



# Eskiyeni

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

Sayı/Issue 37 Kış/Winter 2018

## Sahibi/Publisher

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

## Genel Yayın Yönetmeni

*Editing Authority*  
Gürbüz Deniz

## Editör/Editor

İhsan Toker

## Yazı İşleri Müdürü

*Editorial Manager*  
Murat Demirkol

ISSN : 1306-6218

e-ISSN : 2636-8536

## Tasarım/Design

FCR Tel: (+90 312.310 08 60)

## Baskı/Printed by

Ankara Özgür Web Ofset  
Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.  
Ostim OSB Mh. 1250 Cd. No: 24  
Yenimahalle/ANKARA  
Tel: 0312.385 70 77

## Basım Tarihi/Printing Date

01.12.2018

## 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

Enver Arpa (Ankara Sosyal Bilimler Ü.),  
Erdoğan Doğru (Gazi Ü.), Gürbüz Deniz  
(Ankara Ü.), Hüseyin Nazlıyıldırım (Anadolu  
İlahiyat Akademisi), İhsan Toker (Ankara  
Ü.), Mehmet Murat Karakaya (Ankara Sos-  
yal Bilimler Ü.), Murat Demirkol (Yıldırım  
Beyazıt Ü.), Musa Kazım Arıcan (Yıldırım  
Beyazıt Ü.), Müfit Selim Saruhan (Ankara  
Ü.), Nihat Koçak (Anadolu İlahiyat Akade-  
misi), Tevfik Aksoy (Anadolu İlahiyat Aka-  
demisi), Tuncer Namlı (Anadolu İlahiyat  
Akademisi)

## Danışma Kurulu/Advisory Board

Adnan Demircan (İstanbul Ü.), Ahmet Ke-  
leş (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 (Şa-  
karya Ü.), Halit Ünal (Avrupa İslam  
Ü.), Haldun Göktaş (Yıldırım Beyazıt Ü.),  
Hayati Hökelekli (Uludağ Ü.), Hicabi Kır-  
langıç (Ankara Ü.), İlhami Güler (Ankara  
Ü.), İsmail Çalışkan (Ankara Ü.), İsmail  
Hakkı Ünal (Ankara Ü.), Kadir Canatan  
(Sebahattin Zaim Ü.), Mahmut Aydın  
(Ondokuz Mayıs Ü.), Mehmet Ali Kılıç  
Araz (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Mehmet  
Evkuran (Hitit Ü.), Mehmet Ünal (Yıldırım  
Beyazıt Ü.), Mesut Okumuş (Ankara Ü.),  
Metin Özdemir (Ankara Sosyal Bilimler Ü.),  
Mustafa Ertürk (İstanbul Ü.), Mustafa Köy-  
lü (Ondokuz Mayıs Ü.), Mustafa Tekin (İs-  
tanbul Ü.), Necdet Subaşı (Başbakanlık),  
Ömer Özsoy (Frankfurt Ü.), Ramazan  
Altuntaş (Necmettin Erbakan Ü.), Şamil  
Öçal (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Talip Öz-  
deş (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*

### Araştırma/Research Articles

Muhammet ÖZDEMİR----- 7  
Problems of Islamic Political Philosophy in Classical and Modern Texts  
*Klasik ve Modern Metinlerde İslam Siyaset Felsefesinin Sorunları*

Gürbüz DENİZ-----25  
İnsanî Ruh Üzerine  
*On Human Spirit*

Ahmet KELEŞ-----35  
İmam Şâfi'nin Fıkıh Usulünde Sünnet Vahiy İlişkisi  
*The Relationship of the Sunnah and Revelation in the Methodology of Imam Al Shafi'i in Islamic Jurisprudence*

Murat AKARSU-----57  
İlk Dönem İslam Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü  
*The Institutionalization of the Jurisdiction in the Early Phases -The Cases of Four Rightly Guided Caliphs.*

Aynur ERYİĞİT BADER-----81  
Sünnet Olma ve Kadın Sünneti  
*Circumcision and Female Circumcision*

Fuat AYDIN----- 109  
Yahudiler/Yahudilik Açısından Kudüs  
*The Jerusalem in Judaism and the Jews*

Aydın KUDAT, Huseyin TARIK----- 127

منهج الشمولية العلمي/Bilimde Bütünsel Yaklaşım

*The holistic approach to knowledge in science*

**Çeviri /Translation**

Plotinus/Çev: M. Murat KARAKAYA ----- 153

Kötü'nün Doğası ve Kökeni Üzerine

*On the Nature and the Source of Evil*

**Deneme/Essays**

Gürbüz DENİZ----- 179

Okumak!-II

*Reading!-II*

Mehmet KIRTORUN ----- 181

Ve'l Asr

*Wa'l-'Asr*

**Kitap Değerlendirme/Book Reviews**

M. Alperen SAZ----- 187

*Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân'ın Tarihi*

Uğur ASLAN ----- 192

*İslam Atomculuğu*

Fatma Sinem AVCILAR----- 195

*Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*

Nizameddîn DURAN----- 200

*Hikmet'in Sularında Kaybolmak*

# Editörden

*From the Editor*

Değerli okurlarımız, Eskiyei dergimiz işbu 37. Sayısıyla, başından beri gösterdiği gelişim çizgisini istikrarlı bir biçimde sürdürmektedir. Özellikle son iki sayı sürecinde önemli ilerlemeler kaydetmiş bulunduğumuzu da belirtelim. Bu bağlamda dergi olarak ulusal ve uluslararası düzeyde saygın bir akademik yayın kuruluşu olma yönünde hayli mesafe katettiğimize inanıyoruz. Nitekim Dergipark üzerinden web sayfamızda da görüleceği üzere tarama süreçlerinde önemli aşamalardan geçme sürecini yaşamaktayız. Teşriki mesaide bulunan dostlarımız ve katkı sahiplerimizin yanı sıra akademik ve genel kamuoyunun teveccühlerinin de yardımıyla kendimizi daha da geliştirme hususunda kararlıyız. Ve bunları yeri geldiğinde sizlerle paylaşmayı sürdüreceğiz.

Bu sayımızda felsefe, sosyal bilimler ve din bilimleri alanlarından çok farklı katkılara yer vermiş bulunmaktayız. Eskiyei'ye önceden beri önemli katkılar sağlamış bulunan Muhammet Özdemir, makalesinde klasik ve modern bir takım metinler üzerinden İslam siyaset felsefesinin sorunlarını ele almayı amaçlamaktadır. Makalede Farabi, Maverdi ve Nizamülmülk'ten, Mevdudi ve Seyyid Kutb'a varıncaya dek geniş bir silsile, modern düşünüm çerçevelerinin yardımıyla çözümlenmeye girilmekte ve bu hususta önemli bir katkı sunulmuş olmaktadır.

Gürbüz Deniz'in yazısında ise her zaman gündemde olan bir konu olarak ruh kavramına ve ruhun bedenle ilişkisine dair bir çerçeve sunulmakta ve bu kavram felsefi ve dini yönleriyle yeniden temellendirilmeye çalışılmaktadır. Diğer bir önemli katkı Ahmet Keleş tarafından Sünnet-vahiy ilişkisi alanında gerçekleşmiş olup, Keleş konuyu, Şafii'nin fıkıh usulünden hareketle inceleyip değerlendirmiştir. Makale alanında ciddi katkılar sunar bir mahiyet taşımaktadır.

Murat Akarsu'nun araştırması ise İslam tarihinin erken dönemlerinde yargının kurumsallaşmasına giden süreçte ilk dört halifenin katkıları üzerinde durmaktadır. Makalede İslam medeniyetinin en önemli boyutlarından biri olarak hukuk ve adalet hususunda daha başlangıç dönemlerinde gösterilen kurucu titizliğin önemi ortaya çıkmaktadır. Yine Aynur Eryiğit Bader de İslam toplumlarındaki önemli bir kurum ve uygulama niteliğindeki sünnet konusunu ele almakta ve onu tarihi çerçeveden başlayarak İslamdaki konumuna kadar takip etmeyi denemektedir. Yazıda kadınların sünnet edilmesi uygulaması ayrı başlıklar halinde değerlendirilmiş ve bu konudaki belli başlı görüşler sıralanmıştır.

