde kayıta alınmıştır. Bununla beraber şartların gerektirdiği bazı hallerde padişah emirleri örfi hukuk namıyla yürürlüğe koyulmuştur.<sup>15</sup> Eski Türk toplumunun örfi uygulaması olan “kalın”, İslam'ın mehir uygulamasıyla devam etmiş fakat işlevsel açıdan mehir bedelinin kadının şahsına değil velisine kalmıştır.<sup>16</sup>

Genel Arap tavrının aksine Osmanlı'da çok eşlilik nadiren rastlanan ve çocuk ve erkek çocuk olmaması nedeniyle kullanılan bir ruhsat olduğu göze çarpmaktadır.<sup>17</sup> Bu durum yabancı gözlemciler tarafından da teyit edilmiştir.

“Çok karıllık yoktur. Herhalde bu işi denemiş, dert ve masrafa neden olduğunu anlayıp vazgeçmişler. Boşanma pek görülüyor. Çünkü boşanırken erkek para ve eşya veriyor ve kız çocuk anaya kalıyor”.<sup>18</sup>

Bilindiği üzere mehir, müeccel ve muaccel olmak üzere iki türdür. Müeccel mehir, belirlenecek bir müddet zarfında kadına verilmesi gereken, muaccel



mehir ise evlilik ve nikah akdi esnasında kadına teslim edilen nakdi ya da aynı bedeldir. Gezginin ifadelerinde bahsedilen *boşanırken verilen para*, mehr-i müeccel'i tasvir etmektedir.<sup>19</sup>

Osmanlı için dikkat çeken bir başka husus ise evlilikte alınan mehir bedellerinin aşırı şişmesi ve evlenen erkeklere zorluk çıkarması sebebiyle Osmanlı devletinin bu bedellere müdahale edebilmesidir.<sup>20</sup> Buradan anlamaktayız ki, evlilik kurumu tarafların hür iradeleriyle gerçekleştirdikleri akit olmasıyla bireysel olduğu kadar, tamamen şahısların sırf kendileri tarafından yönlendiremeyecekleri kamusal boyutu da haizdir. Ayrıca devletin kimi zaman kamusal maslahat gereği bireyin iradesini kısıtlayabileceğine bu uygulama örnek oluşturmaktadır.

### 3. Medeni Kanunun Kabulü Sonrasında Nikah ve Aile

Osmanlı Devleti'nin son dönemi aynı zamanda batı tarzı kurum ve değerlere öykünmenin de tarihidir.<sup>21</sup> III. Selim ile başlayan ve Tanzimat ile devam eden batılılaşma hamleleri cumhuriyetin ilanı ile zirve yapmıştır. Osmanlı Devleti'nde şeri hukuk mecele ile batılı bir şekle büründürülmeye çalışılsa da Cumhuriyet iradesi bütün kanunları batıdan ithal ederek devletin işleyişini her yönüyle yeniden tesis etmiştir.

Devlet nezdinde kusursuz gibi görünen bu işleyiş, halkın uyduğu ve uyguladığı örfi hukukta tam bir karşılık bulamamıştır. Bu nedenle daha önce devletin muhatap olduğu çifte hukuk<sup>22</sup> garabeti bu kez halk için söz konusu olmuş, insanlar evlenirken ve boşanırken hem İslami diyebileceğimiz örfi hükümler hem de Medeni Kanun'un kurallarıyla muhatap olmuşlardır.

İmam nikahı ya da dini nikah ismi verilen uygulama bu çift başlılığın neticesidir. İnsanlar evlenirken, devletin kısıdığı nikahın dinen geçersiz olacağı, sadece bu nikahla evlenen kişilerin ilişkiye girmesi durumunda zina işleyeceği telkini ile batılılaşmasına gayret edilen Türk toplumunun İslami köklerine bağlı kalması amaçlanmıştır. Hukukun erişim alanından çıkartılan nikah kurumunu devletin onayına sunmak bazı bölgelerde "dinsizlik" telakki edilmiş ve bu nedenle kadınların evlilikten doğan hakları dini duyguların istismarıyla ilga edilebilmiştir.<sup>23</sup>

Çok partili hayata geçiş, nispi demokratikleşme hareketleri ve İslamcı<sup>24</sup> olarak nitelenen toplumun hatırı sayılır bir kesiminin imam nikahı üzerine bir ideoloji tesis etme gayreti bu uygulamayı günümüze kadar devam ettirmiştir.

#### 4. Diyanetin Nikah Tescil Yetkisi ve Türk Toplumuna Muhtemel Etkileri

Cahiliye toplumunda da var olan uygulamalardan olan kadına mehir vererek onu nikahlama ve karşılıklı bir hukuka sahip olma anlayışı İslam tarafından benimsenmiş ve devam ettirilmiş, tarafların menfaat ve haklarına aykırı olan diğer nikah şekilleri reddedilmiştir.<sup>25</sup> Zamanla devletlerin kurumsallaşması ve halkların göçebelikten iskana geçmesi sosyal ilişkilere devletin daha fazla nüfuzunu da neticelendirmiştir. Hukukun devlet erkini kullanması nedeniyle örfün mutlak hakimiyeti zayıflamış ve büyük yerleşim yerlerinde önemli ölçüde silinebilmiştir. Dini kurallar dünya ve ahirette mutlak güç olduğuna inanılan Allah'ın buyruklarına dayanmasından dolayı, devletler dinin toplum üzerindeki etkisini kolayca sonlandıramamıştır. İmam nikahının günümüzde hala işlevsel olmasının önemli bir nedeni de kanaatimizce budur.

Bir kadınla nikahsız ilişki (zina) İslam'da en ağır suçlardan sayılmıştır. Kişi yaptığı günaha tövbe etmediğinde ahirette süresiz azap göreceği ifade edilmiş,<sup>26</sup> dünyevi ceza olarak da yüz değnek vurulması emredilmiştir.<sup>27</sup> Toplumun namus kavramına verdiği ehemmiyet de göz önüne alındığında evliliğin tamamen örf tarafından ön görülmüş ve Allah tarafından emredilmiş standartların dışına çıkmadan gerçekleşmesi önemsenmiştir.

Türk toplumunun 1980'den bu yana yüzde 95'inden fazlasının resmi nikahın yanında dini nikah kıydırması "dini nikah"ın toplum nezdinde olumlu algılandığını ve son derece ciddi bir tabanı olduğunu göstermektedir.<sup>28</sup> Toplumun büyük çoğunluğu dini nikahın var olması halinde resmi nikahsız olmayı daha anlayışla karşılayabilirken, dini nikahı olmamayı makul görmemektedir. Sadece dini nikah kıyma oranının sadece resmi nikah kıydırmaya oranla daha yüksek olması, resmi nikah kıyanların yüzde doksandan fazlasının dini nikah da kıydırmasının bu kanaatimizi destekleyici nitelikte olduğunu düşünmekteyiz.<sup>29</sup>

Günümüzde müftülere nikah tescili yetkisinin verilmesi öncelikle resmi nikah-imam nikahı ikilemini ortadan kaldıracaktır. Bazı bölgelerde çok eşliliğin dini nikah yoluyla devam etmesi, Medeni Kanun'un bu işleme izin vermemesi nedeniyle bu konuda bir etkisi olmayacaktır.

Müftülerin resmi nikah kıymasının en önemli getirilerinden biri evlilik ile alakalı yanlış bilgilerin yayılmasının önüne geçilmesi olacaktır. Kadının erkekten gücünü aşacak şekilde mehir istemesi, bazı kadınların bu hakkını erkeğin ve dolayısıyla kurulmakta olan yeni ailenin zayıf bünyesini sarsacak şekilde kullanmasının ağır bedeller tayin etmesinin önüne geçilebilecektir.

Erkek ve kadın taraflar, imam nikahı kıydırmak istediklerinde kulaktan duyma dini bilgisi olan nikahı akdedecek kişi, mehir vermeyi de nikahın şartı

olarak sunmaktadır. Çevresinden de bu yönde bilgi alan taraflar da erkeğin kadına afaki rakamlar ödemesini dini bir vecibe addedebilmektedir. Akranlarına karşı övünme, sevildiğine dair maddi kanıt isteme ya da başka sebeplerle erkeği mehir vermeye zorlama, kadının psikolojisi için olumlu ve muteber sayılsa da günümüzde mehir adı altında istenen bedeller çoğu erkeğin takatini aşacak bir borca girmesine de neden olabilmektedir.<sup>30</sup> Yeni iş bulmuş, yeterince birikim yapamamış, aile bütçesi yetersiz, evlilik için bankaya borçlanmış erkeğe bir de mehir borcu yükleyen bu anlayış bu uygulamayla önemli seviyede engellenebilecektir.

Müftülerin nikah tesciline izin verilmesi öncelikle kadının nikahtan doğan İslamî ve hukukî haklarının güvence altına alınmasını da temin edebilecektir. Toplumumuzda sıkça duyulan vakalardan biri de erkeğin hâkim önünde hukuken boşanmış karısını dinen boşamamakla tehdit etmesidir. Dini ve resmi nikahın birbirinden tamamen farklı işlemler gibi yansıtılması nedeniyle, din müktesebatı televizyondan duydukları ile sınırlı kitle üzerinde “din” adına sunulan yanlış bilgilerle bir aşırı baskı ağı kurulabilmekte ve kurgulanabilmektedir. Erkek, imam nikahını mutlak kabul edip, dinen boşamadığı (!) fakat hâkim önünde boşanmasına itiraz edemediği eşine zinakar muamelesi yapmakta ve onu ailesine, mahallesine, sosyal çevresine karşı küçük duruma düşürebilmekte, bu iddiasını da kendi eksik ve yanlış din bilgisiyle savunabilmektedir.

İmam nikahının istismarına bir başka örnek ise resmen boşanmış ve eşinden nafaka alan kadınların, imam nikahı ile başka bir erkekle yaşamalarına rağmen resmen boşandıkları eski eşlerinden nafaka almaya devam etmeleri ya da kocası öldüğü için dul maaşı alan bazı kadınların devletten dulluk maaşı almaya devam edip, imam nikahıyla başka bir erkekle aile hayatı yaşamalarıdır.

Sadece kanunsuzlukla açıklanamayacak bu durumun düzeltilmesi için kanuni tedbirlerle beraber ahlaki telkinlerin de sıkça gündeme getirilmesi kaçınılmazdır. Yine de bu olumlu adımın kamu nezdinde yaygınlık kazanması ile resmen imam nikahı kıydırmayanlar üzerinde belli bir kamuoyu baskısı oluşacağı tahmin edilebilir. Bu uygulamanın direkt olmasa da dolaylı olarak devletten gizli nikah kıyıp, aile hayatı yaşayanların önemli bir savunma mekanizmasını geçersiz hale getireceği kesindir.

İmam nikahının devlet gözetiminde ve kontrolünde akdi ve resmen de geçerli olması bazı insanların devlete karşı art niyetli hatta terörist faaliyetlere meşruiyet kazandırmak için kurgulanmış, siyasi, asimetrik psikolojik savaş aracı mahiyetindeki “dinsiz devlet” propagandasını da büyük ölçüde ortadan kaldıracaktır.

İsteyen kişilerin nikahlarını dini vasfı olan<sup>31</sup> kişilerin önünde akdedebilme özgürlüğü verilmesi insanların zihnen ve ruhen devlet yapısına ısınmalarını, devletin insanlara hizmet maksatlı faaliyetlerinde gösterilmesini beklediği asgari ahlak kurallarına riayeti önemli oranda artırabileceği, devlete karşı psikolojik bir ısınmayı neticelendirebilecektir. Bir örnek vermek gerekirse, kırsalda çiftçilere verilen hibe ve destek ödemelerinde bazı kişiler “dinsiz devlet”ten alınan her türlü paranın ganimet olduğunu, her ne şekilde olursa olsun ondan menfaatlenmenin cihad hükmünde olduğunu dillendirebilmektedir. Çocuğunun nikahını devlete ait dini bir kurumun nezaretinde yapan bir şahıs, devletin dine saygısız, onu yok sayan bir kurum olduğuna dair beyanların hakikate dayanmadığını bu vesile ile müşahede edebilecektir. Ahlaki yargıları gelişmemiş kimseler için elbette daha derin tedavi ve telkin yöntemleri kullanılmalıdır.

Nikahın tıpkı alım-satım gibi bir akit olduğu, bunun dini olup olmamasından ziyade taraflarının haklarının korunmasının önemli olduğu ehlince bilinmekte fakat kitleler din deyince sihirli, tılsımlı bir olay bekleyebilmektedirler. Nikah akdini tescilleyen görevlinin resmi işlemlerin ardından bir dua okuması nikahın sıhhatini artırmayacaktır fakat bu duayı duyan taraflar dini vasfı olan kişi tarafından akdedilen nikahın kendilerine rahmet, bereket getireceğine inanacaklardır. Duanın kişiye psikolojik destek sağladığı bilinmektedir.<sup>32</sup> Nikahında dua edilen kişi de bundan manevi doyum sağlayacak ve doğduğundan beri telkin altında olduğu din kurumunca onaylı bir hizmet aldığı için, muhatap açısından ömür boyu memnuniyet hissi uyandıracaktır.

## Sonuç

Toplumun tümünü ilgilendiren nikah, aile ve evlilik; örf, din ve devletin sınırladığı ve yönlendirdiği temel sosyal kurumlardır. Ülkemizde evlilik resmi nikah ile devlet nezdinde imam nikahı ile halk nezdinde meşruiyet kazanmaktadır. Namusun, uğruna can verilecek-alınacak denli belirleyici bir sosyal norm olması, dinen nikahsız ilişki yaşayan kişinin zina ithamına maruz kalması, nikah kurumunun hem din hem de devletin hukuk alanında kalmasına neden olmuş, bu da bir çift başlılığa neden olmuştur.

Yakın zamanlarda yürürlüğe girmesi muhtemel olan müftülerce nikah akdinin tescilli işlemi bu manada büyük bir hukuk çatışmasını sonlandırması beklenmektedir. Dini ve milli değerlerine sahip çıkması ile bilinen ülkemiz halkı için nikah, namus öncelikli oluşunu ve belirleyiciliğini korumaktadır.

Kent nüfusunun fazla olmadığı 1980’li yıllar öncesinde resmi nikahı yaygın-

laştırmak devletin resmi ve sivil propaganda araçlarını kullanması manidardır. Bu durum resmi nikahın toplum nezdindeki meşruiyet değerinin istenmeyen seviyede olduğunu göstermektedir. Din ve devlet çatıştığında halkımızın çoğu kez dinden yana tercihte bulunması, din kurumu üzerinden devlete zarar verilmesinin de önünü açmıştır. Bu manada kitlenin en önemli dini referanslarından olan dini nikahın devlet eliyle icra edilmesinin halk-devlet kaynaşmasını sağlayacağını ön görebiliriz.

Kırsal kesimin en önemli gündemlerinden biri olan evliliğin onların değer dünyasında olumlu çağrışımlara sahip olan cami, imam, din gibi kurumların üzerinden yürütülmesi evlilik kurumunun sıhhat ve itibarını da olumlu etkileyebilecektir.

Nikahlanan çiftlerin yüzde doksan beşinden fazlasının hem resmi hem dini nikah kıydırması dinin nikah kurumu üzerinde fazlaca söz sahibi olduğunu göstermektedir. Bu durumun farkında olan bazı kişilerin kendisini imam olarak tanıtarak birbiriyle evlenmeleri dinen dahi sakıncalı olan kişileri nikah adı altında uydurma bir merasimle karı-koca ilan etmesi, sonrasında bu kişilerin ufak bir tartışma sonrasında boşanmak istediğinde devletin sözde evli bu kişilerin durumunu tanımaması muhatapların, özellikle de kadınların mağdur olmasına sebep olmakta , kız tarafı da bu durumda mağduriyet psikolojisiyle karşı tarafa sözlü, silahlı saldırıda bulunabilmektedir.

Bu ve bunun gibi sosyal açıdan tehlikeli birçok durum bu kanun vesilesiyle doğmadan halledilebilir görünmektedir. Biz de bu kanunun toplumumuz açısından önemli ve isabetli olduğunu düşünmekteyiz.

### Kaynakça

- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “Türkiye’de Evlilik Tercihleri” (Nisan 2015): 1-112
- Ansay, Sabri Şakir. Aile Hukuku, I. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2-3, (1952): 20-32.
- Atar, Fahrettin. “Nikâh”, 33:112-117. Ankara: TDV yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet Akif. “Mehir”, *DİA*, 28:389-391. Ankara: TDV yayınları, 2003.
- Brizendine, Louann. *Erkek Beyni*. İstanbul: Say yayınları, 2011.
- Yaprak Civelek, İsmet Koç. “Türkiye’de İmam Nikâhı”. *Nüfusbilim Dergisi* Hacettepe Üniversitesi, (2007): 1-14.
- Dalgın, Nihat. “Kadın Ve Erkeğin Şahitliği İle İlgili Nasıldaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme.” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, No. 4 (November 10, 2014): 7–38.
- Kabacık, Mehmet. “XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Halep’te Boşanma Davaları ve Mehir”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*. 12 (2014): 252-274
- Kavuncu, Mualla. “Osmanlılarda Aile ve Kadın.” *Dini Araştırmalar* 2, no. 4 (November 11, 1999): 143–68. <http://dergipark.gov.tr/da/issue/4441/61191>.

Liv, Cemil. "Günümüzde İmam Nikahına Yönelişlerin Gereççeleri ve Resmi Nikah İle İmam Nika-  
hının Fikhi Açıdan Karşılaştırılması." *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, no. 2 (Haziran  
2014): 163. <https://doi.org/10.18498/amauidf.75710>.

Ortaylı, İlber. Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler" *Osmanlı Araştır-  
maları Dergisi*. 1; 1, (1980) 33-40.

Perry, Bruce. Maria Szalavitz. *Köpek Gibi Büyütölmüş Çocuk*. İstanbul: Okuyanüs Yayınları, 2016.  
Serahsî, Muhammed b. Ahmet. el-Mebşüt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1414/1993.

Şâfi'i, Muhammed b. İdris (ö. 204 h.). *el-Umm*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1410/1995.

Tüzüner, Özlem. "Türk ve İslâm Hukuku Bakış Açısından Evlenmenin Hukukî Niteliği Hakkında  
Bir İnceleme" *Ankara Barosu Dergisi*, 1(2013): 125-148.

Yargı, Mehmet Ali. "Günümüzdeki Mehir Uygulamaları ve İslam Hukuku Açısından Değerlendi-  
rilmesi" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 8 (2006): 259-270.

<https://www.psychologytoday.com/blog/more-mortal/201406/5-scientificallly-supported-benefits-prayer> [<https://goo.gl/sp7wGT>]

## Notlar

<sup>1</sup> <https://goo.gl/N8gX2p>

<sup>2</sup> "Ey Âdem, *sen ve eşin* cennette oturun..." (Bakara 2/35).

<sup>3</sup> "Erkekler kadınların yöneticisidir" (Nisa 4/34).

<sup>4</sup> Louann Brizendine, *Erkek Beyni*, (İstanbul: Say Yay., 2011), 20-21.

<sup>5</sup> Nihat Dalgın, "Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Huku-  
kuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, no. 4  
(Kasım 10, 2014): 35.

<sup>6</sup> Bruce Perry, Maria Szalavitz, *Köpek Gibi Büyütölmüş Çocuk* (İstanbul: Okuyanüs Yayınları,  
2016), 276. İlgili eserde zikredilen bazı tespitler tam da bizim İslam adına savduğumuz  
değerlerdir. İlgî, ilişki insanın belki de tek ihtiyacıdır ve en büyük felaket insanın derinden  
bağlandığı birini kaybetmesidir. Brizendine, s. 271.

<sup>7</sup> Cahiliyede kadının mehir bedeli olarak evlenmesini onaylamasını ve mirastan pay verilmemesi-  
ne karşın hak tanınmasını örnek gösterebiliriz.

<sup>8</sup> Fahrettin Atar, "Aile", 2 (1989) 196.

<sup>9</sup> Bazı mezheplerin babanın onayını nikâhın şartı olarak değerlendirmesini, velinin izni olmadan  
kıyılan nikâhın geçersiz olacağını ifade etmeleri ataerkil yapının dine eklememesine örnek  
olarak zikredilebilir. Ebubekir b. Mesud b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587 h.), *Bedâiü's-Sanâi' fi  
Tertibi'sh-Şerâi'*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 1406/1986, 2/232; Ali b. Ebibekr b. Abdil-  
celil el-Merginânî (ö.593 h.), *el-Hidaye Şerhu Bidayetu'l-Mübtedi*, (Beyrut: Daru İhyau't-Tu-  
rasi'l-Arabî), 1/191. Hanefî mezhebi bu konuda biraz daha müsamahakar davranmışsa da  
Şâfiî velisiz Nikâhın geçerli olmadığını kesin bir şekilde ifade etmiştir. Muhammed b. İdris  
eş-Şâfi'i (ö. 204 h.), *el-Umm*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1410/1995), 5/13; Muhammed b. Ahmet  
es-Serahsî, *el-Mebşüt*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1414/1993), 5/11. Günümüzde baba evlilikte  
söz sahibidir denilebilir fakat babadan izinsiz evlenildiği için nikâhın geçersiz olacağına, kı-  
sıtlılık ve küçüklük halleri dışında velinin onayının alınacağına dair hukuk nezdinde muteber  
herhangi bir hüküm ya da görüş beyan edilmemiştir. Bkz. Türk Medeni Kanun'u (TMK)

Madde 126- Küçük, yasal temsilcisinin izni olmadıkça evlenemez

Madde 153- Küçük veya kısıtlı, yasal temsilcisinin izni olmadan evlenirse, izni alınmayan yasal  
temsilci evlenmenin iptalini dava edebilir.

<sup>10</sup> Şemseddin Günaltay, "Kable'l-İslam Araplarda İctimâi Aile", *Daru'lfünun İlahiyat Fakültesi  
Mecmuası*, 1 no.4 (1926), 74-75. Günaltay burada cahiliye dönemi ailesini topluluk, âl ve

- iyâl olmak üzere üç ayrı şekilde inceler. En büyük grup büyük bir bölgede üç-dört-beş kuşak yaşayan, x-oğulları ismini alan klandır. Âl (آل) bir çadırda yaşayan dede ve torunlarını isimlendirmekteydi. İyâl (عیال) ise baba, eş ve çocukların oluşturduğu grubun ismiydi.
- <sup>11</sup> Günaltay, “Kable'l-İslam”, 86-87.
- <sup>12</sup> Atar, “Nikâh”, 112.
- <sup>13</sup> Şâfi'î, *el-Umm*, 5/13
- <sup>14</sup> Mualla Kavuncu, “Osmanlılarda Aile ve Kadın,” *Dini Araştırmalar* 2, no. 4 ( Mayıs Ağustos, 1999): 147.
- <sup>15</sup> Kavuncu, “Aile ve Kadın”, 161.
- <sup>16</sup> Kavuncu “Aile ve Kadın”, 162.
- <sup>17</sup> 18. Yüzyılda tokat şeri sicillerinde 18 müslüman aileden üçünün ikinci eşi olduğu kayıtlıdır. Kavuncu, “Aile ve Kadın”, 163.
- <sup>18</sup> İlber Ortaylı, “Anadolu’da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler” *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*. 1(1), (İstanbul: 1980), 37; Kavuncu, “Aile ve Kadın”, 163.
- <sup>19</sup> Boşanırken verilen meblağın mehir olma ihtimali hayli fazla iken, muta olma ihtimali de söz konusudur. Muta, kadın istemediği halde onu boşamak isteyen erkeğin kadına verdiği anlaşma bedeli olarak ifade edilebilir.
- <sup>20</sup> Mehmet Kabacık, “XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Halep’te Boşanma Davaları ve Mehir,” *Elekttronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12, no. 47 (Eylül 10, 2014), 270.
- <sup>21</sup> Metin Eriş, “Osmanlı Devleti’nde Batılılaşma Hareketleri”, [www.tarihtarih.com](http://www.tarihtarih.com), 05.09.2017 tarihinde <https://www.tarihtarih.com/?Syf=26&Syz=352116> adresinden erişildi.
- <sup>22</sup> Bir örnek olarak devletin faizli borçlanmasını zikredebiliriz. Şeri hukuk faizi yasaklarken meri hukuk buna göz yummak zorunda kalmıştır.
- <sup>23</sup> Nihat Dalgın, “Kadın ve Erkeğin Şahitliği İle İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, no. 4 (Kasım 10, 2014): 7–38,
- <sup>24</sup> İslamcı ve Müslüman kavramlarının birbirini ile ilişkisi tartışmalı olduğunun farkındayız fakat konumuzun sınırlarını irdelenmesine müsait değildir. Bu nedenle ayrıntıya girmiyoruz.
- <sup>25</sup> Atar, “Nikâh”, 112.
- <sup>26</sup> Furkan 25/69.
- <sup>27</sup> Nur 24/2.
- <sup>28</sup> Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “Türkiye’de Evlilik Tercihleri” (Nisan 2015), 25
- <sup>29</sup> 2003’te Türk toplumunda gerçekleştirilen evliliklerin yüzde 91’i hem resmi hem dini nikahlıdır. 2015’te bu oran yüzde 97’ye kadar yükselmiştir. Sadece resmi nikah kıyıp, dini nikah kıyılmayan evlilik oranı 2003’te metropollerde 6.2, kırsal alanda yüzde 2 civarındadır. Bununla birlikte sadece dini nikah kıyma oranı büyük kentlerde yüzde 3.3, küçük kentlerde yüzde 6.4, köylerde yüzde 8.4 olarak tespit edilmiştir. Bölgeler açısından bakıldığında ise doğu ve güneydoğu Anadolu bölgesinde sadece dini nikah kıyılma oranı yüzde 15’ler seviyesindedir., Yaprak Civelek, İsmet Koç, “Türkiye’de İmam Nikâhı”, *Nüfusbilim Dergisi* Hacettepe Üniversitesi, (2007), 6
- <sup>30</sup> Zekat nisabının seksen gram altın olduğu düşünüldüğünde iki yüz, beş yüz hatta bir kilo altın mehir bedeli olarak istenen imam nikahlarından bahsedilebilmektedir.
- <sup>31</sup> Kişinin dini vasfı olmasını ilmi ve fikri açıdan izah mümkün değildir. Fakat reel-sosyo-psikoloji açısından toplumların bazı kişileri diğerlerinden daha dini bir kategoriye atfettiği tarihin her döneminde görülebilir. İslam öncesi Türklerde şamanlar, büyücüler, Araplarda kahinler, dini gücü, yetkisi olduğuna inanılan şahıslardı. Bugün de tarikat kisvesi altında kendisinin “mübarek” olduğunu başkalarına söyletiren hayli miktarda kişi bulunmaktadır.
- <sup>32</sup> Clay routledge, “5 Scientifically Supported Benefits of Prayer”, *psychologytoday.com*, 23 Haziran 2014, (24.10.2017 tarihinde erişilmiştir) <https://goo.gl/sp7wGT>





# Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını

İhsan TOKER\* - Celal ÖZCAN\*\*

**Öz** Laiklik Türkiye’de erken dönemlere kadar uzanan bir tartışma alanıdır. Bu tartışmaların bir tarafında din hep yer almıştır. Dinin gelişme ve modernleşmenin önünde engel teşkil ettiğini savunan seküler kesime karşılık, dine bağlı bir kitle her zaman varlığını korumuştur. Türkiye’de Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte yeni devletin kodları laik sistem üzerine kurulmuş olup din konusunda sürekli bir gerilim söz konusu olmuştur. Bu gerilimin odağında sürekli olarak din eğitimi ve İmam Hatip liseleri yer almıştır. Bu çalışmada, İmam Hatip liselerinin; laiklik ve sekülerlik tartışmalarından etkilenme süreci ele alınmaktadır. Cumhuriyet’in ilanı ile başlayan yeni süreçte yaşanan sosyal ve siyasal olayların İHL’ler üzerindeki etkisinin vurgulanması bu makalenin amaçları arasında yer almaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Laiklik, sekülerlik, eğitim, din eğitimi, İmam Hatip okulları.

## *The Past, Present and Future of the Imam Hatip Schools in Secular Turkey*

**Abstract** Laicite in Turkey has been a controversial issue. Religion is an important part of that controversy. In Turkey, there always has been a mass interest towards religion even though members of the secular culture thought and assumed religion as a hindering factor to the development and modernization of Turkey. Since new Turkey was found on the laicite principle Imam Hatip schools have been a focal point in the political and social life. This study examines the evolvement of these schools in the process. In addition to that it aims to examine the effects of some political and social events on the Imam Hatip schools in Turkey.

**Keywords:** Laicite, secularity, education, religious education, Imam Hatip high schools.

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD Öğretim Üyesi. iitoker@gmail.com

\*\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi. ozcancelal38@yahoo.com.tr

## Giriş

Laiklik ve din sıklıkla birbirine zıt kavramlar olarak değerlendirilir ve tartışmaların merkezinde yer alırlar. Bireyler, genellikle bu iki kavramdan birine dahil olur ya da edilerek gruplandırılır. Bu nedenle, toplumda laik olan ya da olmayan kesim diye iki farklı grup oluşur. Laik olmayan kesitlerin tamamının dindar-muhafazakar insanlardan oluştuğu ön fikri hakimdir. Bireyler ve toplum üzerindeki tartışmalar bu iki grup üzerinden gerçekleştirilir.<sup>1</sup>

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte laik sisteme geçilmesi, zamanla laikleşmeyi başlatmış ve laik değerleri ön plana çıkarmıştır. Toplumda hızla yayılan bu süreç, bireyler ve toplum üzerinde etkisini her geçen gün artırmıştır. Bireysel ve toplumsal gelişimin Batı seviyesine çıkarılabilmesinin tek yolunun sekülerleşmeyle mümkün olacağını savunanların sayısı zamanla artış göstermişken, başka bir grup bu sürecin dini değerleri hedef aldığını, din ve inanç bağlamında olumsuz etkiler ortaya çıkaracağını savunmaktadır. Türkiye'de zamanla dini olan ya da muhafazakar kesime ait değerler laiklik karşıtlığı olarak algılanmış ve bu değerleri baskı altına alan uygulamalar geliştirilmiştir.

Türkiye'de, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren konulan muasırlaşma hedefine ulaşmada, engellerden biri olarak belli ölçüde din ve dindarlar görülmüştür. Bundan dolayı, sekülerler ve seküler olmayanlar arasında yaşanan tartışmaların merkez unsurları arasında dindarlığın kurumsal hale geldiği "İmam Hatip Liseleri" bulunmaktadır. Seküler kesim, laik olan bir devlette din eğitimi veren okulların olmaması gerektiğini savunurken bu konuda geçmişte gerçekleştirilen temel insan hakkı ihlallerini dahi göz ardı etmişlerdir. Bu hak ihlalleri ve baskılar neticesinde de İmam Hatipler muhafazakar kesim için giderek ciddi bir sembol haline dönüşmüştür. Gerek seküler gerekse muhafazakar kesim, İHL'lere gereğinden fazla anlam ya da sorun yüklüyor görünmektedirler. Bu nedenle geçmişteki birtakım uygulamalar doğrudan İHL'lere yönelik olarak gerçekleştirilmiş ve karşılığında ortaya konulan tepkiler de o oranda sert olmuştur. Sorunun doğru tespiti ve çözümü adına kavramların iyi bilinmesi ve sürecin doğru okunması bir gereklilik oluşturmaktadır.

## Sekülerleşme

Sekülerleşme kavramı, genel olarak sosyal bilimlerin alanına girmekle birlikte diğer bilim dallarını da etkilemektedir. Kavram üzerinde sosyoloji, sanat, hukuk, felsefe, hukuk ve teoloji bilim dalları çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Sekülerleşme kavramı, yukarıda sayılan bilim dallarının tamamında farklı açılardan değerlendirilirken, yaklaşımların tamamında din ve dini değerler

sekülerleşme üzerinde tehdit unsuru olarak görülmüştür.<sup>2</sup> Sekülerleşme kavramı, “zaman ve mekana” vurgu yapmaktadır. Zaman, içinde yaşanan anı temsil ederken; mekan da, dünyaya ait olan, dünyevi manasına gelmektedir.<sup>3</sup> Seküler kavramı, başlarda, manastır papazlarıyla normal toplum papazlarını ayırt etmek amacıyla kullanılmıştır. Toplum papazlarına, dünyanın içinde olduklarından dolayı aynı zamanda “seküler papazlar” ismi verilmiştir. Manastır papazları normal hayattan kopuk olduklarından dolayı onlar için aynı kavram kullanılmamıştır. Seküler kavramı; zamanla hukuk ve mülkiyet kavramlarını da sivil ve kilise şeklinde ikiye ayırarak, etki alanını genişletmiştir. Bu ayrışma her geçen gün din ve seküler kavramlarını daha fazla karşı karşıya getirmiştir.<sup>4</sup> sekülerlik kavramı tarihte ilk kez, “Westfalya Antlaşması”nda kullanılmıştır. Antlaşma Katoliklerle Protestanlar arasında 1644-1648 yılları arasında 4 yıl süren savaşın sonucunda imzalanmıştır. Antlaşmada “seküler” kavramı “kilisenin sahip olduğu emlak sermayesinin devlete aktarılmasını yani kamulaştırılmasını tarif etmektedir. Roma din hukukunda müritlerin dünyaya meyletmesi durumu sekülerlik kavramı ile açıklanmıştır. Kavram, George Jacob Holyoake tarafından 1851 senesinde ideolojik bir yaklaşıma dönüştürülmüştür.<sup>5</sup> Sekülerizm, Prostestan dünyasında dinden tamamen soyutlanmış, dünyevi bir hayat şeklinin ortaya çıkarılması anlamını kazanmıştır. Ayrıca dini değerlerin dünyevi olan şeylerin içinden çıkarılması, pasifize edilmesi ve bireylerin dünyevi hayatlarına yön veremeyecek şekilde getirilmesi şeklinde de tanımlanmıştır.<sup>6</sup> Sekülerizm kavramı, 19. yüzyılda radikal bir şekilde ateist yapıları açıklamak için kullanılmış bu nedenle kilisenin ağır eleştirilerine maruz kalmıştır.<sup>7</sup>

Sanayi devrimiyle birlikte yaşanan gelişmeler yanında Aydınlanma döneminin önemli etkileri bulunmaktadır. Bu dönemde, pozitivist düşüncenin hızlı bir şekilde gelişmesine tanık olunmuştur. A. Comte, gelişimsel anlamda insanların üç ana aşamadan geçtiğini savunmuştur. Bunların sonuncusu olan, pozitif safha akıl ve bilimi ön plana çıkararak dini tamamıyla reddetmiştir. Comte, dinden kaynağını alan dünya görüşünden ziyade, aklın ve bilimin beslediği dünya görüşünün oluşmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır. Onun savunduğu bu düşünceler, sosyal bilimciler arasında rağbet görerek, zamanla sekülerleşmeye evrilmiştir.<sup>8</sup> Bilim ve aklın öne çıkmasıyla, dini-ilahi kaynaklı bilgi ve değerler geri plana itilerek reddedilmiştir. Bu tartışmalar zamanla, “sekülerleşme” kavramını ortaya çıkarmıştır. Sekülerleşme kavramı, sosyolojide ilk kez Weber tarafından kullanılmıştır. Weber, sekülerleşme kavramını “Büyübozumu” şeklinde kullanmıştır.<sup>9</sup> Weber; toplumu yönlendirmek için gerekli olan ilahi kaynaklı bilginin yerini, ekonomik gelişmelerden ve bilimden kaynaklanan bilginin alması gerektiğini savunmuştur.<sup>10</sup>

Sekülerlik ve sekülerleşme kavramları, farklı anlamlar taşımasına karşılık bir-

birinin yerine de sıklıkla kullanılmaktadır. Seküler kavramı, bir olayı vurgularken, sekülerleşme kavramı da süreci isimlendirmektedir.<sup>11</sup> Sekülerlik kavramı, dini ve ilahi olan şeylere karşı olan anlamında kullanılmıştır. Kavram, “dinin düşüşü” ve “dini olana karşı seküler olan” anlamlarında kullanılmaktadır. Gelişmenin sekülerlikle mümkün olacağına inananlar, dinin geriye götüreceğini savunmaktadırlar.<sup>12</sup>

Türkiye’de sekülerleşme kavramı laiklik, çağdaşlık vb. anlamlarında kullanılmış olmasına karşılık zamanla Batı’da kullanıldığı anlamlar yaygınlaşmıştır. Seküler kavramı, “dünyevi” olanı tanımlarken, sekülerleşme kavramı da “dünyevileşme” sürecini isimlendirir.<sup>13</sup> İslami açıdan sekülerlik kavramını analiz eden araştırmacılar, kavramla ilgili ağır eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu araştırmacılara göre sekülerleşme, gafflet ve dinsizlik olarak ifade edilmiştir.<sup>14</sup>

Sekülerleşmeyi savunanların, “din” kavramına karşı olmaları nedeniyle, dine olan ilginin zamanla azaldığını iddia ettikleri anlaşılmaktadır. Başlangıçta sekülerleşme kavramını savunanlar kavramı; bilimsel gelişmeyi, modernleşmeyi ve ekonomik kalkınmayı sağlayan yegane unsur olarak görmüşlerdir. Bu durum, dine olan ilginin azalmasında önemli rol oynamıştır. Sekülerleşmeye karşı, din kaynaklı gerçekleri savunan birey ve toplumların genellikle, sosyo-ekonomik açıdan geri kalmış ve eğitim düzeyi düşük olmaları yukarıdaki yaklaşımı tartışmaya değer hale getirmektedir. Sekülerlik, uzun yıllar gelişmeyi ve modernliği getiren bir araç olarak düşünülmüştür.<sup>15</sup> Sekülerleşmeyi savunanlar, sekülerleşmenin meydana getirdiği değişimlere karşı direnemeyeceğini ve zamanla kaybolacağını iddia etmelerine karşılık din, varlığını devam ettirmiştir. Son dönemlerde, geri kalmışlığın nedeninin din olmadığı, dinin bilimsel gelişmeyi reddetmediği, bireylerin dinden uzaklaşmasının daha derin sorunlar ortaya çıkaracağı yolundaki düşünceler yaygınlaşmıştır.

### **Laiklik Kavramı Üzerine**

Laiklik kavramı, Yunanca “halk” anlamında kullanılan “laos” kelimesinden türetilmiştir. Laos, ruhban sınıfının dışında, halktan olan anlamında kullanılmıştır.<sup>16</sup> Laiklik kavramı, Fransızca “laique” kavramından Türkçe’ye geçmiştir.<sup>17</sup> Laiklik, genel olarak “din işleri ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması” şeklinde tanımlanır. Ayrıca, laiklik; dini içine alan bölge ile, kamusal alanın birbirinden tamamen ayrılması şeklinde de açıklanmaktadır.<sup>18</sup> Laikliğe göre, devletin dini referanslara göre yönetilmemesi gerekir. Küreselleşen bir dünyada, din temelli yönetimlerin devletlerin tarafsızlığını yitirmesine neden olacağı savunulur ve bu durumun eşitlik ilkesine aykırı sonuçlar doğuracağı ileri sürülür.<sup>19</sup>

Türkiye’de laiklik kavramına yaklaşım Avrupadaki yaklaşımlara benzer özellikler gösterse de, süreç çok daha tartışmalı geçmiştir. Osmanlı İmparatorluğu yıkılınca yerine Türkiye Cumhuriyeti kurulmuş, Cumhuriyet laik sistem üzerine bina edilerek, halifelik kaldırılmıştır. Tartışma ve sorunlar da tam bu noktada başlamıştır. Cumhuriyet’in laik sistem üzerine inşa edilerek halifeliğin kaldırılması birçok değişimi de beraberinde getirmiştir.<sup>20</sup> 1924 senesinde, Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılmış, takiben 1925’de Tekke ve Zaviyeler kapatılmıştır. 1926 yılında, Türk Medeni Kanunu kabul edilerek, 1934 yılında bazı dini kisvelerin giyilmesini yasaklayan kanun uygulanmaya başlanmıştır.<sup>21</sup> 1924 yılındaki başka bir değişiklikle “Şer’iyye Evkaf Nezareti ve Şeyhülislamlık” kaldırılmıştır. Kaldırılan kurumların yerine Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görevi, 1982 Anayasası’yla sadece İslam diniyle sınırlandırılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın var olması ve sadece İslam dinine ait faaliyetleri koordine etmesi geçmişten günümüze bazı laik kesimlerin tepkisini çekmiştir. Laiklik ilkesi, Anayasa’da zamanla farklı şekillerde yer almıştır. Cumhuriyet’in ilk yıllarında, laik sisteme geçiş süreci yayılmıştır. Bu yüzden Cumhuriyet’in ilanından sonraki ilk Anayasa olan 1924 anayasasında ‘devletin dini İslam’dır ilkesi bulunmaktadır. Bu ilke, 1928’de yapılan değişiklik ile önce Anayasadan çıkarılmış, 1937 yılında da devletin “laik” olduğu yolundaki ilke Anayasa’ya yerleştirilmiştir. 1961 Anayasasında laiklik, Cumhuriyet’in temel ilkeleri arasında zikredilmiştir, 1982 Anayasa’sıyla da “değiştirilemeyecek, değiştirilmesi teklif dahi edilemeyecek” ilke olarak belirlenmiştir.<sup>22</sup>

Jön Türkler, Batı’da uygulanan laiklik sisteminin Osmanlı Devleti’nde de aynen uygulanması gerektiğini savunmuşlardır. Bu yaklaşımın, din ve dindarları baskı altına almaya çalışmaktan çok, bireyin ve toplumun geleceği için benimsendiği savunulmuştur. Fakat Türkiye’de laiklik daha ilk yıllardaki uygulamalarla, Batı tipi, özellikle Fransız modeli laiklik modeli yerine, Fransızların Cezayir’de uyguladıkları sömürge tipi laiklik modeline dönüşmüştür. Luizard, Türkiye’deki laiklik modelinin daha ilk yıllardan dini ve dindarı baskı altına almak istediğini fakat bunu başaramadığını vurgulamıştır.<sup>23</sup>

Laiklik, şimdiye kadarki genel hatları itibariyle Cumhuriyet tarihi boyunca, İslam dinini ve Müslümanları baskı altına alan, İslamiyeti gelişmenin önünde büyük bir engel olarak gören bir bakış açısına sahiptir. O kadar ki, çoğu zaman, hak ihlallerine neden olan mücadele yolları denenmiştir. Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren devlet işleyiş olarak sekülerliği benimsemiş ve bunun sonucunda da laiklik, hukuki bir zorlama aracı olarak kullanılmıştır.<sup>24</sup> Atatürk, modernliğe İslami hayat tarzıyla ulaşamayacağını düşünmüştür.<sup>25</sup> Bu yüzden, Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren en radikal düzenlemeler

dini değerler ve kurumlar üzerinde gerçekleştirilerek dini yaşam şekli üzeri-  
ne baskılar kurulmuştur. Uygulamaların bu denli ani ve sert olması, İşlami  
kesimin radikalleşmesine de zemin hazırlamıştır. Bu durumlar, iki tarafın ha-  
taları sonucunda oluşmuş ve zamanla çözümden ziyade sorunların daha da  
derinleşmesine neden olmuştur. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte gerekleştiri-  
len bir takım düzenlemeler, dinin yok edilmeye çalışması olarak algılanmış ve  
bu şekliyle hafızalara kazınmıştır. Kılık-kıyafet kanununun çıkarılması ve bu  
kanuna muhalefet gerekçesiyle ağır cezalara başvurulması Türkçe ezan oku-  
tulması vb. uygulamalar uzun yıllar dindar kesim tarafından unutulmamıştır.  
Günümüzde, dini yaşam biçimini benimsemiş birçok insan bu nedenlerden  
dolayı, CHP'yi uygulamaların sorumlusu olarak görerek, CHP başta olmak  
zere hiçbir sol partiye oy vermemektedirler.<sup>26</sup> Laik-antilaik tartışmasının en  
yoğun yaşandığı alan eğitim alanıdır. Laikler eğitimden dinin tamamen ı-  
kartılması gerektiğini savunurken, dindar kesim de din eğitimine özgürlük-  
ler bağlamında bir yaklaşımın içerisine girmektedirler. İmam Hatip liseleri  
geçmişten günümüze bu tartışmaların en yoğun yaşandığı kurumlar olarak  
karşımıza çıkar. Bu nedenle büyük sorunlar ya da soru işaretleri bu okullar  
zerinde toplanmıştır.

### **Din Eğitimi ve İmam Hatip Liseleri**

Eğitim; insanlara özel hayatlarında veya toplumsal hayat içerisinde nasıl dav-  
ranacaklarını öğreten sürecin adıdır. Bireyler, eğitimi farklı kurumlar ya da  
kişiler tarafından, formel ve informel şekillerde alırlar. Ayrıca, insanların doğ-  
umuyla başlayıp ölümüne kadar süren, kendini geliştirme ve dönüştürme  
sürecine de eğitim denir. Eğitim; bireyleri değiştirip dönüştürürken, onların  
kendilerini tanıyarak, toplumsal hayata uyum sağlamalarını ve mutlu olmalarını  
amaçlamaktadır.<sup>27</sup> Eğitim faaliyetleri arasında din eğitimi önemli ve aynı  
zamanda tartışmalarla dolu bir alanı temsil etmektedir. İnan ve din ilişkisini  
insanoğlunun var olduğu, ilk insana kadar götürmek mümkündür. İnsanlar,  
inandıkları dinin gereklerini öğrenip, başkalarına öğreterek daha yaşanabilir  
bir dünya kurmayı hedeflerler. Uzun ve köklü bir geçmişe sahip olan din ile  
insan arasındaki ilişki, sürekli olarak mücadelelere şahit olmuştur. Özellikle,  
ahlaki bozulmaların yoğunlaştığı dönemlerde ortaya çıkan peygamberlerin  
verdiği mücadeleler bu konuda iyi birer örnektir.<sup>28</sup> İnsanların bazıları yukarıda  
belirtilen nedenlerden dolayı din eğitiminin olması gerektiğini savunur-  
ken, bazıları din eğitimini gereksiz, bazıları da sakıncalı görmektedir. Öte  
yandan genel insan hakları normlarında din eğitimi, din ve vicdan özgürlüğü  
kapsamında değerlendirilen bir konudur.

Türkiye’de, geçmişten günümüze din eğitimi başta olmak üzere eğitim sistemi üzerinde büyük tartışmalar yaşanmaktadır. Eğitim konusuna, Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren siyasî iktidarların tamamı kendi anlayış ve görüşleri doğrultusunda yaklaşmış ve konuyu siyasî alana çekerek ideolojik bağlamda ele almışlardır. Bu yaklaşımlardan bazıları, tümüyle din eğitimi tasfiye etmeye yönelikken, bazıları ise din eğitimine kısmî olarak imkân veren düzenlemelerde bulunmuşlardır. Cumhuriyet’in ilanıdan sonra, dini değerler ve yaşantı şekillerine yönelik kamusal alanda sınırlamalar getirilerek seküler bir politika uygulanmış olmasına karşılık, hiçbir zaman istenilen İslam karşıtlığı oluşmamıştır.<sup>29</sup> Çoğu zaman eğitim laik kesim ile dindarlar arasında sorunlu bir alan oluşturmakta ve iki taraf bir diğerine karşı hakimiyet mücadelesi vermektedir. Hakimiyet mücadelesi çoğu zaman, bir diğerini sindirme ve yok etme stratejilerine dönüşebilmektedir. Bunun en güzel örneği yakın tarihte meydana gelmiştir. 28 Şubat süreciyle birlikte laik kesimin başını çektiği dönemin etkin güçleri, İmam Hatip’lilerin üniversiteye girmelerine engel olmak amacıyla katsayı uygulamasını getirmişlerdir. Bu uygulama ile bir anda milyonlarca öğrencinin hayatı telafisi mümkün olmayacak şekilde olumsuz etkilenmiştir. Bunun yanı sıra, başörtüsü yasağının da getirilmesiyle bireylerin inanç özgürlüğüne müdahale edilmiştir. Bu yasaklar sonucunda, binlerce kız öğrenci ve kadın, eğitimlerini yarıda bırakmak ya da işlerini terk etmek zorunda bırakılmışlardır. 28 Şubat sürecinin üzerinden 4-5 yıl gibi bir zamanın geçmesiyle 2002 yılında AK Parti’nin tek başına iktidara gelmesiyle süreç tersine işlemeye başlamıştır. Bu dönemde, din ve dindarlık vurgusu her geçen gün artmış, dindar kimliği saklanıp gizlenen bir kimlik olmaktan öte övünülen bir duruma gelmiştir. 2012 yılında katsayı düzenlemesi gerçekleştirilerek, İmam Hatip Liselerinin önü yeniden açılmıştır. Bu gelişmeler yaşanırken, laik-seküler kesim; AK Parti Hükümeti’nin İHL’lere karşı pozitif ayrımcı politikalar uyguladığını savunmaktadır ve rahatsızlıklarını dile getirmektedir. Bu düşüncelerine dayanak olarak devlet okullarının fiziki şartlarının kötü, sınıf ortalamalarının yüksek ve öğretmen sayılarının son derece yetersiz durumda olmasına karşılık, İHL’lere bütçeden önemli kaynaklar aktarılıyor olmasını ve gereğinden fazla yeni İHL açılmasını göstermektedirler.<sup>30</sup>

İmam Hatip Liseleri ülkemizdeki en eski eğitim kurumları arasındadır. İmam Hatip Liselerinin tarihi, 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile başlamaktadır.<sup>31</sup> Burada İmam Hatip Liselerini, Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadar altı farklı dönemde incelemekte yarar olacaktır.

## 1920 – 1950 Yılları Arası Din Eğitimi ve İmam Hatip Liseleri

İmam Hatip liselerinin, kurulmasında şüphesiz Tevhid-i Tedrisat Kanunu etkili olmuştur. Tevhid-i Tedrisat Kanununun 430 sayılı 2. Maddesine göre “Şer’iye ve Evkaf Vekaleti veyahut hususi vakıflar tarafından idare olunan bilcümle medrese ve mektepler Maarif Vekaletine devir ve raptedilmiştir” (06.03.1340 tarihli Resmi Gazete). Böylece, bütün eğitim sistemi Maarife bağlanmış, bu durumdan en başta etkilenen kurumlar din eğitimi verenler olmuştur. Tevhid-i Tedrisat Kanunu’yla tekke ve zaviyelerin yanı sıra, medreseler de kapatılmış, onların yerine yine din eğitimi veren fakat tamamen Maarif’e bağlı olan İmam hatip liseleri açılmıştır.

Tevhid-i Tedrisat Kanununun 4. Maddesine göre, 1923-1924 öğretim yılında 29 yerde eğitim süresi 4 yıl olan İmam ve Hatip Mektepleri açılmıştır. Açılışının hemen ardından geçen üç yılda İHL sayısı sırasıyla; 26, 20, 2’ye düşmüş, 1929-1930 eğitim yılında ise tamamı kapatılmıştır. İmam Hatip’lerin kurulmasının üzerinden henüz 6 yıl geçmesine karşın kapatılması, İHL’lerde öğrenci olmadığı gerekçesine bağlanmıştır. Önce, İmam ve Hatip Mekteplerinin, sonrasında da, 1933 yılında İlahiyat Fakültesi’nin kapatılmasıyla Türkiye’de, dini eğitim ve öğretim veren kurum kalmamış, son olarak müfredattan din dersi de kaldırılmıştır. Takip eden yıllarda, dini bilgi içeren tüm kitap ve mecmualar yasaklanarak, mevcutlar da toplatılmıştır. Din eğitimi veren kurumların kapatılması, kaynağı belli olmayan hurafelerin dini bir hükümmüş gibi insanlara sunulması sonucunu çıkarmıştır.<sup>32</sup>

İHL’lerin kapatılmasıyla yerine, sadece Kur’an ve hafızlık eğitimi veren Daru-l Kurralar 1932 yılından itibaren faaliyete başlamıştır. Daru-l Kurralar, 17 yıl boyunca faaliyet göstermişlerdir. 1932-1950 yılları arasında, din eğitimi vermeye çalışan kurslar toplumun talebini karşılayacak duruma ulaşamamıştır. 1932-1933 sezonunda 9 kurs faaliyete açılmış, bu sayı az da olsa artarak 1949-1950 senesinde ancak 127’ye ulaşabilmiştir. 9.000 civarında öğrencinin devam ettiği bu kurslardan sadece 851’i mezun olup, diploma alabilmiştir. 1932-1950 yılları arasında 18 yıl boyunca, kurslardan sadece 1600 öğrenci mezun olabilmıştır. Kısacası, devlet kontrolüne alınıp legal zemine oturtulmaya çalışılan din eğitimi neredeyse yok olma noktasına kadar gerilemiştir.<sup>33</sup>

Türkiye’de, 1946 yılında çok partili hayata geçilmiştir. Çok partili hayata geçilmesiyle birlikte, birçok sorun yüksek sesle konuşulmaya başlanmıştır. Konuşulan ve eleştirilen konuların başında, İmam Hatip Liselerinin kapatılmasının yanlışlığı da bulunmaktadır.<sup>34</sup> Çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte İHL’ler, siyasi malzeme ve pazarlık unsuruna dönüştürülmüştür. Dini referanslarla hareket eden siyasi partiler İHL’lerin yeniden açılması ve



sayılarının arttırılmasına yönelik söylemler geliştirirken, sol ve Kemalist siyasi hareketler de İHL'lerin kontrol altında tutulması ve sayılarının arttırılmaması gerekliliği üzerinden söylem gerçekleştirmişlerdir.<sup>35</sup> 1946'da çok partili hayata geçiş süreciyle birlikte İHL'ler üzerinde başlayan tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Bu tartışmaların merkezinde olan İHL öğrencileri en fazla zarar gören kitle olmuştur.

## 1951 – 1971 Yılları Arası İmam Hatip Liseleri

Dini özgürlüklerin destekleyicisi olacağı vaadiyle seçimlere giren Demokrat Parti 1950 seçimlerini kazanarak iktidara gelmiştir.<sup>36</sup> Milli Eğitim Bakanı Tevfik İleri'nin 1951'de Cumhuriyet Gazetesi'ne verdiği röportajda; İHL'lerin yeniden açılması gerektiğini belirtmiş millete hitap edecek iyi yetişmiş, kültürlü imamların yokluğunu belirtmiş, bunun bir gereklilik olduğunu savunmuştur.<sup>37</sup> 1951 yılında, 601 sayılı müdürler komisyonu, birinci aşaması 4 yıl, ikinci aşaması da 3 yıl olmak üzere toplam 7 yıl eğitim süresi olan İHL'lerin açılması kararını vermiştir. Okullar; Ankara Kayseri, Konya, İstanbul, Maraş, Isparta ve Adana olmak üzere toplam 7 şehirde açılmıştır.<sup>38</sup> İHL'lerin faaliyetleri 1958-1961 yılları arasında "Ortaöğretim Genel Müdürlüğü" bünyesinde devam etmiştir. İHL'lerin yeniden açılış tarihi olan 1951 yılında 7 okulla başlayan İHL sayısı 1971 yılına gelindiğinde 72'ye yükselmiştir.

İHL'lerde din eğitimiyle birlikte matematik, kimya, fizik, biyoloji vb. dersler de verilmeye başlanmıştır. Halkın talebi doğrultusunda 1951 yılında İHL'ler ilk açıldığında, İHL'lerdeki öğretmenlerin medrese kökenli olmaları önemli bir sorun olarak görülmüştür. Okullarda okuyan öğrencilerin genellikle kırsalda yaşamaları ve okulların yurt bölümlerinin olmaması, öğrencilerin barınma ve gıda sorunu yaşamalarına da neden olmuştur.<sup>39</sup>

Demokrat Parti iktidarı, 1960 yılına doğru çok büyük sosyo-ekonomik sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Sorunların giderek artması ve çözüm üretilememesi, 1960 darbesiyle ordunun yönetime el koymasına ve Demokrat Parti iktidarının bitirilmesine neden olmuştur. 1960 darbesinin en önemli nedenlerinden biri de, Demokrat Parti'nin İHL'ler başta olmak üzere din konusunda yaptığı uygulamalardır. Laik kesimin tepkisine neden olan uygulamalar orduyu harekete geçirmiş ve ortaya çıkan ekonomik ve sosyal sorunlar bahane edilerek darbe gerçekleştirilmiştir. Gerçekleşen darbenin ardından, laik kesimin istememesine rağmen İHL'lere olan ilgide artış yaşanmıştır. Ordu darbeden sonra 7 yıl boyunca ülke yönetiminde kalmış ve bu dönemde de yeni İHL'ler açılmıştır.<sup>40</sup>

Cumhuriyet Halk Partisi'nin geçmişte dine karşı tutumu ve aldığı kararlar, dini hassasiyet taşıyan halkta tepkiyle karşılanarak sonucunda Demokrat Parti'yi iktidara taşımıştır. Demokrat Parti'ye karşı 1960 yılında gerçekleştirilen darbe, halkta zaten var olan tepkiselliği daha da arttırmıştır. 1970 yılında, Necmettin Erbakan doğrudan dini söylemlerle yola çıkarak Milli Nizam Partisi'ni kurmuş ve halkın desteğini almaya çalışmıştır.<sup>41</sup> Ortaya çıkan siyasi gelişmeler, laik-seküler kesimi rahatsız etmiş ve bu rahatsızlık sonucunda 12 Mart 1971'de ordu yayınladığı muhtırayla siyasete bir kez daha müdahale etmiştir. MNP, kısa süreli faaliyet yürütmesine rağmen gelecekte ortaya çıkacak İslami partilere zemin hazırlamıştır.<sup>42</sup>

### 1971 – 1997 Yılları Arası İmam Hatip Liseleri

Askeri muhtıranın ardından, 26 Mart 1971'de iktidara gelen Nihat Erim Hükümeti'nin programında “İmam Hatip Okulları orta öğretim sistemine uyacak biçimde ıslah olunacaktır” ifadelerine yer verilmiştir. Bu çerçevede, İmam-Hatip Liselerinin'nin orta kısımları kapatılarak normal ortaokul haline dönüştürülmüş ve lise kısmı da 4 yıla çıkarılmıştır. Ordunun muhtırayla siyasete yapmış olduğu müdahale, İmam Hatip Liselerini de olumsuz etkilemiştir. 1970 yılında 41 bin olan öğrenci sayısı, muhtıradan sonra 1972 yılında 16 bine kadar düşmüştür.<sup>43</sup> 1971-1973 yılları arasında 2 yıl boyunca yeni İHL açılmamıştır.

1973 yılında İmam-Hatip Liseleri ile ilgili düzenlemeler yapılarak, 1971 öncesindeki statüsüyle birlikte yeni kazanımlar sağlanmıştır.<sup>44</sup> Böylelikle, İmam Hatip Lisesi mezunlarına ilahiyat dışındaki başka bölümleri kazanabilmenin yolu kısmen açılmıştır. İHL mezunlarının bütün üniversitelere ve yüksekokullara girme hakkına kavuşmaları ise 1983 yılında gerçekleşmiştir.<sup>45</sup>

İmam Hatip Liseleri için, 1973-1997 yılları adeta gelişme ve büyüme dönemi olmuştur. Kapatılan Milli Nizam Partisi'nin devamı niteliğinde olan Milli Selamet Partisi, 1973 seçimleri sonucunda CHP ile ortak hükümet kurmuştur. Bu durum, İHL'lere olan devlet desteğinin artmasına zemin hazırlamıştır. 1980 askeri darbesine kadar ikisi milliyetçi cephe hükümeti olmak üzere üç koalisyon hükümeti kurulmuş ve bunların tamamında Milli Selamet Partisi yer almıştır. MSP'nin hükümet ortağı olması, İHL'lerin gelişmesi ve büyümesi anlamına gelmiştir. 1973-1980 yılları arasında 302 yeni İHL açılmıştır.<sup>46</sup>

Bu tarihler arasında, İHL'ler mevzuat ve kaynak anlamında önemli imkanlar elde etmişlerdir. İktidara gelen hükümetler eğitim, politika ve ekonomik anlamda İHL'leri desteklemişlerdir. İlahiyat fakültesiyle birlikte başka bölümleri

de yazabilmenin önünün açılmasıyla daha çok aile bu okullara çocuklarını göndermeye başlamıştır. Okulların fiziki imkanlarında ve eğitim düzeylerinde önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu dönemlerde, İHL'lerden mezun olan öğrenciler, hukuk ve siyasal bilgiler başta olmak üzere nitelikli fakülte ve bölümleri kazanmışlardır. 1983'de yapılan düzenlemelerle, İHL mezunları; öğretmen, doktor, mühendis, hakim, savcı, kaymakam vb. olabilmek imkanı elde etmişlerdir. 1992 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğrenim gören öğrencilerin yaklaşık % 60'ının İHL mezunu olması durumu açıkça özetlemektedir.<sup>47</sup>

İHL'lerin ortaokul kısımları, 1974 yılında gerçekleştirilen yeni bir düzenleme ile yeniden açılmıştır. Böylelikle, ilkokuldan mezun olan bir çocuk, ortaokul ve liseyi 7 yıl boyunca İHL'de okuyabilecek duruma getirilmiştir. Bu durum, laik kesimlerin tepkisini çekerken, siyasal İslami hareketin güçlenmesine imkan tanıyacak, ideolojik olarak daha bilinçli bireyleri yetiştirecektir.<sup>48</sup> 1976-1977 eğitim-öğretim yılında, İHL'lere kız öğrencilerde alınmaya başlanmıştır.<sup>49</sup>

1980 darbesini gerçekleştiren ve yönetime el koyan askerler, çocuklara din eğitimini devletin vermesi gerektiğini savunarak İHL'lere önem vermişlerdir.<sup>50</sup> 1980'li yılların ortaları İHL'ler için değişim, dönüşüm ve gelişim yılları olmuştur. İngilizce eğitim veren Anadolu İmam Hatip Okulları 1985'de faaliyete geçirilerek daha zeki öğrencilerin bu okulları tercih etmesi amaçlanmıştır. Anadolu İmam Hatip Liseleri zamanla zeki öğrencileri kendine çekmeyi başararak, iyi üniversitelerin çeşitli bölümlerine öğrencilerini kazandırmıştır. Kadıköy Anadolu İmam Hatip ve Tevfik İleri Anadolu İmam Hatip başta olmak üzere birçok İHL, % 80 oranında öğrencilerini üniversiteye yerleştirmiştir. Bu durum, İHL ve öğrenci sayısında da zamanla artışa neden olmuştur. 1983 yılında 374 İHL'de toplam 220 bin civarında öğrenci eğitim görürken, bu rakam 1997 yılında 601 okul ve 510 bin öğrenciye yükselmiştir.<sup>51</sup>

Milli Nizam Partisi'yle başlayıp, MSP ile devam eden ve Refah Partisi'yle zirveye çıkan İslami söylem ve uygulamalar, İHL'lerin gelişme sürecini hızlandırırken bir taraftan da laik ve seküler kesimin tepkisini de arttırmıştı. Laik kesim; her geçen gün dini değerlerin topluma hakim olduğunu, Cumhuriyet'in sağladığı kazanımların kaybedileceği kaygısını taşıyordu. 1995 seçimlerinden Refah Partisi birinci parti olarak çıkmış ve Necmettin Erbakan 1996 yılında başbakan olmuştur. Özellikle, Refah Partisi hükümeti döneminde Necmettin Erbakan'ın İslami söylemleri ve özellikle "İmam Hatipler arka bahçemizdir" sözü İHL'ler için kötü bir sürecin başlangıcı olmuştur.<sup>52</sup> Dönemin Yargıtay Cumhuriyet başsavcısı Vural Savaş, 1996 yılında Refah Partisi'nin laiklik ilkesine aykırı uygulamaların odağına yerleştiği iddiası ile çıkmıştır. Ordu da benzer bir rahatsızlık yaşayınca 28 Şubat 1997 tarihinde Milli Güvenlik

Kurulu'nda Başbakan Erbakan'a bir dizi tavsiyelerde bulunulmuştur. Bu tavsiyelerin amacı, İHL'ler başta olmak üzere Refah Partisinin neden olduğu İslami politikaların önüne geçmekti. 28 şubat Postmodern darbesi olarak tarihe geçecek bu olaydan sonra Refah Partisi hükümeti bırakmak zorunda kalmış ve koalisyon hükümetleri kurulmuştur. Refah Partisi'nin iktidarı bırakmasıyla birlikte İHL'lere sunulan imkanlar da kısa sürede geri alınmış ve yeni düzenlemelerle birlikte İHL'lerin önü yeniden kapanmıştır.<sup>53</sup>

İmam Hatip Liselerine üniversiteye girişte getirilen katsayı engeliyle birlikte birçok aile çocuğunu İHL'lerden düz liselere geçirmek zorunda kalmıştır. Bu değişiklikler, öğrencilerin başarısını olumsuz etkilemiş ve İHL'lere devam eden öğrenciler katsayı engelinden dolayı sadece İlahiyat fakültelerini tercih etmek zorunda bırakılmışlardır.

### **1997 – 2003 Yılları Arası. İmam Hatip Liselerinin Gerileme Dönemi**

1971-1997 yılları arasında 16 sene boyunca büyüme ve gelişme gösteren İHL'ler, 28 şubat 1997 tarihinden sonra zor dönemler geçirdi. Ortaokul bölümlerinin kapatılmasıyla başlayan ve İHL'lere üniversiteye girişte getirilen katsayı engeliyle devam eden yeni uygulamalar bu okullara olan ilgiyi azalttı. Sekiz yıllık kesintisiz eğitim yasaı ile ilkokul ve ortaokullar birleştirilmiş ve ilköğretim adını almıştır. Kesintisiz eğitim, İHL'lerin orta kısımlarının kapatılmasına neden olmuştur. Katsayı engeliyle de, İHL mezunu öğrencilerin üniversiteye girişi neredeyse imkansız duruma gelmiştir. Bu düzenlemelerle; İHL öğrencileri başta olmak üzere meslek lisesi öğrencileriyle birlikte yüz binlerce öğrenci, telafisi mümkün olmayan mağduriyetler yaşamıştır. Kısa sürede, İHL'lerin prestijli günlerinden eser kalmamış ve bunlar tercih edilmeyen okullara dönuşmuşlerdir. İHL'lerde 1997 yılında toplam 500 bin civarında öğrenci eğitim görürken, 2002 yılında bu rakam 77 bine kadar düşmüştür.<sup>54</sup> Katsayı engelinden dolayı, aileler çocuklarını İHL'ye göndermezken, buralarda eğitim gören öğrenciler de düz liselere ya da açık liseye kayıt aldırılmak zorunda kalmışlardır. 11786 sayılı Genelge ile 1999 yılında, meslek liselerinden genel liselere geçişin önü de tamamen kapatılmıştır. Okullardan ayrılmak isteyen öğrencilere izin veren ve İHL'den ayrılan öğrencileri kabul eden okulların idarecileri de soruşturmalardan geçirilmiştir. Bu uygulama 24.12.1999'da Danıştay tarafından iptal edilmiştir.<sup>55</sup>

Muhafazakar aileler, kız çocuklarının eğitim almalarının yanı sıra ahlaki yönden korunmasını da istedikleri için düz liseden ziyade çocuklarını İHL'lere göndermişlerdir. Erkek öğrenciler, düz liselere geçerken kız öğrencilerde bu oran düşük kalmış İHL'lerde eğitim gören kız öğrenci oranı % 70'leri bulmuş-

tur. <sup>56</sup> Laik kesim tarafından; 28 Şubat 1997'den sonra, İHL'ler başta olmak üzere, dindarlara yaşatılan mağduriyetler, tepkisel olarak yeni bir siyasi akımı ortaya çıkarmıştır. AK Parti, kurulmasından kısa bir süre sonrasında yapılan seçimlerde 365 milletvekili çıkarmayı başararak tek başına iktidara gelmiştir. AK Parti'nin; kısa zamanda bu başarıyı elde etmesinin arkasındaki en önemli etken, 28 Şubat sürecinde geniş bir kitleye yaşatılan mağduriyetler olarak gösterilebilir. AK Parti, mağduriyetlerin giderileceği ve demokrasi vaatleriyle halktan büyük bir destek görmüştür. AK Parti'nin tek başına iktidara gelmesiyle birlikte, İHL'lerin durumlarını insan hakları ihlali şeklinde değerlendirmesi laik kesimi yeniden harekete geçirmiştir. <sup>57</sup> Laikler; İmam Hatipli kimliğinin devletin laik ve seküler değerlerine muhalif olduğunu savunurken, bu bireylerin zamanla devlet kademelerindeki yerlerini sağlamlaştırdığını iddia etmişlerdir. AK Parti hükümeti tüm bu iddialara rağmen; İHL ve İlahiyat Fakültesi mezunlarına yönelik memurluk kadroları tahsis etmeye başlamıştır. Tahsis edilen kadrolar, İHL'lere ve İlahiyatlara yönelik ilgiyi yeniden arttırmıştır. Bu uygulamalar, 2002 yılından itibaren, İHL okul ve öğrenci sayılarında artışlar yaşanmasına neden olmuştur. Çoğu zaman İHL'lerin, üniversiteye girişinde engel olan katsayı uygulaması tartışılmaya açılrsa da uygulamanın kaldırılması on yıl gibi bir zamanda gerçekleşmiştir. İHL'lerde, 2002-2003 eğitim yılında 71 bin öğrenci mevcutken, sonraki yıl bu sayı 97.500'e çıkmıştır. <sup>58</sup>

### **2003 – 2011 Yılları Arası İmam Hatip Liseleri**

AK Parti'nin, 2002'de tek başına iktidara gelmesi, İHL camiasını heyecanlandırarak ümitlendirmiştir. Nitekim, İHL'ler AK Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte eski prestijli günlerine geri dönmeye başlamışlardır. <sup>59</sup> AK Parti, üniversiteye girişte katsayıyı hemen kaldıramasa da, yapılan düzenlemelerle din görevlilerinin maaşlarıyla özlük haklarını iyileştirmiştir. Böylelikle, bu mesleklerin cazip hale getirilmesi amaçlanarak dolaylı olarak İHL'lere olan ilginin de yeniden canlanmasını sağlamıştır. Öğretmen alımlarında, birçok branşta atanabilmek için KPSS'den 80 ve üzeri puan almak gerekirken, İlahiyat Fakültesi mezunları 60 puanla rahatlıkla atanabilir duruma gelmiştir. Bu uygulamalar, katsayı engeli kaldırılmadan da İHL'lere olan ilgiyi canlandırmaya yetmiştir. 2002 yılında 71 bin olan İHL öğrenci sayısı, 2011 yılında 235 bine yükselmiştir. <sup>60</sup> İHL'lerde, 2003-2011 yılları arasında katsayı engelinin kaldırılmamasına karşılık öğrenci sayısının bu kadar artış göstermesi AK Parti hükümetinin uygulamalarından kaynaklanmıştır.

## 2012 – 2017 Yılları Arasında İmam Hatip Liseleri

AK Parti hükümetinin iktidara gelmesiyle birlikte, İHL'ler süreç içinde eski günlerine yeniden kavuşmuştur. Özellikle, AK Parti kadrolarının çoğunun İHL mezunlarından olması, üst düzey bürokratların da zamanla İHL mezunları arasından seçilmesini sağlamıştır. Birçok belediye başkanı, milletvekili ve bakanla birlikte başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın da İHL mezunu olması, İHL camiasına motivasyon ve güven katmıştır.<sup>61</sup>

28 Şubat sürecinde getirilen ve İHL öğrencilerinin yoğun olarak etkilendiği katsayı uygulaması 2009'da kısmen çözülmüş, 2011 yılında ise tamamen kaldırılmıştır. Böylelikle, İHL öğrencileri üniversitelerde farklı bölümleri tercih edebilme imkanına kavuşmuşlardır. 2012 yılında yapılan düzenlemeyle 8 yıllık kesintisiz eğitim yerine 4+4+4 yıl olan 12 yıl zorunlu eğitim modeli getirilmiştir. Bu uygulama ile ortaokullar yeniden açılmıştır. İHL'lerin ortaokul kısımları da tekrar açılmış okul ve öğrenci sayısı hızla artmıştır. 2017 tarihi itibarıyla toplam; 1408 adet İmam hatip lisesi ve bu okullarda okuyan 634.406 öğrenci bulunmaktadır. İmam hatip ortaokulu sayısı ise 2017 yılında 2.777 gibi bir sayıya ulaşmıştır.<sup>62</sup> Devlet tarafından, İHL öğrencilerine kişi başına ortalama 3.165 TL harcanırken, bu rakam düz lise öğrencilerinde kişi başı 1.283 TL'dir. Ayrıca, İHL'lerin teknik imkanları, bina yeterlilikleri ve öğretmen sayıları diğer devlet okullarına oranla çok daha iyi duruma getirilmiştir. Aradaki oluşan bu farklılıklar, laik-seküler kesim tarafından adaletsizlik olarak nitelendirilmektedir.<sup>63</sup>

## Sonuç

Cumhuriyet tarihi boyunca laik-seküler kesim ile dini kesim arasındaki çatışma en belirgin şekilde İHL'ler üzerinde yaşanmıştır. Bu mücadele iki taraf açısından sembolleşmiş bir mücadeledir. İHL'lerin Cumhuriyet'in ilanından sonraki seyrine bakıldığında, onun çalkantılı dönemlerin tamamında tartışmaların odağına yerleştirildiği görülmektedir. Zaman zaman laik ve seküler politikalar paralelinde onların rejime tehdit olarak görülüp kapatma ya da sindirme yollarına gidildiği, zaman zaman da günümüzde olduğu gibi devlet imkanları ile gelişiminin desteklendiği görülmektedir. Bu tartışmaların ortasında kalan İHL öğrenci ve aileleri geçmişte büyük mağduriyetler yaşamıştır. Günümüzde bu mağduriyetler büyük ölçüde giderilmiş görünmektedir. Buna karşılık Laik-seküler kesimin İHL'lere karşı biriktirdiği tepkiler artarak devam etmekte ve gelecekte yaşanması muhtemel yeni mağduriyetlere zemin hazırlamaktadır. Bir asra yakın süredir yaşanan bu mücadelenin bir an önce çözülmesi ve insan hakları bağlamında konunun ele alınması gerekmektedir.

Bu nedenle, her iki tarafın da çift yönlü araştırmalar yaparak durumu daha iyi analiz etmesi ve ön yargılardan soyutlanarak meseleye yaklaşımları gerekmektedir. Özellikle, İHL camiasına yönelik gerçekleştirilen araştırmaların artırılması, onların daha iyi anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

### Kaynakça

Acar, Abdurrahman, “Selçuklu Medreseleri ve İslam Kültürü ve Medeniyetine Kazandırdıkları”, Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet’e Katkıları Sempozyumu, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayını, Isparta, 2007.

Alefendioğlu, Yılmaz, *Laiklik ve Laik Devlet, Laiklik ve Demokrasi*, derleyen: İ. Ö. Kaboğlu, İmge Yayınları, Ankara, 2001.

Altunbaş, Arif (10.06.2011). <http://www.haber7.com/yazarlar/arif-altunbas/752490-neden-chp-ye-oy-vermiyorum>, Erişim Tarihi: 02.09.2017.

Ayhan, Halis, *Türkiye’de Din Eğitimi*, DEM Yayınları, İstanbul, 2004.

Banguoğlu, Tahsin, *Kendimize Geleceğiz*, Derya Yayınları, İstanbul, 1984.

Baykan, Fehmi, “Demokrasi, Laiklik ve Teokrasi Üzerine Bir Derkenar”, Türkiye Günlüğü, 46 (1997)

Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye. Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000.

Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 1978.

Bodur, Hüsnü Ezber, “Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme, TÜDTAD, İAHR Tarafından Düzenlenen ‘Sekülerleşme ve Dini Canlanma’ Konulu Uluslararası Konferansı, Ankara, (2009), s. 34-46.

Çakır, Ruşen, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

Çakmak, Diren, “Pro-Islamic Public Education in Turkey: The Imam-Hatip Schools”. Middle Eastern Studies. 45:5 (2009), pp. 825-846 .

Dağı, İhsan, “Turkey’s AKP in Power”, Journal of Democracy, 19:3 (2008), s. 25-28.

Diñer, Nahid, *1913’ten Bugüne İmam-Hatip Okulları Mes’alesi*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1974.

Gökaçtı, M. Ali, *Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Hadden, Jeffrey K. and Shupe, Anson, “Desacralizing Secularization Theory”, Secularization And Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order Volume III, Edited by Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, Paragon House, New York, First edition, (1989), ss. 3-27.

Hamilton, Malcolm, *Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, London, Routledge, 2001.

Hill, Michael, *A Sociology of Religion*. London: Heineman Educational Books Ltd. 1973.

Hocaoğlu, Durmuş, “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, Türkiye Günlüğü, 29, (Temmuz-Ağustos 1994), s. 35-77.

Jaschke, Gotthard, *Yeni Türkiye’de İslamlik*, çev.Hayrullah Örs, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk-İslam Sentezi*, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 1985.

Kahraman, Mehmet, “Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye’de Laiklik”, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 5: 9(2008).

Kala, Hasan, Üniversiteli Gençlerin Demokratik Değer Algısı -Kırıkkale Üniversitesi ve Orta Doğu

Teknik Üniversitesi Örneği-, Doktora Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale, 2015.

Kirman, Mehmet Ali, *Din ve Sekülerleşme –Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Karahan Kitabevi, Adana, 2005.

Kirman, Mehmet Ali, *Sekülerleşme Perspektifinden İnsan-Din İlişkinin Dünü Bugünü ve Geleceği*, Sekülerleşme ve Dini Canlanma Sempozyumu, 22-23 Ekim, Ankara, 2008.

Küçükcan, Talip, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 13 (2005), 109-128.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Marshall, Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay; Derya Kömürücü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999.

Öcal, Mustafa, *Türk Hukuk Mevzuatında Din Eğitim ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi, Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Önal, Mehmet, “Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta Laikliğin Kökleri ve Türkiye’de Laiklik”, *Türkiye Günlüğü*, 85 (2006), s. 98-113.

Özgür, İren, *İmam Hatip Okulları: İnanç, Siyaset ve Eğitim*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015.

Özüdoğru, Şükrü, *Kuruluşundan Bugüne Türkiye’de İmam-Hatip Liseleri ve Konya İmam Hatip Lisesi*, Arı Yayınları, Konya, 1991.

Reçber, Mehmet Sait, “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, *İslamiyat*, 4:4, (Temmuz - Eylül, 2001), ss. 19-35.

Swatos, William H. And Christiano, K.J., “Secularization Theory: The Course of a Concept”, *Special Issue of Sociology of Religion*, 60: 3 (Fall 1999).

Tarhan, Mehmet, *Religious Education in Turkey: A Socio-Historical Study of the İmam Hatip Schools*, PhD Thesis, Temple University, 1996.

Toker, İhsan, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, Eskiyei Yayınları, Ankara, 2009.

Ültekin, Deniz, *Kaynak Boş Sıralara*, [http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/egitim/689471/Kaynak\\_bos\\_siralara.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/egitim/689471/Kaynak_bos_siralara.html), Erişim Tarihi: 15.05.2017.

Ünsür, Ahmet, *İmam Hatip Liseleri –Kuruluşundan Günümüze-*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.

Winter, “The Modernization of Education in Modern Turkey”, *Atatürk and the Modernization of Turkey*, ed. Jacob M. Landau (Boulder: Westview Pres, (1984), s. 183-194.

Yayla, Atilla, *Siyaset Teorisine Giriş*, 4. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2004.

Yılmaz, Hakan, *Beceriler, Yeterlilikler ve Mesleki Eğitim: Finansman Yapısı ve Politika Önerileri*, TÜRKONFED, İstanbul, 2007.

## Notlar

<sup>1</sup> Mehmet Ali Kirman, “Sekülerleşme Perspektifinden İnsan-Din İlişkinin Dünü Bugünü ve Geleceği”, *Sekülerleşme ve Dini Canlanma Sempozyumu*, 22-23 Ekim, Ankara, (2008) s. 288.

<sup>2</sup> Mehmet Ali Kirman, “Din ve Sekülerleşme –Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma”, Karahan Kitabevi, Adana, 2005 s. 51.