Fuat Aydın ise yazısında Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların son derece önem verdikleri, kutsal kabul ettikleri bir şehir olarak Kudüs'ü ele almakta, özellikle Yahudilerin bu kutsal yer ile ilişkilerine yönelik argümanlar geliştirmektedir. Kudat & Tarık, yazılarında bilim alanında bütünsel yaklaşımın yeri ile ilgili genel değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Derginin bu sayısında da denemeler kısmında G. Deniz'e ait Okumak yazısının ikinci bölümüyle Mehmet Kırtorun'un V'el-Asr yazıları kendi bakış açılarından okuyucularına hitap etmektedirler. Son olarak akademik bir derginin ayrılmaz bir parçası olan kitap değerlendirmesi ile ilgili yazılar dikkatlerinize sunulmuştur.

Dergi işi bir süreklilik işidir. Biz de şimdiden yeni sayının hazırlıklarına başlamış bulunmaktayız. Sayının bu hale gelmesinde yazarlarımız ve hakemlerimiz yanı sıra genel yayın yönetmenimiz ve editör yardımcımın büyük emekleri söz konusudur; hepsine buradan şükranlarımı sunuyorum. Yeni sayı için araştırmacılarımız ve diğer katkı sahipleri, Dergipark'taki sayfamız üzerinden (<http://dergipark.gov.tr/eskiyeni>) yazılarını gönderebilirler. Araştırma camiamız ve okuyucularımıza bu durumu yeniden hatırlatarak bitirelim.

Gelecek sayımızda yeniden bir arada olmak dileğiyle..

İhsan TOKER

# Problems of Islamic Political Philosophy in Classical and Modern Texts<sup>1</sup>

Muhammet ÖZDEMİR\*

**Abstract** This study examines the approaches of Islamic political texts to social and political issues, both in classical and modern ages. The classical texts can be classified in two different traditions; namely, those which adopt a Greek-style discourse, such as al-Fārābī's political works and those which prefers *al-fiqh* traditional and bureaucratic style, such as al-Māwardī's and Nizām al-Mulk's works. On the other hand, Islamic political texts of modern era entertain mainly reflexive and defensive strategies, presupposing an ideal age in the past as a point of departure and return. This is the case in al-Mawdūdī's and Sayyid Qutb's works. The thoughts of Niccolò Machiavelli, Francis Bacon, Thomas Hobbes and especially those of John Rawls are taken as analyzing criteria in this study. In the scope of epistemology and political philosophy, the Anglo-Saxon tradition has some corresponding cultural goods which can be appropriated for the political needs of modern Islamic societies. On that note, it appears that there are two main approaches in the political philosophy, namely "the conceptualistic approach" and "the experimental approach". The political works of al-Fārābī, al-Mawdūdī and Qutb employ the conceptualistic approach. While the works of al-Māwardī, Nizām al-Mulk, Niccolò Machiavelli, Francis Bacon, Thomas Hobbes and especially John Rawls use the experimental approach.

**Keywords:** Islamic political philosophy, al-Fārābī, al-Māwardī, Nizām al-Mulk, al-Mawdūdī, Sayyid Qutb, John Rawls, the conceptualistic approach.

---

\* Associate Professor, İzmir Kâtip Celebi University Faculty of Social and Human Sciences Department of Philosophy. I also thank my colleague Ass. Prof. Haris Macic for his help with redaction and discussion of the text.

muhammetozdemir2012@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8465-1924

Makale Geliş Tarihi: 2 Ekim 2018. Makale Kabul Tarihi: 14 Kasım 2018.

### ***Klasik ve Modern Metinlerde İslam Siyaset Felsefesinin Sorunları***

**Öz** Bu çalışma, klasik ve modern dönemlerde, İslam siyaset felsefesi metinlerinin sosyal ve siyasi konulara yaklaşımıyla ilgilenmektedir. Klasik metinler, Fârâbî'nin çalışmaları gibi, Yunan tarzında kaleme alınmış metinler ve Mâverdî ve Nizâmülmülk'ün kitapları gibi, Fıkıh geleneği ve bürokratik tarzda kaleme alınmış metinler olarak temelde ikiye ayrılmaktadır. İslâm'ın modern siyaset felsefesi metinleri ise, Mevdûdî ve Seyyid Kutub'un eserlerinde görüldüğü üzere, reaktif ve savunmacı bir üslupla kaleme alınmış metinlerdir. Niccolò Machiavelli, Francis Bacon, Thomas Hobbes ve özellikle John Rawls'un fikirleri, analiz için kıstas olarak alınmaktadır. Epistemoloji ve siyaset felsefesi özelinde, Anglosakson gelenek, modern İslâm toplumlarının ihtiyaçları ile örtüşen bazı kültürel ürünlere sahiptir. Bu bağlamda, siyaset felsefesi geleneğinde iki temel yaklaşımın, "kavramcı yaklaşım" ve "deneysel yaklaşım" olduğu anlaşılmaktadır. Fârâbî, Mevdûdî ve Kutub, kavramcı yaklaşımı benimsemekte ve uygulamaktadırlar. Mâverdî, Nizâmülmülk, Niccolò Machiavelli, Francis Bacon, Thomas Hobbes ve özellikle John Rawls ise, deneysel yaklaşımı kullanmaktadırlar.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Siyaset Felsefesi, Fârâbî, Mâverdî, Nizâmülmülk, Mevdûdî, Seyyid Kutub, John Rawls, kavramcı yaklaşım.

## **INTRODUCTION**

The aim of this article is to identify the problems of Islamic political philosophy by the way of examining and analyzing the texts, both classical and modern. This aim will be duly fulfilled when the difference in approach between Islamic political philosophy deeply rooted in Greek intellectual heritage and political thought which takes its source from mainly bureaucratic and legalistic *al-fiqh* tradition, is adequately presented, and when it is suitably shown that all modern Islamic political texts are closer to the former in intellectual frame. Greek-style Islamic political philosophy as instanced by al-Fârâbî has very conceptualistic approach and therefore engages itself very little with actual political problems of the age. On the other hand, when we turn to the latter, probably best expounded in the works of al-Mâwardî and Nizâm al-Mulk, its positivistic approach and factual methodology is observed immediately. When it comes to modern Islamic political thought, it is evident that its approach and methodology owe a lot to the Islamic political tradition developed in the wake of the transmission of Greek science to Islamic world. In line with Francis Bacon's assessment of the general character of Greek philosophical thought, Greek-style Islamic thought also bears some unfruitful characteristics and can be deemed as rhetorical, polemical and even eclecticist. At the same time, this is the underlying feature of Ba-



con's view of Islamic philosophy as being unsatisfactory.<sup>2</sup> In fact, this is the basis of the contemporary claim that Islamic philosophy is lacking in authenticity as propounded by Roger Arnaldez in his writings. According to Arnaldez, only al-Ghazālī can be seen as an authentic Islamic philosopher.<sup>3</sup> This claim is correct when taken to mean that Islamic political philosophy or Islamic philosophy in general deals with social and religious problems originally configured by its Greek predecessors, and reflects itself in deductive logic and very imposing discourse. Similarly, modern texts dealing with social and religious problems of the Islamic world correspond to this tradition in style, and for this reason modern Islamic political literature harbors very conceptualistic discourse and falls rather far from the classical approach of Islamic *fiqh*. Conceptualistic and rhetorical discourse in question leads to misrepresentation of Islam as an inflexible set of ideas, impossible to be applied to the ongoing life and contemporary condition of man. Interestingly, classical Islamic philosophy and especially al-Fārābī's political theory or Averroes' rationalism are suggested as a solution for this problem.<sup>4</sup>

I will firstly describe and analyze both Greek-style Islamic political philosophical texts and legalistic texts which are mainly based on *al-fiqh* tradition and bureaucratic experience. Describing and analyzing modern Islamic texts, I will show the closeness between Greek-style discourse and modern Islamic political reading. This has an eclecticist method and does not produce any new knowledge. Afterwards I will discuss the conceptualist approach to the problems of social and religious life.

## 1. ISLAMIC POLITICAL THOUGHT IN CLASSICAL PHILOSOPHICAL TEXTS AND LEGALISTIC TEXTS

In Greek-style Islamic political philosophy, al-Fārābī's texts are most striking and his *Book of the Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City* (*Kitābu Ārāi Ahl al-Madīna al-Fādila*) is well-known. Among the text mainly written in legalistic *al-fiqh* tradition al-Māwardī's book of *The Laws of Islamic Governance* (*al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah*) is one of the most famous and seminal works.<sup>5</sup> Nizām al-Mulk's *Book of Government* (*Siyāsatnāma*) is one of the most known texts among those mainly written from bureaucratic experience. This tradition is known as *mirrors for princes*. Nizām al-Mulk's book followed al-Māwardī's in style, content and time.<sup>6</sup> By examining these three texts, I hope to arrive at a satisfactory conclusion at the end. Although al-Māwardī's and Nizām al-Mulk's books are essentially related to the political science, nevertheless the former contains the principles of political philosophy and the latter applies these principles to examples of political philosophy (ethical virtues).<sup>7</sup>

al-Fārābī's *Book of the Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City* deals with theology, cosmology and political philosophy, and physics and psychology indirectly. It seems that al-Fārābī was inspired by the two of Plato's books this work.<sup>8</sup> Plato's *The Republic* and *Timaeus* were translated into Arabic before al-Fārābī and he is closely acquainted with both of them. Although al-Fārābī used the *Republic* and *Timaeus*, nevertheless it is evident from the content that his work is authentic in many respects. This is clearly the case when we turn to the Arabic manuscripts of these Plato's works.<sup>9</sup> It seems to be the case that al-Fārābī wrote a syncretic text, islamizing some of the Plato's concepts and moreover, he supplemented some new concepts such as al-Mudun al-Fādel and al-Mudun al-Cāhel although these concepts do not really stand because these do not correspond to the actual state of affairs. As a matter of fact, al-Fārābī's work is accepted as a utopian book, just like Plato's *The Republic*.<sup>10</sup> In his book, there is no mention of the actual life and social problems of his age. al-Fārābī's work has metaphysical and social characteristics. No doubt that al-Fārābī's and Plato's philosophical intentions are very different, but their approach to the social life and the government are very similar.

*Al-Madīna al-Fādira* is concerned with *al-Mawcūd al-Anwal* (God) and His attributes. There are totally thirty seven chapters in the book, six of them belong to *al-Mawcūd al-Anwal*, but the rest of the chapters are also related to Him and His attributes.<sup>11</sup> After the attributes, the philosopher talks about cosmological descriptions, physical conditions of the world and psychology of man in order to connect everything to Him. Actually he wants to explain how the Muslim society can reach utmost well-being on a constant basis and for this reason his focus is on the human being. Just as in Plato, he also assumes that there must be an order in the universe and society because there is God.<sup>12</sup> All of subjects as *al-Nubuwwa*, *al-Rais* and society are related to the God's existence and particular aim is to secure social and psychological happiness in this world.<sup>13</sup> Richard Walzer's reading of al-Fārābī is definitely so. According to Walzer, *al-Nubuwwa* and divination in al-Fārābī's philosophical system serves as explanation of his society's happiness.<sup>14</sup> Now we can safely say that the ideal state or *al-Mudun al-Fādel* is thought and constructed at the conceptualistic level by al-Fārābī. The other kinds of states such as *al-Cābil*, *al-Fāsek*, *al-Mutabaddila* and *al-Dālla* are all only opposites of *al-Mudun al-Fādel* and all of them involve some faults and intellectual deficiency.<sup>15</sup> Evidently, these contrasts can be seen as conceptualistic constructs, and basically they have no real counterparts in the actual world around al-Fārābī. To put it simply, he is using these concepts without referring to the actual state of affairs of his political surroundings. This situation makes his philosophy of politics eclectic in argument and imposing his ideals to the real world. I think that al-Ghazālī's objections in *Tabaḥiūt al-*

*Falāsifah* are aimed at this deadlock in this context. What I mean is that al-Fārābī both wants and insists on the point that Muslim should reach its highest well-being. According to al-Fārābī, his opinions which rely on only Greek-style argument are unique and need not to be tested in real social life.<sup>16</sup>

al-Māwardī's book of *The Laws of Islamic Governance (al-Aḥkām as-Sultāniyyah)* and Nizām al-Mulk's *Book of Government or the Histories of the Kingdoms (Siyāsatnāma or Siyar al-Mulūk)* are both similar to each other. Both of them are written mainly in bureaucratic and legalistic *al-fiqh* tradition. However, there is a small nuance between the two and it is related to the style of treating the topic. The former is written in legalistic *al-fiqh* tradition and the latter was written in bureaucratic style. al-Māwardī's work deals with administrative organization, including some political virtues and historical experiences. On the other hand, Nizām al-Mulk's work also deals with government regime with some virtues and historical experiences. This may be due to the fact that al-Māwardī was a *faqih* (scholar of sharī'a) and Nizām al-Mulk was a grand vizier (prime minister). For instance, while there is a chapter related to social rules of wine drinking in Nizām al-Mulk's book, al-Māwardī's book does not mention any instances of everyday life.<sup>17</sup> As can be seen, there is a nuance between the two works and this nuance is slightly relevant to the religious norms of *al-halāl* and *al-harām*. I think that the next classical texts of politics in Islam, namely Ibn Khaldun's *al-Mukaddima*, which is written in bureaucratic and legalistic *al-fiqh* tradition and not in Greek-style.

There are twenty chapters (*al-bāb*) in al-Māwardī's *Book of al-Aḥkām as-Sultāniyyah* and all of them are related to the actual social life, such as government, administration, law, economy, land and war. None of them is treated in relation to God, metaphysics or other nonphysical subjects. His work begins with the sub-heading of "Contract of Imamate" and discusses the sources of political power and the leadership. There are two ways gaining the power in the state, namely "by the election of those of power and influence and by the delegation of the previous Imam". Both of these can be considered as rather secular ways and they are not seen as religious issues in the book. Actually, in this work the Divine is not involved in the world because everything in politics is for human social needs and social reality is related to the Divine only principally. Shortly, *Book of al-Aḥkām* is concerned with the actual world, but that is not to say that it completely ignores its connection to the Divine.<sup>18</sup> As in *al-Madīna al-Fadila*, some considerations of moral virtues and characteristics can be found in *Book of al-Aḥkām as-Sultāniyyah* as well. In addition, in this text there is mention of political events in al-Māwardī's age in particular and the Islamic history in general. The main difference between these two works can be found in their dealing

with the same problems but with rather different approach; while al-Fārābī's approach is mostly idealistic, al-Mawardī's is strongly realistic. al-Fārābī's al-Rāis is the ideal human and is not in the world, but al-Māwardī's Imam is actual man who possesses particular administrative abilities.<sup>19</sup> I think that this difference is not peculiar to al-Fārābī's and al-Māwardī's work, namely that the former is utopia and the latter is legalistic. Instead of only utopian perspective, I can say that there is a difference between Greek-style texts about politics and the texts of *al-fiqh* tradition about politics in Islam. Greek-style texts are syncretic/utopian and the others are realist.

al-Māwardī's *Book of al-Aḥkām as-Sultāniyyah* deals with the governmental structure, which contains ministry (*wazīrate*), judiciary (*al-kadā*) and wars (*al-hurūb*). The viziership comes in two ways, by delegation and by execution.<sup>20</sup> According to the author, these ways and other details of governmental structure are determined by the help of reason and wisdom, and additionally by historical experiences and the Holy Quran.<sup>21</sup> In comparison with Greek-style texts of al-Fārābī, this perspective is very empirical and it does not impose any concepts upon reader. al-Māwardī's work also treats some subjects of daily life, such as *zakāh*, *ghaneemah*, *kharaj*, *jiḡyah* or *hisbah*. All of them are related to the ongoing actual economical issues.<sup>22</sup> Accordingly, I think it is impossible to design policies without consideration of money movement in the state. This also applies to the modern democracy discussions about politics.<sup>23</sup> Shortly, *Book of al-Aḥkām as-Sultāniyyah* deals with the basic components of the governmental structure, by taking into account their existing aspects solely.

As for Nizām al-Mulk's book *of Government or the Stories of the Kingdoms* (*Siyāsatnāma* or *Siyar al-Mulūk*), it is the same with some differences aside, it can be said to be very similar to al-Māwardī's work. As mentioned above, al-Māwardī was a *faqih* (scholar of sharīa) and Nizām al-Mulk was a grand vizier (prime minister). Both books have same characteristics in terms of their aims and approaches to issues and contents. However, Nizām al-Mulk's book contains some extra subjects (such as social conditions and norms of wine drinking, for example) and it adopts more enjoining discourse. In addition, while the historical experiences recounted in al-Māwardī's work are suitably limited to the Islamic history, the historical experiences in Nizām al-Mulk's work are extended to Sassanian and Greek figures, such as Rustam and Alexandre the Great, respectively.<sup>24</sup> Actually, there are some small nuances between two books mentioned above, but both are the same in regard to social and political issues. For instance, Nizām al-Mulk talks about al-Sultān, ministries, war, economy and judiciary in *Siyāsatnāma* veru similarly to *Book of al-Aḥkām as-Sultāniyyah*. *Siyāsatnāma* includes more details related to the daily social life and mainly relies on empirical investigation. The latter

is more developed in terms of content. But both are closer to the modern British utilitarian politics tradition than al-Fārābī's work and its Greek-style discourse.