<sup>3</sup> William H. Swatos, And Christiano, K.J., “Secularization Theory: The Course of a Concept”, *Special Issue of Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3, Fall 1999. p. 251.

<sup>4</sup> Michael Hill, *A sociology of religion*. London: Heineman Educational Books Ltd. 1973, 229.

<sup>5</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye, Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun,



- Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000, s. 116.
- <sup>6</sup> Durmuş Hocoğlu, "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", Türkiye Günlüğü, Temmuz-Ağustos, 29, 1994, s. 35-77.
- <sup>7</sup> Michael Hill, age, s. 228.
- <sup>8</sup> Hüsnü Ezber Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme, TÜDTAD, İAHR Tarafından Düzenlenen 'Sekülerleşme ve Dini Canlanma' Konulu Uluslararası Konferansı, Ankara, 2009, s. 34-46.
- <sup>9</sup> Malcolm Hamilton, *Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, London, Routledge, 2001, s. 197.
- <sup>10</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999, s. 645.
- <sup>11</sup> M. Ali Kirman, age, 2005, s. 55.
- <sup>12</sup> Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, "Desacralizing Secularization Theory", *Secularization And Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order Volume III*, Edited by Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, Paragon Hause, New York, First edition, 1989, ss. 3-27
- <sup>13</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 1978, s. 15.
- <sup>14</sup> Mehmet Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat*, 4 (4), (Temmuz - Eylül, 2001) s.21
- <sup>15</sup> M. Ali Kirman, age, 2005, s. 55.
- <sup>16</sup> Fehmi Baykan, "Demokrasi, Laiklik ve Teokrasi Üzerine Bir Derkenar", *Türkiye Günlüğü*, 46 (1997), s. 19
- <sup>17</sup> Mehmet Önal, "Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta Laikliğin Kökleri ve Türkiye'de Laiklik", *Türkiye Günlüğü*, 85 (2006) s. 98.
- <sup>18</sup> Yılmaz Aliefendioğlu, "Laiklik ve Laik Devlet", *Laiklik ve Demokrasi*, derleyen: İ. Ö. Kaboğlu, İmge Yayınları, Ankara, 2001, s. 73.
- <sup>19</sup> Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, 4. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2004, s. 109.
- <sup>20</sup> Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, s. 195.
- <sup>21</sup> Winter, "The Modernization of Education in Modern Turkey", *Ataturk and the Modernization of Turkey*, ed. Jacob M. Landau Boulder: Westview Pres, 1984, s. 185.
- <sup>22</sup> Talip Küçükcan, *Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası*, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 13, (2005) s.119.
- <sup>23</sup> Mehmet Kahraman, *Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye'de Laiklik*, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5:9 (2008), s. 16.
- <sup>24</sup> İhsan Toker, *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*, *Eskiye Yayınları*, Ankara, 2009, s. 4.
- <sup>25</sup> Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972, s. 97-98.
- <sup>26</sup> Arif Altunbaş (10.06.2011). <http://www.haber7.com/yazarlar/arif-altunbas/752490-neden-chpye-oy-vermiyorum>, Erişim Tarihi: 02.09.2017.
- <sup>27</sup> Hasan Kala, *Üniversiteli Gençlerin Demokratik Değer Algısı -Kırıkkale Üniversitesi Ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi Örneği-*, Doktora Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale, 2015, s. 88.
- <sup>28</sup> M. Ali Kirman, age, 2008, s. 292.
- <sup>29</sup> Diren Çakmak, "Pro-Islamic Public Education in Turkey: The Imam-Hatip Schools". *Middle Eastern Studies*. 45:5, (2009) p. 825.
- <sup>30</sup> Deniz Ültekin, *Kaynak Boş Sıralara*, [http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/egitim/689471/Kaynak\\_bos\\_siralara.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/egitim/689471/Kaynak_bos_siralara.html), Erişim Tarihi: 15.05.2017.
- <sup>31</sup> Abdurrahman Acar, "Selçuklu Medreseleri ve İslam Kültürü ve Medeniyetine Kazandırdıkları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayını, Isparta, 2007, s. 354.

- <sup>32</sup> Mehmet Tarhan, *Religious Education in Turkey: A Socio-Historical Study of the İmam Hatip Schools*, PhD Thesis, Temple University, 1996, s. 48.
- <sup>33</sup> Gotthard Jaschke, age, s. 75-76.
- <sup>34</sup> Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, DEM Yayınları, İstanbul, 2004, s. 136.
- <sup>35</sup> Niyazi Berkes, age, s. 85.
- <sup>36</sup> Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğimiz*, Derya Yayınları, İstanbul, 1984, s. 98.
- <sup>37</sup> Ahmet Ünsür, *İmam Hatip Liseleri –Kuruluşundan Günümüze-*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 155.
- <sup>38</sup> Nahid Dinçer, *1913’ten Bugüne İmam-Hatip Okulları Mes’esi*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1974, s. 37.
- <sup>39</sup> İren Özgür, *İmam Hatip Okulları: İnanç, Siyaset ve Eğitim*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 51.
- <sup>40</sup> Mustafa Öcal, “Türk Hukuk Mevzuatında Din Eğitimi ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi”, *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 61.
- <sup>41</sup> Ruşen Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 81.
- <sup>42</sup> İren Özgür, age, s. 51.
- <sup>43</sup> Şükrü Özüdoğru, *Kuruluşundan Bugüne Türkiye’de İmam-Hatip Liseleri ve Konya İmam Hatip Lisesi*, Arı Yayınları, Konya, 1991, s. 17.
- <sup>44</sup> İren Özgür, age, s.
- <sup>45</sup> Ahmet Ünsür, age, s. 179.
- <sup>46</sup> Ahmet Ünsür, age, s. 182.
- <sup>47</sup> İren Özgür, age, s. 53.
- <sup>48</sup> M. Ali Gökaçtı, *Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 218.
- <sup>49</sup> İren Özgür, age, s. 55.
- <sup>50</sup> İbrahim Kafesoğlu, *Türk-İslam Sentezi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1985.
- <sup>51</sup> Ahmet Ünsür, age, s. 225.
- <sup>52</sup> İren Özgür, age, s. 59.
- <sup>53</sup> Ahmet Ünsür, age, s. 230.
- <sup>54</sup> Mustafa Öcal, age, s. 545-547.
- <sup>55</sup> Ahmet Ünsür, age, s. 232.
- <sup>56</sup> İren Özgür, age, s. 68-69.
- <sup>57</sup> İhsan Dağı, “Turkey’s AKP in Power,” *Journal of Democracy*, 19:3, (2008) s. 25-28.
- <sup>58</sup> Ahmet Ünsür, age, s. 241.
- <sup>59</sup> İren Özgür, age, s. 71.
- <sup>60</sup> Mustafa Öcal, age, s. 546.
- <sup>61</sup> Simon Cameron Moore, “Turkish School Reforms Raise Debate on Islamism,” Reuters, 2012, <http://uk.reuters.com/article/uk-turkey-education-idUKBRE82J0GB20120320>, Erişim Tarihi: 09.06.2017.
- <sup>62</sup> Eğitimsen, (2017). İmam Hatip Okul ve Öğrenci Sayıları, <http://egitimsen.org.tr/2015-2016-egitim-ogretim-istatistikleri/>, Erişim Tarihi: 09.06.2017.
- <sup>63</sup> Hakan Yılmaz, *Beceriler, Yeterlilikler ve Mesleki Eğitim: Finansman Yapısı ve Politika Önerileri*, TÜRKONFED, İstanbul, 2007, s. 12.

# Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması

Ali BARDAKOĞLU\*

**Öz** Günümüz Türkiye'sinde din gündemde kalmaya devam etmekte, buna karşılık dini konularda kronik hale gelmiş sorunlar bulunmaktadır. Çünkü dini anlamada ve yaşama hususunda Müslümanlar ciddi sorunlarla karşı karşıya bulunmaktadır. Ve dini ve ahlaki öğretilerin bu sorunların çözümü konusunda önemli bir katkısının bulunmadığı gözlemlenmektedir. Bu makalede bu çok yönlü ve karmaşık sorunlara karşı çok yönlü ve girift çözümlere değinilmektedir. Çalışmada önce teorik yönleriyle din ve ahlak ilişkisi ele alınmıştır. Daha sonra da fıkıh kuralları arasında ahlâkın arkaplanda kaldığı yönündeki izlenimler paylaşılmaktadır. Makalede İslâm tarihinde dinî bilgi ve algılarda ahlâkın belli ölçüde geri planda kalmasına yol açan gelişmelere değinilmekte, ardından da geleneksel fıkıh düşünce ve uygulamasının bazı örnekleri bu açıdan ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, fıkıh, ahlak, hukuk, Türkiye

## *The Disappearing Morality and the Islamic Jurisprudential Principles*

**Abstract** Today religion is an actual issue in Turkey. However there are chronic problems in religious issues since Muslims have serious problems in understanding and practising religion. One observes that there is no a serious reference to religious and moral doctrines to solve these problems. This study examines some mullti-faceted solutions for these sophisticated and heavy problems. This article discusses firstly the relationship between religion and morality in theoretical perspectives. Then it examines some cases in which morality fell behind the İslamic jurisprudential regulations. The study elaborates and evaluates some cases of the traditional jurisprudential thoughts and practices after examining the reality in which morality fell behind the law in religious knowledge and perceptions.

**Keywords:** Religion, Islamic jurisprudence, morality, law, Turkey

---

\* Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi Kuran Araştırmaları Merkezi (KURAMER)

Günümüzde Türkiye’de dindarlığın artıp artmadığı tartışmaları bir tarafa, gün geçmiyor ki gazete ve televizyon programlarında dinle ilgili ateşli bir tartışma olmasın. Siyasetçilerden sosyal bilimcilere kadar farklı kesimlerin söylem ve atıfları arasında din önemli bir yer işgal etmektedir. Ülkemiz nüfusunun neredeyse tamamının Müslüman olduğu göz önüne alınınca cami ve Kur’an kursu sayılarının şu veya bu rakamda olması, dinî eğitimin yaygınlaşması, dinî alanda faaliyet gösteren vakıf ve dernek sayısının çokluğu, hatta belediyelerin de bu sahada hizmet sunma yarışına girmesi zaman zaman tartışılabilir da anlaşılabilir bir durumdur. İslâm dininin bu yoğunlukta görünür olduğu bir toplumda, “İslâm’ın dünya hayatımıza dair temel hedeflerinden biri olan ahlâkın da böyle bir toplumda en az sorunlu alan olması, ahlâkî tekamülün de aynı şekilde gözle görünüyor olması” şeklinde bir beklenti de doğmaktadır.

Halbuki bugün, medyaya da yansıyan bazı olaylar durumun hiç de bu beklentiye uymadığını gösteriyor. Meselâ, babadan veya önceki eşten maaş alabilmek için resmen boşanıp veya resmen evlenmeyip fiilen (kendince dinen) evlilik hayatı yaşayanlar var; haksız yere yeşil kart kullananların sayısı hayli fazla; zekat verdiği için vergi borcunun olmadığını düşünenler az değil. Devlet memurlarına sağlık ve ilaç gideri için devletin verdiği desteğin üçüncü şahıslara kullandırılmasından kaçak elektrik kullanımına kadar birçok örnekle iç içe yaşamaktayız. Bunlar münferit ve yerel sorunlar olarak görülebilir.

Peki, ticarete Müslümanın güvenilir olduğunu iddia edebiliyor muyuz? Kopya ile sınav kazanmayı/kazandırmayı veya torpille devlet memuru olmayı/yapmayı, torpille hacca gitmeyi, hülâsa daha ehil ve hak sahibi birinin hakkını gasbederek onun yerine geçmeyi Allah rızası ile bağdaştırabilir miyiz? Bir cemaate, siyasi guruba mensubiyet veya yakınlık bu yapılanı meşru kılabilir, hatta cihada çevirebilir mi? Kamu veya vakıf malının ya da orman arazisinin tahsisinde, kamunun ortak kullanımına ayrılmış alanların imar planlarında yapılan tadilatlar sonucu inşaata açılmasında veya devlet imkanlarını tahsis/hak etmede kullanılan ölçütlerin ahlâkîliğinden ne kadar eminiz ? Kaçak veya gözden kaçan yapılar nasıl bu kadar etrafımızı sarabildi? Kök itibarıyla medeniyet kavramının türediği şehirlerimiz, düzensiz ve zevksiz yapılaşma, aşırı nüfus yoğunlaşması ve bunların sonucu olan trafik yoğunluğu âdeta insanların barbarca itişip boğuştuğu, birbirimize saygımızı ve ortak değerlerimizi aşındıran bir kargaşa ortamına dönüşmedi mi? Bütün bunları biz kendi ellerimizle ürettiğimize göre bunları yapanlar kadar buna onay/imkan verenler de sorumlu değil mi?

Konuya İslâm ülkeleri çapında göz attığımızda durum farklılaşmıyor, sadece boyutlar büyüyor. İslâm ülkelerinin yönetim tarzlarından uluslararası ilişkilerine, milli kaynakların paylaşımından temel hak ve özgürlüklerin korun-

masına kadar birçok alanda sorunlar yaşanıyor. Kadın hakları, eğitimde fırsat eşitliği, sosyal adalet, yolsuzluk ve yoksullukla mücadele, çevre sorunları gibi birçok konuda önemli eksiklikler var. Şayet ahlâka sadece ikili ilişkilerle sınırlı âdab-ı muaşeret ve faziletler şeklinde dar bir anlam yüklemiyorsak, neticede bunların da kamusal alan dahil, toplumu kuşatan bir boyutta ciddî bir ahlâkîlik sorununa işaret ettiği açıktır. Üstelik sağduyu sahibi Müslümanların mahcubiyetle izlediği bu olumsuzlukların geniş kitleleri “İslâm’ın yüksek ahlâkî değerlerinin işlevsizliği” gibi bir yanlış algıya sürüklediği de aşîkâr. Bu tür can sıkıcı örneklerdeki her bir sorumluyu ‘iyi ve ahlâklı Müslüman değil’ diyerek çemberin dışına atmakla tatminkar bir açıklama yapmış olamayız. Üstelik ahlâk normlarının devre dışı kaldığı benzeri olumsuz örnekler diğer din mensupları arasında da var. Belki daha vahim tabloları o coğrafyalarda da dün de bugün de görebiliyoruz.

Yerel ve global ölçekteki bu örnekleri ve peşinden de soruları çoğaltmak mümkün ve artık bunları sadece ötekine veya bize ait münferit olaylar olarak görme kolaylığına sahip değiliz. Bu tür sorunları, yoğunluk ve istatistik bilgilerine takılmaksızın veya din, coğrafya, kültür, etnisite, az-çok gelişmişlik gibi ayırımlarla eşleştirmeye gitmeksizin insan unsuruyla bağlantılı bir durum olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Yani din, kültür, ideoloji, siyaset, tarihî miras, içinde yaşanan toplum ve coğrafyanın yerel ve uluslararası ölçekte sorunları, alınan eğitim, aile ve çevre gibi etkenler ya da hırs, öfke, hased, kibir, bencillik, şehvet, açgözlülük, acımasızlık gibi bireyin iç dünyasındaki kötü huyların/kıpırdanmaların hepsi gibi insan davranışını az veya çok etkilemektedir. Bu etkilerin bileşkesi sonucu sergilenen davranışlar da ayrı ayrı insan unsurunu belirlemede.

Konu gelip insan unsuru noktasında düğümlendiğinde, o zaman “*bu kronikleşmiş soruna çare olmada dinî ve ahlâkî öğretilerin niçin ciddi bir katkısının olmadığı?*” sorusu haklı olarak gündeme gelmektedir. Burada asıl sorulması gereken budur. Bu soru, İslâm gibi ahlâkî erdemleri şiar edinmiş bir dinin mensupları hakkında, -ne kadar can yakıcı da olsa- evleviyetle sorulmalıdır. Tekrar ifade edelim, geniş halk kitlesinin genel-geçer ahlâk telakkisinin peşinden gidip ahlâkî şayet bireysel âdâb sınırına hapsedmiyorsak, onu dinin özünde yer alan, mer’î hukukun da meşruiyetini tamamlayan üst değer ve normlar olarak anlıyorsak, dini belli şekil şartları ve ritüellerden ibaret görmeyip de bir güven, hak ve adalet çağrısı olarak kavırıyorsak bu soru ve sorgulama daha da önem kazanmaktadır.

Bu soru önemlidir, çünkü ya dinin ve din kaynaklı ahlâkın toplumsal ve bireysel hayatımıza dair etki gücünü/işlevini yok sayacağız yahut da dini anlama ve yaşama ve bununla bağlantılı uygulama düzleminde ciddî bir sorunla yüz

yüze olduğumuzu kabul edeceğiz. Bize düşen ve bu gün burada üzerinde duracağımız şık elbette bu ikincisidir.

Burada üzerinde yoğunlaşacağımız husus, her gün medyayı ve ikili sohbetleri meşgul eden bu tür olayların tarafları ve boyutları veya hangi ülke ve dine ait olduğu meselesi değil elbette. Asıl konuşulması gereken bu kabil somut örneklerin arkasında yatan zihniyetin ne olduğu ve bu zihniyetle dindarlık ilişkisinin, kendi adımıza söylemek gerekirse Müslümanlıkla ilişkisinin nasıl kurulabildiği hususu olmalıdır

Öyleyse, soğukkanlı bir biçimde, körü körüne taraf olmanın yol açtığı önyargılardan kendimizi olabildiğince kurtararak din ile ahlâk ilişkisini bugün yeniden konuşmalıyız. Hem de bugüne kadar daha naif ve soyut biçimde, “olsa da olmasa da olur” kabilinden âdâb biçiminde anlayıp anlattığımız ahlâktan ne anlamamız gerektiğini, bu ahlâk bizim din algımızdan ve dindarlık tarzımızdan çıkıp gitmiş ve hayatımızı düzenleyen kurallar arasında buharlaşmış ise bunun sebeplerini açık yüreklilikle tartışabilmeliyiz.

Bu arada belirtmeliyim ki, çok yönlü ve karmaşık sorunların çözümü de elbette çok yönlü ve giriftir; çözüm basite indirgenerek ve tek bir yöne ağırlık verilerek bulunamaz. Bu yazıda da sebep ve çözümü bir noktaya ircâ etmeksizin, kendi kapımızın önüyle ilgilenme adına, önce din-ahlâk ilişkisine dair teorik bazı noktalara değindikten sonra fıkıh kuralları arasında ahlâkın ne derecede ve nasıl buharlaştığına dair tespit ve izlenimlerimi sizinle paylaşacağım. Bunu yaparken de önce, İslâm’ın on dört asırlık tarihinde dinî bilgi ve algılarda ahlâkın belli ölçüde geri planda kalmasına yol açan gelişmelere temas edip sonra da bu durumun klasik kavramlara yansıtılması biçimini ele alacağım. Sonra da geleneksel fıkıh düşünce ve uygulamasının bazı örneklerini bu açıdan tartışmaya açacağım.

## **A. Kavramlar**

Ahlâkın fıkıh kuralları arasında “buharlaştırma” olarak ifade ettiğimiz bir akıbette düçar olmasına geçmeden önce, özetle de olsa, ahlâk, din, hukuk ve fıkıh kavramları ve bunlar arasındaki ilişkiye dair birkaç teorik bilgiye temas etmekte fayda vardır.

### **a. Ahlâk**

İnsan hakkında konuşmanın olmazsa olmazı bir unsur, insanlığın ortak paydasında yer alan bir değer olan ahlâkın elbette birçok tanımı verilebilir. İslâm

düşüncesinin önemli simalarından Gazzâlî ahlâkı “insanda yerleşmiş bulunan bir meleke olup bir fikrî zorlamaya gerek olmaksızın o meleke sayesinde davranışlar kolayca ortaya çıkar”<sup>1</sup> şeklinde tanımlar. İslâm ahlâkçılarının tanımında ahlâkın dışı akseden bir resimden ziyade “kişinin iç dünyasındaki manevî kabiliyetler” oluşu ve bir de “ahlâkî davranışların bir baskı ve zorlama olmaksızın kendiliğinden ve istikrarlı biçimde ortaya çıkışı” vurguları dikkat çeker. Bu da ahlâkın meleke ve hâl oluşu demektir.<sup>2</sup> Böyle bir ahlâk anlayışı şüphesiz, mesela Kur’an’ın takvâ, samimiyet, iç/dış tutarlılık konusundaki ısrarı, Peygamber Efendimizin “*Ameller (in değeri) niyetlere göredir*”<sup>3</sup>, “*Amellerin en hayırlısı az da olsa devamlı olanıdır*”<sup>4</sup>, “*Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz, ancak kalplerinize ve amellerinize bakar*”<sup>5</sup> gibi dinin insan davranışlarıyla ilgili genel değerlendirmesini yansıtır.

Farklı kültürler farklı listeler verse de adalet, cesaret, itidal, hikmet, iffet, hilm, tevazu, doğruluk, cömertlik, fedakarlık, içtenlik, sabır gibi ahlâkî erdemler ve ilkeler üzerinde geniş mutabakat vardır. Bunların bir kısmı iradenin nitelikleri iken bir kısmı da akılla ilgilidir. Özellikle doğu ve uzak doğu din ve kültürlerinin büyük erdemleri ile Hristiyanlığın teolojik erdemleri hayli örtüşür.<sup>6</sup> Gazzâlî gibi muhafazakar ve mutasavvıf âlimler de dahil olmak üzere birçok âlim ve düşünürün, Platon’dan gelen dört temel erdemi (hikmet, iffet, şecaat, adalet) ve Aristo’dan gelen altın orta (her fazilet iki aşırılığın ortasıdır) anlayışını benimsemeleri ve bunun ahlâk kitaplarında gelenekleşmesi dikkat çekicidir.

İslâm ahlâk literatürü de ahlâkî erdemleri felsefi, teorik ve pratik yönüyle işlemiş, temel faziletlere dair çeşitli sıralamalar vermiş, aralarında derecelendirmeler yapmış, neticede bugüne çok zengin bir birikim intikal etmiştir. Evrensel ahlâk dendiğinde bu ve benzeri literatürde sayılan değerler verilir. Ancak bunlar arasında da kültürlere veya geniş zaman dilimlerine göre öne çıkan ve geri planda kalanlar olabilir. Pratik ahlâktan söz ederken ferdi ahlâk, aile ahlâkı ve sosyal ahlâk alanlarında öne çıkan değerler haliyle farklılaşacaktır.<sup>7</sup> Görecelik ise, bunların formlarında ve davranışlara yansıtılma biçimindedir.

Üst ve evrensel ahlâk ilkelerinin tarihteki uygulama formları elbette evrensel değil, kültürel ve yereldir; neticede birer örneklemeden ibarettir. Hukukun normatif kuralları da üst ahlâka göre mahallî kalmak, tarihsel bir tecrübeyi yansıtmak zorundadır. Böyle olunca adalet, hak, af, iffet, hikmet gibi ilkelerle bunların uygulama formlarını elbette bir tutmamak gerekir.

Burada, büyük erdemler ve evrensel ahlâk normları olarak sayılanların ancak zıtlarıyla fark edilebileceği, bu değerlerin zıtlarında yer alan kötülükleri dengelemek/frenlemek için öne çıkarıldığı tezi kayda değer bir bakış açısidir. Filozoflar arasında cereyan eden ahlâk tartışmaları ve eleştirileri, Bernard de

Mandeville'nin 'arılar efsanesi'nde olduğu gibi 'hepimizin istediği genel refah tek tek insanların erdemlerine değil, gerçekte tek tek insandaki hırs, bencillik, faydacılık, based gibi kötülöklere dayanmaktadır' tarzında yaklaşımlar,<sup>8</sup> Kur'an'ın özgür irade ile yaratılan insanın dünya macerasını iyi-kötü, sulh-fesad, takvâ-fücür ikilemi üzerine oturttarak açıklamasını bir kez daha haklı biçimde gündeme taşımaktadır.

## b. Din ve Ahlâk

Ahlâk, din duygusu gibi insanın yaratılış/fitrattan getirdiği aslî bir durumdur. XI. Yüzyılın tanınmış din alimlerinden Rağıb el-İsfehânî'nin ifadesiyle, Allah insanlara iki elçi (resûl) gönderdi; birinci elçi akıl, ikincisi de peygamberlerdir. İnsana temiz bir fitrat verdi. Bunda akıl, vicdan, merhamet, düşünme, hayâ, adâlet ve hakkâniyet gibi insanı insan yapan kabiliyet ve değerler mündemiçti. Yüce Yaratan ayrıca rahmet ve şefkatinin tecellisi olarak insanlığa değişik aralıklarla peygamberler gönderdi, dünya hayatımıza dair muradını içeren vahiyini gönderdi ve bizlere bu hayatta rehberlik etti. Böylece insan bu dünyada düşünerek doğruyu yanlıştan ayırsın, yaratana tanısın, edeb ve ahlâkı, hakkı ve hukuku gözetsin ve mutlu bir hayat sürsün istedi. Kur'an'da "Biz insanı en güzel şekilde yarattık" (et-Tîn, 95/4) denilir. Kur'an'da zıkr, tezkire, ahd, misak gibi kelimelerle insanın derin geçmişine sıkça atıflar yapılır, fitrata atıflar yapılır. İslâm alimleri de dini, özünü koruması, yaratılış çizgisinden sapmaması için insana verilmiş bir ilâhî yardım (inâyet) olarak nitelendirmiştir.

Allah ayrıca insanoğluna düşünme ve irade özgürlüğü vermiş, dünyada insanın hayatın çeşitli engelerine, kendi iç dünyasından veya çevreden gelen çeşitli baskılara karşı özgürce mücadele vererek kendi yolunu çizmesini ve yaptıklarının sorumluluğunu üstlenmesini istemiştir ki, sınavı başardığında da bir değeri olsun. Kur'an'da insan dünya ve ahiret hayatı hakkında yeterince bilgilendirilmiş, özgür iradesine atıf yapılarak dünya hayatında tercihini iyi ve doğrudan yana yaparsa sonunda/ahirette karlı, değilse zararlı çıkacağı uyarısı yapılmıştır.

Peygamberler insanoğlunun fitrî yaratılışını ve özelliklerini korumak, aslî değerlerini hatırlatmak üzere gelmişlerdir. Resûl-i Ekrem'in "İnsanlık, ilk günden beri bütün peygamberlerin üzerinde ittifak ettikleri bir söz bilir: Şayet utanmıyorsan, dilediğini yap"<sup>9</sup> buyurması, dinin insanoğluna özündeki ahlâkî hasletleri hatırlatarak, onu özüne döndürmeye çalışarak davete başladığını haber vermektedir.

Allah'ın insanoğluna birbirini destekleyen iki elçi göndermesi sebebiyledir ki,



akıl ve vahiy, bilim ve din, din ve üst ahlâkî değerler birbiriyle çelişmez; aksine birlikte insanoğlunu yaratılış çizgisinde onurlu bir varlık olarak ayakta tutmayı hedefler. Aşağıdaki iki ayeti bu gözle okuduğumuzda fitrat, din, akıl, marifet, vicdan ve ahlâkî değerlerin bir tarafta, irade zayıflığı ve bilgisizlikten doğan ahlâkî/nefsî zayıflıkların diğer tarafta yer aldığını, insanın bu gelgitler arasında maceralı bir hayat serüveninin olduğunu anlarız.

“..İnsanın benliğine/kişiliğine (nefse) de yemin olsun ki, Allah onu (yaratılış amacına uygun) şekillendirdi ve ona (hem) fücür/kötülükler ve (hem de) takvâ/yaratana karşı sorumluluk bilincini (bir arada) verdi. Her kim kendini arındırırsa kurtuluşa erecektir. Kendini (kötülüklere) bırakan/gömen ise kesin zarardadır” (eş-Şems, 91/7-8)

“O halde sen bâtil olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü kararlı bir şekilde (hak) dine çevir, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel. Ki, Allah'ın yarattığında bir değişiklik olmasın. İşte doğru din budur ve insanların çoğu bunu bilmezler.” (er-Rum, 30/30)

Ahlâk, ilk inen ayetlerden itibaren İslâm'ın ana konularından biri olmuş ve bu önemini hep korumuştur. Vahyin nüzul ortamının olumsuzluklarından birincisi putperestlik ise ikincisi insan ilişkilerine hakim olan acımasızlık, zulüm/haksızlık, gücün egemenliği idi. Bu sebeple ilk inen âyetlerde tevhid inancı ısrarlı biçimde işlendi, varlık ve yaratılış anlatıldı, ahiret hayatı hatırlatıldı, adalet ve merhamet konusu çeşitli örnekler üzerinden sıkça vurgulandı. Bütün bu ayetler tek yaratıcı ve ahiret inancını zihinlere yerleştirirken aynı zamanda genel ahlâkî ilkeleri ve ahlâkî duyarlılığı da pekiştirmiş oluyordu.

Kur'an bu tutumunu son nazil olan âyetlere kadar hiç değiştirmede. Öyle ki, Kur'an'da geçmiş dönem kavim ve peygamberlerin hayatı anlatılırken, müşrikler ve diğer din mensupları eleştirilirken veya Müslümanlara öğüt verilirken her vesileyle ahlâkî erdemlere sıkça atıflar yapıldı, erdemsizlikler kınandı. Peygamberimizin ahlâkî ilkeler ve öğütler içeren hadisleri de ayrı bir literatür oluşturacak kadar fazladır. Bunda şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü İslâm muhataplarının ahlâkî akıllarına/vicdanlarına hitap ederek, onlardaki mürüvveti, temel insanî ve ahlâkî hasletleri harekete geçirerek söze başlamış, iman-i badet ve ahlâk arasında kopmaz bağlar kurarak erdemli bir toplum inşasına yönelmiş ve bunu başarmıştır.

İslâm davetinin toplumun maşerî vicdanında derin yankı yapmasının bir diğer önemli sebebi Hz. Peygamber'in ahlâkî kişiliğidir. Mesela, Peygamberimiz ilk vahyi aldığında heyecan ve telaşla eşi Hz. Hatice'nin yanına gider. Hz. Hatice ise gayet sakin ve onun gibi yüksek ahlâkî meziyetlere sahip bir kimsenin bu ağır görevi başaracağından emindir ve Peygamberimize şöyle der:

“Hayır, Allaha yemin ederim ki Allah hiçbir zaman seni utandırmaz. Çünkü sen akrabayı gözetirsin, muhtaç olanların bakımını üstlenirsin, aç va açıkta olanları koruyup kollarsın, misafire ikram edersin, musibete maruz kalanlara yardım edersin.”<sup>10</sup> Kur’an’ın ahlâkî erdemlere sürekli vurgu yapması ile Resûl-i Ekrem’in hayat boyu gösterdiği ahlâkî çizgisi birbirini tamamlamış oldu. Zaten O, “Ben sadece güzel”<sup>11</sup> buyurarak da bunu hep ifade etti.

Dinin ahlâk vurgusu özellikle Medîne döneminde yoğunluk kazanacak olan dinin amelî/normatif hükümlerinin içselleştirilmesini de kolaylaştırmış oldu. Ayetlerde öne çıkan ahlâkî erdemler ve ilkeler, eş zamanlı veya daha sonra gelen yasaklamaların, yaptırımların ve davranış kurallarının hem zeminini hem de temel amaçlarını göstermiş oldu. Diğer bir anlatımla zaten toplumla diyaletik ilişki içinde peyderpey inen muamelât ahkamı aynı zamanda bu ahlâkî ilke ve hedeflerin somut olaylara uygulanış örneklerini teşkil etmiş oldu. Aslında sadece dinin ilk kaynaklarındaki kuralları değil, sonraki dönemde onun etrafında oluşan normatif fikhî da bu çerçevede anlamak gerekir.

İslâm dini ile ahlâkî değerler arasında çok sıkı bir bağ bulunduğu çok açık olmakla birlikte, burada soyut olarak dinle ahlâk ilişkisine “ahlâkın kaynağı” bağlamında bir nebze temas etmek yerinde olacaktır. Dinin ahlâkî besleyen ve destekleyen en temel kaynak olduğu görüşü yanlış değildir. Ancak ahlâkın yegane kaynağının din olduğu tezi ahlâk ve hukuk felsefesinde genel kabul görmez. Elbette her din, nazarî ve amelî ahlâkın değerlerini doğrudan veya dolaylı biçimde kapsasa/onaylasa da dindar olmayı ahlâklı olmanın ön şartı görmek isabetli değildir. Gerçek dindarın ise ahlâklı olmak gibi bir yükümlülüğü vardır.

Öyle anlaşılıyor ki burada dinlerin genel ahlâk normlarının uygulaması mahiyetindeki kurumsal ve normatif yönü ile dinin gözettiği genel yarar ve amaçları (masâlih ve makâsîd) birbirinden ayrı tutmamız, din-ahlâk ilişkisini bu ayırım içinde ele almamız gerekiyor. Normatif yönüyle dinlerden ve felsefi öğretilerden bağımsız olarak üst ahlâkî normlarından ve değerlerden söz etmek veya “küresel ahlâk”, “insanlığın ortak değerleri” tezini savunmak mümkündür ve böyle bir ayırım dinleri devre dışı bırakma anlamına gelmez.<sup>12</sup> Çünkü din sadece davranışlarımızı belirleyen kurallardan ibaret değildir.

Dinin sadece kurumsal ve normatif tarafına odaklanıp onun Tanrı, insan ve evren anlayışını ve bu iki tarafın birbiriyle ilişkisini ihmal ettiğimizde din-ahlâk ilişkisini ya da bütünlüğünü doğru anlayamayız. Hristiyanlığın Kilise’nin siyasal otoritesine dönüştüğü bir ortamda din-ahlâk ilişkisindeki bu bütünlüğün kaybolması da beklenen bir şeydir. Yukarıda örneklerini verdiğimiz şekilde bir dindarlık-ahlâk kopukluğu söz konusu ise, bunu müslümanlığın salt bir siyasal otorite ve kurallar bütününe indirgenmiş olmasıyla ilişkilendirebiliriz.

Müslümanlığın bu açıdan Hristiyanlıkla olan farkı, daha derin ve köklü bir insan, evren ve ahlâk anlayışına sahip olmasıdır.

Son tahlilde dinî öğretinin gözetmiş olduğu genel yarar ve amaçlar ile üst ahlâkî normlar arasındaki farklılık asgarî düzeydedir. Ayrıca, dinden bağımsız olarak var olabildiği söylenen ahlâkî değerler ile bunların değer olduğu fark etmemizi sağlayan temel kötülükler/olumsuzluklar neticede insanoğlunun yaratılış ve hayat serüveni içinde açığa çıkan görüntülerdir. Bunun için de “ahlâk normlarının kaynağı Tanrının buyruklarıdır” diyen dinî teoloji ve felsefe ile karşı görüşte olan düşünürlerin arasını bulmak çok zor olmasa gerek.<sup>13</sup> Kur’an da insanın özüne yaratılışta hem fücûr hem de takvâ imkanının/kabiliyetinin yerleştirildiğinin söylenmesi (eş-Şems, 91/7) ve fitrata dair diğer âyetler bu konuyu anlamada fevkalâde önemli bir ipucunu vermektedir.

### c. Hukuk ve Ahlâk

Ahlâk, hukuk normlarının geçerliliğinin temel dayanaklarından biridir. Din, hukuk ve ahlâk normları, ayrıca örf ve muâşeret kuralları “olması gerekenler” grubunda yer alır ve insan davranışlarını belirleyip düzenleyerek insanı insânî hüviyetine kavuşturmayı gaye edinir.<sup>14</sup> Hepsi de mesela tabiat kanunları gibi olup biteni değil, farklı derecelerde de olsa gerekli olanı bildirdiği ve daha iyi bir insan toplumunun inşasını hedefler ve bir şekilde insanlığın ortak paydasında buluşur. Bu norm grupları arasında katı duvarlar mevcut olmayıp zaman ve bölge/kültür farklılaşmasına bağlı olarak aralarında sık bir geçişlilik bulunur. Bunlar arasında hukuk-ahlâk ilişkisi, en az din-ahlâk ilişkisi kadar üzerinde durulması gereken bir temel konudur.

Hukuk normlarının yasal/prosedürel meşruiyeti kadar, ekonomik ve sosyal yapıya, millî bünyeye ve ihtiyaçlara uygunluğunu ifade eden sosyolojik mer’iyeti/geçerliliği de önemlidir. Sosyolojik mer’iyet/meşruiyet dendiğinde ilk göz önüne alınması gereken bir referans noktası da genel ahlâk kuralları ve bu kuralların o toplumda hayat bulma biçimleridir. Dinî inanış ve kabuller bu safhada benzeri bir rol üstlenirler. Ancak hukukun kâmil manada meşruiyetini sağlamada gerek yasal gerekse sosyolojik meşruiyet, hakikatin sadece yarısıdır. Diğer yarısı ise hukuk normlarının üst ve ulvî bir “olması gereken”e istinat etme zaruretidir. Buna da hukukun felsefî mer’iyeti denir.<sup>15</sup> İşte bu kademede üst ahlâk normları tekrar devreye girmektedir.

Bunun içindir ki, adalet idesi ve üst ahlâkî normlar pozitif hukuktan önce gelir. Hatta adalet idesine “hukukun ahlâkı, vicdanı” da denir.<sup>16</sup> Ama pozitif hukuk da asgarî ahlâkı yansıtmak zorundadır. Ahlâkîlik, realiteler dünyasından bağımsız olarak hatta bireyin tek başına varoluşu yönüyle dahi mahz gerek-

liliği ifade eder.<sup>17</sup> Hukuk düzeni ise bu gerekliliği somutlaştıran, yaptırımları maddileşmiş bir ahlâkı içerir.<sup>18</sup>

Mesela, “çalmamalısın, öldürmemelisin, yalan söylememelisin” emirleri kişinin iç dünyasına hitap etmekte iken “*hırsızlık yapan, adam öldüren, yalan söyleyen cezalandırılır*” hükmü dış âleme hitap eder. Birincisi ahlâk, ikincisi hukuk kuralıdır. Bu noktada hukukla ahlâk arasında –diğer farklılıkların yanı sıra- ferdilik/toplumsallık farkından veya içe/dışa dönüklük ölçütünden söz edilebilir. Bir davranışın kanuna uygunluğu (legalite) haricî bir durumu, ahlâkiliği ise kişinin kurallara duyduğu saygı, vicdanının emrini yerine getirme isteği, görev duygusu gibi derûnî bir durumu anlatır. Ancak bu ayırım ve yaklaşım Batı kültürü için fazlasıyla geçerli olsa da İslâm geleneğinde aynı konuda uhrevî cezalandırma da devreye girdiği, dinin ana kaynakları bazı alanlarda hukuk kuralı koyup ihlal edenlere dünyevî/maddî yaptırımlar öngördüğü için çok daha farklı cereyan eder.

Hukukun/fıkıhın her zaman üst ve vicdânî değerleri temsil ettiği, ahlâkiliği gerçekleştirdiği söylenemez. O daha yerel ve dönemsel ön kabulleri de kurallaştırabilir. Ancak hukuk kuralları kamu alanında ve ikili ilişkilerde geniş anlamıyla ahlâkiliği korumaya matuf tedbirler olduğu için, kurallı yaşama yani hukuk ahlâkla bütünleştiği oranda varoluş alanını genişletmiş olur. Aynı şekilde hukuk kurallarının ulaşmadığı yerlerde de varoluşunu koruyan ahlâk, hukuk sayesinde daha elle tutulur şekilde hayatın içine girer.

Hukukun asgari ahlâk olarak tanıtımı iki önemli vurguyu içerir. Birincisi, yüksek ahlâkî erdemlerin toplum hayatında daha geniş alanda elle tutulur/gözle görülür hale gelebilmesi için hukuk/fıkıh kurallarına ihtiyacının olduğu gerçeğidir. Üst değerlerin uygulama örnekleri ve somut kalıpları mesabesindeki alt kurallar olmadığında adalet, doğruluk, merhamet gibi üst normlar sübjektif yargılara ve keyfi kullanımlara açık, kaygan bir zemine dönüşebilir. Ahlâkî erdemlerin zaman ve zemine göre somutlaştırmasını yapacak olan normatif hukuktur. İkincisi de, pozitif hukukun meşruiyetini güçlendirmek için yüksek ahlâkî değerlerle uyum içinde olmasının gerekliliğidir. Böyle olunca, yüksek ahlâkî normların gerçekleşmesinin ilk adımının normatif hukuk ve hukukun üstünlüğü olması tezi ile hukukun üst meşruiyetini ahlâktan alması tezi arasında bir çelişkidir söz edilemez. Aksine, ikisi arasındaki vazgeçilmez bir işbirliğine ihtiyaç duyulduğundan bahsedilebilir.

Pozitif hukuk açısından bakıldığında hukukun kaynağı devletin iradesi gibi görünse de, hukukun asıl kaynağı/menşei ahlâkî akıldır; diğer bir ifadeyle hukukî vicdandır.<sup>19</sup>

Kamu alanında ahlâkın asgarî düzeyde gerçekleşmesi için kanunilik/kanuna

bağlılığın yanı sıra hukukun üstünlüğü de gerekir. Bu safhada 1. İnsanların hangi kurallara tabi olduğunu bilmesi, 2. Kuralları ihlal edenlere önceden belirlenmiş yaptırımların uygulanması, 3. Kuralların ve yaptırımların uygulanmasında adaletin gözetilmesi sadece ilk kademe gereklî şartları teşkil ederler.

İslâm geleneğinde fıkıh ekollerini ve bu ekoller içinde oluşan “metinler/mutun” geleneğini, esahh, müftâ bih gibi kavramları da kanunîlik, hukuk güvenesi, hukukun üstünlüğü daha doğrusu devletin asgari ahlâkı temin çabasıyla açıklamak yanlış olmaz

#### d. Dindar Ahlâkı / Müslüman Ahlâkı

Peygamber Efendimizin en önemli vasıflarından biri de onun güvenilir yani Muhammedü'l-Emîn olmasıydı. Müşrikler ona karşı çıktılar, onunla amansız bir mücadele verdiler, ama güvenilmez ve doğru söylemez demediler. Dediler ki: ‘O güvenilir bir kimsedir, doğru söyler, ‘şu dağın arkasında bir ordu var’ dese, inanırız. Ama getirdiği akîde, getirdiği din bizim kurulu düzenimizi ve ticaretimizi öldürüyor, bizim itibarımızı yok ediyor. O bütün insanları eşit tutuyor, biz hürleri köleyle eşit yapıyor; biz zenginleri fakirle eşit yapıyor. Onun için bu yeni daveti kabul edemeyiz’ dediler. Birçok itirazda bulundular ama Peygamber Efendimizin güvenilir olmasına bir söz edemediler. Çünkü Peygamber Efendimizin hayatında eğrisi hiç olmadı, yalanı olmadı; tek bir çizgisi oldu, ok gibi bir çizgisi oldu. “Benim saçımı ağartan bir sure var” dedi. Ne diyor bu surede? ‘Allah nasıl emretmişse öyle dosdoğru ol.’

İslâm-emân-îmân-emniyet arasında kopmaz bir bağ vardır. Peygamberimiz Müslümanı “elinden ve dilinden insanların güvende olduğu kimse” olarak tanımlamaktadır.<sup>20</sup> Verilen sözde durmamayı, emanete/güvene hıyanet etmeyi münafıklığın göstergelerinden saymıştır.<sup>21</sup> İdeal bir İslâm toplumu özlemine dile getirirken kullandığı ölçüt “bir kadının tek başına ve güven içinde Yemen’den/San’a’dan Şam’a gidebilmesidir.<sup>22</sup>

Dinin özünde samimiyet, davranışların gösteriş ve çıkar için değil içtenlikle ve inanarak yapılması ilkesi vardır. Şekil ve erkan ancak böyle bir derinliğe sahipse değerlidir. Amelî ahlâk da üst (nazarî) ahlâk normlarının, vicdanî erdemlerin düşünce, söz ve davranışlarla somutlaşmış hali olarak tanımlanır.<sup>23</sup> İki taraf arasındaki tutarlılığa da samimiyet demektediriz.

Kur’an-ı Kerîm ve hadisler bu vurgularla doludur:

*“Gerçek erdemlilik (birr), yüzünüzü doğruya veya batıya çevirmeniz değildir. Ama gerçek erdem sahibi, Allah’a, ahiret gününe, vahye ve peygamberlere inanan, servetini –kendisi için ne kadar kıymetli olsa da- akrabasına, yetimlere, ihtiyaç*

*sahiplerine, yolculara, yardım isteyenlere ve insanları kölelikten kurtarmaya harcayan; namazında devamlı ve dikkatli olan ve zekat yükümlülüğünü ifa eden kişidir; ve söz verdiklerinde sözlerini tutan, felaket, zorluk ve sıkıntı anlarında sabredenlerdir. İşte onlardır sadakatlerini gösterenler ve işte onlardır takva bilincinde olanlar.”(el-Bakara, 2/177)*

*“İhsan, Allah’ı görür gibi ona bağlılık göstermen/boyun eğmendir. Çünkü, sen onu görmüyor olsan da O seni görmektedir”<sup>24</sup>*

*“İyilik, gönlü huzura kavuşturan ve içe sinen şeydir; kötülük ise insanlar sana fetva verseler de gönlünü huzursuz eden ve içinde bir kuşku bırakan şeydir”<sup>25</sup>*

*“Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz, ancak kalplerinize ve amellerinize bakar”<sup>26</sup>*

## **B. Ahlâkın Buharlaşmasının Tarihsel Serüveni**

İslâm dininin inşa ettiği bir dünya görüşü ve medeniyet havzasında ortaya çıkan, bunun için de İslâm dinin ana kaynaklarıyla kopmaz bir bağ içinde gelişen fikhın İslâm ahlâkı ile iç içe olması beklenen, hatta kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü fıkıh kurallarının bir temel gayesi de İslâm ahlâkının temel değer ve erdemlerini somutlaştırarak Müslüman toplumlarda uygulamaya taşımaktır. Daha çok fikha dışardan bakanların kullandığı ifadeyle fıkıh, “birey ve toplum hayatını her yönüyle kurallarla kuşatma”<sup>27</sup>, daha doğru bir anlatımla ise “dinin asıllarına aykırı düşmeme koşulu ile içinde geliştiği toplumun hayatını ve kültürünü kurallara yansıtma” ise, fıkıhta kurallar elbette önemli olacaktır. Bu şaşılacak bir durum değildir; hatta kurallı yaşama, kanunilik ve hukukun üstünlüğü için gereklidir de.

Ancak, tarihsel süreçte fikhın kurallarının belli sebepler sonucu daha baskın ve belirleyici hale gelip ahlâkın bu kurallar arasında geri plana düştüğü, etki gücünü yitirdiği de inkar edilemez. Burada sorun, dinî kökleri olan bir hukuk sisteminde (fıkıh) kuralların bulunmasında değil elbette. Sorun, bu kuralların dinin temel ahlâkî değer ve kaygılarını gölgeleyecek derecede ileri çıkarılması ve öncelenmesindedir. Sorun kuralcılıkla hukukun gözettığı diğer “olması gerekenler” arasında dengenin kural lehine bozulması, şeklin içerik ve amaçtan daha önemli hale gelmesidir.

İşte burada, “ahlâkın buharlaşması” kelimesiyle anlatılmak istenen, ahlâkın kurallar arasında zayıflaması, tâlî bir konuma düşüp önemsizleşmesi, bazen de gözden uzaklaşıp unutulmasının serüvenidir. Fikhın alt konuları arasında ahlâkın az veya çok izlerini bulmak her zaman mümkün olduğundan burada “ahlâkın yok oluşu, kayboluşu” anlamında bir kelimenin kullanılması isabetli

olmazdı. Öte yandan, bu ara başlığın dahi hayli genel ve iddialı olduğunun farkında olarak, on dört asırlık fıkıh tarihini ilgilendiren bu konuda daha net bir kanaate sahip olabilmek için dönemleri, bölgeleri, mezhep literatürlerini bu gözle ayrı ayrı incelemenin gerektiğini, ilmen yapılması gerekenin bu olduğunu belirtmek isterim. Ancak, bu yönde yapılacak çalışmalara bir teşvik olması babında, burada kuralcılık-ahlâkîlik dengesi açasından fıkıh tarihine ana hatlarıyla göz atıp belli noktaları tartışmaya aılmak istiyorum.

**1.** Fıkıh, asırlar boyu hem hayatla hem de Kur'an ve Sünnet'in koyduğu kurallarla iç içe gelişti. Sınırlı naslara bağlılığı koruyarak farklı zaman dilimlerinde ve bölgelerde hem geçmişten gelen birikimi yansıttı hem de yeni ihtiyaçlara cevap vermeye çalıştı. Fıkıhın diğer hukuk sistemlerine göre bir temel özelliği İslâm dininin kural ve ilkelerine aykırı düşmeksizin sorunlara çözüm bulma kabiliyeti ise, diğer özelliği de içinde geliştiği toplumun kültürü, sosyal yapısı, insan ilişkileri, telakkileri ve değer yargılarını önemli ölçüde yansıtmasıdır. Bu sebeple fıkıhı, Müslüman toplumların sadece hukuk alanındaki bilgi ve birikimi şeklinde tanıtmak yetersiz kalır. Fıkıh, bugünün sosyoloji, psikoloji, kültür tarihi, antropoloji, siyaset, ahlâk, uluslararası ilişkiler ve diplomasi gibi birçok farklı bilim dalının o coğrafyalardaki tarihsel geçmişi hakkında da çok değerli bilgiler içerir.

**2.** Fıkıhın diğer hukuk sistemlerinden ayrırtıcı özelliği İslâm dininin (Kur'an ve Sünnetin) getirdiği dinî-ahlâkî ilkelerle ve sosyal hayatın canlı şahidi normatif hükümlerle uyum içinde gelişmiş olmasıdır. Bunun için dinle iç içe olan ahlâk, aynı şekilde fıkıhın mayasında da mevcut olmuştur, hatta olmak zorundadır. Fıkıhın belki de en çarpıcı özelliği budur. Ne var ki, fıkıh döneminin kültür ve değer yargıları içinde çözüm ürettiği için de zorunlu olarak adalet, hakkaniyet, fedakarlık, hak ve hukuka saygı, merhamet, paylaşma gibi erdemlerin o dönemde algılanma biçimlerini, yani üst ahlâkî normların göreceli olarak/o günkü şartlar içinde olabildiğince iyi örneklendirmelerini içermek durumundadır. Fıkıhı İslâm'ın değil Müslüman toplumların hukuku şeklinde tanımlamamızın sebebi budur. Gazzâlî de fıkıhı dünya ilmi, dünyevî yararlarla ilgilenen bir ilim olarak tanımlar.<sup>28</sup> Böyle olunca klasik fıkıh müdevvenâtının bize sunduğu malzemeyi bugüne göre değerlendirmek ve yargılamak yerine kendi adresinde ve tarihi içinde anlamaya çalışmak gerekir. İlmî dürüstlük bunu gerektirmektedir.

**3.** Fıkıhın en temel alanlarından biri olan ibadetler literatürde ayrırtılı biçimde işlenmiştir. Ancak zamanla ibadetler fıkıhında, mezhep görüşünü müdafaa, ilmihal ve fetva istikrarını temin, fıkıh eğitimi ve temrini gibi amaçlarla olmalı, ayrırtılı ve yoğun kurallar ağır basmış, ibadetlerin şekli yönü öne çıkmış, ibadetin niçin yapılıyor oluşu daha tâli bir konuma gerilemiştir. Bu gelişme

Gazzâli'nin *İhyâ'*da yönelttiği tarzda eleştirilere,<sup>29</sup> tasavvuf çevrelerinin zâhir-bâtın ayırımı yaparak fıkha yüklenmelerine kapı araladığı gibi ibadetlerin mahiyetini ve hedeflediği temel amaçları da gölgede bırakmıştır.

**4.** Esasen hukuk kuralları gibi normatif fıkıh da kamu alanında ve ikili ilişkilerde geniş anlamıyla ahlâkîliği korumaya matuf tedbirlerdir. Kurallar araç, üst ahlâk normları ve erdemler, toplumun ortak değerleri ise amaçtır. Dinî kökleri olan fıkıhta bu daha belirgin olmalıdır. Ne var ki, zaman içinde fıkıhın kuralcı yönü iyice baskın hale gelmiş, normatif fıkıhçılık (teknisyenlik) egemen olmuş, bu kuralların her zaman dinin ve ahlâkın genel amaçlarını gerçekleştirdiği varsayılarak bilindik yola devam edilmiştir. Maalesef hayatın akışına paralel olarak yaşanan kültür değişmelerinin sonucu amaçla araç arasındaki uyum zayıflayınca da kadim dönemde amaca götüren bu kuralların kendisi yeni dönemde amaç haline gelmiştir.

**5.** Klasik fıkıh doktrininde ibadet ile ahvali şahsiye hukuku, bir de ikili hukukî ilişkiler boyutuyla muamelat hukuku ayrıntılı biçimde gelişmiştir. Fıkıhın kuralcı ve şekilci yaklaşımının belki de en çok sirayet ettiği alan ukûbât, nikah ve talak da dahil muamelat hukuku olmuştur. İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayıldığı bir dönemde fıkıh mezheplerine göre kadı tayinleri, başkadılık (kadilkudât) müessesesi ve mezhep doktrini içinde oluşan "metin" geleneği, "müftâ bih, esahh" gibi nitelendirmeler uygulama birliğini, daha yerinde bir ifade ile hukuk güvenlik ve istikrarını sağlamada fevkalade önemli roller üstlendi. Bu önemli yararın bedeli ise, alt kuralların amacı ve dayanağı olan üst değer ve normların fıkıhın kuralları arasına sıkışıp kalması oldu.

**6.** Teşekkül esnasında ve sonrası dönemde fıkıh mezhepleri arasında cereyan eden yarış, çekişme, cedel ve hilafiyât aslında mezhep içi doktrinini besleyen, hukuk mantığını güçlendiren en önemli kaynaklardan biriydi. Ama bu faaliyetin genel hukuk düşüncesi açısından bir körelmeye yol açtığını da söylemek zorundayız. Bu süreçte mezhep doktrinlerinin belli kurallara ircâ edilmesi ve kurallar üzerinden mezheplerin ve müçtehitlerin savunulmaya başlaması, üst değer ve normlarla irtibatı azalttı ve konunun bir de bu açıdan tekrar müzakeresine fırsat bulunamadı.

**7.** Özel hukuk alanında ayrıntılara çokça yer ayrılırken kamu ahlâkı alanında ortaya çıkan boşlukların görülmesi mümkün olmadı. Tabir yerindeyse, bir yerde iğne ucu kadar boşluk bırakılmamaya çalışılırken diğer tarafta gedikler büyüdü. Kamusal alanda genel ahlâk vurgusu sadece genel dinî öğüt içinde yer almış, hatta erimiş oldu. Bunun için de muhatabı belli olmayan bu öğütler bir kamu ahlâkı bilinci oluşturmaya yetmedi. Halbuki Peygamber Efendimizin kamu ahlâkı ve kamu görevlilerinin ahlâkî/hukukî sorumluluğuna dair



hadisleri, uygulamaları, ilk dört halifenin bu konudaki titizliği devam ettirilebilseydi, bugünlere kadar uzanan bir bilinç yerleşmiş olurdu.

**8.** Klasik fıkıhta kamu hukuku ve kamusal ahlâk, fiilî durumu yansıtan ve onun üzerinde küçük iyileştirmelerle yetinen bir tarzda yer alır. Bu durum fıkıhın gelişim döneminde siyasi iktidar-ulemâ ilişkisiyle de bağlantılıdır. Şöyle ki, tarih ve hadis kaynaklarında kamu yönetiminde ümmetle istişareye değer veren nebevî sünnetten, ilk halifelerin kamu işlerinde hesap verir olmasından bolca örnekler vardır. Saltanata geçişten sonra bu bilgiler sadece ilgili literatürde kalmış, Kamu hukuku alanında fiilî durum tasvir edilip onun üzerinden iyi dilek ve temenniler dile getirilmiştir. Muhtemelen Pers kaynaklı “zıllullah” düşüncesi veya daha yerli gözüken “velâyet-i âmme” kavramının, hatta “halîfe” unvanının imalarının siyasi otoriteyi âdetâ kutsallaştırdığı ve hesap sorulmaz bir konuma yükselttiği söylenebilir. Mesela literatürde yer alan, mevcut halifenin iki veya üç kademeli veliaht tayin etmesi halinde bu sıralamanın birinci/ikinci veliaht tarafından değiştirilip değiştirilemeyeceği tartışması, konuya nasıl bakıldığına dair iyi bir ipucudur. Böyle bir ortamın kamusal ahlâk konusunda dirayetli bir düşünce üretmesi hayli zordur.

Öte yandan, Emevî iktidarlarına daha mesafeli duran ulemânın klasik literatürün oluşma dönemi olan Abbâsiler zamanında iktidarla daha yakın temas içinde oluşu, çoğu zaman da “mezleka-i akdâm” veya “âteş-i sûzan” uyarılarının belli ölçüde haklı çıkması klasik fıkıhın kamusal ahlâka ilgisinin azlığına bir başka açıklaması sayılabilir.

**9.** Devlet yönetiminin/hilafetin aklen mi şer’an mı vacip olduğu tartışması esasen sivil, beşerî, rasyonel ve kendini yenileyebilme kabiliyeti bulunan bir yönetim ve yönetici fikriyatının oluşması için çok iyi bir fırsat olabilirdi. Ancak baskın çoğunluğun “şer’an vaciptir” diye kestirip atması, her ne kadar daha farklı bir bağlamda dile getirilmiş olsa da, sonuçta böyle bir fikriyata imkan bırakmadı. Bu da kamusal ahlâk alanındaki düşünceyi şekillendiren bir başka nokta olmuştur. Ahkamı-ı sultaniye, siyasetnâme ve nasihat-ı mülûk literatürü bu gözle okunduğunda bu eserlerin çağdaş ulemânın zannettiği gibi İslâmî sistemi değil, fiili durumu resmettiği görülür. Kamusal ahlâk açısından da o günün kültürünü yansıtır.

**10.** Ahlâk zamanla yalnızlaştı, nahif bireysel tercihlere, âdâb ve müstehaplara dönüştü. Kültürümüzde formel kurallar “farz”, bu kuralların ahlâkî özü ve hedefi ise “fazilet” görüldü. Faziletler de genelde bir artı değer olarak nâfileler grubunda yer aldı.

Tarihî süreçte İslâm toplumlarında fetihler, göç hareketleri, nüfus artışı ve kalabalık şehirler, merkezî iktidarın gücünün zayıflaması, ekonomik büyüme

gibi gelişmelere paralel olarak geleneksel ahlâk düşüncesi üzerinde revizyonların yapıp sosyal ahlâk, görev ahlâkı gibi temaların işlenmesi, ahlâk düşüncesinin de bireysel erdemler çerçevesinin dışına çıkıp sosyal ve kamusal alanda elini taşın altına koyması gerekiyordu. Bunun başarılı olduğunu söylememiz hayli zordur.

**11.** Tasavvufun sahiplenmesinin ardından İslâm ahlâkını ve İslâm irfânını tarikat örgütlenmelerinin temsil etme iddiası veya öyle bir algının oluşması, üzerinde hayli konuşulması gereken bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

**12.** İhsan ahlâkı yitirildi. İslâm'ın ilk yıllarında Cibril Hz. Peygamber'e geldi ve sahabenin yanında Peygamber Efendimizle sorulu cevaplı bir müzakerede bulundu. Burada amaç Müslümanlara İslâm'ı anlamamızın omurgasını teşkil eden üç temel kavramı öğretmekti. Bunlar da imân, İslâm ve ihsan. İmân, Allah'a inanmadır. İslâm, Allah'ın emir ve yasaklarına uymadır. İhsan ise her an Allah'ın lütfu ve murakabesi altında olduğumuzu bilerek o bilinçle yaşamadır. İhsan, ahlâkın ve dindarlığın kemalidir. Müslümanlar ihsanı yitirdiler. Müslümanlar dindarlıklarında hikmeti, ahlâkı ve ihsanı yitirdiler. İhsan hüsünden gelir, güzellikten gelir. İslâm düşüncesindeki iyi-kötü, güzel-çirkin (hüsün-kubuh) ayırımı da bu konuyla ilgili. Yani her an Allah'ın denetiminde, gözetiminde, onun rahmeti altında, onun lütuf ve inayeti altında yaşadığımızın bilincini kaybediyorsak dindarlığımız artık sığlaştı demektir. Dinî ilimlerden de dindarlığımızdan da ahlâk epey buharlaştı ve başka âlemlere doğru akıp gitti. Artık ahlâk lüks bir özenti, etik kurallar yığını, ötemizde, hayli uzağımızda bir öğretisi gibi durmaya başladı.

**13.** Batı'da Tarihte kilisenin siyasete boğazına kadar girmesi ve siyasete müdahil olmasından sonra Batı'da bir kilise karşıtlığı başladı. Haklı bir tepkiydi bu. Devamında reform hareketleri başladı; güçlü esen aydınlanma ve pozitivizm rüzgarı birçok taşı yerinden oynattı. Bu arada dinle siyaseti, dinle hukuku ayırıştırmak istediler. Bunu yaparken ahlâkın konumu ciddî tartışmalara konu oldu." Ödev ahlâkı", "Protestan ahlâkı" temaları üzerinde ısrarla durulması kiliseye karşı verilen mücadelenin toplumsal ahlâkı ve üst ahlâkî normları yıpratmasını önleme ve modernliğin ahlâkî çerçevesini oluşturma gibi bir kaygının ürünü olmalıdır. Sonuçta siyaset ve hukukun normatif ve rasyonel tabiatı öne çıksa da entelektüel ve felsefî boyutta konuşulan ahlâkî değerler belli alanlarda günlük hayata -daha seküler biçimde de olsa- yansımaya başardı.

**14.** Bugün özellikle belli kesimler tarafından Batı kanunları formatında hazırlanmış, seküler bir anlayışın ürünü olduğu ileri sürülerek sıkça eleştirilen Türk pozitif hukukuna bu açıdan göz attığımızda, mesela Ceza, Medeni ve Borçlar kanunlarına baktığımızda, eleştirenler için şaşırtıcı sayılabilecek bir

yoğunlukta genel ahlâk ve âdâba, ahlâk kurallarına atıf vardır.

Toplumun genel ahlâkî değerlerini pozitif hukuk kuralları ile korumanın, ahlâk kurallarına aykırı tutum ve davranışlara hukukî müeyyide uygulamanın zorluklarına rağmen, meselâ;

#### 1. 5237 Sayılı Türk Ceza Kanununda

- kamu güvenliği, kamu sağlığı ve genel ahlâkî eşdeğer olarak koruyucu hükümler (md. 54),
- müstehcenlik, hayasızlık, fuhuş ve kumar fiillerini işleme veya bu filleri işleyenlere yardım etme gibi genel ahlâka aykırı suçları cezalandıran hükümler (md. 225-229),
- ailede çocukların ahlâk, güvenlik ve sağlığını tehlikeye sokan ebeveyni cezalandıran hükümler (md. 233),

#### 2. 4721 Sayılı Türk Medeni Kanununda

- dürüstlük ve iyiniyet kuralı (md. 2-3),
- tüzel kişiliğin amacının ahlâka uygunluğu (md. 47, 54, 56, 89),
- vakıfların ahlâka aykırı bir amaç için kurulamayacağı (md. 101),
- küçüklerin velayetinde küçüğün sağlık, eğitim ve ahlâk bakımında yararlarının gözetilmesi (md. 182),
- aile içi eğitimde ahlâkî gelişimin sağlanması ve korunması (md. 340),
- ahlâka aykırı şekilde ölüme bağlı tasarruf yapılamaması (md. 515, 557) hükümleri dikkat çekicidir.

3. Borçlar hukuku da ahlâk kurallarını korumayı hedefleyen düzenleme yapmanın belli zorluklar taşıdığı bir alandır. Bununla birlikte mesela 6098 Sayılı Türk Borçlar Kanununun;

- ahlâka aykırı sözleşme yapılamaması (md. 27),
- zarar verici fiili yasaklayan bir hukuk kuralı bulunmasa bile, ahlâka aykırı başka bir fiille başkasına kasten zarar verenin bu zararı giderme yükümlülüğu (md. 49),
- ahlâka aykırı şekilde sebepsiz zenginleşme, borç ilişkilerinde ahlâka aykırı şart veya satış işleminde ahlâka aykırılığa getirilen yaptırımlar (md. 80, 175, 280),
- işverenin işçinin kişiliğini koruma sorumluluğunun gereği olarak ahlâk kurallarına uygun bir iş düzeni kurma yükümlülüğu (md. 416) gibi

düzenlemeleri klasik muamelat fıkhıyla karşılaştırmalı olarak incelemeye değer hususlardır.

**15.** Bugüne gelince sadece fıkıh kuralları-ahlâk arası açılınca, domino etkisi ya da bizim fıkhı sunuş tarzımızın sonucu olarak, belli ölçüde din-ahlâk arası da açılmış oldu veya geniş kitlelerde böyle bir algı yerleşmeye başladı.

### **C. Ahlâkın Buharlaştırmasını Kolaylaştıran Kavramlar ve Yollar**

İslâm geleneği içinde, özellikle de fıkıh düşüncesinde üretilen çeşitli kavramların ve yöntemlerin kendi dönemlerine göre şüphesiz belli işlevleri ve anlaşılabilir anlamları vardır. Çoğu bugün de hala geçerliliğini korumaktadır. Ancak konuya bir de “ahlâkın fıkıh kuralları arasında buharlaşması” noktasından baktığımızda, zamanın akışıyla birlikte bu kavram ve yöntemlerde meydana gelen küçük sapmaların toplumun ahlâkî telakkilerindeki kötü gidişatına destek verme/araç kılınma gibi hesapta olmayan bir sonuca yol açabildiği görülmektedir. Bu ilişkide hangisinin sebep hangisinin sonuç olduğuna, aralarındaki öncelik-sonralığa karar vermek de o kadar kolay değildir.

Burada sorun, kavram ve yöntemlerin kendi dünyası ve adresindeki anlamı ve işlevi değil elbette. Sorun, modern dönemde yeni durumların geleneksel kavram ve yöntemlerimizi kullanarak kendilerine meşruiyet sağlamaya çalışması ve onları zorlaması, daha da önemlisi Müslüman entelektüellerin bu mirasımızı bugün yeniden ifadede ihmalkar davranması veya yetersiz kalması.

Burada fıkıh mirasımızdaki yöntem ve kavramların tarihî süreçte nasıl anlaşıldığını ve bunun ahlâkî değerlerin ötelenmesine az veya çok bir etkisinin olup olmadığına kısa kısa değinmek istiyorum.

#### **a. Literal Okuma/Zahirilik**

Hicrî ilk üç asırdaki fıkıh tarihine göz atarlar, Irak ve Hicaz fıkıh ekollerinin doğuşu, Mutezile, halku'l-Kur'an tartışmaları gibi gelişmelerden haberdar olanların genel kanaati, zamanla fıkıh düşüncesinde Ehl-i hadisin eliyle literal yorumun, hatta zahiriliğin ağır bastığıdır. Bu da, hukuk/fıkıh normlarının gerçek amacını sorgulayan makâsîd düşüncesinin gerilemesi demektir. Bu konu usulde (fukahâ-mütakellimîn) veya fûruda mezhep ayrışmasından da öte, hepsini ilgilendiren bir gelişmedir.

Bunda asıl hayret edilecek husus -hadislerdeki ahlâkîlik vurgusu çok yoğun olduğu halde- ehl-i hadisin öncülüğünde gelişen literal din yorumunda ahlâk ve adâbın tali bir konuma düşmüş olmasıdır.

İstihsan, ıstıslah gibi lafza bağlılığın katılığını yumuşatan yöntemler belli aralıklarla ortaya çıkmak istemişse de beyan ve lafız eksenli fıkıh dűřüncesi zamanla bu yöndeki çıkışlara geçit vermemiş, bu yöntemler usul literatüründe sınırlı örneklere hapsedilmiş tarihi malzemeye dönüşmüştür.

İstihsan ile iyi, doğru ve güzel anlamındaki “hűsn” arasında kök birliğinden öte irtibatlar vardır. İstıslah, sulh ve salah, amel-i sâlih dűřüncesiyle kök ve anlam birliği taşır. Genel ve üst ahlâkî normlardan söz edeceksak istihsan ve ıstıslahla barışmak zorundayız.

## b. şekilcilik

Dinde şeklin de muhtevanın da, kuralın da o kuralın gözettiği amacın da ayrı ayrı yerleri var. Belki de doğru dindarlık bunlar arasında dengeyi kurabilmekte gizlidir.

Sorun dinde şekil değil, şekilciliktir. Yani, dinî hükümlerin anlam ve amacını gölgeleyecek derecede şekli abartmak veya şekille yetinmek. şekilcilik, dinin özünün ve ruhunun buharlaşıp geriye görüntülerin, figür ve sembollerin, formalitenin kalmasıdır.

Fıkıh dűřüncesinde hakim olan temel ilkeleri ifade eden küllî kaidelerin başında “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.”<sup>30</sup>, “Akitlerde itibar makâsıd ve maânîyedir, elfâz ve mebânîye değildir”<sup>31</sup> kuralları gelir. Ancak tarihsel süreçte uygulamada objektifliği sağlama, hukuk güvenliğini ve istikrarı koruma adına geliştirilen şekil şartları ve kalıplar giderek fıkıhın ana eksenini oluşturmaya ve fıkıhı temsil etmeye başladı. Mecelle'nin hemen başında yer alan bu kaideler biraz da bu uyarıyı yapmayı hedefler.

Neticede dün ve bugün kişiler ve kurumlar, fetvâlar bu şekillerin ve şekli/formel fıkıhın arkasına sđınarak fıkıhın/hukukun genel ilkelerini aşmaya başladılar. Sonuçta fıkıhın klasik öğretisinde yer alan şekle uygun, fakat hem fıkıhın özüne hem de dinin genel gayelerine uygun dűřmeyen bir dizi cevaz kapısı aralandı. Hatta bunlar fıkıh adına savunulabilir oldu.

Peygamber Efendimizin sűnneti, içinde yařadığı çağdan, o günkü muhatap kitlenin sorunlarından ve sűnnetin varit olduđu süreçten kopartılarak metinleřtirildi; normatif düzenlemeler olarak takdim edilip Hz. Peygamber'i sevenin ve ona bađlılıđın ölçütü olarak kullanılmaya bařlandı. Sűnnet bütün Müslümanları kuřatması, eđitmesi ve birleřtirmesi gerekirken zamanla geliřtirilen “ehl-i sűnnet” ve “sűnnet-i seniyye” kavramı öteden beri ayrıřtıran, ötekileřtiren ve dıřlayan tutumların birinci mesnedi yapıldı. Sűnnetin özündeki ahlâk ve hikmetin yerini řekiller ve formlar aldıđı için sűnnet hayatımızdan

uzaklaştı. Sünnet, içinden evrensel mesaj üretilmesi hayli zor dar ve şekli bir alana hapsedildi. Hz. Peygamber (sav)'in sünneti deyince belli şekiller hep akla gelir oldu. Sünnetten ahlâk ve hikmet kalkarsa geriye şekiller kalır, özün yerini kalıplar alır. Mesela dikkat ederseniz İslâm dünyasında sakal ve sarık-cübbe sünnete ittibayı temsil etmeye başladı. Bu ortamda İslâm bilginleri sünnetin evrensel ve dinî karakteri ile örfî ve beşerî yönünü tartışmaya, böyle bir ayırım yapmaya mecâl de bulamaz oldu.

### c. Meseleci Yöntem

Klasik furû literatürünün meseleci tarzda inşası esasen birçok avantajlar taşır. Bu yöntem fıkıhın içinden doğduğu amelî hayatı bütün yönleriyle takip etmesi ve olayları tek tek ele alıp fıkıhın genel kurallarına göre onları değerlendirmeye almasını ifade eder. Özellikle nevâzil-vâkiât literatürü sosyal ilimler tarihi araştırmaları için de iyi bir malzemedir. Ancak her bir meselenin bütün muhtemel yönleriyle ele alınması, bu arada farazî olay ve sorular da üretilerek onlar üzerinde fikir yürütülmesi şeklindeki bu yöntem doğal olarak, yaşanmamış veya yaşanma ihtimali olsa bile gündeme gelmemesi gereken, üzerinde fikir yürütülmesi ise hepten zâid sayılan bazı konuları fıkıhın ana meselelerin arasına serpiştirmiş oldu. Bu ara bilgilerin önemli bir kısmı bugün fıkıh/fukahâ algısına zarar vermeye başlamıştır.

Klasik dönem İslâm alimlerinin kendi dönem ve şartları içinde ürettiği bilgileri ve yorumları bugün olduğu gibi kendi diline ve kültürüne tercüme ederek topluma aktarmayı İslâm'a ve ecdada hizmet zannetmek de bir başka yanlış oldu. Ülkemizde bu alanda önemli bir pazarın oluştuğunu ve sektörün içimizden birçok kimseyi kuşattığını görmekteyiz. Ancak, "son dönemde Serahsî'nin otuz ciltlik *el-Mebûrât*'unun, İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'ının, *el-Fetâve'l-Hindiyye*'nin ve benzerlerinin tercüme edilip evlerin raflarında yer alması günümüz Müslümanına ne kazandıracak, İslâm algısında ne gibi önyargılara yol açacak?" bu konuyu ciddî boyutta hiç konuşmadık ve tartışmadık.

Meseleci yöntemle yazılmış bu mufassal literatürün tercümelerinin din hakkında kolayca ve sığ bilgiyle konuşan, dindar olmakla dini bilmeyi aynı şey olarak gören, dinî bilgiyle dinî bilgiye dair yorum ve rivayeti eşdeğer gören câhil cesaretini teşcî etmekten öte bir anlamı var mı? Veya iyi niyetle din hakkında bilgi edinmek isteyen kırk ambar kapısı açıp beğendiğini seçmesi için bol seçenekler mi sunmuş oluyoruz? Halbuki bu klasik mufassal eserler ehl-i ilmin müzakeresine açık, ilim insanı yetiştirmeye matuf önemli malzemelerdir ve çağın sorunlarını da bu zengin mirası içselleştirmiş çağın âlimleri çözecektir. Kitaplar sorun çözmez, sorunların üstesinden gelecek ilim insanlarını ve

beyinleri besler. Kendimiz elimizi taşın altına sokmadan, eskilerin ürettiği ve kategorik olarak da *beşerî* ve *zannî* nitelikteki bilgilerin ve yorumların arkasına sığınmak, onları dinî alanda denmesi gerekeni söyleyenler olarak öne sürmek hem bu ulemâya hem de Yüce Dinimize haksızlık olmuyor mu?

#### d. Nakilcilik

Geçmiş dönemlerde âlimlerimiz toplumun dinî hayatını aydınlatmada ve çekip çevirmede gerekli olan dinî bilgiyi kendi zamanlarında güncelleştirmeyi belli ölçüde başardılar. Ebû Hanife, İmam Mâlik, Şafî, Serahsî, Gazzâlî, Tûfi, Karâfi gibi yüzlerce âlim ve müçtehidimiz geride kütüphanelerimizi dolduran binlerce eser bıraktılar. Onlar kendi dönemlerinin sorunlarını gördüler, kendi dönemlerinde üretmeleri gereken bilgiyi ürettiler, bunun mücadelesini verdiler. Pozitif ilimlerde ve diğer alanlarda da böyle oldu. Zaten ortada parlak bir İslâm medeniyeti varsa onların bu çabaları sayesinde var. Ne var ki biz 18. 19. ve 20. yüzyıllara gelirken dinî ilimlerin yöntem, içerik ve kapsam alanını güncelleyemediğimiz ve onları çağın ihtiyaçlarına cevap verir hale getiremediğimiz için şöyle bir manzara ortaya çıktı: Müslümanların önemli bir kesimi, geçmişten devralınan bilgi ve tecrübe mirasını sistematik bütünlüğü içinde, ruhu, ilkesi ve amacıyla birlikte anlama ve anladığını bugüne güncelleyerek taşıma zahmetine girmedi. Bu zengin bilgi birikimini hiç değiştirmeksizin içlerinden beğendiğini/işine yarayanı seçip alabileceği bir zengin ambar gibi düşündü. Keyfince seçerek veya seçen müftileri arayıp bularak kuru bir nakilcilikle yetindi

Son yüzyıllarda diğer bir grup Müslüman da ecdada hürmette kusur etmeyip geleneksel dinî bilginin kıymetine inanmaya devam etseler de gündelik hayatını, hayatın genel geçer kurallarına göre yaşamaya başladı. Sonuçta da düşündüğü ve inandığı gibi yaşayamayanlar yaşadığı gibi düşünür ve inanır oldu. Bu kimseler dinî ilimlerin geçmişte ürettiği bilgilerin işlevini ve amelî değerini ıskalayıp onları o haliyle tebcil etmeyi bir itikadî mesele olarak görmeye başlayınca onlar için dinî bilgi “faydasız ilim” grubuna giren veya “kutsal ama işlevsiz ilim” şeklinde bir yüke dönüştü.

Bugüne gelince, dinî ilimlerin kendi dönemlerinin hal ve şartlarına göre ürettiği bilgileri, kuralları, şekilleri ve çözüm tarzlarını sadece inanılan bilgiler olarak saklıyor, hatta birbirimizin Müslümanlığını onlarla test ediyoruz. Sadece inanmakla kalmıyor, başkalarının da o inanca sahip olup olmadığını test ediyoruz, kontrol ediyoruz, onunla insanları ölçüyoruz. Halbuki, döneminin medeniyet tasavvuru ve amelî hayatıyla iç içe gelişen ve birbirini besleyen bilgiye inanmak değil, o bilgiyi siz kendi döneminizin realiteleri, sosyal ve ahlâkî

normları ile karşılaştırmalı biçimde üretmek ve gerekiyorsa yenilemek zorundasınız. Bilgi ancak o zaman günlük hayatınızın içine karışır ve ona yön verir. Sadece kitaplara bakarak bilgi üretimiyle yetinmeyip, dinin özünde yer alan ve temel dünyevî amacını teşkil eden ahlâk normlarını ürettiğiniz bilginin meşruiyetini sağlayan üst bir ölçüt olarak almamız, maşerî ve ferdî vicdan olarak kendini gösteren ‘olması gereken’le test etmemiz gerekir. Bugün İslâm dünyasında, şeklen eski kitapların satırları arasında bulunan ve o günün telak-kilerine göre olabilir görünen, fakat özü itibariyle bugün kamu vicdanını yaralayan, hatta dini sorgulatan görüşlerin modern dönemin ulemâsı tarafından fetva şeklinde kolayca veriliyor olması üzerinde hepimiz kafa yormak zorunda değil miyiz?

### e. Makâsîd ve Masâlih Düşüncesinde Daralma

Makâsîd veya klasik kullanımıyla “makâsîduşerîa”, genelde dinin, özelde dinin amelî hayatımıza dair ahkâmının (ibâdât, muâmelât, ukûbât) gayeleri anlamına gelir. Bu sebeple onu Şarî’nin gözettiği gayeler (makâsîd’ş-Şârî’), şerîatın hedefleri, şeriatın ruhu olarak adlandırılanlar da vardır.<sup>32</sup> Makâsîd düşüncesi şeriatın amaçlarını dini, akıl, canı, malı ve nesli koruma şeklinde, “zarûriyyât-ı hamse”, “külliyyât-hams” denilen beş gaye/ilke ile açıklar.