## 2. ISLAMIC POLITICAL THOUGHT IN MODERN TEXTS

When it comes to Islamic political thought in modern times, it is necessary to take into account Islamic geography, Muslim thinkers and activists. There are many very different states in Islamic world, such as Turkey, Egypt, Pakistan, Iran, Malaysia, Saudi Arabia and India. Accordingly, there are many Islamic authors and activists, who are sometimes accused of terrorism or fundamentalism, such as Mawlānā Sayyid Abu'l-A'lā al-Mawdūdī (1903-1979), Sayyid Qutb (1906-1966) and Ayatollah Ruhollah Khomeini (1900-1989) and Necmettin Erbakan (1926-2011). All of them are important figures of political Islam in modern ages.<sup>25</sup> Among them, I will particularly focus on Abu'l-A'lā al-Mawdūdī's and Sayyid Qutb's political ideas. There are many scholars who dedicated some of their time to the political outlook of al-Mawdūdī and Qutb, in local or universal languages, such as English, Russian or Serbian.<sup>26</sup>

Both al-Mawdūdī and Qutb are known as charismatic Islamic scholars, authors and activists in the contemporary era. al-Mawdūdī and Qutb had rather comprehensive thoughts that extended from Medieval Islam to modern age, and proposed solutions to the problems of underdeveloped societies. Also they were social and political activists against modern imperialism.<sup>27</sup> Although their families were influential and relatively noble and they were studious and successful scholars, they suffered some social exclusion due to their radical ideas about social establishment.<sup>28</sup> There were many other people who paid the price for their views about society, such as Mahatma Gandhi in India, but the new global world commercialized them (Ghandi) or accused them of fundamentalism (al-Mawdūdī and Qutb). I think that al-Mawdūdī and Qutb do not possess thoughts and ways of activism, which can be considered in harmony with the modern capitalist world. al-Mawdūdī's *Jamāat al-Islāmī* in India and Pakistan, and Qutb's *Ikbvān al-Muslimīn* had some social and political characteristics that could not be reconciled firstly with Europeans and secondly with the United States of America. I think that the members of *Jamāat al-Islāmī* and *Ikbvān al-Muslimīn* were lacking in integrity in their fight (*jibād*) against imperialism, and that their comprehension of the nature of imperialism in general was drastically inconclusive, even before the reaction of foreign countries. I have reached this judgment from the studies about al-Mawdūdī's and Qutb's ideas in Turkish literature.<sup>29</sup>

Although al-Mawdūdī and Qutb's ideas contain some differences, many scholars see them as almost identical, because of their fundamental opposition to western modernism, and question their thoughts in the area of theology.<sup>30</sup> I think that al-Mawdūdī and Qutb's ideas are related to unfavorable social, economic and cultural life conditions in their societies, and that they use some of the Islamic concepts which belong to *al-fiqh* and *al-kalām* without jettisoning their historical connotations. In my opinion, we should approach the thought of the both thinkers in a different manner and focus on their methods and arguments. There is a dilemma in their texts, but it is not of theological nature. On the contrary, the issue is related to their approach to the actual and social reality. Both of them touch upon actual and social problems using historical concepts, and thus overlooking their correspondent reality. Shortly, they impose some of the historical concepts upon today's events. al-Mawdūdī's book of *Meseleler ve Çözümler (Issues and Solutions)* contains many issues which are related to the modern and Islamic medieval world, and referring to the Holy Quran elevates Islam to a utopian level, claiming that the sultanate is not Islamic, for instance.<sup>31</sup> Qutb's book of *Yoldaki İşaretler (Milestones)* recognizes the underdevelopment of Muslim society and claims that the only rightful generation in Islamic history is the generation of *al-Sahāba*, who were the faithful friends of the Prophet Muhammad (Peace be upon Him). And by doing so, makes them utopian men almost impossible to be followed.<sup>32</sup>

I think that both of them make the same mistake; namely, they idealize an Islamic concept or a utopian age and refute the human component of pre-modern Islamic history, which are not compatible with this utopia. Thereby, Islam becomes an idea above human and earthly level, very similar to the ideal world in Plato's rationalist idealism or to the ideal concepts in al-Fārābī's thought. Eventually, both rejected some of the Islamic historical facts and modern actualities. For example, al-Mawdūdī expressly accused of *shirk* (refuting the uniqueness/*tawhid* of God) some of the sects of medieval Islam on the ground of their usage of the concept of *al-istimdād* (hope for Divine help).<sup>33</sup> al-Mawdūdī assumes that there is a problem of mentality when it comes to the correct meanings of terms used by Muslims and for this reason Muslim societies are powerless because Allah says that "you (Muslims) will be superior if you are [true] believers."<sup>34</sup> According to his thought, the modern Muslims are not true believers because they are not powerful, so they must be changed with *dawab*. I think that al-Mawdūdī exaggerates here, and overlooks religious scholars and their *dawab* efforts, and consequently disapproves all medieval Islamic sects in a groundless manner. One difference between al-Mawdūdī's and Qutb's thought can be found in their understanding and usage of the terms of *al-tawhid* and *al-shirk*. To the former, these terms are related to Islamic religious faith (*iman*). As regards

the latter, these terms are also related to the modern extremism, such as nationalism and racism.<sup>35</sup> Nonetheless, both agree that the Muslim people's social ideology should be changed by revising pre-modern Islamic terms.

Roy Jackson's reading of al-Mawdūdī's political thought begins with the below passage:

As we have seen, Islam, in terms of 'din', is synonymous with the Islamic state: you cannot have one without the other. This was Mawdudi's central aim: to create the vision of a modern state that is informed within a framework of his paradigms of the Qur'an, the Prophet, and the Rightly Guided Caliphs. In many respects, he seems to be calling for a return to the Caliphate, but it is much more complex than that. The Islamic state was central because Mawdudi had little faith in individuals to live pious lives, and so they must be led by the virtuous...<sup>36</sup>

This reading is correct in a way, and also false in a way. It is correct from the point of view that it connects al-Mawdūdī's psychological background with his political thought. Nevertheless, it is false because al-Mawdūdī's thought has more complex implications than it is expressed here. Even though Jackson is aware of al-Mawdūdī's social project centered on the notion of "Jihad", which according to him is "more ethical in nature than social or political" (similar to Reza Nasr's interpretation which sees al-Mawdūdī's endeavours as "something like Marxist movement against imperialism"), but he overlooks that the utopic state of al-Mawdūdī's thought is not a "theo-democracy or divine government".<sup>37</sup> I think that al-Mawdūdī's and Qutb's thought come close because of their social necessities, and their using of Islamic terms is not primarily concerned with theological dogmas as is the case in Christian political thought. They assume that medieval Islamic terms are closely associated with their social conditions. The western scholars find them dangerous and implicitly "fundamentalist" because both of them are eager to oppose "the West", especially on political platform. In reality, I propose that these Islamic thinkers do not confront the West, but merely look for the ways to westernize the Islamic world itself. In addition, my aim here is to show the similarity between political arguments of al-Fārābī's and them. This similarity can be seen in their treating Islamic politics by the use of universal concepts, which are actually utopic, and eventually their doing so leads to a utopic conception of Islam.

There is a common approach between modern Islamic political texts, whose content is similar to *al-fiqh*, on the one hand, and medieval Islamic Greek-style political texts on the other. This approach is constituted by drawing attention to the social facts and actualities using conceptualist idealism and by assuming that the social life and reality depend primarily and only on the

universalist concepts. al-Fārābī neglects medieval Islamic social problems and prioritizes Greek concepts to day-to-day events in his *Kitābu Arāi Ahl al-Madīna al-Fādila* and *Kitābu al-Siyāsa al-Madaniyya*.<sup>38</sup> al-Mawdūdī and Qutb give primacy to the pre-modern concepts of Prophet Mohammad's (Peace be upon Him) age and prefer them to comprehending of modern social developments. For instance, al-Mawdūdī sloganizes the term of "*ijtihad*" (legal and social interpretation) and refutes the term of "*taklid*" (following)<sup>39</sup> and paradoxically his method and arguments do not contain any progressive results. Both al-Mawdūdī and Qutb, by ignoring the daily life, do not correctly predict the reaction of sympathizers of *jihad* or anti-imperialist movement with regard to exposure to modern world. Thereby, although they possess strong historical and social memory, due to their wrongful approach the result was unproductive. I think, very similar to al-Fārābī's political thought, al-Mawdūdī and Qutb's political ideas are basically grounded in metaphysics instead of actual life. In my opinion, al-Fārābī was a historicist, and this fact is not due to its being deprived of the historicist perspective, but contrary to this, it is related to having the conceptualistic perspective only.

### 3. THE PROBLEMS OF THE CONCEPTUALIST APPROACH IN ISLAM

There are some modern researches that study the subject of *mirrors for princes* and the art of governance in terms of the similarities and relations between medieval Islamic civilization and medieval Christian world. In these studies, some of the most prominent medieval Islamic thinkers are coming to the fore, such as al-Māwardī in legalistic al-fiqh tradition or Nizām al-Mulk in bureaucratic tradition. When we turn to the medieval and modern Christian Europe we can see that some authors give priority to the social experiences and the political results, such as Machiavelli and Thomas Hobbes.<sup>40</sup> Although utopias are absolutely important in the tradition of political philosophy -al-Fārābī's work being one of the most classical examples- but still it is impossible to create a new political order and to reach any fruitful political solutions contenting oneself with them.<sup>41</sup> Therefore, John Rawls, who is the most famous and effective theorist of contemporary liberal political philosophy,<sup>42</sup> firstly takes into consideration Aristotelian thought from Ancient Greek in his *A Theory of Justice*.<sup>43</sup>

The importance of Thomas Hobbes and John Rawls in my study stems from their being the first and the last ones in this tradition respectively; namely, Hobbes wrote the first text taking up a social contract theory. This perspective is also adopted by Rawls himself.<sup>44</sup> Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant and some other authors and philosophers are the sources of inspiration in Rawls' political thought, be-



cause all of them are concerned with historical and the social experiences, and daily political results as well.<sup>45</sup> Moreover, Hobbes is concerned with the term of “experience” even in the natural sciences.<sup>46</sup> In the tradition of social contract and especially in the political philosophy of Rawls, the term of “experience” is something like a criterion of thought.<sup>47</sup> Following Robert Dahl, Rawls is therefore not a universalist and he points out that “there is no one universally best way to solve the problem of how to project fundamental rights and interests... In the absence of a universally best solution, specific solutions need to be adapted to the historical conditions, and experiences, political culture, and concrete political institutions of a particular country”<sup>48</sup> with the exception of “the original position.”<sup>49</sup>

Rawls’ political philosophy and his approach are useful and functional because this political thought and its approach have been created by the most developed society of the new world and he dissociated the terms of “reason”, “rationality” and “justice” from every conceptualistic, untraceable and metaphysical criterion and interpretation. For Rawls, for instance, there is a difference between “the reasonable” and “the rational” and he prioritizes “the rational” since it is related to the general good. According to him, “the idea of reciprocity lies between the idea of impartiality, which is altruistic (as moved by the general good), and the idea of mutual advantage understood as everyone’s being advantaged with respect to one’s present or expected situation as things are”.<sup>50</sup> The source of the idea of rational or the general good, or anything else applicable in social life does not firstly depend on some outside authority, such as God<sup>51</sup> or any other uncertain term or concept, such as “egalitarianism”.<sup>52</sup> There is a difference between the terms of “need” and “wish” and Rawls dissociates the general good and need from all of psychological necessities and wishes.<sup>53</sup> For instance, in the context of queer theory, Rawls thinks that while it is necessary to oppose forced work-sharing or division of labor, voluntary intersexual work-sharing should not be opposed.<sup>54</sup> This psychological separation and the concretization of all social and political matters is very important for an open society and solving political issues. And this is not possible with the conceptualistic approach.

In modern-day Islam, by which I mean the totality of social and political events and appearances in the last two centuries in Islam, there is a need for a criterion of social life (original position), common goal and especially common language. Here Islam is not a faith, religion or anything else which involves Transcendental. Because the fundamental sources of linguistic variety are the events, I assume that the foundation of the communication and reasoning has to recourse to the events in order to have an access to common language. As Ari Daniel Levine puts forward in *Late Northern Song Chi-*

na, non-functional language situations are abused by rhetoric of politics.<sup>55</sup> The historiography of politics, reading techniques of political texts and the styles of using the political terms determine common approach to the social events and political developments. Even a cultural trauma can be related to the usage of the words.<sup>56</sup> For this reason and because England needed a common epistemological and social language in the 17<sup>th</sup> century, Francis Bacon was the first to express the priorities of events and actualities to the concepts, words and terms in his *Novum Organum*.<sup>57</sup> Secondly, Thomas Hobbes identified and defined the social and the political concepts in *Leviathan*.<sup>58</sup> I accept Rawls' theory of political justice with the exclusion of its populist or democratic extremism, because his theory is connected to the events only and abstains from any speculative metaphysics. As for al-Fārābī's books and modern Islamic texts that are related to the social life and the political philosophy, they are usually interested in metaphysical speculations and rarely in the social reality and the actual problems. Both the former -which is written in Greek-style- and the latter are only transporters of past realities to our modern-day and are not a product of practical intelligence. Here, there is a double alienation which contains both the historical and modern-day meanings, because of the conceptualistic approach of al-Fārābī's political philosophy and modern Islamic political texts.

For instance, the Marxist or the Feminist texts on political philosophy in Islam cause the one-way alienation which contains the historical meanings and which suits the aims of the colonialism. As for modern Islamic political texts, they cause two-way alienation, to the past and the now and render the mind helpless. Marxists, Feminists and Islamists in the Islamic world commonly share the conceptualistic approach to the social and political life. All of them possess a vocabulary which concerns a world outside the actual one. Some of them, by defending some of the Marxist or Feminist ideas justify Westernization and alienates from the real local problems, while the others, by defending some of the nationalist or Islamist ideas justify localization and thus also alienates from the real local events. However, al-Māwardī, al-Ghazālī and Nizām al-Mulk dissociates the concepts, words and terms from the actual life and real social facts and they start thinking and reasoning primarily with the particulars. Accordingly, in political philosophy particulars come first, and concepts, words and terms come second.

## CONCLUSION

Political philosophy in Islam is mainly fulfilled by *al-fiqh* and bureaucratic tradition both in the classical and modern age. This is accepted and some-

times expressed by all philosophers of classical Islam (*al-falāsifah*), and even al-Fārābī. Nonetheless, it can be said that there are two false claims about the Greek-style Islamic political philosophy, which regard this philosophy neglected. According to one of these claims, Muslims should keep returning to the political and theological philosophy of medieval Islamic philosophers, in order to develop in modern era. In my opinion, this return does not represent a return to the past philosophical political ideas, but it represents a return of modern-day Islamic political theorists to conceptualistic approach in interpretation of the political order. The second claim is that the development is only possible with the rationalism, and the basic Islamic sciences such as *al-fiqh*, *hadith* and *kalām* are both only didactic and against every kind of rationalism. Both claims are incorrect because they prefer to deal with the past in order to avoid the responsibility of dealing with present. Above all else, a third presumption may be true which states that Islamic philosophy in the classical age is not authentic in the field of practical or political philosophy. By the way, none of the modern Islamic political philosophy is authentic -especially theoretical *al-fiqh* tradition- because al-Fārābī, contemporary Islamic subject -even Marxist or the secularist subject- and the modern Islamic *faqih* resemble each other in their conceptualistic approach.

The comparison of al-Fārābī's political philosophical text of *Book of the Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City* (*Kitābu Arāi Ahl al-Madīna al-Fādila*) and al-Māwardī's book of *The Laws of Islamic Governance* (*al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah*) is productive from the viewpoint of empiricist aspects of modern Anglo-Saxon political philosophy of Thomas Hobbes and John Rawls. Additionally, the comparison of the classical Islamic texts and modern Islamic texts is inspiring in terms of the reasoning and main approach to the social and the political issues. In the recent times, Abu'l-A'lā al-Mawdūdī and Sayyid Qutb come to the fore when it comes to Islamic political philosophy, which is relevant to *al-fiqh* tradition and Islamic fundamentalism. Despite some differences among them, al-Fārābī's political thought is in harmony with the political thought of al-Mawdūdī and Qutb, because all three render some concepts, histories or figures utopic. Although there are historical, conditional and cultural differences among them, al-Māwardī's political thought is in accord with the political philosophy of Nizām al-Mulk, Machiavelli, Hobbes and Rawls, because all five move from particulars and experiment.