Dinin getirdiği bütün hükümlerin esasen biz insanların yararına olduğu, ibadet hayatımıza dair hükümlerinin hikmeti bilinse de dayandığı gerekçenin ve gözettiği gayenin bilinmesinin (talîl) mümkün olmadığı genel kabul görür. Dinin, aile hayatı ve ceza hukuku da dahil muâmelât (hukuk) alanındaki hükümlerinin ise bizler tarafından anlaşılabilir bir gayeye yönelik olduğu, dayandığı gerekçenin bilinebileceği (muallel) Mutezile ve Maturidiyye ekollerince kolaylıkla ifade edilirken, Hanefilerin ağırlıklı görüşü de bu iken Eş’ariyye ve ehl-i hadis bunu dillendirmeyi kelâmî bakımdan sakıncalı bulmuşlardır.<sup>33</sup> Konu elbette din-akıl ilişkisi, hüsün ve kubuh meselesiyle bağlantılıdır. Sonuçta Ehli- hadis ve Eş’arî kelâmının dayanışması sonucu bu ikinci görüş baskın olmuş, muâmelât fikhında kuralların gerekçe ve gayelerini anlama çabası yerini, mevcut olanı anlama ve dinin normatif yönünü dinin aynı zamanda gayesi olarak açıklayıp onu tahkim etme çabasına bırakmıştır. Bu yaklaşımım, dinî ahkâmın anlaşılmasında gaye/mana yerine lafzı/beyanı esas alan cumhur görüşü ile dayanışma içinde gelişmiştir.

Maslahat, fıkıh usulü literatüründe geniş anlamıyla insanların genel yararının gözetilmesi, zararına olanların da önlenmesi, dar anlamıyla ise dinî hükümlerin içerdiği faydalar anlamında kullanılır.<sup>34</sup> Diğer bir anlatımla maslahat düşüncesi, dinin gözettiği genel yararları anlamaya çalışan bir çabanın ürünüdür.



Ne var ki, tarihi süreçte;

**1.** Makâsıd düşüncesi ilk ortaya çıktığı çerçevede sabitlenmiş, yeni ve daha üst norm denebilecek değerlerin tartışmaya açılması pek rağbet görmemiştir. Nitekim bu beş ilkeye ilave olarak adalet (İbn Rüşd), erdemli bir toplum oluşturma (Cüveynî), Allah'a kulluk (İzz b. Abdüsselam), yeryüzünün imarı (Allâl el-Fâsî), eşitlik, özgürlük (Tâhir b. Âşur), toplumsal düzen ve güvenlik (Şâh Veliyullah) gibi yenilerinden söz edilmişse de bu yaklaşımlar, beş küllî ilkenin hepsini kapsadığı savıyla reddedilmiştir.<sup>35</sup>

**2.** Makâsıd düşüncesi, şerîatın gözettiği gayeler yerine şer'i hükümlerin gayeleri şeklinde anlaşılmaya başlanmış, bundan sonra da mevcut şer'i hükümlerin hikmetleri ve sağladığı yararlar tek tek tatad edilmeye başlanmıştır. Konu böyle bir eksene kaydığında artık dinin normatif yönü de sonuçta akâid, haramlar ve helaller gibi yoruma kapalı hükümler grubuna (mukadderât-ı şer'iyye/taabbüdü ahkâm) dahil olmuş, talil edilmeyip olduğu gibi alınması gerekenlerle eşitlenmiştir. Zaten usuldeki illet ve talil anlayışı da bu yaklaşımı tahkım edecek şekilde işlenmiştir.

**3.** Maslahat düşüncesi de -makâsıdda olduğu gibi- hukuk güvenliği ve istikrarı adına şer'i hükümlerin faydalarını, şer'i yasakların zararlarını (hikmet) tek tek tatad etme ameliyesinde yoğunlaştığı için nasların yorumlanmasına kayda değer bir katkı sağlama imkanı vermemiştir.

**4.** Tüfî'nin "muamelatta maslahatın önceliği" tezi, nasların/dinin iptaline yol açacağı gibi ağır bir eleştiri ile mahkum edilip ciddi bir tartışma konusu yapılmamıştır.

**5.** Raşit halifelerin, Hz. Aişe gibi dirayetli fakih sahabilerin ve tabiîn/tebe-i tabiîn fakihlerinin bıraktığı mirasın izinden giden ilk dönem Hanefilerin "istihsan", Malikîlerin "ıstıslâh/maslahat" düşüncesi etrafında geliştirdiği bazı cesaretli adımlar, ehl-i hadis ve beyan ağırlıklı usûlî düşüncenin baskınlığı sonucu bu mezheplerin içinde de ilerleme imkanı bulamamış, fıkıh usulünün tarihte yaşanmış yöntem arayışları arasında yerini alarak işlevsiz hale gelmiştir.

**6.** Beş temel maksat sıralamasında dinin korunmasının en başa alınması ve diğer dördünün rolünü de belirleyen merkezi konumu esasen yanlış değildir. Ne var ki, "dinin korunması" ile dinî hükümlerin literal anlamı ve o güne kadar anlaşılma biçiminin korunması kastedildiği için diğer dört ilke yeni yorum ve yaklaşımlara kapı aralayan değil, sadece mevcudu koruma altına alan bir işleve sahip olmuştur.

Bunların sonucunda, makâsıd ve maslahat düşünceleri, evrensel bir dinin normatif hükümlerinin yeni dönemlerde nasıl anlaşılacağı, farklı anlama

biçimlerinin dinin genel gaye ve ilkelerine ters düşme sayılıp sayılmayacağı yönündeki çabalara hiçbir destek veremez hale gelmiştir. Hatta bundan da öte, bu ahkâmın klasik dönemdeki anlaşılma biçimini dinin gaye ve yararlarıyla eşitlediği için teoride var gözükken imkanı pratikte yok eden en önemli argüman haline gelmiştir.

Halbuki, dinin gözetdiği genel amaçlar ve yararlar (makâsıd ve masâlih) esasen fıkhnın kuralcı yönünün felsefî mer'iyetini sadece güçlendiren değil aynı zamanda geliştiren ve onlara daha geniş açılı bir yorum imkanı sunan bir role sahip olmalıdır.

#### **f. Ma'rûf – Münker/ Hüsün - Kubuh İdrakinde Daralma**

Kur'an-ı Kerîmin sıkça atf yaptığı maruf kavramı, yine dinî ilimlerin derin muhtevalara sahip olan marifet, örf, irfan gibi kavramlarla aynı kökten gelir. Din esasen ma'rufu emreder ve münker olanı da yasaklar. Müslümanların bir görevi de, hatta Mutezileye göre aslî görevlerinden biri de, toplumda marufu yaygınlaştırıp münker olanı engellemektir.

Marûf, toplumsal sağduyunun, ortak aklın, ma'şerî vicdânın/âmmе vicdânının iyi, doğru ve güzel gördüğüdür. Münker de bunun zıddıdır. Bu konu fıkhnın usulündeki hüsün-kubuh meselesiyle, hüsün ve kubhun aklîliği-şerîliği tartışmasıyla da yakından alakalıdır. Ağır basan Eş'arî düşüncesi neticede ahlâkîliğin aklî ve insânî yönünün gölgelenmesine, bireyin inisiyatifinin şer'î hüküm lehine daraltılmasına, yani böyle bir algının oluşmasına yol açmıştır.

#### **g. Fetvâ - Takvâ, Diyânet - Kazâ Ayırımında Algı Sapması**

Fetvâ-takvâ ayırımı ile diyânet-kazâî hüküm ayırımı fıkhnın en anlamlı ve dikkat çekici özelliklerindedir.

Takvâ, Müslümanın Allah'a karşı sorumluluk bilincini ifade eder. Takvânın karşıtı "fücür", müttakînin karşıtı da "fâcir" dir.<sup>36</sup> Kur'an-ı Kerîm'in ifadesiyle takvâ ile af, akrabalık bağını gözetme, dürüstlük, doğru sözlülük, şükür, merhamet, iyilik gibi ahlâkî erdemler arasında sıkı bir bağ vardır.<sup>37</sup> Hal böyle olunca Müslüman, bir şeyin caiz/meşru olması, uhdeden sâkıt olması için gereken asgar şekil şartlarıyla (fetvâ) yetinmeyip sevap-günah, helal-haram konusunda derin bir duyarlık içinde olmalı, şüpheli şeylerden sakınmalıdır. Bu duyarlılık sadece ibadetler gibi Allah hakkı konusunda değil, insanlarla ilişkilerde, kamu mallarında, vakıf hukukunda, kamu görevinde, kazanç ve harcamada, insan/kul hakkına taalluk eden konularda da olmalıdır.

Bir hadisinde Peygamber Efendimiz, hukukî çekişme içinde olan kimsele-  
rin zaman zaman kendisine başvurduğunu, kendisinin de sunulan delille-  
rin zâhirine bakarak hüküm verdiğini, bir kimse sahte delil ileri sürerek bi-  
rinin hakkını aldığında gerçekte ahirette ateşten bir parça almış olacağını  
belirtmiş, mahkemede verilen hükmün kişiyi dinî/uhrevî sorumluluktan  
kurtarmaya yetmeyebileceğine işaret etmiştir.<sup>38</sup> Bir başka hadisinde “*İyi-  
lik, gönlü huzura kavuşturan ve işe sinen şeydir; kötülük ise insanlar sana  
fetva verseler de gönlünü huzursuz eden ve içinde bir kuşku bırakan şeydir*”<sup>39</sup>  
buyurur.

Bu ve benzeri hadisler hükümlerde diyânî-kazâî ayırımı yapılmasının da teme-  
lini oluşturur. Dışa vurulan iradenin iç iradeden farklı olması halinde, hukuk  
güvenliğini ve istikrarını sağlama adına dış/zâhir iradeye göre kazâî hüküm  
verilir. Dinî/diyânî açıdan ise iç irade esas alınır. Ancak yargıda durum böy-  
le olsa da müftinin hüküm verirken muttali olabildiği ölçüde iç iradeyi esas  
alması gerekir. Diyânî-kaza'î hüküm ayırımı, hukukî geçerlilikle dinî geçerli-  
liğin birbirinden ayrı tutulması, muamelat alanında hukukî geçerlilikle yeti-  
nilmesi demektir.

Her iki ayırımdan anlıyoruz ki, dünyada dışa akseden görüntü ve davranışlar,  
şekle ve kurala bağlı kalınarak verilen hükümler, onun dinen de geçerli olma-  
sını garanti etmez. Çünkü dinî meşruiyet, olayın iç yüzü neyse ona göredir.  
Bu ayırımlar esasen fıkıhın aynı zamanda dinî/ahlâkî meşruiyeti de gözetme-  
sinin sonucudur.

Ancak bu ayırımlar özenli kullanılmazsa vaz' edildiği amacın zıddına bir sonuç  
da verebilir. Nitekim, fetvâ-takvâ, diyanî-kazâî ayırımlarının sıkça kullanıldığı  
örnekler ve uygulama alanları dikkatle incelendiğinde geniş halk kesimleri  
nezdinde şöyle bir algının yerleştiği görölür: “Fetvâ ve kazâ asgari şekli şartlar-  
la yetinip ahlâkî erdemleri ayrıca ilgi alanına almamış, yani onları gözeterek  
hüküm vermemiş, böylece ahlâk da diğer birçoğ mendup ve müstehap gibi  
takvâ ve diyânî hüküm tarafında kalmıştır.”

Geniş halk kesiminin bu algısı, şayet ahlâk âdâb ve muâşeret kuralları, cö-  
mertlik, dürüstlük, yardımseverlik gibi çok dar ve bireysel çerçevede anlaşılı-  
yorsa ciddi bir soruna yol açmayabilir. Ancak ahlâka böyle dar bir anlam ver-  
mek kabul edilemez. Çünkü gerçekte ahlâk, hukuk kurallarına da meşruiyet  
sağlayan, toplum ve kamu hayatını çerçeveyen üst normları, temel insânî/  
vicdânî değerleri, maşerî vicdanın terazisini temsil eder. Bireysel erdemler ah-  
lâkın sadece bir bölümüdür. Geniş ve doğru anlamıyla ahlâk, fetvâ ve kazânın  
dışında kalacaksa, dinin önemli bir kısmı da dışarda kaldı demektir. Ne var  
ki bir kısmına bu yazıda temas ettiğimiz birçoğ kavram ve yöntem sapması

el birliğiyle ahlâkı dar bir alana sıkıştırmış, fetva ve kazânın ahlâk normlarını yeterince dikkate almadığı şeklinde yanlış bir kanaatin yerleşmesine yol açmıştır. Böyle bir anlayış, ahlâkı değerleri haliyle önemsizleştirecek, daha nahif bir konuma itecektir.

## **h. Cihat - Allah Rızası Düşüncesinde Sapma**

Cihat ve Allah rızası bir Müslümanın olumlu her eylemini, iyi yönde attığı her adımını ibadet değerine yükseltir. Bunun için de Kur'an'ın sıkça atıf yaptığı sâlih amel, Allah'ın yolu (fi sebîlillah), Allahın rızası, cihâd gibi kavramların içinin keyfi anlayışlara göre doldurulmaması ve istismarının önlenmesi gerekir. İslâmın klasik literatüründe bu kavramlar üzerinde entelektüel tartışmalar ve onları belli bir çerçeveye oturtmaya çalışan çabalar az değerlidir ve bunlar daha üst düzey eserlerde yer alır. Halk dindarlığını besleyen kaynaklarda ise bu kabil bir özene rastlanmaz.

İslâm tarihinde saltanat döneminden sonra siyasi iktidarların bütün dış ilişkileri ve dışa açılımları dâru'l-İslâm/dâru'l-harp ayırımı içinde, cihad, îlâ-i Kelimetullah gibi kavramlar altında gerçekleştirildiği veya bu yönde bir edebiyat olduğu için üst ahlâkı normlar açısından olup biteni tartışmaya açmak sadece kısık sesli ve aykırı muhitlerin üzerinde kalmıştır.

Yazılı ve şifahî dinî gelenek bu kavramları çok sıkı işleyemediği ve gevşek noktalar bıraktığı, bir de dindarlık neticede birey ile Yaratan arasında gerçekteştiği için Müslüman bireyin dinî söylemlerde sıkça duyduğu bu kavramların için kendilerince doldurması ve kendince cihat yapması, kendisinin tanımladığı şekliyle Allah rızasını kazanması her zaman mümkün olmuştur. Üstelik günümüzde ulemanın da bu kavramları avâmî düşünceden farklı olmaksızın özensiz biçimde kullandıklarını söylemek haksızlık olmaz.

Kutuplaşan bir dünyada bir tarafı savunma durumunda kalan yazar-çizer grubunun dinen/ahlâken savunulması zor birçok tutum ve davranışı bile bu tür dinî kavramlarla hoşgörebildiğini/gösterebildiğini, bu hengamede kul hakkı gibi temel sınırların bile bu kavramlara sığınılarak aşılabildiğini görmekteyiz.

Bunun sonucudur ki, "Allah rızası" denilerek, "cihad" denilerek dinin esasâtıyla, özü ve ruhuyla bağdaşmayan, hatta onlara taban tabana zıt uygulamalar, kanunu hiçe sayan ve kamu huzurunu bozan tutumlar Müslümanlar arasında yaşama/savunulma imkanı bulabilmektedir.

### **i. Din ve Dâr Farkının Günümüze Yansıma Biçimi**

İnsan ilişkilerinin, vatandaşlık hukukunun, temel hak ve özgürlüklerin etni-site, inanç farklılığı ve ideolojiler üzerine oturtulması ve bunlara göre belirlenmesi, özellikle ekonomik ve sosyal refahın, toplumsal dokunun zayıflaması halinde ayrışma ve çatışmayı besleyen bir unsur olabilmektedir. İnsan ilişkilerinde ve kamu hayatında genel ahlâkî normlar ile ortak insanî değerlerin, ayrıca bu çerçevede üretilen hukuk normlarının esas alınması, milliyetçi ve ideolojik söylem mensupları açısından hoş karşılanmaz, toplum ve devlet yapısının gevşek bir zemin üzerinde inşası olarak görülür. Ancak dünyanın son yüzyılda yaşadığı tecrübeler kamu hayatının daha kuşatıcı üst normlar üzerine kurulması fikrini desteklemektedir. Öyle olunca geçmiş dönemlerin fıkıh kültüründe yer alan din ve dâr farkına dayalı ayrımların ve meşruiyetlerin bugün bu gözle yeniden değerlendirmeye açılmasına ihtiyaç vardır.

Din ve dâr ayırımına dayalı bir dünya tasavvuru, insanların Müslüman-zimmî-müstemin ve harbî şeklindeki dörtlü ayırımı, İslâm'ın ilk birkaç asrında dinî olmasa da reel-politik bir anlama sahipti; belki de varoluşsal bir önem taşıyordu. Bunun için de fıkıh kitapları bu ayırımı kavramsallaştırdılar ve birçok hukuki düzenlemeye yansıtılar. Kamu düzeni ve temel haklar, diğer din mensuplarının hak ve mahrumiyetleri buna göre belirlendi. Ancak bugün, her fırsatta “*İslâm barış dinidir*” sözünü tekrar eden Müslümanların bütün dünyayı böyle bir ayırım içinde okumaları gerçekçi mi? Doğru mu? Doğru buluyorsak, o zaman bunun günümüzde bu tür ahlâkî sorunları ima edeceğini de konuşmamız gerekir.

Modern Batının bugün geldiği noktada 70 yıllık barış döneminin, bunu sağlamak için güçlendirilen ortak payda ve ortak değerlerin önemli bir payının olduğu anlaşılmaktadır. Bu ülkelerde insan enerjisinin esasen İslâm'da amel-i sâlih sayılan alanlarda yoğunlaştığına hep birlikte şahit olmaktayız.

### **j. Kamusal Din - Kamusal Ahlâk Ayırımı**

Dinin mesajının ahlâkî erdem ve değerlerle iç içe olması yanılmış olmalı ki, bugün kamusal ahlâk aynı zamanda kamusal din olarak da anlaşılmaya başlandı. Halbuki dinin ahlâkla iç içe olması sadece bir cihettendir.

Dinin genel ahlâkî tutumunun ve hedeflerinin değil de normatif karakterinin öne çıkarılarak kamu hayatının buna göre dizayn edilmesi, sonuçta din ve inanç ayırımına dayalı bir kamu düzeni, temel haklar ve toplum inşası demektir. Bugün bunun sadece olabildiğini değil, olması gerekip gerekmediğini de konuşmak gerekir.

Daha önce sözünü ettiğimiz hukukun üç kademe mer'iyet/meşruiyet temelleri olmaksızın dinî duyarlılıkların doğrudan kamu hayatına şekil vermeye başlaması, objektif ve istikrarlı bir kamu yönetimini değil, yönetici sınıfın dinî telakkî ve önceliklerini yansıtan mezhebî, mahallî ve kişisel inisiyatiflerin devreye girmesi sonucunu doğurur. Bu da neticede dinin belirli bir toplum modeline eşitlenerek siyasallaşması ve ideolojik bir hal alması demektir. Böyle olunca yukarıda etnisite ve ideolojilerin ayrıştırıcı rolüne dair tespit din için de geçerli olmakta, getirdiği üst insanî ve ahlâkî değerlerle barış ve huzurun güvencesi sayılan din birden çatışma ve ayrışma ortamının temel enstrümanı kılınabilmektedir.

### **k. Hile-i Şeriyeye / Hiyel Kültürü**

Şeklen hukuka uygun olan muamelelerle meşrû olmayan sonuçlara ulaşılmak istense bile kişinin maksat ve niyetine göre hükmü ancak Allah'ın vereceği, insanların zâhire göre hüküm vermekle mükellef oldukları, hukukî işlem ve ilişkilerde istikrar ve hukuk güvenliğini sağlamak için objektif ve şeklî kuralları uygulamak gerektiği şeklinde özetlenebilecek bir bakış açısı, dar anlamdaki hileli muameleleri hukukî açıdan geçerli kabul etme sonucuna götürmüştür. Buna göre muamelelerde hukukî ve dinî açıdan ayırım yapılmakta ve bazı muameleler dinî yönden câiz olmasa da hukukî yönden geçerlilik kazanmaktadır. Fıkıhta yapılan diyânî hüküm-kazâî hüküm veya fetvâ-kazâ ayırımı muhtemeldir ki böyle bir yaklaşımın olumsuzluklarını en aza indirmek, hiç olmazsa kişisel sorumluluk bazında dinî-ahlâkî değerlere bağlılığı sağlamak amacıyla sık sık gündeme getirilmiştir.

Fıkıh kuralları hangi alanlarda daralmış ve hayatı zorlaştırmışsa oralarda hile-i şeriyelerin hayli arttığı bir vakiydir.

Faizli işlemler, talak sözleri, yemin konuları hiyel literatürünün en önde gelen alanlarıdır.

O fıkıh normunun geçerlilik şartlarını yeniden düşünmek, gerektiğinde o kuralı değiştirmek yerine, kuralı sabitleyip onu işlevsiz kılacak bir dizi hile üretmek sadece fıkıh düşüncesini dondurmakla kalmıyor, ciddi bir ahlâkî bunalıma da işaret ediyor.

“Hiyel” kültürü, esnetilemez şekilciliğin ve literal okumanın ürettiği, ulemayı ve toplumu zorladığı bir çıkmaz sokak ve ahlâk dışılık olarak değerlendirilirse haksızlık edilmiş olmaz. Çünkü hiyel kültürünün dışarıdan nasıl algılandığı sorunu bir tarafa, bu kültürü içselleştirerek alınan din/fıkıh eğitiminin bireyin iç dünyasında ciddi tortular bırakması kaçınılmazdır.

## I. Çifte Meşruiyet Ölçütü

Dinî meşruiyet ile yasal meşruiyetin ayrışması ciddi bir ahlâkî boşluk oluşturmakta ve bu da en çok çağımız İslâm ve Müslüman algısını etkilemektedir. Bu sorunun, ağırlıklı olarak laik hukuk sistemlerinde ortaya çıkacağı tezi ileri sürülebilir. Belli ölçüde bunda haklılık da vardır. Ancak bu, fıkha göre pozitif hukuk düzenlemesi yapıldığında da varid olabilecek bir durumdur. Çünkü fıkıh zengin ve çok çeşitli bir tarihsel tecrübeyi yansıttığından, bu zenginlik içinden alınacak bir ekolün/görüşün mer'î hale gelmesi, alternatif görüşlere zihinlerin kaymasını ve ikinci bir meşruiyet kapısı aralanmasını ne derece önleyebilir?

Müslümanların bugün iki ayrı dünyaları var, iki ayrı meşruiyet ölçütü var. Bunun ne zararı var? Onu açıklayayım. İki dünyalı olmak demek, zihninizde iki ayrı meşruiyet ölçüsünün olması demektir. İki ayrı çıkış kapısının olması demektir. Yeri geldiğinde devletin kanunu vardır, toplumun nizamı vardır, yönetmelik vardır, mevzuat vardır, ona sığırırsınız. Bu olmuyorsa bu sefer zihninizdeki meşruiyetler devreye girer, kendi kendinize verdiğiniz veya birinden aldığınız cevaz size yol açar. Hele bir de tarikat mensubiyetiniz varsa, üçüncü bir meşruiyet kapınız açılmış demektir. Üç ayrı meşruiyet ölçüsü, üç ayrı doğruluk ölçüsü olan bir kimsenin bu dünyada güvenilir bir insan profili çizmesi, hatta ahlâkîlik iddiasında bulunması mümkün değildir. Burada ciddi bir sorun vardır. Farklı otoritelere bağlı bu insanın zihninde üç ayrı kişilik, üç ayrı çıkış, üç ayrı doğru var demektir. Günümüz de böyle bir Müslümanın -kendi aksine inansa da- kendini izleyenler nezdinde ahlâkî bir duruş sergileyememesinin, güven verici bir çizgiye sahip olmamasının herhalde asıl sebebi budur. Bu acı ama hepimizin üzülen izlediği bir realite. Böyle farklı meşruiyet kriterleri olan bir kimsenin ne zaman hangi meşruiyete göre yol alacağından hiç kimsenin bir garantisi yoktur.

Müslümanların iki dünyalı, üç dünyalı olması, üç ayrı meşruiyet ölçüsüne sahip olması, üç ayrı çıkış kapısına sahip olması günümüzde Müslümana günlük hayatında bir imkan gibi göründü; ama sonuçta dünya kamuoyunun önüne güvenilirmez ve yarın sabah kalktığına ne yapacağı öngörülemez bir insan tipi çıkardı. Çünkü her an farklı ölçüler arasında sörf yapabilen bir insan tipi üretmiş oldu. İşte bugün dış dünyadaki İslâm anlayışını analiz ederken bunları görmek zorundayız. Dış dünyadaki İslâm algısını sadece 'bizi sevmiyorlar, bizim dinimizi yok etmek istiyorlar, bizi bir kaşık suda boğmak istiyorlar' diyerek açıklarsak, o zaman sadece resmin yarısını görmüş, diğer yarısını da işimize gelmediği için kapatmış oluruz.

Hatta Ahiret inancı esasen dünyevî adaleti tahkim eden bir unsur iken, zaman zaman onu aşip kendince adalete yönelmeye yol açabilmektedir.

### **m. Suç ve Cezada Şekil Şartlarında Yoğunlaşma**

Af, sulh, örtme, gizlilik adeta unutturulup polisiye bir ceza hukuku literatürü geliştirmiştir.

Tıpta koruyucu hekimlik gün geçtikçe önem kazanıyor. Dinî öğretinin ışığında şekillenen ceza hukukunda da ana konu ve vurgu kişileri suçtan koruyucu önlemlerin alınması ile işlenmiş bir suçun Allah katında kişiyi düşüreceği mahcubiyeti ve uhrevî sorumluluğu olmalıdır. Bu alana dinin bakışından söz ediyorsak işin manevî, ahlâkî ve derunî dindarlık yönü önde olmalıdır. Elbette suçlara dünyevî nizam açısından da bir yaptırım uygulanması gerekir. Bu da suçu önleyici, suçluyu caydırıcı, maşerî vicdanın adalet duygusunu tatmin eden ve ihlal edilen hakları belli ölçüde telafi eden bir çaredir. İşlenen suçlara bir yaptırım uygulanması hukuk düzenlerinin ve devletin ahlâkî dediğimiz kamusal adaletin “olmazsa olmaz”larından ve konu bu yönüyle dini daha yakından ilgilendirir. Yoksa yaptırımın şekil şartları dinin maksatları açısından daha talî konumdadır. Bu ikinci alanın toplumun maruf ve münker anlayışı ile, cezalandırma kültürü ile ilişkisi daha sıktır.

Halbuki, bir kul hakkı ihlali olmadığı sürece Hz. Peygamber uygulamalarında ceza vermeye isteklilik hiç görülmez ve mümkün olduğunca suçun örtülmesi, kişi ile yaratanı arasında kalıp tövbe ile temizlenmesi, aleniyet kazanmaması ilkesi öne çıkar. Bu aynı zamanda suç ve ceza ahlâkî demektir.

Bir diğer konu da, din ve vicdan özgürlüğü temasını ve farklı inanç ve hayat tarzlarına müsamaha konusunu sürekli işleyen, farklılığı zenginlik olarak gördüğünü sürekli tekrar eden, hatta diğer dinlerden İslâm'a geçenlerin hayat hikayelerini menkıbeleştirilen Müslümanların kendi aralarındaki farklılıklara tahammülsüzlüğü veya mürted hükmü vererek gıyabî ölüm fermanları çıkarmasının ahlâkî tutarlılığını tartışmak olmalıdır

### **n. Şiddet ve Nefret Söylemi**

Klasik fıkıh öğretisini kendi tarihinin bir parçası görüp bu açıdan ele almayı bırakalım ve son döneme bakalım. Gerçekten de son dönemde din dili öfkeli ve hırçın, ayrıştırıcı ve ideolojik oldu. Ulemâ öfkeli, çünkü insanlara geçmiş kitaplardan sundukları bilgilerin bugün ciddî bir karşılığının kalmadığını gördükçe öfkeleniyor ve bu duruma dışardan bir sorumlu arıyor. Çünkü kendi kusurunu görmek istemiyor. Öfkeli ve kavgacı bir dille dini anlatmaya başladık. Ötekileştiren bir dil ürettik, kucaklayıcı olmayı da bıraktık. Dinî bilgi ve söylem kavgaya alet olunca, farkında olmadan din de kavgaya dahil olur.

Bugün Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleri metinleştirildiği için ülkelerindeki devâsâ



sorunların neticesinde olarak ortaya çıkan radikal dinî grupların, şiddet, öfke ve nefretten başka bir bildiği olmayan dinî grupların elinde Kur'ân âyetleri âdeta birer silah oldu.

Ehl-i kible olduğunu bildiği insanları mürted ilan edip öldüren radikal gruplar, barışçıl/siyasal bir protesto gösterisi için meydanda toplananlara ateş açan yöneticiler, ülkelerin iç siyasal gelişmelerine uzaktan verdiği fetvalarla müdahil olup şiddeti meşrulaştıran ve yüzlerce insanın ölümüne yol açan ulemâ ve ümerâ, tekbir getirerek yanı başındaki masumları öldüren kimseler... mağdurlarla birlikte hep aynı Allah'a ve Kitâb'a ve Peygamber'e inanmıyor mu?

Şiiliğin de, onlara benzeşen Sünniliğin de ayakta durmasının yegâne itici gücü tarihe ve ötekine duyulan öfke ve nefret; birleştirici gücü de acı ve tazallüm oldu. Böyle oluşan kimlik İslâm'ın rahmetini ne kadar taşıyabilir? Öfkeyle yoğrulan bir İslâm ve Müslümanlık dünyaya ne verir?

Hem böylesi bir ortamda temel insânî ve ahlâkî değerlerin hatırlanması ve hayata tutunması mümkün olur mu?

Hased gibi, öfke ve nefret de ötekine haklılık payı bahşeden, sahibini de kavuran bir ateşe dönüştü.

Sarhoşluk ve öfkenin akli örttüğünden hareketle bu halde yapılan boşamanın (talâk-ı sekrân / talâk-ı gadbân) geçerli olup olmadığını tartışan fukaha, bugün öfke ve nefretimizin nice "olması gereken"i örttüğünü de konuşmalı değil mi?

## **o. Fetvâ Adâbı**

Meseleci yöntemle telif edilmiş mufassal klasik fıkıh literatüründe -özellikle de vâkıat, nevâzil ve fetvâ mecmualarında- bir fikhî olay ele alındığında tartışma o olayla sınırlı tutulmayıp o olay etrafında farazî ihtimaller üretilir ve onlar üzerinde fikhî egzersizler yapılır. Modern hukuk eğitimindeki ders pratikleri gibi. Bu vadiye girilip farazî/muhtemel meseleler üzerinde alternatif çözümler ve yorumlar geliştirilmesi bir bakıma ilim tâliplerine fıkıh eğitimi ve mantığı kazandırma gayesi güttüğünden fazla dikkat çekici olmaz, hatta faydalı bulunur. Neticede bunlar beşerî yorumlar ve zannî bilgilerdir; dönemlerinin kültüründen ayrı düşünülmemesi gerekir. Ancak kapalı devrede oluşan bu tür örneklendirme ve fetvâ eğitim malzemesinin bugün fıkıh eğitimine konu olmasının genç ilim yolcularının pedagojik eğitimine etkisinin, ahlâk ve âdâb kültürünün oluşmasına katkısının yeni bir gözle incelenmesine ihtiyaç vardır.

Klasik literatürün satırları arasındaki bu nâdir ve sıra dışı örneklendirmelerin

ve verilen fetvâların bugüne dinî bilgi olarak aktarımı ise başlı başına bir sorundur. Toplumun sadece geçmiş ulemâ hakkındaki kanaatini tahrip etmekle kalmayıp umûmî ahlâk ve âdabı ve genel din algısını da derinden sarsmakta, din bilginlerini –fetvayı aktaranlar da dahil- toplum gözünde yanlış bir yerlere doğru sürüklemektedir.

Furû-ı fikhın nikah, talak, hürmet-i musâhare, zinâ, gusül ve cenabet, örtünme, köle ve cariye gibi birçok meselesinde bu tür fetva ve tartışma örneklerine sıkça rastlanır.

#### **p. Mekruh Telakkisi**

Mekruh bir davranışın sadece dinin taabbüdî alandaki bir hükmünü değil örfî ve değişken bir durumunu da ifade eder. Diğer bir anlatımla fıkıh kültüründe yer alan mekruh sadece dayandığı şer’i delilin delaletinin kapalılığından doğmaz. Sağlık, temizlik, toplum huzuru ve güvenliği gibi açılardan sakınılmasında yarar görülen veya toplum tarafından yadırganan davranışlar da mekruh grubunda zikredilerek insan davranışlarının kalitesini yükseltmek, sosyal hayatı güzelleştirmek hedeflenmiştir. Elbette bu hususlar da dinin genel kapsamına ve amaçlarına dahildir. Mendub da benzeri bir özelliklerle mekruhun zıddında yer alır.

Mekruh ve mendûb alanının tamamı adeta taabbüdî ahkam gibi sabit ve geliştirilmeye kapalı birer şer’î hüküm olarak telakki edilirse adâb ve ahlâkı yenileme ve geliştirme imkanı daralmış olur.

Şer’î hükümlerin beşli tasnifinde yer alan mendub ve mekruhun mahiyeti ve hangi amaçları korumayı hedeflediği üzerinde durmamız, belki daha önemlisi mübahın şer’î hüküm olmadığını ileri sürenlerin tezini bugün yeniden düşünmemiz gerekiyor.

#### **D. Örnekler**

Fıkıh en başta ahlâkîlik kaygısıyla doğmuş ve gelişmiş olsa da zamanla fikhın formel yönü düşünce yönüne galip geldi ve kurallar dinin ve ahlâkın genel prensiplerinin yeni dönemlerde algılanış biçimini -belli alanlarda daha belirgin şekilde olmak üzere- zorlamaya başladı.

Aşağıda alacağımız bazı örnekler, kendi dönemlerinde genel kabul görmüş olsa ve o günün telakkilerine göre sorunsuz görülmüş olsa da bizim bugün üzerinde tekrar düşünmemiz gereken hususlardır. Bu örneklerden hareketle bir genelleme yapıp fikhın ahlâkîliğini sorgulamak veya fikhın ahlâkı içermeye-

diğı tezine gitmek yerine, ilerleyen zaman içinde Müslümanların bu örnekleri kendi dönemlerinin değeri yargılarına göre niçin gözden geçirmediklerini ve genel kabule uygun yeni çözümleri niçin üretmediklerini sorgulamak daha doğru olur. Zaten yazımızın başlığında yer alan “buharlaşma” dan da, başlangıçta daha yoğun biçimde var olan ahlâkiliğın giderek kurallar arasında kayboluşunun serüveni kastedilmektedir.

### a. İman

İman ahlâk ilişkisi “amel imandan cüz mü değil mi?” tartışmasından hayli yara alarak çıkmıştır.

Peygamber Efendimiz “*Allah’a iman ettim de, ardından da dosdoğru ol!*”<sup>40</sup> buyurur. Bir diğeri hadisinde “İman açısından müminlerin en kamili, ahlâkı en iyi olanıdır”<sup>41</sup> buyurması imanla amel ve ahlâk arası sıkı ilişkiye işaret eder.

Vaaz ve irşatlarda sıkça dile getirilen “*Zina eden o sırada mümin olarak zina etmez, hırsızlık yapan o sırada mümin olarak çalmaz, içki içen o sırada mümin olarak içmez, kıymetli bir şeyayı insanların gözleri önünde yağmalayan o sırada mümin olarak yağmalamaz!*”<sup>42</sup> hadisi bu açıdan daha da dikkat çekicidir.

Bir başka hadiste hatta daha açık bir üslupla geçen “*Kişi zina ettiği zaman iman ondan çıkar gider*”<sup>43</sup> ifadesinde de imanla amel arasındaki ilişkiyi görmek mümkündür<sup>44</sup>.

Ebu Hanife: Fıkıh-ı Ekber ve Fıkıh-ı Ebsat’ta iman - amel ilişkisi hakkında, “*İslâmsız iman, imansız İslâm olmaz.*”<sup>45</sup>, “İmanın yeri (müstekar ve ma’din) kalp, uzantısı da bedendir”<sup>46</sup> gibi ifadelerde son derece ihtiyatlı bir dil kullanır. Ameli imanın bir unsuru yapmaktan da, imanla bağını tamamen koparıp imanı başıboş bırakmaktan da çekindiğı, her bir tezde ayrı ayrı sakıncalar gördüğü anlaşılmaktadır. Konuyu “Allah’ın dilemesine (meşîet)” havale etmesi de<sup>47</sup> bu ihtiyatının sonucudur.

### b. İbadetler

İbadetlerde asıl amaç Allah’a olan bağlılığımızı izhardır, dünyevi amaçların başında da ahlâkîlik gelir.

Namazda tadili erkan ve huşu namazın şartlarında yer almamıştır. İbadetlerde ifayı objektif ve ölçülebilir fiillere bağlama adına bu belli ki gerekliydi. Ancak fûru kitaplarının şekil şartlarıyla ilgili ayrıntılarda yoğunlaşması namazın amaç ve mahiyetini gölgelemekte/zayıflatmaktadır.

“*Namaz insanı çirkin fiillerden (fabşâ) ve akl-ı selîmin/sağduyunun kınadığı işlerden (münker) alıkor*” (el-Ankebût, 29/45) ayeti aslında böyle bir uyarıyı açıkça yapmakta.

Mesela, furû-ı fıkıh eserlerinde namazı bozan “amel-i kesîr” hakkında paragraflar dolusu farklı görüşler yer alır ve çeşitli ölçüler getirilir. Uyuma ve uyuklama konusu da böyledir. Bu tartışmalar esasen namazda asıl gaye olan huzur ve huşuun korunmasını sağlamaktır. Ancak medrese eğitim tarzının da katkısıyla ana konu, teknik ayrıntılar arasında kaybolur gider.

Mesela fıkıhta “Gasbedilmiş bir evde/arazide kılınan namazın geçerli olup olmadığı” tartışmaları vardır.<sup>48</sup> Benzeri bir şekilde çalıntı bir elbiseyle kılınan namazın hükmü de tartışılır. Burada kuşkusuz asıl amaç, namazın kılınışı gaye ve manası ile bir malı gasb veya çalma arasının uzlaştırılmaz olduğunu vurgulamaktır. Bu vurgu gözden kaçırılıp konu bir malumat bilgisi yarısına dönmemelidir.

Oruç elbette bir diyet/açlık ibadeti değildir. Resul-i Ekrem’in “*Nice oruç tutanlar vardır ki oruçtan onlara kalan sadece açlık ve susuzluktur*” uyarısı bunun içindir.<sup>49</sup> Ancak fıkıhta ifanın objektif kurallara bağlanması adına ahlâkî ihlallerin değil sadece yeme-içme ve cinsî hayatla ilgili ihlaller ele alınmıştır. Yapılan iş doğru olabilir, ancak bu doğruluk algının da doğru yerleşeceğinin garantisi olmuyor. Oruç ibadeti hakkında ortak algı ve uygulama bunun açık bir örneği.

Zekat, hac, kurban, Kur’an okuma ve hatim, tasadduk gibi ibadetleri anlatırken asıl gözetilmesi gerekenleri nasıl ihmal ettiğimizi ayrı ayrı konuşmalıyız.

### c. İskat – Devir

Tutulamayan oruç için fidye verilmesi imkanı kopacak derecede zorlandı ve elbirliğiyle, “tutulmayan oruçlar, kılınmayan namazlar ve diğer dinî mükellefiyetler için para verilerek uhdeden düşürülmesi (ıskât), fakirler için de bir miktar paranın defalarca sanal tedavülü ile toplam meblağın verilmiş sayılması (devir)” şeklinde umuda dayalı bir işlem üretildi.

Burada asıl savunulamaz olan ıskattır. İskât makul görüldüğü sürece devir kaçınılmaz olarak gerekir. Zengine iskât imkanı getirdikten sonra fakiri bu imkandan mahrum bırakmak elbette doğru olmaz.

Peki böyle bir işlemin, bunu yapan ve izleyenlerin inanç dünyalarında ve ahlâkî değerlerinde nasıl bir tahribata yol açtığını ciddi boyutta hiç tartıştık mı?

#### d. Yalan ve Yemin Kültürü

Yalan söz ve beyan, yalan yere yemin hakkında âyet ve hadislerde bunca uyarı ve tehdit yer aldığı halde İslâm toplumlarında yalandan ve asılsız yeminden kaçınma konusunda gözle görülür bir duyarlılık oluşmamıştır.

Furû kitaplarının bu konuları belli kalıp cümleler ve sonuçları tarzında teknik bir mesele olarak ele almasının bunda payı düşünülebilir mi?

#### e. Alım Satım / Muâmelât

Önemli bir Malikî alimi Ebubekr İbnu'l-Arabî, “*Birbirinizin mallarını haksız şekilde yemeyin.*” ayetini (el-Bakara, 2/188) açıklarken insanlar arası mali nitelikteki işlemlerin (muâmelât/muâvezât) dört temele dayandığını açıklar: 1. Haksızlığın bulunmaması, karşılıklı rızanın olması, 2. Alışverişin, ticaretin helal, ribanın haramlığı, 3. Akıbeti bilinmeyen, riskli hukukî işlemlerden (garar) kaçınma prensibi, 4. Dinin genel amaçlarının ve umumi yararların gözetilmesi kuralı.<sup>50</sup>

İslâm döneminde Arapların Cahiliye döneminden gelen ticari hayatına önemli ve radikal bir müdahale yapıldı; o da alım satım başta olmak üzere akitlerin ve ticarî işlemlerin güven ortamında, açıklık içinde, her türlü kapalılıktan, aldanma ve aldatma ihtimalinden uzak olarak yapılması ilkesiydi. Mekkelilerin sembolik davranışlarla yaptığı alım satımların, faizli işlemlerin, bir tarafın ciddi mağduriyetini mucip riskli işlemlerin, güçlünün yönettiği güçsüzün kerhen razı olduğu işlemlerin yasaklanması bu sebepleydi.

Doğrusu bu konu hem hadislerde hem de daha sonra oluşan fıkıh kültüründe ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Mesela furû eserleri bir ticarî işlemin sahih olabilmesi için tarafları çekışmeye ve öngörülmedik riske götürecekt kapalılık ve bilinmezlikten uzak olması gerektiğini ısrarla belirtir.<sup>51</sup>

Hadislerde geçen,

1. Şehre dışardan mal getirenlerin şehir girişinde mallarının satın alınmaması, pazara getirip piyasayı öğrendikten sonra gönül rahatlığı ile malını satmaların temini (telakki'r-rukban)
2. Alışverişte pazarlık kızıştırmak için alıcı/satıcı gibi görünerek fiyatı etkilemenin yasaklanması,
3. Köylü adına şehirlinin alım satım yapmaması,
4. El altında (kabzedilmiş) olmayan malın satımının yasaklanması,

5. Ortada olmayan (ma'dûm) malın satış yasağı, (hadislerde geçen dişi hayvanın karnındaki yavrunun, bahçenin gelecek yıllardaki meyvesinin satım yasağı gibi),
6. Bazı maddelerde değişim fazlalığının veya yaş-kuru değişiminin ribâ yasağına dahil edilmesi (ribe'l-fadl),
7. Garar, akıbeti kapalı işlem<sup>52</sup> yasağı.<sup>53</sup>

Bu tür kurallar hem hukukî işlem güvenliğini, hem de ticarî hayatta ahlâkiliği sağlamaya matuf önlemler olarak fevkalade anlamlıdır.

Bu tür yasaklar dinin genel amaçlarına paralel bir zihniyet inşa etmeye yönelik olsa da, muamelât fıkhu meseleci bir yaklaşımla ve hukuk teknisyenliği titizliğiyle ayrıntılı biçimde ele alındığı, şekil şartlarında yoğunlaşıldığı için olacak, normatif ve teknik kurgu içinde ahlâkî vurgular ve asıl gaye olan dinî-ahlâkî duyarlılık yeterince yer bulamadı. Her ne kadar bu konuların işlendiği başka literatür mevcut olsa da fetvâ usulü, caiz olur-olmaz açıklamaları bu ekseninde şekillendiğinden, muamelat konularında fikhın değil hukuk teknisyenliğinin özellikleri öne çıktı.

Ticârî hayatımızda fikhın “İslâm'da kâr haddinin olmadığı” tezi özellikle biliniyor ve iyi hatırlanıyor da yukarıdaki yasaklamaların ruhuna pek dikkat edilmiyor.

#### **f. Faizli İşlemler/Kredi İşlemleri**

Hîle-i şerriyenin belki de en sık kullanıldığı alan faiz ve kredili işlemlerdir. Bu durum, bu alanda ciddî bir sıkışmanın olduğunu gösteriyor.

Konu hicrî ilk asırlardan bu tarafa gündemdedir. Faiz konusunu tarım ve trampa ekonomisi ölçeğinde ele alıp literal bir okumayla son derece dar bir talife tabi tutan fukaha, daha sonra ihtiyaçlar zorlayınca kendi girdikleri dar koridordan kurtulabilmek için şekli bazı çarelere yönelmiş veya razı olmuşlardır. Öyle anlaşılıyor ki, geliştirilen ilk faiz teorisi artık topluma mal olduğundan onu yeni baştan ele almak pek mümkün olmamış, bunun yerine kredi temini amacıyla yapılsa bile şeklen alım satıma benzeyen ara çareler üreterek veya bu yöndeki uygulamalara geçit vererek hem teoriyi koruma hem de ihtiyaçları bir ölçüde karşılama yoluna gitmişlerdir. Neticede birçok müçtehit, mahiyeti itibarıyla vadeli para/kredi temini işlemi olan ve bu amaçla yapılageldiği de bilinen hukukî işlemlere, şekli bir yaklaşımla cevaz kapısını aralamıştır. İne satışı, bey bi'l-vefâ, buyû'l-âcâl gibi isimler altında yapılan işlemlerle ilgili tartışmalar bu konuya iyi bir örnektir. Burada sorun, bunların niçin caiz gö-

rüldüğünden çok kullanılan yöntemin ne derece doğru olduğu, bunun ahlâkî değerleri ne kadar örselediğidir.

Osmanlıda vakıf paralarının “muâmele-i şer’iyye” usulü ile işletilmesine, Anadolu Kazaskeri Çivizâde dolaylı biçimde, İmâm Birgivi gibi zatlar ise örtülü faiz olduğu gerekçesiyle doğrudan karşı çıksalar da, şartlar iyice zorladığı için olacak, Şeyhulislâm Ebussuûd fıkıh literatüründe yer alan şekli/formel yaklaşımları öne sürerek bunun cevazını savunmuş, uygulama da bu istikamette gelişmiştir. Burada konuşmamız gereken, yapılan uygulamanın fıkhen doğru olup olmadığı değil elbette. Asıl burada, böyle bir dolambaçlı yolun ne kadar ahlâkî olduğunu ve Müslüman bireyin iç dünyasında ne gibi izler bırakacağını tartışmalıyız.

Bugünse, daha geniş boyutta uygulama alanı bulan “Katılım Bankacılığı”nı, murabaha, murabaha kredi kartı, teverruk, sukûk gibi uygulamaları bu açıdan soğukkanlı bir biçimde konuşabilmeliyiz.

### **g. Evlenme - Boşanma**

Hile-i şeriyenin bolca işletildiği, şekil ve kuralcılığın arasında ahlâkın hayli hırpalandığı bir başka alan aile hayatı, özellikle de erkeğin karısını boşaması, yani talak konusudur.

Klasik fıkıh literatüründe nikah ve talak lafızları, şaka yoluyla ve kinayeli sözlerle talak, eşlerin hakları ve görevleri, ikrah altında yapılan evlenme ve boşama, tek celsede üç talak gibi konularda geliştirilen doktrin, sadece şekil ve kuralcılığı değil, evlilik ve kadın konusunu velayet ve mülkiyet hakkı çerçevesinde ele alan bir kültürü de bariz biçimde yansıtan örneklerle doludur. Halbuki İslâm’ın cahiliye telakkilerinde yaptığı en önemli değişimlerden biri, aile hayatı, kadın ve çocuklara dairdir. Bu konuda Kur’an’da ve Sünnet’te yer alan insânî-ahlâkî vurgu, uyarı ve ilkelerin fıkıhta yeterince değerlendirilmediği, fıkıhın baskın kültüre daha fazla ağırlık verdiği söylenebilir. Böyle olunca fıkıhın aile hayatını, aile içi hak ve sorumlulukları ele alış tarzının bugün için ciddi boşluklar taşıdığını, bu konuda kadim literatürde yer alan görüşlerin bugüne olduğu gibi taşınmasının her zaman aile içi huzur ve mutluluğa, ailenin temellerinde bulunması gereken değerlere hizmet etmeyeceğini düşünmekteyim. Ancak günümüzde bu nakillerin dinî görüş ve bilgi olarak kamuoyuna çokça servis edildiğini, internet siteleri ve yerel televizyonların da bu konuda gayet özensiz olduğunu görmekteyiz.

Burada birkaç soruyu ve sorunu tartışmaya açabiliriz.

1. Resmî yola başvurmaksızın yapılan dinî evlenme/imam nikahı günümüzde ne kadar dinîdir. Mağduru kimdir?
2. Boşanmanın dinî-hukukî boyutu: devletten maaşın kesilmemesi/bağlanması için resmen boşanıp veya evlenmeyip fiilen/dinen evlenme ne kadar dinî ve ahlâkî?
3. Nişan nikahı veya resmî boşanma sonrası dinî nikahı devam ettirme ısrarı ne anlama geliyor?
4. Üç talak ve hülle nasıl anlaşıldı, nasıl anlamalıyız ? Suç ne, cezayı kim ödüyor?

Bu soruların her biri günlük hayatta sıkça karşılaşılan, sadece İslâm ahlâkını değil İslâm dinini de töhmet altında bırakan, İslâm algısını derinden etkileyen ve bizim bugün açık yüreklilikle konuşmamız gereken ciddî sorunlara işaret etmektedir. Ben burada bunlardan sadece sonuncusu üzerinde bir nebze durmak istiyorum:

Üçüncü talaktan sonra eşlerin arasının kesinlikle ayrılması ve geri dönüş imkânının kalkması, cahiliye döneminden gelen köklü bir adetti.<sup>54</sup> Cahiliyedeki genel uygulamaya göre, kadın üç talakla boşandığında artık kocasından kesin ayrılır, başka bir erkekle evlenip ondan ayrıldıktan sonra eski kocasına dönebilirdi. Ancak, bu kurala uymayan araplar da vardı. Üç talakla boşanan kadına kısa süreli ve geçici bir evlilik yaptırılıp eski kocasına geri dönmesinin sağlanması (hülle) cahiliye Araplarında da bilinen bir yoldu, ancak bu kınanıyor, hülle yapan erkek “ödünç teke” olarak alaya alınıyordu.<sup>55</sup> Bunun için de cahiliye arapları karısını üç talakla boşadığında yabancı bir erkek bulup ondan boşadığı karısıyla şekli bir nikah yapmasını, sonra da bir araya gelmeksizin hemen onu boşamasını isterlerdi. İslâm döneminde ise bu hileye izin verilmeyip üç talakla boşanan kadının hayatın tabii akışı içinde ikinci ve fiilî bir evlilik yapması ve bunun da yine tabii olarak sona ermesi halinde eski eşlerin tekrar yeni bir evlilikle bir araya gelebilecekleri bildirildi. (el-Bakara, 2/229-230). Bu şart ayette zımnen, hadiste sarahaten vardır.<sup>56</sup> Hadislerde ayrıca böyle hileli bir yola başvuran iki tarafa da lanet edilmiş,<sup>57</sup> hatta bir rivayette cahiliye hülle yapan erkek “ödünç teke” olarak nitelendirilmiştir.<sup>58</sup> Fukahanın hülle karşısındaki tavrı da çok nettir ve benzeri eleştiri ve nitelendirmeleri yaparlar.<sup>59</sup>

Fıkıh kültürüne ve uygulamaya gelince, fıkıh kitaplarında üç talakın –hadislerde getirilen üç ayrı boşama olması şartı göz ardı edilerek- tek celseye ve katı bir kuralcılığa sıkıştırılmış olması, hülleye karşı kitaplarda gösterilen tepkileri hayatta boş çıkarmıştır. Zamanın ilerlemesiyle evlenme ve kadın telakkisinde değişme olduğu ve vaki bir talaktan erkek değil kadın mağdur olmaya başla-



dığı için, bu klasik görüş uygulamada pahalıya mal olmuş, bu sefer de fıkıh kültüründe ve uygulamada bunun sonuçlarını bertaraf edecek çareler (hîle) üretilmesi yoluna gidilmiştir. Aslında bulunan hileli yol (tahlîl-i şer'î/yaygın tabiriyle hülle) İslâm'ın kaldırdığı cahiliye anlayış ve pratiğini bir şekilde geri getirilmesidir. Sadece hülle değil, klasik kültürün bu konuya yaklaşım biçimi de bugün açısından genel dinî-ahlâkî değerler ve amaçlar yönüyle yeni baştan düşünölmelidir.

## **h. Miras**

Aile içi ve yakınlar arası ödevlerde seküler, mirası paylaşmaya gelince şer'î hukuk talebi adil mi?

Çağımızda birçok faktörün ortaklaşa sonucu olarak hısımlar arası ilişki ve bağların anne baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile tipinin dar kalıpları içine sıkışıp kaldığı, aile içi ve akraba arası hak ve sorumlulukların cinsiyet ayırımına gidilmeksizin daha eşitlikçi bir yaklaşımla ele alındığı söylenebilir. Böyle olunca, kişilerin özellikle de erkeklerin İslâm miras hukukunun ilke ve hükümlerine göre terikeden pay alıp, buna karşılık o fazla payın verilmesine sebep teşkil eden sorumluluk ve yükümlölükleri yerine getirmemesi, bu konuda ihmalkâr hatta kayıtsız kalması ise korunmaya çalışılan dengeyi altüst ettiğinden kızların açık bir mağduriyetine yol açmakta ve onların haklı serzenişlerine sebep olmaktadır. Erkeklerin İslâm hukukuna göre hak isteyip ödevlerini cari pozitif hukukun mad-dî yaptırımlarıyla sınırlı tutmaları, farkında olmadan İslâm hukukunun mirasla ilgili hükümlerini töhmet ve tartışma ortamına itmekte, ayrıca ahlâkî bir soruna da işaret etmektedir. İslâm miras hukukunun sistemi, kültürel kabullerle ve sosyal yapıyla da alakalı olarak klasik fıkıh doktrininde öngörölen sorumluluk ve yükümlölüklerle birlikte bir anlam ve değer ifade etmektedir. Böyle olunca tek taraflı ve çıkarıcı bir yaklaşımla mirastan pay almanın, fakat gereken yükümlölüklerden kaçınmanın bu dengeyi bozacağı, kul hakkı ihlâline yol açacağı, İslâm ahlâkına yakışmadığı ve uhrevî sorumluluk doğuracağı açıktır.

## **Sonuç**

**1.** Dinî gelenekte mevcut olan normatif nitelikteki düzenlemeler İslâm Dininin gözettiğı genel yarar ve amaçlar ile genel ahlâk normlarının örneklendirmesi mahiyetindedir. Dinin evrensel mesajını sadece bu örnekler üzerinden okumak yerine bu ilişkiler ağı içinde anlamak gerekir. Bu somut uygulama

örneklerini kendi tarih ve zeminlerinden koparıp aynen bugüne taşımamanın her zaman ve zeminde ahlâkın ve dinin genel amaçlarının gerçekleşeceği rahatlığını vermemelidir.

**2.** Tıpkı üst ahlâk normlarının tek başına yeterli olmayacağı gibi, dinin genel ilke ve amaçlarını (makâsıd ve mesâlih) toplumsal ve kamusal alanda ahlâkîliğin gerçekleşmesi için yeterli saymak ve güvence olarak görmek de doğru olmaz. Böyle olunca İslâm toplumları, her iki grup üst değerlerin kendi toplumlarına uyarlanması bağlamında hukuk düzenlemelerini ve hukukun üstünlüğünü de sağlamak zorundadır.

**3.** Başlangıç itibariyle ahlâkî değerlerle iç içe doğan ve gelişen fıkıhın tarihsel süreçte kurallar yığını haline gelmesi ve bu kurallar arasında ahlâkın buharlaşması sorunu, bütün dindarları özellikle de modern dönemde fıkıh alanının uzman ve akademisyenlerini daha yakından ilgilendirmelidir. Modern fıkıh çalışmalarının mesela; genel ahlâk,

- günah kavramının müeyyide olarak anlamı,
- iyiniyet ve dürüstlük kuralları,
- çelişkili davranış yasağı,
- kendi ahlâka aykırı davranışına dayanarak lehine hak çıkarma çabasının hukuken koruma görmemesi,
- bilerek ahlâka aykırı davranış ile başkasına zarar verenin tazmin yükümlülüğünün olması,
- hakkın kötüye kullanılması yasağı

gibi günümüz hukuklarında düzenlemeye konu olan hususların klasik fıkıh doktriniden karşılıklarını çalışması, ayrıca ahlâk kurallarına riayetsizliğe fikhi yaptırımlar uygulanmasının mümkünlüğünü tartışmaya açması son derece elzem görünmektedir.

Bunları yapmak gerekir, çünkü fıkha itibar ve saygı ona dinamizm kazandırmaktan geçer. Bu da fikhi tarihteki haliyle sahneye taşımakla değil, güncellemeyle mümkün olur.

**4.** Toplumda ahlâk adına arzu edilen hedeflerin gerçekleşmesi, sadece dinî ve ahlâkî değerlerin eğitimiyle sağlanabilecek bir husus değildir. Bu gerekli olsa da yeterli değildir. Toplumda sosyal adalet, fırsat eşitliği, çalışma, üretme, çevre, insan hakları, eşitlik, hukukun üstünlüğü ve güvencesi, siyasal katılım, temel hak ve özgürlükler gibi İslâm dininin de genel çerçevesi içinde kalan bir dizi insanî hedefin belli bir düzeyde gerçekleşmiş olması gerekmektedir.

5. Günümüzde Müslümanların bireysel ve toplumsal ilişkilerde ahlâkî duyarlılığının hayli zayıflamış olmasını sadece fıkıh başta olmak üzere dinî ilimlerin tarihsel seyriyle ve bu ilimlerde bugün gelinen noktaya açıklamak haksızlık olur. Bu, dev sorunun sadece bir kısmını resmeder. Konunun biraz önce sözünü ettiğimiz birçok alanla bağlantısı vardır. Hem dinî literatürden sözü edilecekse, halk dindarlığını ve folk İslâmı asıl oluşturan merdiven altı dinî yayınlardan, mesela, Uğru Abbas gibi nice asılsız hikayeden, namazın öneminden söz ederken dinin haramlarını, temel ahlâk değerlerini önemsizleştiren yaklaşımlardan, asılsız menkıbe kültüründen bahis açmamız gerekir.

6. Kur'an-ı Kerîm ve Sünnet belli lafızlardan ibarettir. Lafzın anlam yelpazesini belirlemede dilin kural ve imkânlarından yola çıkmak ön şart niteliğinde ilk aşamayı teşkil eder. İkinci aşamada, Şâri'in ne demek istediğini de kuşatan bir fikhî anlama ve yorumlama çabası gerekir. Bunun için dili bilmenin ötesinde fıkıh formasyonu ve içtihat melekesi, engin bir birikim ve içinde yaşadığı toplumun farkında olmak gerekmektedir. Rey içtihadı, makâsîd ilmi, istihsan, istislah, sedd-i zerâyi gibi bakış açılarının hepsi belli ölçüde bu yöndeki çabaların ürünüdür. Bunlar bizim öz mirasımız ve fakihlerimizin devasa eserler bıraktığı alanlardır. Bugün bu konularda tartışma açmayı ve yeni öneriler getirmeyi formel ve önyargılı bir dindarlık refleksiyle *"İslâm'ın temellerini köklerinden sarsan bir reform çağrısı"* şeklinde yaftalara maruz bırakmamak İslâm ahlâkındandır. Çünkü dinin veya fıkıhın bir kuralına yeni bir yorum getirildiğinde, neticede bu bir anlama faaliyetidir.

7. Dinin sahibi yüce Mevlâ'dır. O dinini kıyamete kadar koruyacaktır. Hem fıkıhın en zayıf kısmı kuralları, en kuvvetli kısmı da o kuralların arkasındaki derûnî dindarlık ve ahlâktır. Şekil ve kural toplum kültürüyle yakından alakalıdır. Fıkıhın en güçlü alanı ise akîde ve genel ahlâk ile olan irtibatıdır. Yani fıkıhın Allah'a ve Hz. Peygamber'e duyulan derin bağlılık, ahlâk ve derûnî dindarlık üzerinde inşa edilmiş olmasıdır. Allah'ın insanla ilişkisinde öne çıkan rubûbiyet, rahmet ve adalet; insanın da Allah'la olan ahlâk ilişkisinde öne çıkan iman, İslâm, ihsan (takvâ) ve bağlılık (ibâdet) de bunları ifade etmektedir.<sup>60</sup>

8. Fıkıhın klasik doktrinini ve kurallarını bugünün bakış açısıyla yargılayıp alelacele mahkum etmek veya onları gözü kara savunmak yerine anlamaya çalışmak gerekir. Klasik literatürdeki görüşlerin dönemlerinin kültür ve anlayışlarını, hatta göreceli olarak ahlâkî telakkilerini yansıttığı, en azından ahlâken sorunlu görülmediği kolayca savunulabilir. Ancak bu bilgi ve fetvaların adresinden koparılıp bugüne olduğu gibi taşınması, sonuçta kadîm fıkıha formel olarak uygun, ama fıkıhın özüne, dinin esaslarına ve genel ahlâka aykırı görüşlerin fıkıh, hatta din adına serdedilmesi gibi garip bir sonuç vermektedir.

9. Dünyanın diğer toplumlari bir tarafa, dinin sürekli gündemde olduğu, dinî kavram ve değerlere sıkça atıf yapıldığı İslâm toplumlarında ahlâkî yok-sunluğun ve erdemsizliğin ileri düzeyde olması,<sup>61</sup> sadece bir kesimi değil hepimizi, Müslüman aydın, sanatçı, iş adamı ve yöneticileri derinden düşün-dürmeli. Mesela, Kur'an ve Sünnet'in bir devletten beklediği "sosyal adalet, hukuk devleti, genel insan hakları, yolsuzlukla mücadele, faizlerin kaldırıl-ması, azınlık hakları, çevrenin korunması" gibi değerler sistemi ölçü alınarak yapılan bir araştırmada dünyanın en İslâmî devletinin sırasıyla Yeni Zelanda, Lüksemburg ve İrlanda olması, ilk yüz devletin içinde 33. Sırada Malezya, 48. Sırada Kuveyt olmak üzere birkaç İslâm ülkesinin bulunması<sup>62</sup> en çok da Müs-lümanları mahcup etmeli diye düşünüyorum. ABD de bu araştırmayı yapan iki Müslüman akademisyen<sup>63</sup> kullandığı ekonomik ve gelişmişlik ölçütlerini devre dışı bırakıp sadece ahlâkî değerler bakımından araştırmasını yapsalardı, yine iç açıcı bir tablo ortaya çıkmazdı.

#### Kaynakça

- Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *Buluğu'l-Ereb* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiye tı. 1-3  
Aynî, Bedruddîn, *el-Binâye*, Beyrut 1420/2000.  
Barkan, Ömer Lütfi. "Türkiyede Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi". *Cumhuriyetin 50. Yılı Semineri*, Ankara 1975, 49-97.  
Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsıd' u-şeriâ". *DİA*, 37, 423-427.  
Çağıl, Orhan Münir. *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966. I-II  
Çağırıcı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.  
Çağırıcı, Mustafa. *Gazzalî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.  
Dönmez, İ. Kafi. "Maslahat", *DİA*, 27, 79-94.  
Ebû Hanife. İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.  
Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*. I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t  
Çağırıcı, Mustafa. *el-Mustasfâ*. I-II, Beyrut 1413/1993.  
Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012  
Heimsoeth Heinz. *Ahlâk Denen Bilmece*. çev. Nermi Uygur, İstanbul 1957.  
İbn Habîb. *el-Muhabber*. Beyrut tı.  
İbn Kayyım. *İ'lâmü'l-muvakkîn*. Beyrut 1411/1991.  
İbn Teymiyye. *el-Fetave'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiiye, Beyrut tı.  
İbnu'l-Arabî, Ebubekr. *Abkâmu'l-Kurân*. Kahire 1974. I-IV  
Kâsânî, Alâuddîn. *Bedâi' u's-sanâi'*. Dâru'l-kütübi'l-İlmiiye, 1405/1986, 1-7  
Kılıç, Recep. "Ahlâkın Din ve Hukuk ile İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, 27 (1998), 38-53.  
Muhammed b. İbrahim, *el-Hiyelü'l-fıkhiyye fi'l-muamelati'l-maliyye*, y.y., Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1983.  
Saîd b. Mansûr, *Sünen*, I-II, Hindistan 1403/1982.

Serahsî, *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut 1414/1993.

Scheherazade Rehman and Hossein Askari, How Islamic are Islamic Countries?, *Global Economy Journal*, Vol. 10 [2010], Is 2, Art. 2, 1-30.

Schopenhauer, Arthur, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, 3. b, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Uludağ, Süleyman, "Takvâ", DİA, 39/484-486.

Wulff, Christian, "Özgürlük, Din, Devlet – Entegrasyona Dair Düşünceler", *İslâm ve Avrupa XII*, Almanya Federal Cumhuriyeti Büyükelçiliği, Ankara 2015, 14-20.

Yaman, Ahmet, "Fıkıh - Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 9 (2008), 87-118.

Zeylâ'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 259, Bulak 1313.

## Notlar

- 1 Mustafa Çağrırcı, *Gazzalî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, 16.
- 2 Recep Kılıç, "Ahlâkın Din ve Hukuk ile İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, 27 (1998), 17-18.
- 3 Buhârî, *Bed'ü'l-vahy*, 1.
- 4 Buhârî, *İman*, 32.
- 5 Müslim, *Birr*, 34.
- 6 Arthur Schopenhauer, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, 3. b, İstanbul: Say Yayınları, 2013., 21-23.
- 7 Çağrırcı, *Gazzâlîye Göre İslâm Ahlâkı*, 197.
- 8 Heinz Heimsoeth, *Ahlâk Denen Bilmece*, çev. Mermi Uygur, (İstanbul: 1957), 13-19.
- 9 Buhârî, *Edeb*, 78.
- 10 Buhârî, *Bed'ü'l-vahy*, 1.
- 11 Ahmed b. Hanbel, II, 381.
- 12 Ahmet Yaman, "Fıkıh - Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 9 (2008), 91-92.
- 13 Heimsoeth, 7-8.
- 14 Çağlı, Orhan Münir, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, I-II, İstanbul Üniversitesi Yayınları, (İstanbul: 1966), 52
- 15 Çağlı, 55-56
- 16 Çağlı, 54.
- 17 Çağlı, 56-57.
- 18 Mustafa Çağrırcı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2009), 24.
- 19 Çağlı, 95-96.
- 20 Buhârî, *İman* 4-5; Müslim, *İman*, 64-65.
- 21 Buhârî, *Şehadât*, 28; Müslim, *İman*, 107, 109.
- 22 Buhârî, *Menâkıb*, 25.
- 23 Yaman, "Fıkıh - Ahlâk İlişkisi", 90, 95.
- 24 Buhârî, *Tefsîr*; Lokman 2.
- 25 Dârimî, *Buyû*, 2.
- 26 Müslim, *Birr*, 34.
- 27 Ömer Lütifi Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Cumhuriyetin 50. Yılı Semineri*, (Ankara: 1975), 49.
- 28 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, I-IV, (Beyrut:Dâru'l-Ma'rife t), 1/17.
- 29 Bkz. İhyâ, I, 125-293.

- <sup>30</sup> Mecelle, md.2.
- <sup>31</sup> Mecelle, md.3.
- <sup>32</sup> Boynukalın, Ertuğrul, “Makâsîd’u-şeria”, DİA, 27/423.
- <sup>33</sup> Boynukalın, 27/423.
- <sup>34</sup> Dönmez, 27/79
- <sup>35</sup> Boynukalın, 27/425.
- <sup>36</sup> eş-Şems, 91/8; Tirmizî, Menâkıb, 73; Ebû Dâvûd, Edeb, 111.
- <sup>37</sup> Süleyman Uludağ, “Takvâ”, DİA, 39/485.
- <sup>38</sup> Buhârî, Şehâdât, 27; Ahkâm, 20.
- <sup>39</sup> Dârimî, Buyû, 2.
- <sup>40</sup> Müslim, İmân, 62.
- <sup>41</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet, 14.
- <sup>42</sup> Buhârî, Mezâlim, 30.
- <sup>43</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet, 15, Tirmizî, İmân, 11.
- <sup>44</sup> Yaman, Fıkıh - Ahlâk İlişkisi, 94.
- <sup>45</sup> Ebû Hanife, İmam-ı A’zam’ın Beş Eseri, *el-Fıkhu’l-Ekber* çev. Mustafa Öz (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1992), , 58.
- <sup>46</sup> el-Fıkhu’l-ebsat, 51.
- <sup>47</sup> el-Fıkhu’l-ebsat, 43.
- <sup>48</sup> Bk Gazzali, el-Mustasfâ, (Beirut: Daru’l-Marife) 1413/1993, 1/62
- <sup>49</sup> İbn Mâce, Savm, 21.
- <sup>50</sup> Ebubekr İbnu’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kurân*, I-IV, (Kahire: 1974), 1/96.
- <sup>51</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, (Beirut 1414/1993), 13/68; Alâuddîn Kâsânî, Bedâi’u’s-sanâi’, (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye 1405/1986), 4/180-181, 183-184, 5/156, 159, 163.
- <sup>52</sup> Serahsî, 12/194.
- <sup>53</sup> Buhârî, Buyû, 42, 55, 58-59, 61, 68-72, 82; Müslim, Buyû, 4-6, 30, 32, 36, 40 Ebû Dâvûd, Buyû, 18-19, 34.
- <sup>54</sup> İbn Habîb, el-Muhabber, (Beirut: tz.), 309; Mahmûd Şükrî Âlûsî, *Bulûğul-Ereb*, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, tz.) 2/49.
- <sup>55</sup> Saîd b. Mansûr, *Sünen* (Hindistan 1403/1982) 2/76.
- <sup>56</sup> Bkz. Buhârî, Talâk, 7, 37; Ebû Dâvûd, Talâk, 49; İbn Mâce, Nikâh, 32.
- <sup>57</sup> Ebû Dâvûd, Nikâh, 15; Tirmizî, Nikâh, 28; Neseî, Talâk, 13.
- <sup>58</sup> İbn Mâce, Nikâh, 33.
- <sup>59</sup> Bkz. Zeylâ’î, *Tebyînu’l-Hakâik*, (Bulak: 1313), 2/259; İbn Teymiyye, *el-Fetave’l-Kübrâ*, (Beirut:-Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, tz) 6/239, 267; İbn Kayyım, *İ’lâmu’l-muvakkîn*, (Beirut: 1411/1991), 3/95; Bedruddîn Aynî, *el-Binâye*, (Beirut: 1420/2000), 5/481.
- <sup>60</sup> Güler, İlhamî, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2012), 115-127.
- <sup>61</sup> Yaman, Fıkıh – Ahlâk, 88.
- <sup>62</sup> Christian Wulff, “Özgürlük, Din, Devlet – Entegrasyona Dair Düşünceler”, *İslâm ve Avrupa XII*, (Ankara: Almanya Federal Cumhuriyeti Büyükelçiliği, 2015), 14.
- <sup>63</sup> Scheherazade Rehman and Hossein Askari, How Islamic are Islamic Countries?, *Global Economy Journal*, Vol. 10 (2) (2010), 1-30.

# Sünnilikte Ahlakın Zayi Oluşunun Kelamî Hafriyatı (Teolojik Arkeoloji)

İlhami GÜLER\*

**Öz** Bu çalışmada bir teolojik arkeoloji çerçevesinde Sünni İslam'daki ahlak sorunu ele alınmaktadır. Bu doğrultuda şu varsayımlardan hareket edilmektedir: Kur'an'ın ahlaki siyasal ufku zaman içerisinde kayba uğratılmıştır. Usul'ün teolojik kuruluşu ahlaki kırılmalara yol açmaktadır. Kader inancı ahlaki açıdan sorunludur. İmanın tanımlanması ve iman amel ilişkisi ile ilgili olarak kimlik tartışmaları ahlaki sorunlar doğurmaktadır. Kelam alanında akıl ahlakı terk etmiş ve soyut bir hal almıştır. Salih amel ahlakı yerini zühd ahlakına bırakmıştır. Bu varsayımların ele alınmasından sonra metinde son olarak seküler dünyada dinin ve ahlakın imkanı sorgulanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak, din, Kur'an, Kelam, kader, Sünni İslam, zühd, seküler dünya.

## *The Loss of Morality in Sunnite Islam (A Theological Archeology)*

**Abstract** This study examines the morality problems in Sunnite Islam in a perspective named as theological archeology. Accordingly, some general assumptions are as follows: The moral vision of Quran was seized and lost its influence in time. Theological construction of the main principles of Isla mor usul led to the moral declining. Fatalism is a serious threat in moral terms. The controversies about the problem of identity in the context of defining the faith and the issue of relationship between faith and good deeds have moral consequences. The moral dimension in Islamic theology has been left in the name of reason and the Kalam becomes an abstract field. The ethics defined by good deeds was substituted by an ascetic ethics. After examining these assumptions the study interrogates the possibilities about religion and moral in a secular world.

**Keywords:** Moral, religion, Quran, Islamic Theology, fatalism, Sunnite Islam, ascetism, secular world.

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. iguler@ankara.edu.tr

## -I-

**1- Kur'an'ın Ahlaki Siyasal Ufkunun Gaspı**

İslam'ın kurucu zamanında (610-632) ve dört halife dönemindeki siyasal faaliyetlerin (cihad/fetih) derin bir dini saikle (fisebilillah) motive edildiği kuşkusuzdur. Fakat Emevi ihtilali ile birlikte kabile asabiyeti ve ganimet tutkusunun dini saiki gölgelediği tarihsel bir gerçektir. Max Weber'in erken değerlerini<sup>1</sup> Cabiri'nin çalışması doğrulamıştır.<sup>2</sup> Kur'an'da ve Hz. Muhammed'in hayatında vazedilen ve ahlakın (salih amel) pratize edilmesini sağlayacak olan emaneti ehline verme, şura, toplum sözleşmesi (ahit/akit) ve adalet gibi siyasal ufuklar, kurumsallaştırılmadığı için Muaviye ihtilali ile birlikte içgüdünün kristalleşmesi olan kabile ve kişi kültü ile birlikte ganimet tutkusuna kurban edilmiştir. Siyasal akt hukuk/kurum, sözleşme (ahlak) üzerine değil; kabile yapılarının güç ilişkileri üzerine kurulmuştur. İhtiras farkları, içtihad farkı olarak yorumlanmıştır. Çölün doğurduğu şiddet (Ficar Savaşları) Kur'an/İslam tarafından yeterince gerilemediği için; Hz. Muhammed'in ölümü ile birlikte toplum, yaklaşık yüzyıl süren bir iç savaşın içine yuvarlanmıştır. Sünni ortodoksi, bu süreci (olup biteni) "*Zorbaların bahanesi, kölelerin inancıdır.*" sözünü doğrularcasına, ihtiras farklarını "icthad farkı" anlayışı ile "olması gereken" olarak onaylamıştır. (Maverdi-*Abkamu's-Sultaniyye*)

**2- Usul'ün Teolojik Kuruluşunun Doğurduğu Ahlaki Kırılma**

Yaşam, aynının tekrarı ile farkın dansıdır. Şeriatların neshi, Kur'an'ın tedriciliği veya oluşum sürecinde vuku bulan nesh, Hz. Ömer'in içtihatları, İmam Malik'in "Medine Ameli"ni kaynak olarak benimsemesi, Henefilerin Örfü teşri kaynağı olarak kabul etmeleri ve Ebu Hanife'nin İstihsan'ı, Rey Ehli olarak bilinen Ekolün bu espriyi (farkı, yaşamın dinamizmini) kavradığını gösterir. Oysa Şafii'nin "er-Risale" adlı eserinde kurduğu ve daha sonra "Edille-i Şer'iyye/Edille-i Erbaa" olarak Sünniliğin ham metinler olan Kur'an ve Sünnet/Hadisler (kaynaklar) ile ilişkiyi teorileştirdiği yöntem, Ebu Zeyd'in ve M. Arkoun'un ifade ettikleri gibi insan aklını/vicdanını büyük ölçüde iptal ederek bu iki kaynağı kutsal ve mutlak olarak dondurmasını ifade eder.<sup>3</sup> Bu dondurmanın ahlaki implikasyonları oldukça büyük ve önemlidir. Kur'an, bir taraftan Allah'a ve Hz. Muhammed'e kesin itaatı vurgularken; diğer taraftan da bireyleri düşünmeye sevk ederek (i'tibar, tezekkür, tefekkür, teakkul, tedebbür, tafakkuh) onları içinde buldukları tarihsel, kültürel ve toplumsal kodlara karşı çıkararak vicdanlarını aktüelleştirmelerini vurgular. Şafii'nin kurmuş olduğu usul, Allah ve Hz. Muhammed'in insan sağduyusuna, vicdanına (lübb, basiret, kalp...) dayanılarak söylenmiş olan sözleri mutlaklaştırarak, insan vicdanının yeni sözler/hükümler/önergeler (ahkam) söylemesini



belli ölçüde dumura uğratmıştır. Tartılmış olan hükümler, mutlaklaştırılarak, onların yeniden tartılmaları engellendiği gibi; tartılmış olanlar, yegâne “tartı ölçüsü/mizan” haline getirilerek (Nass/Dogma), daimi tartma eyleminde insanın payı (vicdan/akıl) azaltılmıştır. Neredeyse, Allah ile vicdan arasında bir karşıtlık (rekabet) kurularak (Akıl-Nakil/Sem’, Akıl-Vahy), ilahi olanın lehine insani olan çaba (İstihsan) “Heva” ve “Şeytanlık” korkusu ile iptal edilmiştir. Şafii’nin İstihsan dolayımı ile Ebu Hanife hakkında söyledikleri bunu ifade eder. İlahi irade, mutlak yasa (Nass-Asıl)/şeriat olarak mutlaklaştırılırken (mevid-i nassda içtihadı mesâğ yoktur; İttebi’; vela tebtedi’; el ittiba, hayrun mine’l iptida’; Küllü hayrin fi itbai men selef ve küllü şerrin fi iptidai men halef...); insan aklının, düş gücünün, vicdanının ahlaki karar vermesi, sorun çözmesi “Bidat” olarak lanetlenmiştir. Yasa ile vicdan, yaşamın yarattığı ahlaki sorunları çözmeye fren ve gaz pedalları olarak birlikte çalışmaları gerekirken; “kaza” yapma korkusu ile çoğunlukla frene basılmıştır. Bu da İslam’ın yaşamın dinamizmine paralel olarak teccid/reform/up date edilmesini yavaşlatmıştır. “Hile-i Şer’iyye” ve “Kitabına uydurma” ahlaksızlıklarının kaynağı budur.

Kur’an’ın “Kalam-ı Kadim” olduğu şeklindeki Hanbeli-Eş’ari görüşün 850’lerden itibaren Mütevekkil tarafından devletin resmi görüşü olarak kitlelere dayatılması, Şafii’nin kurmuş olduğu usule teolojik destek sağlamıştır.

### 3- Kader İnancının Doğurduğu Ahlak Sorunları

Kur’an’da “Sünnetullah” kavramı ile ifade edilen, Allah ile insanın dünyadaki ahlaki-dini ilişkisinde “katı bir adalet” ilkesi iş başında olduğu halde; Eş’arilik, bu ilişkiyi “Kader” kavramı ile Allah’tan insana doğru salt bir güç ilişkisine dönüştürerek bu ilişkide insanın iradesini meşhur “kesp” kavramı ile neredeyse sıfıra indirgemıştır: “La faile illallah; la halika illallah”. “el insanu muzdarrun, fi suretin muhtarin.” Davud Rahbar’ın, çalışmasında ortaya koyduğu gibi, Kur’an sözlü bir hitap olduğu için Allah’ın mutlak iradesini ifade eden cümleleri, canlı bir ilişki içinde (tansiyonu yüksek) anlaşılması gerekirken; daha sonraları kelimacılar, onları metafizik/teolojik önermeler olarak tahrif etmişlerdir.<sup>4</sup> “Hikmetinden sual olunmaz” Allah tasavvuru, “Allahlığı” salt/mutlak güç üzerine kurularak, ondan bizim anladığımız anlamda adaleti nefy ederek, o her ne yaparsa “adil” olanın o olduğu düşüncesini yerleştirip, beşeri düzlemde ahlak ilkelerine karşı inancı, güveni sarstığı gibi; bireylerin ahlaki eylemi gerçekleştirme iradesini de zayıflatmıştır. Oysa Kur’an’da Allah, mutlak gücünü rahmeti (6/12) ve adaleti (3/182, 8/51, 22/10...) ile kayıt altına almıştır. Mutezile’nin Allah tasavvuru bu gerçeği ön plana çıkarırken; Maturidilik, bu gerçeğin “Hikmet” sıfatı ile ifade edilmesini ön plana çıkarmıştır. Eş’arilik, Tan-

rı karşısında doğaya ve insana bir tabiat ve özgürlük bırakmayarak insanın ahlaki özgüvenini yıktığı gibi; insanın kendi iradesizlik veya ihmallerinden, zalimlerden, kafirlerden ve şeytandan kaynaklanan “kötü/şerr” fiillerini kolayca Tanrı'nın üzerine atarak, Tanrıya karşı büyük bir zulüm işlenmesine kapı açmıştır: “7/14 yetmedi mi?": “Tanrıya yalan yere iftira edenden daha zalim kim olabilir?” (6/21,10/17). Doğanın, Tanrı karşısında nedenselliğe dayalı bir tabiatının olmadığı; tersine atomların Tanrı tarafından anlık olarak yaratıldığı ve bir araya getirilerek cisimlerin/şeylerin “adet” olarak zuhur ettikleri (tecviz) ontolojisi, bilim yapma tutkusunu zayıflatmış olabilir: “Her an her şey olabilir; bu gün bana, yarın sana.”(Azer Bülbül)

#### 4- “Kimlik” Tartışmalarından (İmanın Tanımı ve İman-Amel İlişkisi) Doğan Ahlak Sorunları

“Mü'min” ve “Müslim”in kim olduğu, hangi tür inanç ve amellerin bu kimliğin kaybedilmesine sebebiyet verdiği sorunu, İslam toplumunun ilk yaşadığı problemlerden biridir (Tekfir meselesi, mürtekib-i kebare).

Haricilik, bilindiği gibi sıkı bir kimlik tanımı yaparak iman ve ameli birlikte “mü'min” olmanın zorunlu unsurları/koşulu olarak gördü. Mutezile de benzer bir tanım yaptı. Haricilikten farkı, ameli/ahlakı olmayanı “kâfir” olarak niteleme yerine; “el-menziletü beynel menziletayn” ilkesi ile “ne mümin, ne de kâfir” olarak niteledi. Mürcie ise, ameli imandan ayırarak imanın “tasdik” ve “marifet” olduğunu ileri sürerek, inancın yeterli olduğunu; amelin “semere” olarak tekmil edici bir unsur olduğunu iddia etti. Zamanla Mürcie'nin çözümü, büyük ölçüde Ehli Sünnetin resmi görüşü haline geldi.

Mürcie'nin çözümündeki temel bazı hataların, zamanla ahlakın zayi olmasına yardımcı olduğu söylenebilir. Şöyle ki: Birincisi, İman, doğası gereği Kur'an'da ifade edilmiş şekli ile kesin tasdik ile birlikte ahlaki duygusal değerlilik yaşantıları (huşu, haşyet, saygı, minnettarlık, şükran, sevgi, güven, umut...) içerdiği ve artıp eksildiği halde; Mürcie, bu boyutu yok sayarak imanı tasdik (kesin kanat) olarak “inanca/akide”ye indirgedi. Oysa Hucurat suresindeki Bedevilerin “İnandık” demelerini eleştiren ayet, bu tanımı reddetmektedir (49/14-15). İkinci husus, İman ile amel arasındaki ilişkide Mürcie'nin İman ile amelin ayrı ayrı şeyler olduğu tezi, Haricilere ve Mutezileye karşı doğru idi. Fakat Mürcie'nin yanıldığı husus, Kur'an'da İman ile amel arasında kopmaz/sıkı bir bağın olduğu idi. Fazlurrahman'ın gösterdiği gibi İman, İslam, takva kavramları, Kur'an'ın iman ile ahlak arasındaki bütünlüklü dini ahlak görüşünü ortaya koyar.<sup>5</sup> Özetle Mürcie tarafından üretilen: “Kim, “Lailahe illallah” derse cennete girer.” hadisi, zamanla Sünniliğin resmi görüşü haline gelerek imanın

“inanç”a dönüşmesine ve ahlaki salih amelin de bireysel, ikincil bir “fazilet” unsuruna dönüşmesine sebebiyet vererek, ahlakın zayıflamasına sebebiyet vermiştir. Oysa Kur’an, imanın içeriğinin doğruluğuna önem verdiği gibi (Deki: Eğer inanıyorsanız; imanınız size ne kötü şeyi emrediyor.” (2/93), “Allah’ı gereği gibi takdir edemediler” (6/91), ... Ona zulüm (yanlış) karıştırılmaması (6/82); onun canlı tutulması ve amel doğurmasına da önem vermiştir. Sahabilerin birbirlerine: “Gelin, oturup bir saat (müddet) iman edelim.” sözleri; Kur’an’ın, Yahudileri eleştirirken mü’minleri uyaran bir ayeti, zamanın geçmesi ile iman ve birlikte ahlakın zayı olmasını ve her an edinilmesi” gerektiğini şöyle tasvir ediyor: “İman edenlerin Allah’ı anmaktan ve ondan inen hakikatten dolayı kalplerinin saygı ile ürperme zamanı gelmedi mi? Onlar (müminler), daha önce kendilerine kitap verilip de aradan uzun zaman geçince kalpleri katılaştılar gibi olmasınlar. Onların birçoğu, fasık kimselerdir.” (57/16). Müslümanların bu günkü durumu, Yahudilerin o günkü durumuna benzemektedir.

### 5-Kelamda Aklın Ahlakı/Ameli Terkederek Mücerretleşmesi (Cedel)

Kur’an’da dinsel akt (ilişki), ister Allah ile olsun, isterse insan ile olsun düşünce, duygu ve davranış olmak üzere üç boyutludur. Duygu, hem düşüncenin, hem de davranışın içinde olarak iman ve ameldir. Düşüncenin varlığa bağlı boyutu, yani özdeşlik ve nedensellik (mantık) boyutu ile duygu boyutu Kur’an’da iç içe ve birlikte işler. Taha Abdurrahman’ın dediği gibi, akıl kelimcilerin ve filozofların iddia ettikleri gibi alet/araç anlamında zatî/cevherî niteliğe sahip bir “şey” değildir. İnsani bir yeti/kapasite (ğarize) olarak fiili bir süreçtir. Bir şeyden çekinme/uzak durma (keff), iki durumu veya şeyi bir birine bağlama (rabt), bir şeyleri tutma (zapt) ve bir şeyleri bir birinden ayırma (fark) olarak fiili/ahlaki bir süreçtir.<sup>6</sup> Kur’an’da “akletme” fiilinin faili olarak zikredilen “kalp/fuad” kavramı, mantıki ve duygusal-ameli süreci birlikte havidir. Sezgi kabiliyeti, manadan, mantıktan kopmadan birlikte işleyen bir süreçtir. Tasavvuf’un ürettiği “batın” kavramı, mantıktan-manadan kopmuş, başıboş/ölçüsüz bir sezgisel bilgi (irfan/sır tüccarlığı) iddiasıdır.

İslam’ın yayıldığı coğrafyalarda bulunan kadim inanç ve felsefelerin İslami imanı tehdit etmesine karşı bu akideyi koruma refleksi olarak ortaya çıkan kelam disiplini (Mutezile), düşmanlarının mantık silahını kuşanarak ağırlıklı olarak mücerret bir akli faaliyet şeklinde kristalleşti. Hasan-ı Basri, Vasil, Amr ibn Ubeyd, Muhasibi gibi erken dönem kelimcilerinde duygusal psikolojik boyutun ihmal edilmediğini görebilsek de; zamanla “cedel” denen mantıki tartışma, kelamın genel metodolojisi haline geldi. Dini aktın “duygu” boyutu,

iman teorileri (kelam) ve amel teorileri (fıkıh) içinde hakkıyla tutulmadığı için; boşlukta kalarak daha sonra “tasavvuf” olarak kristalleşti. Özetle üç boyutlu olan (düşünce, duygu, davranış) bir “inci”, üç parçaya bölünmüş oldu.

Kelam ve İslam felsefesinde istihdam edilen mücerret (mantıki) akıl, Kur’an’da vurgulanan “i’tibar”, “hüccet-i baliğa”, “hikmet-i baliğa” olarak mantık ve ahlaki duygusal değerlilik yaşantılarını birlikte içermekten daha fazla, formel “mantık (delil-istidlal-sebeplilik tartışmaları) düzleminde kalmıştır. Taha Abdurrahman’ın vurguladığı gibi bu akıl, iman konularında existansiyel (varoluşsal/ameli/ahlaki) olmaktan çok, sembolik; yakini olmaktan çok, zanni olmuş ve teşbih, tenzih, te’vil, isbat ve ta’til tartışmalarına boğulmuştur. Özetle amel-i salihin/ahlakın düşüncedeki etkin rolünü görememiştir.<sup>7</sup>

92. Leyl suresinin 4-10. ayetleri, ahlaki duruş/hal ile doğru-yanlış düşünme arasındaki zorluk ve kolaylık(usr-yusr) diyalektik ilişkisini ortaya koyar. Heidegger de bir makalesinde “Düşünmek ile Şükretmek” arasındaki diyalektik ilişkiyi analiz eder.<sup>8</sup>

## 6- “Salih Amel (Takva) Ahlakı”nın “Fena (Zühhd) Ahlakı”na Dönüştürülmesi

Kur’an’ın ortaya koyduğu ve hayatın bütününe kapsayan “salih amel” ahlaki siyasette, fıkıhta ve kelamda gereği gibi teorileştirilemediği ve kurumsallaştırılamadığı için, bu “sakat doğum”lardan sonra, tasavvuf, doğal olarak bir “düşük” olarak doğmuştur. Bu yönde çalışmalar yok değildir. Rağıp İsfahani’nin “*Ez-Zeri’a İla Mekarimi’s-Şeria*” adlı eseri, İzz b. Abdisselam’ın “*El-Kavaidu’l-Kübra*”, Muhasibi’nin “*Er-Riaye Li-hukukillah*” adlı eserleri örnek olarak verilebilir.<sup>9</sup> Ancak, Cabiri’nin ortaya koyduğu gibi, ahlak mevzuu, İslam toplumlarında cahiliyyeden gelen “muruvvet” ahlakı, Farslardan intikal eden “itaat” ahlakı, Yunanlılardan çevrilen “mutluluk” ahlakı ve benim nitelemem ile bir “meyve kurdu” olarak dışarıdan gelip İslam elma’sının içine girip etini (gövdesini/malzemesini) ondan oluşturan/devşiren Tasavvuf’un “fena (Zühhd)” ahlakının teorik ve pratik hegemonyasında kalmıştır.<sup>10</sup> Hucceul-İslam Gazzali’nin “*İhyau Ulumi’d-Din*” adlı eseri, bunun mührüdür. Max Weber’in söylediği gibi, bu teori, Hindistan’ın ve Budizm’in din-ahlak görüşünün İran üzerinden İslam dünyasına intikalidir.<sup>11</sup> Cabiri, “*Bünyetu’l Akli’l-Arabi*” ve “*Tevinu’l-Akli’l-Arabi*” adlı çalışmasında bu öğretinin Hermescilik’ten, Maniheizm’den ve Yeni Platonculuktan gelen kaynaklarını/damarlarını da ortaya koymuştur.<sup>12</sup> Tasavvufun dış kaynaklarını ortaya koymak, onun doğmasında yukarıda bahsetmiş olduğumuz kelam ve fıkıhın teorik yapılarının yetersizliğinin doğurduğu sebebiyeti ve İslam toplumunun ilk yüz yılında yaşamış olduğu iç savaşın yarattığı travma ve Emeviler’in siyasal gaspının kitlelerde

“içeriye doğru” doğurduğu içerleme ve uçuklamaları (inziva-i’tizal) görmezlik-ten geldiğimiz anlamına gelmiyor. Cabiri, “fena” ahlakının teorik malzemesinin Kur’an’dan ziyade hangi köklerden geldiğini ortaya koyduğu için, buraya girmeyeceğiz. Sadece şunu vurgulayalım ki Kur’an’ın ortaya koyduğu takva veya salih amel ahlakı, insanın içgüdülerini “nefis” kavramı ile şeytanlaştırarak “zühd-riyazat” yolları ile onların kökünü sökmek (öldürmek/yok etmek (fena)) yerine; Nietzsche’nin dediği gibi, onlara erkekçe “evet” diyerek<sup>13</sup>, onları ıslah etmeyi önerir. Dünyayı, arzuları, malı, zenginliği birer “iğva” kaynağı olarak görme yerine “güzel nimetler (tayyibât)” olarak niteler. Dünyadan iten kaçır gibi kaçmak yerine; ona dalarak, onun üzerine giderek orayı imar ve ıslah ederek (cihad) “Daru’s-selam”a çevirmeyi önerir.” Sufilerin ve şairlerin, şeriat ortodoksluğuna karşı başkaldırmaları, şüphesiz ortodoks hukuk ve kelam sistemlerinin formel, katı ve Batını (manevi) hayatın membalarındaki kaynaklardan koparılmış hale gelmiş olması sebebiyle ortaya çıktı. Fakat şu hususta çok az şüphe vardır ki İslam’ın ana çabası ahlak temelli bir toplumsal dünya düzeninin tesis edilmesi amacına yöneliktir; şeriat, onun özü olarak kalmak zorundadır.”<sup>14</sup> Birçok Ortodoks ulemanın ve sufünün ellerinde şiddetli bir tarzda kritik edilmesine rağmen, bu monistik-panteistik düşüncelerin (vahdet-i vücud) neredeyse evrensel olarak İslam dünyasında halk nezdinde ortodoks inancın yerine geçtiği, şüpheye mahal bırakmayacak düzeyde açıktır... Kur’anî öğretinin özü, ahlaki çaba ve her zaman keskin bir doğru ve yanlış (hakk-batıl, iman-küfür, adalet-zulüm...) idraki iken; İbn Arabî’nin, Şeytanı bile erdemli sayan mesajı, hakikat ve ahlak hususunda izafiyeti telkin etti. Bu teoriye göre, Allah bir iradeye sahiptir; fakat ihtiyar ve özgürlüğü yoktur... Eş’ari ve onun takipçileri, sadece Allah’ın fiil yapabileceğini ve bu terimin başka varlıklara uygulanmasının mecazi olduğunu öğretmiş iken; şimdi de İbn Arabî ve onun müritleri, gerçeklikte sadece Allah’ın var olduğunu ve bu terimin başkalarına tatbikinin mecazi olduğunu telkin ettiler. Eş’arilik, insan fiili kavramının içini boşaltırken; İbn Arabîcilik, insan varlığı kavramını tamamen anlamsız hale getirdi. Eğer bu her iki gelişme, Kur’an ve Peygamberin ortaya koyduğu performans ile yan yana konursa, buradaki çıplak ironiye suratımız bakıp duracaktır.”<sup>15</sup>

## 7- Tetimme-Zeyl: (Post)Modern/Seküler/Kapitalist Küresel Makine-Şehirlerde (Tekno-City) Dinin/Ahlakın İmkânı

F. Hölderlin’in, şiirlerinde “İlahi olan her şey hızla geçip gidiyor.”<sup>16</sup>, “Ey vah! Neslimiz tanrısız karanlıkta yürür; Hadeste (cehennem) imiş gibi yaşar.”<sup>17</sup> der. K. Marx, “Katı olan her şey buharlaşıyor; kutsal olan her şey dünyevileşiyor.”<sup>18</sup> demişti. Nietzsche de, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı kitabında maneviyatın/

dinin kaybı ve sekülerleşmenin yaygınlaşmasını “Çöl büyüyor; vay haline çöl gizleyenin”<sup>19</sup> ve *Şen Bilim* adlı kitabında ise Hegel’in daha önce değişik bir tarzda söylediği “Tanrı öldü” sözünü tekrarlamıştır.<sup>20</sup> Martin Buber, aynı temayı “Tanrı Tutulması” olarak nitelerken<sup>21</sup>; İngiliz şair T. S. Eliot, bu periyodu doğduğu coğrafya olan Batıya (özelde Londra) indirgeyerek, raptederek “Çorak Ülke” olarak niteler.<sup>22</sup> Bütün bu nitelemeler, Hegel’in “çağın nesnel ruhu” dediği şeye tekabül eder.

Biri hariç hepsi de Almanca konuşan veya Alman olan bu düşünürlerin Aydınlanma sürecini ve Endüstri-teknoloji devriminin akabinde oluşan Tanrı ve din ihtiyacının kaybını ifade eden bu felaket tellallığı, sadece Batı toplumları ve Hıristiyanlık için mi geçerli? Yoksa gezegen çapında/cihanşümul bir olgusalığa mı dikkat çekiyor? Daha da önemlisi, bu olayın sebebi ne ola ki?

Başlangıçta Avrupa’da Hıristiyanlığın ortaçağlarda yaratmış olduğu katı dogmatizm ve Kilise’nin uygulamış olduğu baskı ve şiddete aksülamel olarak ortaya çıkan başkaldırı, zamanla özgür düşünce ve bilimin gelişmesi ile din düşmanlığına ve dini inkâra vardı. Bir benzetme ile ifade edecek olursak, Ortaçağlarda Avrupa’da yoğun yağmurun sele dönüşmesini önlemek için Aydınlanmacılar, bulutlara, iklime, gökyüzüne müdahale ettiler. Sonuç olarak Eliot’un bahsettiği “Çoraklık/kuraklık” veya Nietzsche’nin bahsetmiş olduğu “Çölleşme” baş gösterdi. Yani iklim değişikliği meydana geldi. İnsanın kozmosdaki ve Dünyadaki yeri, kökeni/aslı, nereden geldiğini ve ölüm sonrası nereye gittiğini, hayatın gayeliliğini (Tanrı, Denenme, Ahiret) izah eden “Din”(ler)in zayıflaması ile (sekülerizm) insanlarda bir yabancılaşma, başı boşluk, fırlamalık, ipini koparma-ipsizlik/sapsızlık, (veya Kur’an’ın deyimi ile “sağlam kulp”suzluk, (2/256, 31/22) endişe, saldırganlık, tekebbür, kaybolmuşluk, tedirginlik ve anomi ortaya çıkmıştır. Batının son üç yüz yıldır giriştiği teknolojik-ekonomik atılım, dünyanın diğer bölgelerinin kolonize edilmesi, iki dünya savaşı ve Kapitalizm, Komünizm, Faşizm girişimlerinin arkasında bu halet-i ruhiye olduğu izahatın varestedir. Dinlerin egemenlik çağlarında kötülüğün kaynağı Şeytan ve içgüdüler idi; oysa modern çağlarda kötülüğün kaynağı, insanın başıboşluğu, endişesi, kaygısı/tedirginliği, güvensizliği, yersiz-yurtsuzluğu ve korkusudur.

Bu süreç, ahlaki-metafizik olarak insanın varlığın ve kendisinin manidar (manalı) verilmişliğini unutarak, umursamayarak, diğer bir deyimle: “Bu değirmenin suyu nerden geliyor?” ahlaki sorusunu es geçerek; “üzümü ye bağını sorma” nankörlüğü ile tekebbür ve istigna ile varlığı kendisi için bir değere dönüştürerek, onu tahakküm altına (el altına) alma çabasıdır (ganimet-gasp).

Bugün İslam dünyasında en büyük tehlike, nasıl bir dünyada olduğumuz/ya-

şadığımız, gök kubbemiz, atmosferimiz ve iklimimiz hakkında düşünüyor-soru soruyor olmayışımızdır; çağın ruhu hakkında bir fikrimizin olmayışıdır. Zuhurunun şiddetinden dolayı özünü gizleyen “sekülerizm”in özünü kimse görmüyor; görenler de, o her yerde olduğu için, olması gereken olarak görüyor. Bu coğrafyada din, sekülerliğini korumaya çalışan seküler siyasi iktidarlar (Suriye, Mısır) için hâlâ bir “günah keçisi”; halkının çoğu muhafazakâr olan ülkeler (Suud-i Arabistan, Türkiye, İran, Körfez krallıkları) için iktidar olmanın veya iktidarda kalmanın bir aracı veya kodu-payandası; Irak, Afganistan, Lübnan ve Pakistan gibi farklı mezheplerin olduğu ülkeler için birleştirici bir ruh değil; tam tersine, iç savaş/şiddet aracı ve aparatı. Filistin ve Kuzey Afrika’daki Radikal İslamcı “İhvan-ı Müslimin” için ise, bir ahlak-hukuk, maneviyat (iman) olmanın ötesinde, bunlardan daha fazla, büyük ölçüde yoksul ve madun/mağdur kitlelerin ekonomik, politik (dünyevi) hedeflerinin-arzularının dili, ifadesi ve yansımasıdır. Yüz yıllık seküler baskıdan sonra son otuz yılda geri gelen/canlanan Tanrı veya İslam, bu coğrafyada insanlar için onların tümünü birden -tarihte olduğu gibi- aydınlatan-ısıtan bir güneş, rahatlatan-serinleten bir meltem, ıslatan-arıtan bir yağmur (rahmet), kuşatan bir atmosfer, koruyan bir gök kubbe ve yaşatan bir iklim olmaktan çıkmaya başlamıştır. Çünkü üzerinde meskun olduğumuz dünya, artık modernite-endüstri devrimi öncesi dünya değildir. Dünyanın çivisi çıkmış ve gezegenin örtüsü-kabuğu kültürel-teknolojik olarak bütünü ile değişmiştir. Çağın ruhu, İslam dünyasını da kuşatmış; İranlı yazar D. Shayegan’ın tabiri ile bölge insanının bilinci (şuuru) veya ruhu sekülerizm tarafından yaralanmıştır (Yaralı Bilinç).

İslam dünyası, sekülerizmi “*El ile gelen kara gün, düğün-bayramdır.*” fehvasınca yaygınlığına kanarak kabul etmiştir. Coğrafyanın demografik olarak dinden de fakto uzaklaşması veya dini duygusunun zayıflaması bakımından kumaşı hemen hemen aynı olmakla birlikte<sup>23</sup>, dinin imgesinin çoğunluk nezdinde hâlâ “temiz” olması, üretim/endüstri-ticaret gibi gerçek ekonomik süreçlerden kazanç sağlayamayan işsiz, veya petrol-doğalgaz geliri olduğu için çalışmak ve üretmek zorunda olmayan “muhafazakâr” bir insan kitesini bu temiz imgeyi siyasi olarak kolayca iktidar, rant ve çıkar sağlamanın kaynağı haline getirebilmektedir. Düşünce, duygu ve davranıştan oluşan gerçek bir dindarlık yerine, alışkanlık, gelenek, adet ve hafızadan (taklid) oluşan kör ve sağır bir bağınazlık/fanatizm yaşanmaktadır. Gelir getirmede inşaat sektörü birinci sırada ise, din sektörü ikinci sıradadır. Dinlerin egemenlik çağlarında mistik tecrübenin, zühdün ve ahlaki arınmanın merkezi olan Tarikat/Tasavvuf ve Cemaatlerin, bu gün ekonomik anlamda dayanışma üreten iktisadi birer Holdinge dönüşmeleri, sekülerleşmenin bir göstergesidir. Tecil edilmiş ve “*daha hayırlı ve daha bâki*” (87/17) olan “Ahiret (cennet)” yerine, şimdi ve burada (acil) cennet talebi (örneğin, Caprice Gold house, Maldive adası Ebu

Eyyub el Ensari house), sekülerleşmenin net göstergesidir: “Hayır! Siz, acil olanı seviyor ve Ahireti bırakıyorsunuz.” (75/20-21).

Özetle, Sekülerleşen dünyada dinin öteden beri yanan/tüten ocağı sönmüştür; ortada var olan, ocağı sönmüşlerin kendilerini küller ile avutmalarıdır. Hem her tarafın çölleştiği bir ortamda, insanlar ocak yakmak istemezler. Ocağın ateşi (iman), menşe ve mesken olarak insanların kalbinde olsa da, onun yanması için gerekli oksijen (doğa/ayetler) teknoloji sayesinde ortadan (görünür olmaktan) kaybolmuştur. Kapitalizm, teknolojinin yarattığı (sanayi/endüstri devrimi) ekonomik bolluğun (kitle üretim) ürettiği tahakküm arzusu ve hedonizm-haz bağımlılığıdır. Üretilmiş-icad edilmiş ürünlerin tüketimi ve kullanımı (daha doğrusu bağımlılığı), artık yeni bir insan doğası/fitratı/psikolojisi yaratmıştır. İnsanı çepçevre kuşatma olarak teknik ortam halindeki modern “şehir- tekno-city”, artık doğanın/tabiatın (inayetin, ibretin, nimetin, rahmetin, ayetin...) içinde/rahminde ve kucağında olmaktan (beldetun tayyibetun, 34/15) çıkararak, doğayı kendi içine haz nesnesi (park, bahçe, havuz...) olarak almıştır. Teknoloji sayesinde “tabiat ana”ya bağımlı olmaktan koptuk. Artık, kendi göbeğimizi kendimiz kesmenin “kibri” ve “istiğnası” içindeyiz: M. İkbâl’in “Sen kartalı yarattın; ben de uçağı” diyerek, bize verdiği icad/keşif kabiliyetine şükretme yerine; “Tanrı, Merkebi yaratmıştı; Almanlar ise, Mercedes’i” diyerek nankörce ve müstağni olarak övünüyoruz.

Genel olarak insanlık tarihini göz önünde tutarsak, zayıf, cahil ve fakir olmak ile “dindarlık” ve aydınlanma, güçlülük ve zenginlik ile “dinsizlik” arasında doğrusal bir ilişki söz konusudur. Şeytanın başkaldırısında (7/12) ve “Hayır! İnsan, kendini yeterli görünce, azgınlaşır.” (96/6-7) tespitlerinde olduğu gibi, bu gözlem Kur’an tarafından doğrulanır. Aydın, güçlü ve zengin olanlar, ancak “Niçin hiçlik değil de varlık-oluş var?” veya “Bu değirmenin suyu nerden geliyor?” metafizik-ahlaki sorularını sorabilirler ise, ikinci ve farklı bir anlamda “dindar” olabilirler. Bu da oldukça zor bir haldir. “Üzü mü ye; bağıni sorma” ahlaki nankörlük tutumu, hayvansı-içgüdüsel varlığımıza daha kolay gelir.

Sahici dindarlığın kolaylıkla birlikte zorluğu da bünyesinde taşıması (94/5-6); alışkanlık yerine şuura/kasda dayanması; dünyanın veya nefsin ayartmalarına ve zalimlerin baskılarına karşı direnme (sabır) için zorunlu olarak zaman zaman meşakkat içerdiği halde; bu gün, “Muhafazakârlık” olarak kodlanan ve asıl tabiatı menfaatini korumak olarak konformizm ve “dinden geçinme (din istismarı)” veya dinini alışkanlık, ritüel, oyun ve eğlenceye (festival) dönüştürmeye Kur’an tâ baştan -Kitap Ehli’nin bir karakter özelliği olarak- dikkat çekmiştir: “İman edenlerin Allah’ı zikretmekten ve inen haktan dolayı kalplerinin saygı ile ürpermesinin zamanı gelmedi mi? Onlar, daha önce kendilerine kitap



*verilip de, üzerinden uzun zaman geçince kalpleri katılaşımlar gibi olmasınlar. Onların birçoğu, fasıktır.” (57/16)*

Son dinin (İslam) doğuşunun üzerinden de uzun zamanın geçmesi, iman ateşinin yandığı kalp ocağının sönmemesinin (taşlaşma, katılaşımla, paslanma, hastalanma...) bir nedenidir. Diğer bir neden ise, dışarıdaki/atmosferdeki havanın/oksijenin azalmasıdır. Bu da, Aydınlanma, sanayi devrimi ve teknoloji çağı ile birlikte insanın Tanrının “ayetleri” olan doğadan uzaklaşması ve tamamen kendi elleri ile yaptığı/icad ettiği suni bir kafesin içine hapsolmasıdır. İnsanlar aşırı derecede gürültü, ses, ışık, eşya/kitle üretimi, oyuncak, haz, tüketim, hız ve uyarılma (cinsellik, adrenalin) ile meşgul edildiği için, kimsenin durup düşünecek (tedebbür, teemmül), ibret alacak ve dindarlaşacak ne zamanı, ne de zemini var.

Bu gün Müslümanlar da, Kitap Ehli'nin içine düşmüş olduğu “fasıklık” durumuna düşmüşlerdir. Din, Müslümanlar arasında “salih amel” doğurmaktan daha çok, siyasi ve ekonomik anlamda güç ve çıkar elde etmenin veya son yirmi otuz senedir şahid olduğumuz gibi İran, Irak, Lübnan, Mısır, Suriye, Türkiye, Pakistan, Afganistan, Kuzey Afrika ...da mezhepsel veya dinsel iç savaşların bir aracı durumunda. Ekonomik olarak “yoksul”, politik olarak zorba yönetimlerin baskısı altında “sıkışmış” kitlelerde din, hıncın, patlamanın, intikamın temel motivasyonuna dönüşüyor; ayette zikredilen ve dinin-imanın özü olan “kalplerin ürpermesinin/saygısının” kaybolması ve dinin “sözde” kalmasıdır; kalplerin katılaşımla, taşlaşması, paslanması ve hastalanmasıdır. Nitekim adı geçen ülkelerde devam eden iç savaşlarda en fazla tekrarlanan slogan, çatışmalardaki tarafların dehşet/şiddet duygusundan kaynaklanan “*Allahu Ekber*” ifadesidir. Oysa bu slogan normalde Allah'ın kudretinin, merhametinin tecellileri karşısında duyulan hayranlık, şaşkınlık ve azamet duygusundan kaynaklanmalıdır. Suriye’de rejimin “varil bombaları” ile iki yıldan beri sivil insan öldürmesine engel olamayan insanlığın ve İslam dünyasının vicdanının (dolayısıyla dininin) kalmadığını rahatça söyleyebiliriz.

Dindarlık, aslında Tanrı'nın ahlaki fiilleri veya sıfatlarının fiili tecellileri ile bireysel olarak günlük hayatta karşılaşma ve bunun gereğini yapma anlamında “iman ve salih amel” ise; bu, genellikle endüstri-teknoloji ve modern kapitalist ekonomi öncesi, her şeyin Tanrı'ya ait olduğu çağlara ait bir yaşamdı. Bu dönemlerde “teknoloji”, insanın kontrolünde, Tanrı'nın icadı/mahlûku (teknîği) doğa ile iç-içe, en fazla “mekanik” idi. Elektriğin icadı ve buna bağlı olarak “otomatik” ve daha sonra “elektronik” ve “dijital” aletlerin icadı ile teknoloji insan kontrolünden çıkmaya başlamış ve ekonomi ile birleşerek onun ayağını yerden keserek/uçurarak bir koza, kafes ve duvar gibi kuşatmaya başlamıştır. İhtiyaçları teknoloji sayesinde karşılanan insan, Tanrı ile artık karşılaşmama-

ya, ona ihtiyaç duymamaya başlamıştır. Teknoloji ile insan, Tanrı'nın yaratma sıfatına ortak olmuştur. "Kendini müstağni görerek de azmıştır. (96/6-7)" Teknoloji, insanın tekebbürünün/istiğnasının, Nietzsche'nin ifadesi ile "güç istenci"nin fiili bir yansıması olmuştur. Modern teknoloji öncesinde dinlerin öğrettiği üzere "her şey" Tanrı'ya aitti; her yerde Tanrı'nın eserleri/âyâtı ve nimetleri ile karşı karşıya idik. Dünya, "fani" de olsa, içindekiler ile beraber bize verilmiş evimizdi. Modernite, bu dünyayı "vahşi" ve sahipsiz bulup "temellük" edilmesi gereken ganimet olarak görürken; modern teknoloji ile insanın ayağı yerden/doğadan kesilerek "insan kendi elleri ile yaptıklarının/icadlarının rehini (Kuran, 74/38)" haline geldi. Modern şehir, artık bir makine-örüttür (Tekno-city). İnsan, icad ettiği, canavarın esiri olmuş ve ruhunu zevk, refah, konfor, hazz karşılığı ona satmıştır. Özgürlüğünü artıracığı düşünülen teknoloji ve ürettiği bol miktardaki oyuncak (tüketim nesnesi) hapishaneye dönüşmüştür. Sahici dindarlığın en belirgin ve temel halet-i ruhiyesi olan sebat, sabır, fedakarlık, adanma, sadakat, uğrundalık ve tutku, yerini arzuların kışkırtılmasına, ilgilerin dağıtılmasına, hazların inceltilmesine, zevklerin çoğaltılmasına, içgüdülerin tümünün tatmininin özgürlük olarak görülmesine, canın istediği her şeyin yapılmasına bırakmıştır (tuğyan).

Modern Teknoloji, Erich Fromm'un ifadesi ve bütün dinlerin temel telosu olan insanın "olma", veya kıymet bilme, takdir etme, misafirperverlik/buyur etme, minnettarlık, borçluluk, sorumluluk, şükran duyguları yerine; "sahip olma" veya istığna, istikbar, hegemonya, tasallut, tahakküm, sömürme, ezme, gasp duygularını azdırma ve tahakkuk ettirme imkânı vermiştir. Gecenin karanlığının elektrik ışığı ile aydınlatılması ile insan etkinliği artmış, duygular tamamen değişmiştir. Örneğin sabır ve kanaat duyguları kaybolmuş; acelecilik ve tüketim (haz, hız ve adrenalin) arzusu artmıştır. Arzunun (heva) yoğunlaşması (nefs-i emmare-12/53) ile insanlığın yüreği/kalbi/vicdanı/gönlü zayıflamış; daha bir akıllı, kurnaz ve zeki olmuştur. En yüksek düşünce formlarımız, varlıktan kalkan (sayı ve tanecik) "mantık" ve "matematik" yani sadece "hesap yapan" bilimsel düşünce olmuş durumda. Öncülleri olmadan, salt varlığı bütüncül olarak idrak etmiş olmaktan, sayıların ve taneciklerin arasında kaybolmayan ve varlığı dinlemekten doğan bütüncül düşünme (dinamik ahlak-dinamik din), zayıflamış durumda. Teknik sayesinde tohumun, yumurta ve spermin içine girilerek Tanrının yarattığı hayatın genleri ile "oylanır" ve değiştirilir hale gelinmiştir. İnsanı "insan" yapan en temel unsurlar olan "duygu ve düşünce"ler ile de "oynama", hedef haline getirilmiştir: İnsanlığın sonu, ruhsuzluk. Modernitenin form kazanmış hali olarak Kapitalizm, sigara, alkol ve uyuşturucu bağımlılıkları gibi zevk alarak (sürur, huzur, sükun, saadet, itminan, neşe... den ayrı bir şey) intihara gitmektir (nihilizm).

## -II-

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünü yorumlayan Heidegger, bu sözün sıradan kinden kaynaklanarak söylenen "Tanrı yoktur" anlamına gelmediğini, kaçık adamın bu cümleyi söyledikten sonra ısrarla: "Onu biz öldürdük; sizlerle ben! Hepimiz onun katiliyiz!" diyerek kaçık adamın bu cinayete kendinin de şaşırdığını söyler. Kaçık adamın: "Yeryüzünü güneşinden koparıırken ne yaptık biz?" sorusunu Heidegger şöyle yanıtlar: "Güneşi yeryüzünden koparıırken (Tanrı'yı öldürürken) insanların yaptığı, Avrupa düşüncesinin son üç yüzyılda yaptığını dile getirir."<sup>24</sup> "Tanrının öldürülmesi, insanın servetini kendince güvenli kılmasında yerine getirilmiştir. İnsan bu eylemle maddi, bedeni, ruhsal, zihinsel kaynakları kendisi için güvenli kılar... Güvenlik sağlama olarak emin olma, *değer* koymada temellenir. *Değer koyma*, "kendinde var olanların (aşkın olanların) hepsini devirip öldürmüştür... Çünkü insan, *ego cogito* (*Descartes*)'nun ben-lik'inde baş kaldırmıştır. Bu ayaklanmada bütün var olan nesneye dönüşmüştür."<sup>25</sup>

Heidegger, Nietzsche'nin "Çöl büyüyor" özdeyişini de yorumlar: " Bu söz, bize çölün genişlediğini söylemek istiyor. Çölleşme, tahrip etmekten daha farklı bir şeydir. Çölleşme, yok etmekten daha korkutucudur. Tahrip, yalnızca şimdiye kadar gelişmiş ve inşa edilmiş olanı ortadan kaldırıyor; fakat çölleşme, gelecekteki gelişmeye meydan vermiyor ve her türlü inşa imkânını engelliyor. Çölleşme, sadece yok etmekten daha korkutucu. Yok etmekte esasen ortadan kaldırmayı ve dahası hiçi ifade ediyor; fakat çölleşme, engel olmayı ve imkânsızlığı öngörüyor ve yaygınlaştırıyor. Afrika'nın *Sahra Çölü*, sadece çöllerin bir türüdür; yeryüzünün çölleşmesi (ise), en yüksek hayat standartlarına erişilmesine ve yine aynı şekilde bütün insanların tek tip bir refah düzeyine ulaşabilmelerini mümkün kılacak bir organizasyona paralel olarak gelişebilir. Çölleşme, her iki durumda da kendisi olabilir ve korkutucu bir tarzda kendini gizlemek suretiyle her yerde dolaşabilir. Çölleşme, basit bir kumlaşma değildir; Mnemosyne (Hafızanın Tanrıçası, Hadeste (ahiret) akan bir nehir)'nin en yüksek düzeyde sürgün edilmesidir."<sup>26</sup>

Martin Buber, son üçyüz yılda Batıda gerçekleşen sekülerleşmeyi "Tanrı tutulması" olarak nitelemiştir. O, bu sözünü şöyle izah ediyor: "Aslında tutulma, bu dünyaya ait tarihsel zamanın bir özelliğidir. Bununla birlikte tutulma, insan ruhunda meydana gelen değişimleri örnek getirerek yeterli düzeyde açıklanabilecek bir süreç değildir. Bir Güneş tutulması, güneşte değil; Güneş ile bizim gözlerimiz arasında gerçekleşen bir şeydir.... Felsefe, bugün bizim Tanrı'nın veya tanrıların yeniden zuhurunu, yüce imgelerin yeniden oluşumunu mümkün kılabilecek ruhsal yönelimden yoksun olduğumuzu kabul eder."<sup>27</sup>

Heidegger, modern teknolojiyi bu yeni sürecin metafizik özünün mücessem hale gelmesi olarak yorumlar. Tekniğin özü, teknik bir şey değil; metafizik bir şeydir ve insanı çepeçevre kuşatmıştır. “Çerçeveleme/kuşatma (Gestell), düzenleme tarzı içerisinde real-olanın gizini el-altında-duran olarak açmak için insana saldıran, yani insana meydan okuyan bu saldırının bir araya toplayıcısı anlamına gelir. Tekniğin özü çerçevelemede yatar. Çerçeveleme, modern tekniğin özünde hüküm süren ve bizzat teknik bir şey olmayan gizini açmanın tarzı anlamına gelir.”<sup>28</sup> “İnsana yönelik tehdit, ilk elde tekniğin potansiyel olarak öldürücü makinelerinden ve aygıtlarından gelmez; esas tehdit, insanı zaten kendi özü içerisinde etkisi altına almıştır. Çerçevelemenin hükümlanlığı (kafes, koza, rehin alma), insanı daha kökensel bir gizini açmaya girmenin ve böylece daha ilksel bir doğruluğun çağrısını deneyimlemenin (otantik hakikatın. İG) insana men edilmesi imkânıyla tehdit eder.”<sup>29</sup> Heidegger’e göre, teknoloji çağı itibarı ile metafizik silinmiş ve bir doktrin olarak ortadan kaybolmuştur; imkânsız hale gelmiştir. Metafiziğin egemen olduğu bir çağdan teknolojinin egemen olduğu bir çağa geçilmiştir. Nietzsche’nin “istemeyi isteme” dediği aşama, sırf mümkün diye bir şeyin teknolojik olarak üretilmesini ifade eder.<sup>30</sup>

J. Ellul, *Teknoloji Toplumu* adlı kitabında modern teknolojiyi şöyle tanımlıyor: “Dış icaplar artık teknolojiyi belirlemiyor; iç icaplar belirliyor. Teknik, kendi kendine yeterli, özel yasaları ve saptamaları ile kendi başına bir gerçekliktir... Teknik, kendi dışında hiçbir yargıyı hoş görmez, hiçbir sınırlama kabul etmez. Teknik konular söz konusu olduğunda ahlakın söyleyecek sözü yoktur... Tekniğin uzun süre tarafsız/nötr olduğu söylenmiştir; bugün artık bu geçerli değildir. Tekniğin gücü ve özerkliği öylesine kesinleşmiştir ki, artık o, neyin ahlaki olduğunun yargııcı, hatta yeni bir ahlakın yaratıcısı haline gelmiştir... Teknik, gerçek anlamda özerktir; ancak, özerkliğini fiziksel veya biyolojik yasalarla ileri sürmez; onları çalıştırmaya ve onlara egemen olmaya çalışır... Teknik, ne zaman “doğal” bir engel ile karşılaşsa canlı organizmayı ya bir makine ile değiştirerek, ya da o organizmayı “organik” reaksiyon vermeyecek şekilde değiştirerek o engeli aşmaktadır... Teknik, insanı teknik bir hayvana, tekniğin kölelerinin “kralı”na indirgemektedir. İnsan kaprisi bu gereklilik karşısında ufalanmaktadır; teknik özerklik karşısında insan özerkliğinden söz edilemez...”<sup>31</sup> Modern insan, evinde olsun, metroda olsun, çarşıda olsun, AVM’lerde olsun, yolculukta olsun kendi elleri ile yaptıkları, icatları içinde (teknoloji) olduğu için, Tanrı’yı hatırlaması (zikir) için bir ortam yoktur; O’nu unutması için her şey hazırdır. Bilim/bilgi, teknoloji, demokrasi/özgürlük ve zenginlik (ekonomi), Tanrı’yı ve ahreti unutturmuş ve umursamazlık yaratmıştır.

Lyotard'a göre, teknolojik her şeyi kullanıma "hazır" hale getirme güdüsü, Batılı insanın kendisini Tanrı'ya dönüştürme girişiminin bir sonucudur.<sup>32</sup> Benzer şekilde Scheler de teknolojinin amacının, önceden mevcut amaçlar için " faydalı" makinalar üretmek değil; insanın, doğaya egemen olma güdüsünü tatmin edecek mümkün her tür makinayı inşa etmek olduğunu öne sürer. Ona göre bu güdü, faydacı terimlerle anlaşılabilir; aksine, son tahlilde bu güdü amaçsızdır.<sup>33</sup> Heidegger de modern *homo economicus*'un kârı maksimize etmek için her şeyi (teknoloji ile) kontrol etme tutkusunu, tanrıların göçüp gittiği bir dünyada (bundan dolayı doğan) endişeyi/kaygıyı ortadan kaldıracak umutsuz bir girişim olarak görür.<sup>34</sup>

Eliot, "Gök Gürültüsünün Dediği" başlıklı şiirinde "Çorak Ülke"yi veya Nietzsche'nin "Çöl Büyüyor" dediği şeyle kastettiğini kendi metaforları ile şöyle niteliyor:

*"Burası susuz, çıplak, kayalık  
Kaya ve susuzluk ve kumlu yol  
Yol döne döne çıkıyor dağlar arasından  
Dağlar kayalık, yok nasipleri sudan  
Olsaydı su, mutlaka dururduk, içerdik  
Kayalar arasında insan duramaz da, düşünemez de  
Ter kuru, ayaklar kumun içinde  
Ah su olsaydı şu kayalıkta  
Ölü dağın çürük dişli ağzı ki tüküremez  
Burada insan dikilemez, yatamaz, oturamaz  
Sessizlik bile yok bu dağlarda  
Ama huysuz, kızıl suratlar var, alay eden, hırlayan  
Çatlak balçık duvarlı evlerin kapılarından"*<sup>35</sup>

...

### -III-

Mevzuya Kur'an açısından bakacak olursak, zaman ve yukarıdaki düşünürlerin vurguladıkları tarihsel periyottan bağımsız olarak, Antropolojik veya Psikolojik olarak insanın temel eğilimi ve çoğunlukla tercih ettiği "Dünya hayatı", eğer Allah ve Ahiret hesaba katılmadan/bunlara inanılmadan yaşandığı takdirde, metafizik ve etik (dini-teolojik) bir değerlendirme ile "çoklukla öğünerek oyalanma" (102/1) veya "bir oyun, eğlence, süs, öğünme, çok çocuk ve mal edinme yarışından ibarettir: "Kadınlara, oğullara, stoklanmış altın ve gümüşe, yağız atlara, sağmal hayvanlara, verimli ekinlere... karşı şiddetli şeh-

vet beslemek insanlara hoşlandırıldı.” (3/14). Bunu bir metaforla anlatmak gerekirse şöyle: Bir yağmurun sebep olduğu verimli ürün, çiftçilerin hoşuna gider; sonra bu ürün kurumaya yüz tutar ve sonunda da sararır; en sonunda da çer-çöp, saman olur biter... Dünya hayatı bir aldaniş aracından başka bir şey değildir.” (57/20) Bu dünya hayatına dalan ve bu hayatla ayartılıp bundan memnun olan insanlar, Allah’ı (9/67) ve Ahiret’i (7/51) unuturlar. “Şeytan onları hâkimiyeti altına alarak kendilerine Allah’ı anmayı unutturmuştur. Onlar, şeytanın taraftarlarıdır.” (58/19) “Bunlar, Allah’ı unuttukları için, Allah’ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kişilerdir” (59/19) “Onların yaptıkları, ıssız bir çöldeki serap gibidir; susamış kişi onu su sanır; yanına vardığında da hiçbir şey bulamaz... Diğer bir benzetme ile onların hali, derin bir denizdeki karanlıklar gibidir: fırtınalı büyük dalgalar, yukarda kara bulutlar, karanlık üstüne karanlık. İnsan karanlıkta neredeyse elini göremez... işte böyle, kime Allah bir nur (hidayet, ışık) vermezse, onun bir ışığı yoktur.” (24/39-40) “Onların boyunlarına demir halkalar geçirdik; o halkalar, çenelelerine dayanmıştır. Bu sebeple kafaları yukarıya kalkıktır. Biz onların önlerine bir set, arkalarına da bir set çekip gözlerini perdeledik. Artık görmezler. Onları uyarsan da uyarmasan da birdir; inanmazlar.” (36/8-10) Çünkü onların kalp (gönül/vicdan) gözleri kördür (22/46), hastadır (2/10), paslanmıştır (83/14), katılmış hattata taşlaşmıştır (2/74). Oysa dinin amacı, 1- dünyayı-hayati insan için anlamlı hale getirmek(Tevhit- Ahiret); 2- bu hayattaki acıları, zararları(zulmü)-kabul etmek ile birlikte- azaltmaya çalışmaktır (adalet ve merhamet). Bir “ anestezi” olan mistik hareketlerin acıyı yok sayma veya inkâr etme teşebbüslerine rağmen.

Sonuç olarak, “Allah’ın rahmetinden umut kesilmez.” (39/53) Ancak, insanlığın da Allah’ın rahmetini celp edecek bir çabanın/talebin peşinde olması gerekir. Soru sorma ve hayrete yönelerek “Nerden geliyorsun? (86/5)”, “Nereye gidiyorsun? (81/26)” ve “Burada/Dünyada ne arıyorsun/ne işin var? (75/36)” sorularının cevabını düşünmesi gerekir. Tanrı, kendini yardıma çağırnlara cevap vermeye her an hazırdır (40/60). Beleş (bila şey’=karşılıksız), bedava (bî dâva=davasız) kurtuluş yoktur. İnsanlık, Allah’a iltifat etmediği müddetçe, dünyamız çölleşmeye (sekülerleşme) devam edecek ve belki de insanlık kendi kıyametini (adalet ve ekolojik dengenin bozulması) hazırlayacaktır. Tanrı, ayetleri ile “ibret alacaklara” yeterince kendini gösterdiği için, insanlık nankörlük (Kâfirlik) ettiği takdirde, kendini gözümüze sokmayacak ve tersine yukarıdaki sözlü ayetlerde ifade edildiği gibi, kıskançlıkla geri çekecektir. Çünkü Kur’an’a göre “Herkes, kendi yaptıklarının rehinidir” (74/38) ve “İnsanların başına gelen musibetler, kendi ellerinin yaptıklarının sonucudur.” (4/62)

## Kaynakça

- Abdurrahman, Taha, *el-Amelü'd-Dini ve Tecdidü'l-Akl*, Beyrut, 2006.
- Arkoun, Muhammed, *Tarihîyyeti'l-Fikri'l-Arabîyyi'l-İslamî*, Beyrut, 1998.
- Berman, Marshall, *Modernlik -Dün, Bugün, Yarın- Katı olan Her şey Buharlaşıyor*, İstanbul, 1994.
- Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. A. Tüzer, Ankara, 2013.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Bunyetü'l-Aklî'l-Arabî*, Beyrut, 1990.
- Cabiri, Muhammed Abid, *El-Aklü'l-Ahlakî'l-Arabî*, Beyrut, 2001.
- Cabiri, Muhammed Abid, *el-Aklü's-Siyasiyyi'l-Arabî*, Beyrut, 1990.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Tekvinü'l-Aklî'l-Arabî*, Beyrut, 1991.
- Direk, Zeynep, "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomonolojik Sınırları" *Çağdaş Fransız Düşüncesi*. Der: Z. Direk, R. Güremen, İstanbul, 2013.
- Ebu Zeyd, Nasır Hamit, *el-İmamü'ş-Şafii ve Têsisü'l İdeolocîyyeti'l-Vasatiyye*, Kahire, 1992.
- Eliot, T. S., *Çorak Ülke*, çev. Y. Güneç, İst., 2000.
- Ellul, J., *Teknoloji Toplumu*, çev. M. Ceylan, İstanbul, 2003.
- Fazlurrahman, "Kur'an'ın Bazı Temel (İman, İslam, Takva) Ahlakî Kavramları", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı* (Makaleler-1), içinde, çev. A. Çiftçi, Ankara, 1997.
- Fazlurrahman, *İslam'da İhya ve Reform*, çev. F. Terkan, Ankara, 2006.
- Haenni, Patrick, *Piyasa İslam'ı -İslam Suretinde Neoliberalizm-*, çev. L. Ünsaldı, Ankara, 2011.
- Haris el-Muhasibi, *Er-Riaye Lihukukillah*, Kahire, 1990.
- Heidegger, Martin *Düşüncenin Çağırışı*, çev. A. Aydoğan, İstanbul 2008.
- Heidegger, Martin, *Düşünme Ne Demektir?*, çev. R. Şentürk, İstanbul, 2009.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, çev. L. Özşar, Bursa, 2001.
- Heidegger, Martin, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, İstanbul, 1997.
- İsfahani, Rağıp, *Er-Zeria ila Mekarimi'ş-Şeria*, Kahire, 2007.
- İzz b. Abdusselam, *El-Kavaidü'l-Kübra I-II*, Beyrut, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Deccal (Hıristiyanlığa Lanet)*, çev. O Aruoba, İstanbul, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. T. Ofazoğlu, İstanbul, 1997.
- Prudhomme, Jeff Owen, "Mutlak Tanrının Geçip Gitmesi", *Heidegger ve Teoloji*, çev. A. Demirhan, İstanbul, 2002.
- Rahbar, Daud, *God of Justic*, Leiden, 1960.
- Weber, Max, *Ekonomi ve Ahlak*.
- Weber, Max, *Ekonomi ve Toplum*, çev. L. Boyacı, İstanbul, 2012.
- Yıldırım, Adem, "Westland'ın Bunalımı Yada Bunalımdaki Westland", *Özne* (16. Kitap) 2012.
- Zimmerman, Michael E., *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma (Teknoloji, Politika, Sanat)*, çev. H. Aslan, İstanbul, 2011.

## Notlar

- 1 Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. L. Boyacı, İstanbul, 2012, s. 758-761. "Erken İslam'ın geniş savaşçı grupları, sadeliğe yönelik bir eğilimle karakterize ediliyordu; bu onların başından itibaren Emevi saltanatına muhalefet etmelerine neden oldu. Sonrakilerin dünyanın zevkini cı-karmaları, Ömer'in İslam savaşçılarını fethedilmiş topraklarda topladığı ordugâh kalelerinin katı disiplinine en güçlü karşıtlığı sunuyordu."
- 2 Muhammed Abid Cabiri, *el-Aklü's-Siyasiyyi'l-Arabî*, Beyrut, 1990, s. 57, vd.
- 3 Nasır Hamit Ebu Zeyd, *el-İmamü'ş-Şafii ve Têsisü'l İdeolocîyyeti'l-Vasatiyye*, Kahire, 1992; Mu-

- hammed, Arkoun, *Tarihîyeti'l -Fikri'l- Arabiyyi'-İslami*, Beyrut, 1998., s. 65, vd.
- <sup>4</sup> Daud Rahbar, *God of Justice*, Leiden, 1960. (Önsöz).
- <sup>5</sup> Fazlurrahman, “*Kur'an'ın Bazı Temel (İman, İslam, Takva) Ahlaki Kavramları*”, Allah'ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler-1), içinde, çev. A. Çiftçi, Ankara, 1997, s. 2, vd.
- <sup>6</sup> Taha Abdurrahman, *el-Amelü'd-Dini ve Tecdidü'l-Akl*, Beyrut, 2006, s.18.
- <sup>7</sup> Taha Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 25, vd.
- <sup>8</sup> Martin Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, çev. A. Aydoğan, İstanbul 2008, s. 57 vd.
- <sup>9</sup> Rağıp İsfahani, *Er-Zeria ila Mekarimi's-Şeria*, Kahira, 2007; İzz b. Abdusselam, *El-Kavai-du'l-Kübra*. I-II, Beyrut, 2000, Haris el-Muhasibi, *Er-Riaye Libukukillah*, Kahira,1990.
- <sup>10</sup> Muhammed Abid Cabiri, *El-Aklü'l-Ahlaki'l-Arabi*. Beyrut, 2001, s. 427, vd.
- <sup>11</sup> Max Weber, *Ekonomi ve Ahlak*, s. 760.
- <sup>12</sup> Muhammed Abid Cabiri, *Bunyetü'l-Akli'l-Arabi*, Beyrut, 1990, s. 251 vd, *Tekvinu'l-Akli'l-Arabi*, Beyrut, 1991, 134 vd.
- <sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *Deccal (Hıristiyanlığa Lanet)*, çev. O Aruoba, İstanbul, 1995, 96.
- <sup>14</sup> Fazlurrahman, *İslam'da İhya ve Reform*, çev. F. Terkan, Ankara, 2006, s. 116-117.
- <sup>15</sup> Fazlurrahman, *a.g.e.*, 118.
- <sup>16</sup> Jeff Owen Prudhomme, “*Mutlak Tanrının Geçip Girmesi*”, Heidegger ve Teoloji, çev. A. Demirkan, İstanbul, 2002 içinde, s.169.
- <sup>17</sup> Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. A. Tüzer, Ankara, 2013, s. 38.
- <sup>18</sup> Marshall Berman, *Modernlik -Dün, Bugün, Yarın- Katı olan Her şey Buharlaşıyor*, İstanbul, 1994.
- <sup>19</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. T. Ofazoğlu, İstanbul, 1997, 358.
- <sup>20</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, çev. L. Özşar, Bursa, 2001.
- <sup>21</sup> Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. A. Tüzer, Ankara, 2000.
- <sup>22</sup> T. S. Eliot, *Çorak Ülke*, çev. Y. Güneç, İstanbul, 2000; Adem Yıldırım, “*Westland'ın Bunalımı Ya da Bunalımdaki Westland*”, *Özne* (16. Kitap) 2012, içinde, s. 89 vd.
- <sup>23</sup> Patrick Haenni, *Piyasa İslam'ı -İslam Suretinde Neoliberalizm-*, çev. L. Ünsaldı, Ankara, 2011. Yazar bu çalışmasında Malezya Mısır ve Türkiye örneklemelerinde dini kurum, söylem ve oluşumların son otuz yılda nasıl Amerikan vari bir Kapitalist-Pragmatik muhafazakârlığa evrildiklerini incelemektedir.
- <sup>24</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche'nin “Tanrı Öldü” Sözü*, 55-56.
- <sup>25</sup> Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 56-57.
- <sup>26</sup> Martin Heidegger, *Düşünme Ne Demektir?*, çev. R. Şentürk, İstanbul, 2009, s. 19.
- <sup>27</sup> Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, 40.
- <sup>28</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, İstanbul, 1997, 76, 84.
- <sup>29</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, 88.
- <sup>30</sup> Zeynep Direk, “*Derrida'nın Düşüncesinin Fenomonolojik Sınırları*” *Çağdaş Fransız Düşüncesi*. Der: Z. Direk, R. Güremen, İstanbul, 2013, s. 154.
- <sup>31</sup> J. Ellul, *Teknoloji Toplumu*, çev. M. Ceylan, İstanbul, 2003, s. 144-146.
- <sup>32</sup> Zimmerman, Michael E., *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma (Teknoloji, Politika, Sanat)*, çev. H. Aslan, İstanbul, 2011, 236.
- <sup>33</sup> Zimmerman, *a.g.e.*, 72.
- <sup>34</sup> Zimmerman, *a.g.e.*, 64.
- <sup>35</sup> Eliot, *Çorak Ülke*, 40.



# Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında\*

## *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work*

Porfiryus

İngilizceden çev. Mehmet Murat Karakaya\*\*

### **Plotinus'un Bir Beden İçinde Olmaktan Utanması ve Resminin Yapılmasına Karşı Çıkması**

#### **1. Çağımız filozofu Plotinus bir beden içinde olmaktan utanır gibiydi.<sup>1</sup>**

\* Esere başlamadan önce birkaç hususu vurgulamada fayda mülâhaza ediyoruz: a) Çeviride, Stephen MacKenna'nın İngilizce tercümesi esas alınmıştır. (Porphyry, *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work*, [Plotinus, *The Enneads*, Translated by Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, London, trhz., içinde], s. 1-20) Yanı sıra Kenneth Sylvan Guthrie'nin İngilizce ve Ferit Ceber'in Arapça tercümelerinden de yararlanılmıştır. (Kenneth Sylvan Guthrie, *Plotinos, Complete Works*, Platonist Press, 1932; Ferit Ceber, *Tasuat-i Eflutin*, Mektebet-ü Lübnan, 1997) Numaralandırmalar, eserin kendisinde mevcuttur. Başlıklar, konuların bütüncül bir şekilde değerlendirilmesi açısından Guthrie'den esinlenerek; köşeli parantez içindeki ifadeler, açıklama yapmanın ötesinde, cümlenin akışkanlığını ve anlaşılır olmasını sağlamak amacıyla tarafımızdan konmuştur. Bu nedenle, metnin köşeli parantez içindeki ifadelerle birlikte okunması daha sağlıklı olacaktır. Diğer parantez içindeki ifadeler ise, sadece açıklama mahiyetindedir. Ayrıca çeviride, Porphyry (Porfiryus) isminin dışında diğer özel isimlerin asıllarına dokunulmamıştır. Paragraf ve satır düzenlemelerinde çeviri metni esas alınmıştır. Dipnotlarda yer alan açıklamalar ise, tarafımızdan yapılmıştır. b) Neoplatonizmin kurucusu ve sudur nazariyesinin fikir babası kabul edilen Plotinus, MS. 204-205 yılları aralığında doğmuş; İskenderiye ve Roma'da yaşamış önemli bir filozoftur. Kendisi, hayatına dair bir yazın bırakmamıştır. Bu nedenle onun hayatı ve makalelerinin düzenlenmesi ile ilgili bilgileri, öğrencisi Porfiryus'un çevirisini yaptığımız kısa eserinden bilmekteyiz. Bu eser, Plotinus'un hayatını doğumundan ölümüne kadar bütün yönleriyle ele alan biyografik eser olmaktan daha çok onun karakter, düşünce ve kariyer hayatı hakkında bilgi veren 'hajiografi' türünde yazılmış bir eserdir. c) Hajiografi, 'kutsal kişilerin hayatlarını anlatan eser' anlamındadır. 'Hagios' Grekçe kökenli bir kelimedir. Etimolojik olarak 'farklı, diğerlerinden ayrı olan' anlamındadır. Ancak bu farklılık, aşkın olanla

Bu hâletiruhiye onda o kadar kökleşmişti ki o, hiçbir zaman geçmişi, ailesi ve doğum yeri hakkında konuşmak istemedi.<sup>2</sup>

O, aynı zamanda herhangi bir heykeltıraşın karşısında oturma fikrine inanılmaz bir isteksizlik gösterdi. Amelius'un, portresinin yapılmasına/çizilmesine izin vermesi için yaptığı ısrar karşısında: "Tabiatın bizim üzerimize örttüğü bu imajı (bedeni) taşımak<sup>3</sup> yeterli değil midir?<sup>4</sup> Gelecek nesillere aktarmak üzere görülmeye değer bir esermiş gibi, ortaya konan imajın imajına<sup>5</sup> rıza göstereceğimi gerçekten düşünüyor musun?" [dedi.]

Bu olumsuz tepki karşısında Amelius, [bu kez] zamanın en iyi sanatçısı olan arkadaşı Carterius'u [Plotinus'un] herkese açık ve herkesin izleyebildiği konferanslarına götürdü. Carterius, [konferanslarda] uzun gözlemler yaparak filozofun en çarpıcı kişisel özelliklerini yakaladı. Zihninde yer eden intiba ve izlenimlerden yola çıkarak ilk taslak resmi oluşturdu. Amelius'un [resmin] aslına benzemesi yönünde çeşitli öneri ve yönlendirmeleriyle, bir deha olan

---

birlikte olmaktan, bir başka deyişle, içkin alanı değil aşkın alanı tercih etmekten kaynaklanan bir farklılıktır. Bu nedenle 'hagio' kelimesi İngilizce'de 'kutsal' anlamına gelen 'holy' ve 'sacred' kelimeleri ile karşılık bulmuştur. (William Barclay, *The Gospel of Matthew*, Vol. II, Published by John Knox Press, 2001, s. 236) Hagiografik türde yazılan eserlerde doğum, yaşam ve ölüm şeklinde bir sıralama yoktur. Nitekim Porfiryus, esere Plotinus'un hayatının son dönemlerinden ve ölümünden bahsetmek suretiyle başlamakta, hayatın evrelerini dağınık bir şekilde ele almaktadır. Eser bu yönüyle Yahudi filozof Philo'nun Tevrat'ın tanıtımı ile ilgili iki bölüm halinde yazdığı eserin başında yer alan "Musa'nın Hayatı" biyografisi ile benzerlikler taşımaktadır. (Fin Damgaard, "Philo's life of Moses as Rewritten Bible" *Rewritten Bible After Fifty Years*, (Edit: by Jozsef Zsengeller, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 235) d) Hagiografik tür genelde azizlerin hayatını ve yaşamları boyunca yaptıkları aktiviteleri ele alan edebi bir tür olarak bilirse de bu anlatım yöntemi Hıristiyanlık öncesi dönemlerde de kullanılmaktaydı. Nitekim o dönemlerde, pagan dünyada, filozofların ve düşünürlerin ilgi çekici manevi hayatlarını, özellikle de beden üzerine kurdukları tahakkümlerin boyutlarını ortaya koymak, varsa ruhsal güçlerini ele alıp değerlendirmek açısından hagiografi önemli bir anlatım yöntemi idi. Dolayısıyla hagiografiyi sadece azizlere münhasır kılmak doğru bir yaklaşım değildir. Hatta Hristiyan dünyanın bu yazın türünü Pagan filozofların hayatını anlatan eserlerden etkilenmek suretiyle edindikleri ve azizlerin hayatını bu çerçevede yazdıkları söylenebilir. (Robin Lane Fox, "The Life of Daniel", *Portraits* (edit by: Mark Edwards, Simon Swain), Oxford University Press, 1997, s. 185; Tomas Hägg, *The Novel in Antiquity*, University of California Press, 1983, s. 164) e) Hagiografik eserlerin önemli özelliği, anlatılan kişiyi idealize etmek, hayatını kutsala veya felsefeye adanmış değerli ve büyük insanların adanmışlıklarını didaktik ve sembolik anlatım tarzıyla ifade etmektir. Bundan amaç, tarihsel unsurlar ile teolojik ve felsefi unsurları mecz etmek; okuyucu üzerinde derin etki bırakmaktır. (A. H. Armstrong, *Plotinus*, Newyork, 1953, s. 11; John M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, 1977, s. 2; M.A.R. Habib, *a History of Literary Criticism and Theory*, by Blackwell Pupliching, 2005, s. 30) f) Eser, Plotinus'un felsefi kişiliğini ortaya koyması açısından önemli olduğu kadar, Aristo'nun Kategorileri üzerine yazdığı *İşagoci* eseri ile Mantık alanında şöhret bulan Porfiryus'un Neoplatonist felsefi kişiliğini dolaylı olarak (satır aralarında) ortaya koyması açısından da önemlidir.

\*\* Dr, Milli Eğitim Uzmanı, karakayamehmetmurat@gmail.com

Carterius bize tıpkısının aynısı bir portre sundu. Bütün bu olup bitenler, Plotinus'un bilgisi olmaksızın gerçekleşti.

## Plotinus'un Hastalıkları, Son Zamanları ve Ölümü

2. Plotinus, bağırsakla ilgili rahatsızlıklardan dolayı sıkça hastalanırdı.<sup>6</sup> Ancak bu yaştaki bir adama yakışmaz diye enjeksiyon (iğne) tedavisini istemedi. Aynı şekilde, evcil hayvanların etlerini yemeyi uygun görmediğinden bunların dışında kalan sürüngenler ve vahşi hayvanlardan elde edilen ilaçları kullanmayı da reddetti.

O, evinde günlük masaj yapmaktan hoşlandığından hamama gitmekten imtina ederdi. Tellakları korkunç [veba]<sup>7</sup> salgınından ölünce; böylesi uygulamaların hepsinden vazgeçti; kısa bir süre sonra da ağır bir difteri hastalığına yakalandı.

[Porfiryus konuşuyor]: Beraber olduğumuz zamanlarda kendisinde bir hastalık belirtisi yoktu. Ancak ben Sicilya'ya deniz yolculuğuna çıktıktan sonra şartlar daha da kötüleşmiş: Roma'ya dönüşümde, ölünceye kadar yanında olan yakın dostu Eustochius bana, onun ses tellerinden rahatsız olduğunu, sesinin kısıldığından, görme gücünün azaldığından ve ellerinde ve ayaklarında yaralar oluştuğundan bahsetti.

Plotinus, [hastalığının ilerlemesine rağmen] -alışlageldiği üzere- herkesle birebir sohbet etmede ısrar edince, hastalığın getirdiği şartlar arkadaşlarının onun ortamından uzaklaşmasına sebep oldu.<sup>8</sup> O da bu yüzden hayatının geri kalan kısmını daha önce ölmüş olan eski arkadaşı Zethos'un malikânesinde<sup>9</sup> geçirmek üzere, Roma'yı terk edip Campania'ya<sup>10</sup> gitti. [Orada hayatını idame ettirmeye yönelik] ihtiyaçları, kısmen Zethos'un malikânesinden ve geri kalanı da Minturnae'da<sup>11</sup> bulunan Castricius'un malikânesinden gelen iâşe ile karşılanıyordu.

Eustochius, Plotinus'un [ölmeden önceki] son anlarını bana anlattı. O, Puteoli'de<sup>12</sup> tek başına kaldığı sıralarda en son ziyaretine geç kalmıştı. [Bu ziyarette], Plotinus ona: "Uzun zamandan beri seni bekliyordum. Ben [artık] içimdeki İlahi alandan Varlıktaki İlahi alana dönmek için mücadele veriyorum." diyordu ki yattığı yatağın altından bir yılanın süzülerek duvardaki deliğe girdiği esnada Plotinus öldü.

[Plotinus'un ölümü], Claudius'un hükümranlığının ikinci yılının sonuna denk geliyordu [MS. 270]. Eustochius'un bana söylediğine göre, Plotinus [öldüğünde] altmış altı yaşındaydı. Ben o zaman Lilybaeum'daydım.<sup>13</sup> Amelius,

Suriye’de Apema’da,<sup>14</sup> Castricius, Roma’da idi. Sadece Eustochius onun yanındaydı.

Claudius’un hükümrânlığının ikinci yılından altmışaltı yıl geriye gittiğimiz zaman, Plotinus’un doğum yılının, [Roma İmparatoru] Severus’un otuzuncu yılına denk gelen MS. 204 veya 205 yılları olduğunu söyleyebiliriz. O, doğduğu ayı ve günü hiçbir zaman açıklamadı. Bunun sebebi, onun doğum günü sunusu, [kurban kesme] ve ziyafet verme [gibi] etkinlikleri uygun görmemesinden kaynaklanıyordu. [Plotinus kendi doğum gününün kutlanmasına karşı olsa da] geleneksel hale gelen Platon ve Sokrates’in doğum günü etkinliklerinde kurban kesmiş ve ardından -katılanların her birinin hitap etmeyi arzu ettiği- [şölenler de] ziyafetler vermiştir.<sup>15</sup>

### **Plotinus’un Çocukluğu, Gençliği, Roma’ya Gidişi ve Ders Halkaları**

**3.** Genel olarak kendi yaşamı ile ilgili konuşmak istemese de karşılıklı muhabbetlerde [hayatıyla ilgili] bazı detaylardan haberdar olduk.

Şöyle ki; sekiz yaşındayken ve hali hazırda okula gidiyorken hala sütannesine bağlıydı ve sütannesini emmeye hastalık derecesinde devam ediyordu; Ta ki bir gün birisi,<sup>16</sup> onun anormal bir çocuk olduğunu söyleyince kendinden utandı ve vazgeçti.

Yirmi yedi yaşına geldiğinde<sup>17</sup> felsefeye yoğun bir ilgi duydu: Nam salmış üstatların bulunduğu İskenderiye’ye yönlendirildi. Fakat o, [nam salmış] bu üstatların derslerinden hoşlanmadı, hevesi kırıldı. Arzu ve öfkeyle karışık duygularını bir arkadaşına açtı ve arkadaşısı ona daha öncesinden tanımadığı biri olan Ammonius’u önerdi. Plotinus gitti; bir ders dinledi ve arkadaşısına “İşte aradığım adam bu.” diye haykırdı.

O günden sonra Ammonius’u sürekli takip etti ve onun rehberliğinde felsefede öylesine ilerledi ki Hintliler arasında da benimsenen Pers metot ve sistemlerini araştırmaya ilgi duydu. O dönemde, İmparator Gordian, İran’a karşı sefer için hazırlık içerisindeydi. Plotinus, onun ordusuna katıldı ve [İran’a doğru] sefere çıktı. O zaman otuz sekiz yaşındaydı. Ammonius’la birlikteliğinin üzerinden tam on bir yıl geçmişti. Gordian, [seferde] Mezopotamya bölgesinde öldürüldüğünde, Plotinus zorluklar içerisinde Antakya’ya sağ salim ulaşmayı başardı.

Kırk yaşında, Philip’in hükümrânlığı döneminde Roma’ya yerleşti.

Erennius,<sup>18</sup> [Pagan] Origen<sup>19</sup> ve Plotinus, [hocaları] Ammonius’un kendilerine aktardığı felsefi doktrinler hakkında hiçbir şey ifşa etmeyeceklerine

dair anlaşılabilir. Plotinus sözünde durdu ve kurduğu münasebetlerin hiçbirinde Ammonius'un sistemi hakkında hiçbir şey söylemedi. Anlaşma, ilk önce Erennius tarafından, sonrasında Origen tarafından bozuldu. Origen, “*Ruhsal Varlık Üzerine*” makalesi ve Gallienus'un Krallığı döneminde “*Kral, Tek Başına Yarattıcı (The King the Sole Creator)*” diye ünlenen makalesinin dışında bir şey yazmadı. Plotinus'a [gelince], uzun bir süre [felsefi düşünceleri hakkında] bir şey yazmadı. Bunun yerine Ammonius'un öğrencisi iken edindiği bilgiler ve yaptığı çalışmalar üzerinden konferanslar verdi; hiçbir şey yazmadan belli bir arkadaş grubuyla sürekli olarak [felsefi] mütalaalarda bulundu. Böylelikle aradan on yıl geçti.

[Plotinus], dinleyicilerini özgür bir şekilde soru sormaya cesaretlendirmeyi gelenek haline getirmişti. Amelius'un bana aktardığına göre, özgürce soru sorma, fuzuli ve amacının dışında konuşmalara/muhabbetlere yol açıyordu.

Amelius [ders] halkasına Philip'in İmparatorluğunun üçüncü yılında katılmıştı. Bu, aynı zamanda Plotinus'un da Roma'da üçüncü yılıydı. O, Claudius'un saltanatının ilk yılına kadar onunla (Plotinus'la) beraber oldu. Tam yirmi dört yıl! Amelius, Plotinus'un yanına [Stoik] Lysimachus'un rahle-i tedrisatında iyi bir [felsefi] eğitim aldıktan sonra gelmişti. Çok zahmetli ve titiz çalışmalarıyla çağdaşı olan herkesi geçti. Örneğin, Numenius'un çalışmalarının neredeyse tamamını kayıt altına aldı ve düzenledi ve onların çoğunu hızında tutuyordu. O, aynı zamanda [Plotinus'un] konferanslarının notlarını tuttu ve [bu] notları yazdığı yüz kadar makale içinde kullandı. [Makaleleri], evlatlığı olan Apemea'lı Hostilianus Hesychius'a hediye etti.

### **Porfirius'un Roma'ya İlk Gelişi ve Plotinus Makalelerinin I. Evresi [Amelius Dönemi]<sup>21</sup>**

4. Rodoslu Antonius ile birlikte Gallienus'un imparatorluğunun onuncu yılında Yunanistan'dan<sup>22</sup> geldiğimde, on sekiz yıldan beri Plotinus ile birlikte olan yardımcısı Amelius'u buldum. Fakat sayısı yüzü bulmayan küçük notlar dışında hala bir şeyler yazma konusunda cesaretsizdi. Plotinus, Gallienus'un [imparatorluğunun] onuncu yılında yaklaşık elli dokuz yaşındaydı. Ben ise, onunla ilk tanıştığımda otuz yaşındaydım.

Gallienus'un [imparatorluğunun] ilk yıllarından itibaren, Plotinus, konferanslarda ortaya çıkan dikkate değer bazı hususları yazmaya başlamıştı. [Gallienus İmparatorluğunun] onuncu yılında onu ilk ziyaret ettiğimde, daha öncesinden yirmi bir makale yazmıştı.

Tespit ettiğim kadarıyla, bu makalelere kolayca ulaşmak ve onlar hakkında malumat sahibi olmak kesinlikle mümkün değildi. Aslında makalelerin dağıtımı, hala kerhen (grudging) ve gizli bir şekilde yapıyordu. [Makalelerden, birkaç talebesi dışında kimse haberdar değildi]. Makaleler, sıkı bir incelemeden geçtikten sonra ihtiyati tedbirler altında ilgili talebelere ulaştırılıyordu.

Plotinus söz konusu makalelere hiç başlık koymamıştı. [Makalelere] herkes kendi istediği başlığı koyabiliyordu. Ben de her bir makaleyi diğerlerinden ayrışmasını sağlayacak şekilde, makalelerin ilk kelimelerine [veya cümlelerine] müracaat ederek tanınmalarını kolaylaştıracak başlıklar koydum.

1. Güzellik Hakkında (I.6)<sup>24</sup>
2. Nefsin Ölümsüzlüğü Hakkında (IV.7)
3. Yazgı/Kader Hakkında (III.1)
4. Nefsin Mahiyeti Hakkında (IV.2)
5. Akli İlke, İdealar ve Hakiki-Varlık Hakkında (V.9)
6. Nefsin Bedene İnmesi Hakkında (IV.8)
7. İlkten Sonraki Varlıkların İlkten Sudur Etmesinin Keyfiyeti ve Bir Hakkında ([V.4])
8. Bütün Nefslerin Tek Bir Nefs Olup Olmadığı Hakkında (IV.9)
9. İyi veya Bir Hakkında (VI.9)
- 10 İlk Üç Hipostaz Hakkında (V.1)
11. Köken/Tekvin ve Bir'den Sonra Gelen Varlıkların Düzeni Hakkında (V.2)
12. Maddenin İki Özelliği Hakkında (II.4)
13. Çeşitli Sorular (III.4)
14. [Semavi] Döngüsel Hareket Hakkında<sup>25</sup> (II.2)
15. Koruyucu Ruhumuz Hakkında (III.4)
16. Makul İntihar Hakkında (I.9)
17. Nitelik Hakkında (II.6)
18. Cüz'ilerin İdealarının Olup Olmadığı Hakkında (V.7)
19. Faziletler/Erdemler Hakkında (I.2)
20. Diyalektik Hakkında (I.3)
21. Nefs'in Bölünen Varlık ile Bölünmez Varlık Arasında Vasıta Olarak Tanımlanmasının Nedeni [Hakkında] (IV.1)<sup>26</sup>

Ben onunla ilk karşılaştığımda, bahsettiğim bu yirmi bir makaleyi Plotinus elli dokuz yaşına kadar yazmıştı.

## **Porfiryus'un Roma'ya İkinci Gelişi ve Plotinus Makalalelerinin II. Evresi [Porfiryus Dönemi]**

5. Aslında ben, Gallenius'un [hükümrancılığının] onuncu yılından önce, kısa bir süreliğine Roma'da kalmıştım. O zaman Plotinus yaz dinlencesinde idi. Sadece arkadaşlarıyla konuşma imkânı bulabildim. [Ancak] o'nu tanımaya başladıktan sonra, onunla altı yıllık yakın bir ilişkimiz oldu. Bu altı yıl içinde konferanslarda birçok mesele etraflıca ele alınmıştı. Benim ve Amelius'un ikna çabalarıyla iki makale daha yazdı.

22, 23. Hakiki Varlık, Bütündür; Kendi Zatında Bir'dir.<sup>27</sup> (VI.4, 5)

Bunların peşi sıra iki makale daha yazdı. Bunlardan birincisinin başlığı şöyleydi:

24. En Üst Varlık Olan İlk İlke'de Akli Faaliyet Yoktur.<sup>28</sup> Akli Faaliyete Sahip Olan İlk ve İkinci Dereceden İlkeler'in Doğası Hakkında (V.6)

Diğeri

25. Potansiyellik ve Fiiliyat [Bilkuvve ve Bilfiil] Hakkında (II.5)

Ardından yirmi makale daha geldi.

26. Tinsel Varlıkların [Bedensel] Hislerden Uzak Olmaları Hakkında (III.6)<sup>29</sup>

27. Nefs Hakkında (Bir) (IV.3)

28. Nefs Hakkında (İki) (IV.4)

29. Nefs Hakkında (Üç) veya Biz Nasıl Görürüz? (IV.5)

30. Tefekkür/Düşünme Hakkında (III.8)

31. Akli/Ruhani Güzellik Hakkında (V.8)

32. Akli Varlıkların Akli İlke Dışında Olmaması ve İyi Hakkında (V.5)

33. Gnostiklere Reddiye (II.9)

34. Sayılar Hakkında (VI.6)

35. Uzak Nesnelerin Küçük Görünmesinin Nedeni [Hakkında] (II.8)

36. Saadetin/Mutluluğun Zamanın İlerlemesine Bağlı Olup Olmadığı [Hakkında] (I.5)

37. Karışım/Birleşme/Küllü Nüfuz Hakkında<sup>30</sup> (II.7)

38. İdeal Varlıkların Çokluğunun Keyfiyeti ve İyi Hakkında (VI.7)

39. Özgür İrade Hakkında (VI.8)

40. Âlem/Semavi Sistem Hakkında<sup>31</sup> (II.1)

41. Duyu/Algı ve Hafıza Hakkında (IV.6)

42. Varlık Türleri Hakkında (Bir) (VI.I)

43. Varlık Türleri Hakkında (İki) (VI.2)

44. Varlık Türleri Hakkında (Üç) (VI.3)

45. Sonsuzluk ve Zaman Hakkında (III.7)

Böylece, birlikte olduğumuz altı yıllık süre içinde, konferanslarda ortaya çıkan ve ele alınan problemlerle ilgili -başlıklarda belirtildiği gibi- yirmi dört makaleye daha sahip olduk. [Roma'ya] gelmeden önce kaleme alınan yirmi bir makale de hesaba katıldığında kırk beş makaleye ulaşmış olduk.