Starting off from Ancient Greek philosophy or Prophet Mohammad's (Peace be upon Him) age do not suffice to solve the social, politic or even theological problems today. When Francis Bacon opposed the conceptualistic and dialectical approaches of ancient times, the island of Great Britain and Continental Europe were overwhelmed by epistemological and political

issues very similar to contemporary Islamic societies. Al-Fārābī was a great philosopher in the middle age of Islam, but his political thought does not possess a useful approach to the social events and the political issues. Although there are some differences between two parities, al-Māwardī and Nizām al-Mulk’s political thought is closer to contemporary political philosophy. Particularly in the political thought of Rawls, we know that the democracy is only possible with the common reason which relies on worldly particulars and events, and the conceptualist reason is inadequate. Because of the conceptualistic approach to the political issues, al-Mawdūdī’s and Qutb’s political ideas do not come in useful to modern Islamic societies. Common sense is primarily related to the historical and new experiments. I think that al-Māwardī, al-Ghazālī, Nizām al-Mulk and Ibn Khaldūn were aware of this epistemological fact (as Rawls), but al-Fārābī was opposed to this fact which al-Mawdūdī’s and Qutb did not comprehend.

## REFERENCES

- Ahmad, Anis. “Mevdūdī”, *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/mevdudi>, date of access: 11.09.2018).
- Aksakal, Cihangir B. “Seyyid Kutub ve Müslüman Kardeşler”, *Akademik Hassasiyetler Dergisi Journal of the Academic Elegance*. Volume: 2/3 (2015): 65-81.
- Al-Fārābī, Abū Nasr. *Kitābu al-Siyāsa al-Madaniyya*. Tahkek: Ali Bū Mülhim, Beyrut: Dār ve Maktaba al-Helāl.
- Al-Fārābī, Abū Nasr. *Kitābu Arāi Abl al-Madīna al-Fādila*. Ed. Albīr Nasrī Nāder, Beyrut: Dār al-Mashrek, 1985.
- Al-Māwardī, Abī al-Hasan. *Kitāb al-Aḥkām as-Sultāniyyah wa al-Wilāyāt al-Diniyya*. tahkek: Ahmad al-Mubārak al-Baghdādī, Kuveyt: Mektebetu Ibn al-Kutayba, 1989.
- Al-Māwardī, Abu’l-Hasan. *Al-Aḥkām as-Sultāniyyah the Laws of Islamic Governance*. Translator: Asadullah Yate. London: Ta-Ha Publishers Ltd., 1996.
- Altun, Fatmanur. *Seyyid Kutub*. 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2006.
- Arnaldez, Roger. “İslâm’da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, in *İslâm Felsefesi Üzerine*. Translator: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, 46-63.
- Ata, Mahmut. Seyyid Ebu’l-A’lâ Mevdūdī’nin Siyasi Düşüncesinin Teolojik Temelleri. Master’s Thesis, T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Adawī, Abd al-Rahmān. Badawī (Ed.), “al-Seyāsa”, “al-Tīmāvis”, in *Aflatun inde al-Arab*. Beyrūt: Dār al-Andulus, 1985.
- Bacon, Francis. *The New Organon*. Ed. Lisa Jardine, Michael Silverthorne, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 2003.
- Bilgin, Mehmet Fevzi. “Çevirmenin Sunuşu”, in *Siyasal Liberalizm of John Rawls*. Translator: Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, ix-xxiv.
- Bırışık, Abdülhamit. “Ebū’l-A’lâ Mevdūdī’nin Kur’ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler”. *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Volume: 20/2, (2011): 1-20.

- Blaydes, Lisa-Grimmer, Justin-McQueen, Alison. "Mirrors for Princes and Sultans: Advice on the Art of Governance in the Medieval Christian and Islamic Worlds". *Very Preliminary*, (October 4, 2013): 1-30.
- Bracken, Patrick J. *Trauma: Culture, Meaning and Philosophy*. London and Philadelphia: Whurr Publishers, 2002.
- El-Câbirî, Muhammed Âbid. *Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî*. 10. Baskı, Beyrût: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdetî'l-Arabî, 2009.
- Ghazâlî, Hüccat al-İslâm Abû Hâmed. *Tabâfüt al-Falâsîfab*. Preparer: Hekmat Hâşhim, Mahmûd Dabîcû, Demashk: Dâr al-Takvâ, 2006.
- Görgün, Hilal. "Seyyid Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009, (<https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid-kutub>, date of access: 11.09.2018).
- Gutas, Dimitri. "Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler". in *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Translator: İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İsam Yayınları, 2013, 777-797.
- Hanoğlu, İsmail. "Ebû Nasr el-Fârâbî'de Felsefî Antropolojinin Psiko-Metafizik Temelleri". *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 52/1, (Ocak-Şubat-Mart 2016): 187-209.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan, or, the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*. Ed. Sir William Molesworth, Bart. London: John Bohn, 1839.
- Jackson, Roy. *Mawlana Mawdudî's Political Islam: Authority and Islamic State*. London and New York: Routledge, Taylor&Francis Group, 2011.
- Karaküçük, Suna Arslan. "Excellent Society-Ideal Education: Educational Models in the Optimistic Utopias". *Journal of Education and Future*. Issue 1, (Year 2012): 119-132.
- Kelly, Erin. "Editor's Foreword", in *Justice as Fairness: A Restatement of John Rawls*. London, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, xi-xiv.
- Kostić, Ivan Ejub. "Sličnosti i Razlike u Političkim Mišljenjima Abul-Ale Mavdudija i Sajida Kutba" (Similarities and Differences in Political Opinions of Abul A'la Mawdudi and Sayyid Qutb", Vol. IV (2), (Kom, 2015): 71-89.
- Kutub, Prof. Seyyid. *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*. Translator: Salih Uçan. İstanbul: Hicret Yayınları, 1980.
- Levine, Ari Daniel. *Divided by a Common Language: Factional Conflict in Late Northern Song China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, USA, 2008.
- Mawdudî, Sayyid Abu'l-A'la. *Towards Understanding Islam*. U.K.I.M. Dawah Centre.
- Menekşe, Ömer. "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V/3 (2005): 193-211.
- Mevdudî. *Meseleler ve Çözümler 3*. Translator: Yusuf Karaca. İstanbul: Risale Yayınları, 1999.
- Mevdudî. *Meseleler ve Çözümler 4*. Translator: Yusuf Karaca. İstanbul: Risale Yayınları, 1999.
- Mevdudî. Seyyid Ebû'l-A'la. *Kur'an'ın Dört Temel Terimi: İlah, Din, Rab, İbadet*. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1999.
- Nasr, Seyyed Vali Reza. *Mawdudî and the Making of Islamic Revivalism*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Nizamülmülk. *Siyasetnâme Siyerü'l-Mülûk*. Trc: Nurettin Bayburtlugil. 6. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Pıçak, Murat-Doğan, Bahar Burtan-Oğrak, Abdullah, "Abu Al-Hasan Al-Mawardi's Views on Economic Policies", *Current Research Journal of Economic Theory* 5/3 (2013): 56-65.

- Pogge, Thomas. *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. Translated by Michelle Kosch. Oxford and New York: Oxford University Press, 2007.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge and Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*; Revised Edition (2), Ed. Erin Kelly, London, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- Rawls, John. “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”, in *Siyasal Liberalizm*. Translated by Gül Evrin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. Second Edition, New York: Columbia University Press, 1996.
- Shapin, Steven-Schaffer, Simon. *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Swanson, Jacinda. “The Economy and Its Relation to Politics: Robert Dahl, Neoclassical Economics, and Democracy”, *Polity* 39/2, (April 2007): 208-233.
- Vogel, Frank E. “Tracing Nuance in Māwardī’s al-Aḥkām al-Sultāniyya: Implicit Framing of Constitutional Authority”, *Islamic Law in Theory: Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss*. Ed. A. Kevin Reinhart-R. Gleave, Leiden: Brill, 2014, 331-360.
- Walzer, Richard. “al-Fārābī’s Theory of Prophecy and Divination”, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1962, 206-219.
- Yılmaz, Mesut. Platon ve Fārābī’nin Ütopik Devlet Anlayışlarının Karşılaştırılması. Basılmamış Master Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