### **Plotinus Makalelerinin III. Evresi [Eustochius Dönemi] ve Yazma Evreleri**

6. Ben, Gallienus'un [imparatorluğunun] on beşinci yılında gittiğim Sicilya'da ikamet ederken Plotinus beş makale daha yazdı ve bana gönderdi.

46. Saadet/Mutluluk Hakkında (I.4)

47. İnyet Hakkında (Bir) (III.2)

48. İnyet Hakkında (İki) (III.3)

49. Bilen Hipoztaslar/Bilgi İleten Varlığın Hipostatik Formları<sup>32</sup> ve Aşknlık Hakkında (V.3)

50. Aşk Hakkında (III.5)

Bu beş makaleyi Claudius'un [hükümranlığının] ilk yılında bana göndermişti. [Claudius'un hükümranlığının] ikinci yılının ilk ayları içerisinde, [Plotinus'un] ölümünden çok kısa bir süre önce aşağıdaki şu dört makaleyi de aldım.

51. Kötülük Hakkında (I.8)

52. Yıldızların/Gezegenlerin Nedensel Faaliyetlerinin Olup Olmadığı [Hakkında] (II.3)

53. Canlılık Hakkında (I.1)

54. Saadet/Mutluluk Hakkında (I.7)<sup>33</sup>



Bu dokuz makaleyi birinci ve ikinci setlerden oluşan kırk beş makaleye ekle-dikten sonra, toplamda elli dört makale oldu.

Yazım süreci göz önünde bulundurulduğunda, makaleler, 'rüştünü ispatlama, kıvama ulaşma ve bünyenin zayıflaması' gibi [düşünsel] güç dönemlerine göre farklılaşmaktadır.<sup>34</sup> [Buna göre], ilk yirmi bir makale daha hafif/düşük [düşünsel] kapasiteye sahiptir. Bu periyot, yetenek ve kabiliyetler açısından zihinsel süreçlerin tam anlamıyla kemale ermediği, olgunluğa ulaşmadığı periyottur. [Daha sonraki] yirmi dört makale, [düşünsel] gücün zirveye ulaştığı orta dönemde yazıldı. -Bu makaleler içinde yer alan kısa makaleler hariç- diğerleri, en yüksek mükemmelliğe ulaşmış makalelerdir.<sup>35</sup> Son dokuz makale, zihinsel gücün zayıfladığı döneme denk gelmekte, bunlardan son dört [makale] ise, önceki beş makaleye göre daha düşük seviyede bulunmaktadır.

### Plotinus'un Öğrencileri ve Arkadaşları

7. Plotinus'un geniş bir takipçi kitlesi vardı. Aralarında Gentilianus ailesinden Tuscany'li<sup>36</sup> Amelius'un da bulunduğu istekli ve gayretli gerçekten kendini felsefeye adanmış değerli öğrenciler vardı. Amelius, L ve R harflerinin yer değiştirilmesi suretiyle kendisinin Amerius olarak çağrılmasını tercih ederdi. Açıklamasına göre, "birleştirme" anlamına gelen Amerius ismi, "kayıtsızlık/kaygısızlık" anlamına gelen Amelius'a göre kendisi için daha uygundu.

İçlerinde Scythopolis'in<sup>37</sup> doktoru olan Paulinus'un da bulunduğu bir grup daha vardı. Amelius, [Paulinus'u] akli körlüğünden mülhem Mikkalos diye çağırırdı.

Daha yakın arkadaşları arasında, Plotinus'un yaşamının sonlarına şahit olan ve aynı zamanda doktor olan ve ölümüne kadar da kendisine eşlik eden İskenderiyeli Eustochius vardı. Eustochius, kendisini Plotinus sistemine vakfetti ve kâmil anlamda bir filozof oldu.

Sonra [yakın arkadaşları arasında] Antimachus'un çalışmalarını tashih eden, Atlantis Hikâyesini şiirsel bir dille anlatan şair ve eleştirmen Zoticus vardı ki kör oldu<sup>38</sup> ve Plotinus'tan bir süre önce öldü. Aynı Paulinus gibi.

Bir diğer arkadaş, Ammonis'un arkadaşları Theodius'un kızı ile evli olan ve aynı zamanda doktor olan Arap asıllı Zethos'tu. Plotinus ona büyük ilgi gösterdi ve onu sürekli olarak yüksek politik kariyerinden vazgeçirmeye uğraştı. Plotinus ona kendi ailesinden biriymiş gibi davrandı ve birlikte Minturnae'den altı mil uzaklıkta, öteden beri mülkiyeti Castricius Firmus'a ait olan çiftlikte yaşadılar.

Castricius [Firmus],<sup>39</sup> arkadaş grubu içerisinde hayata iyimser ve güzel yönden bakma hususunda hiç kimsenin ulaşamadığı seviyeye ulaşmıştır.<sup>40</sup> O, Plotinus'a çok değer verdi ve ayrıca kendini her ihtiyaç duyduğunda çok samimi ve içten bir şekilde [yanında olduğu] Amelius'a vakfetti ve her şart ve ahvalde kardeşi imişim gibi şahsıma da saygı duydu. Bu yönüyle [Castricius], filozof'a (Plotinus'a) derin saygı duyan bir başka politikacı örneği olmuş oluyordu.<sup>41</sup>

Aralarında, felsefi çalışmalara en yüksek seviyeden ilgi duyan Marcellus Orontius ve Sabinillus'un da bulunduğu sayıları azımsanmayacak derecede Senato üyesi de Plotinus'un dinleyicileri arasında yer alıyordu.

Bir diğer Senatör Rogatianus, [zühhd hayatını tercih ederek] politik ihtiraslarından sıyrıldı. Öyle ki, bütün mülkünden vazgeçti. Tüm kölelerini azat etti ve bütün makamlarından feragat etti. Hâlihazırda kapısında muhafızlar varken<sup>42</sup> yeni tayin edildiği Praetorlük<sup>43</sup> görevini ve bürokratik yollardan bir şeylere sahip olmayı reddetti. Hatta hayatını idame ettiği evini bile terk etti. Bir gün orda bir gün burada -uyuyarak ve yemek yiyerek birlikte vakit geçirdiği- arkadaşlarında ve tanıdıklarında kalmaya başladı. Birer gün arayla yemek yiyordu. Daha öncesinden gut hastalığına yakalanmış, sandalyede taşıyorken, [bu] yeni diyet uygulaması ile sağlığına tekrar kavuştu. Nitekim o [hastalık sebebiyle] ellerini uzatamayacak haldeydi. [Sonrasında iyileşti] ve ellerini el işçisi sanatkârların kullandığı gibi tekrar rahatça kullanmaya başladı. Plotinus, Rogatianus'a büyük hayranlık duydu ve filozofça yaşamayı gaye edinenlere onu model göstermek suretiyle her fırsatta ondan övgüyle bahsetti.

Ayrıca Serapion vardı. İskenderiyeli; hayatına profesyonel hatip olarak başladı ve bilahare felsefe ile uğraştı. Fakat açgözlülüğe ve tefeciliğe asla galip gelemedi.

Ben, Tyreli<sup>44</sup> Porfirius; Plotinus'un en yakın arkadaşlarından biri olarak o, eserlerini gözden geçirme vazifesini bana tevdi etmişti.

### **Plotinus'un Kişisel Özellikleri**

8. Böylesi bir gözden geçirme zorunluydu. Zira Plotinus'un, çalışmalarını kontrol edecek hatta bir kez bile olsun yazılarını yeniden okuyacak takati yoktu. Görme yetisinin zayıflığı da zaten buna hiç imkân vermiyordu. El yazısı çok özensizdi. Kelimeleri yanlış kullanırdı. İmla ve hecelemelerde hiçbir şeye dikkat etmezdi. Onun tek kaygısı fikirdi. Bu alışkanlıklar içerisinde bizim için şaşırtıcı olan, onun sonuna dek değişmeden/değişime uğramadan öylece kalmasıydı.

O, bir konuyu [yazmadan önce] zihninde baştan sona onu bütün yönleriyle halletmeyi alışkanlık haline getirmişti: Düşüncelerini kaleme alırken -zihninde biriken bilgileri- sanki bir kitaptan kopyalıyormuş gibi yazardı.

Kesintisiz bir şekilde [çalışıyordu]. -Bir ihtimal- çalışırken yanına birisi geldiğinde planından asla vazgeçmezdi. [Yani], bütün görüşme taleplerini kabul ederken aynı zamanda derin düşünce faaliyetlerine de devam edebiliyordu. [Görüşmeye gelen kişi/kişiler ayrıldıktan sonra] tekrar çalışmasına döndüğünde önceden ne yazdığına bakmazdı. -Daha önce zikredildiği gibi, görme yetisinin zayıflığı zaten buna imkân vermiyordu.- Sanki hiçbir kesinti olmamış gibi kaldığı yerden çalışmasına devam ederdi.

Bu yüzden hem kendisiyle hem de başkalarıyla aynı anda ilgilenebiliyordu. -Uyku hariç-kendine dikkat etmiyordu. Uykusu da yetersiz beslenmesinden -genelde bir parça ekmek dahi almıyordu- ve sürekli akli/ruhi ameliyede bulunmasından dolayı hafif [ve sağlıksız] bir uykuydu.

### **Felsefeye İlgi Duyan Kadınlar, Plotinus'un Gençlere Verdiği Önem ve Sosyal Sorumluluklar**

9. Iamblichus'un oğlu olan Ariston'un karısı Amphiclea,<sup>45</sup> evinde yaşadığı Gemina ve aynı isme sahip kızının da (Gemina'nın kızı Gemina) aralarında bulunduğu bazı kadınlar [felsefi açıdan] ona çok ilgi duyuyorlardı. Her üçü de kendilerini ciddi şekilde felsefeye adanmışlardı.

Oğullarını, kızlarını ve bütün varlıklarını getirerek çocuklarını sanki kutsal bir elin avuçlarına bırakıyormuş gibi Plotinus'un vesayetine bırakan ölümlerine yakın adamların ve kadınların sayısı az değildi. Bu yüzden Plotinus'un evi Potamon'un da aralarında bulunduğu kızlar ve erkeklerle dolup taşıyordu. Eğitiminde, sıklıkla Potamon'dan kendi şiirlerine ait beyitler (verses) dinlemek hoşuna giderdi.<sup>46</sup>

O, çocuklar için<sup>47</sup> yapılan bağış/vasiyet ve elde edilen gelirlerin hesap işlerine her zaman vakit ayırdı ve elde edilen hasılatların hesaplarının doğru olup olmadığını yakından takip etti. "Gençler felsefeyi öğrenene kadar gelir giderleri sağlam tutulmalı, onlar için harcanmalıdır." derdi. Ayakta olduğu saatlerde, [o], çok sayıda insanın maişetini ve dünyevi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bütün bu emek ve gayretlerini kesintisiz bir şekilde devam ettirmesine rağmen, [onun asıl] gayesi, [dünyevi olana değil] İlahi olana yönelikti.<sup>48</sup>

Nazikti/kibardı ve hiçbir zaman kısa süreli de olsa kendisiyle tanış olmak isteyenlerin talebini karşılıksız bırakmazdı. Roma'da -aynı zamanda birçok ihtilafı konuda hakemlik yürüterek- geçirdiği yirmi altı yıllık süre içerisinde,

[felsefe ehlinden bir takım insanların dışında] kimsenin düşmanlığına maruz kalmadı.<sup>49</sup>

### **Plotinus'un Muhalifi Olympus, Mısırlı Kâhin ve Kutsal Günler**

10. Roma'da felsefeyle uğraşiyor izlenimi verenlerden biri de kısa bir süre Ammonius'un öğrenciliğini yapmış olan İskenderiyeli Olympus'tur.<sup>50</sup>

Bu adamın [Plotinus'un önüne geçme] kıskançlığı ve hasetçiliği küstahlığa kadar vardı. Ve sonunda kendisini sihir konusunda yetiştirince, yıldızlar üzerinden Plotinus'a zarar vermeye yönelik araştırmalara yöneldi ve büyü yapmaya cesaretlendi. Fakat yaptıklarının gerisin geriye kendisine döndüğünü fark edince, arkadaşlarına, Plotinus'un bütün saldırıları geri püskürtebilecek güçte ilahi bir ruha sahip olduğunu itiraf etti. Plotinus'a gelince, ön görüşü yüksek birisi olarak böyle bir eylemin yapıldığını hissederek hissetmez, o esnada, "Olympius'un elleri ve ayaklarının kasıldığını, bedeninin büzüştüğünü" açıkladı.<sup>51</sup> Olympius, birkaç teşebbüsten sonra yaptıklarının Plotinus'tan ziyade kendisine zarar verdiğini anladı ve saldırılarından vazgeçti.

Aslında Plotinus, diğer insanlara göre doğuştan bazı [manevi] hususiyetlere sahipti. [Bir gün] Mısırlı Kâhinlerden biri Roma'ya ulaşmış ve bazı arkadaşları vasıtasıyla [kendini] filozof olarak tanıtmıştı. [Ruhsal] gücünü ve hünerini [Plotinus'a] göstermenin arzusu içindeydi. Ruhsal güçlerle irtibat kurmak suretiyle Plotinus'un içinde bulunduğu manevi/ruhi durumun mertebesini göstermek için ona teklifte bulundu. Plotinus itiraz etmeden teklifi kabul etti ve ruhsal güçlerle irtibat kurma [ruh çağırma] ameliyesi, özel bir mekân olan İsis Mabedinde gerçekleşti. Söylediklerine göre burası, Mısırlıların Roma'da [manevi açıdan] temiz kabul ettikleri yegâne mekândı.

Yapılan ruh çağırma ameliyesinde, ruhsal mertebe değil, bizzat Hakikat zahir olunca, Mısırlı: "Sen tek başına saygıya değersin/mükemmelsin. Seni kollayan ve gözeten ruh, alt dereceden bir ruh değil; Tanrı'nın bizzat kendisidir." diye açıklamada bulundu. Hakikat, bütün soruları ve kaygıları ortadan kaldıracak şekilde öylesine zahir oldu ki, uçmalarını engellemek için kuşları elinde tutan kâhin yardımcısı, hasedinden ya da korkusundan onları boğarak [öldürdü].<sup>52</sup> Plotinus kutsallık seviyesinde ruhi bir varlığa sahipti ve manevi varlığını yücelten o Kutsal Ruhunu hep canlı tuttu. Böylesi bir ruhsal pozisyon ve ameliye, onu koruyucu ruhlar arasındaki farkları açıklayan "*Bizim Koruyucu Ruhumuz*" adlı makalesini yazmaya yöneltti.

Amelius,<sup>53</sup> "yeni ay" ve diğer kutsal günleri takip etmeye [ve kutlamaya] önem veren birisiydi. Bir keresinde, böylesi kutsal bir günde, kutlamaya

Plotinus'un da katılmasını kendisinden rica etti. Plotinus: "Benim onlara (Kutsal Varlıklara) gitmem değil, onların bana gelmesi gerekir."<sup>54</sup> diyerek teklifi reddetti.

[Plotinus], zihnindeki hususları öylesine feraset ve belagatle ifade ederdi ki kendi kendimize bunun izahını yapamaz ve ona soru sorma cesaretini göstermezdik.<sup>55</sup>

### **Plotinus'un Feraseti, Bilgeliği ve Porfiryus'a Hayati Tavsiyesi**

11. O, karakterleri tahlil etmede dikkate şayan bir ferasete sahipti.

Bir keresinde, çocuklarıyla birlikte aynı evde ikamet eden<sup>56</sup> ve onurlu dul bir kadın olan Chione'nin kıymetli bir kolyesi çalındı. Hizmetliler Plotinus'un karşısına çıkarıldı. Onların hepsini şöyle bir süzdü ve birini işaret ederek "Bu adam hırsızdır." dedi. Adam [biraz] hırpalandı/kamçılandı ve belli bir zaman inkâr etse de, sonunda [hırsızlığını] itiraf etti ve kolyeyi geri verdi.

Plotinus, evinde yaşayan her bir çocuğun geleceği ile ilgili öngöründe bulunurdu. Örneğin, Polemon'un karakteri ve kaderi ile ilgili bir soru sorulmuştu da [Plotinus]: "O, âşık olacak ve kısa bir süre sonra ölecek" dedi ve öyle de oldu.

Bir dönem, hayatımı sonlandırmaya niyetlenmiştim. Plotinus, durumumu fark etti ve [ortamlardan] kendimi tecrit ettiğim evime beklenmedik bir anda geldi. [Plotinus], niyetimin akli bir süreç sonucu ortaya çıkan bir karar olmadığını, sadece bunalımdan (melancholy) kaynaklandığını [söyledi] ve Roma'dan ayrılmam gerektiğini bana tavsiye etti. Ben de [tavsiyesine] uydum ve -ünlü bilge Probus'un, Lilybaeum (Marsala) yakınlarında yaşadığını daha öncesinden bildiğimden- Sicilya'ya<sup>57</sup> gitmeyi tercih ettim. Böylece, ilk aklımda olan şeyden [hayatımı sonlandırmaktan] vazgeçmeye kendimi ikna ettim. Fakat bu niyet, o andan ölümüne kadar geçen sürede Plotinus'la birlikte olmaktan beni alıkoydu.

### **Plotinus'un Platonopolis Projesi**

12. İmparator Gallienus ve karısı Salonina, arkadaşlıklarını güzel amaçlara dönüştürmek isteyen Plotinus'a çok saygı gösterir ve hürmet ederlerdi. Efsaneye göre, bir zamanlar Campania'da bulunan ve şimdilerde harabe olan 'filozoflar şehri' [örneğin olduğu gibi]: Plotinus, Platonopolis diye adlandırılacak olan ve içinde yaşayan insanların Platon kanunlarına göre yaşadığı bu şehrin, etrafı ihata edilmiş şekilde yeniden inşa edilmesini ve yeni bir devlet yapısı oluşturulmasını İmparator'dan talep etti. Plotinus ve arkadaşları orada

yaşayacaklardı. [Plotinus'un] bu isteği kolayca hayata geçecek bir arzuydu. Fakat mahkemenin karşı çıkışı, körüklenen kıskançlıklar, kin ve nefret duyguları ve seviyesiz bazı tavırlar sebebiyle plan suya düştü.

### **Plotinus'un Konuşma Üslubu**

**13.** Konferanslarında, ister şerh/yorum ister açıklama olsun [ele alınan] konunun en derin noktasına [ve evveliyatına] iner, mevzua vukûfiyetini en yüksek seviyede ortaya koyardı. Cümleleri yerli yerindeydi. Fakat [konuşmalarında] bazı kelimeleri yanlış söylerdi. Örneğin 'anamimnesketai' [tezekkür] için 'anamnemisketai' derdi. Yazılarında da aynı yanlışlığı yapardı.

Konuştuğu zaman zekâsı yüzüne yansırı. Böylesi zamanlarda cemali daha da güzelleşiyordu. Hafif bir ter altında beliriyor, huzur yayıyordu.

O, görüşmelerinde güçlü bir kişiliğe sahip olarak her zaman itirazlara hazırlıklıydı; [sorulara nezaketle cevap verirdi].<sup>58</sup> Bir keresinde, üç gün boyunca, "Nefs bedenle nasıl ilişki kurar?" diye onu sorguya çekmiştim. Açıklama yaparken, Thaumasius isminde birisi tartışmanın ortasında [içeri] girdi. Gelen kişi, hususi [önemli] meselelerden daha çok genel meselelere eğilimi olan birisiydi ve makalelerde ortaya konan bazı teorilerin izahını Plotinus'tan dinlemeyi arzu ediyordu. Ancak Porfiriyus'un sorularına ve cevaplarına dayanamadı. Plotinus: "İlk etapta Porfiriyus'un ortaya attığı meseleleri çözemezsek bu makalelerin içeriğine nasıl girebiliriz?" dedi.

### **Plotinus'un Felsefi Üslubu ve Muhakeme Gücü**

**14.** Plotinus'un üslubu, vecizdi, belîğdi. [Eserlerinde], kelimelerden daha çok mana bolluğu vardı. Kendini ifade ederken çoğu zaman coşkulu duygularla ifade ederdi. O, başka [felsefi] ekollerin [yolundan] ziyade kendi yolunu takip etti. Makalelerinde Stoik ve Meşşai doktrinleri örtülü bir şekilde yer aldı. Özellikle Aristo Metafiziği bütüncül olarak bu makaleler içine sığdırıldı.

O; Geometri, Mekanik, Optik ve Müzik [disiplinlerinin] kapsamlı teorik bilgisine sahipti. Ancak onun bu alanların pratik bilgisini öğrenmeye/araştırmaya yönelik bir eğilimi yoktu.

Konferanslarında, Platonist [felsefeye bağlı] Cronius, Severus, Numenius, Gaius veya Atticus; Meşşai [felsefesine bağlı] Aspasius, Alexander,<sup>59</sup> Ardas-tus veya bunlar gibi bir kısım düşünürlerin makalelerini vurgulu bir şekilde okumayı gelenek haline getirmişti. Fakat yöntemi, bu filozofları körü körüne

takip etmekten uzaktı. O, Ammonius'un metoduna bağlı kalarak her bir meseleyi kendine has özgün fikirleriyle araştıran bir kişiliğe sahipti.

O, [ele aldığı konuları] çabuk algılar ve içselleştirirdi. Derin/karmaşık mevzuları açıklığa kavuşturması ve meseleyi [zihninde] halletmesi açısından [Konuyla ilgili] birkaç kelime yeterliydi. Longinus'un "Nedenler Üzerine" ve "Antiquary/Antik Zamanlar" adlı çalışmasını duyduktan sonra, "Longinus, bir dilbilimci olabilir ancak bir filozof olamaz." demişti.

Bir gün [Pagan] Origen konferans salonuna girdi. Plotinus [heyecanlandı], yüzü kızardı ve dersini bitirmeye karar verdi. Origen devam etmesi yönünde ısrar edince; "Hatip, dinleyicilerin kendisinden bir şey öğrenmediğini hisse-derse, bütün anlatma arzusu söner." dedi.

### **Felsefi Etkinlikler, Diophanes ve Horoskopi**

**15.** Bir keresinde, Platon'la ilgili bir festivalde "Kutsal Evlilik" adlı bir şiir okudum.<sup>60</sup> Şiirim, gizemli kelimeler ve vecd hallerini ihtiva etmesi sebebiyle bolca mistik doktrin içeriyordu. Birileri, [benim için] "Porfirys, mecnun oldu/çıldırıldı." dediler. [Bunun üzerine] Plotinus, hepsinin duyabileceği şekilde "Sen; şair, filozof ve arif olduğunu şimdi ispat ettin." dedi.

Hatip/Edip Diophanes, bir gün Platon'un Şölen'inden Alkibiades'e ait bir savunma okudu<sup>61</sup> ve [bir çıkarımda bulunarak] "Talebe, erdemlerini geliştirme uğruna bir rezerv koymaksızın hocasına cinsel muhabbetlerini (carnal commerce) sunabilmelidir." [diyerek] konuşmasını sürdürdü. Plotinus, birkaç kez ortamı terk etmeyi düşündü ama kendini zapt etti. Toplantı bittiğinde, Plotinus benden [bu konuşmaya karşılık] bir reddiye yazmamı istedi. Diophanes, [konuşma] metnini ödünç vermeyi reddedince, ben de hatırımda kalanlardan yola çıkarak reddiyeyi yazdım [ve] orada, [Diophanes'i dinleyen] hazıruna okudum. Çok etkilenen ve mest olan Plotinus, okurken şu sözünü tekrar tekrar söyledi. "Oldukça çarpıcı ve insanları aydınlatıcı!"

Platon'un takipçilerinden Eubulus, Platonizmde problem teşkil eden bazı meselelerle ilgili Atina'da kaleme aldığı makaleleri gönderdiğinde, Plotinus, kritik etmemi ve kendisine bir rapor sunmamı isteyerek makaleleri elime tutuşturmuştu.

Konunun matematiksel boyutuna derin vukûfiyeti olmamasına rağmen Astronominin ilkelerine yönelik bazı değinilerde bulundu. Horoskopi konusunu<sup>62</sup> ise daha çok araştırdı. [Horoskopi ile ilgili] sonuçların güvenilir olmadığı kanaatine vardığında hem konferanslarında hem de yazılarında bu sisteme karşı saldırıya geçmekte hiç tereddüt etmedi.

## Gnostiklerle Mücadele

16. Bu periyotta, -aralarında antik felsefeye mesafeli Adelphius ve Aquillinus okulu takipçilerinin de bulunduğu- birçok Hıristiyan,<sup>63</sup> Libya'lı İskender, Philocomus, Demonstratus ve Lydus'un eserlerine sahip olmuşlar; aynı zamanda Zerdüş, Zostrianus, Nicotheus, Allegenes ve Mesus [gibi] diğer önder kişilerin öğretilerini de yaymaya başlamışlardı. Böylece başta kendileri olmak üzere birçok kişiyi kandırdılar. Onlara göre Platon, Akli Varlık'ın [yani Ruhani Hakikatin] derinliğine nüfuz etmede başarısız kalmıştır.

Plotinus, konferanslarında onların bu tutumuna karşı devamlı mücadeleci bir tavır aldı ve en sonunda başlığını "*Gnostiklere Reddiye*" diye belirlediğim makaleyi yazdı. O, sorumluluğunu [en iyi şekilde] yerine getirdiği bu hususta geri kalan mücadele görevini bize bıraktı: Amelius, Zerdüşlüğün kutsal kitabına reddiye olarak yaklaşık kırk makale yazdı. Ben de kendim, Zerdüşlük kitabının sanki antik hikmetin bilgeleri tarafından ortaya konmuş doktrinlermiş gibi belirli gruplar tarafından<sup>64</sup> tertip edilen/tezgâhlanan düzmece ve modern [yeni, türedi]<sup>65</sup> bir kitap olduğunu birçok açıdan gösterdim.

## Plotinus'a Numenius Üzerinden Yapılan İthamlar ve Amelius'un Porfir-yus'a Gönderdiği Mektup

17. Bazı Yunanlılar, Plotinus'u, Numenius'un düşüncelerini taklit etmekle [kendine mal etmekle] itham etmeye başladılar.

Bu tür ithamları hem Stoik hem de Platonist olan Trypho'dan öğrenen Amelius, "*Numenius ve Plotinus Doktrinleri Arasındaki Farklar*" adıyla bir makale yazarak [ithamda bulunanlarla] mücadele etti. Bu çalışmasını 'Basileus' veya 'Kral' adıyla bana ithaf etti. Esasında bu isim (Basileus), kendi dilimdeki<sup>66</sup> ismimle aynı anlama sahip olan gerçek ismimdir ve Porphyry [Purple Robed/Mor Kaftan] ismiyle de aynı anlama sahiptir.<sup>67</sup> Çünkü benim ismim babamın ismi gibi Malchos'tu (Malchos/Malkos=Kral). Malchos, Grekçe'ye Basileus diye çevrildi. Longius, "*İçgüdü/Sevk-i Tabi Üzerine*" adlı çalışmasını Cleodamus'a ve bana ithaf etti. [İthafında], 'Cleodamus'a ve Malchos'a diye hitap etti. [Ancak Amelius, benim ismimi Yunanca'ya çevirerek hitap etti.]<sup>68</sup> Tıpkı Numenius'un Latince Maximus (En büyük) ismini aynı anlama sahip olan Megalos (büyük) şeklinde Grekçe'ye çevirmesi gibi.

İşte, Amelius'un mektubu

"Amelus'tan Basileus'a; Bütün iyi dileklerle..."



Senin söylediklerini duymazdan gelerek arkadaşımız [Plotinus'un] doktrinlerinin Apemealı Numenius'un izinde olduğunu [taklidi olduğunu] ısrarla söyleyip duruyorlar.

Şimdi, bu şaya, sadece suçlamayı yapan önemli şahsiyetlerle sınırlı kalmış olsaydı, belki cevap olarak tek bir kelime dahi etmeyeceğimden emin olabilirdin. Bellidir ki söylentiye yayanlar; ilk etapta, 'O (Plotinus), boş konuşan ve gevezelik yapan bir kişidir.' Ardından, 'O, intihal yapan bir kişidir.' En sonunda, 'İntihalleri aşırı derece kötüdür.' [gibi] yapılan etkili ve şayan-ı hayret konuşmaların cazibesıyla sürüklendiler. Açıktır ki, bütün bu olan bitenden elde ettiğimiz şey, sadece alay ve hakarettir.

Fakat senin yaklaşımın, bu durumdan iki açıdan yararlanmaya: -İlk etapta, tarafımızdan kabul görmüş doktrinlerin daha akılda kalıcı tarzda [manifesto tarzında] yeniden ele alınması; ikinci olarak da zaten uzun zamandan beri bilinen Plotinus gibi büyük ve değerli bir şahsiyet olan arkadaşımızın bilgi sisteminin geniş kitlelere yayılması gerektiğine- beni ikna etti.

Bu yüzden, -bilgin dâhilinde olduğu gibi- taahhüt ettiğim Reddiyeyi üç gün içinde düzenleyerek sana sunuyorum. Sen makul bir şekilde ve olgunlukla karar vermelisin. Bu [yazı], ortaya atılan iddialara karşın [bir kitap formatında] aşama aşama tertip edilmiş, savunma amaçlı bir değerlendirme değildir. Ben [burada], sıklıkla yaptığımız tartışmalardan aklımda kalanları [ve etkisinde kaldığım hususları] basit bir şekilde ortaya koymaya çalıştım. Senin de kabul edeceğin gibi, kesinlikle [Numenius ve Plotinus gibi]<sup>69</sup> filozofların ne kastetiklerini anlamak kolay değildir. Çünkü onlar, bir fikri ve düşünceyi, şartlara ve durumlara göre çeşitli ifade ve kavramlarla izah etmektedirler.

Şayet [Plotinus'un görüşlerinden sapma teşkil edecek şekilde] doktrinlerin mahiyetine yönelik yanlış yaptıysam, müsamahakâr yaklaşımınla beni düzeltteğinden eminim. Bir trajedi [metinden] ilham alarak söylüyorum ki: Meşguliyeti çok ve üstadın öğretilerine uzak kalmış birisi olarak -onun görüşlerinde bir değişiklik varsa- kendimi düzeltmek ve önceki görüşlerimden vaz geçmek benim için bir gerekliliktir.<sup>70</sup> Sana mutluluklar diliyorum. Sağlıcakla kal..."

**18.** Bu mektup, sadece Plotinus'un geniş ölçekte Numenius'un düşüncelerini aşırıldığına yönelik o dönemde yapılan bazı ithamları göstermek açısından değil, gezeze yaftasıyla tahkir edildiğini ortaya koymak açısından da önemli bir yazı idi.

Esasında bu [tavır içerisinde olan] insanlar onun öğretisini anlamadılar. O, büyük üstatların [Sofistler gibi]<sup>71</sup> gösteriş ve enanietlerinden tamamıyla uzak

durdu. Dersleri, karşılıklı konuşma havasındaydı ve hiçbir zaman tezlerinin mantıksal alt yapısıyla ilgili olarak dinleyicilerine baskı yapmadı.<sup>72</sup>

Onu (Plotinus'u) ilk dinlediğimde, benzer deneyimleri ben de yaşamıştım. Duyduğum şeyler, beni onun doktrinlerine karşı Akli İlke dışında akledilir varlıkların olduğunu göstermeye çalışan bir makale yazmaya yöneltti.<sup>73</sup> Plotinus, çalışmamı okumasını Amelius'tan rica etti ve [okuma bittikten sonra] tebessüm ederek şöyle dedi: "Sen bu zorlukların üstesinden gelmelisin." Amelius da "Porfirius bizim fikriyatımızı algılayamaz." dedi. Amelius, "*Porfirius'un İtirazlarına Cevaplar*" başlığı altında kayda değer uzunca bir makale (Reddiye) yazdı. Ben de onun Reddiyesine karşılık bir Reddiye yazdım. Amelius, benim Reddiyeme karşılık bir Reddiye daha yazdı. Üçüncü teşebbüsümde anladım ki, bütün zorluklarına rağmen [Plotinus'un] doktrinlerini kavramak zorundaydım. Hemen sonra fikrimi değiştirdim, önceki düşüncelerimden vaz geçtiğimi ifade ettim ve Plotinus'u yeniden okudum. Böylece Plotinus'un güvenini kazandım ve yazılarını ve görüşlerini ortaya koymak, doktrinlerini düzenlemek ve daha geniş bir şekilde değerlendirmek üzere çok arzu ettiğim bir görev ile vazifelendirildim. Amelius da benim teşvikimle/tesirimle eser yazmaya cesaretlendi.<sup>74</sup>

### **Longinus'un Plotinus'la İlgili Görüşleri ve Porfirius'un Değerlendirmeleri**

**19.** Longinus'un Plotinus [hakkındaki] değerlendirmeleri, daha öncesinde benim ona yazdığım risalelerde olduğu [gibi] -aşağıda bütün olarak aktarılaçağı üzere- onun bana yazdığı mektupta da geniş olarak dile getirilmiştir. Longinus, Sicilya'dan ayrılmamı ve kendisiyle Phoneicia'da<sup>75</sup> buluşmamı ve beraberimde Plotinus'un çalışmalarını getirmemi benden istiyordu. Şöyle diyordu:

"Onları (Plotinus'un çalışmalarını) ya en uygun şekilde yolla ya da beraberinde getir. Zira bir şekilde senin onları bize göndereceğinden asla şüphe etmedim. Şayet daha iyi bir neden yoksa buraya gel. -Gerçi, bizi ziyaretinden elde edeceğin felsefi kazanç ne olabilir ki?- Burada, en azından eski tanıdıklar ve senin kötü durumda olan sağlığına iyi gelecek ılıman bir iklim var. Her ne olursa olsun, [felsefi] bir beklenti içindeysen benim tarafımdan yeni bir şey bekleme. Hatta kaybettiğini söylediğin ilk çalışmalardan bile. Çünkü burada nüshaları çoğaltma konusunda sıkıntı var. Şundan emin olabilirsin ki Plotinus'un çalışmalarını bir araya getirmek bütün zamanımı aldı ve [bendeki bu külliyat], istinsah eden yazıcımın diğer çalışmalarını bırakarak kararlı bir şekilde sadece bu göreve odaklanmasıyla oluştu.<sup>76</sup>

Şimdi, [Plotinus'la ilgili] gönderdiğin bütün çalışmalar elimde. Bu yüzden, bütün her şeye sahip olduğumu zannediyordum [yanılmışım]. Zira nüshalar çok kusurlu ve hatalarla dolu. Arkadaşımız Amelius'tan bu hataları düzeltmesini beklemiştim. Fakat onun belli ki bundan daha önemli işleri var. [Bu nedenle] nüshalar benim için hiç kullanışlı değil. Hâlbuki ben, [Plotinus'un] “*Nefs Üzerine*” ve “*Otantik (Hakiki) Varlık*” [başlıklı] makalelerini<sup>77</sup> incelemeyi [ve onlardan istifade etmeyi] çok arzu ediyordum. Ancak her iki makalede baştan aşağı yazım yanlışlarıyla dolu. [Bu sebeple], orijinal nüshaları göndermen beni çok memnun edecektir. [Böylece] elimdeki nüshaları onlarla karşılaştırır ve hemen tekrar sana gönderirim. -tekrar söylüyorum ki bu makalelerin orijinal nüshalarını ve Amelius'un ihmal ettiği Plotinus'un diğer bütün çalışmalarını gönderme; bizzat sen kendin getir.- [Sonunda] bütün hepsini getirdi. Onları inceledim ve bendeki [nüshalarıyla] dikkatli bir şekilde karşılaştırdım. Yoksa çok değerli ve derin saygı uyandıran adamın [ihtiram sahibi Plotinus'un] çalışmalarının bütününe sahip olmadan nasıl mutlu olabilirim?

Sen Tyre'de iken, senin olduğun veya olmadığın ortamlarda sürekli tekrarladığım şey, [Plotinus'un] teorilerinin çoğunun beni ikna etmediği idi. Ancak şimdi, çalışmaların genel karakterinden muazzam düşünceye sahip olan adamın (Plotinus'un) felsefi problemleri ele alış biçimine hayranlık duydum ve [buna] sevindim. Benim vardığım sonuç, [felsefeyle ilgilenen] araştırmacılar, çok üst düzey konuma sahip olan Plotinus'un çalışmalarını mutlaka [önemseyecek ve] değerlendireceklerdir.”

**20.** Zamanımızın en büyük eleştirmenlerinden olan [Longinus'tan] aktardığım bu cümleler -neredeyse, bütün çağdaşları hakkında önemli değerlendirmelerde bulunan filozof [Longinus'un]- Plotinus hakkında -ilk etapta- cahilce yapılan konuşmalarla yanıltıldığını ve onun hakkında yetersiz bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.

Onun [bu] kanaati, Amelius'tan elde ettiği nüshaların hatalı olması sebebiyle, Plotinus'un tarzını ve üslubunu yanlış anlamasından [ve bilmemesinden] kaynaklanmaktadır. Esasında, şimdiye kadar var olan nüshalar dışındaki kusursuz nüshalara müracaat edilmiş olsaydı, o zaman filozofun kendi el yazmalarına dayalı orijinal nüshalar elde edilmiş olurdu.<sup>78</sup>

Longinus'un; Amelius, Plotinus ve zamanın diğer metafizikçilerini ele aldığı çalışmasından bir başka bölümü de -söz konusu filozofların görüşlerinin derin bir araştırma ve eleştirel bir yaklaşımla kritiğe tabi tutulmasını ve büyük bir otorite tarafından değerlendirilmesini [görmek açısından]- burada zikretmek gerekir. Bu çalışma, “*Son, (Gaye) Hakkında: Plotinus ve Gentilianus Amelius'a Reddiye*”<sup>79</sup> diye başlıklandırıldı. Aşağıdaki takdim yazısı ile başlayarak:

“Bizim zamanımızda, ah Marcellus [Orontius]<sup>180</sup> -özellikle gençliğimizde- birçok filozof vardı. Şimdilerde ise, nadiren bulunur oldu. Çocukken ailemle birlikte yaptığım uzun seyahatler, meşhur büyük üstatları görmeye [imkân sağladığı gibi, bu] ziyaretler, farklı şehir ve farklı topluluklarda yaşayan çok iyi tanıdığım ve bildiğim üstatların hayatlarının son demlerine şahit olmaya [ve onlar hakkında bilgi edinmeye de] imkân sağladı.

Onlardan bazıları, sistematik bir yapı içerisinde teorilerini geliştirmeye gayret gösterdiler. Çalışmalarını, istifade etmeleri için gelecek kuşaklara miras bıraktılar. Diğerleri ise, teorilerini hâlihazırdaki dinleyicilerine/talebelerine anlatmayı yeterli gördüler ve bununla yetindiler.

İlk bahsettiklerim, fikirlerini kaleme alanlardır.

Bunlar arasında; Platonistlerden Euclides, Democritus, Troad’ın<sup>81</sup> filozofu Proclinus ve Roma’da hala felsefe ile uğraşan Plotinus ve arkadaşı Gentilianus Amelius; Stoikler arasında Themistocles ve Phoibion ve çok az bir süre önce ünlü Annius, Medius ve Meşşailerden İskenderiyeli Heliodorus vardı.

Fikirlerini kaleme almayanlar arasında, uzun bir müddet boyunca derslerine iştirak ettiğim, zihni kapasite [ve entelektüel seviyeleri] açısından çağdaşlarının çok çok üstünde olan iki üstat Platonist Ammonius [Saccas] ve [Pagan] Origen vardı. Atina’da ise, Platon’un takipçilerinden Theodotus ve Eubulus vardı.

Şüphe yok ki bunlardan bazıları, metafizikle ilgili eserler yazmışlardı. Origen, “*Ruhsal Varlıklar Üzerine*” adlı makaleyi; Eubulus ise, “*Philebus ve Gorgias Üzerine*” ile “*Aristo’nun, Platon’un Cumhuriyet’ine Karşı Mülhazaları*” adlı makaleleri yazdı. Fakat [bu makaleler], onları sistematik filozoflar arasında değerlendirmeye imkân tanımadığı [gibi], kariyerlerinde onları ‘eksen filozof’ yapacak niteliğe de sahip değildi.

Stoikler arasında yazmaktan kaçınan Herminus, Lysimachus ve Atina’da yaşayan Musonius ve Athenaeus vardı. Meşşailer arasında Ammonius<sup>82</sup> ve Ptolemaeus vardı.

Son ikisi, kendi zamanlarının ekol isimleriydi. Özellikle Ammonius’un irfani bilgi derinliği, ulaşılamaz boyutlardaydı ve herhangi bir sistematik çalışması da yoktu. Biz, onlar hakkında, sadece şiirleri ve festivallerde yaptıkları konuşmalar üzerinden bilgi edindik. [Ancak] bu bilgilerin kendilerine rağmen nasıl korunabildiklerini düşünemiyor, [buna anlam veremiyorum]. [Zira] onlar, kendi doktrinlerini tesis etmeye ve sistemleştirmeye yönelik ilgileri olmadığından bizimle önemli eserler aracılığıyla irtibat kurmayı arzu etmediklerine göre, onların gelecek zamanlarda oldukça cılız bilgilerle [şiir

ve festivallerde yapılan konuşmalarla] tanınmak istemeleri ihtimal dâhilinde değildir.

Fikirlerini yazıya dökenlere yeniden dönecek olursak; Euclides, Democritus ve Proclinus gibi filozoflar, daha önceki filozofların metinlerinden sadece derleme yapma ve nüsha çoğaltma [gibi] faaliyetlerle kendilerini sınırlandırdılar. Diğerleri, antik dönemde yapılan çalışmalar içinden [önemsedikleri] çeşitli özel (minör) konuları derinlikli bir şekilde ele aldılar ve aynı konuları ele alan kitapları bir araya getirdiler. Annius, Medius ve Phoibion bunlardandı. Özellikle de sonuncusu (Phoibion) sistematik düşünceye sahip [bir filozof] olmaktan ziyade 'üslup/tarz' yönüyle tanınmayı tercih etti. Heliodorus da aynı klasmanda değerlendirilecek bir kişiydi: İlk (antik) dönemlere ait öğretiler hakkında kaleme aldığı yazılar, tahlil/tenkid ve felsefi nosyon açısından hiçbir katkı sağlamadı.<sup>83</sup>

Plotinus ve Gentilianus Amelius'a [gelince], onlar, sadece ruhların gerçekliği üzerinde yoğunlaştılar; çok sayıda önemli/derin meseleleri ele aldılar ve bu meselelerin çözümüne yönelik kendi [felsefi] nazariyelerini oluşturdular.

Plotinus; Platon ve Pythagoras'un doktrinlerini seleflerinden daha açık ve anlaşılır bir üslupla ele aldı. Aynı konular üzerinde Numenius, Cronius ve Thrasyllus'un ortaya koyduğu fikirler, onun bütüncül ve derinlikli bakış açısı karşısında oldukça kısa [ve kısır] kalır. Amelius, Plotinus'un izinden gitti ve Plotinus'un birçok görüşünü kabul etti. Bütün bunlara rağmen metodu, arkadaşı [Plotinus'un] aksine tafsilatlıydı. O, [konuları] aşırıya varan geniş açıklamalarla izah etmekten hoşlanıyordu. Benim için, sadece [bu] iki insanın çalışmaları bir değeri hak etmektedir. [Zira] üzerine bina edildikleri [başucu niteliğindeki] asılları ihmal eden, özgün bir katkı sunmayan, az da olsa öncü bir fikir barındırmayan ve aynı zamanda genel ve kabul görmüş [felsefi] teorilerle bir arada değerlendirilmeye veya onların içinden daha iyisini seçmeye kayıtsız kalan<sup>84</sup> diğer [imitasyon]<sup>85</sup> çalışmalar, kime ne fayda sağlayabilir?

[Amelius] Gentilianus'un "*Platon'un Adalet Anlayışı*" konusundaki değerlendirmelerine yazdığım Reddiyede ve Plotinus'un "*İdealar Üzerine*" konulu çalışmasını yeniden ele aldığım örnekte görüldüğü gibi, benim metodum farklıdır. [Aslında] sonuncusu, (İdealar Üzerine olan çalışmam), ortak arkadaşımız olan Tyre'li Basileus'a<sup>86</sup> Reddiye şeklindeydi. [Çünkü] o, Plotinus'un öğretisini benim öğretime tercih etti<sup>87</sup> ve üstadının izinde çeşitli makaleler yazdı. Onlar arasında, benim düşünceme karşı Plotinus'un 'İdea teorisini' destekleyen yazılar da vardı. Ben, onun bu konudaki fikirlerini değiştirmesinin yanlış olduğunu açıklayarak iddialarını bütünüyle reddettim.<sup>88</sup>

Bu iki makaleyi bu okulun doktrinleri çerçevesinde düzenledim. Tıpkı, [Amelius'un] "*Plotinus'un Felsefi Metodu*" başlığı altında yazdığı ve Roma'dan bana gönderdiği makaleye cevap teşkil eden, basit bir başlığı olmasına rağmen içeriğini bir kitap boyutunda belirlediğim "*Amelius'a Mektup*"ta yaptığım gibi."<sup>89</sup>

**21.** Bu takdim yazısı, Longinus'un nihai değerlendirmelerini içermektedir. Buna göre, o, tartıştıkları ve ele aldıkları meselelerin çokluğu itibarıyla Plotinus ve Amelius'u zamanın bütün filozoflarının üzerinde bir konumda değerlendirirdi. Ona göre, Plotinus ve Amelius, çalışmalarında özgün bir metot ortaya koydular; sistemlerini asla Numenius'tan almadılar ve onu taklit etmediler. Onlar sadece Pythagoryen ve Platon okullarını takip ettiler. Sonuç olarak Longinus; Numenius, Cronius, Moderatus ve Thrasyllus'un yazınlarının mükemmellikte ve tamlıkta Plotinus'unkinden çok çok aşağı bir konumda olduğunu beyan etti.

Yine bu takdimden yola çıkarak söylenebilir ki; Amelius'un [felsefi] kişiliği, Plotinus'un izini takip etmekten ibarettir. [Ancak] onun sözü uzatan karakteristik özelliği, üstadının çizgisinin dışında aşırı ve gereksiz uzun açıklamalar yapmasına sebep olmuştur.<sup>90</sup> Longinus, Plotinus'la ilişkim daha yeni olmasına rağmen - "Plotinus'un sistemini kendisine model alan ve nitelikli değerlendirmelerde bulunan benim ve hepimizin ortak arkadaşı Tyre'li Basileus (Porfirius)" - şeklinde şahsıma referansta bulunmakla, Amelius'un felsefi hususiyet taşımayan söz kalabalığı niteliğindeki aşırılıklarından kaçındığımı ve Plotinus'un tarz ve üslubunu kendi standartlarım olarak belirlediğimi vurgulamış olmaktadır.

Plotinus'un çalışmalarının değerinin böylesine seslendirilmesi, münekkitlerin öncüsü vasfını kazanmış ve halen de<sup>91</sup> bu vasfı devam eden [Longinus] gibi bir otorite tarafından yapılmaktadır [ki bu bize yeter].<sup>92</sup> Belirtmeliyim ki, şayet her ziyaret edişimde, ortaya koyduğu fikirler üzerinde kendisiyle müzakere etmiş olsaydım, [Longinus'un] daha öncesinde tam anlamıyla muttali olmadığı doktrinlere yönelik karşıt görüşler yazması mümkün olmazdı.<sup>93</sup>

### **Plotinus Hakkında Apollonyen Kehanet ve Manevi Övgüler<sup>94</sup>**

**22.** Şayet biz, hükemanın şahitliğini [delil olarak] kabul etmek zorundaysak -ki Tanrı Apollon'dan daha hikmet sahibi kim olabilir?- Hesiod'un<sup>95</sup> sözünde olduğu gibi niçin "meşe ağacı ve kaya yanında (about)" konuşuyoruz?<sup>96</sup> Ve burada, Hikmete şahitlik eden [Pythian Kâhine],<sup>97</sup> şu sözde olduğu gibi Hakikati ifade etmede Tanrı Apollon ile aynıdır.

Kum taneciklerinin sayısını biliyorum, ummanların ölçüsünü de  
Sağır olanı anladım ve işittim dilsizi de.<sup>98</sup>

[Vefatından sonra], Plotinus'un ruhunun ulaştığı makamı merak eden Ameli-  
us'a, [o] manevi makam Apollon<sup>99</sup> tarafından açıklandı. Sokrates'ten, "Bütün  
insanlar içinde en bilgesiydi."<sup>100</sup> diye övgüyle bahseden Apollon'un Plotinus'u  
tasvir ettiği [o] mükemmel ve ulvi Kehaneti de dinlemelisin.<sup>101</sup>

"Övgü ve sena ilahisi, altın mızrabın dokunuşlarıyla ve lirimin<sup>102</sup> bal gibi tatlı  
tonlarıyla örülürken, ölümsüzlük şarkısı söylüyorum nezaket [ve sükûnet] ehli  
arkadaşın anısına.<sup>103</sup>

Neşe veren farklı tonların melodileri eşliğinde, Tanrıçaları da<sup>104</sup> benimle bir-  
likte en güzel namerle şarkı söylemeye [ve namerlere uyumlu raksa]<sup>105</sup> çağı-  
rıyorum. Bir zamanlar, Aeacides'i öven şarkıları, -Homerik neşidelerin ölüm-  
süzlük arzusu içinde- koro halinde söyledikleri [ve raks ettikleri] gibi.

Kutsal Koro, haydi gelin; şarkımızı, [tek bir nefeste],<sup>106</sup> bütün şarkılardan  
daha mükemmel bir şekilde söyleyelim. [Ki] Ben Phoebus/Apollon, Gür Saç-  
lı, aranızda şarkı söylüyorum.

Ey Göğe ait olan; daha öncesinde burada (dünyada), ama şimdi kutsal mertebelerin yanında duran İnsan [Plotinus]. Beşer için zorunlu olan durumlar ve sınırlılıklar şimdi senin için kayboldu.<sup>107</sup> Senin güçlü kalbin; bedensel hayatın baskın karmaşasından uzak durmak, günahın egemenliğinden kurtulmak ve [hakikatin] sahiline sığınmak ve böylece günahsız ruhların itminan makamına ulaşmak arzusuyla şiddetle çarpıyordu. Ki [arzuladığın] o yerde Tanrı'nın nuru parlamaktadır; yine orada, zulüm ve kötülükten beri olan Adalet, pak ve tertemiz mekânında taht kurmuştur.

Çoğu zaman, [mazide yani dünyada iken],<sup>108</sup> kanla ıslanmış hayatın<sup>109</sup> acı dalgalarının üzerine çıkabilmek, iğrençliklerin girdabından kurtulmak ve okyanusların ürkütücü dalgalarının tam ortasında durabilmek için meşakkatle mücadele ederken, Ebedi Saadet Makamı'ndan Maksud'un/Gaye'nin sana yakın olduğu gösterildi.

Çoğu zaman, aklın [doğru yoldan] sapar, meşru olmayan yollara kayarsa, Ölümsüzler (Semavi Varlıklar), karanlıklar arasından [kalp] gözüyle görebileceğin yoğun nur huzmeleri altında, dosdoğru yol olan semavi yolu göstermek suretiyle bizzat seni [dalaletten] korurlardı.<sup>110</sup>

Bu gözleri uyku hiçbir zaman kapatmadı. Çok yükseklerde, puslu ortamların karanlıklarında gözlerin [hala] görmeye devam ediyor. Kargaşa ve karmaşanın arasında hala geniş görüşlü ufkun var. Ve yine, hikmet arayıcılarının görmekte zorlandığı göz kamaştırıcı harikulade güzellikleri temaşa edebiliyorsun.<sup>111</sup>

Fakat sahip olduğun makam önemsiz bir makam değildir. Senin şereflî ruhun bedenden çıktıktan sonra, [işte] o an, sen Semavi Âleme dâhil oldun: Orada mis kokulu esintiler var; her şey ahenk ve uyum içinde, sevimli ve dostane duyarlıklar, içten ve samimi sevinçler/mutluluklar [her yeri kaplamış] ve o Mekân, sevginin karşılığı olarak sonsuz tanrıların ikramı meyve ırmaklarının bolca aktığı yerdir; leziz hava ve asude sema:

Orada, ilahi Zeus'un neslinden büyük altın kardeşler Minos ve Rhadamantus oturuyorlar; Aeacus ve Platon henüz oturmuş, [İlahi] kudrete odaklanmış. Orada, yüce Pythagoras ve Ölümsüz Aşkın korosunu teşkil eden diğerleri kutsal ruhlarla olan yakınlıklarını paylaşıyorlar. Orada kalp, manevi mutluluğun sonsuzluğuna erişmiştir.

Ey Kutsanmış Bir,<sup>112</sup> sana düşman birçok savaşçıyla savaştın. [Ve] şimdi, sönmeyen/sonsuz bir hayatla taçlandırıldın; günlerin Ebedi Kutsallarla birliktedir.

Neşe dolu Tanrıçalar! Benim altın lirim, kutsanmış ruh Plotinus'u anlattı. Artık, şarkılarımıza ve ince narin esintiler içeren raksımıza ara verelim.

### **Plotinus'un Manevi Yönüyle Kişisel Özellikleri ve Vecd Halleri<sup>113</sup>**

**23.** Güzel/iyi, faziletli, nazik ve sevimli biri olduğundan Kehanet onu (Plotinus'u) anlatıyor. Ve biz de onu, hakikatte böyle bulduk. Devamlı yakaza halinde, -Apollon'un söylediği gibi- saf ve temiz ruh sahibi olarak her daim aşkıyla yandığı Kutsala bütün varlığıyla yöneldi. Nefsin isteklerinden kurtularak özgür olmak ve kanla ıslanmış [bedensel] hayatın sert dalgalarının üzerine çıkmak için büyük gayret gösterdiği için Tanrı ona zahir oldu. [Tanrı'nın zahir olması], -Plotinus'un tefekkür etmesi, Platon'un *Şölen*'deki öğretilerine ve uygulamalarına bağlı kalarak Tanrı gibi olmak istemesi ve İlk ve her şeyin fevkinde olan Aşkın Tanrı'ya yönelmesiyle gerçekleşti.- O Tanrı ki ne şekli vardır, ne sureti. Ancak [O], Akli İlke ve bütün Akli Katman[ların] üzerinde Taht'ta oturmaktadır.

'Zahir oldu [ki], Plotinus Gaye'ye/Maksud'a çok yakın': Çünkü Maksud, hayatının nihai hedefidir ve amacı, her şeyin fevkinde olan En Yüksek Tanrı'ya ulaşmak ve O'nunla bir olmaktır. Ve kendisiyle beraberken, Maksud'a sadece belirli kabiliyetlerle değil, tarif edilemez [manevi] Deneyimler'le dört kez ulaştı.<sup>114</sup>

Tanrı adına, Ben de Porfiryus olarak altmış sekiz yaşındayken, bir kez İlahi alana kabul edildiğimi ve Bir'e kavuştuğumu ilan ediyorum.

Hakikat yolundan ayrıldığı zaman, Tanrıların, yoğun nur huzmeleriyle onu



yeniden Hakikat yoluna ilettiği bize söylendi. Bundan da anlıyoruz ki, eserleri İlahi Güçler'in nezaretinde ve rehberliğinde yazılmıştır.

Kehanetin söylediği [gibi], “Müteyakkız [manevi] gözler için zahir ve batın birdir. Senin [manevi] gözlerin felsefe ile uğraşanların zor elde ettiği ve onlara ihsan edilmemiş birçok güzelliği görmektedir”.<sup>115</sup> İnsan içinde düşünmek, bazen insandan da öteye götürebilir. Fakat ortaya çıkan [düşünceler] mükemmel olsa da bu düşünceler,<sup>116</sup> Tanrıların Hakiki Bilgisi ile kıyaslandığında İlahi Vizyonun derinliklerine asla ulaşamayacaktır.

Şu ana kadar Kehanet, Plotinus'un, bir bedene sahip olduğu halde [bedensel engelleri aşarak] marifeti elde etmesi ve manevi zirveye ulaşmasını anlattığı [gibi], bedenden kurtulmasından sonra da onun Kutsal Mekâna, [yani] dostlukların, mutlulukların ve sevinçlerin bütün hepsinin Tanrı ile bir olduğu; Tanrı'nın çocukları Minos, Rhadamanthus ve Aeacus'un bütün ruhların hâkimi olarak arşa oturduğu; Platon, Pythagoras [gibi] Ölümsüz Aşkın korosunu oluşturan insanların, Tanrılar tarafından saadete erdirilen Kutsal Ruhların mutluluk festivalleriyle eğleştiği o Mekâna nasıl ulaştığını [yine Kehanet] bize anlatmaktadır.

### Enneadlar'ın İçeriği ve Düzenlenmesi Hakkında

24. İşte Plotinus'un hayatı! [Ancak] Makaleler üzerinde yaptığım revizyon ve düzenlenmelerle ilgili olarak anlatmam gereken bazı şeyler var.<sup>117</sup> Yaşamı boyunca [Plotinus] bana bu vazifeyi hatırlattı. Ben, ona ve [diğer] arkadaşlara, bu görevi yerine getireceğime söz verdim.

Makaleleri, aşağıdaki örneklerde olduğu gibi, Mantıksal sıralamaya tabi olmayı gerektiren zamansal düzenlemenin dışında bir yöntemle [konularına göre] düzenledim.

Atinalı Apollodours, komedi yazarı Epicharmus'un külliyatını on bölüm halinde düzenledi. Peripatetik (Meşşai) Andronicus, Aristo'nun ve Theophrastus'un çalışmalarını birbiriyle ilişkili olan meseleleri bir araya getirmek suretiyle 'konularına göre' tasnif etti. Ben de benzer bir metot uyguladım.

Elde ettiğim elli dört makaleyi, mükemmel sayı Altı ile Dokuzlar'ın kombinasyonuyla düzenlemenin hoşnutluğu içerisinde, dokuzlu set halinde altı bölüme ayırdım.<sup>118</sup> Her birini konularına göre en kolayından<sup>119</sup> başlayarak bir araya getirdim.

Birinci *Ennead*: Bu bölüm daha çok ahlaki içeriğe sahip makaleleri ihtiva etmektedir.

1. Canlı ve İnsan Hakkında
2. Faziletler/Erdemler Hakkında
3. Diyalektik Hakkında
4. Saadet/Mutluluk Hakkında
5. Saadetin/Mutluluğun Zamana Bağlı Olup Olmadığı Hakkında
6. Güzellik Hakkında<sup>120</sup>
7. İlk İyi ve İyi'nin İkincil Formları Hakkında
8. Kötülük Hakkında
9. Makul İntihar Hakkında

İkinci *Ennead*: Daha çok ahlaki içeriğe sahip olan birinci bölümü takip eden bu bölüm, Fizikle alakalıdır: Âlem ve onunla ilgili olan hususları ihtiva etmektedir.

1. Âlem/ Semavi Sistem Hakkında
2. [Semavi] Döngüsel Hareket Hakkında
3. Yıldızların/Gezegenlerin Nedensel Faaliyetlerinin Olup Olmadığı Hakkında
4. Madde'nin İki Özelliği Hakkında
5. Kuvve ve Fiil Hakkında
6. Nitelik ve Suret Hakkında
7. Karışım/Birleşme/Külli Nüfuz Hakkında
8. Nesnelerin Uzaktan Küçük Görünmesinin Sebebi Hakkında
9. Kozmos'un [Demiurgik] Yaratıcısı'nın ve Kozmosun Kendisinin Bizzat Kötü Olduklarını İddia Edenlere Reddiye<sup>121</sup>

Üçüncü *Ennead*: Âlem konusuna devam etmekte ve âlemin bazı özelliklerine yönelik felsefi mülâhazalar ihtiva etmektedir.

1. Yazgı/Kader Hakkında
2. İnyet Hakkında Birinci Makale
3. İnyet Hakkında İkinci Makale
4. Koruyucu Ruhumuz Hakkında
5. Aşk Hakkında

6. Tinsel Varlıkların [Bedensel] Hislerden Uzak Olmaları Hakkında

7. Sonsuzluk ve Zaman Hakkında

8. Tabiat, Tefekkür/Düşünme ve Bir Hakkında

9. Çeşitli Sorular

**25.** Bu ilk üç *Ennead*, benim tasnifimde [bir cilt halinde] müstakil bir bölümden oluşmaktadır.

“*Koruyucu Ruhumuz Üzerine*” adlı makale, Üçüncü *Ennead* kitabında yer aldı. Çünkü Ruh [kavramı] kendi bağlamında ele alınacak bir husus değildi ve bu makale ana teması itibarıyla insanın kökeni konusuna değiniyordu. Benzer nedenler ve içeriğinden dolayı “*Aşk Üzerine*” adlı makale de bu makaleler seti içerisinde yer aldı. “*Sonsuzluk ve Zaman*” makalesi, zamanın deneyimsel bir konu olması hasebiyle Üçüncü *Ennead* kitabında yer aldı. Yine “*Doğa, Tefekkür/Düşünme ve Bir Hakkında*” adlı makale de ‘Doğa’ konusunun bu muhteviyat içerisinde tartışılmasından dolayı Üçüncü *Ennead* içerisinde yer aldı.

Âlemi ele alan [son] iki *Ennead*'i takip eden Dördüncü *Ennead*, Nefsle ilgili konuları ihtiva etmektedir.

1. Nefsin Mahiyeti Hakkında

2. Nefsin Mahiyeti Hakkında

3. Nefsle İlgili Meseleler I

4. Nefsle İlgili Meseleler II

5. Nefsle İlgili Meseleler III

6. Duyu/Algı ve Hafıza Hakkında

7. Nefsin Ölümsüzlüğü Hakkında

8. Nefsin Bedene İnmesi Hakkında

9. Bütün Nefslerin Tek Bir Nefs Olup Olmadığı Hakkında

Nefs konusunu takip eden Beşinci *Ennead*, Aşkınlık, Nefs'teki Akli İlke ve İdea konularına kısmi referanslarda bulunan ve genel olarak Akli İlke konusunu ihtiva eden makaleleri içermektedir.

1. İlk Üç Hipostaz Hakkında

2. Köken/Tekvin ve İlk'ten Sonraki Varlıkların Düzeni Hakkında

3. Bilen Hipoztaslar/Bilgi İleten Varlığın Hipostatik Formları ve Aşkınlık Hakkında

4. İlk'ten Sonraki Varlıklar İlk'ten Nasıl Sudur Etmiştir ve Bir Hakkında
5. Akli [Varlıkların] Akli İlke Dışında Olmaması ve İyi Hakkında
6. En Üst Varlık Olan İlk İlke'de Akli Faaliyet Yoktur. Akli Faaliyete Sahip Olan İlk ve İkinci Dereceden İlkeler'in Doğası Hakkında
7. Cüz'ilerin İdealarının Olup Olmadığı Hakkında
8. Akli/Ruhani Güzellik Hakkında
9. Akli İlke, İdealar ve Hakiki/İlk Varlık Hakkında
26. Dördüncü ve beşinci *Enneadları* ayrı bir bölüm halinde yeniden düzenledim.

Son *Ennead* olan Altıncı [*Ennead*] ise, sadece bir bölümden oluşmaktadır. [Buna göre] biz, Plotinus'un bütün çalışmalarını üç bölüm halinde tamamladık. [Bunlardan] birincisi, üç *Ennead*'ı; ikincisi, iki *Ennead*'ı; Üçüncüsü ise, bir *Ennead*'ı içermektedir.

Altıncı *Ennead* olan Üçüncü bölümün içeriği aşağıdaki gibidir.

- 1,2,3. Varlık Türleri Hakkında
- 4,5. Hakiki-Varlık'ın Bütün Olarak [İntegrally] Her Yerde Hazır ve Nazır Oluşu Hakkında
6. Sayılar Hakkında
7. İdeal Varlıkların Çokluğunun Keyfiyeti ve İyi Hakkında
8. Özgür İrade ve Bir'in İradesi Hakkında
9. İyi veya Bir Hakkında

Sonuçta, Plotinus'un bütün külliyatından oluşan elli dört makaleyi dokuz setten oluşan altı bölümde düzenledim. Arkadaşların aydınlatılmasını istediği hususlarda –bir düzen ve sistematiğe tabi olmadan- bazı makalelere yorumlar ekledim. Netice olarak, elimde bulunmayan '*Güzellik Hakkında*' makale dışındaki bütün makalelerin kronolojik düzen içerisinde başlıklarını koydum, özet-cümlelerini (ele alınan konunun muhteviyatına yönelik başlıkları destekleyici kısa açıklayıcı cümleleri)<sup>122</sup> yazdım. Yaptığım çalışmada, başlıkların yanı sıra özet-cümleler de kronolojik düzen içerisinde numaralandırılmış olarak bulunacaktır.<sup>123</sup>

Şimdi, okurun tespit edeceği dikkatimden kaçmış olan noktalamalara bakmak ve yanlış olan kelimeleri düzeltmek için bu çalışmayı bir kez daha tamamıyla gözden geçireceğim.

## Kaynakça

- Armstrong, A. H., *Plotinus*, Newyork, 1953.
- Barclay, William, *The Gospel of Matthew, V II*, Published by John Knox Press, 2001.
- Bedevis, Abdurrahman, *Eflutin inde'l Arab*, Mektebetü'n Nehdati'l Mısıriyye, 1955.
- Berchman, Robert M., "Rationality and Rital in Neoplatonism" *Neoplatonism and India Philosophy*, [Edit by: Paulos Mar Gregorios], State University of New York Press, Albany, 2002.
- Blackie, John Stuart, *Homer and the Iliad*, Edinburg, V. 1. 1886.
- Ceber, Ferit, *Tasuat-i Eflutin*, Mektebet-ü Lübnan, Lübnan, 1997.
- Companion Encyclopedia of the History and Philosophy of The Mathematical Sciences, "The Beginnings of Counting and Number" [edited by Grattan-Guinness], Printed in The Uniated States of America, V. 1. 2003.
- Corrigan, Kevin, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University, 2005.
- Dillon, John M., *Fragments of Iamblichus' Commentary on the Timaeus*, Leiden, 1973.
- Evangelidou, Christos, "Plotinus Anti Gnostic Polemic and Porphyry's Against The Christians" *Neoplatonism and Gnosticism* [edit: Richard T. Wallis, Jay Bregman], Published State University of New York Press, 1992.
- Fontenrose, Joseph Eddy, *The Delphic Oracle*, University of California Press, London, 1978.
- Griffin, Svetla Slaveva, *Plotinus On Number*, Oxford University Press, 2009.
- Guthrie, Kenneth Sylvan, *Plotinos, Complete Works*, Platonist Press, 1932.
- Habib, M.A.R., *a History of Literary Criticism and Theory*, by Blackwell Pupliching, 2005.
- Hadot, Pierre, *Plotinus Or the Simplicity of Vision*, The University Chicago Press, 1989.
- Hägg, Tomas, *The Novel in Antiquity*, University of California Press, 1983.
- Hesiod, *The Theogony*, Star Publishing LLC, 2012.
- İamblicus, *The Theology of Aritmetic, Attribute to İamblicus* [Translated by Robin Waterfield], Published by Phanes Press, Michigan, 1988.
- Kalligas, Paul, *The Enneads of Plotinus: A Commentary VI*, Princeton University Press, 2004.
- Lane Fox, Robin, "The Life of Daniel", *Portraits* [edit by: Mark Edwards, Simon Swain], Oxford University Press, 1997.
- Luck, Geork, "Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism", *Magic in Relation to Philosophy*, [Edit by: Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs, Paul Virgil McCracken Flesher, Oxford University Press, 1989.
- Stephen MacKenna, *Plotinus The Enneads*, , Oxford University Press, London, trhz.
- Plotinus, *The Enneads*, [Translated by Stephen MacKenna], Faber and Faber Limited, London, trhz.
- Plato, *Phaedrus*, Marblehead, 2014.
- Platon, *Şölen*, [Cüneyt Çetinkaya], İstanbul, 2000.
- Platon, *Apoloji* [Der: Semiha Cemal], İstanbul, 2005.
- Rist, John M., *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge Universty Press, 1977.
- Ruiz, Lopez, *When the Gods Were Born: Greek Cokmogonies and the Near Easts*, Printed in the United States of America, 2010.
- Scot, Mark S.M., *Journey Back to God: Origen on the Problem of Evil*, Oxford University Press, New York, 2012.

Simmons, Michael Bland, *Universal Salvation in Late Antiquity*, Oxford University Press, 2015.

Urbano, Arthur P., *The Philosophical Life*, The Catholic University of America Press, 2013.

## Notlar

- <sup>1</sup> Veya "Bir beden içinde olmaktan utanır görünürdü."
- <sup>2</sup> Guthrie, cümleyi "O asla, ailesinden veya vatanından (Mısırda, Tibe/Tayyibe/Thebaid/Thebes bölgesinde bulunan ve günümüzde Asyut diye bilinen memleketi Lycopolis'ten) hiç bahsetmedi." şeklinde tercüme etmiştir. (Guthrie, *age.*, s. 6) Guthrie, parantez içindeki cümleyle, Plotinus'un doğduğu yer hakkında bilgi vermiş olmaktadır. Asyut, Mısır'ın Orta Nil bölgesinde bulunan -aynı zamanda Seyyid Kutub'un da doğduğu- bir şehirdir.
- <sup>3</sup> Ceber çevirisinde, 'nahmilü' ifadesi yer almaktadır. (Ceber, *age.*, s. 1)
- <sup>4</sup> "Beden nefsin libasıdır" sözüne atıf var. (Ceber, *age.*, s. 2)
- <sup>5</sup> İmajın imajı olan görüntü, heykel ve resimlerden
- <sup>6</sup> Guthrie çevirisinde, 'sindirim'; Arapça çeviride, 'mide rahatsızlıkları' şeklinde ifade edilmiştir. (Guthrie, *age.*, s. 6; Ceber, *age.*, s. 2)
- <sup>7</sup> Ceber çevirisinde, 'taun/veba' ifadesi yer almaktadır. (Ceber, *age.*, s. 2)
- <sup>8</sup> Ceber bu cümleyi, "Her karşılaşmalarında olduğu gibi arkadaşlarını öperek selamlamada ısrar etmesinden dolayı (hastalığının ağız yoluyla kendilerine bulaşması endişesiyle) arkadaşları onun ortamından uzaklaşmaya başladı..." şeklinde tercüme etmiştir. (Ceber, *age.*, s. 3) Plotinus, hastalığının ilerlemesine rağmen arkadaşlarıyla ilişkilerini aynı düzeyde tutmak istiyordu. (Bknz. Guthrie, *age.*, s. 6)
- <sup>9</sup> 'Malikane' diye çevirdiğimiz kelimelerin metindeki İngilizce karşılıkları, 'estate' ve 'property'dir. Dolayısıyla, kelimeye 'konak' ve 'çiftlik' gibi 'mülkiyet' içeren başka anlamlar vermek mümkündür.
- <sup>10</sup> İtalya'nın güneyinde, Napoli kentini de içine alan bölge.
- <sup>11</sup> İtalya'nın güneyinde sahil kenti.
- <sup>12</sup> Puzzoli, Minturnae'ya altı mil mesafede olan İtalya'nın güneyinde sahil kenti. (O günkü şartlar itibarıyla, iki şehir arasındaki mesafenin uzak olmasından dolayı Eustochius Plotinus'u ziyaretlerinde geç kalıyordu.) (Bknz. Ceber, *age.*, s. 3, onuncu dipnot)
- <sup>13</sup> Bugünkü Marsala, İtalya'nın Sicilya bölgesindedir.
- <sup>14</sup> Apemea/Afema, Suriye'de Hama kentinin yakınlığında bulunan Antik şehir.
- <sup>15</sup> O dönemde, böylesi etkinliklerde daha önceden yazılmış metinleri belîğ bir üslupla dinleyicilere okumak gelenek halini almıştı. (Ceber, *age.*, s. 4; Guthrie, *age.*, s. 7)
- <sup>16</sup> Guthrie çevirisinde, sütannesinin azarlaması üzerine. (Bu cümleden sonra, Guthrie çevirisinden yararlanılmıştır.)
- <sup>17</sup> Diğer iki çeviride 'yirmi sekiz yaşında' ifadesi yer almaktadır. (Ceber, *age.*, s. 5; Guthrie, *age.*, s. 8)
- <sup>18</sup> Diğer iki çeviride Herennius diye yazılmıştır.
- <sup>19</sup> 'Pagan' ifadesi Guthrie çevirisinde geçmektedir. (Ceber, *age.*, s. 7; Guthrie, *age.*, s. 8) İleride açıklanacağı üzere, o dönemde yaşayan iki Origen vardır.
- <sup>20</sup> 20. bölümde ismi geçmektedir.
- <sup>21</sup> Guthrie, 21 makaleden oluşan bölümü I. Periyot (Ameleiusyen Periyot); 22. makaleden 46. makaleye kadar olan bölümü II. Periyot (Porfiryen Periyot) ve 46. makaleden son makaleye (54. makale) kadar olan bölümü III. Periyot (Eustochyen Periyot) olarak nitelemektedir. (Guthrie, *age.*, s. 11, 12, 13)
- <sup>22</sup> Atina'dan
- <sup>23</sup> Arapça çeviride yer almaktadır. Ceber'e göre, Pisagoryen öğretiyeye dayalı esrarlı bilgiler içerdiği

- ve manalarına vakıf olmak zor olduğu için söz konusu makalelerin ilgilisi dışındaki kişilere yayılması yasaklanmıştı. (Ceber, *age.*, s. 9)
- <sup>24</sup> Parantez içindeki rakamlar, başlık ve içeriğin *Ennead*lardaki yerini belirtmektedir.
- <sup>25</sup> Döngüsel hareketten, Semavi varlıkların hareketleri kastedilmiştir.
- <sup>26</sup> Bir diğer ismi 'Nefsin Mahiyeti Hakkında' şeklindedir. (*Enneadlar*, Dördüncü bölüm I. Makale) (bknz. MacKenna, *age.*, s. 255)
- <sup>27</sup> 'Bütündür'den kasıt, cüzlere ayrılmamasıdır.
- <sup>28</sup> Akli faaliyet, 'bilen' ile 'bilineni' gerekli kılmaktadır. İlk İlke'de 'bilen' ve 'bilinen' ayrımı olmadığından Akli faaliyet yoktur.
- <sup>29</sup> Plotinus felsefesinden bakıldığında, duyum ve duygulanıma sahip olmayan iki varlık türü vardır. Bunlardan biri 'madde/cansız varlık' diğeri 'Nefs'tir. Ancak bu varlıkların hissizlikleri, buldukları katmanlar itibarıyla birbirinden farklıdır. Elma, ağaç gibi maddi varlıkların insan gibi duygulanımları yoktur. Bu durum, onların bu alanlardaki kuvvelerinin ve kabiliyetlerinin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak soyut varlık olan (Küllü) Nefs'in hissizliği ise, onun Tinsel âleme ait olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Nefs, maddi varlıkların maruz kaldıkları değişim ve etkilenimlerden uzaktır. (Kevin Corrigan, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press, 2005, s. 65)
- <sup>30</sup> MacKenna çevirisinde, 'Coalescence'; Guthrie çevirisinde, 'Mixture, Total Penetration'; Arapça çevirisinde ise 'el Mezicü'l Külli' kavramları kullanılmıştır. Her üç kavram da dikkate alınarak çeviri yapılmıştır. (Ceber, *age.*, s. 13; Guthrie, *age.*, s. 12)
- <sup>31</sup> MacKenna'nın 'Plotinus Life' çeviri metninde 'On the World' şeklinde geçen ifade, yine MacKenna'nın, 'The Enneads' çevirisinin 'İçindekiler' bölümünde 'Heavenly System' şeklinde başlıklandırmıştır. (MacKenna, *age.*, s. vii)
- <sup>32</sup> 'Bilgi İleten Varlığın Hipostatik Formları' çevirisi Guthrie'ye aittir. (Guthrie, *age.*, s. 38)
- <sup>33</sup> MacKenna, *Enneadlar*'ın muhteviyatında, 'İlk İyi ve İkincil Formların İyi Olması Hakkında' şeklinde başlık vermiştir. Guthrie ve Ceber ise, 'İlk'in İyi Olması veya Saadet Hakkında' şeklinde tercüme etmişlerdir. (Ceber, *age.*, s. 14; Guthrie, *age.*, s. 13)
- <sup>34</sup> Bu ayrım; gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemleri şeklinde de yapılabilir.
- <sup>35</sup> Kanaatimizce, Porfirius burada kendisine imada bulunarak, eserlerin mükemmelliği hususunda şahsına pay çıkarmaktadır. Yukarıda, eserlerin yirmi bir makaleden oluşan I. Evresi Amelius dönemi; son dokuz makaleden oluşan III. Evresi ise, Eustochius dönemi olarak zikredilmişti. Porfirius döneminden oluşan II. evre ise 'olgunluk' dönemine denk gelmektedir. Olgunluk dönemi makaleleri, *Enneadlar*'ın IV., V. ve VI. bölümlerini içermektedir. (bknz. MacKenna, *age.*, s. 255-625)
- <sup>36</sup> Toskana, (İtalyanca: Toscana) İtalya'nın kısmi bölgesel özerklik verilmiş yirmi bölgesinden birisidir.
- <sup>37</sup> Filistin topraklarında bulunan antik şehir. Arapça ifadesiyle, Beysan/Beyt Şan şehri.
- <sup>38</sup> Ceber çevirisinde, 'Görmesi zayıfladı.' şeklinde tercüme edilmiştir. (Ceber, *age.*, s. 18)
- <sup>39</sup> Senatör.
- <sup>40</sup> Fazilet ehli olma hususunda en mükemmelimizdir.
- <sup>41</sup> Son cümle, diğer çeviri metinlerinde: "Castricius, Plotinus'a derin saygı duysa da politikacı olarak siyasette kalmayı tercih etti." şeklinde geçmektedir. (Ceber, *age.*, s. 17; Guthrie, *age.*, s. 14) Cümlelerin bütünlüğü ve eserin genel muhtevası açısından düşünüldüğünde, diğer çeviri metinlerinde geçen anlamın daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Nitekim bir üst paragrafta, Plotinus, Zethos'u yüksek politik kariyerinden vazgeçirmeye çalışmış; bir alt paragrafta ise, zühd hayatını tercih eden Rogatianus'dan övgüyle bahsetmiştir.
- <sup>42</sup> Bürokratik görevi itibarıyla kapısında cellatlar varken ve hepsi de emrine amade iken.
- <sup>43</sup> Antik Roma bürokrasisinde bir makamda hem komutanlık hem hakimlik yapma görevi.
- <sup>44</sup> Lübnan'ın 'Sur' şehri. İngilizce'de 'Tyre' şeklinde ifade edilmektedir.