## NOTLAR

- <sup>1</sup> This paper is a revised and complemented text of the presentation submitted to “1. National Symposium on the Contemporary Political Philosophy” which took place at Middle Eastern Technical University on 20-21. September 2018.
- <sup>2</sup> Francis Bacon, *The New Organon*, Ed. Lisa Jardine, Michael Silverthorne (New York and Melbourne: Cambridge University Press, 2003), LXXI, 58-59.
- <sup>3</sup> Roger Arnaldez, “İslâm’da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, in *İslâm Felsefesi Üzerine*, Translator: Ahmet Arslan. (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 47, 50, 60.
- <sup>4</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü’l-Aklî’l-Arabî*, 10. Baskı, (Beyrût: Merkezü Dirâsâtü’l-Vahdeti’l-Arabî, 2009), 347-351.
- <sup>5</sup> Frank E. Vogel, “Tracing Nuance in Māwardī’s al-Aḥkām al-Sultāniyya: Implicit Framing of Constitutional Authority”, *Islamic Law in Theory: Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss*, Ed. A. Kevin Reinhart, R. Gleave (Leiden: Brill, 2014), 331.
- <sup>6</sup> *Ibid*, 331.
- <sup>7</sup> Ömer Menekşe, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Māverdi ve Nizāmülmülk Örneği”, *Dimbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V/3 (2005): 197.
- <sup>8</sup> Dimitri Gutas, “Arapça’ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler”, in *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, Translator: İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 788.
- <sup>9</sup> To gain a better insight please refer to: Abd al-Rahmān, Badawî (Ed.), “al-Seyāsa”, “al-Timāvis”, in *Aflātun inde al-Arab*, (Beyrût: Dār al-Andulus, 1985), 85-170.
- <sup>10</sup> Mesut Yılmaz, Platon ve Fārābī’nin Ütopik Devlet Anlayışlarının Karşılaştırılması, (Basılmamış Master Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 48-50.
- <sup>11</sup> Abū Nasr al-Fārābī, *Kitābu Arāi Abl al-Madīna al-Fādila*, Ed. Albīr Nasrī Nāder (Beyrüt: Dār al-Mashrek, 1985), 37-54.

- 12 İsmail Hanoğlu, “Ebû Nasr el-Fârâbî’de Felsefi Antropolojinin Psiko-Metafizik Temelleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 52/1, (Ocak-Şubat-Mart 2016): 194-197.
- 13 al-Fârâbî, *Kitâbu Arâi Abl al-Madîna al-Fâdila*, 114-126.
- 14 Richard Walzer, “al-Fârâbî’s Theory of Prophecy and Divination”, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, (Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1962), 206-207.
- 15 al-Fârâbî, *Kitâbu Arâi Abl al-Madîna al-Fâdila*, 131-136.
- 16 Ghazâlî, *Tabâfüt al-Falâsîfah*, Preparer: Hekmat Hâşim, Mahmûd Dabîcû (Demashk: Dâr al-Takvâ, 2006), 9-10, 12-13.
- 17 Abî al-Hasan al-Mâwardî, *Kitâb al-Ahkâm as-Sultânîyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyya*, (tahkek: Ahmad al-Mubâarak al-Baghdâdî) (Kuveyt: Mektebetu Ibn al-Kutayba, 1989); idem, *Al-Ahkâm as-Sultânîyyah The Laws of Islamic Governance*, Translator: Asadullah Yate (London: Ta-Ha Publishers Ltd., 1996); Nizamülmülk, *Siyasetnâme Siyerü’l-Mülûk*, 6. Baskı, Trc. Nurettin Bayburtlugil, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 142-143.
- 18 al-Mâwardî, *Kitâb al-Ahkâm as-Sultânîyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyya*, 6-7; idem, *Al-Ahkâm as-Sultânîyyah The Laws of Islamic Governance*, 12-13.
- 19 al-Mâwardî, *Kitâb al-Ahkâm as-Sultânîyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyya*, 5-6; idem, *Al-Ahkâm as-Sultânîyyah The Laws of Islamic Governance*, 12; al-Fârâbî, *Kitâbu Arâi Abl al-Madîna al-Fâdila*, 127-130.
- 20 al-Mâwardî, *Kitâb al-Ahkâm as-Sultânîyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyya*, 30; idem, *Al-Ahkâm as-Sultânîyyah The Laws of Islamic Governance*, 37.
- 21 al-Mâwardî, *Kitâb al-Ahkâm as-Sultânîyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyya*, 30-31; idem, *Al-Ahkâm as-Sultânîyyah The Laws of Islamic Governance*, 37-38.
- 22 al-Mâwardî, *Kitâb al-Ahkâm as-Sultânîyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyya*, 145, 161, 181, 231, 315; idem, *Al-Ahkâm as-Sultânîyyah The Laws of Islamic Governance*, 168, 186, 207, 337.
- 23 Jacinda Swanson, “The Economy and Its Relation to Politics: Robert Dahl, Neoclassical Economics, and Democracy”, *Polity* 39/2, (April 2007): 210-211.
- 24 Nizamülmülk, *Siyasetnâme Siyerü’l-Mülûk*, 47, 77, 197, 205, 207.
- 25 Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudî and the Making of Islamic Revivalism*, (New York and Oxford: Oxford University Press, 1996), vii, 3; Roy Jackson, *Mawlana Mawdudî & Political Islam: Authority and Islamic State*, (London and New York: Routledge, Taylor&Francis Group, 2011), 1-3.
- 26 Ivan Ejub Kostić, “Sličnosti I Razlike U Političkim Mišljenjima Abul-Ale Mavdudija I Sajida Kutba” “Similarities and Differences in Political Opinions of Abul A’la Mawdudî and Sayyid Qut”, IV/2 (Kom, 2015): 71-89.
- 27 Nasr, *Mawdudî and the Making of Islamic Revivalism*, 49-50.
- 28 Jackson, *Mawlana Mawdudî & Political Islam: Authority and Islamic State*, 9-13.
- 29 Anis Ahmad, “Mevdûdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004), (<https://islamansiklopedisi.org.tr/mevdudi>, date of access: 11.09.2018); Hilal Görgün, “Seyyid Kutub”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), (<https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid-kutub>, date of access: 11.09.2018); Fatmanur Altun, *Seyyid Kutub*, 3. Baskı, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2006); Mahmut Ata, Seyyid Ebu’l-A’lâ Mevdûdî’nin Siyasi Düşüncesinin Teolojik Temelleri, (Master’s Thesis, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006); Cihangir B. Aksakal, “Seyyid Kutub ve Müslüman Kardeşler”, *Akademik Hassasiyetler Dergisi Journal of the Academic Elegance*, 2/3 (2015): 65-81; Abdülhamit Bırışık, “Ebû’l-A’lâ Mevdûdî’nin Kur’ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler”, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2 (2011): 1-20.
- 30 Kostić, “Sličnosti I Razlike U Političkim Mišljenjima Abul-Ale Mavdudija I Sajida Kutba”, 71.
- 31 Mevdûdî, *Meseleler ve Çözümler 4*. Translator: Yusuf Karaca (İstanbul: Risale Yayınları, 1999), 74-76.
- 32 Prof. Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, Translator: Salih Uçan (İstanbul: Hicret Yayınları, 1980), 8-13.