- <sup>45</sup> Amphiclea, Plotinus'un öğrencisi iken Ariston ile evli değildi. Amphiclea ve Ariston, Plotinus'un ölümünden sonra evlenmişlerdir. (John M. Dillon, *Fragments of Iamblichus' Commentary on the Timaeus*, Leiden, 1973, s. 7)
- <sup>46</sup> İngilizce metinde (verses of his own composition) ifadesi geçmektedir. 'Verses' kelimesi şiirsel metinleri çağrıştıran anlam alanına sahip olduğundan, metinde geçen şekliyle tercüme yapmayı uygun bulduk. Ancak başka metinlerde farklı yaklaşımlar mevcuttur. Örneğin Ceber, Plotinus'un, 'Potamon'un, *dil eğitimini* geliştirmeye yönelik derslerini dinlediğini' (Ceber, *age.*, s. 21); Hadot, onun 'diğer öğrencilerin eğitimleriyle ilgilenmekle birlikte Potamon'un eğitimiyle özel olarak ilgilendiğini; *okul egzersizleriyle ilgili çalışmalarda onu dinlemeye ilgi duyduğunu* söylemektedir. (Pierre Hadot, *Plotinus Or the Simplicity of Vision*, The University Chicago Press, 1989, s. 91)
- <sup>47</sup> Onların eğitimi ve yetişmeleri için
- <sup>48</sup> Veya "Plotinus'un öğrencilere ve diğer insanlara yönelik dünyevi faaliyetleri akli ve ruhi faaliyetlerine bir engel teşkil etmiyordu." Diğer iki çeviride bu minvalde bir anlam verilmiştir. (Ceber, *age.*, s. 21; Guthrie, *age.*, s. 17)
- <sup>49</sup> Burada iki hususa vurgu yapmak gerekmektedir: a) Plotinus'un resmî hakemlik görevi yoktu. Ancak toplumdaki itibarı sebebiyle problemleri konularda görüşüne başvuruluyordu. b) Son cümle olan 'Kimsenin düşmanlığına maruz kalmadı.' ifadesi, Guthrie çevirisinde, 'Hiçbir kamusal şahsiyeti gücendirmede.' şeklinde; Arapça çeviride ise, yine benzer ifadelerle, 'Yönetici kesimden asla düşmanı olmadı.' şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak Plotinus'a karşı siyaset ve toplum katmanlarından olumsuz bir tavır sergilenmemiş olsa da felsefe dünyasında kendisine karşı olumsuz tavır besleyen -Olympus örneğinde olduğu gibi- bazı kişiler vardı. (Ceber, *age.*, s. 22; A. H. Armstrong, "Life: Plotinus and Religion and Supersitition of His Times" (Edit by: A. H. Armstrong), *Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1967, s. 207)
- <sup>50</sup> Bir önceki cümleyle bağlantılı olarak, 'Plotinus'a felsefi alanda düşman olanlardan biri de Olympus'tur.' şeklinde anlamak da mümkündür.
- <sup>51</sup> a) İngilizce metinde 'His body shrivelling like a money-bag pulled tight/bedeninin baskılanan para çantası gibi buruşması' ifadesi yer almaktadır. Türkçe'de böyle bir kullanım olmadığından, ayrıca aklımıza ilk gelen, 'kağıt/elbise gibi buruştu' benzetiminin de anlamı çok karşılamadığını düşündüğümüzden bir teşbihe başvurmadan 'bedenin büzüşmesi' ifadesini kullanmayı tercih ettik. b) Metinde, Olympus'un büyüsel saldırılarına karşı Plotinus'un manevi açıdan çok güçlü olduğu ve onu etkisiz hale getirdiği vurgulanmaktadır. Plotinus'un amacı nefsi müdafadır; Olympus'a zarar verme niyeti yoktur. (Geork Luck, "Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism", *Magic in Relation to Philosophy*, (Edit by Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs, Paul Virgil McCracken Flesher, Oxford University Press, 1989, s. 206)
- <sup>52</sup> Kuşların orada bulunmasıyla ilgili olarak, Kalligas üç farklı yorum aktarmıştır. Kuşlar, Guthrie'ye göre, kutsal sunu için orada hazır tutulmaktadır. Dodds'a göre, ritüel gereği 'kötülüklerden koruma' göreviyle orada bulunmaktadır. Eitrem'e göre de, kuşları boğmak, ritüelin bir parçasıdır. (Paul Kalligas, *The "Enneads" of Plotinus: A Commentary, Cilt I*, Princeton University Press, 2004, s. 51)
- <sup>53</sup> Guthrie çevirisinde 'Aurelius' ismi yer almaktadır. (Guthrie, *age.*, s. 19)
- <sup>54</sup> Burada, Ceber çevirisinden yararlanılmıştır. (Ceber, *age.*, s. 22) veya "Benim onlara gitmem gerekmez; Onların bana gelmesi gerekir." şeklinde de çevrilebilir (Robert M. Berchman, "Rationality and Rital in Neoplatonism" *Neoplatonism and India Philosophy*, (Edit by: Paulos Mar Gregorios), State University of New York Press, Albany, 2002, s. 252), Plotinus'un Amelius'a derin anlam ifade eden cevabı, Tanrısal varlıkları veya kutsal günleri reddetmesinden kaynaklanmamaktadır. Aksine, Olympus ve Mısırlı Kâhin örneklerinde olduğu gibi -ve eserin bütününde de anlaşılacağı üzere- onun manevi açıdan ruhsal pozisyonu üst mertebelerdedir. Ayrıca Plotinus Tanrısal Varlıklar ile sürekli iletişim halindedir. Dolayısıyla ifadeyi mecazi manada anlamak gerekir.
- <sup>55</sup> Porfirius, Plotinus'un Amelius'a verdiği cevabın ağırlığından ve muğlaklığından dolayı bu



- cümleyi kullanmıştır. (Rist, *age.*, s. 16)
- <sup>56</sup> Gemina'nın evi, Plotinus'un vesayetine verilmiş öğrencilerle, Chione ve çocuklarının birlikte kaldığı geniş bir evdi. Yukarıda 9. Bölümün birinci ve ikinci paragrafında geçtiği üzere, Plotinus ve öğrencileri bu evde kalıyorlardı. Bu ev aynı zamanda, Plotinus'un eğitim-öğretim faaliyetlerini yürüttüğü bir okuldu. (Kalligas, *age.*, c. 1, s. 48)
- <sup>57</sup> Sicilya adasında bulunan Lilybaeum şehrine.
- <sup>58</sup> Köşeli parantez içerisindeki ifade, Guthrie çevirisinde yer almaktadır. (Guthrie, *age.*, s. 20)
- <sup>59</sup> İskender Afrodisi.
- <sup>60</sup> Mark Edwards, Kutsal Evlilik'in konusuyla ilgili olarak, "Şayet şiirin konusu, *Aritmetiğin Teolojisi'*nde geçen Pisagoryen mükemmel 'üç' sayısı değilse, dünya ile sema, Zeus ile Hera gibi iki tanrısal varlığın birleşimini anlatan bir konusu olacaktır." yorumunu yapmıştır. (Mark Edwards, *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by Their Students*, Liverpool University Press, 2000, s. 26) Şayet şiirin konusu 'üç' sayısı ise, o zaman 'üç', *Aritmetiğin Teolojisi'*nde, "Harmonize olma, arkadaşlık, barış ve ittifak etme" gibi kavramların sembolü olarak isimlendirilmiştir. Bu kavramların hepsi, 'birbirine bağlı kalma' ve 'bir arada olmayı' gerektiren anlam alanlarına sahiptir. Dolayısıyla, anlam alanları itibarıyla kavramlar, birleşmeyi/evliliği çağrıştırmaktadır. (*The Theology of Arithmetic Attributed to Iamlichus* (Translate by, Robin Waterfield), Phanes Press, 1988, s. 53) Bu bağlamda, şiirin konusunun 'üç' ile ilgili olduğu söylenebilir.
- <sup>61</sup> Platon'un *Şölen (Symposion)* adlı eserinin (216b4) ve (219d2) bölümleri olabilir. (Kalligas, *age.*, s. 62)
- <sup>62</sup> Horoskopi: Gezegenlerin burçlar kuşağı üzerinde özel anlarına ait konumlarını gösteren sembolik harita. Yıldız haritası veya yıldızname de denilebilir.
- <sup>63</sup> Burada tek bir gruptan mı yoksa farklı iki gruptan mı bahsedildiği tartışmalıdır. MacKenna çevirisinde, "Adelphius ve Aquillinus okulu takipçilerinden birçok Hristiyan" ifadesinden tek bir gruptan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Ancak Adelphius ve Aquillinus'un pagan oldukları düşünüldüğünde, Hristiyan Gnostikler, Adelphius ve Aquillinus'un okulundan oluşan Pagan Gnostikler şeklinde iki farklı gruptan bahsedilmesi daha uygun düşmektedir. (Christos Evangelou, "Plotinus Anti Gnostic Polemic and Porphyry's Against The Christians" *Neoplatonism and Gnosticism* (Edit: Richard T. Wallis, Jay Bregman), Published State University of New York Press, 1992, s. 112, 113)
- <sup>64</sup> Metinde 'sectaries' kelimesi geçmektedir. Sekter, genel anlamda 'mezhep' kelimesinin karşılığıdır. Bir önceki dipnotta belirttiğimiz gibi, bu konuda, çerçevesi belli bir mezhebi duruş olmadığından 'mezhep' kelimesi yerine 'belirli gruplar' ifadesini tercih ettik. Bu grubun, Adelphius ve Aquillinus Okulu takipçilerinden oluşan grup olduğu söylenebilir.
- <sup>65</sup> Metinde 'modern' kelimesi geçmektedir. Bu ifade, -kanaatimizce- var olan öğretilerin türedi olduklarına yani, geçmişlerinin olmadığına işaret etmektedir.
- <sup>66</sup> Fenikece.
- <sup>67</sup> Porfirius'un gerçek ismi Malchus'tur. Malchus, İngilizce'de "Kral" anlamına gelmektedir. Yunanca "Basileus" kelimesinin karşılığıdır. Longius, ona 'Purple Robed' (Mor Kaftan/Cübbe) kelimelerinden türetilmiş Porphyry ismini verdi ve bu isim, Porfirius için yaygın bir isim oldu. 'Mor renk', o dönemde Kraliyet rengiydi ve Porfirius mor renkte kaftan giymeyi tercih ederdi. (Joyce E. Salisbury, *Rome's Christian Empress*, John Hopkins Press, 2015, s. 15) Bir başka husus, Fenike dilinin -Arapça gibi- Sami dil ailesinden olması hasebiyle, bu ismin m-l-k kökünden gelen 'malik-melik' ismiyle aynı anlama sahip olması kuvvetle muhtemeldir.
- <sup>68</sup> 'Basileus' ismiyle. Parantez içindeki cümle, çeviride esas aldığımız MacKenna metninde yoktur. Ancak hem Ceber hem de Guthrie çevirisinde böyle bir ifade vardır. Bu nedenle parantez içerisinde çeviriye eklenmiştir. (Ceber, *age.*, s. 29; Guthrie, *age.*, s. 24)
- <sup>69</sup> Numenius ismi, İngilizce metinde parantez içine alınmıştır; tarafımızdan değil; Plotinus ismine gelince, Guthrie çevirisinde verilmiştir. (Guthrie, *age.*, s. 25)

- <sup>70</sup> Bu ifadede, Amelius'un Porfirius'tan uzakta başka bir yerde olduğu anlaşılıyor.
- <sup>71</sup> Diğer iki çeviri metninde 'Sofistler' ifadesi geçmektedir. (Ceber, *age.*, s. 30; Guthrie, *age.*, s. 25)
- <sup>72</sup> Bir başka deyişle, kimseyi katı argümantasyonlarla ikna etmeye kalkışmadı.
- <sup>73</sup> Porfirius, -kanaatimizce- kendisi tarafından düzenlenen *Enneadlar*'ın beşinci bölümünün beşinci makalesinde yer alan "Akli Varlıklar Akli-İlke'nin Dışında Değildir" konulu makale ile ilgili olarak böyle bir yazı kaleme almıştır. (bkz. MacKenna, *age.*, s. 403)
- <sup>74</sup> Porfirius, dördüncü bölümün ilk paragrafında Amelius'un yazma konusunda cesaretsizliğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla 'teşvik' daha anlamlı görünmektedir.
- <sup>75</sup> Fenike Bölgesi, bugünkü Lübnan kıyılarını tamamen, Suriye ve Filistin kıyılarını ise kısmen kapsayan Akdeniz bölgesidir. Metinde, Fenike bölgesinde hangi şehirde bulunacağı belirtilmemiştir; Sur/Tyre (Lübnan) veya Palmira (Suriye) şehirlerinin olması kuvvetle muhtemeldir.
- <sup>76</sup> Longinus, -muhtemelen- o zamana kadar eline geçen Plotinus'un çalışmalarından bahsetmektedir.
- <sup>77</sup> Dördüncü *Ennead*'ın üçüncü, dördüncü ve beşinci makaleleri ile Altıncı *Ennead*'ın ilk üç makalesi.
- <sup>78</sup> Böylece, Plotinus hakkında daha gerçekçi değerlendirmeler yapılabilir.
- <sup>79</sup> Guthrie çevirisinde 'The Limit (of Good and Evil)/İyi'nin ve Kötü'nün Sınırı'; Arapça çevirisinde ise 'fi'l Gaye- Gaye Hakkında' diye tercüme edilmiştir. (Guthrie, *age.*, s. 27; Ceber, *age.*, s. 33)
- <sup>80</sup> Guthrie'ye göre, yedinci bölümde geçen Plotinus'un öğrencisi, senato üyesi Marcellus'tur.
- <sup>81</sup> Biga yarımadasında bulunan antik Troad şehri.
- <sup>82</sup> Peripatetik Ammonius'la kastedilenin kim olduğu net değildir. Peripatetik Ammonius dendiği zaman akla ilk olarak birinci yüzyılda yaşamış Plutarch'ın hocası Atina'lı Ammonius gelmekle birlikte bu filozofa yönelik genel kanaat, Hıristiyan filozof Origen'in hocası Ammonius'tur; Ammonius Saccas değildir. Zira o dönemde İki Origen vardı: Ammonius Saccas'ın öğrencisi Pagan Origen ve Hıristiyan Origen. (Mark S.M. Scot, *Journey Back to God: Origen on the Problem of Evil*, Oxford University Press, New York, 2012, s. 28)
- <sup>83</sup> Sadece nakilci idi.
- <sup>84</sup> Diğer iki çeviride, "Tartışma ortamlarında, kabul görmüş felsefi teorileri önemsiz gören, onlara bir değer atfetmeyen" anlamı vardır. Bu anlamın, cümlenin bütünlüğü açısından daha uygun olduğu kanaatindeyiz. (bkz. Ceber, *age.*, s. 36; Guthrie, *age.*, s. 30)
- <sup>85</sup> Guthrie, *age.*, s. 30
- <sup>86</sup> Porfirius'a.
- <sup>87</sup> Eunapius'a göre, Porfirius aynı zamanda Longinus'un öğrenciliğini de yapmıştır. (Ariane Magny, *Porphyry in Fragments*, Published Ashgate Publishing 2014, s. 8) MS. 213-273 tarihleri arasında yaşayan Longinus'un Plotinus'la yaşıt filozof olduğu söylenebilir.
- <sup>88</sup> Guthrie çevirisinde "I have fully refuted his contentions /onun iddialarını bütünüyle reddettim." ifadesine karşılık, Arapça çeviride "Ecebna aleyhi bi lutfin/yumuşak bir şekilde cevap verdik." ifadesi yer almaktadır. (Guthrie, *age.*, s. 30; Ceber, *age.*, s. 36)
- <sup>89</sup> Mukaddime burada bitmektedir.
- <sup>90</sup> Nitekim Plotinus'un açık, anlaşılır, sade bir üslubu vardı. Eserlerinde kelime az, mana yoğundu. (bkz. 13 ve 14. bölümlerin birinci paragrafları)
- <sup>91</sup> Longinus'un şöhreti ölümünden sonra da devam etmiştir.
- <sup>92</sup> Ceber çevirisinde geçmektedir. (Ceber, *age.*, s. 36)
- <sup>93</sup> Son cümle, Longinus'un, Plotinus'un doktrinlerine tam anlamıyla vakıf olmadığı zamanlarda yazdığı karşı görüşlere gönderme yapmaktadır.
- <sup>94</sup> Burada iki notu aktarmakta fayda vardır: a) 22. bölümde farklı bir konuya geçilmektedir. Burada, Porfirius, Plotinus'un bilge kişiliğini, ölümünden sonra eriştiği manevi ve eskatolojik boyutları,

Yunan geleneğine ait Apollon Kehaneti üzerinden idealize etmektedir. *Plotinus'un Hayatı*'na ölümüyle başlayan Porfiriyus, eseri, ölümünden sonra onun eriştiği Makam'la bitirmektedir. Bu bağlamda 22. bölüm, muhtevası itibarıyla eserin zirve noktasıdır ve *Plotinus'un Hayatı*'nin sonuna yaklaşıldığının işaretlerini vermektedir. (Hägg, *age.*, s. 375) b) Kehanet, Amelius'a ait olsa da yazarının Porfiriyus olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Yazarının Porfiriyus olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Amelius'a ait olduğunu söyleyenler de vardır. (Arthur P. Urbano, *The Philosophical Life*, The Catholic University of America Press, 2013, s. 134)

<sup>95</sup> Hesiodos, Yunan ilk çağının Homeros'tan sonraki en büyük epik ozanı olarak kabul edilir. O, *Theogony (Tanrıların Doğuşu)* adlı eserinde kozmosun yapısı ve tanrıların kökeni konularını mitolojiler üzerinden açıklamaya çalışmıştır.

<sup>96</sup> a) Mecazi manas: "Şayet biz, hükemanın şahitliğini (delil olarak) kabul etmek zorundaysak -ki Tanrı Apollon'dan daha hikmet sahibi kim olabilir?- Hesiod'un 'Meşe Ağacı ve Kaya Yanında' sözünde olduğu gibi, niçin bir değere haiz olmayan meseleler üzerine boş boş konuşuyoruz (oyalanıp zaman harcıyoruz)?" şeklindedir. b)'Meşe ağacı ve kaya yanında' ifadesi deyimsel bir ifadedir. Bu deyim, benzer ifadelerle Eski Yunan ozanlarından hem Homeros hem de Hesiod'un eserlerinde yer almakta ve bir çok mecazi anlamı içerisinde barındırmaktadır. Örneğin deyim, Homeros'a ait İlyada adlı eserin 126'ncı bölümünde "Ben, ne bir meşeden ve ne de bir kayadan doğmadım. Fakat insandan doğdum." şeklinde geçmektedir. Burada, mukayesesi imkansız kavramları ve konuları sanki benzer mevzularmış gibi aynı kefeye koymanın veya alakasız konuları bir arada değerlendirmenin yanlışlığından bahsedilmektedir. Ayrıca deyim, Porfiriyus'un metinde kullanıldığı şekliyle, *Tanrıların Doğuşu* adlı eserin 26-35. bölümlerinde geçmektedir. Deyim burada, Blacke'nin belirttiği şekliyle, "Köylü aşıkların ağaçlar ve kayalar arasında konuştukları gibi niçin (boş boş) konuşayım?" anlamında kullanılmaktadır. (John Stuart Blackie, *Homer and the Iliad*, Edinburg, 1866, V. 1. s. 396) Bu anlamıyla, "Boş konuşmalardan ve lakırdılardan kaçınıp önemli ve ciddi konular üzerinde konuşmaya bir çağrı" niteliği taşımaktadır. (Ceber, *age.*, s.37; Kalligas, *age.*, s. 76; Hägg, *age.*, s 375) Ruiz ise, deyim, *-Tanrıların Doğuşu* adlı eserde geçtiği şekliyle- kapalı ve mecazi meseleler hakkında konuşmak anlamında olduğunu, mitolojilerdeki 'ağaç-kelime' ve 'taş/kaya-fısıltı' eşleşmeleri dikkate alındığında, Hesiod'un söz konusu deyimle, sembolik olarak ilham yoluyla âlemin kökenine ilişkin hakiki bilgiye ulaşmanın yollarına vurgu yaptığını; bu şekliyle, deyim, peygamberane sözler çağrıştırdığını söylemektedir. Ayrıca Ruiz, 'about' kelimesini ilk anlamıyla, 'hakkında, ilişkin' anlamında kullanmıştır. Zira ona göre, meşe ağacı ve kaya 'hakkında' konuşmak, 'Hakikat hakkında bilgi veren mistik, gizemli ve ilahi şeylerden bahsetmek' demektir. (López-Ruiz, *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*, Printed in the United States of America, 2010, s. 80, 81) Ancak burada, Porfiriyus'un kullandığı şekliyle, metnin bağlamından deyim, 'boş işlerden ciddi işlere yönelme' anlamında kullanıldığı aşikârdır. Zira Porfiriyus, Kehanet bölümüne kadar eserde yer alan pasajların, özellikle Amelius ve Longinus'a ait mektupların bir anlamda tali meseleler olduğunu, Plotinus'la ilgili artık Hakikat'e geçmenin vaktinin geldiğini vurgulamaktadır. Böylece, asıl hayat olan ebedi hayatta, yani ruhlar âleminde Plotinus'un eriştiği makamı tasvir eden Hakikat bilgisinin kaynağı Kehanete giriş yapılmaktadır. c) Metnin, MacKenna çevirisinde, -diğer çeviri metinlerinde olmayan- 'hükema' ifadesinden sonra 'kısa çizgi' ve cümle sonuna 'soru işareti' konmuştur. Biz de cümle sonuna bu şekilde kullanılmamasından yola çıkarak ve Tanrı Apollon'dan daha bilge kimsenin olamayacağını soru sorma yoluyla dile getirildiği kanaatine ulaşarak, yukarıda geçtiği şekliyle anlam verdik. Nitekim Ceber de cümleyi, "Önemli meseleleri bırakıp hikmet ehlinin tanıklığına dönülmediği zaman, *Tanrı'nın hikmetini kim yükseltecek?*" anlamına gelecek şekilde tercüme etmiştir. (Ceber, *age.*, s. 37) Şayet 'kesme' ve 'soru işareti' dikkate alınmazsa, cümle mecazi manası: "Eğer biz, *Tanrı Apollon'dan daha bilge olan hükemanın* tanıklıklarından istifade etmek zorundaysak, Hesiod'un 'Meşe Ağacı ve Kaya Yanında' sözünde olduğu gibi, niçin bir değere haiz olmayan meseleler üzerine konuşuyoruz?" şeklinde olacaktır. Bu şekliyle cümle *'Tanrı Apollon'dan daha bilge olan'* kısmı, 'hükemanın' sıfatı olacak ve böylece hükema, Tanrı Apollon'dan daha üst bir konuma

taşınmış olacaktır. Kanaatimizce böyle bir anlam yanlışır. d) 'About' kelimesinin Türkçe'de ilk anlam karşılıklarından biri, 'hakkında' kelimesidir. Ancak bizim 'yanında' anlamını vermemizin nedeni, kelimenin, 'civarında' anlamını taşımasından dolayıdır. Nitekim deyimde geçen 'about' kelimesinin, 'around (civar, etraf)' anlamında kullanılması, metnin bütünlüğü açısından daha tutarlı görünmektedir. Çünkü metinde, meşe ağacı ve kaya 'hakkında' onlardan bahseden, onlara ilişkin bilgi veren zihni bir süreç yoktur. Aksine 'meşe ağacı ve kaya', 'konuşmanın gerçekleştiği mekanın' bir objesi olarak kullanılmaktadır. Özetle cümlede, onlar 'hakkında' değil, onların 'civarında' yapılan bir konuşmadan bahsedilmektedir. e) 'About' kelimesine, Guthrie, 'near (yakın)'; Ceber, 'kurbe' (yakınında)' anlamı vermiştir. (Ceber, *age.*, s. 37; Guthrie, *age.*, s. 31) f) Guthrie çevirisinde 'Tanrı' yerine 'Apollon' kullanılmıştır. (Guthrie, *age.*, s. 31) Biz de, hem Tanrı hem Apollon'u birlikte kullanmayı tercih ettik.

- <sup>97</sup> Pythian Kâhine; Tanrı Apollon'dan gelen Kehanetleri kutsal kelimelerle açıklayan Rahibe. (Joseph Eddy Fontenrose, *The Delphic Oracle*, University of California Press, London, 1978, s. 206)
- <sup>98</sup> Bu beyit, Herodot'un *Clio* adlı eserinin 47. başlığında geçmektedir. Orada, Tanrı/Apollon, Rahibesi Pythian Kâhine vasıtasıyla Krezus'a seslenmektedir. (Herodotus, *Biographical Sketch of Herodotus. Argument, Clio, Euterpe*, (Translate by, The Rew. William Beloe), London, 1830, s. 38)
- <sup>99</sup> Yunan geleneğinde Apollon; Kehanet ve Bilgi Tanrısıdır. Delfi tapınağında, Tanrı Apollon'a sorular sorulur ve gaybi âlemden ilham ve işaretler yoluyla bilgi alınır. (Fontenrose, *age.*, s. 6) Amelius da Apollon'dan Plotinus'un manevi durumu hakkında bilgi almıştır.
- <sup>100</sup> Bu ifade, Platon'un *Apoloji* adlı eserinde (20e, 21a) geçmektedir. Sokrates, Delfi Tanrı'sını şahit tutarak Atina halkına karşı kendi haklılığını ortaya koymaktadır. Sokrates, çocukluk arkadaşları olan ve aynı zamanda Atinalıların da sevgisini kazanmış Cherephon'un, Delfi'de, Apollon'a 'Sokrates'ten daha bilge bir kimsenin olup olmadığını sorduğunu, kendisinden (Sokrates'ten) daha bilge kimsenin olmadığı cevabını aldığını anlatmaktadır. (Eflatun, *Apoloji ve Kriton* (çev. Semih Cemal), İstanbul Devlet Matbaası, 1932, s. 7)
- <sup>101</sup> 'Kehanet (oracle),' Türkçe'deki kullanımıyla, sadece gâipten ve gelecekte haber vermek manasında anlaşılmalıdır. Buradaki anlamıyla Kehanet, Tanrı Apollon'dan Pythian Rahibe vasıtasıyla aktarılan sözleri ihtiva etmektedir. Ancak Amelius'a açıklanan bilginin Pythian Kâhine tarafından ulaştırılıp ulaştırılmadığı tartışmalıdır. (Fontenrose, *age.*, s. 191) Ayrıca belirtmek gerekir ki, bu kehanet, elli bir, altı ayaklı dize şeklinde yazılmıştır. (Crystal Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, Dorset Press, 2014, s. 75) Ancak biz, Kehaneti, çeviri metninde ele alındığı şekliyle nesir biçiminde aktardık.
- <sup>102</sup> Lir, Kehanet tanrısı Apollon'la ilişkilendirilen telli bir çalgıdır. (Banu Mustan Dönmez, Savaş Burak Özkan, "Mitolojik Etimolojisinden Hareketle Gitar Üzerine Bir Köken Analizi", *ODÜ SBE Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, Haziran 2012, s. 101)
- <sup>103</sup> 'Arkadaşın anısına' ifadesinden Plotinus kastedilmektedir.
- <sup>104</sup> a) İngilizce metinde 'Muses' olarak geçmektedir. Müz'ler (Muses), Zeus'la Mnemosyn'in dokuz kızıdır. Müz'ler, tanrısal sözlenlerde şarkı söyleyen ve raks eden tanrıçalardır. b) Apollon; müziğin, dansın ve şiirin tanrısı olduğu gibi, tüm güzel sanatların ve bunlarla ilişkili Esin Tanrıcaları dokuz Müz'den oluşan Müz'ler Korosunun da başıdır. (Struik Publishers, Janet Parker, Alice Mills, Julie Stanto, *Mythology: Myths, Legends and Fantasies*, Global Book Publishing, 2003, s. 39, 44, 79)
- <sup>105</sup> Ceber çevirisinde raks/dans ifadesi geçmektedir. (Ceber, *age.*, s. 38)
- <sup>106</sup> Ceber çevirisinde geçmektedir. (Ceber, *age.*, s. 38)
- <sup>107</sup> Bu kehanette yer alan hususlar, Platon'un *Phaedrus* adlı eserinin (249cd) bölümlerinden mülhemdir. (Michael Bland Simmons, *Universal Salvation in Late Antiquity*, Oxford University Press, 2015, s. 179)
- <sup>108</sup> Ceber çevirisinde geçmektedir. (Ceber, *age.*, s. 38)
- <sup>109</sup> Bu deyimsel ifadenin benzerini Mevlana'da görmekteyiz: "İnsanlık yolunun her tarafı *kanla*

- ıslanmış; dikkat et de kayma! Bu zamanda insan çalanlar, altın çalanlardan daha fazla...” (Mevlana, *Divân-ı Kebîr; Gazel, I*, 409 Asitane Dergisi, Mart 2010, sy. 3, s. 15)
- 110 Özetle, “Semavi varlıkların koruması altındasın.” denmektedir.
- 111 Mecazi olarak; beşeri düzeyde felsefeyle uğraşanların sahip olamadıkları derin fikriyata ve felsefi ufka sahipsin.
- 112 Guthrie, ‘Bir’ kelimesi yerine ‘adam’ kelimesini kullanmıştır. O zaman anlam, ‘ey kutsanmış Plotinus’ şeklinde olacaktır. (Guthrie, *age.*, s. 32)
- 113 23. bölüm, Porfirius’un Kehanete yaptığı şerhi içermektedir.
- 114 Ceber çevirisinde, ‘kabiliyetler’, ‘bilkuvve’; ‘deneyimler’ ise, ‘bilfiil’ olarak tercüme edilmiştir. Buna göre anlam, “Maksud’a bilkuvve değil, bilfiil dört kez ulaştı.” şeklindedir. (Ceber, *age.*, s. 41)
- 115 Burada -kanaatimizde- bir insani eylem olan felsefenin hakikati kavramada yetersizliği vurgulanmaktadır. Hakikatin kavranması, ancak felsefenin ötesinde bazı mistik inisiasyonlara sahip olmayı gerektirmektedir.
- 116 Beşeri düzeyde kaldığı için.
- 117 Plotinus’un hayatı ile ilgili kısım burada bitmektedir. Porfirius, geriye kalan kısımda makalelerin düzenlenmesiyle ilgili ek bilgiler vermektedir.
- 118 *Enneadlar* kitabı ‘altı’ ve ‘dokuz’ sayılarının oransal mükemmelliği üzerine inşa edilmiştir. Platon’dan itibaren Nefs’e kozmogonik önemli bir rol verilmiş; ‘Middle Platonist’ ve ‘Neoplatonist’ dönemde Nefs’in bu rolü ileri boyutlara taşınmıştır. Nefs’in Neopisagoryen felsefede sayısal karşılığı, ‘altı’dır. ‘Altı’, evrenin düzenini sembolize etmektedir. Moderatus, ‘altı’ sayısını ‘afrodit’ ve ‘birleşme’ olarak isimlendirmiş; *Aritmetiğin Teolojisi*’nde ise, bu sayı ‘ilk mükemmel’ sayı olarak nitelendirilmiştir. Zira ‘altı’, ilk üç rakamın (1,2,3) toplamı ve çarpımının sonucudur (1+2+3 ve 1x2x3). Dolayısıyla ‘altı’, evrendeki kadını ve erkeksi zıtlıkların harmonik yapısını, yani, Kozmos’u ifade etmektedir. Başka bir tabirle ‘altı’, evrendeki zıtlıkların ve çokluğun düzen anlamında harmonik ifadesidir. (John N. Crossley, “The Beginnings of Counting and Number” *Companion Encyclopedia of the History and Philosophy of The Mathematical Sciences*, (edited by Grattan-Guinness), Printed in The United States of America, 2003, c. 1, s. 157; *The Theology of Arithmetic, Attribute to Iamblicus*, (Translated by Robin Waterfield), Published by Phanes Press, Michigan, 1988 s. 80) Plotinus, makalelerinde altı sayısının yukarıda belirtilen hususiyetlerine hiç vurgu yapmazken, Porfirius bu konuya büyük ehemmiyet vermiştir. Ona göre, Neopythagoryen ‘altı’ sayısı, *Enneadlar*’ın düzenlenmesinde kendisine ışık tutmuştur. Çünkü *Enneadlar*’ın düzen ve tertibi, fiziksel dünyanın Nefs üzerinden düzen ve tertibini sembolize ederken, aynı zamanda bu tertip, *Bir*’den ayrı bir varlık olan evrenin çokluk içerisinde nizamını, konuların ele alınış biçimiyle yeniden düzenlemektedir. Aynı şey ‘dokuz’ rakamı için de geçerlidir. Zira Neoplatonistler açısından ‘dokuz’, onluk rakamlar içinde en büyük sayıdır ve aşılmaz bir sınırdır. Bu çerçevede, ‘dokuz’ rakamının ‘sınırlılık’ özelliği, *Enneadlar*’da yer alan dokuzlu bireysel makaleler ile uyumluluk arz etmektedir. Buna göre ‘altı’, ‘genel düzene’ işaret ederken, ‘dokuz’, ‘özel- bireyselliklerin düzenine’ işaret etmektedir. Bir başka açıdan değerlendirildiğinde, Kozmostaki *Bir*’den çokluğa geçiş dışı dönük iken, çokluktan kaynağa dönüş *Bir*’e doğrudur. Bunun gibi, *Enneadlar*’ın ‘Altılı grup içinde dokuzlu yapısı’, ‘Kozmostaki *Bir*’den çokluğa ve çokluktan *Bir*’e dönüşün’ bir ifadesi olmaktadır. Yani ‘dokuz’, makalelerin çokluğunu kaynağına dönüş itibarıyla bir araya getirmektedir. ‘Altı’, evrenin kozmogonisini ifade ederken, ‘dokuz’, evrenin bütünlüğünü ifade etmektedir. Bu durum, makalelerin, niçin ‘dokuz bölüm içerisinde altılı makaleler’ şeklinde olmadığını, tam tersine ‘altı bölüm içerisinde dokuzlu makaleler’ şeklinde olduğunu bize göstermektedir. Özetle, Plotinus’un makalelerinin ‘altı bölümde’ ele alınması, *Enneadlar*’ın, Kozmos’ta var olan düzene göre tasnif edildiğine işaret etmektedir. ‘Altı’nın karşılığı olan Nefs, nasıl Duyulur Kozmos’u düzene koyuyor ise, Plotinus’un ‘altı bölümde’ işlenen makaleleri de Nefs’in rolünü üstleniyor ve Kozmos’u yeni bir anlayışla yeniden düzenliyor. (Griffin, Svetla Slaveva, *Plotinus On Number*, Oxford University

- Press, 2009. s. 134-140; *The Theology of Arithmetic*, s. 75-85, 106-107)
- <sup>119</sup> Guthrie'ye göre, 'en önemlisinden' (Guthrie, *age.*, s. 35)
- <sup>120</sup> MacKenna'nın *Enneadlar* çevirisinin 'İçindekiler' bölümünde, sadece 'Nitelik' ifadesi geçmektedir. 'Suret' (form) ifadesi yoktur. Nitekim konu başlıklarının ele alındığı dördüncü bölümde görüldüğü üzere 17. makalede sadece 'Nitelik' ifadesi geçmektedir.
- <sup>121</sup> Bir diğer ismiyle Gnostiklere Reddiye.
- <sup>122</sup> 'Özet-cümleler' diye çevirdiğimiz kelimeyi, Macc Kenna 'developments', Guthrie ise 'arguments' olarak İngilizce'ye çevirmiş, ancak her iki çevirmen de kelime hakkında bir izah yapmamıştır. Kalligas da Guthrie gibi kelimeyi 'arguments' olarak çevirmiştir. Ancak hemen peşinden müphem olan kelimeyi açıklama cihetine gitmiştir. Ona göre, 'arguments' kelimesinin anlamı, 'epicheirema'dır. John Dox'a referansla Kalligas'ın 'epicheirema'ya verdiği anlam, "Başlıklar hakkında sistematik (mantiki) açıklamalar yapmaktır." Ancak Kalligas, Porfirius tarafından yapılan açıklamaların, konunun izahına yönelik cümlelerden ibaret olduğunu, mantıksal önermeler içermediğini ifade etmektedir. (Kalligas, *age.*, s. 92) Buna göre 'özet-cümleler', konu başlıklarını veya konuyu tanıtıcı kısa cümlelerle açıklamaktan ibarettir. Ayrıca Kalligas, başlıkları destekleyici özet-cümlelerin, *Esûluciya* kitabının başında yer aldığını söylemektedir. (Kalligas, *age.*, s. 92) Kalligas'ın belirttiği gibi, özet-cümleler, 'ruûs/başlıklar' şeklinde Abdurrahman Bedevi'nin *Eflutin İndel Arap* kitabında *Esûluciya* bölümünün baş kısmında yayınlamıştır. (bknz. Abdurrahman Bedevi, *Eflutin inde'l Arab*, Mektebetü'n Nehdati'l Mısıriyye, 1955, *Esûluciya* bölümü s. 8-18) Ancak *Esûluciya*'da yer alan özet-cümlelerin Porfirius'un kastettiği özet-cümleler olup olmadığı tartışmalıdır.
- <sup>123</sup> Bu pasajda esasında üç farklı metinden bahsedilmektedir. Eserin kendisi, arkadaşlarının talebi üzerine Porfirius'un bazı makalelere yaptığı yorumlar ve özet-cümleler. Ancak Porfirius'un arkadaşlarının talebi üzerine yaptığı yorumlar ile özet-cümleler her üç çeviri metninde de (MacKenna, Guthrie ve Ceber) bulunmamaktadır. Ancak bilinmelidir ki Porfirius'un *Sentences* adlı eseri genel olarak Plotinus'un makalelerinin şerhi olarak kabul görmüştür. (Thomas Taylor, *The Select of Porphyry*, London, 1823, s. xii)

# Nasiruddin Tûsî ve 13. Yüzyıldaki Sosyo-Politik Rolü\*

## *Nasir al-Din Tusi and His Socio-Political Role in The Thirteenth Century*

Abbas Ali SHAMEL\*\*

### Giriş

Bir bütün olarak insanlığın medeniyet tarihinde ve kısmî olarak İslam medeniyetinde insan hayatının çeşitli yönlerini değiştiren veya şekillendiren olağanüstü kişilikler olmuştur. Bu kişiliklerin bazıları hakkındaki yargılar kütle halindeki tarihsel verilerle çevrilidir. Onların yaptıkları edimler yüzyıllar öncesinde gerçekleşmiş olmasına rağmen, modern araştırmacılar onlar hakkında yargulamada bulunmak için genellikle yetersiz bilgilere sahiptir. Onlar hakkında adaletli bir sonuca varmak zordur. İslam medeniyeti tarihinde Hace Nasiruddin Tûsî, tarihte yaşayan özgün bir alim olmasına rağmen gerçek etkinliği ve kişiliği hala karanlıktadır. Onun çağı insanlık tarihinin en kötü dönemi olarak kabul edilen ve İslam dünyasının bütün parçalarının çok sert sosyo-politik hadiselerle dolu olduğu bir çağdı. Kıtalararası Moğol istilası ve bütün İslami güçlerin ve devletlerin çöküşü İsmailî kalelerinin yıkılması ve Abbasi halifelığının imhası aynı anda Tûsî dahil olmak üzere tüm Müslümanlar için kanlı ve istikrarsız bir durum yarattı. Böyle bir ortamda çelişkili ve tartışmalı verilere güvenmek gerçekten zordur.

\* Nasir al-Din Tusi and His Socio-Political Role in The Thirteenth Century, Message of Thakalayn, Summer 2010, Vol. 11, No. 2, 51-74.

\*\* Mustafa Uluslararası Üniversitesi, Değerler Eğitimi, Fakülte Üyesi.

Bu zorluklar göz önüne alındığında bu çalışma bir kişi olarak kendi çağındaki olaylardan uzak durmaya ve etkilenmemeye çalışan Tûsî'nin rolünü değerlendirmektedir. Moğol medeniyeti öncesi ve sonrasında İslam düşünce zincirinin birbirine bağlanmasında etkin bir rol oynadı. İslami bilgiyi daha iyi anlamak ve geniş bir bakış açısı elde etmek amacıyla Tûsî, Nişabur'u terk ederek Rey, Bağdat ve Musul'u ziyaret etti. Abbasi halifeliğinin sosyo-politik durumuna tanık olarak Bağdat'ta etkili olmanın yollarını aradı. Eve giderken İsfahan'da yolu üzerindeki bir İsmailî liderin hüküm sürdüğü kalelerin birinde birkaç ay geçirdi ve nihayet Kuhistan ve Alamut merkez kalelerinde kalmayı tercih etti. Hülagu zamanında ise vakıfların idaresini üzerine aldı ve Meragâ'da bir rasathane kurulması çalışmalarını yönetti. Tûsî'nin gerçek fikirleri ve Hülagu'yu neden desteklediği konusunda karara varmak gerçekten zordur. Halife ile temas etmesini sağlaması için Musta'sım'ın Şiî veziri İbnu'l-Alkamî'ye yazmış olduğu mektup, İsmailî yöneticilerle uzun süreli bağlantısı, Meraga rasathanesini yönetmesi ve denetlemesi gibi konular bu çalışmada ele alınacaktır. Onun önemli entelektüel etkisinin yanı sıra acaba Tûsî etkin bir sosyo-politik rol mü oynamıştır veya isteksiz ve çekingen bir işbirliği mi tezahür ettirmiştir? Bu çalışmanın özü bu sorun üzerinde bir tartışma yapmaktır.

### **Biyografik Bilgi**

Ebu Cafer Muhammed b. Muhammed b. Hasan b. Ebi Bekr (Hace Nasiruddin Tûsî) Firuz Şah Cehrudi olarak bilinen ailede doğdu. Cehrud Sava bölgesinde bir kasabadır. Bu kasaba daha sonra Kum şehrinin bir banliyösü haline gelmiştir. O, 597 Cemaziyevvel'inin 11. gününde doğmuş, (18 Şubat 1201) 18 Zilhicce 672 (26 Haziran 1274)'de Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>1</sup> İslam Tarihi, Tûsî'nin İslam medeniyeti tarafından yetiştirilen en seçkin simalardan birisi olduğuna işaret eder. Bununla birlikte onun gerçek kişiliğiyle ilgili tarihsel bilgilerden yararlanarak net bir fotoğraf elde etmek zordur. Şiî ve Sünnî alimler onun sosyo-politik etkisi ve inançları hususunda farklı bir değerlendirme sunmaktadırlar.

G. Sarton'a göre Tûsî İslam'ın en büyük alimlerinden birisidir.<sup>2</sup> İbn Haldun benzer şekilde İran'lı pek çok alimin içinde İbn Hatib Fahreddin Razi (544-606) ve Nasiruddin Tûsî gibi alimlerin olmadığı iddiasına inanmaktadır.<sup>3</sup> Oniki imam mezhebine bağlı alimler mesela Muhakkik el-Hillî (676 H.) gibi onun *İstişbabu't-Teyasur el-Kıbla li Ehli'l-Irak*<sup>4</sup> isimli eserinin girişinde ve Huseyan b. Abdüssamed ve Seyyid Bedruddin Hasan b. Şadgam'ın *İcaze*'inde belirttiği gibi Tûsî büyük bir İmamiyye alimi olmalıdır.<sup>5</sup> Muhakkik el-Hillî



onu *Üstadu'l-Beşer ve el-'aklu'l-Hadi Aşar* (İnsanlığın öğretmeni ve 11. Akıl) olarak isimlendirmiştir.<sup>6</sup> Bir çok Sünni alim ise mesela Ebu'l-Fallah Hanbeli, Subkî, Yafî, İbn Teymiye ve İbnü'l-Kayyim onu ihanet ve hıyanet ile suçlamıştır. Ancak, Salah al-Din Safadi,<sup>7</sup> İbn Şakir el-Kutubi<sup>8</sup> ve aynı zamanda Sünni alimler onu bilge ve gerçek bir Müslüman olarak kabul etmişlerdir.<sup>9</sup> Tûsî'nin eşsizliği İslami öğretinin İslam felsefesi, mantık, fıkıh, ilahiyat, tasavvuf, ahlak, tıp, astronomi ve matematiği de içeren tüm yönleri üzerinde neredeyse çok kapsamlı ve derin bir bilgiye sahip olmasıdır.

### **Tûsî'nin Sosyo-Politik Rolü**

Hayatının ilk devresinde Tûsî, Tus'tan Nişabura birkaç yıllığına göç etti. Biz onun bir öğrenci olarak yaptıkları hususunda fazla bir şey bilmiyoruz. Tûsî'nin Nişabur'dan Rey, Bağdat, Musul, İsfahan ve yine dairesel olarak Nişabur'a yaptığı seyahatler hakkında ancak bir takım ayrıntısız olmakla birlikte kesin bilgilere sahibiz. Tûsî'nin hayatının ikinci aşaması dört ana döneme ayrılabilir. Birinci ve ikinci aşamalar İsmailîler arasında geçmiştir. O, Nasiruddin Muhtem'in (655 H.) yanında birkaç yıl geçirdikten sonra Kuhistan Hükümdarı Alaaddin Muhammed (653 H.) tarafından Alamut'a davet edilmiştir. O, Alamut'ta birkaç yıl kaldı ve Alaaddin'in ve bir yıl da onun oğlu Hürşah'ın saltanatı zamanına şahitlik etti. Tarihi kaynaklar Tûsî'nin entelektüel çalışmaları dışında herhangi bir siyasi faaliyetini bize haber vermezler. Bazı tarihçiler onun o dönemdeki tek siyasi eyleminin İbnu'l-Alkamî'ye (656 H.) ağıt veya kaside yazmak olduğunu ifade ederler. Bağdat Halifesi El-Musta'sım'ın Şii bakanı olarak el-Alkamî, Tûsî'nin halifeyi övdüğü ve Şii mezhebine davet ettiği mektubu halifeye sunacak pozisyonda bir kişi idi.<sup>10</sup> Açıkçası başlangıçta Tûsî, Şii düşüncüyü yaymak için bir sorumluluk hissetmiş olmalıdır. İbnu'l-Alkamî'nin himayesinden yararlanarak Bağdat halifesine karşı Şii misyonerlik faaliyeti başlatmıştır.

Hicri 654'den itibaren İsmailî kaleleri yıkıldıktan sonra Tûsî, Bağdat'ta Moğollara yalnızca eşlik etmemiş, aynı zamanda hayatının üçüncü ve dördüncü dönemlerinde onlarla birlikte olmuştur.<sup>11</sup> Hayatının son döneminde vakıflardan sorumlu bir bakan ve alimlerin idarecisi olarak ataması yapıldı. Bu dönemde Meraga'da<sup>12</sup> gözlemevi kurdu ve bunu yönetti.

### **Tûsî ve İsmailî Şii'ler (Yedi İmamcılar)**

Tûsî kariyerine Sertah'taki İsmailî yönetici Nasiruddin Abdurrahim için bir astronom olarak başladı.<sup>13</sup> 25 yıldan fazla Nizarî İsmailî'lerin arasında kaldı.

Bu Şîi topluluk Batınî ve Ehl-i Te'vil veya Yedinci İmamcılar olarak da bilinir. Aynı zamanda Sünni Müslümanlar arasında Melahide (kafirler) olarak da bilinmekteydi. Nizari İsmailîlerin kurucusu Hasan Sabbah'tan itibaren onlar iki isim aldılar: Bağlılıklarının bir göstergesi olarak Sabbaiyye, akıl yürütmeye ve düşünmeye ek olarak "insanlar bir öğretmene ihtiyaç duyarlar ve bir rehber onlara Allah'ı nasıl bileceklerini öğretir." diye düşündüklerinden Ta'limiyye olarak isimlendirildiler. Etkili liderlerine nispet edilmek suretiyle başka isimlerle de bilinirler. Örnek olarak: 3. asrın ikinci yarısında daileri olan Ahmet ibn Eş'as Karmaî'ye nispetle, Karamita; Hicri 204-264 yılları arasında yaşayan İsmailî destekçisi Abdullah b. Meymun el-Kaddah'a nispetle Meymuniye olarak isimlendirilmişlerdir. Rakipleri onları takipçilerini ikna için afyon kullandıklarını düşündüklerinden Haşhaşî olarak da isimlendirmişlerdir.<sup>14</sup> Son olarak onlar Batı'da Assasins olarak da bilinmektedirler.

Peki Tûsî, neden inançlarından şüphe duymayan bir İmamî âlim olmayı tercih etti? Üstelik Şîi İsmailîlere katılmış iken, acaba onun İsmailîlerle bağlantısının gerçek nedeni ne idi? Bunun gerçek sebebini bulmak veya tam olarak ne zaman İsmailî olduğunu bilmek zordur. Bazıları onun İsmailî bir ailede doğmuş olmasını gerekçe göstererek gerçekte İsmailî Şîi olduğuna inanır. Ancak babası Muhammed bin Hasan'ın, Tus'un zahirî Şîi alimlerinden birisi olmasına dikkat edilmelidir. Biz onun ailesinin İsmailîlerle herhangi bir ilişkisi olduğuna dair bir bilgiye sahip değiliz. O Seyr ve Süluk isimli eserinde ailesinin dinin zahirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ifade ediyor.<sup>15</sup> Gerçekte bir İsmailî Şîi miydi? Şayet değilse onun İsmailîleri desteklemek için yazmış olduğu yazıları veya İsmailî liderlere ithaf edilmiş eserleri nasıl değerlendireceğiz? Bu soruya bir cevap vermek için onun İsmailîlerle bağlantısının köklerine kapsamlı bir şekilde bakmak gerekir. Bazı âlimler onun hakikati arayan bir bilgin olduğunu, fakat İsmailîlerin gerçek fikirlerini, rakiplerinin iddialarını öğrenmek, onların literatürünü çalışmak ve onların ilim adamları ile tartışmalar yapmak için bu yolu tercih ettiğini ileri sürerler. Bu yüzden onların arasında yaşamaya karar vermiş olduğunu ifade ederler.<sup>16</sup> Bu fikir şu gerçek durumla ilgili olarak savunulmuştur: O sırada İsmailî düşüncede önemli bir değişiklik olmuştu. O yıllarda Tûsî 11 yaşındaydı. İran ve Suriye'deki İsmailîler Şeriat'ın zahirine döndüklerini ilan ettiler.<sup>17</sup> İbn Esir'e göre Celaleddin Hasan Bağdat'a bir adam göndererek Halife Nasır Lidinillah'a Şeriat'da döndüklerini ve tüm Müslümanlarla birlikte olmayı kabul ettiklerini ilan etti. Celaleddin Hasan'ın annesi hacc yolu üzerindeki Bağdat'a gittiğinde Bağdat halifesi tarafından onurlandırıldı.<sup>18</sup> Bu değişim Tûsî'nin İsmailîlerle ilişkilerini ve İsmailî düşünceye geçişini kolaylaştırmış olabilir. Bazı tarihçiler ise Tûsî'nin İsmailîlerle olan bağlantısının o zamandaki sosyo-politik atmosferin bir sonucu olduğuna inanırlar. Moğolların Kuzey İran'da devam eden saldırıları bir taraftan, ana

nüfusa şekil veren Sünnilerin katılığı diğer taraftan Tûsî'yi arayışlarında güvenli ve durağan bir limana yöneltmiş olmalıdır. Ahlak-ı Nasirî'nin girişindeki ifadelerine göre Moğolların Horasan ve Nişabur'a saldırılarından sonra o Rey'e ve ardından Bağdat ve Musul'a gitmek için memleketini terk etti. Sonuçta dönüş yolu üzerindeki İsfahan'ı ziyaret etti ve Horasan'a döndü.<sup>19</sup> Ancak, bu dönüşü şansız bir dönüş oldu kendini İran'ın kuzey kısmını kaplayan savaşın orta yerinde buldu. Moğol saldırıları güvensiz bir ortam yaratmış ve katliamlar yapmıştı. Bu nedenle İsmailî lider Nasiruddin Muhtesem, kendisini Kuhistan'a davet ettiğinde bu daveti kabul etti.<sup>20</sup> Ancak İbn Sina'nın *el-İşarat ve't-Tenbihat* kitabına yazdığı şerhin sonunda belirttiği gibi bu durum onun hayatının zorluklarını hafifletmedi, bu dönem onun hayatının en zor ve zahmetli dönemi oldu. Onlar kendisini onurlandırdığı halde, onların fikir ve eylemlerinin birçoğuna tahammül gösteremiyordu. İsmailîlerin arasında memnuniyetsizliğinin kanıtı olarak da Kuhistan'da kaldığı ilk zamanlarda Bağdat'ta bir pozisyon elde etmek için İbnu'l-Alkamî ile iletişim kurmasıdır.<sup>21</sup> Tûsî'nin niyetleri İsmailî yöneticilerce bilindikten sonra onu daha iyi kontrol edebilmek amacıyla İsmailî devleti yıkılıncaya kadar Alamut'a gönderdiler.<sup>22</sup> Zic-i İlhanî kitabının girişinde Tûsî, Hülagu'yu kendisini kafirlerden azad eden kişi olarak nitelendirerek övmüştür.<sup>23</sup> Tûsî'nin İsmailîlerle anlaşamadığının bir başka delili ise Ahlak-ı Nasirî'nin Nasiruddin Muhtesem ve Alaaddin Muhammed b. Celaleddin'i övdüğü önsöz ve sonsözünü değiştirmesidir. J. Humai Ahlak-ı Nasirî'nin ilk sürümü ile sonraki sürümleri arasında bir karşılaştırma yapıyor. İsmailî olmakla suçlanan Tûsî, onların aralarında iken yazdığı Ahlak-ı Nasirî'nin ilk ve son bölümlerini düzeltmiş ve kendi fikirleri ile uyumlu olacak şekilde bu kısımları değiştirmiştir.<sup>24</sup> Ayrıca ölümünden önce Bağdat'ta İmam Musa Kazım, oğlu Cafer es-Sadık ve onun oğlu İsmailîlerin ilk gizli imamı yedinci imam İsmail'in türbesinin önünde gömülmeyi vasiyet etti.<sup>25</sup> *Durratu'l-Abbar* yazarı M. Zencani, Tûsî'nin İsmailîlerin arasında yaşamak zorunda olduğuna inanıyordu. Tûsî bu durumda yakalandı ve önce Kuhistan'a ardından Alamut'a gönderildi.<sup>26</sup> Tûsî, İsmailîler arasında yaşadığı dönemde makul bir takiyye uygulamıştır.

### **Tûsî ve Abbasî Hilafetinin Düşüşü**

Tûsî'nin hayatına hızlıca bir göz attığımızda onun İsmailîlerden, fikirlerinden ve Abbasî hilafetinden hoşnud olmadığı gibi bir durum açığa çıkmaktadır. Hülagu Alamut'u 654 H.'de aldığı Tûsî Bağdat'a kadar ona eşlik etti. Residüddin Fazlullah'a göre Karakurum'da büyük han olan Mengü Kaan, Hülagu'ya Tûsî'yi orduya dahil etmesini emretti. Mengü Kaan astoloji ve matematiğe aşina idi ve kendi topraklarında bir gözlemevi kurulması konusunda da

ilgileniyordu. Bu alanda Tûsî'nin uzmanlığının farkında olan Hülagu, İsmailî kalelerini aldıktan sonra bu âlimi saraya göndermek istedi.<sup>27</sup> Hairî, Tûsî'nin Halagu'nun sarayına seyahatinin nedenlerini tartışırken Moğol padişahlarının tarih ve astronomiye olan geniş ilgisini ortaya koyuyor. Onlar bu iki konuyu genişleme stratejilerinin ana araçları olarak görmekteydiler. Tarih; seferlerini kaydetmek, astroloji ise yeni bir saldırıda başarı şanslarının kehaneti için gerekliydi.<sup>28</sup> Hairî, ünlü bir astrolog olarak Tûsî'nin onlarla birlikte sefere eşlik etmeye davet edildiği sonucuna varmaktadır.

Bazı tarihsel belgelere göre Tûsî sadece Alamut'un fethini değil Bağdat'a saldırılmasını da teşvik etmiştir.<sup>29</sup> Hatta bu belgeler Hülagu'nun İstanbul'u bile fethetmeye karar verdiğini,<sup>30</sup> ancak Tûsî'nin Bağdat'a saldırmasını teşvik ettiğini iddia ederler. Hülagu'nun sarayında astrolog ve danışman olarak bulunan Münecim Hüsameddin'in bunun bütün dünyanın düzeninin bozulması söyleminin aksine o herhangi bir sorun olmayacağını söyledi. Hülagu'ya geçmişte öldürülen Abbasî soyuna mensup olan veya olmayan halifelerin öldürülmesinin korkunç sonuçlar ortaya çıkarmadığını hatırlattı. O, halife Me'mun'un kardeşi halife Emin tarafından öldürüldüğünü, dünyanın düzeninin bozulmadığını, onun da askeri komutanlar ve kendi oğlu tarafından suikasta uğratıldığını söyledi. Müstansır ve Mu'tez'in öldürülmesinin de dünyanın düzeninde herhangi bir çürümeye meydan vermediğini ifade etmiştir. Tûsî'nin Hülagu'ya önerisi astrolojinin bir sonucu değildi. Bir imami alim olarak o Abbasi halifelerinin Müslüman toplum üzerindeki dini liderliğini kabul etmiyordu. Onun Bağdat'a İbn Alkamî'ye yazmış olduğu mektup, onunla işbirliği yaparak Abbasî halifeliğini Şîî doktrine dönüştürme isteği, 13. asır'ın ilk yarısının erken dönemlerinde bir dini otorite olarak halifelikten hoşnutsuzluğunu gösterir.

Hülagu Bağdat'ı fethettikten sonra münecimin Peygamber Muhammed (S)'in halifesini öldürmesinin felakete neden olacağı yönündeki kehanetine göre Musta'sım'ı öldürmek hususunda tereddüt etti. Yine Tûsî Abbasi halifesini öldürürse hiçbir şey olmayacağı konusunda ona teminat verdi ve sonuç olarak 656 H.'de son Abbasî halifesi idam edildi. Diğer bazı kaynaklar ise Tûsî'nin Halife'nin öldürülmesi hususunda herhangi bir teşvik yapmadığını, O'nun Hülagu'ya desteğinin âlimlere ve masum insanlara yardım etmek için bir yol olduğunu belirtiyorlar.<sup>31</sup> Hülagu sarayında önemli bir konum elde ederek o, Moğol padişahının bazı aşırılıklarını dizginlemeyi başarmıştır.

Bu zamanda Musta'sım'ın veziri İbnu'l-Alkamî (656 H.) adındaki bir Şîî idi. Tûsî İsmailîler arasında yaşarken Tûsî ile gizli ilişkileri vardı. İbnu'l-Alkamî'nin Hülagu'ya bir mektup yazdığı Bağdat'a gelmekten korkmamasını bu mektupta anlattığına inanılır.<sup>32</sup> Bu düşüncelyi destekleyecek şeylerden birisi de

Hülagu şehri terk ettikten sonra onu Bağdat'a yönetici olarak atamış olması gerçeğidir. Acaba Tûsî'nin teşviki veya İbn Alkamî tarafından Hülagu'nun kısırtılmış olması Abbasi hilafetinin çöküşü olayının temel veya tek sebebi midir? Hairî'nin Tûsî'nin Bağdat'ın düşüşündeki rolüne ilişkin çözümlemesindeki mantığına göre dönemin kaynakları Tûsî tarafından yapılan herhangi bir politik etkiye işaret etmiyorlar. İbn Taktak (el-Fakhri) (701/1301) *el-Edeb el-Sultaniyye*'de, Ebu el-Fida (d.732 / 1331) *el-Muhtasar*'da veya Bağdat fethi hakkında Tûsî'nin kendi raporunda onun rolüne ilişkin herhangi bir sözden bahsedilmiyor. *Tarih-i Vassaf* (728/1327) ve *Camiu't-Tevarih* (710/1310) sadece Tûsî'nin, Moğol liderin halife yerini alacağını tahmin ettiğini işaret etmektedir.<sup>33</sup>

Moğolların ana hedeflerinden birisi de ilk dönemlerden beri Bağdat kapılarının açılması idi. Bağdat'ı birkaç kez işgal etmeye çalışmışlarsa da yenilmişlerdi. Haçlılar Suriye ve Mısır'da Memlûklularla savaştığı sıralarda Mengü Kaan iktidara geldi. Moğol komutanlardan ve ulemeden bazılarından alınan şikâyetler doğrultusunda büyük han kardeşi Hülagu'dan İslam topraklarını işgal etmesini istedi. Bununla birlikte büyük Han Ermeni kralı Hetum I ile topraklarını Suriye ve Mısır'ı içine alacak şekilde genişletmesi yönünde bir anlaşma yaptı.<sup>34</sup> Cahen'e göre, Hethum I, Suriye ve Anadolu'nun Müslümanlarına karşı Akdeniz kıyılarında Moğolların öncüsü olarak hareket etmişti. Onun hareketinin sonucu doğulu dindaşları üzerinde olumlu bir izlenim bırakması olmuştur.<sup>35</sup> Hülagu İsmailî kalelerine saldırarak işe başladı. O Haşhaşilerin kalelerini fethettikten sonra Tûsî onun danışmanı olarak Bağdat'a hareket etti. Tûsî'nin Moğolların sarayına kendi isteğiyle mi yoksa onların zorlamasıyla mı gittiği konusu hala tartışmalıdır. Dış tehditlere ek olarak Abbasi Halifeliğinin kökleri içeride bulunan sorunları ve çürümüşlüğü vardı.<sup>36</sup>

Tûsî Abbasi halifeliğini hukukî bir otorite olarak kabul etmemesine rağmen, neden Moğolların seküler otoritesini kabul etmiştir? Tûsî, Hülagu'yu teşvik etmek suretiyle aslında Müslümanların ölümüne ve Müslüman ülkelerinin yıkımına katılmadı mı?

Halifeliğin düşmesinde tek bir sebep veya tek bir kişi olduğunu iddia etmek karmaşık bir durumu basit bir şekilde yorumlamak olur. Moğol öncesi çatışmalara şahit olan Tûsî, İslam dünyasına Moğol istilalarının kaçınılmaz olduğunu görmüş olmalıdır. İslam dünyasının iç ve dış durumları göz önüne alındığında, Moğollar zaten dünyayı fethetmek için kendi politikalarını uygulamaya başlamak zorunda kalmışlardı. Bir ilim adamı için son ve en gerekli seçim Moğol askerleri ile dikkatli planlanmış ve sınırlı bir işbirliğine girmek olmuştur. Hülagu ile yaptığı işbirliği sayesinde o İlhanlı sarayında yüksek bir pozisyon elde edebilir ve onun politikalarında yapıcı bir rol oynayabilirdi.

Hülagu üzerindeki etkisiyle; Tûsî, Moğol lideri ikna ederek Müslümanların çıkarları doğrultusunda hareket edebileceğini umut etmişti. Moğollar geniş topraklar üzerinde kendi gücünü yaymak için İslam topraklarını işgal etti. Onların inançları putçuluk ve şamanlık inançları ile karışık olduğundan İslam'a bir alternatif olamazdı. Tûsî gibi alimler kendi varlıklarını kullanarak İslam'ı kurtarmak için çalıştılar. Viladimir Minorsky Moğolların inançlarının belirsiz ve ilkel olmasından hareketle fethedilen araziler üzerinde yaşayanlar üzerinde yayılma şansının olmadığına işaret eder. Bundan dolayı onlar diğer dinlere karşı hoşgörülüydüler.<sup>37</sup> Dawson da Cengiz Han zamanında tüm dinlerin kayırma olmadan saygı gördüğünü, bu durumun onun hukukunun bir parçası olduğunu savunmaktadır.<sup>38</sup>

Abbasi hilafeti ve İsmailîlik düştükten sonra insanlara din hususunda özgür seçime izin veren daha esnek bir atmosfer doğmuş oldu. Tûsî'nin Hülagu'nun sarayındaki konumu, her yerden bir merkeze Müslüman âlimleri çekmiş ve İslamî ilimlerin canlanmasına yol açmıştır. Bağdat'ın düşüşünden hemen sonra birçok İmamî âlimi barındıran bir merkez olan Hille'yi ziyaret etmesine ve İmamiye mezhebine özel bir önem vermesine rağmen onun asıl girişimleri belli bir gruba münhasır kalmadı. Meraga Rasathanesine sadece belli mezhebe mensup âlimleri davet etmemiş, tüm Müslüman âlimlere destek olmuş, yönettiği evkafın gelirlerini Müslüman âlimlere harcamıştır.

### **Tûsî'nin Kültürel Etkisi**

Bağdat'ın düşüşünden ve Müslümanların katliama uğramış olmasından dolayı Tûsî'ye yöneltilen suçlamalara rağmen çetrefilli durum çalışması gösteriyor ki güçlü bir Müslüman devlet desteği olmadan Tûsî gibi hiçbir âlim Moğolların yıkıcı hedeflerine ulaşmasını engelleyemezdi. Ancak Tûsî'nin İslam âlimliğinin canlanmasında ve sürekli hale gelmesi konusundaki etkisi, Bağdat'ın düşüşündeki etkisinden her şeye rağmen daha fazladır. Sıra dışı bir Müslüman alim olarak Farabî, İbn Sina ve el-Birunî gibi seçkin düşünürler arasında değerlendirilmesi gereken Tûsî, son derece önemli bir dönemde bir istisna idi. Onun İslam medeniyetini canlandırması ve bir araya getirmesi hususundaki önemli rolü, Hülagu'nun göz ardı edilmeyen gözdesi olmasıyla birlikte.<sup>39</sup> Eleştirel değerlendirmelerine rağmen Arberry onun kültürel rolü konusunda şunları dile getirir:

*“Moğollar, kendilerininin 20. yüzyıldaki çömezleri gibi, kendi taraftarları olan bu çaptaki adamlardan nasıl yararlanacaklarını biliyorlardı. Ve sonunda -ister kendi kanaatleri dışında olsun, isterse devlet yönetiminde olsun- İlhanlılar, İran ve Irak'ta canlanan İslam ve Müslüman medeniyetini kabul ettiler. İşte böylece*

*Nasiruddin Tûsî, Şemseddin Cüveyni, onun iyi bilinen tarihçi kardeşi ve İran'ın danışman şefinin yapmış olduğu büyük işbirliği sayesinde Hülagu (1265), Abaka (1265-1282) ve Ahmed (1282-1284) gibi Moğol idarecilerinin yönetimi altında önceki yıllarda gerçekleşen kaos ve katliamlar sonrasında her yerde bir yeniden diriliş gerçekleşti."*

Tûsî, İslamî ilimlerin çeşitli alanlarında yazdıkları dışında astronomi alanına eşsiz bir katkı yapmıştır. Bağdat'ın düşüşünden sonra onun temel ilgi alanı Meraga okulunu kurmak olmuştur. Onun Meraga'daki bilim merkezi, dünyanın her tarafından çalışmak ve araştırma yapmak için gelen Müslüman veya gayrimüslim her alim için çekici olmuştur. Ek olarak Müslüman alimler, filozoflar ve bilim adamları, Çin astronomları Meraga okuluna çalışmak için davet edilmiştir. Hayatının son 18 yılında Tûsî, bu Rasathaneyi bina etmekle meşgul olmuştur. Onun astronomi alanında bilime yapmış olduğu katkılar o kadar önemlidir ki, çağdaş bilim adamları dahi onun tespitlerinden yararlanmışlardır.<sup>40</sup> Bilim alanındaki buluşlarının değerlendirilmesi ve onu anmak adına NASA Ay üzerindeki kraterlerden birine onun adını vermiştir.<sup>41</sup>

### **Tûsî ve Meraga Okulu**

Tûsî oynamaya mecbur kaldığı sosyo-politik role rağmen ilgilendiği ilim dalları ve bu ilimlere yaptığı katkılar açısından bir entelektüeldir. İslam öncesi üniversitenin mirası olan Cüdi Şapur'dan ve Nizamülmülk tarafından Bağdat'ta kurulan Nizamiye'den sonra, Meraga okulu İslam dünyasında çok önemli bir medresedir. Buna rağmen bu okul astronomi ve matematik için kurulan ilk okuldur ve bundan sonra da tüm İslamî ilimler için çok önemli olmuştur. İslam dünyasındaki ilk gözlemevi bir Abbasi halifesi olan Me'mun'un emriyle kurulmuştur. Hicretten sonra 3. yüzyılın sonlarında gözlemevleri Suriye, Mısır ve Bağdat'ta kurulmuşlardı. Tûsî'nin gözlemevi çok büyüleyici ve gelişmiş şekliyle Meraga'da 617/1285<sup>42</sup> yılında kurulmuştur.<sup>43</sup> İslami ilimlerin çeşitli dalları bu okula dahil edilirken, doğudan ve batıdan astronomlar çalışmak için buraya davet edilmişti. Astronomi öğrencileri Çin gibi uzak ülkelerden Meraga'ya çağrıldı. Meraga gözlemevi neredeyse üç yüzyıl boyunca biricik gözlemevi oldu.<sup>44</sup> Tûsî, Meraga'da modern üniversitenin bir prototipini tasarlamıştır. Onun kütüphanesi ilk dönem Moğol saldırılarına şahitlik etmiş Transsaksonya, Horasan, Bağdat, Musul ve Şam gibi bir çok şehirden derlenmiş 400.000 ciltten fazla kitabı muhtevi idi.<sup>45</sup> Meraga okulu felsefe alanına ayrılmış Daru'l-Hikme dahil, tıp, hukuk (fıkıh) ve hadis bölümlerini içermekteydi. İlginçtir ki her bölümün farklı bir önceliği vardı ve her bölüm bu hiyerarşiye göre [vakıf gelirlerinden]<sup>46</sup> bir pay almaktaydı. Daru'l-Hikme'deki

araştırmacılar her iki gün için 3 dirhem, Daru't-Tıb'dakiler 2 dirhem, Daru'l-Fıkıhtakiler 1 dirhem ve Daru'l-Hadis'tekiler ise yarım dirhem almaktaydılar.<sup>47</sup> Bu masrafların karşılanması için ana gelir kaynağı Tûsî gözetimindeki vakıflar idi. Meraga okulunun ayırt edici özelliği ilim dallarının çeşitliliği ve bazı İslamî ilim dallarına öncelik verilmesiydi. Bu karakteristik özellikler, Tûsî'ye yönelen “bağışları Yunan felsefesi ve diğer ilim dalları için kullanıyor, fıkıh için kullanmıyor.” tarzındaki suçlamaları açıklayabilir. Hayatının büyük çoğunluğunun Moğollar, İsmailîler, saldırılar ve misillemeler içinde geçmiş olmasına rağmen Tûsî'nin en sıra dışı özelliği şudur: Çalışmasına ve araştırma yapmasına etki edebilecek tüm bu olumsuz koşullar bile onun entelektüel gelişimi üzerinde yüksek düzeyli bir etki yapmıştır. Bu etki özellikle astroloji, matematik, felsefe ve ilahiyat alanında çok belirgin olmuştur. Strothman'a göre onun Şîî çevreler dışındaki etkisi kitaplarından hareket ederek söylemek gerekirse pozitif bilimlerde, yani tıp, fizik, matematik ve özellikle astroloji ve astronomi alanlarındaydı. Tûsî'nin bir diğer önemli yönü ise tüm Müslüman âlimlerle hatta Şii olmayanlarla bile esnek ve açık fikirli ilişkileriydi. Onun kendi mezhebine bağlılığı İmamiyye mezhebinden olmayan âlimlerle olan ilişkilerini kesmesine izin vermemiştir.<sup>48</sup> Bu benzersiz özelliği onu etkin kılmış ve çağdaşı birçok ilim adamını etkilemesine imkân vermiştir.

### İmami Kelamının Canlandırılması (Özellikle İmamet Konusu)

Tûsî'nin entelektüel kariyerinin çok önemli yönlerinden birisi Şii Kelamını yeniden biçimlendirilmesi, Şîî hayat görüşünü özellikle imamet hususunda yeni bir anlayış vermek suretiyle Meşşâî metotla birleştirmedeki önemli rolüdür. Bir çok Şîî alim tarafından şerhi yapılan *Tecridu'l-Akaid* ve İmamî bakış açısı ile yazılan *Kavaidu'l-Akaid* bunun örnekleridir. *Fusulu'n-Nasiriyye'de* açıkça felsefi ve determinist Eş'ari -Fahreddin Razi'nin *Kitabu'l-Muhassal*ına tenkit olarak kaleme aldığı *Telhisu'l-Muhassal*'daki- bakış açısı ile hemfikir olmadığını ortaya koymuştur. Onun *Masariu'l-Masari* isimli eseri Muhammed Abdulkerim eş-Şehrîstani'nin İbn Sina'nın fikirlerini reddeden *Kitabu'l-Musaria*'sına eleştirel bir yorumdur. Onun birçok risalesi aynı şekilde İmamî veya İsmailî bakış açısıyla yazılmıştır.<sup>49</sup> Onun İmamet üzerine çok önemli bir risalesi ölümünün 700 yılını anma vesilesiyle yayınlandı. Onun bu çalışmalarındaki temel hedefi daha çok veya daha az gelenekçi bir bakış açısıyla kendinden önceki İmamî âlimler tarafından ifade edilen görüşleri akileştirmek idi. Onun bu karakteristiği Nevbahtî'nin *Kitabu'l-Yakut*'u ve Şeyh Müfid ve Seyyid Murteza'nın Bakıllani'ye karşı kaleme aldıklarıyla karşılaştırılırsa açıkça ortaya çıkacaktır.<sup>50</sup> İmamiyye kelamının geçmişine bakıldığında Tûsî'nin, bu düşünce dalını gelenekçilikten akılcılığa yeniden biçimlendirdiği



görülecektir. Onun doktrinlerini İsmailîler ve Sünnîler farklı yerlere koydular. *Tecridu'l-İtikad*, *Fusulu'n-Nasiriyye* ve *İmamet Risalesi* İmamî bir metodoloji ile yazılmışlardır. *Kavaid*'de özellikle İmamet bölümünde özellikle bir fikir üzerinde ısrar etmeden İmamî, Zeydî, Gulat-ı Şia, Keysanî ve Sünnî fikirleri vermeye çalışmıştır.<sup>51</sup>

### **Tûsî ve Felsefe, Tasavvuf ve Ahlak**

Bir felsefeci olarak Tûsî, İbn Sina'dan (980-1037) büyük ölçüde etkilenmiştir. İbn Sina'nın görüşlerini, ona karşı yazılmış eserleri reddetmek suretiyle desteklemiştir.<sup>52</sup> Hayatının yirmi yıla yakınını onun *el-İşarat ve't-Tenbihat* isimli eserine şerh yazmakla harcamıştır. Ancak İbn Sina'nın Allah'ın ilmi konusundaki görüşüne ve bir İşrakî bakış açısıyla bu konuya yaklaşmasına karşı çıkmıştır. Sühreverdî el-Maktul (587H-1091M) gibi o da Allah'ın ilminin izafi (göreceli) bir işrakilik olduğuna inanmıştır.<sup>53</sup>

Tûsî'nin tasavvufî arkaplanı Nişabur'daki ilk eğitim periyodunda Feridüddin Said b. Yusuf b. Ali el-Attar'ı (513-617 H.) ziyaretine ve onun fikirlerini kabul etmesine kadar gider.<sup>54</sup> O mutasavvıflara saygı ve onurla muamele etmiştir. Bağdat'ın fethi sırasında, O ve Hülagu, zamanın en büyük mutasavvıflarından biri olan Ebu'l-Fukara Muhammed b. Abdulaziz'i zaviye'sinde ziyaret etti. Mu'temen es-Safi el-Bağdadî olarak bilinen Ebu'l-Fadl Cafer b. Ali, Meraga'da Tûsî'yi ziyaret ettiğinde Tûsî kendisine her yıl ödenmek üzere Bağdat vakıflar gelirlerinden 100 dinar verilmesini kararlaştırdı.<sup>55</sup> Ayrıca, zamanının iki büyük mutasavvıfı olan ve sürekli mektuplaştığı Sadreddin Dünyevî ve Cemaluddin Aynu'z-Zeman Cîlî ile son derece sıcak bir ilişkisi vardı.<sup>56</sup> Bu arada Tûsî kendisi tasavvufî risaleler yazmıştır. Onun *Avsafu'l-Eşraf*ı Hülagu'nun veziri Şemsüddin Muhammed Cüveynî'nin talebi üzerine kaleme alınmıştır. *Seyr-u Süluk* isimli eseri manevi yolculuk hakkında tasavvufî yöntemle yazılmış bir eserdir.<sup>57</sup> Oniki İmam Şiîliğine derin bağlılığına rağmen Hallac-ı Mansur için duyduğu derin saygı onu diğerlerinden ayırmaktadır.<sup>58</sup> Aynı zamanda *Tezkire* olarak da adlandırılmış bulunan *Ağaz ve Encam* risalesinde tasavvufî olarak inanç esaslarını gösteren İsmailî prensipler ve davranış modelleri vardır.<sup>59</sup>

Tûsî zamanının entelektüel atmosferinde neden tasavvufî düşünce ve İslam inancının İsmailî batınî anlayışı baskındır? Anadolu Selçuklu sarayında merkezi bir konumda bulunan geçerli tasavvufî düşünceye rağmen İslam dünyasının diğer parçaları bu tasavvufî akımın (ismailî batınî) bütünüyle dışında değildi.

İlkin Fatımîlerin Mısır'ında ardından Nizarî İsmailîlerin İran'ında ve Suriye'de belli bir biçime giren İsmailîliğin batınî doktrinleri Sünnî Ortodoks İslam anlayışına bir reaksiyon olmalıdır. Onlar, Abbasî halifeliği ve Selçuklular gibi politik destekçileri tarafından yüceltilen aşırı gelenekçiliğin baskın tarafıydılar. Yine de Batınî düşüncenin bu kutbu İsmailî kalelerinin düşüşünden sonra resmen çöktü. Bildiğim kadarıyla saf tasavvufî düşüncenin genişlemesi ile ilgilenen herkes konu hakkında çeşitli yorumlar bulabilir. Bazıları, tasavvufî eğitlimlerin siyasî otoritenin bir zayıflığı veya maddi yetersizlikler ile neşvünema bulduğuna inanırlar. İnsanlar dünyevî avantajlardan yoksun olurlarsa ölüm sonrasına odaklanmaktadırlar. Ancak tasavvufî düşüncenin çekirdeği çok zengin, güçlü ve bayındır bir yer olan Anadolu Selçuklu sarayında yer aldı. Moğol istilaları zamanı, Anadolu Selçukluları Müslüman âlimler için Moğol saldırılarının baskısından kaçılabilir tek sığınak oldu. Bu sarayda en baskın kişilik İbn Arabî'nin en yakın öğrencisi Sadreddin Dünvevî olduğu için onun arkadaşları çoğunlukla mutasavvıflar idi.

Şüphesiz ki bu zamanda tasavvufî düşüncenin yayılmasının en büyük sebebi Endülüslü İbn Arabî'nin Anadolu'ya iltica etmesiydi. Onun düşünce okulu birkaç yüzyıl boyunca İslam dünyasının genelinde etkili olmuştur. İbn Arabî'nin Endülüsten ayrılma nedeni tam olarak açık değildir. O'nun Endülüsten göç etmesi bir rüyanın sonucu olabilir. Öbür taraftan Batınî yorumlara izin vermeyen Aristocu felsefenin ve Malikî mezhebinin baskın olduğu İslam ülkesinden ayrılmak istemiş olabilir. İslam dünyasının doğusunda İbn Arabî'yi çeken ve orada düşünce okulunu kurmak için teşvik eden neydi? İslam topraklarının doğu kesiminde tasavvufî düşüncesin gelişmesine neden olan arka plan neydi? Biz bu gelişen tasavvuf için herhangi bir sosyo-politik sebep bulabilir miyiz? Bu sorular cevapsız kalmaktadır.

Tûsî'nin ahlâk hakkında yazmış olduğu eserler büyük ölçüde İsmailîler arasında yaşarken yazılmıştır. Kuhistan hakimi Muhteşem Nasiruddin Abdurrahim b. Ebi Mansur'un isteği üzerine O, Ebu Ali Miskeveyh tarafından yazılan *Tezhibu'l-Ahlak ve Tathiru'l-Arak* isimli eseri yeniden yazdı ve düzelterek ismini *Ahlak-ı Nasirî* yaptı.<sup>60</sup> Sonra da İbnu'l-Mukaffa'nın *Kitabu Adabu's-Sagir* isimli eserini Farsçaya tercüme etti.<sup>61</sup>

### **Tûsî ve Nizamülmülk Arasında Bir Karşılaştırma**

İki farklı İran imparatorluğuna vezirlik etmiş Nizamülmülk ve Nasiruddin Tûsî'yi belirgin rolleri ve farklı yönleri açısından karşılaştırmak ilginç olacaktır. Onların siyasi rollerine ek olarak ikisi de medresenin yeniden kurulmasıyla entelektüel atmosferi canlandırmaları hususundaki yapıcı rol oynamışlardır.

Onlar vakıf kurumunu medreseyi desteklemek için ana kaynak olarak kullanmışlardır. Ancak, ikisinin benzemeyen yönleri vardır. Örnek olarak Tûsî 56 farklı kitap ve çok sayıda risale yazmıştır.<sup>62</sup> Ancak Nizamülmülk ancak birkaç kitap yazmıştır. Tûsî'nin siyasi tutumu Şiî fikirlerden etkilenirken Nizamülmülk'ün görüşleri Sünnî İslam'da kökleşmiş idi. Hem teori ve hem de pratikte halifelik fikrinin kaldırılması veya desteklenmesinde farklı fikirleri vardı. Abbasi otoritesinin meşruiyetine inanan Nizamülmülk, halifeleri desteklemek için Selçuklu beylerini motive etmişken, Tûsî Bağdat'ın işgali ve halifelğin yok edilmesinde Hülagu'ya eşlik etmiştir.<sup>63</sup> Onların entelektüel ve dini düşüncenin yeniden canlandırılmasındaki vurgularına rağmen, Bağdat Nizamîyesi Eş'arî kelamı ve Şafîî fıkhının bir merkezi olarak tebarüz etmiş, Tûsî'nin Meraga okulu ise İslamî ilimlere ait alanların daha kapsamlı bir şekilde bir araya getirildiği bir yer olmuştur. Her halükârda Tûsî, geçerli fıkıh ve kelamın İmamî olmasını dayatmamıştır. Meraga kütüphanesi Nizamîyeden daha önemli idi: Ciddî sayıda kitap koleksiyonu ile Bağdat, Suriye ve Arap yarımadasından önemli birçok eseri ihtiva etmekteydi. Ayrıca, bu koleksiyona eklenen Moğol imparatorluğunun doğu tarafından getirilmiş kitaplar vardı. İki Müslüman vezir arasındaki diğer önemli fark ise onların politik ilişkilerindeydi. Bağdat'ın düşüşünden sonra Tûsî, Şam ve Halep yöneticilerine -sırasıyla el-Meliku'n-Nasır, Seyfüddin b. Yağmur ve Alaaddin Kuşaymuri'ye<sup>64</sup>- iki önemli siyasi mektup ulaştırdı ve özellikle Meraga gözlemevinin kurulması gibi entelektüel işlerine ait ilişkilerinin çoğuna sadık kaldı.<sup>65</sup> Hülagu ve halefi Abaka Han ile birlikte Bağdat ve diğer şehirlere ulemayı ve Meraga okuluna kaynak teşkil edecek vakıfları ziyaret için seyahat etti.<sup>66</sup> Diğer taraftan Nizamülmülk'ün kariyerinde ana özellik ise zamanının çok önemli siyasi kişiliklerinden biri olarak sosyo-politik işleriyle tutunmasıydı.

## Sonuç

İslam tarihinin çok zor dönemlerinin birinde yaşayan Nasiruddin Tûsî İslam medeniyetinin çeşitli yönlerinin sürdürülmesinde hatta geliştirilmesinde belirleyici bir rol oynamayı başardı.

O, eserlerinin çeşitliliği, farklı düşünce okullarından olan İslam âlimlerine karşı açıklığı ve İslamî bilgiyi zahiri veya batınî açıdan incelemek istemesi gibi bazı özellikleri yönünden İslam medeniyeti tarihinde hem kendi çağdaşları, hem de kendisinden sonraki asırlardaki âlimler arasında farklı bir yere sahiptir.

Onun en önemli katkısı belki de, İslam dünyasının büyük bir bölümüne ait vakıf mallarını denetlemesi ve yönettiği Meraga okuluna önemli miktarda harcama yaparak bu okulun kurulmasını sağlamak idi. İsmailîler arasında

uzun süreli kalması ve Moğol sarayında tutunması Tûsî'nin yaktığı ışığı asla söndüremez. İslamî bilgiyi kapsamlı biçimde yeniden canlandırma çalışması yaparken aynı zamanda onun İmamî dünya görüşünü yenileyebilmesi mümkün olabilmektedir.

Meraga okulu Moğolların ilgi duyduğu astroloji ve astronomi gibi konular üzerinde yoğunlaşmışken aynı zamanda İslamî bilginin çeşitli yönlerini kapsayabilmektedir. Hatta o okul, modern üniversitenin bir prototipi olarak kabul edilebilir. Astroloji hususundaki eşsiz uzmanlığının yanı sıra Tûsî, İslamî bilginin diğer alanlarında seçkin bir yere sahiptir. Felsefe, kelam, ahlak, tasavvuf ve saf bilimler<sup>67</sup> bu ortaçağ düşünürünün yaratıcı bir şekilde dokunduğu alanlardır. İlginçtir ki kelam ilminde, İsmailîlerin ana düşüncesi olan ve Abbasî halifeliğine alternatif bir kurum olarak gördüğü imamet sorunu üzerinde yoğunlaştı. Kelama dair yazdığı eserlerde bu soruna ilişkin ele aldığı konular, sahip olduğu sosyo-politik ilişkilerde onu yönlendirmiş olmalıdır. Teori ve pratikte Tûsî, tasavvulla olumlu anlamda ilişkili olmuştur. Bu ilişki yaşadığı çağdaki tasavvufî düşüncenin hâkimiyetine işaret eder. Onun bu alanda yazmış olduğu sayısız eserleri ve çağdaşı mutasavvıflarla yaptığı yazışmaları; Zahirî-İmamî bir aile içinde doğmuş olmasına rağmen bunun da ötesinde eşsiz bir kişilik olarak var olmuş olmasının ipuçlarını verir. Tûsî katıksız bir politikacı olmasının ötesinde açıkça benzersiz bir Müslüman âlimdi.

### Kaynakça

- 'Amid Musâ (1957), *Yâdbud-i Haftsadumin Sâl-i Khwâja Nasir-i Tûsî*, (Tehran University).
- Anas Khân, Muhammad (1957). "Naqsh-i Tûsî dar Waqâya, Tanzim va Ta'mim-i Riyâziyât va Nujum". Art in: *Yâd nâmah-i Khâja Nasir al-Din Tûsî*. Vol. 1. Lectures. Tehrân University, 1336, s/1957. pp. 76-85.
- Al-Âqsarâ'i, al-Karim Mahmud b. Muhammad. *Musâmara alAkhhbâr wa Musâyara al-Akhyâr* (1943), Ed. 'Uthmân Turân.Ânkârâ: Châpkhânah'-i Anjuman-i Târikh-i Turk.
- Arberry, A.J. (1958), *Classical Persian Literature*. (London:George Allen and Unwin Ltd).
- Brown, Edward G. (1956), *A Literary History of Persian*. Vol. 2.(Cambridge: At the University Press).
- Burhân, Muhammad Husayn b. Khalaf-i Tabrizi (1952), *Burhân-i QâTi'*, Ed. Muhammad Mu'in. Vol. 2, (Tehran: Kitâbkhânah-i Zavvâr)
- Cahen, CL. (1960) "Armenia", Art In: *Encyclopedia of Islam*.Vol. 1.
- Dânish Pazhuh, Muhammad Taqî (1956), *Majmua' Rasâ'il-i Khâja Nasir*. (Tehrân University)
- Dawson, Christopher (1955), *The Mongol Mission*. (London &New York: Sheed Ward)
- Fazâ'i, Yusif (1984), *İsmâ'iliyya va Nihzat-i Hasan-i Sabbah* (Tehran: Mu'assasah '-i MaTbu'âti-i 'ATâ'i)
- Hairi, Abdulhadi (1968), *Nasir al-Din al-Tûsî: His Supposed Political Role in the Mongol Invasion of Baghdâd*. M.A thesis. Institute of Islamic Studies (Montreal: McGill University)
- Humâ'i, Jalâl al-Din (1335s), "Muqaddamah-i Qadim-i Akhlâq-i Nâsiri", *Majmu'a Rasâ'il Khwâja Nasir* (Tehran University)

- Huart, C.L. “Khawādja”, *The Encyclopedia of Islam*. 1st ed. Vol. 2, 865.
- İbn al-Athir (1987), *al-Kāmil fi al-Tārikh*. Vol. 10. Ed. M. Y. alDuqāq (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya)
- İbn Kathir (1987), *Abu al-Fidā' al-Hāfiz. al-Bidāya wa alNihāya*. Vol. 13. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya)
- İbn Khaldun (1958), *The Muqaddima, An Introduction to History*. Trans. Franz Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul)
- İbn Taymiyya, Shaykh Taqi al-Din (1903), *Minhāj al-Sunan alNabawiyya fi Naqd Kalām al-Shi'a waal-Qadariyya*. Vol. 2.(Cairo: MaTbaq'a al-Kubrā al-Amiriyya)
- Jawād Mandub, Mustafā (1957), “Ihtimām Nasir al-in al-Tûsî bi Ihyā' al-Thiqāfa al-Islāmiyya Ay-yām al-Mughul”. Art in: *Yād*
- Nāmah-i Khāja Nasir al-Din Tûsî. Vol. 1. Lectures. (Tehrān University) pp. 86-115.
- Khwāndamir, Ghiyāth al-Din b. Humām al-Din al-Husayni (1954), *Tārikh-i Habib al-Siyar fi Akhbār-i Afrād al-Bashar*. Vol.3 (Tehrān: Kitābkhānah Khayyām)
- Al-Kutubi, Muhammad b. al-Shākir (1973), *Fawāt al-Wafayāt*. Vol. 3. Ed. I. (Abbās. Beirut: Dār Sādir)
- Minorsky, V (1955), “Iran: Opposition, Martyrdom and Revolt”, *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Ed. G. E. Van
- Grunebaum (Chicago: The University of Chicago Press) 73 Summer 2010, Vol. 11, No. 2
- Mudarrisi Razavi Muhammad Taqi (1957), *Yādbud-i Haftsadumin Sāl-i Khwāja Nasir-i Tûsî* (Tehrān University)
- Mudarrisi Razavi Muhammad Taqi (1335s), *Majmu'a Rasā'il*. Tehran University.
- Mudarrisi Razavi Muhammad Taqi, (1354s), *Ahvāl va Āsār-i Nasir al-Din*. (Tehrān: Intishārāti Bunyād-i Farhang-i Irān).
- Mudarrisi Zanjāni, Muhammad (1956)., *Sargudhasht va 'Aqā'id-i Falsafi-i Khāja Nasir al-Din Tûsî* (Tehrān University)
- Rashid al-Din Fazl Allah (1959), *Jāmi' al-Tawārikh*. Vol. 2. Ed. B. Karimi (Tehrān: Intishārāt-i Shirkat-i Nisbiy-i Iqbāl va Shurakā')
- Safadi, Salāh al-Din Khalil b. Ibak (1931), *Kitāb al-Wāfi bi alWafayāt*. Vol. 1. Ed. Hellmut Ritter (Istanbul: MaTba'a alDawla)
- Sarton, George (1951), *Introduction to the History of Science*. Vol. 2. (Washington: Carnegie Institution of Washington)
- Scott, Richard J. *Mamluk-Arminian Relations During the Ba<sup>ar</sup>a Period 1250-1375* (1981). Montreal: Institute of Islamic Studies (thesis) (McGill University)
- Shushtari, Qāzi Nur Allah (1950), *Majālis al-Mu'minin* (Tehrān: Kitābfulushi-i Islāmiyya)
- Strothmann, R. “al-Tûsî”, Art in: *Encyclopedia of Islam*. 1st Ed. Vol. 4. pp. 980-81.
- Subki, 'Abd al-Wahhāb b. Taqi . *Tabaqāt al-Shāfi'iyya al-Kubrā*. Vol. 5. Cairo: MaTba'a al-Husayniyya al-Misriyya, n.d.
- Tûsîrkāni, Qāsim (1957), “Kārhāy-i Siyāsi Khāja Nasir al-Din va Hadaf-i Veî”. Art in: : *Yād nāmah-i Khāja Nasir al-Din Tûsî*. Vol. 1. Lectures (Tehrān University) pp. 204-219.
- Tûsî Khwāja Nasir al-Din, Muhammad (1966), *Musannafāt I: Sharh Mas'alat al-'Ilm*. Ed. Nurāni 'Abd Allah (Mashad University)
- Tûsî Khwāja Nasir al-Din,(1335s), “R. Sayr va Suluk”, in: *Majmu'a Rasā'il-i Khwāja Nasir*. Compiled by Mudarrisi Razavi Muhammad Taqi. On the occasion of the seventh anniversary of Khwāja Nasir al-Din Tûsî (Tehrān University)
- Tûsî Khwāja Nasir al-Din, Akhlāq-i Nāsiri. Tehrān: Kitābfulushi-i 'Ilmi'-i Islāmiyya, no date.
- Vassāf, Fazl Allāh b. 'Abd Allāh Shirāzi (1959), *Tajziya alAmsār va Tazjiya al-A'sār*, also known as: *Tārikh-i Vassāf alHazra*. Vol. 1 (Tehrān: Ibn Sinā)
- Wilson, Mount. Et. Al (1960), *Photographic Lunar Atlas* (The University of Chicago Press)

## Notlar

- <sup>1</sup> Strothman, 1913, s. 980.
- <sup>2</sup> Sarton, 1951, s. 1001.
- <sup>3</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 311, 325.
- <sup>4</sup> Nuranî, 1345, s. 7.
- <sup>5</sup> M. Zancani, 1335, s. 54.
- <sup>6</sup> M. Razavi, *Ahval ve Asar*, 1.
- <sup>7</sup> Safadî, *al-Wa'fi* 1931, s. 179,182.
- <sup>8</sup> İbn Şakir, *Fawat al-Vafayat* 1973, III/247, 250.
- <sup>9</sup> M. Zancani 1335 s. 55.
- <sup>10</sup> Tarihi Vassaf, 1, s. 29-30.
- <sup>11</sup> Strothman 1913, s. 981.
- <sup>12</sup> M. Razavi 1345, *Ahval ve Asar*, s. 82.
- <sup>13</sup> Strothman 1913, s. 980.
- <sup>14</sup> Fasai, 1984, s. 22, 25.
- <sup>15</sup> M. Razavi 1335, "Introduction" macmua Resail, and R. Sayr wa Süluğ, s. 38.
- <sup>16</sup> Tüsi, R. Sayr ve Süluğ, *Macmua Rasail*, s. 41.
- <sup>17</sup> Mandub 1335, s. 88.
- <sup>18</sup> İbn al Athir, *al-Kamil*, X/357.
- <sup>19</sup> M. Razavi, 1335, *Yadbud-i Lafsadumin*, s. 3.
- <sup>20</sup> Tusi, Introduction, *Ahlak-ı Nasiri*, s. 3.
- <sup>21</sup> Tarih-i Vassaf al Hazra, I/29-30.
- <sup>22</sup> Handemir, Habib, *al-Siyar*, III/105-106.
- <sup>23</sup> M. Zencani, 1335s, 126.
- <sup>24</sup> Humai, *Mukaddeme-i Kadim-i Ahlak-ı Nasiri*, *Macmua Resail*, s. 6-7.
- <sup>25</sup> Reşidi, Cami, II/558 ve Şusteri, *Majalis*, II/206.
- <sup>26</sup> M. Zencani, 1335, s. 28.
- <sup>27</sup> Reşidüddin, Cami, II/718.
- <sup>28</sup> Hairi, 1968, s. 37.
- <sup>29</sup> Aksarayi, 1943, *Musameretü'l-Abbar*, s. 47-48.
- <sup>30</sup> M. Zencani, 1335, s. 35.
- <sup>31</sup> M. Razavi, *Yadbud-i Haftsadumin*, s. 16.
- <sup>32</sup> Kutubî, *Fawat*, 1973, 252.
- <sup>33</sup> Hairi, 1968, 42, 95.
- <sup>34</sup> M. Zencani, 1335, s. 41-45.
- <sup>35</sup> Cahen, *Ency. Of Islam*, I. 639.
- <sup>36</sup> M. Zancani, 1335, s. 41-45.
- <sup>37</sup> Minorsky, 1959, s. 191.
- <sup>38</sup> Dawson, 1955, s. 23-24.
- <sup>39</sup> Hairi, 1968, s. 72, 73.
- <sup>40</sup> Hairi, 1968, s. 72-75.
- <sup>41</sup> M. Zancani, 1335, s. 93.
- <sup>42</sup> İngilizce metindeki bu tarihlendirmenin ikisi de yanlıştır. Doğrusu 657/1259 olmalıdır. Yine de bu tarihlendirme kurumun inşaatının bittiği tarihi değil, belki başlangıç tarihini ifade edebilir. (Çevirenin notu)
- <sup>43</sup> M. Zancani, 1335, s. 70.
- <sup>44</sup> Anas Khan, 1335, s. 81.

- <sup>45</sup> Safadi, al-Wafi, II/179.  
<sup>46</sup> (Çevirenin notu)  
<sup>47</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII/228.  
<sup>48</sup> Strothman, 1913, s. 981.  
<sup>49</sup> M. Zancani, 1335, s. 182-195.  
<sup>50</sup> Danish Pazvuh, 1335, s. 4.  
<sup>51</sup> Danish Pazvuh, 1335, s. 5.  
<sup>52</sup> M. Razavi, *Ahval ve Asar*, 1354, s. 111,113.  
<sup>53</sup> M. Zancani, 1335, s. 166-167.  
<sup>54</sup> M. Zancani, 1335, s. 3.  
<sup>55</sup> Mendub, 1335, s. 109.  
<sup>56</sup> M. Razavi, *Ahval ve Asar*, 1354, s. 94.  
<sup>57</sup> M. Razavi, *Ahval ve Asar*, 1354, s. 457; Brown 1956. 486.  
<sup>58</sup> Strothman, 1913, 981.  
<sup>59</sup> Afşar, 1335, s. 1.  
<sup>60</sup> Strothman, 1913, s. 981.  
<sup>61</sup> M. Zencani, 1335, s. 195.  
<sup>62</sup> Brockelmann, II/508-512.  
<sup>63</sup> Strothman, 1913, s. 981.  
<sup>64</sup> M. Razavi, *Ahval ve Asar*, 1354, s. 28-36.  
<sup>65</sup> M. Razavi, *Ahval ve Asar*, 1354, s. 82.  
<sup>66</sup> Tsurkanî, 1335, s. 215.  
<sup>67</sup> Matematik ve mantık gibi (Çevirenin notu)





*'Bediüzzaman Said Nursi Olayı'*  
Adlı Kitabından Hareketle  
Şerif Mardin Üzerine  
Bir Değerlendirme

*A Review on Şerif Mardin and His  
Work 'The Case of Bediuzzaman  
Said Nursi'*

Nizameddin DURAN\*

Nurculuk, bu hareketin lideri olan Said Nursi'nin İslam düşüncesiyle ilgili dile getirdiği yorumları içerir. Onun derinlikli çalışmalarının toplandığı külliyata Risale-i Nur adı verilmiştir. Bu hareket, içinde bulunduğu şartların da etkisiyle, toplumun büyük bir kesimi tarafından kabul görmüştür. Molla Said'in eserlerinin, geniş halk kitleleri tarafından gruplar halinde, büyük bir istek ve heyecanla okunması, onlar tarafından nasıl benimsendiğini de göstermektedir. Kitaplarının böylesine yaygın bir biçimde okunması, bu hareketin, Türkiye toplumu içinde, nasıl bir yere konumlanacağı açısından dikkate değer görülmektedir.

Said Nursi'nin kendine özgü bir İslam'ı algılama, anlatma ve topluma sunma yönündeki gayreti, çalışması ve usulü, toplum meselelerine büyük bir duyarlılıkla yaklaşan *Cemil Meriç*'in dikkatini çekmiştir. Onunla birlikte pek çok Türk aydını, sosyolojik açıdan ses getiren bu harekete eğilmeyi, onu incelemeyi, araştırmayı ve açıklamayı düşünmüştür. Türk sosyolojisi disiplini aç-

---

\* Araştırmacı Yazar, Kültür ve Turizm Bakanlığı. nnduran@hotmail.com

sından, önemli sosyal bilimcilerimizden biri olan Şerif Mardin de bunlardan birisidir. Biz bu çalışmamızda, Şerif Mardin'in konu üzerindeki araştırma, tetkik ve değerlendirmelerinden kesitler vererek, çalışmasını anlamaya ve değerlendirmeye çalışacağız. Tabiatıyla onunla ilgili yapılmış çalışmaları da göz önünde bulundurarak. Şerif Mardin, sırtını halka dönen, onların değerlerine itibar etmeyen jakoben, modernist, batıcı seküler entelijansiya'nın asla bu ülkede halkın nezdinde bir değer ifade etmeyeceğini ve kabul görmeyeceğini tespit etmiş ve görüşlerini bu yönde açıklamış olduğu için, çalışmaları belli bir zümre tarafından göz ardı edilmiş bir bilim insanımızdır. Fakat aynı zamanda, eserlerinde, muhafazakâr çevre üzerine yakından eğilmiş olması yolundaki izlenimler üzerine, bu çevreler tarafından da, bütün bir düşüncesi kolaylıkla kabul gören bir iltifatla onurlandırılmıştır.

Her iki taraf da, kendi dünya görüşlerine uygun düşen fikirler söz konusu olduğunda, Şerif Mardin'e başvurmaktan imtina etmezler. "Ne diyordu Şerif Mardin?" diye başlayarak, onun, "Türkiye'de 'mahalle baskısı' diye bir şey var. İran'da ortaya çıkmış olan ve bugün *Ahmedinecad*'ın devam ettirdiği sistem buna örnektir. İran devriminde çok etkili olan bu hava Türkiye'de de çıkabilir bir gün... Bugün o havayı pompalayan başka şeyler, tuhaf oluşumlar, kendiliğinden birtakım olaylar var. Bazı İslami alt-çevreler ortaya çıkıyor. Mahalle havası dediğimiz şeyin bu İslami alt-çevrelerle yeni bir şekil almış olduğuna inanıyorum"<sup>1</sup> sözüyle destekler savlarını.

Engizisyon Mahkemesi, dünyanın dönmediğini ve düz olduğunu söylediği takdirde affedileceğini Galileo'ya söyleyince o; "Ben ne kadar dönmüyor desem de dünya dönüyor." diyerek karşılık vermişti. Engizisyon bize, Sivas'ta okul birincisi olan hemşire kızımızın, adeta gestapo görevlileri gibi ağzını kapatan, ödülünü aldırmayan ve konuşmaması polislere, üniversitelerde öğrencileri ikna odalarında günlerce tutan hoca kılıklı üyelerine, başörtüsü sebebiyle gencecik kızları, derslerden atarak onlara yıl kaybettiren ve hatta eğitimlerine son veren idareciler şeklinde gözükeren tarihi yeniden yaşatmıştı. Bu işler "özgürlük" meselesinin hiçbir felsefi zemini düşünülmeden unutulup birden, "mahalle baskısı" ifadesiyle bambaşka bir alana taşındı. Şerif Mardin, milenyum sonrası Türkiye için, nasıl bir istikamet sunuyordu bizler için. Liberal ve muhafazakâr yazarçizerlerin, Şerif Mardin düşüncesine nasıl bir iştahla yöneldiğini görebildiğimizde, Mardin'in, nasıl bir dünya görüşünün içinden düşünce ürettiğini daha rahat gözlemleyebiliriz.

Şerif Mardin, sağ çevreyle ilgili çalışmalarından dolayı, uzun zaman Engizisyonun diğer üyeleri tarafından görmezden gelinen bir bilim insanı olmuştur. Yusuf Kaplan'ın ifadesi ile "Bu dogmatik entelektüel ve akademik iktidar, Şerif Mardin'e -neredeysse tam yarım asır- kendi ülkesinde entelektüel sürgün

hayatı yaşattı.” Çünkü onu anlamamışlardı, ne felsefesini, ne düşüncesini, ne de dünya görüşünü... ‘*seküler entelijansiya*’ tarafından aforoz edilmiş dünya çapındaki sosyal bilimci, TÜBA’ya (Türkiye Bilimler Akademisi) alınmamış, üyelik başvurusu yıllarca reddedilmişti...<sup>2</sup> Ancak hemen belirtelim ki, “Aynı TÜBA, önce 2016’da Şerif Mardin’e ödül verdi; geçtiğimiz Haziran ayında da Mardin’i şeref üyesi seçerek bir nevi iade-i itibar yapmış oldu.”<sup>3</sup>

Şerif Mardin ülkemizin sosyolojik tarihi ve şimdiki toplumsal yapısı üzerine önemli tespitlerde bulunmuştur. Elit entelijansiyanın, onun hakkında veya başka bir konu hakkındaki mütalaaları, düşünceleri, tavır ve davranışları onun için referans değildir. Fakat bu durum, onun doğruluğunu veya yanlışlığını ortaya koymaz. Herkesçe bilinmektedir ki, seküler entelijansiya, dogmatik kalıpların içine sıkışmış bir dünyada yaşamaktadır. O kalıplara aykırı davranan veya onları milimetrik oynatan kişilerin, onların gözünde herhangi bir değeri yoktur. Bu yüzden Şerif Mardin’e tavır alınmış ve yine bu yüzden her tür görüşü bloke edilmiştir. Dolayısıyla TÜBA’ya başvurusu bu sebepten reddedilmiştir. Şerif Mardin’e karşı alınan bu tavırlar bizi yanıltmasın ve bizi Şerif Mardin’in bütün düşüncelerinin doğru ve isabetli olduğu kanaatine ulaştırmasın. Bizim bu yazıda, asıl üzerinde durmak istediğimiz mesele budur. Şerif Mardin’in sonradan her ne hikmetse fazlasıyla taltif edilmiş olduğu gerçeğinin sebebi nedir?

Şerif Mardin, dünya görüşü itibarıyla Müslüman bakış açısına sahip bir sosyolog değildir. Esasen kendisinin de böyle bir iddiası yoktur. Kendi dünya görüşü, felsefesi ve sosyal bilimci kimliğiyle, nedensellikler üzerinde bağlantılar kurarak çalışmalarını oluşturmuştur. Akademik kariyerinin ilk başlangıç dönemlerinden, sonraki yaşamına kadar, Türkiye’nin temel meseleleri üzerine, Sosyoloji çalışmalarını oluşturmuştur. Tanzimat tarihi ve düşünürleri üzerine yaptığı çalışmaları saymazsak, ideoloji, Said’i Nursi üzerine yaptığı çalışmaların, Türkiye’nin gündelik yaşamıyla doğrudan ilişkili çalışmalar olduğunu rahatlıkla görmekteyiz. Bu çalışmalarla, yeniden örgütlenmeye çalışan Cumhuriyet Türkiye’sinin problemlerine çözüm arayan bir bilim adamı sorumluluğuyla meselelere eğildiğini söyleyebiliriz. Müslümanların neden cemaatlere yöneldikleri, dini yaşamın, neden devletin dışında arandığı, Cumhuriyetin elit kadrolarının, laiklik anlayışındaki problemler ve sol düşüncenin, teorik-pratik sahada gözlemlenen Türkiye özelindeki problemler; bir şekilde anlaşılıp üzerine yeniden düşünce üretilmesi gereken meseleler olarak düşünce konusu yapılar kitaplarında.

Batıcı aydın kafa esasen Şerif Mardin’i anlamadı. Mardin, ‘beyaz’dı ve köklü bir aileden geliyordu. Buna rağmen ortaya koyduğu düşünce, özgün ve özgür bir yapı arz ediyordu. Gerçekte seküler batı aydınlarından çok farklı

değildi dünya görüşü. Ancak o, yerli düşüncenin dışında gelişen ve büyüyen koca bir dünyanın olduğunu fark edecek kadar da zeki idi. Bu olgunun arka planını irdelemek, ortaya koymak ve kendi dünya görüşüne bu çerçevede katkı sağlamanın yollarını aramak istiyordu. Dogmatik kafalı batı entelijansiyası kompleksinden ve sığ düşüncelerden sıyrılarak bunu anlayamadılar. Eğer Cumhuriyetin elit kadroları, meseleleri derinlemesine inceleme becerisini gösterebilseydiler, Mardin'in Batı normlarına karşı durmak gibi bir derdinin olmadığını da görecektelerdi. Onların, anlamak gibi bir derterleri ya da amaçları yoktur. Kalıplaşmış kurallar içerisinde gezinmek ve bilim adamı, ilim adamı, sanat adamı, kültür adamı payesini almış olmak onlara fazlasıyla yetmektedir.

Şerif Mardin'in batılı metodolojiyi nasıl kullandığını anlatırken Yusuf Kaplan, şu tespitlerde bulunur: “Şerif Mardin, Batılı sosyal bilimlerin metodolojileri içinden konuştu... Şunu söylüyorum: Konuşlandığınız yer, konuşmanızın içeriğini, dilini ve yönünü tayin eder. Durduğunuz yer, gördüğünüz şeyi belirler. (...) Şerif Mardin, bu topluma, bu toplumun zihin setleri, kültürel kodları üzerinden bakmadı, Batılı zihin setleri ve kültür kodları üzerinden baktı. Meselâ din'i, ideoloji'nin bir alt kategorisi olarak konumlandırdı. Burada iki temel sorun vardı: Birincisi, İslâm ile diğer dinleri aynı “din” kategorisi içine dâhil ederek inceleme konusu yapmak, çok yanlış yerlere götürür kişiyi. İkincisi İslâm, her hangi bir olgunun alt kategorisi değil, hayatın bütününe kucaklayan, anlamlandıran bir dünya-hayat tasavvuruydu.” Kaplan ayrıca Mardin'in çok önemli bir hatasınada dikkat çeker: Şerif Mardin'in “*merkez-çevre ilişkileri*” çözümlemesi çok konuşuldu. Mardin siyasi güç odaklarını “*merkez*”, toplum'u da “*çevre*” olarak konumlandırmıştı. Oysa Mardin'in bu kavramı ödünç aldığı *Edward Shils*, bu kavramı bambaşka bir düzlemde ve anlamda kullanıyordu. *Shils*, toplumun kültürünü, dolayısıyla toplumun bizatihi kendisini “*merkez*” olarak konumlandırıyordu. Şerif Mardin, *Shils'in* çerçevesini ters yüz etmişti ama hiç kimse de çıkıp, bu duruma dikkat çekmedi bu ülkede!”<sup>4</sup>

Bu bilgilerin ışığında Şerif Mardin'in yaptığı çalışmalar, araştırmalar ve değerlendirmeler üzerinde düşünülebilir ve mülahazalar yapılabilir. Onun bu konuda yapmış olduğu çalışmaların en önemlilerinden biri, hiç şüphesiz, “*Bediüzzaman Said Nursi olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*” adlı eseridir. *Metin Karabaşoğlu*, Şerif Mardin'in, bu eserin giriş bölümünde, Bediüzzaman'ı ‘bir kalemede reddeden’ aydınlara dokundurduğunu ve bu bağlamda entelijansiyanın bu hareketinin laik- cumhuriyetçi rejim açısından oluşturduğu tehlikeleri vurgularken de, aynı hareketin sosyolojik dinamiğini kavrama yönünden hiçbir girişimde bulunmadığını, söylediğini ifade eder.

Sonra cesaretle şunu da eklediğini vurgular: “Böylesine yalınkat bir tutum alanlar arasında, Kemalistler başta gelmektedir.” Karabaşoğlu, bu gibi ifadeleri bir hak bilirlilik nişanesi olarak gören nazarların, sayfalar ilerledikçe bir yıkım yaşıyor olabileceklerini, çünkü esasen, eleştirdiği şeyin aynısını Şerif Mardin’in kendisinin yaptığını bunu da o çok sevdiği kelimelerle, “lehçe” ve “söylem”i değiştirmiş olarak yaptığını ifade eder.

Ayrıca, düşüncesini oturtabilmek için Bediüzzaman’a “*siyasi bir lider*”, “*akrabasına ve çevredekilere cesaretle karşı çıkma*” gibi bazı özellikleri giydirdiği, buna zemin bulmak için de, Said Nursi’nin yaşamındaki olaylara daha sonraları kattığı bir biyografi eklentisinin olabileceğini söylediği yani Bediüzzaman Said Nursi’nin yalan söylediğini, ona “*yalancı*” muamelesi yaptığını söylemektedir.

Eserinde, Said Nursi’nin bütün eserlerinde hâkim olan ahirete müteallik konulara yer vermediği, yine işlediği “*ihlâs*”, “*rıza’yı ilahi*”, “*nefsini temizleme*”, “*halkın teveccühünden kaçınma*” gibi temaların tersine ihlâssız bir hayatın ona isnat edildiği ifade edilmektedir. Bu kitapta, Said Nursi bir yandan “*modernleşme*”ci, çizgiyle barıştırılmak istenirken, öbür taraftan, diğer cemaat ve tarikatlarla adeta takıştırıldığı ve birbirine rakip kılındığı ifade edilmektedir. Şerif Mardin’in bu eseriyle “*Bediüzzaman Said Nursi olayı*”nı açıklamadığını, ancak Sosyoloji’nin “*metodolojik ateizm*”ine şartlanmış bir nazarın, bir mü’mini ne kadar sığ, kof, yanlı görebildiğini açıkladığını anlatmaktadır. Bu tespitlerden sonra şu sonucu belirtmektedir:

Mardin, kurduğu sosyolojik çatıdan emin, şablonunu baştan kuruyor. Her şeyi bu çatıya göre yorumluyor. Sonuçta, Said Nursî, Risale-i Nur ve talebeleri, Prof. Mardin’in “sosyoloji”si için birer “malzeme” oluyor.

Kitap boyunca bir dizi “şüphe”yle yüz yüze geliyoruz; zira felsefe şakirdi olarak “şüphe”yle düşünüyor Mardin. Çocukluktan ihtiyarlığa uzanan bir “menfaat” ve “siyasî hesap” tahlili sunuyor; çünkü felsefe şakirdi olarak “hedefi menfaat biliyor.” Said Nursi’yi “kavga” ve “mücadele”ler içine oturtuyor; çünkü “düstur-u hayatı cidal tanıyor.” Risale-i Nur’da merkezî bir önem yüklenen; onlar çıksa Risalenin de kalmayacağını düşündüren “Kur’ân ve sünnet” vurgusuna mukabil, Şerif Mardin’in kitabında ne ikisini, ne de birini görüyoruz. Kâinata iman delili nazarıyla bakma tavrını, Batı bilim ve felsefesi karşısında duyulan acze bağlıyor Prof. Mardin, sanki kâinat materyalist bilimin tapulu malıymış gibi.<sup>5</sup>

Şerif Mardin’in söz konusu eserinin giriş bölümündeki mütalaalarıyla başlayarak onu anlamaya başlayalım:

“*Türk aydınları* bir dönem, tarikat faaliyetlerinin yeniden boy göstermesine, dini eğitimin yayılmasına ve bir takım karizmatik hatiplerin *genç zihinleri yoldan çıkarmasına* karşı ateşli bir kampanya yürüttüler. *Radikal İslamcılar* da -ki bugün muarızlarının konumunda çatlaklar bulma konusunda daha yetkin durumdadırlar- bu kampanyaya kendi silahlarıyla cevap verdiler. Burada, derinlere kök salan dünya görüşü, değer ve davranış ayrılıkları görmek mümkündür. Türkiye’de laik konuma sahip kesimlerin en sert eleştiri yönelttikleri dini önderler arasında Bediüzzaman Said Nursi (1876-1960) de görülür. Bu kesimler nezdinde Said Nursi, geriliğin öz simgesidir. O’nun takipçileri, uzun bir dönem boyunca, yasadışı dini propagandayla suçlanmamak için, kimliklerini gizlemek zorunda kalmışlardır. Ancak yasalar, savcılarının öfkelerini dönem dönem üzerlerine çekecek ölçüde muğlaktır. Gerçi 1950’lerden bu yana, *laik aydınlardan* sergiledikleri tutumda daha anlamlı bir merak, düz bir lanetlemenin yerini almış bulunuyor. Ne var ki, *İslam’ın son zamanlardaki canlanması* sonucu *laik yaşam tarzının gerçek bir tehdide uğraması*, tavırların bir kez daha sertleşmesine yol açmıştır.” (Mardin, 2013: 12,13)

“Dini eğitimin yayılması”, “karizmatik hatiplerin *genç zihinleri yoldan çıkarması*” onlara karşı ateşli bir kampanya yürütülmesi gibi yaklaşım ve yorumlar açıklanmaya muhtaç değil mi? Kurtuluş savaşının hangi önderlerle ve hangi değerlerle yapıldığını bilmeyen mi var? *Mustafa Kemal*’in hutbe okuyuşu din dışı bir hareket midir? Sosyolojik bir vakıa olarak bunu, bir nevi dini bir eğitimin içinde değerlendiremez miyiz? Diğer yandan, olguları yadsıyan bir yaklaşımla Mustafa Kemal, karizmatik bir hatip olarak *genç zihinleri yoldan çıkaran* birisi olarak mı değerlendirilecektir? Yine, İslam’a giydirilen kavramlarla Müslümanları değerlendirmek, İslam Dininin sosyolojisiyle uyuyor mu? Ne demek “*Radikal İslam*”? Böyle bir kategorileştirmeye birlikte, esasen o meşhur “*İlmli İslam*” Projesine zemin hazırlanmış olunmuyor mu? Bugün ülkenin altını üstüne getirerek, bir iç çatışmayla birlikte bir kalkışmaya, bir işgale ortam hazırlayanlar, bu sinsi “*İlmli İslam*” projesinin inşacıları değil midir? Şimdi de en vahim tespitlerden birine geliyoruz; İslam’ın son zamanlardaki canlanması sonucu ile laik yaşam tarzının “gerçek bir tehdide” uğramış olduğunu, bu sebepten tavırların bir kez daha sertleşmesine yol açmış olduğunu söylemek, bir tespitten çok, cari olan bir durumun haklılığını kabul etmek anlamına gelmiyor mu? Sonra laik yaşam tarzının nasıl bir tehdide uğramış olduğunu ve bunun gerçekliğini açıklamak gerekmiyor mu?

“Lehçe” ve “Söylem”in kullanımı üstüne bir not düşerken benzer şekilde anlam kayması yaptığı kavramlardan ikisi de “*gazi-cihat*” kavramlarıdır. Kabul edeceğimiz ve ıstılahî ilme uygun düşen birçok açıklamadan sonra, “Uluslararası ilişkiler bağlamında İslamiyet’in bir güç olarak kabul görmesini sağlamada

kişinin sergilediği *militanlığı* tanımlarken *Gazi-Cihad* deyimine başvurulmaktadır.”(Mardin, 2013:17) Dünyevi bir mesele ve gayeyi izah için kullanılan kavram, hiç dinsel bir mesele ve konuyu ifade eden kavramın yerine kullanılabilir mi? Ülkemizi yedi düvele karşı korumak için savaşıyor, mücadele eden ve binlerce, on binlerce, hatta yüz binlerce şehid veren İslam ordusunun askerleri ve kumandanlarının her biri birer mücahit midir yoksa birer militan mı? Bu nasıl bir sosyolojik bakış açısı? Türkiye Cumhuriyetinde başlayan reformlarla ilgili açıklamalarında, “Türkiye’de Cumhuriyet rejiminin ve onun laikleştirici reformlarının başlamasıyla, sürtüşme alanları daha belirginlik kazanmıştır. Bediüzzaman’ın maddeciliğe karşı verdiği mücadele, toplumsal ilişkilerinin yeni görünümü karşısında alınan bir vaziyet, bu görünüme bağlı pratiklere yönelik bir protesto olarak çıkacaktır. (...) Osmanlı tarihine ve Batı Avrupa toplumsal düşüncesine kısa bir bakış neyi kastettiğimi ortaya koyacaktır”<sup>6</sup> diyerek, Mardin, üstü kapalı bir şekilde, Türkiye’de gerçekleştirilen reformların topluma neye mal olduğuna değinmektedir. Kişinin dinle ilişkisi bölümünde Mardin’in, Said Nursi’nin çalışmaları hakkında getirdiği yorum kritik edilmeye değerdir. “Said Nursi’nin 1925-27 yıllarında Isparta yöresinde *sağladığı başarının*, Cumhuriyet’in yayılım ateşine maruz kaldığı bir dönemde, bu semboller *meşruiyetinin onaylamasıyla* bağlantılı olduğu yönünde işaretler vardır.” demektedir. (Mardin, 2013: 35) O zaman şunu düşünebiliriz: Said Nursi davasının başarısında “İslam karşıtları”nın onun düşüncelerini onayladığı iddiası, iki yönden incelenmeye değer:

- 1- Ya Said Nursi’nin gerçekten bir İslam davasının olmadığı,
- 2- Ya da, tüm yazdıkları ve söylediklerinin ışığında onun net anlaşılmamış olduğudur.

Öte yandan, kitabının bir sayfa sonrasında Said Nursi’nin bir *“İslam bilimi uzmanı”* olduğunu söyleyen de kendisidir: “Said Nursi, zamanımızda Müslümanlar için uygun düşen tavrın ilkelerini Kur’an’dan çıkararak bir İslam bilimi uzmanı olarak görülebilir.”(Mardin, 2013:36) Bu iki Said Nursi tanımlaması arasındaki çelişkiyi nasıl açıklamıştır?

Teolojik temeller bölümünde, “Kur’an, dini cemaatin nasıl yaşayacağını ayırtı düzeyinde tanımlamıştı. (Nerde tanımlamış, hangi tür bir cemaati tanımlamış? İslam’ın muhatap olduğu toplum mu kastediliyor? N.D.) Bu yüzden İslam toplumları ve bunların teorisyenleri devleti, dini cemaatin bir uzantısı, cemaatin korunması açısından var olan bir yapı şeklinde görme eğilimi taşımaktaydılar. Vurgu, devletin değil cemaatin yaşamına yapıyordu. (...) Ancak, devlet kavramının doğrudan kendisi katıksız haliyle İslam’a yabancı olduğundan, ortadaki teorik boşlukla ilgili derin çalışmalar yapılamadı” de-

mektedir. (Mardin, 2013: 37) Bütün dünyanın ve İslam tarihinin, örneklik teşkil edecek “Mükemmel insan” arayışı ve “Medine-i Fazıla”dan, *Medine İslam Devleti*’nin ilk dünya evrensel insan hakları sözleşmesinden bahsetmesinin, bu duruma göre bir anlamı yok. Garplı sayısız mütefekkirin İslam’ın, İslam medeniyetinin garbı medenileştirmesinden ve hatta batının üzerinde bir güneş gibi doğan bu medeniyetten bahsetmesinin de. Mardin’in uzmanlığı dışında olması sebebiyle, İslam’la ilgili bir konuda görüş belirttiği zaman, her daim kuşkuları da beraberinde taşıdığını bilerek dikkati elden çıkarmamanın gerektiği anlaşılıyor. “Gündelik Osmanlı pratiği İslami ilkelerin katı uygulanması denebilecek bir durumdan farklıydı.” (Mardin, 2013: 38) derken de, ona yöneltilecek “Delilin nedir?” sorusunun cevabı askıda kalmaktadır. Eğer bu bir tespit ise, elbette dayanağının da söylenmesi gerekirdi diye düşünüyoruz.

Bu durumla ilgili ilginç bir örnek daha arz edeceğim: Mardin, “Said Nursi’nin 1890’larda bir *Kürt milliyetçisi* olduğu yolundaki suçlamasının ihtiyatla karşılanması gerekir.” (Mardin, 2013: 62) demektedir, ancak daha sonraki satırlarında her ne hikmetse ihtiyatı tamamen elden bırakarak amansızca ona saldırıyor: “Bediüzzaman’ın ilgisi ve duyarlılığı ayrı ve belirgin bir *Kürt kimliği* üzerinde odaklaşıyordu; ancak aynı anda imparatorluk dâhilindeki bütün etnik grupların Osmanlılar olarak işbirliği yapabilecekleri inancını da dile getirmekteydi.” (Mardin, 2013: 60) “Bediüzzaman’ın, uzamış bir İstanbul gezisi sırasında 1896’da bizzat yaptığı reform önerilerine (Kutay, 1966-67) *II. Abdülhamid*’in olumsuz tavır almasında, Said Nursi’nin önerilerinde *Kürtlere* özel bir yer tanınmasının yarattığı kuşku rol oynamış olabilir. Bunun, devletin bütünlüğüne zarar verecek bölücü bir faktör olduğuna inanmış olması mümkündür.” (Mardin, 2013: 38, 39) Sözde, “Yarattığı kuşku”dan yola çıkarak getirilen nokta ne kadar da düşündürücü! Bediüzzaman Said Nursi’nin şu sözlerini akademik çevreye hatırlatmak gerekiyormuş meğer: “*Ben tokadımı Antranik ile beraber Enver’e, Venizelois’le beraber Said Halim’e vurmam. Nazarımda vuran da sefildir.*”<sup>7</sup>

“*II. Abdülhamid*’in ardından gelen, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucuları, 1920’lerde Said Nursi’ye aynı suçlamaları yöneltmişlerdir.” (Mardin, 2013: 39) Hani “Said Nursi’nin 1925-27 yıllarında Isparta yöresinde *sağladığı başarıların*, Cumhuriyet’in yayılım ateşine maruz kaldığı bir dönemde, bu sembollerini meşruiyetinin onaylamasıyla bağlantılı olduğu yönünde işaretler vardır.” demektedir. (Mardin, 2013: 35)

“Bu düşünceler, Nurculuk hareketini, “Türkiye Cumhuriyeti’nde görülen gerici ve karanlık yönelimler arasında en tehlikelilerinden biri olarak değerlendirmişlerdir. Nurculuk söz konusu özellikleriyle birlikte, Nakşibendî tarikatı ile aynı safta görülmektedir. *Böylesine düşmanca bir bakış açısının bunca ateşli*



*biçimde neden sahiplenildiğine ilişkin makul bazı nedenler ileri sürülebilir. Birincisi ve en sarıhi, Kemalist Cumhuriyet'e, toplumsal yaşama -ve muhtemelen de- siyasi sistemlere dinsel bir temel oluşturmayı amaçlayan hareketlerin şiddetle dışlanmasıdır. İkinci bir nokta da Nurcu hareketin materyalizme saldırması, böylelikle de Kemalizm'in pozitivist felsefi temellerini tahribe yönelmesidir.” (Mardin, 2013: 71) “Bu hareketin entelektüeller tarafından bir kalemde (ceffel kalem) reddedilmesi bir paradoksa yol açmıştır: Entelijansiya, bu hareketin laik-Cumhuriyetçi rejim açısından oluşturduğu tehlikeleri vurgularken, aynı hareketin sosyolojik dinamikliğini kavrama yönünde hiçbir girişimde bulunmamıştır. Böylesine yalın kat bir tutum alanlar arasında, Kemalist'ler başta gelmektedir. Bu yüzden de ortada, Nurcu hareketin nesnel olarak belirlenebilir bir alan içerisinde hareket edebilme yeteneğine ilişkin herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.” (Mardin, 2013: 71)*

Birinci paragrafta anlamaya yönelik iyi bir niyet görünmemektedir. Bunun yanında, en ufak bir çaba, bir gayret sarf etme temayülü de bulunmamaktadır. Aksine bu karşı çıkışların haklılığını anlama çabası en üst seviyede kendini göstermektedir. Hele Mustafa Kemal'e dayandırılmaya çalışılan “*materyalizm*” düşüncesi, insanı donduracak kadar soğuk, o kadar da traji-komik bir iddiadır. Materyalist düşünce midir ki ona, “Size savaşmayı değil, ölmeyi emrediyorum!” u dedirten. Materyalist düşünce midir ki şairin,

“İleri atılıp sellercesine  
Göğsünden vurulup tam ercesine,  
Bir gül bahçesine girercesine  
Şu kara toprağa girenlerindir.”

diye anlattığı o yüce ruhlı vatan evlatlarını ölüme koşturan? İnanın bu köksüz, bu pervasız iddia, onun ruhunu muazzep kılacak kadar düşüncesine, felsefesine ve hayatını adadığı mücadelesine terstir, aykırıdır, denilebilir. Bu nasıl bir sosyolojik tahlil ki, Mustafa Kemal'in Kurtuluş mücadelesinde dayandığı temel değerleri görmeyecek kadar gözler körelmiştir, hakikati fark edemeyecek kadar kalpler dumura uğramıştır. Onun tüm değerlerinden habersiz, ruhsuz bir uyur-gezer, ancak ona ve milletine aykırı böyle bir tahlile cüret edebilir! İkinci paragrafta ise bütün bunlar unutulmuş, adeta karşı safa geçilerek sözde aydın sınıfı bu olan bitenden sorumlu tutulmuştur.

Şerif Mardin, 1890'lı yıllarda Bitlis ve Bitlis yöresi ile ilgili bilgiler verirken, bölgenin iyi bir tasvirini, o dönemde Van'da İngiliz Konsolosu olan Albay Chermiside tarafından yapılmış olduğunu söyler. Ve ne hikmetse tasvirler, tespitler, açıklamalar, hep bu gibi yabancı kimseler tarafından yapılmıştır. Kaynak olarak alınan/gösterilen bilgiler ve sahipleri hakkında da herhangi bir

şerh düşme gereği duyulmamıştır. Hal böyle olunca anlatımlardaki çelişkileri görmek okuyucunun ferasetine kalmıştır. Hükümdarın politikasından söz ederken, Müslümanlığın kendine güven duygularını geliştirme konusuna değinmekte ve böylece Müslümanların, mühendislik ve tıp eğitiminin yanı sıra, diğer mesleklerdeki ihtiyaca cevap verecek şekilde yetiştirilmiş olduklarını ve kimseye muhtaç olmayacak duruma geldiklerini söyler. Ardından da bunların hepsini nakzedecek bir art niyeti Müslümanlara yükler. İslamiyet'in dışlayıcı ruhunun canlandırılmasından, Müslümanların kıskançlığından, Müslümanlara egemen olan Hıristiyan karşıtlığının körüklenmesinden bahseder. İşte İngiliz konsolosu olan *Albay Chermiside'nin*, Mardin tarafından kabul gören ve hiçbir yorum yapılmadan bizlere sunduğu bilgiler:

Albay Chermiside, hem yerel koşullara ilişkin, hem Said Nursi'nin arka planının, hem de reform önerilerinin kaynaklandığı siyasi çevrenin anlaşılmasında büyük önem taşıyan iki özelliği vurgulamaktadır. -Biri, yerel kişilerin bürokraside nüfuz sahibi konumlarından ne ölçüde uzaklaştırıldıklarıyla ilgilidir. -İkinci kategoride ki yorumları, Sultan tarafından geliştirilen bir politikanın bazı sonuçlarıyla ilgilidir. Bugünkü *hükümdarın politikası*, tutarlı biçimde, Müslümanlığın kendine güven duygularını geliştirme, kendi kendilerine yeterli bir topluluk oluşturma fikrini Müslümanlara yayma doğrultusunda olmuştur. Böylece *Müslümanlar, mühendislik ve tıp eğitiminin yanı sıra*, diğer mesleklerdeki ihtiyaca cevap verecek şekilde *yetiştirilmişlerdir*. Sözü edilen bu dallarda Müslümanlar yerli ya da yabancı Hıristiyan unsurların yerini tedricen almaktadırlar.

İslamiyet'in dışlayıcı ruhunun canlandırılması, Müslümanların yanı başındaki Hıristiyan vatandaşların pek çoğunun ulaştığı maddi refah düzeyine yönelik *kıskançlığı* ile birleşince, imparatorluğun bütün bölgelerinde Müslümanlara egemen olan Hıristiyan karşıtı keskin duygular daha da körüklenmiştir... (Büyük Britanya Devlet Belgeleri, Türkiye, 45, Cilt. 42 (1890) s. 19) (Mardin, 2013: 86, 87)

Şimdi Mardin'in Bediüzzaman hakkındaki şu cümleleri, onu anlamaya yönelik duruyor mu bakalım: "Said Nursi'nin kendi dünya görüşünün beylik görüşlere göre öncelik alması gerektiği konusunda ısrarlı tutumu, erken yaşlarda ortaya çıkan çarpıcı bir kişilik özelliği olarak belirmiş ve hayatı boyunca fikirleri üzerinde etkisini sürdürmüştür. Bu durum *Halidi öğretisinde* yer alan *aktivizm* ile doğru ortamında geçerli olan değerler tarafından daha da pekiştirilmiştir. Ne var ki bu aktivizm, ancak Batıdan kaynaklanan bir akıma katıldığı zaman evrensel bir boyut kazanabilirdi." (Mardin, 2013: 114)

Evrensellik ölçüsü Batı mı? Bir düşünce, batının referansı olmadan bir anlam, bir geçerlilik kazanmıyor mu? Bu yaklaşımlar, Mardin'in durduğu yeri belirlemek ve tanımak yönünden önemlidir. Başta da söylediğimiz gibi onun metodolojisinin batı referanslı olduğunu zaten bilmekteyiz. Dolayısıyla bu yargısında şaşılacak bir durum da görmüyoruz. Said Nursi'nin, kâinatın ve varlığın hakikatine dair bilgileri, bunun yanında ilmi formunu bilmeye gösterdiği hassasiyeti Mardin, olayları kendi anlayışı çerçevesinde yorumlayarak yine kendince bir bilim tasnifine sokarak anlamlandırmaya çalışır. Ona göre, "Said Nursi'yi, müspet bilimlerin (fünun) incelenmesi gerekliliğine, vali konağındaki görevliler ikna etmiştir. Resmi biyografisi, yeni *laik bilimleri* kavramada gösterdiği hız nedeniyle Said Nursi'ye "Bediüzzaman" (Zamanın eşi bulunmaz kişisi) lakabının verildiğini belirtmektedir." (Mardin, 2013: 128) Mardin, bilime getirdiği yeni bir tasnifle, "laik bilimler" tanımlamasıyla neyi kast ettiğini açıklamamıştır. Bugüne kadar gördüğümüz bilimlerin tasnifinde böyle bir sınıflama görülmemiştir.

Said Nursi, bir yandan laik bilimleri kavramadaki kabiliyeti, diğer yandan deyim yerindeyse 'dikbaşı'lığıyla tebarüz ettirilmek istenmektedir. Şahiner'den nakille, Orta Asyalı bir Pan-İslamcı olan Abdürreşid İbrahim tarafından daha önce gene Osmanlı hükümdarına sunulmuş benzer bir dilekçeyi Sultan'a hatırlatmış olduğu, o sırada hazırda bulunan diğer dinleyicilerin, Molla Said'in gerek önerilerini Sultan'a sunmada gerekse onun bir halife ve Müslümanların lideri olarak gösterdiği pasif tutumu eleştirmede büyük cesaret gösterdiğine tanıklık etmiş oldukları anlatılmaktadır. (Şahiner, 1979, 88)

Bu nezaketsiz tavrı karşısında müşahede için *Toptaşı Akıl Hastahanesine* gönderilmiş, ancak muayene sonunda akli dengesinin yerinde olduğu anlaşılmış olduğu, onun, böyle açık sözlü olmasının, içinde *yetiştirdiği dağ kültürünün* bir özelliği olduğu ve başkentte geçerli Osmanlı nezaket geleneğinin kendi davranışlarının yargılanmasında yetersiz kalacağı yolunda açıklamalarda bulunduğu Mardin tarafından ifade edilmiştir. (Mardin, 2013: 134) Cesaretle hadsizliğin karıştırılarak yorumlandığı bir durumla karşı karşıyayız. Bir mü'minin amirine karşı tavrı sarahaten açıklanmıştır. Hangi hallerde itaatın ve yine hangi hallerde kıyamın olacağı. Ümmetin/milletin haysiyet ve şerefini temsil makamında olan bir yöneticiye halisane davranılması evvel emirde icap etmez mi ki bunu Bediüzzaman bilmemiş olsun! Müslümanların hükümdarına yine onlar adına saygı duyar, eleştirilerini de uygun ortamda usulü lisan ile yapmayı ondan daha iyi kim bilebilir? Ve esasen böyle yapılması daha isabetli ve faydalı değil midir? Sonra ulü'l-emrden istenen nedir ki, nefisler karışsın? Bediüzzaman'a izafe edilen bu olayın tarihçiler tarafından mutlaka tetkik edilerek bütün hakikatiyle ortaya konması gerekir. Çünkü vuku bulduğu söylenen bu hareket,

doğru bir değerlendirmeye nezaketsizliğe bağlanırken, buna sebebiyet veren görgü ve kültürün “dağ kültürü”ne bağlanması tam da bir fecaattir. Çünkü münasebetsizlikler, “dağ kültürü” mazeretiyle açıklanmaya kalkılırsa, bütün dağlıların ulu orta konuşan münasebetsizler olarak ilan edilmeleri gerekir ki bu durum genel teamül karşısında doğru bir yaklaşım olmaz.

Şerif Mardin’in sadece din konusunda verdiği bilgilere değil, anlaşılan o ki tarih konularında verdiği bilgilere de dikkat etmek gerekmektedir. Tarihe, şaibesiyile iz bırakmış bir vakıyı, gerçek bir vakıyıymış gibi sunup onu sosyolojik bir değerlendirmeye tâbi kılmak şaşılacak bir tutumdur. Bu tarihi tiyatro oyununa şöyle yaklaşıyor Mardin: “Said Nursi, *ittihat-ı Muhammedi (Müslüman birliği)* adıyla bilinen cemiyetin kurucularındandı. Cemiyet 31 Mart vakasından bir hafta önce kurulmuştu. Volkan gazetesi cemiyetin sözcüsüydü. Jön Türklere karşı muhalefetin önde gelen seslerinden biriydi. 31 Mart olayı, Şeriata dönüş isteyen *gerici* ve popülist bir ayaklanma niteliği taşıdığından, cemiyet bu olayın suçluları sayıldı. Cemiyetin en popüler yazarlarından *Deriş Vahdeti* idam edildi.” (Mardin, 2013: 140) Bu kadar tartışmalı bir konuyla ilgili olarak gösterilen yaklaşım biçimi ve kavramlara yüklenen anlamın yanlış bir hükmü ifade etmekte olduğu görülmektedir. Bunun ise bilim adamı olan bir sosyoloğa uygun düşmediği söylenebilir. Benzer bir örneği Mısır devlet başkanı Enver Sedat’ın öldürülmesi hadisesinde de görebiliriz. Baştan sona kadar yabancı kaynaklı bilgiler üzerine oturtulmaya çalışılan sosyolojik tahliller bizi proje sahibinin isteyeceği yere götüreceği kesindir.

1981 yılının Aralık ayında Kahire’de, İslam kökten dincisi bir grubun “*unutulmuş yükümlülük*” (Kepel,1983)\* adını taşıyan manifestosu ortaya çıktı. Bu belge, Abdüsselam Faraj adında, 26 yaşında Mısırlı bir teknisyenin ürünü idi. manifestoda Faraj, Ortaçağ’da yaşamış büyük İslam düşünürü İbn Teymiyye’nin (1263-1328) bazı görüşlerine ilişkin olarak kendi özel yorumlarını aktarmaktaydı... (Buna göre) İslami bir toplumun ortaya çıkarılması için yürekten çaba harcamayan Müslüman siyasi liderlerinin fiziksel olarak da ortadan kaldırılabilecekleri sonucuna varıyordu. (...) Bu yeni kamuoyu artık dinlerinin neyi gerektirdiğini anlamak için “yüksek” gelenekten temsilcilerin otoritesine dayanma ihtiyacını hissetmemektedir. Sonuçta sözü edilen belge, bu yüksek geleneğin Mısır’daki kurumsal temsilcisi durumunda olan *Ezher’in* saldırısına uğradı. Bu tür kitapçıkların yarattığı olumsuz sonuç ise, *Enver Sedat’ın* öldürülmesi eylemi için geliştirdiği dürtüdür... (Mardin, 2013:348)

Sözde belgenin ortaya koyduğu yargı, İslam inancına aykırı olduğu bir tarafa, Enver Sedat’ın öldürülmesiyle ilişkilendirilmesi ise plan ve projenin bir par-

çası olduğunun kanıtıdır. El-Kaide'den IŞİD, DEAŞ, DAEŞ, DAİŞ'e oradan FETÖ/PDY... ye varıncaya kadar hepsinin mucidi belli değil mi? Ülkemiz dahil dünyanın her tarafında işlenen terör cinayetleri, faili meçhul cinayetler ortadayken biz bir batılı oryantalistin bilgilerini, adeta bizlere hizmet ediyormuşçasına ve de ona teşekkür ederek alıyor ve kullanmaya çalışıyoruz. Kimsenin onaylamadığı öldürülmeyi bölgesinde ve kendi şartlarında aramak ve değerlendirmek varken. Orada işlenen zulmün ve katliamların insanlık dışılığını kamuoyuna yansıtmak varken. Ama niyet bağcıyı döğmek olduğu için bu gerçeklik hiç kimsenin umurunda gözükmemektedir.

Esasen aldığı kültür gereği Şerif Mardin'in böyle bir hassasiyeti yoktur. Böyle bir derdi de. Her vesileyle ifade etmeye çalıştığımız gibi, batı kavram, kalıp ve normlarıyla düşünmeyi kendine ilke edinmiş olduğundan o çerçevede neyi nasıl anlamışsa o halde sunmaya çalışmıştır. Çünkü değerlendirme ve sonuca varmada onun için esas olan, kendince şaşmaz değer olan "batı normları"dır. Şimdi İslam dini ve İslam toplumu hakkındaki değerlendirmesine bakalım: "Müslüman topluluğun iktidarla ilişkisi saydamdır. İslamiyet, baştan itibaren *militan olmuştur*. Geleneksel İslam, dinde tam birliğe (ekümenizme) yönelik bir geleneğe sahip değildir. İslam dini, başkalarına kendi dinini götürür, onları fetheder; bu ağa dâhil edemediklerini ise kalıntılar kategorisine devreder." (Mardin, 2013:356)

"İslamiyet" deniyor, "Müslümanlar" değil. Tercüme hatası değilse meram açık değil, muğlak mı muğlak! Türkçe'deki bilindik anlamıyla söylenmişse "baştan itibaren" gözden geçirilmeli. "Militanlık"la, hakkaniyet ve selamet dini olan "İslamiyet"i bir kefeye koymak, ne akıl! İslamiyet mi militan olan? Bu konudaki şu ayet hatırlanmalıdır: "Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur." (Maide, 32)

Osmanlı devletinin 1913 yılında girdiği Balkan savaşlarına katılan Bediüzzaman Said Nursi'nin bu dönemiyle ilgili olarak Mardin şu yorumu yapmaktadır:

Bediüzzaman'ın, 1913 yılı içerisinde Jön Türk Gizli Servisine katıldığı anlaşılmaktadır. *Said Nursi, İttifak devletleri safında savaşa katılmasına dair Jön Türkler tarafından verdirilen beş cihad fetvasının hazırlık çalışmalarına katıldı.* (Bu fetva metinleri için bkz. Albayrak, 1975, 86) Said Nursi'nin kendisine hiçbir zaman yumuşak davranmayan Jön Türklere yakınlığının bir açıklaması vardır. Ona göre, Osmanlıların silahlı gücünün iyi amaçlar için kullanılmasında Jön Türkler son fırsat oluşturuyorlardı. *(Bu açıklama tatminkâr oldu*

*mu, işine yaradı mı? Yani işler, istediği gibi mi sonuçlandı? N.D.)* Ama ordunun I. Dünya Savaşı sırasında çözülmesiyle birlikte, bu fırsat da ortadan kaybolmuştu. Said Nursi 1915’de Trablusgarb’a gitti. Kendisini oraya, Trablus’u işgal eden İtalyanlara karşı direniş göstermeleri için *Sünüsiler’i* ikna etmek üzere, Jön Türkler göndermişti. (Said Nursi, Jön Türklerin emir eri gibi çalıştığı anlatılıyor. Toplum ve Din konusunda cepheye sürülen hep o. N.D.) (...) Bir zaman sonra Türkiye’yi (Ülkeyi yani Osmanlı’yı demek istemiştir herhalde N.D.) savaşa sokan davranışlarının hesabını sorma amacıyla Jön Türk liderlerine karşı harekete geçildi. Said Nursi, Osmanlı’nın çöküşünün nedenlerini açıklamaya çalıştığı bir dizi broşür kaleme alarak bu konudaki tartışmalara katıldı. Said Nursi’ye göre, *yenilginin derinlerde yatan nedenlerinden biri*, Jön Türkler’in İslam’ı kendi ideolojilerine bütünleştirmede gösterdikleri başarısızlıktı.” (Mardin, 2013: 146)

Şerif Mardin’in *dini konulara yaklaşımı* ve getirdiği yorumlar tetkike muhtaçtır. Hükümlerin kaynağı hakkında Bediüzzaman’ın yaptığı açıklamayı şöyle aktarır: “Said Nursi, Kur’an’dan kaynaklanan buyrukların iki yönü olduğunu belirtti. Bunlardan bazıları *muhkemdi* ve liberalleşmenin hiçbir dozu bunların anlamını değiştiremezdi. Diğerleri ise, ictihad yoluyla değişime açıktı. Bu, her ne kadar *dolambaçlı bir ifade* de olsa, *ictihad kapısının açılmasına* yönelik taleplere verilen yanıtların da özünü oluşturmaktaydı. Görülebildiği kadarıyla Said Nursi’nin ictihad yerine önerdiği, eski ilkelere yeni uygulamalar bulunmasıydı.” (Mardin, 2013: 148)

Yukarıdaki ifadeler için şunu söyleyebiliriz: İctihad kapısı kapalı mıydı ki? Veya kim kapattı da açılması bekleniyor? İctihada yetkin biri, içtihada yeltendi de bir engelle mi karşılaştı? Hata yapsa bile, bir müçtehede “sevap” öngören bir öğretiy ortadayken. Burada dolambaçlı bir yol/anlatım görünmüyor. Mesele gayet açık. Muhkem olan emirler ve diğerleri. Said Nursi, içtihada bir açıklama getiriyor sadece. Yerine başka bir şey ikame etmiyor. İctihad, (cehd etmek, çalışmak) neden yok sayılsın ki? Eğitim ve öğretim konusuna gelince, bu konuda da ulemanın durumunu şu şekilde açıklar:

“Tanzimat’ın başlarında, henüz ulema başlıca tahsilli insan kaynağını oluştururken Harbiye gibi yeni laik okulların öğretim kadroların da büyük ölçüde ulema tarafından doldurulmaktaydı...(mesela) Maarif Nezaretinde Rüşdiye eğitimi müdürlüğünü yapan kişi, gene bir âlim, *Vehbi Molla* idi (Unat, 1964, 43)... Reformların başlaması, bu fırsattan yararlanmak isteyen ulemadan kişiler için daha az değil, tersine daha çok iş alanı yaratıyordu. Ne var ki, bu durum, 1870’li yıllarda yeni okullardan mezun olan laik personelin sayıca artışı sonucunda tedricen değişmeye başladı.” (Mardin, 2013:177)

Yeni eğitim sisteminin *dışladığı ulemanın* ilmi kariyeriyle kıyaslanamayacak bir eleman/elemanlar bulunamadıysa, haliyle onlara muhtaç olunduysa, onlar için *“fırsattan yararlanmak isteyecek”* kimseler olarak bahsetmek veya ni telemek bir ilim adamı için bahtsızlıktır. Diğer taraftan ilimlerinden istifade edilen kendileri iken nasıl oluyor da fırsatları onlar değerlendiriyor? Değerlendirmede tarafsız olması gereken ilim adamının bilinçaltındaki itirafını ve tarafgirliğini gözlemliyoruz maalesef. Şerif Mardin’de, yine İslam konusunda fikir beyan etmenin ötesinde “ahkâm kesme” girişimlerini görmekteyiz ki yine isabet durumu oldukça zayıf.

“Ayrıca, şeriat dünyası yani İslami toplumca şekillendirildiği haliyle özel bir kişinin dünyası, zorunlu olarak, kişiselci bir dünya idi; çünkü Hazreti Muhammed’in mesajı Kur’an, topluma değil insanlara gönderilmiş bir mesajdı. (Peki toplum, kimlerden meydana gelmektedir? İnsanlardan değil mi? Acaba burada tek tek, münferiden insan mı kast edilmektedir? N.D.) Hamid inayet’in güzel özeti ile diyerek (İnayet, 1982, 127) aktarmıştır: “Kur’an, insanı siyasi inançlarını ve konumunu dikkate almaksızın tanır, ancak ‘yurttaş’ diye bir kelimesi yoktur” (Mardin, 2013:262) Bilmeden hüküm vermek cesaret işi! “Vatan sevgisi imandandır.” buyuruyor Hz. Peygamber. Öyleyse vatanını sevene ne denir? Acaba bu kadar basit bir konu nasıl bilinmez diye biz mi çok şaşırıyoruz?

Şerif Mardin’in geçmişten gelen bir hesabının olduğunu kendi şecere ve anlatımlarından anlamak mümkün olmaktadır:

Burada üzerinde durulması gereken, *Sultan Abdülhamid Han* ile ilgili yaklaşımlarının ana sırlarını aslında büyük dedesi Anadolu Kazaskeri Yusuf Sıtkı Efendi’de aramak gerekir kanaatini taşıyoruz. Sultan Abdülhamid Han’ın Kazasker Yusuf Sıtkı Efendi’yi Bitlis’e Sürgün göndermesinin Şerif Mardin üzerinde bıraktığı *negatif etkilerini* onun retoriğinde görmek mümkündür. Mardin, kendi ailesinin de dâhil olduğu Osmanlı son dönemine dair *Sultan Abdülhamid* dönemine ayrı parantez açarak, *“ilmiye’nin bu dönemde üvey evlat muamelesi gördüğünü, Sultan’ın ulemeden son derece kuşkulandığını ve bu yaklaşım nedeniyle, sokakta Şeyhülislam’a rastlayanların onu görmezden gelmek zorunda olduklarını”* ifade eden sözleri anlam yüklüdür.<sup>8</sup>

Tarihe *“Bomba olayı”* olarak geçen olay başta olmak üzere padişaha sayısız suikastlar düzenlendiği bilinmektedir. Bu gerçekleri nedense görmezlikten gelen aydınların *“ilmiye’nin bu dönemde üvey evlat muamelesi gördüğünü, Sultan’ın ulemeden son derece kuşkulandığı..”* şeklindeki itham ve tezvırat tutun da *“Abdülhamid’in devri Türk Pehlivanlığının yetimliği oldu.(!)”*ya kadar aleyhte çirkin propagandalar yapıldı. Ama Abdülhamid’i anlamak için, başında bu-

lunduğu Osmanlı Devleti'nin o zamanki ekonomik yapısını, şartlarını ve ahvalini bilmek konusunda en ufak bir zahmete girilmedi. II. Abdülhamid dönemi, insafı bir şekilde tetkik edilirse hem ilmiye sınıfının hem de sporcuların iyi yetişmeleri konusunda Avrupa'ya gitmelerinin teşvik edildiği görülür.<sup>9</sup>

Çalışmamızın sonunda, Mardin'in "din" konusundaki görüşlerine değinerek değerlendirmelerimizi bitirelim. Konunun girişinde, Şerif Mardin'in, dünya görüşü itibariyle Müslüman bakış açısına sahip olmadığına değinmiştik. Böyle olmasının ondan beklenemeyeceğini, zaten beklenen bir durumun da olmadığını, beklenmediği gibi esasen kendisinin de böyle bir iddiasının olmadığını yazmıştık. O, bir sosyal bilimci olarak görebildiklerini şu veya bu gaye ile araştırma, ortaya koyma çalışmalarına girişmiş ve nedensellikler üzerinde bağlantılar kurmaya çalışmıştır. Onun İslam dini ile ilgili yazılarında kullandığı kavramların büyük çoğunluğu, batı kaynaklı ve onlara özgü kavramlardır. Yani İslam'ı, İslam dışı kavramlarla bize anlatmaya çalışmaktadır. Diğer yandan o, yeni ideolojinin İslam dini karşısında neden başarılı olamadığının sebeplerini izah etmeye çalışmıştır. Adeta "Siz, şunları şunları yaptığınız için başaramadınız veya yapmadığınız için onlar başarılı oldular." kabilinden hem akıl vermeye çalışmakta hem de gerektiğinde zecri tedbirlerin alınmasını salık vermektedir. Evet, ne demek istediğimizi kendi ifadeleriyle anlatmaya çalışalım:

**İslam dini karşısında hurafe kültürünün geliştirilmesi:** "Dini ciddiye alan veya almayan kimseler, halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğunu kabul etmemişlerdir. Bunun için yalnız "hurafe"den bahsetmişlerdir. Reformcuların çabaları bu hurafeleri sökmek olmuştur. Resmi kültürün yanında gizlice yaşayan, anlamlı bir halk kültürü olduğunu keşfedenlerin, bunun yanında bir "halk dini" olduğunu görememiş olmalarını ancak Ortodoks İslam'ın uzun vadede bir etkisi olarak değerlendirmek mümkündür. Zira reformcular, halk dinini kuraldışı saymakla Şeyhülislamın pek de beğenmiş olacakları bir tutum almışlardır. Ziya Gökalp, Mehmet Akif ve Şemsettin Günaltay bu bakımdan aynı temellerden hareket etmişlerdir. Reformları *Sünni İslam'ın Ortodoks* şekline yeni ve "medeni" bir şekil vermek üzerinde durmuştur. Bu tutumlar, uzun vadede, bir halk dini olduğunu bilen ve onu ciddiye alan şihlara, hocalara ve batıl itikat ticareti yapanlara yaramıştır. Onlar "hurafe"yi ciddiye aldıkları için köylü ile alt tabakadan gelen adamlarla aynı dili konuşabiliyorlardı." (Mardin: 2015, s. 145,146)

**Cumhuriyetle dindarların karşı karşıya getirilmesi:** "Aklımıza bu konuda hemen gelen bir soru Cumhuriyet'in nasıl olup da ideolojik kalıplarını köylere kadar gönderip onları rakip birer ideoloji olarak dinin karşısına çıkarmadığı-



dır. Bunun önemli bir yönünü bizzat ümmet hissinin Cumhuriyet devrinde din meselelerinde gücünü kaybetmiş olmamasıdır. Cumhuriyet bile zaman zaman bu ümmet ideolojisinin kendinden daha kuvvetli olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır.” (Mardin, 2015, s. 146)

Sırf dine olan hıncından dolayı hurafeyi onun karşısına dikmediği için Cumhuriyet’e sitem etmek bir akıldır elbet! Ama nasıl bir akıl! Elbette, demek istiyor: Sen elini verirsen işte böyle kolunu kaptırırısın! Sen bile ümmet hissinin karşısına çıkamazsın! Bu düşüncenin sahibinin bu milletin değerleriyle barışık olduğu düşünülebilir mi? Ne diyordu Atatürk: *“Şimdiye kadar takip olunan tahsil ve terbiye usullerinin milletimizin gerilemesinde en mühim etken olduğu kanaatindeyim. Onun için milli terbiye programından bahsederken eski devrin hurefatından ve yaradılışımızla hiç de münasebeti olmayan yabancı fikirlerden, Doğu’dan ve Batı’dan gelen tesirlerden tamamen uzak milli seciye ve tarihimize mütenasip bir kültür kastediyorum. Çünkü milli davamızın inkişafı ancak böyle bir kültür ile temin olunabilir. Lalettayin bir yabancı kültürü şimdiye kadar izlenen yabancı kültürlerin neticelerini tekrar ettirebilir. Kültür zemin ile mütenasiptir. O zemin milletin seciyesidir.”* (K. Atatürk, 15 Temmuz 1921)

**Kemalizme zaafiyet isnat edilmesi:** Atatürk’ün yukarıdaki sözlerinde görüldüğü gibi milletin değerleriyle mütenasip bir kültürden bahsedilmektedir. Bunun yanında yabancı kültürün de bize bir fayda getirmeyeceği vurgulanmaktadır. Atatürk’ün düşüncesinin sanki milletin değerlerine düşmanmış gibi telakki ederek ve göstererek, Atatürk’ün düşüncesine bir zaafiyet yüklemeye kalkışmanın kime hizmet ettiği düşünülmelidir. “Kemalizm ideolojisinin zaafına da belki en iyi bu noktada parmak basmak mümkündür. Kemalizm, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynamamıştır.” (Mardin: 2015, s. 147) Kime rakip olunacak ve ne adına?

**Dine rakip çıkartmaya teşvik ve tahrik:** “Kemalizm’in bir diğer zaafı dine rakip olabilecek ideolojilerin ortaya çıkmasına müsaade etmemiş olmasıdır. (...) Hususi teşebbüs ideolojisi kendi başına gelseydi çok önemli fonksiyonlar görmüş olacağı için, aile ilişkilerine zorunlu olarak sızacağından dinin eskiden gördüğü fonksiyonların yerini alabilir ve toplumun hiç olmazsa bir katında oturmuş bir ideoloji haline gelebilirdi. Bu oturmuş şekliyle, burjuva ideolojisinin dine rekabet eden bir tarafı olacaktı. Bilhassa İslam dini gibi ümmet strüktürüne dayandığı derecede kapitalizmin ferdiyetçiliğine karşı olan bir dinde burjuva ideolojisinin karşı bir kuvvet olarak fonksiyon görmesi ihtimali vardır.” (Mardin: 2015, s. 148) Anlaşılan o ki, dine karşı rakip çıkarabilmek

için sureti haktan görünerek bu milletin değerlerini çarpıştırmak gibi bilimsel bir görev üstlenilmiştir(!)

**Vatanperverliğin zaafıara yol açtığı iddiası:** “Cumhuriyet bir diğeri yönden de ümmet strüktürünün devamını sağlamıştır. Vatanperverlik, beraber olma ve başkalarına karşı koyma Ümmet hissini devam ettirici bir unsurdur. Okullarda bütünlük, birlik, beraberliğe verilen önem pek o kadar da ümmet fikrinden uzaklaştırıcı bir anlam taşımamıştır. Bayrak ve kahramanlık değerleri ise Battal Gazi menkıbelerinden uzak değildi. Cumhuriyet’in kitapları kahramanlık ve tesanüt üzerinde durdukları oranda bir yanlış anlamaya yol açacak bir temel kuruyorlardı. Köysel bir çevrede Mehmetçik kolayca yeniden Battal Gazi ve Gazi, Ali olabiliyordu.”<sup>10</sup> (Mardin: 2015, s. 148)

**Ümmet yapısından çıkmış bir toplumun verdiği şaşkınlık:** “Bugün Türkiye’de Ümmet yapısından yeni çıkmış olan bir topluma, halk dini, bir dünya görüşü ve bir kişisel denge yöntemi sağlamaktadır. Zaman zaman hayret ettiğimiz “hurafe”lerin gücü buradan gelmektedir.” (Mardin: 2015, s. 166)

**İmkânsızlık sebebiyle Kur’an kurslarına gidildiği iddiası:** “Okula gitmenin sağlayacağı imkânların kapalı olduğu yerde kişi Kur’an kursu yolunu seçecektir. Seçkinlerinin çok uzak oldukları bir kültürde kişi “halk seçkini”, -mesela Nurcu- olmayı deneyecektir. Doktorun halka yaklaşmadığı hastanenin etrafında üfürükçüler zengin olacaktır.” (Mardin, 2015, s. 167) Karabaşoğlu bu bakıştaki tutarsızlığa ve art niyete dikkat çekmektedir: “Bu ifadelerin de ima ettiği gibi, hadiseyi bir “menfaat” eksenine oturtuyor Mardin. Üfürükçülerin varlığını hastane doktorunun halka yakın olmamasına bağladığı gibi, Risale-i Nur’un taşıdığı cazibeyi aydınının halka uzaklığına bağlıyor. Bu hükmün ardında, zımnem şu mevcut: Doktor halka yakın olsa, üfürükçülerin işi biter. Okul yeni imkânlar sunsa Kur’an kursu kapanır. Aydın halka yaklaşırsa, Risale-i Nur cazibesini yitirir.”<sup>11</sup>

Şerif Mardin’in din konusundaki bilgisinin son derece sınırlı olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle İslam dini ve onun ıstılahları/kavramları konusunda. Belki alanı dışında bir konu olması sebebiyle mazur görülebilir; ancak bir cemaati hem de İslam’a yaslanan bir cemaati araştırma durumunda olan birisinin ister istemez İslam dini hakkında, en azından bir ilmihal bilgisi kabildinden bir malumata sahip olması gerekmez mi? Bunun da ötesinde ve daha da vahimi, kendisini bu cemaati araştırmaya sevk eden sebebi açıklamasında yatmaktadır. Diyor ki: “Son olarak belirtmeliyim ki, eğer *Cemil Meriç bir din âlimi kimliği ile yaptığı katkıları konusunda dikkatimi çekmemiş olsaydı, Said Nursi’yi bir araştırma alanı olarak seçmezdim. Bana açıp, paylaşmama*

izin verdiği görüşleri için Meriç'e hep minnettar kalacağım." (Mardin, 2015, Önsöz, s. 10)

Cemil Meriç'le ilgili bir düşünür, bilge, sosyolog, dil uzmanı ifadeleri kullanılmış olsaydı, elbette hiç kimsenin üstadın bu sıfatlarına ve özelliklerine itirazı olamazdı, ama "bir din âlimi kimliği" sıfatı veya unvanı açıkça doğru değildir. Kendi alanında ve kendi istikametinde farklı bir çalışmayla ve bu çalışma doğrultusunda yaptığı mücadeleyle takdiri hak etmiş bir bilim adamı unvanıyla vefat etmiş olan Şerif Mardin'e Allah rahmet eylesin diyoruz. Şunu da özellikle belirtelim. Şerif Mardin, insanları araştırmaya ve doğruları bulmaya yöneltmiş olmasıyla bu ülkenin ve hatta dinimizin dolaylı olarak hizmetçisi olmuştur. Mardin, din konusundaki araştırmalarında keşke durduğu yeri netleştirmiş olsaydı. "Hem dinden yana, hem de onun altını oyan bir görüntü içerisinde olmak bir bilim adamına yakışır mı?" sorusu akıllarda hep kalacaktır! Bir ilim/bilim adamına yakışan da olduğu gibi görünmesi değil mi? Karl Marks, dine karşıydı, bunu da açıkça ifade etmişti. İkircikli bir tavrın/görüntünün içerisinde olmadı. Bu açıdan hangi akli selim bundan dolayı onu eleştirebilir ki?

### Kaynakça

- Albayrak, Özlem, "Şerif Mardin'in Yolu", Yeni Şafak Gazetesi, 8 Eylül 2017.
- Arıç, Veli Necdet, *Atatürk ve Güreş Yolu*, Ankara, T.C. Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bak. Beden Terbiyesi ve Spor Genel Müdürlüğü Yayınları, 1988.
- Bekin, Doğan, "Mardinizade Şerif Mardin", Sebilürreşad Dergisi, 1020 (2017), s. 24.
- Duran, Nizamettin, *Kent ve Kültür*, Ankara, Sonçağ Yayınları, 2013.
- Duran, Nizamettin, *Yaşama Tanıklık Etmek*, Ankara, Sonçağ Yayınları, 2016.
- Duran, Nizamettin, *Türk Spor Kültürü*, Antakya, Antakya Belediye Kültür Yayınları, 2006.
- Dündar, Can, "Mahalle baskısı", [http://www.haber10.com/yazar/can\\_dundar/mahalle\\_baskisi-22733](http://www.haber10.com/yazar/can_dundar/mahalle_baskisi-22733) (erişim tar. 22.09.2017).
- Genç, Nihat, (<http://www.yeniakit.com.tr/haber/nihat-gencten-sok-iddia-serif-mardin-intihar-et-ti-374577.html>).
- Gümüş, Ali, *Şampiyonlar Geçiyor*, Ankara, Türk Güreş Vakfı Yayınları, Lazer Ofset, T.Y.
- İnce, Özdemir, 6 Eylül 2017 [ozdemirince.com.da](http://ozdemirince.com.da).
- Kaplan, Yusuf "Kendi ülkesinde 'çifte sürgün' yaşayan bir entelektüel: Şerif Mardin" Yeni Şafak Gazetesi, 10.09.2017.
- Karabaşoğlu, Metin, "Şerif Mardin Olayı", <http://www.karakalem.net/?article=852> (Erişim Tar. 30.09.2017).
- NND Sözlük, (<http://www.nedirnedemek.com/cihad-nedir->) (Erişim ter.30.09.2017).
- (TDK Sözlüğü, militan maddesi, 1977: 406); [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gt-s&kelime=M%C4%B0L%C4%B0TAN](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gt-s&kelime=M%C4%B0L%C4%B0TAN).
- Mardin, Şerif, *Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Nureddin, Vala, *Bu Dünyadan Nazım Geçti*, İstanbul, Remzi, 1965.

## Notlar

- <sup>1</sup> Can Dündar, “Mahalle baskısı”, [http://www.haber10.com/yazar/can\\_dundar/mahalle\\_baskisi-22733](http://www.haber10.com/yazar/can_dundar/mahalle_baskisi-22733) (erişim tar. 22.09.2017)
  - <sup>2</sup> Yusuf Kaplan, “Kendi ülkesinde ‘çifte sürgün’ yaşayan bir entelektüel: Şerif Mardin”, Yeni Şafak Gazetesi, 10.09.2017
  - <sup>3</sup> Özlem Albayrak, “Şerif Mardin’in Yolu”, Yeni Şafak Gazetesi, 8 Eylül 2017
  - <sup>4</sup> Yusuf Kaplan, *a.g.y.*
  - <sup>5</sup> Metin Karabaşoğlu, “Şerif Mardin Olayı”, 10.05.2004, <http://www.karakalem.net/?article=852> (Erişim Tar. 30.09.2017)
  - \* TDK sözlüğünde “militan” kelimesi: 1. İsim. Bir düşüncenin, bir görüşün başarı kazanması için savaşan, mücadele eden kimse; 2. Bir siyasal örgütün etkin üyesi; 3. Mücadelesini zor kullanarak ve yasa dışı yollarla yapan taraftar manasında kullanılmaktadır. (TDK Sözlüğü, militan maddesi, 1977: 406); [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&kelime=M%C4%B0L%C4%B0TAN](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=M%C4%B0L%C4%B0TAN)
- Cihad: din savaşı**
1. Din uğrunda düşmanla savaşma. 2. İslam uğrunda çalışma. Cihat Müslümanlara farz kılınmıştır. Mallarıyla, canlarıyla savaşan mü'minler övüldüğü gibi, bu mücadele uğruna canını veren kişi şehitlik makamıyla yüceltilip taltif edilmişlerdir. Kur'an'da defalarca tekrarlanan bir emirdir. -dil kuralına uygun olarak “d/t” olarak kullanılmaktadır. (Ceht. den) Düşman ile muharebe. İlim ve imanla, sözle, fiile, mal ve canla bütün kuvvetini sarf etmek. (<http://www.nedirnedemek.com/cihad-nedir>) (NND Sözlük) (Erişim 30.09.2017)
  - <sup>6</sup> Şerif Mardin, Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 23.*
  - <sup>7</sup> Nizamettin Duran, *Yaşama Tanıklık Etmek*, Ankara, Sonçağ Yayınları, 2016, s. 119.
  - \* Gilles Kepel, 1956 yılında, Fransa’da doğdu. İslamî hareketler ve siyasal İslam üzerine yıllardır yazıp çizen saygın bir bilim adamı (<http://www.kitapokuyoruz.com/yazar/23191/Gilles-KEPEL-Hakkında/>)
  - <sup>8</sup> Doğan Bekin, “Mardinizade Şerif Mardin”, *Sebilürreşad Dergisi*, 1020 (2017), s. 24.
  - <sup>9</sup> Nizamettin Duran, *Türk Spor Kültürü*, Antakya, Antakya Belediye Kültür Yayınları, 2006, s. 39-53.
  - <sup>10</sup> Vala Nurettin, *Bu Dünyadan Nazım Geçti*, İstanbul, Remzi, 1965, s. 77.
  - <sup>11</sup> Metin Karabaşoğlu, *a.g.m.*

# “Almanya’da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine” Bir Değerlendirme

## *A Review: 'On the History of Religion and Philosophy in Germany'*

Ömer GÜLEN\*

Heinrich Heine, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, 160 s.

Düşünce tarihiyle ilgili çalışmalarda, akademik metinlerin rasyonelleştirdiği tarihsel yaklaşımların dışına çıktığımızda, karşılaşacağımız en açık durumlardan biri, şairlerin (edebiyatçıların) önceden keşfettiği yerlere, sonradan akademinin girmeyi başardığı gerçeği olacaktır. Şairler, sadece, kelimelerin doğasının, varlıkla olan temasını keşfetmezler; onlar aynı zamanda; tarih, toplum ve gelecek konusundaki duyarlılıklarını, tarihin gerçekçi doğasıyla temas kurabilecek bir bilinç alanına taşırlar. Bunu, yeni bir tarih kurgusu oluşturmak için değil, salt gerçeğin kendisi adına yaparlar. Bu düşüncemizin ne kadar doğru bir tespiti içerdiğini, Dostoyevski’nin *Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları*; Stefan Zweig’in *Dünün Dünyası* ve şimdi tanıtımını yapmak istediğimiz Heinrich Heine’nin *Almanya’da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine* kitapları özelinde değerlendirebiliriz. Edebiyatçıları, entelektüel merak sahibi ve derin okumalarını, sistematik bir düşünce haline dönüştürmeyi başarmış akademisyenler takip eder. Üçüncü aşamada, skolastik bilimciler durmaktadır ve bütün bir düşüncenin tüketildiği seviye burada başlar.

Heinrich Heine’nin özgün ismi, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, “Almanya’da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine” olan kitabının

---

\* Ar. Gör., Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD. omergulenn@gmail.com

bizim için değerli olan yönü, böylesi bir bilgeliği açıkça görebileceğimiz bir kavrayış ve düşünce inceliğine sahip olmasıdır. Kitap ilk olarak Fransızca yazılmıştır (1833-1835). Kitabın yazılış amacı, Alman edebiyatıyla ilgili birçok düşüncenin yazıldığı ortamda Fransız okura, Alman edebiyatının ve felsefesinin kökenine dair bilgi vermektir.<sup>1</sup> Bununla birlikte kitapta, Alman kültürünün bütün bir yapısını çerçeveleyen Hıristiyan inancın *pathosuna* inilerek, hem Almanlar için hem de Avrupa kültürünün genel coğrafyasında, Hıristiyan inancın belirlediği bilinçaltı gerçek, ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Kitap Türkçe’de ilk olarak, 2017 tarihinde Semih Uçar’ın çevirisiyle Ayrıntı yayınlarında yayımlandı. Bu çeviri okura, Şair Heine’nin edebi dilini, okuyucuyu yaklaştırması ve belli bir tarihi dönemi anlatırken sergilenen eleştirisel/ironik dilin rahatlıkla anlaşıldığı bir okuma zevki sunmaktadır. Bu çeviriyle birlikte, modern batı düşüncesinin gelişiminde merkezi bir öneme sahip 19. yüzyıl tarihi içinde yazılmış, önemli metinlerden birine daha ulaşmış oluyoruz.

### Şairin Hayat Hikayesi

Christian Johann Heinrich Heine -asil ismi Harry Heine-, 1797 Prusya doğumludur. Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Katolik Rahipler tarafından yönetilen Düsseldorf Lisesini bitirdikten sonra, amcası Salomon Heine’nin eğitim masraflarını karşılaması sonrasında, farklı dönemler içerisinde, Bonn, Göttingen ve Berlin Üniversitelerine giderek Hukuk eğitimi alır. Bonn Üniversitesi yıllarında, Hukuk Eğitiminden çok, August Wilhelm Schlegel’in Edebiyat seminerlerini takip eder. Berlin’de, üniversiteye yaptığı ikinci kayıt dönemi sonrasında, vaktinin çoğunu Karl ve Rahel Varnhagen’in evinde yapılan toplantılarda geçirir. Genç Heine, Rahel Varnhagen’in maceralı yaşamının son dönemlerinde, Bayan Varnhagen’in özel dostları arasına katılır. Heine ve Varnhagen dostluğu için Hannah Arendt şu yorumu yapar. “Sadece yaşlılık döneminin arkadaşı Heine, onun dışlanmışlık hissini anlayacaktı. *Ancaak kürek mahkumları birbirini anlar*.”<sup>2</sup> İkisi de Yahudiydi ve bu kimlikleri hayatları boyunca sürecektir trajik olaylarla karşılaşmalarına sebep olacaktır.

Heine, Berlin’de geçirdiği günlerde (1821), Hegel’in derslerini takip eder. Alman edebiyatının önde gelen isimleriyle Berlin salonlarında tanışıp yakın ilişkiler kurar. 1825’te Hıristiyanlığı (Protestan) seçer. Bu durumu daha sonra “Avrupa kültürüne giriş bileti” almış olmakla tanımlayacaktır.<sup>3</sup> 1825’li yıllar itibarıyla Heine’nin ünü, Almanya’ya yayılmaya başlar. Heine, 1831 yılında Paris’e gider ve ömrünün sonuna kadar orada yaşar. Bu bir çeşit gönüllü sürgünlüktür. Fransa’dayken yazdığı kitapların hepsinde merkezi tema Almanya’dır. Alman ve Fransa toplumuyla ilgili, iki ulus arasındaki ilişkilerin artması

sonucunda, politik sorunların ortadan kalkacağına olan inancının bir ürünü olarak, “*Fransa’da Durum*” ve “*Almanya’da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*” adlı kitapları yayımlar. 1835’de kitapları, Almanya Meclisi tarafından yasaklı kitaplar listesine konular. 1843’te Karl Marks’la tanışır ve Marks’ın editörlüğünde çıkarılan dergide, şiirlerini yayımlar. Heine, döneminin felsefi düşünceleriyle, belirli yakınlıklar içinde olur fakat hiçbiriyle ideolojik bir birlik kurmaz. Kitaplarındaki düşünsel bağımsızlık, yöntem dışı tarih okuması, felsefi fikirleri, şair kimliği ve sürgün yaşamı, ününün asıl sebebidir. Alman halkından gördüğü beğeni, şiirinin geniş kitlelerce okunup bestelenmesi, düşmanlarından bile takdir görmesine sebep olmuştur. Şiirlerini Nazilerde, kendi parti programları için kullanacaktır fakat yazarının ismini belirtmeden. 1856 yılında, sekiz yıldır süren hastalığın yaşattığı acıların iyice arttığı bir dönem sonrasında, Paris’te ölmüştür.<sup>4</sup>

Heinrich Heine, Alman Romantik akımı içinde, farklı bir yönelimi temsil eder. Yaşadığı çağın gerçeklerini unutup, ortaçağ dönemini idealleştiren şairlerden farklı olarak, çağının gerçekliğinin farkında bir sanat/dünya görüşünü benimseyecektir.<sup>5</sup> *Almanya’da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine* kitabının, Türkçe baskısının sunuş bölümünü yazan Güçlü Ateşoğlu, Heine’nin, sanat anlayışı ve felsefi retoriğinin şiirsel içeriği hakkında, önemli tespitlerde bulunur. “Heine, Almanya’da din ve felsefenin tarihini anlatmaz bize sadece, ondaki şimdiki devindiren ritmi verir, olgusal olana eşlik eden, herkesin görmediği şarkıyı okur. Ortaçağ geleneğinden gelen şiir-şarkı formunu bizi aşırı romantikleştirmeden, düşünceyi ve hicvi katarak duyumsatır.”<sup>6</sup> Kitabın bu sunuş bölümü okuyucuya, şairin düşüncelerini daha rahat anlayacağı bir perspektif sunmaktadır.

Rüdiger Safranski, Heine’nin, *Almanya’da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine* kitabını, Fransa’da Saint-Simonculuğun önderi olan Prosper Enfantin’e adadığını belirtir.<sup>7</sup> Döneminin düşünsel gelişimine duyarlı olan Heine, Saint-Simoncu sosyalist söylemi, kendi felsefe ve edebiyat yaklaşımı içinde kullanır. Biz bu durumun açık bir örneğini, *Almanya’da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine* kitabında, şairliğinin edebi biçimiyle, sosyalist tarih kuramının gerçekçiliğini nasıl bir üslupla buluşturduğunu okuyarak görme şansını elde ederiz. Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci kitap, Almanya’da halk kültürünün, Hıristiyan İde’siyle oluşturduğu ortak tarih bilincinin yapısını ve Martin Luther’in, bu tarihsel yapının dönüşümünde, nasıl bir rol oynadığı anlatmaktadır. İkinci kitap, Luther öğretisinin bir sonucu olarak yayılan Bilimsel Devrimlerin, filozofların çalışmaları ve düşünceleri içinden evrilerek, modern kültürün oluşmasını nasıl etkilediğinin tarihi süreci anlatılmaktadır. Üçüncü kitapta Heine, Alman felsefesinin önde gelen isimlerinin düşüncelerini anlatarak, Alman doğa felsefesi

ve İdealizm düşüncesinin boyutları ve özgünlüğüyle bizi karşılaştırır. Kitabı okur için önemli kılan nedenlerden biri, Alman idealizminin, sonraki sosyal bilim çalışmaları için içeriğini belirleyecek olan sıradışı yapısıdır. Bu idealist felsefe, Kant'a rağmen, pozitivist epistemolojinin yapısını esnetecek bir aralığın oluşmasına imkân sağlayacaktır. Bilimin katı çizgileri üzerinde duran Alman bilgeliğinin kavrayış gücünü, Heine'in bu eserinde apaçık görmekteyiz.

### **Birinci Kitap**

Heine, Fransız okurun, bir metinde aradığı şeyle, Almanya'da din ve felsefe çalışmalarının derinliği arasında, belli bir boşluk olduğunu belirterek kitaba giriş yapar. Heine, bu durumun, kitabın anlaşılmasında bir problem yaratacağını ifade eder ama Fransa'da yazılmış olan ve Alman Edebiyatının gelişim tarihine dair kitapların yetersizliğinin, kitabın yazılmasını zorunlu kıldığını söyler. Alman bilgelerin, çok şey anlatıp, hiçbir şey söylemediği tarzdan farklı olarak, daha kısa ama anlatılan tarihin gerçekliğine uygun bir düşünceyi dile getireceğini ifade eder. Çağının genel entelektüel eğiliminin, dine karşı bir tutumu benimsemesine karşın, bu kitapta yapmak istediği şeyin, dinin, Avrupa tarihinde sahip olduğu 'Hıristiyan İde'nin doğasını ortaya çıkarmak olduğunu belirtir. Bizce kitabı özgün kılan düşünsel perspektif burada başlıyor. "Bu ide açık biçimde anlaşılmadığı ve yüzeydeki önemsiz unsurlar asıl mesele gibi görülmüş olduğu için henüz bir Hıristiyanlık tarihi yoktur. Kilise tarihini birbirine zıt iki taraf yazıyor ve sürekli olarak birbirlerine karşı çıkıyorlar; ne var ki ne o ne de bu taraf idenin, Hıristiyanlığın merkez noktasını oluşturan, kendisini bu dinin sembollerinde, doğmada ve kültürde, Hıristiyanlığın bütün tarihi içinde açığa vurmaya çalışan ve Hıristiyan halkların gerçek yaşamlarında kendisini ortaya koymuş olan o idenin aslında ne olduğunu hiçbir zaman kesin olarak söyleyemeyecek."<sup>8</sup>

Hıristiyan ide, ilk yüzyıllar itibariyle, Maniheizm ve Gnostik görüşlerin, Hıristiyan öğretiyeye sirayet etmesiyle, Katolik sanat ve düşünce biçimlerini sarmalayan ve Hıristiyan halkların inanç/pathos yapısı üzerinde etkisini kuran, tinsel anlamdır.<sup>9</sup> Bu düşünce, Hıristiyan çilecilik ve inziva anlayışının ortaya çıkmasına da zemin oluşturur. Heine, bu idenin, Hıristiyan toplumların bilinçaltısını nasıl etkilediğiyle ilgili çarpıcı bir saptamada bulunur. "Hıristiyanlık idesi, Roma İmparatorluğu'nun tamamına bulaşıcı bir hastalık gibi inanılmaz bir hızla yayıldı, bütün ortaçağ boyunca ıstıraplar devam etti, kâh bitkinlik ve biz modernler uzuvlarımızda hâlâ krampları ve güçsüzlüğü hissediyoruz."<sup>10</sup> Ruh ve beden arasındaki ayrımın, dinsel biçimi üzerine kurulmuş Hıristiyan öğretinin zamanla aşılacağı umudunu dile getirirken Heine, bunu geliştirmekte



olan ‘bağımsız politik ve endüstriyel kurumların takdisleriyle’ gerçekleşeceğini söyler. Fakat bu beklentinin ‘aptalca bir umut’ olabileceğini ifade ederek, gelişen modern kültürle ilgili kuşkularını da dile getirir. Tam da burada önemli bir durum tespitinde bulunur. *“Hıristiyanlığın nihai kaderi, ona hâlâ ihtiyacımız olup olmadığına bağlı.”*<sup>11</sup>

Heine, Hıristiyan idenin, Avrupa sanatının temel imgesini beslediğini söyler. *‘Avrupa’nın tamamı yalnızca iyi ilke, yani İsa’nın krallığı hakkında aynı düşünceye sahip’* olmasına rağmen, bu ilkenin ‘Germanik Kuzey ile Romalı Güney’ arasında farklı şekillerde tasavvur edildiğini belirtir. Bu düşünce, kitabın ana temalarından biridir. “Avrupa’da milli inanç -ki Kuzey’de Güney’den çok daha fazlaydı- panteistti, gizli ritüelleri ve sembolleri bir doğa kültürüyle ilişkiydi, her elementte olağanüstü varlıklar görülüp hürmet edilir, her ağaçta bir ilah nefes alır, bütün görünüşler dünyası ilahlarla dolup taşardı.”<sup>12</sup> Doğadaki bu panteist görünümün Hıristiyanlığın gelişimiyle birlikte, doğaya karşı bir kuşku, bir şeytansı doğa tasavvuruna dönüştüğünü belirten Heine, Almanların geçmiş kültürlerinin etkisiyle birlikte, bu doğa tasavvurunu daha kasvetli ve korkunç bir havaya dönüştürdüğünü; buna karşılık Fransız geleneğinde şeytanların bile neşeli, sevecen bir biçimde tasavvur edildiğini anlatır. Şeytanın, zihinlerde yaşatılmasına, Hıristiyan idesinin ihtiyacı vardır ve bu konu Luther’in, Katolikliğin inanç öğretisindeki derin teo-politik durumu anlamamasında açığa çıkar. Her tür duyusal eylemi aşağılayan ve ruhun gasp ettiği alaycı yanları muhafaza eden biçimlerde kendini gösterse de, kilisenin duyular yararına son derece isabetli bir şekilde inşa etmiş olduğu akıllı bir ödüllü sistemdir bu. Yüreğinin sevgi dolu eğilimlerine kulak verebilir ve güzel bir kıza sarılabilirsin ama bunun alçak bir günah olduğunu kabul etmelisin ve günahın kefaretinin bedelini ödemelisin. Bu kefaretin parayla ödenebiliyor olması kilise için de yararlıydı. Kilise her bedensel haz için, tabiri caizse kan parası (bağışlanma belgeleri-endüljans) ödetiyordu. Dolayısıyla, Luther endüljansa karşı çıkarak, kilise sistemine karşı çıkmış oluyordu.

Heine, Fransız okurun, Reformasyonun negatif yönünün anlatıldığı kitaplardan bu tarihi dönemi okuduğunu beyan ederek, gerçek Reformasyon tarihinin daha derin nedenlere ve sonuçlara sahip olduğunu belirtir. Almanlar için Reformasyon hareketinin; Katolikliğin, sözde Hıristiyan ruhbanlığına sahip olduğunun anlaşılmasıyla ivme kazandığını söyler. Reform isyanlarının başlamasıyla birlikte, “ezilen köylüler bu yeni öğretilerde, aristokrasiye karşı yürütecekleri savaşta kullanabilecekleri ruhani silahlar bulmuşlardı.”<sup>13</sup>

Heine’nin Luther biyografisi ‘kaderin seçtiği bütün adamlarda’ görünen sıradışı, güçlü bir karakter portresi çıkarır ortaya.<sup>14</sup> Luther, tüm bir özelliğiyle Almanya’yı temsil eder, Heine’nin gözünde. Luther’in Hıristiyan yorumu,

yeni bir başlangıçtır. “Büyük hiyerarşinin tamamlayıcı bir parçası olan bu kilit dağılım dini demokrasilere dönüşür. İçindeki Hint-gnostik unsurun kaybolduğu, Yahudi-deist unsurun ise yeniden yükseldiği bir dönem başlar. Madde- nin en elzem istekleri meşrulaştırılarak yeniden bir hakikat haline gelir. Rahip insan olur ve evlenir, buna karşın Tanrı tekrar müzmin bekâr haline gelir. Azizler azizlikten çıkarılır. Meleklerin kanatları kesilir.”<sup>15</sup>

Hıristiyanlığın Luther yorumu, Almanya’da aklın ve düşüncenin özgür salahi- yetinin gelişmesini sağlar. Üç yüz yıla yakın üniversite ve manastırlarda sınırlı kalmış olan felsefe, Luther’le birlikte halka hediye edilir. Protestanlık, ahlak- sızlığın mahrem mahzenlerine sokularak, daha insani bir din-ahlak yorumu getirerek, dindar insana, insanın doğasına uygun kurallar vazeder. İncil’in an- laşılmasında, akla özel bir otorite hakkı verilir ve bu durum, bilimsel bilginin gelişiminin yanında, dinsel aklın da aynı koşutta ilerlemesini sağlar. Düşünce, bireyin özgür tercihinin bir zorunluluğu içinde kendi konumunu belirledi. Latince bilenlerin özerk otoritesi, Luther’in hazırladığı Almanca İncil’in hızlı- ca gelişmesi sonrasında, yerini ulusal bir dile bıraktı. Heine, tam bu noktada, modern Alman edebiyatını Luther’in başlattığını belirtir.

## İkinci Kitap

İkinci kitapta, *Protestanlığın sonucu olmaktan başka bir şey olmayan felsefi devrimden* bahsedilir. Heine, modern felsefenin babası olarak, dönemindeki okulların Bacon’u ilan etmesine rağmen, kendi görüşünün, René Descartes olduğunu belirterek bölüme giriş yapar. Descartes “düşünce uçurumlarına, düşünceyi öz-bilincin en dipteki zeminini yakalayacak kadar derinden gömü- lebildi ve dünyaca ünlü şu cümlede öz-bilinci düşünce yoluyla saptayabildi: *Cogito ergo sum*”<sup>16</sup> Descartes aynı zamanda, felsefeyi, teolojinin baskısından da kurtararak ona bağımsız bir bilim payesi verir. Fakat felsefe, tutum olarak he- nüz bağımsızdır fakat pratik olarak, dinle felsefenin aynı hakikati dile getirdiği bir zeminde düşünce üretecektir. John Locke, Descartes öğretisinin metodik izleğini takip eder, fakat bilginin a priorik değil, a posteorik bir temelde üre- tildiği düşüncesiyle, Descartes’ten ayrılır. Locke, doğuştan gelen bilgi yerine, deneyim yoluyla kazandığımız bilgi teorisini geliştirerek, İngiliz ve Fransız felsefesinde, sensualizmin gelişimine de zemin hazırlar.<sup>17</sup> Almanya’da Descar- tesci idealizm, Leibniz’in felsefesinde işlenir. Heine, Leibniz’in, görünürde- ki tutarsızlıklarının ötesinde, “birbirinden tümüyle farklı sistemlerin aslında sadece aynı hakikatin farklı yüzleri olduğu ayrımsızlık/farksızlık noktasını” belirttiğini söyleyerek, Hıristiyan öğretisinin klasik ve modern yorumunun çelişkilerini ortadan kaldırma niyetini taşıdığını tespit eder.<sup>18</sup>

İkinci kitabın, üzerinde dikkatle durduğu ikinci filozof, *tek başına entelektüel hakimiyete yükselmiş filozof olan Benedictus Spinoza*’dır. Spinoza’nın Heine tasviri, şair bilgeliğinin edebi güzellikleriyle betimlenir.<sup>19</sup> Heine, Spinoza’nın kendi felsefesini, sadece okulla değil, yaşamın içinde, teoloji ve politikayı da benzer bir biçimde kendi gündelik hayatı içinde tecrübe ederek sistem-dışı, psiko-teolojik bir düşünce oluşturduğunu ve bu özelliğiyle diğer filozoflardan ayrıldığını belirtir. Spinoza *sadece tek bir tözün olduğunu onun da Tanrı olduğunu öğretir. Bu tek bir töz sonsuzdur, mutlaktır.* Heine Spinoza’nın Tanrı düşüncesinde, *bütün sonlu şeylerin, sonsuz tözün çeşitli modusları* şeklinde yorumlandığını belirterek, Tanrının varlığının, hayatın varlığını içerdiği şeklinde ifade edilecek bir yoruma dönüştüğünü söyler. Spinoza’nın Tanrısının, deistlerin Tanrısından farkı, “onun bizzat dünyanın içinde olmasıdır.”<sup>20</sup> Heine, Alman düşüncesinin, Spinoza düşüncesine benzer bir panteizmi, *aleni sır* olarak bünyesinde yaşattığı tespitinde bulunur. O, “panteizm, Almanya’nın gizli dinidir”, der. Almanya’da felsefenin yerel motif kazanması, Christian Wolff’la başlar. Felsefenin, dinin anlaşılması için kullanılması, dinin kendi varoluş biçimini de etkileyecektir. *Hıristiyanlıktan bütün tarihi içerik alınarak onda sadece ahlakın bırakılması denendi.* Deist tanrı yorumu öne çıktı. Böylece dünya Tanrı’dan arındırılmış oldu. Mucizeler fizik yasaları içinde açıklanmaya çalışıldı.<sup>21</sup> Dini yorumda rasyonalist, politik yorumda dünya vatandaşı rolü üstlenen bir aydın tipi ortaya çıktı. Heine, bu bölümde son olarak, Gotthold Ephraim Lessing’ten bahseder. Lessing; saygın, dürüst, erdem sahibi bir düşünür ve eleştirmendir. Alman sanatının gelişiminde eleştirilerinin yanı sıra, şahsi örnekliğinin de iyileştirici bir etki yarattığını söyler, Heine. Lessing’in kısa bir biyografik anlatımı sonrasında, kitabın ikinci bölümü de sona erer. Bu bölümde Heine, Descartes felsefesinin Avrupa felsefesiyle birlikte, Alman felsefesini ne şekilde etkilediğini panoramik bir gelişim evresi içinde anlatır. Descartesçi *cogito*, akli bağımsız bir güç haline getirir ve Alman idealizmiyle bu rasyonalizm arasında Alman filozoflar, kendi derin ve anlaşılması zor felsefelerini kurarlar. Alman halk kültürünün, eski geleneklerin dip akıntısı içinden gelerek oluşturduğu tinsellik, Hıristiyanlığın Hint-Gnostik yorumunun Hıristiyan idenin oluşumundaki belirgin damga, Alman düşünce ve felsefesini, sürekli devam eden bir Panteist dünya tasavvurunun içinde tutacaktır. Bu durum her bir Alman sanatçı ve felsefecinin düşüncesinde, yeni biçimlerde kendini ifade edecektir.

### Üçüncü Kitap

Heine üçüncü bölüme, her şeyiyle insana benzeyen bir makinanın, mucidinden ruh istediği bir hikâyeyi anlatarak başlar. Hikâye bir İngiliz hikâyesi

ve Heine, İngiliz halkının mekanik yaşamıyla hikâye arasında ironik bir bağ kurar. Bu hikâye ile bizi yeni bölümde anlatacağı Kant'ın felsefesinin başlangıcına hazırlarken, modern felsefe içinde kaybolan şeyi hatırlatır. Kant'ın felsefesine girmeden önce, herkesi özel bir seremoniye davet eder. “Çanların sesini duyuyor musunuz? Diz çökün -ölmekte olan bir Tanrı'ya adaklar sunuyorlar.”<sup>22</sup> Almanya'da deizmi idam edecek kişi, Kant olacaktır. Fakat bunu, Hint-Gnostik ayrımında gördüğümüz ikiliği ortadan kaldırarak değil, Tanrı'yı ve tanrısal bilgiyi, bilginin sınırlarının dışına çıkararak yapar. Düzenli yaşam, düşüncenin yapısına dair şüphe ve yıkıcı (kendi içinde inşa edici) bir eleştiri Kant felsefesinin genel yapısını oluşturur. Heine, Kant felsefesinin ana gövdesinin, *Saf Aklın Eleştirisi* kitabında dile getirildiğini belirtir. Kant'ın, bu olgunluk dönemi eserinde, anlaşılması zor felsefi düşünceleri, *gri ve kuru bir ambalaj kağıdı stili* içinde yazmasının sebebi Heine göre; “Descartes-Leibniz-Wolff ekolünün matematiksel formunu reddettiği için, bilimin kendini hafif, hoş, neşeli bir tonda ifade etmesi durumunda itibardan bir şeyler kaybedeceği korkusundan kaynaklanmasıyla ilişkilendirir.”<sup>23</sup> Bu yorumu, Kant'ın önceden yazdığı denemelerdeki neşeli, mizah yüklü üslupla, söz konusu kitabın üslubunu karşılaştırarak yapar.

Kant, bilginin yapısıyla ilgili Descartesçı yöntem tartışmasına farklı bir biçimde geri dönerek yeni bir paradigmanın ortaya çıkmasına sebep olacak epistemolojiye kurar. “Bilme yetimizin kapsamı ve sınırları.”<sup>24</sup> Kant böylece zihnin, bilgiyi nasıl oluşturduğu ve kavradığı sorusuna, mekânsal bir çerçeve çizmeye çalışır. Zihnimize konu ettiğimiz iki farklı düşünsel şeyler vardır. Görünür şeyler (fenomen) ve kendinde şeyler (numen). Görünür şeyler, zihnimizin muhatap olduğu bilgi nesnelidir. Kendinde şeyler, zihnin kavrayış alanının dışında bir gerçekliğe sahiplerdir. Heine'nin bütün bir Kant yorumu ve eleştirisi, tam da Kant'ın temel iki ayrımı üzerine kuruludur. Numen ve fenomen ayrılığı. Görünen şeyler yani *fenomenler* ve kendinde şeyler yani *numenler*. Kant'a göre Tanrı bir numendir. Numenler, hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz kendinde şeyler olarak, zihnin/düşüncenin sınır dışına itilir. Kant, Tanrı'yı Saf aklın dışına iterken, yardımcısı İhtiyar Lampe'nin bir Tanrı'ya sürekli olarak bir ihtiyaç içinde olacağı bilgisiyle Tanrı'ya Pratik aklın sınırı içinde yaşama hakkı verecektir.<sup>25</sup> “Kant, teorik akıl ile pratik akıl arasında bir ayrım yaptı ve elinde sanki sihirli bir değnek varmış gibi, teorik aklın öldürdüğü deizmin ölüsüne pratik akılla yeniden can verdi.”<sup>26</sup>

Kant'ın başlattığı eleştirel yöntem, tüm bilimlerin içine sirayet eder. Heine, şiirin de bu soyut ve kuru yaklaşımdan nasibini aldığını belirtir. Johann Gottlieb Fichte, Kant felsefesinin ilk takipçileri arasına katılır. Heine, Fichte'nin yönteminin, yöntem ve formsal açıdan iç içelik taşıdığını belirtir. “Canlıdır,

ama yaşamın tüm hatalarını da barındırır içinde; huzursuz ve karışıktır.”<sup>27</sup> Fichte’nin *Bilim öğretisi* Ben’in etrafında döner. “Fichteci Ben bireysel bir Ben değil, bilince ulaşmış genel bir dünya-Benidir.”<sup>28</sup> Ben’in, felsefi bir meseleyi anlamaktaki işlevi, hayatın kendisine yönelir ve hayatın kendisinden tekrar felsefenin kendisine döner. Bu felsefenin sınırlarını anlamak Fichte’nin biyografisine girmeyi zorunlu kılar ve Heine, üçüncü kitabın uzun bir bölümünde, Fichte’in hayatından kesintiler sunar okuyucuya. Kant’la tanışması, para sıkıntıları, Jena Üniversitesi yılları, ateizmle suçlanması, ders verme konusunda sürekli yaşadığı problemler ve Goethe’yle yaşadığı sıkıntılarla ilgili konular, bu bölümün içeriğini oluşturur. Heine, Fichte’in felsefesinde, materyalizmden daha kaba bir Tanrısızlığın mevcut olduğunu belirtir. Fichte, bunu duyuşal dünyanın mutlak yasası içinde Tanrı’ya belirsiz bir anlam yükleyerek gerçekleştirebilir. Heine, Fichte’in ikinci dönemi olarak açıkladığı *İnsanın Belirlenimi (1800) ve Kutsanmış Bir Yaşam İçin Kılavuz (1806)* eserlerinin yazıldığı dönemde, tam bir Hıristiyan gibi davrandığını belirtir.

Fichte felsefesinin, idealle gerçek arasında kurduğu formülasyon, aynı izlek üzerinde Joseph Schelling’in felsefesinin yapısını belirler. Fakat yöntemsel izlek, içerikte ters işler. “Fichte, düşünce ile doğanın özünde bir ve aynı olduğu ilkesinden yola çıkıp zihinsel operasyon aracılığıyla görünüşler dünyasına ulaşır, düşünceden doğayı, ideal olandan gerçek olanı yaratır. Buna karşın, aynı ilkeden yola çıkan Bay Schelling’de görünüşler dünyası saf idelere dönüşür, doğa düşünce haline, gerçek olan ideal haline gelir.”<sup>29</sup> Schelling, *Bir Doğa Felsefesine Dair Düşünceler’de (1797)* doğanın görünür yapısından; *Transendental İdealizm Sistemi’nde (1800)*, ise doğanın soyut yapısıyla ilgili düşüncelerini dile getirmiştir. Heine, Fichte’le Schelling arasında yaptığı karşılaştırmada, Fichte’in daha filozofca bir üsluba sahip olduğunu; buna karşın Schelling’in şiirsel olan bir üslupla kendi felsefesini oluşturduğunu ve iki filozoftaki bu üslup farkının felsefelerinin içeriğini de etkilediğini belirtir. Schelling felsefesi, Leibniz felsefesiyle, Spinoza felsefesi içinde üçlü bir çevrim oluşturur ve Heine böylece, Alman düşüncesinde yeni bir çevrimin oluştuğunu söyler. Schelling’in düşünce dizgesini anlamak için eserlerinin çıkış tarihiyle birlikte okunmasını öneren Heine, Schelling felsefesinin belli bir gelişim üzerine kurulu olduğunun böylece anlaşılacağına altını çizer. Üçüncü kitabın son büyük Alman filozofu, Heine deyimiyle, *Almanların Leibniz’den beri çıkardığı en büyük filozof* olan Hegel’dir. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Schelling’in öğrencisi, Heine’nin de hocalarından biridir. Heine, Hegel için, Kant ve Fichte’yi kat kat aşan, Schelling’in filozof tutumundan daha dürüst bir açıklıkla, felsefi düşüncesini ilan eden bir filozof olarak bahseder.

## Kaynakça

Heine, Heinrich Mad., AnaBritannica Cilt: 15.

Heine, Heinrich, *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*, çev. Semih Uçar, 2017, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Safranski, Rüdiger, *Romantik, Bir Alman Sorunsalı*, çev. Ali Nalbant, 2013, İstanbul, Kabalcı Yayınları.

Sperber, Jonathan *Karl Marx, 19. yy. Yaşanmış Bir Hayat*, çev. Gül Durna, 2014, İstanbul, İletişim Yayınları.

Young-Bruehl Elisabeth, *Hannah Arendt, Dünya Aşkıyla*, çev. Ali Selman, 2012, İstanbul, İletişim Yayınları.

## Notlar

<sup>1</sup> Heine, Heinrich Mad. AnaBritannica Cilt: 15, s.s. 135-136

<sup>2</sup> Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, Dünya Aşkıyla*, çev. Ali Selman, 2012, İstanbul, s. 181, İletişim Yayınları.

<sup>3</sup> Heinrich Heine, *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*, çev. Semih Uçar, 2017, İstanbul, s. 13, Ayrıntı Yayınları.

<sup>4</sup> Heine, Heinrich Mad., Cilt: 15, s.s. 135-136.

<sup>5</sup> Jonathan Sperber, *Karl Marx, 19. yy. Yaşanmış Bir Hayat*, çev. Gül Durna, 2014, İstanbul, s. 194, İletişim Yayınları.

<sup>6</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 8.

<sup>7</sup> Rüdiger Safranski, *Romantik, Bir Alman Sorunsalı* çev. Ali Nalbant, 2013, İstanbul, s. 270, Kabalcı Yayınları.

<sup>8</sup> Heinrich Heine, *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*, çev. Semih Uçar, 2017, İstanbul, s. 23, Ayrıntı Yayınları.

<sup>9</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 25.

<sup>10</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, ss. 26-27.

<sup>11</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>12</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>13</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>14</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, ss. 48-49.

<sup>15</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>16</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 67.

<sup>17</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>18</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>19</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, ss. 76-77.

<sup>20</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>21</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 94.

<sup>22</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 108.

<sup>23</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 114.

<sup>24</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 116.

<sup>25</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 122.

<sup>26</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 122.

<sup>27</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>28</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, s. 128.

<sup>29</sup> Heinrich Heine, *a.g.e.*, ss. 146-147.

# İki Kavram: Alçak ve Yüksek

## *On Two Concepts: High and Down*

Hayrani ALTINTAŞ\*

İnsani düşünce, daima değer hükümleriyle doludur. Çünkü varlık bir değer taşır. Var olanın, insan zihninde, her zaman bir değeri vardır. Varlık, varoluşu sebebiyle kendinde bir kıymet hükmünü bulundurur. Oluş, Yüksek olanın bir hükmü, kararı ve bir fiilidir. Var olan, daima, kendini varlık kılanın eseri olarak aşağıdadır. Eserin sahibi, onu var edendir. Var eden olmazsa varlık veya eser var olamaz. “Ol” bir emirdir; olan da, emre uyan, itaat eden, teslim olan, niteliğiyle aşağıdadır. Oluş, yokluktan varlığa geçmektir. Yokluğun değeri yoktur; var olanın bir değeri vardır. Yokluk aşağıda, varlık yukarıda, yüksektedir. Oluş, yukardan(yüksekten) aşağıya doğru iner. En alçak yer toprakta durur. Sonra ilk geldiği kaynağa yükselmek için harekete geçer ve yukarıya doğru yükselir. “O’ndan gelip O’na döner.”

Var olan, varlığı alandır, kabul edendir. Alan, daima Veren’e (Vehhâb) muhtaçtır. Bu sebeple Veren yüksekte ve Yüksek (A’lâ), alan aşağıdadır. Veren alana nazaran zengin; alan Veren’e göre fakirdir. O zaman, Veren üstündür, verdiklerinin Sultan’ıdır (Melik); alanlar da Sultan’ın kullarıdır. Varlık, emir aldığı için emir verenin aşağısındadır. Var olan (kul), her şeye güç yetiremez, bu yüzden zayıftır; Var eden güçlüdür, her şeye Muktedir’dır. Bu yüzden, zayıf, güçsüz ve

---

\* Prof.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Emekli Öğretim Üyesi.

fakir olan, Kuvvetli, Güçlü ve Zengin olana yalvarır, dua eder. Dua, zayıf ve güçsüz olandan güçlü ve kuvvetli olana doğrudur.

Alçak olan veya aşağıda bulunan, Yüksek olana halini arz eder; sonucu O'ndan bekler. Takdir yüksek olana aittir. Duada eller daima yukarı doğrudur. Yükte olandan imdat diler. Her insan, tabiatında bulunan bir halle, her zaman iyilikleri, güzellikleri ve yardımları gökten bekler. Kurban, yükte bulunan içindir. O'nun hoşnutluğunu kazanmak amacıyla gerçekleştirilen bir fedakârlıktır. Yükte olana yaklaşmak ve lütuflarını kazanmak amacıyla yapılan maddi bir çağrıdır.

Denilir ki, yükte olan yani Yaratan, insanı var etmekle ona iki büyük lütufta bulunmuştur. Birincisi, insanı varlık sahasına getirmek yani icat etmek suretiyle, hayatın zevklerini bahşetmiştir. Hissetmek, düşünmek, davranmak, sevmek, sevilme ve diğere hayati faaliyetler, yükte olanın bir lutfudur. İnsan olarak bunları tatmak, aşağıda olana verilen bir hediyedir. İkinci olarak, gene yükte olan, varlık verdiği varlığın hayatını çeşitli ortam ve nimetlerle devam ettirmekte yani insana imdad etmektedir. Kişi, yükte olanın verdiği nimetler olmaksızın varlığının devamını temin edemez. Bu sebeple, o, aşağıda, Veren ise yükteedir.

“Melek gibi insan” denilir. İnsan alçaltılmış, melek yükseltilmiş olur. Neden? Çünkü melek, her an Yaratıcı'sıyla beraberdir ondan. İnsan Yaratıcı'sıyla beraber olursa o da yükselir.”İliyyun'a çıkar. O'nsuz kalırsa aşağılara Siccine düşer. Aslında insan, melekten üstündür, yükteedir. Çünkü melekler ona secde etmiştir. Ama insan, insan olma vasfını kaybedince alçalır. Hayvandan daha aşağı dereceye iner. “Biz, insani en güzel şekilde yarattık; sonra onu aşağılar aşağısına attık” güzel sözünün anlamı budur.

Duygu ve düşüncelerimizi ifade eden kelimelere bakalım. Yüksek duygu ve düşünceleri anlatan, âdil, âsil, şerefli, şefkatli, merhametli, doğru, dürüst, güzel, iyi gibi kelimeler, kişi yüzünde âsil duyguların şeklini gösterir ve kişi değişik bir ruh halini gösterir. Bu hal, insanca bir haldir. Ama zâlim, kaba, şerefsiz, merhametsiz, kalpsiz, yalancı, kötü, çirkin, sevimsiz gibi kelimeler de bizde hoş olmayan duyguları gösteren yüz ifadelerini ortaya çıkarır. Çünkü birinciler yüksekliği ifade ederken ikinciler insanca olmayan aşağılıkları gösterirler. Birinciler yüksekliği belirttikleri için güzel yüz hatları ortaya çıkarken ikinciler aşağılığı ifade ettiği için ekşi bir yüzün temsilcileri olurlar.

Rütbelerin en yükseği, ilim rütbesidir. Bu sebeple, gerçek ilim sahipleri, yüksek duygu ve düşüncelerin temsilcileridir. Gerçek ilim sahipleri, ilmin verdiği ahlak ile mütevazı, gurursuz, kibirsiz ve yumuşak kişilerdir. Bu yükseklikleri nedeniyle hürmet görürler. Gerçek ilme sahip olmayanlar, gururlu, kibirli,



sert, kaba bu yüzden de alçalmış kişilerdir. Zira ilim ve iman, kişiyi insan eder, belki sultan eder. Bu sebeple, Abdülkadir Geylanî gönül sultanı, zâlim Haccac da aşağı bir insandır.

Ahlak, kişileri yükseltir, onsuz olmak da alçaltır. Bundan dolayı ahlak numunesi Hz. Peygamber aleyhisselam âlemlere rahmet, yüksek bir şahsiyettir. Nemrut da zilleti temsil eden alçak bir kişiliktir. Ahlak dışı bir tutum olan gurur ve kibir, sevgisizliğin ifadesi olurken tevazu, sevgi ve şefkatin timsali olurlar. Onun için, ilahi hüküm, *“Allah’ın kulları, tevazu ile yürürler”* demiştir. Çünkü insan, yükseklikte *“dağlara erişemez”* denmiştir.

Fatiha suresinde, insan, alçakların durumuna düşmekten yüce Allah’a sığınarak yücelme ister. Gerçek anlamdaki bir kulluk, onu yücelterek “mukarrebûn” sınıfına sokar.

Yüce Allah, Hayat Veren(Yuhyi) olarak en yüksekte bulunurken insan bu hayatı alan olarak aşağıdadır. Yüce Allah, Karşılıksız veren(Mennan) iken her şey için bir karşılık bekleyen insan aşağıdadır.

İnsanın nefsi daima kötülüğü emrettiği için kişiyi, aşağıların aşağısına düşürdüğünden kötülenir. Ruh, yüksek duyguları temsil ettiğinden de yüksek âlemin lutfudur. Kişi, aşağılık niteliklerden soyutlanarak *“mutmaine”* makamına yükselirken nefsinin arzularını tanrı edinen kişi, aşağıların aşağısına düşer ve Ad kavmi gibi yok olur.

Gerçek ilme, ruh yüksekliğine ilahi daveti doğrulayan kişi, Ebu Bekir diye ün salarken gerçek ilimden nasibini alamamış kişi aşağılık bir varlık olarak Ebu Cehil (cahillerin babası) olarak aşağı ve nefret edilen kimse şeklinde tarihte yerini alır.

O halde yükseklik, peygamberi ahlaka sahip olmakla gerçekleşir; aşağı olmak da ondan uzak olmakla ortaya çıkar.



# Boş Vermek

## *To Pay No Mind*

Gürbüz DENİZ\*

Boş vermek, değer vermemek mi? Boş vermek bonkörlük mü? Boş vermek nihilistlik mi? Boş vermek yan gelip yatmak mı? Boş vermek güç yetirememek mi? Boş vermek sıradanlaşmak mı? Boş vermek bir erdemlilik mi? Bu sorular temelde, boş vermişliğin iki manaya tekabül ettiğini bize göstermektedir.

Boş verme tavırlarının ve söylemlerinin zihinsel arka planında, yukarıdaki soruların hepsiyle öyle veya böyle bir bağları/bağlantıları bulunmaktadır. Boş vermek, en aşağı düzeyde “tüm benlik” yani benliğin tanrılaştırılması iken aynı zamanda boş vermişlik “en yüksek insanî duruş ve söylem” manalarını içermektedir. Zıtların aynı ifade içinde gizlenmeleri... Farkı görmek için mahir olmak lazım ya da bu varoluş düzlemlerini bir şekilde yaşamak gerekir. Aksi halde ve çoğunlukla aldanmak kaderimizdir.

İşin içinden çıkmak için, iki anlamı birden içeren “boş vermişlik” tabiri üzerinde durulması ve irdelenmesi gerekir. Çünkü bu tabir; iki anlama taraftar olan iki insan grubunun kullanımına açık, iki uçlu anlamlar taşıdığından dolayı kimin ne için ne maksatla kullandığını bilmek, varoluş zeminimizi sağlamlaştırmak için gereklidir. Aksi halde, fiiliyatta müşahede ettiğimiz üzere, bu tabir (boş vermişlik) söz ve fiil olarak kullanılarak insanlar hem kendilerini ve hem de başkalarını istismar edebiliyorlar.

---

\* Prof.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi ABD, deniz@divinity.ankara.edu.tr

Bir Şeye değer vermemeyi iki Şekilde anlamaktayız. Bunlardan birincisi; varlığa, varoluŐa (Őahsiyete) hakaret manasına gelir ki, boş veren kendisini kutsamak adına her Şeyi feda eder ya da her Şeyi tükedir. Bu durum; bazen hayat boyu süren bir tavır, bazen de anlık tepkiler halinde varoluş alanına çıkmaktadır. Birisi sürekli boş veriyor, ancak boş vermişliği baŐkasının sırtından yaparak kendisine konum kazanıyor (!); bu Őuna benzer, babası zengin bir öğrencinin, babasından gelen paralarla paraya değer vermemiŐ gibi bir tavırla harcamalarda bulunmasıdır. Bu bonkörlüktür ve asla cömertlik ya da fedakârlık değildir. Darda kalınca kimseye kuruŐ koklatmayan bu tipler, ne yazık ki birçok garibanın Őahsiyetini rencide etmekte mahirdirler. Bunlar çoğu kimse tarafından fark edilmeyen, kaba-saba tipleridir. Kendi emeğinden değil baŐkasının emeği üzerinden Őahsiyetsizce Şahsiyet kurmaktadırlar. En maddeci tipler bunlardır. BaŐkasından alıp başkasına vererek yine madde bağlamında kendileri için ege-menliği kavileŐtirenlerdir. Hakla hakikatle ilişkileri olmadığı halde, hakkın sahte temsilcileri görünmektedirler. Biraz dikkatlice baktığımızda yanımızda yöremizde bunlardan çok görürüz.

Boş vermenin nihilistliği (hiççiliği), hayatı, varlığı ve varoluşu anlamsızlık üzerine temellendirmektedir. Her Şey geçici, her Şey anlamsız, yoktan geldik yoka gidiyoruz. O zaman var olmanın ve dahi varlığın bir anlamı yok, “boş verelim gitsin.” deyip her Şeyi terk edenlerdir. “Terki de terk edip (!)” münzeviliğe gönüllü katıldıkları halde gönülleri bomboŐ olanlardır. Hayalin ve ümidin tükendiği yerdir. Bu anlayıŐta onların bir kısmı ise; “mademki sonuç yokluktur.” hükmünde bulunarak; “O zaman her Şeyi hazzımıza, keyfimize kullanmamızın hiçbir sakıncası yoktur.” havasındadırlar. Bununla beraber münzevi nihilist boş vermişlik, en anlamlı ve/veya en tutarlı boş vermiŐliktir. Fakat aynı zamanda bunlar, metafiziksel manada hiçbir Şeye inanmadıkları ve değer de vermedikleri için en korkusuz ve en tehlikeli olanlardır. Onları ne maddi ne de manevi olarak sınırlayan hiçbir Şey/güç yoktur.

“Aman, boş ver” , başkasına ait işi savsaklamaktır. “Bir/bu iş ciddi ve önemlidir, ama ona itina göstermemiz gerekmiyor.” Ya da “falancayı, o çok önemli bir kimse olsa da, onunla ilgilenmemiz bize bir Şey kazandırmayacağına göre boş verelim gitsin.” demek, varlık karşısında insanın insanî niteliğinin sıfırlanması demektir. Bu tavırda, ahlakî yani insanî hiçbir değer yoktur. Bunlar kendi benliklerinden başka hiçbir Şeye inmayan ve değer vermeyenlerdir. Bu tavır sahipleri, bir birey, bir toplum, bir devlet oldukları gibi, güya, bir medeniyetin adı bile olabiliyor.

Bilmiyor, bilmediğini öğrenmek ya da bilmek de istemiyor, boş veriyor. Cehaleti kutsayıp, cahilliğini bir hüner olarak anlamlandırıp (!), gönül huzurunu (!) kaybetmek/bozmak istemiyor. Öğrenmemenin gerekçesi hazırdır: “Kocakarı

imanı, imanın en yüksek mertebesidir.” deyip, neye inandığını bile bilmeden imanı boş vermek, boşa vermek. Bunlar, anlamsızlığın peşinden gidenlerdir.

Sahipken sahip değilmiş gibi boş vermek, ama sahipliğini gizemli hale getirerek, daha fazlasına sahipmiş gibi kibrine boş vermişliği alet etmek. Yunus’un affına sığınarak, “kibir var kibir içinde”.

İnsanlık tarihi; insanların, sahip olduklarını, sahip olmadıklarına –çoğunlukla üstün tuttuklarına şahittir. Bu anlayış doğrultusunda sahip olmadıklarını ise değersizleştirmek için boş vermişlik çukuruna bırakmış, onları şahsiyetsizleştirmiştir. Bu durum, bir varlığın taşıyamayacağı yükü ona yükleyip onun taşıyabileceğini bile taşıyamaz hale getirmektir. Yine bu tavır sahipleri, değersizleştirip işsiz bıraktığı başka varlıkları ise atalete kurban etmektedir. Değersizleştirilip kendisine, varlığına uygun konum verilmeyen varlıklar, zamanla varlıklarının varoluşunu elde etmek için her şeyi kaosa sürüklemişlerdir. Durum tecrübî olarak böyle olunca: Bir varlığı, sahip olduğu konum ile sınırlı değerde tutmak, en önemli ontolojik tutum olarak belirlemektedir.

“Neme lazımcılık”, boş vermişliğin zirve duyarsızlığıdır. Kaçmak, görmemek, kulağını tıkamak; aydınlığı karanlık yapmaktır. Neme lazım, boş ver gitsin. Zihnim karışmasın, yüreğim burkulmasın, daha doğrusu insan olmaktan istifa etmek için nemelazımlığın boş vermişliği, ruhu olanla ruhsuzu eşitleyen bir durumdur.

Erdemlinin boş vermesini en güzel şu kelimayı kadim ifade etmektedir: “O müminler cahillerle/kendini bilmezlerle karşılaştıkları zaman, onları muhatap almayıp boş vermeleri (onlara selam demeleri) dir.”

Boş vermenin en zoru, boş verdiğimiz ne ise onu olduğu gibi bilip, değerini takdir ettikten sonra ideallerimiz, inançlarımız adına/uğruna o şeyi kendi değerinde bırakıp, o şeyin sahip olmadığı ontolojik konumunun üzerine çıkarmamak veya tam aksine değerinin altında bırakmamak adına, yani ilgili olmadığı hususlarda o varlığı, boş verme cihetine gitmemizdir. Buna “erdemli boş vermişlik”, diyoruz. Ahlakî terminoloji ile söylersek bunun adı adalettir. “Erdemli boş vermişlik” bir şeyi olduğu değer üzerine ve o şeyi sahip olduğu varlık gücünün yeteneği üzere konumlandırmaktır. Bu durum, nihai manada şu anlama gelmektedir: Bir varlığın varlık potansiyelinin taşıyabileceği yükü ona yüklemek ve kendisine kendisi kadar değer vermek gerekmektedir. Bunun aksine taşıyamayacağı ya da kıymetli olmadığı kadar ona değer biçmek onu bu şekilde konumlandırmak o varlığa zulmetmek demektir ki, bu aynı zamanda o varlığı atıl bırakmak manasına gelmektedir.

“Erdemli boş vermişlik” denilen değer seviyesine çıkmak/ulaşmak için öncelikle bilişsel tezkiye, sonra zihinsel tezkiye ve sonra da maddi/bedensel tezkiye aşamalarını takip ederek ve birini diğeriyle mezcedip beraber yaşayarak varlığımızın iyi özünü var oluşumuzla ortaya koymamızla istediğimiz tatmin/kendimizle uyum seviyesine ulaşırız. Ara sıra bu halde bulunmak yeterli değildir. Bütün bunlardan sonra düşüncelerimizi kalbî kanaat egzersizinden geçirmemiz gerekmektedir. Bu durumda:

1. Bilişsel seviye, muhatap olduğumuz ve kendisine değer biçeceğimiz şeyi en azından asgari seviyede bilmemizi gerektirmektedir. Bu biliş; kendisiyle ilgilendiğimiz şeyin neye yarayıp yarayamayacağını bize öğretir. Böylece hem ondan yararlanma ve hem de onu zayı etmemeyi öğrenmiş oluruz.
2. Zihinsel tezkiye, kendisi ile muhatap olacağımız şey hususunda, bilişsel manada, nihaî araştırmayı yapmamız ve muhtemel soruları cevaplamamız demektir. Böylece neye niçin boş verdiğimizizin sınırlarını bilmiş ve boş vermek durumunda isek zihinsel kargaşadan kurtulmuş oluruz.
3. Maddi/bedensel tezkiye, doğrudan doğruya her insanın bizatihi kendisini terbiye etmesiyle ilgilidir. İnsanın maddi ya da bedensel ihtiyaçlarının şiddetinden arzularını sınırlandırması ve bunlardan arınarak onlara sınır çizmesi gerekmektedir. Bedensel ya da maddi arzularına sınır çekememiş bir kimsenin, madde hakkında “erdemli boş vermişlik” derecesine/seviyesine ulaşması zor/ve hatta imkânsızdır.
4. Kalbî kanaat; erdemli boş vermişlikte bilişsel, zihinsel ve maddî/bedensel tezkiyelerin cümlesine her an sahip olma halidir. Buna nefsin tatmini de diyebiliriz. Nefsin tatmini, güç yetirildiği nispette süreklilik arz etmelidir. Anlık ya da gelip geçici tatminler; “erdemli boş vermişliği” ayakta tutacak nitelikte/güçte değildir.

# Paraskovya

## *Parascovia*

Halim YAR\*

Güz inceden inceye yüzüne yağdı,  
Derinde sızı  
Ruhun nehir, bedenini sal, iklimleri katladın  
Cildin buruş buruş, aklanıp paklandı  
Saçlarını yıkadı yıllar  
Gözlerinde şefkat... Evladın  
üç misafir: dün, bugün, yarın  
Ayağına dek geldiler, mısır taneleri saçtılar  
Bardaktan boşalan günleri, tatlı kaşığıyla yudumladın  
Topraktan taşan yıldırım... Ah! Güneş tâcı  
Alnında,  
Boncuk boncuk ter bitti,  
Dilinde Allâh... Allâh...  
Kara, göründü! Haykırdın. Karşı kıyıya vardın.

---

\* Ar. Gör., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. halimy14@gmail.com







# Mukaddime Sözlüğü

## Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü

Kadir Canatan, EskiYeni Yayınları, Ankara 2017, 368 s.

Klasik eserler, bir milletin zengin tarihsel ve kültürel mirasını sonraki nesillere aktaran ve o milletin bilimsel zihin haritalarını yansıtan düşünce kaynaklarıdır. Düşünce ve bilim geleneği, bu klasik eserlerin etkileri ile oluşmakta ve daha sonraki aşamaların basamaklarını oluşturmaktadır. Bizde böyle bir geleneğin oluştuğunu söylemek zordur. Çünkü bilim ve düşünce geleneğimizi oluşturan klasik eserler tam olarak günümüz Türkçesine aktarılmadığı gibi birçoğu da Batılı müsteşriklerin çevirilerinden dilimize kazandırılmıştır. Ancak son dönemde bu eserler üzerinde çalışmaların arttığı da bir gerçektir. Mukaddime Sözlüğü-Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü, yazarın ifadesi ile bu gerçekten hareketle düşünce geleneğimizin oluşturulma sürecine bir nebze de olsa katkıda bulunmak için hazırlanmış bir çalışmadır.

İbn-i Haldun'un Kitab'ül İber isimli çalışmasının girişini oluşturan Mukaddime, Müslüman dünyanın sosyal bilimler ansiklopedisi niteliğinde klasik bir

eser şekline dönüşmüştür. Uzun bir süre ihmal edilen eser, günümüzde yurt içi ve yurt dışında Mukaddime ve İbn-i Haldun çalışmalarının hız kazanmasıyla gerçek değerini bir nebze de olsa kazanmıştır. Ancak bu çalışmaların, daha çok ilahiyat fakülteleri ve felsefe bölümlerinde yapıldığı görülürken, sosyoloji ve tarih gibi sosyal bilim bölümler ve sosyal bilimciler tarafından fark edilmiş olmaması üzüntüyle karşılanması gereken bir durumdur.

Yazar, İbn-i Haldun ve Mukaddime'ye olan ilgisinin, Rotterdam Erasmus Üniversitesi'nde sosyoloji okuduğu yıllarda başladığını ve bugüne değin devam ettiğini dile getirmektedir. İbn-i Haldun ve eserleri hakkında bazı çalışmaları olan yazar bu konuda ilk eserini, İslam Sosyolojisi adıyla 2005 yılında yayımlamıştır.

Yazarımıza göre, "İbn-i Haldun'u diğer bilim adamlarından ayıran en önemli özellik, "olanı" anlamaya ve açıklamaya çalışan bir bilim adamı olmasıdır. Bu, İbn-i Haldun'un kendi düşüncelerini ve değer yargılarını hiç belirtmediği anlamına da gelmemektedir. O, sürekli bir biçimde olan ile olması gerekeni ayırt eden; nerede ve ne zaman hangi düzeyde konuştuğu belli olan bir düşünürdür."

Yazar eserin ortaya çıkış serüvenini şu şekilde dile getirmektedir: "Eser, uzun bir dönemi kapsayan bir okuma ve düşünme sürecinin ürünü olmakla birlikte son bir yıl içinde yaptığım düzenli ve sistematik bir okuma ve yazma sonucunda ortaya çıkmıştır."

Elimizdeki sözlüğü benzerlerinden farklı kılan temel özellik, klasik dönemin bir birikimi olan Mukaddime'nin temel kavramlarını ve düşüncelerini ortaya koymasıdır.

Yazar sözlüğü yazmaktaki amacını ise şu şekilde ifade etmektedir: "Mukaddime Sözlüğü, Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü olarak adlandırılan bu sözlük geleneksel/klasik birikimi aktarmayı amaçlamanın yanında yeni bir sosyal bilim anlayışını da gündeme getirmeyi hedeflemektedir. Ayrıca, İbn-i Haldun çalışmalarına destek vermek yanında ilham kaynağı olmak gibi bir işlev yüklenirse amacına ulaşmış olacaktır."

Sözlük yazılırken, kavramların tespiti genellikle iki yöntemden hareketle belirlenmiştir. Birincisi, doğrudan doğruya Mukaddime okumaları sırasında eserden tespit edilen kavramlar: Asabiye, mülk, iklim, adet, ahlak, gibi. İkincisi ise, yazar tarafından ortaya konan kavramlar. Bilgi sosyolojisi, aidiyet, ilerleme, eğitim sosyolojisi, gibi. İkinci yöntemle bu sözlüğün geliştirilmesi ve zenginleştirilmesinin de mümkün olacağı ve sözlüğün sürekli geliştirilebileceği de yazar tarafından okuyucuların ve bilim insanlarının dikkatine sunulmaktadır.

Yazarın şu tespiti de bilim adamların dikkatine sunulmaktadır: “İbn-i Haldun çalışmaları, bu-gün sadece onu anlamak ve anlatmakla sınırlandırılmaz. Eğer bir bilim ve düşünce geleneği kurmak istiyorsak, İbn-i Haldun’u ve onun düşüncelerini geliştirmek de zorundayız.”

Sözlük hazırlanırken kavramların tespiti kadar içeriksel olarak semantik alanlarının belirlenmesi ve yorumlanması konusunda da belirli bir yöntem izlenmiş, kavramlar ele alınırken, Mukaddime’de bu kavramının nasıl tanımlandığını tespit edilmiş, sıklıkla alıntılar yapılmıştır. Söz konusu kavramın anlam ve önemine yazar tarafından bazı yorumlar yapılmış olması da eserin farklı bir eser olduğunu göstermektedir. Sözlük alanında yapılmış eşsiz bir çalışmadır ve alanında bir ilktir.

Yazar sözlüğe Mukaddime’yi okurlara kısaca tanıtmak için Mukaddime okumalarına giriş adında bir bölüm kaleme almıştır. Bu bölümde yapıtın genel planı, yazılışı, yapısal analizi hakkında okuyucular için kısa ve eşsiz bilgiler yazar tarafından sunulmaktadır. Yine devamında İbn-i Haldun’un Tarih, Coğrafya, Sosyoloji, Siyaset bilim, Ekonomi, Bilgi ve Eğitim Sosyolojisi ve bütünlüklü sosyal bilim anlayışından bahseden bilgiler verilerek mukaddime ve yazarı okuyucuya tanıtılmaktadır.

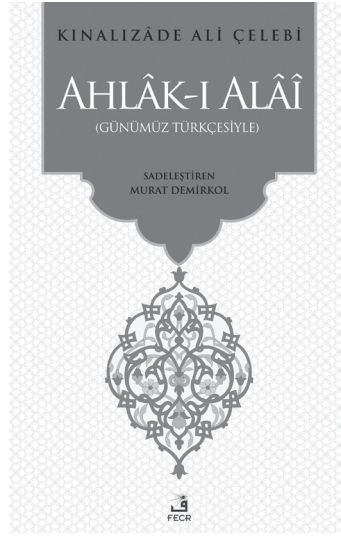
Sözlük, toplam 150’ye yakın asli kavram ve 450’yi aşkın atıf kavramları olmak üzere toplam 600 civarında kavramdan oluşan sözlükte kavram aramayı ve bulmayı kolaylaştırmak için sözlüğün sonuna bir kavramlar dizini eklenmiştir. Eserin giriş bölümü “İbn Haldun’un Mukaddime okumalarını kolaylaştırmak ve onun sosyal bilim alanındaki yaklaşımlarını yansıtmak amacıyla yazılmış, devamında ki önermeler bölümü ise Mukaddime’nin temel tezlerini içermektedir. Ayrıca bu bölümde, klasik bir eser olan Mukaddime hakkında çağdaş okuyucuya güncelleştirilmiş bir Mukaddime versiyonu sunulmakta, aynı zamanda İbn-i Haldun’un “ilm-i umran” anlayışının nasıl bir sosyal bilim anlayışı sergilediği de okuyucuya sunulmuştur.

Sözlüğün son bölümüne İbn-i Haldun ve Mukaddime çalışmalarını yansıtan, yazar tarafından ulaşılabilen ve önemli olduğuna inandığı seçilmiş bir bibliyografya eklenmiştir. Ayrıca ilgililerine yol gösterecek kitap (tercüme ve telif) ve makale yanında, Türkiye’de yapılmış yüksek lisans ve doktora tezi çalışmaları da eklenmiştir.

Tevfik AKSOY\*

\* Anadolu İlahiyat Akademisi. tevfik\_aksoy@hotmail.com





## Ahlâk-ı Alâî

Kinalızâde Ali Çelebi, Sad. Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara 2016, 544 s.

İslam ahlâk düşüncesi literatüründe, Kinalızâde Ali Çelebi tarafından kaleme alınan *Ahlâk-ı Alâî*'nin önemli bir yeri vardır. Bu eser, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbül-Ahlâkî*, Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ve Celâleddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si ile devam eden silsilenin dördüncü halkasını oluşturmaktadır. Kinalızâde'nin amacı, Arapça ve Farsça yazılmış ahlâk eserlerinin hâricinde Türkçe bir ahlâk kitabı telif etmektir. Bu amacın gerçekleştirilmesi ile Türkçe okuyan insanlar, ahlâk eserlerinden faydalanma imkânı bulmuşlardır.

Yukarıda zikredilen üç eserden içerik olarak çok farklı olmayan *Ahlâk-ı Alâî*'nin özgün yönleri mevcuttur. Eserde kullanılan yüksek edebî dil, öğretimi kolaylaştıran bir yöntem olarak öykülemeye sık başvurulması bunlara örnek olarak zikredilebilir. Bunlara ek olarak nefis hastalıkları konusunu ele aldığı yerde Gazzâlî'ye ve sevgi konusunu ele aldığı yerde Molla Câmî'ye yapılan atıflara işaret etmekte fayda vardır.

Ağır bir dil ile kaleme alınan bu eserde, döneminin özelliklerini yansıtan ibareler bulunmaktadır. İlmî yönünün yanı sıra edebî yönü de zengin olan eserin okunup anlaşılması açısından günümüzde çeşitli zorluklar ortaya çıkmaktadır.

Günümüz Türkçesi ile Osmanlı Türkçesi arasındaki farklar ve bugün kullanılmayan, Arapça ve Farsça tabir ve terkiplerin varlığı, eserin anlaşılmasının önündeki en büyük engeldir. Hakkında çeşitli çalışmalar yapılan ve tıpkıbasım olarak yayınlanan *Ahlâk-ı Alâî*'nin sadeleştirilmesi, yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı haklı bir talep olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahlâk felsefi alanındaki çalışmaları ile tanınan Murat Demirkol, daha önce *Nasireddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Etkisi* (Ankara, Fecr Yayınları, 2012) isminde ahlak felsefi alanında bir kitap kaleme almıştır. *Ahlâk-ı Alâî*'nin günümüz insanı için anlaşılır kılınması amacı ile çalışmalarda bulunan yazarın sadeleştirdiği bu metin, yakın bir zamanda Fecr Yayınları tarafından basılmıştır.

Eserin sadeleştirilmemiş halinin, devlet adamları, öğretmenler ve öğrenciler için yeterince faydalı olamayacağını ifade eden Demirkol, bu durumun kendisini bahsi geçen çalışmayı yapmaya yönelten en önemli saik olduğunu vurgulamaktadır. Sadeleştirme yapıldığı takdirde eserin ilmî ve edebî yönünden kayıplar yaşayacağı kaygısını taşımanın haklılığına işaret eden Demirkol, kaptan gerektiği gibi istifade edilememesi durumunda ortaya çıkacak zararın daha büyük olduğunu düşünmektedir.

Murat Demirkol, kendisinden önce Hüseyin Algül ve Ahmet Kahraman tarafından sadeleştirilerek Tercüman Gazetesi tarafından basılan *Ahlâk-ı Alâî* baskısındaki problemlere işaret etmektedir. Okuyucunun eseri anlaması noktasında ciddi katkıları olan bu baskının, ilmî bir inceleme ve tenkite tâbi tutulması Demirkol'a göre zarurîdir. Eserin yazma nüshasının 1b-9a arasındaki varaklarında bulunan "Dibâce"nin, Tercüman Gazetesi baskısında yer almadığını dile getiren yazar, bu durumu büyük bir eksiklik olarak görmektedir. Zira geleneğe uygun bir şekilde hamdele, salve ve padişaha övgü ile başlayan "Dibâce", eserin yazılış sebebini ve kendisinden önceki ahlak literatürünün genel özelliklerini içermektedir. Bahsi geçen baskı için Demirkol'un getirdiği bir başka eleştiri, özgün metinde yer alan manzum eserlere yer verilmemesidir.

Günümüz Türkçesiyle yayına hazırlanan eserin metni, açık ve anlaşılır bir şekilde oluşturulmuş olup sadeleştirme adına edebî dilden taviz verilmemiştir. Demirkol'a göre bu konuda yapılacak bir fedakârlık, eserin özüne zarar verecektir. Bu olumlu özelliklerin yanı sıra sadeleştirme metninde kullanılan dil ile ilgili olarak tenkit edilmesini düşündüğümüz bir nokta, kullanılan uzun cümlelerdir. Eserin aslına sâdik kalma kaygısı ile yapılan bu tercih, okuyucuyu yormakta ve bazı noktalarda anlamayı zorlaştırmaktadır.

Sadeleştirilen metin içerisinde, *Ahlâk-ı Alâî*'yi önemli kılan unsurlardan biri olan Arapça ve Farsça manzum eserlerin tercümeleri verilmiştir. Okuyucunun bağlam içerisinde edebî ürünlerle karşılaşmasını sağlayan bu yöntemin,

meselere vâkıf olmayı kolaylaştıracağı düşünülmektedir. Bahsi geçen Arapça ve Farsça şiirlerin orijinallerine, son not olarak yer verilmiştir. Dipnot ve açıklama yapmak için parantezin kullanılmadığı metinde Demirkol, gerekli gördüğü açıklamaları da son not olarak vermeyi tercih etmiştir. Metnin kendi bütünlüğü içerisinde anlaşılmasını kolaylaştıran bu yöntemin, okuyucu için zaman zaman yorucu olabileceği de gözden kaçırılmamalıdır.

Kitabın sonunda, eserde yer alan Osmanlıca şiirlerin anlaşılmasına katkı sağlamak için sadeleştirilen tarafından hazırlanan küçük bir sözlük yer almaktadır. Son bölümde yer alan kişi ve yer indeksinin, araştırmacıların kolay bir şekilde *Ahlâk-ı Alâî*'den istifade edebilmesi için geliştirilmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir. İlerleyen baskılar için bir kavram indeksinin hazırlanması, bu eksikliği dolduracak mahiyette bir adım olarak değerlendirilebilir.

Sadeleştirilen metnin başlıklandırılması ile ilgili işaret edilmesi gereken bazı hususlar vardır. Kınalızâde eseri bölümlere ayırırken döneminin telif geleneğine uygun bir biçimde dibâce, mukaddime, kitab, bahs, bab, emr, makam ve fasıl ifadelerini kullanmıştır. Demirkol, “Dibâce”yi önsöz, “Mukaddime”yi giriş; ana bölümleri birbirinden ayıran “Kitab”ı bölüm ile karşılamayı tercih etmiştir. Ancak girişin alt başlıkları olarak değerlendirebileceğimiz ”bahis”; birinci ve ikinci bölümün alt başlığı olan “bap” ve üçüncü bölümde yer alan “fasıl” alt başlıkları olduğu gibi bırakılmıştır. Eserin içerisinde yer alan ara başlıkların oluşturulmasında zaman zaman Mustafa Koç’un tercihlerinden faydalanılmıştır.

Murat Demirkol, *Ahlâk-ı Alâî*'de, eserin bölümlendirilmesi ve konuların tasnifi ile ilgili bir problem tespit etmiştir. Kınalızâde'nin ahlâk literatürü geleneğine uygun bir biçimde oluşturduğu metinde bu geleneğin bir yansıması olarak Ahlâk, Ev İdaresi ve Devlet Yönetimi şeklinde üç ana bölüm vardır. Demirkol'a göre müellif, Ev İdaresi bölümünü gereken yerde bitirmemiş, Devlet Yönetimi başlığı altında yer alması gereken bazı konuları burada işlemiştir. Sadeleştirilen, okuyucunun metni bir bütün olarak anlamasını kolaylaştırmak için bu noktada bir tasarrufta bulunmuştur. Ev İdaresi bölümünde yer alan ancak bir sonraki bölümde yer alması gerektiği düşünülen üç bap, hazırlanan bu baskıda Devlet Yönetimi bölümüne yerleştirilmiştir.

*Ahlâk-ı Alâî*'nin, sadeleştirilmiş bir metin olarak önümüzde durması, onu anlamayı kolaylaştırmaktadır. Bu çalışma sayesinde, İslam ahlak felsefesi alanındaki araştırmacıların, eserden daha rahat bir şekilde faydalanabileceklerini düşünüyoruz.

Hacer ERGİN\*

\* Ar. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

## **Eskiyeini Dergisi Yayın ve Yazım Kuralları**

### ***Notes for Contributors***

Eskiyeini Dergisi yılda iki kez yayınlanan hakemli/akademik bir dergidir.

Eskiyeini Dergisinde özgün araştırma ve incelemeler, değerlendirme yazıları, araştırma notları, kitap, tez vb. tanıtımları, edisyon kritikler, sadeleştirme ve çeviri yazılar yayınlanır.

Eskiyeini Dergisi; Türkçenin yanı sıra, başta İngilizce ve Arapça olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.

Dergide yer alacak makaleler insan ve toplum bilimleri ile ilahiyat alanındaki yazılardan oluşmaktadır.

Dergide yayınlanacak yazılarda daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir yayın organına verilmemiş olma şartı aranır. Yayınlanacak yazılarda araştırma ve yayın etiği kurallarına uygunluk esas alınmaktadır.

Yazılarda makaleler için üst sınır 7.000, tanıtım türü yazılar için 1.500 kelimedir. İstisnai durumlarda yayın kurulu kararları esastır.

Akademik makalelerde başlıkların yanında İngilizce ve Türkçe özetler yer almalı, bunlar 150 kelimeyi geçmemeli ve anahtar 3-7 kelimelik anahtar sözcük/keywords bulunmalıdır.

Yazarla ilgili bilgiler ayrı bir doküman halinde dergiye gönderilmeli, hakem değerlendirmesine sunulacak yazı içerisinde yazar ismi ve ilgili atıflar yer almamalıdır.

Makaleler, dergi yazım kuralları çerçevesinde notlar, kaynakça ve varsa şekil ve tab-loları ile son hali verilmiş olarak gönderilmelidir.

Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2,5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralıklı, dipnotlar ise 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalelerde yapılacak atıflarda ve kaynakça yazımında Eskiyeini Dergisinin web sayfasında yer alan Makaleler İçin Referans Kuralları esas alınmalıdır.

Alınan yazılar yayın kurulundan geçtikten sonra değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir ve gelen raporlara göre yayın kurulunun nihai görüşüne sunulur. Düzeltme istenmesi halinde makalelerin hakem raporlarına göre en geç bir ay içerisinde düzeltmeler tamamlanmış olarak yeniden gönderilmesi gerekmektedir.

Yazılar, ekli Word dosyası halinde eski-yeni@hotmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

Eskiyeini Dergisi'nde yayınlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.

Yayınlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayınlansın ya da yayınlanmasın, dergiye gönderilecek yazılar iade edilmez.

Yazısı yayınlanan yazarlara dergiden iki adet gönderilir.