- 33 Seyyid Ebü'l-A'la Mevdüdü, *Kur'ân'ın Dört Temel Terimi: İlah, Din, Rab, İbadet*, (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1999); Sayyid Abu'l-A'la Mawduği, *Towards Understanding Islam*, U.K.I.M. Dawah Centre, 53, 56, 77, 81. al-Mawduği told here (81) that “One who shirks it is a sinner. His very claim to being a Muslim is doubtful.”
- 34 The Holy Quran, surah of Āl-i Imrān, 3/139.
- 35 Kutub, *Yoldaki İşaretler: İmanın İlkeleri*, 99.
- 36 Jackson, *Mawla'nın Mawduği & Political Islam: Authority and Islamic State*, 128.
- 37 *Ibid*, 146; Nasr, *Mawduği and the Making of Islamic Revivalism*, 49.
- 38 al-Fārābī, *Kitābu Arāi Abl al-Madīna al-Fādila*; Abū Nasr al-Fārābī, *Kitābu al-Siyāsa al-Madaniyya*; Tahkek: Ali Bū Mülhim (Beyrut: Dār ve Maktaba al-Helāl).
- 39 Mevdüdü, *Meseleler ve Çözümmler 3*, Translator: Yusuf Karaca (İstanbul: Risale Yayınları, 1999), 163-164, 168-169.
- 40 Lisa Blaydes, Justin Grimmer, Alison McQueen, “Mirrors for Princes and Sultans: Advice on the Art of Governance in the Medieval Christian and Islamic Worlds”, *Very Preliminary*, (October 4 2013): 1-30; Murat Pıçak-Bahar Burtan Doğan-Abdullah Öğrak, “Abu Al-Hasan Al-Mawardi's Views on Economic Policies”, *Current Research Journal of Economic Theory* 5(3): 56-65, (2013): especially 63.
- 41 Suna Arslan Karaküçük, “Excellent Society-Ideal Education: Educational Models in the Optimistic Utopias”, *Journal of Education and Future* 1 (Year 2012): 119-132.
- 42 Mehmet Fevzi Bilgin, “Çevirmenin Sunuşu”, in *Siyasal Liberalizm* of John Rawls, Translator: Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), ix.
- 43 John Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition (2), (Cambridge and Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 9-10.
- 44 Rawls, *A Theory of Justice*, xviii.
- 45 Erin Kelly, “Editor's Foreword”, in *Justice as Fairness: A Restatement of John Rawls*, (London, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001), xii.
- 46 Steven Shapin, Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, (Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1985), 80-109.
- 47 John Rawls, *A Theory of Justice*, 21, 23, 73 etc.; idem; *Justice as Fairness: A Restatement*, Editor: Erin Kelly, (London, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001), 17, 83; idem, *Political Liberalism*, Second Edition, (New York: Columbia University Press, 1996), 4, 25-26, especially 56-57; Thomas Pogge, *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, Translated by Michelle Kosch, (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007), 55, 82, 84, 144.
- 48 Rawls, *Political Liberalism*, 325, footnote 21.
- 49 Rawls, *Political Liberalism*, 24.
- 50 *Ibid*, 48-51.
- 51 *Ibid*, 73.
- 52 *Ibid*, 81.
- 53 *Ibid*, 189, footnote 20.
- 54 John Rawls, “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”, in *Siyasal Liberalizm*, Translated by Gül Evrin, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 496.
- 55 Ari Daniel Levine, *Divided by a Common Language: Factional Conflict in Late Northern Song China*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, USA, 2008), 1-41.
- 56 Patrick J. Bracken, *Trauma: Culture, Meaning and Philosophy*, (London and Philadelphia: Whurr Publishers, 2002), 61, 87-90, 99-100.
- 57 Bacon, *The New Organon*, 79-80.
- 58 Thomas Hobbes, *Leviathan, or, the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, Ed. Sir William Molesworth Bart (London: John Bohn, 1839).



# İnsanî Ruh Üzerine

Gürbüz DENİZ\*

**Öz** Bu makalede, insan ruhunun varlık kaynağı, insanlardaki konumu ve her bir insan ruhunun sahip olduğu bedenle bulunan ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Soyut olan ruhun, somut olan beden üzerinden varoluşa çıkışı ve bu varoluş farklılıklarının nedenleri sorgulanmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Ruh, beden, varoluş, eşitlik

## *On Human Spirit*

**Abstract** This article focuses on the issues of existential source of human soul and its position on human being and its relationship with the body of each human soul. Coming to the existence of the abstract soul via concrete body and differences in this existence are being questioned.

**Keywords:** Soul, body, existence, equality

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.  
gurbuzdeniz2002@yahoo.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9651-9645  
Makale Geliş Tarihi: 02 Kasım 2018. Makale Kabul Tarihi: 16 Kasım 2018.

Ruh; ilahî tecelli ya da ilahî kaynaklı bir varlık olarak insana verilmiştir. Bu mana, Kur'an'da şu şekilde ifade edilmektedir: “İnsanı (çamurdan) şekillendirdiğim ve kendi ruhumdan üflediğim zaman ona hemen secde edin.”<sup>1</sup> İlahî kökenli olan ruhun insanda bulunması, arzî meleklerin (yerin işlerini yapmakla görevli varlıkların)<sup>2</sup> ona secde etmelerinin gerekçesine de işaret etmektedir.<sup>3</sup> Bu ayet, aynı zamanda ruhu; insana üflenen varlık olarak adlandırmaktadır. Yani bir şey/varlık (ruh) var ve o insana üfleniyor. Bu ayet bağlamında ruhun bir nefha, bir nefes değil bir varlık olduğunu anlıyoruz. Çünkü hem üfleme (nefha) ve hem de üflenen varlık olarak ruh bulunmaktadır ki, ruh burada bir fiil değil bir varlığın ismi olarak kayda geçmiştir.

Ruh; Cebrail (melek), vahiy ve insanın özsel cevheri manalarında Kur'an'da söz konusu edilmektedir.<sup>4</sup> Vahiy<sup>5</sup> ve Cebrail<sup>6</sup> bağlamında insan ruhunu anlamlandırdığımızda, insanî ruhun epistemolojik karşılığı olarak, ‘ilahî olanı bilme ve kabul etme imkânına sahip varlık’<sup>7</sup> diye anlayabiliriz. Böylece insan için bilmenin aslı ögesi insan ruhu olmaktadır. İlahî kaynaklı oluşu sebebiyle ruh; bilfiil huzûrî (evvelî) bilgiye, bilkuvve ise varoluşunda gerçekleştireceği bütün bilgilerin yeteneğine sahip olduğu anlamını zatında taşımaktadır. Ancak ruhun bilfiil ve bilkuvve bilişinin ve yeteneğinin ortaya çıkışı ve bu bilişin sınırlarının boyutları, kendine özgü ve kendi bireyselliğini ortaya koyan bedeninin varlık imkânına bağlıdır.

İnsan ruhu; cisim ya da cisimle aynileşmiş bir kuvvet ya da bir varlık değildir. Aksine o, bedenden müstağnidir (bağımsızdır).<sup>8</sup> Ancak ruhun ilahî kökenli, basit ve soyut bir cevher olması ve de bedenden müstağni oluşu nedeniyle onun tam tanımını yapmak bu bakımdan mümkün olamamaktadır. Çünkü tanım; fertleri olan varlıkları cins, tür ve fasıl/ayırım dolayısıyla bilmek demektir. Bu sebeple insanı, ancak varlığını ve varoluşunu tamamlayan aslî öge olarak ruhu ile konumlandırmamız yeter şart olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın sahip olduğu diğer nitelikleri ya da öğeleri ise insanın kemal şartları olarak kendisini tamamlayan mütemmim cüzleridir. Her insanda ruh vardır ya da bir insan formunun, insan sayılabilmesi için onda bulunması zorunlu olan şeydir. Aksi halde bir varlık, insan formunda olsa fakat onda akleden ruh bulunmuyorsa, o varlığa insan dememiz imkân dâhilinde değildir.

Ruh, filozofun terminolojisinde basit cevher olduğu için fesada uğramaz.<sup>9</sup> Buna karşılık beden terkipten meydana geldiğinden fesadı ile aslî cevher oluşunu kaybeder. Beden ölümle aslî cevher oluşunu kaybederken, ruh onun aksine var olduktan sonra varlığını ebediyen devam ettirmektedir.<sup>10</sup> Bu manasıyla ruh, ontolojik statü itibarıyla, bedenden öncelikli bir konum kazanmaktadır. Özellikle belirtmek gerekir ki, beden ile ruh, aynı zaman içerisinde varlığa çıkarılmış olduklarından, bu düzlemde yani zamansal öncelik itibarıyla birbirlerinden bir üstünlükleri yoktur.<sup>11</sup> Ancak ruh, -özsel olarak- taşıdığı ontolojik nitelikleri dolayısıyla bedeni öncelemektir. Fakat bu öncelik bededen

nin kötü olduğu manasına gelmez. Yalnızca ruhtan daha alt bir varlık kategorisinde bulunmaktadır.

Felsefe geleneğinde bedenın kötü olduğu anlayışını insan tasavvuruna sokan kişilerden birisi Platon'dur.<sup>12</sup> İslam metafiziğine göre, Allah; Hayr-ı'l-Mahz, (Mutlak İyi) olduğundan O'nun fiili de, yaratması da iyidir.<sup>13</sup> Ancak bazı Müslüman düşünürler bu ifadeleri kitaplarında dile getirirler de Platon'un etkisinden tam olarak kurtulamamışlar.

Ruh; kendi varlığının farkına, içinde bulunduğu bedene ait olan ecza-yı/uzuvları tecrübe etmekle ulaşır.<sup>14</sup> Bu kanaat/inanç; ruha, bedenden önce varlık verip (ruhlar âlemi gibi), ona mitik anlamlar yüklemekten bizi alkoymaktadır. Ancak ruh; bedenle varlığını tecrübe ettikten sonra, artık ona ihtiyaç duymadan, beden vasıtasıyla kazandığı şeyleri bedeninin ölümüyle devam ettirebilecek yetenekte ve yetkinliktedir. Çünkü ruh; en temelde basit ve soyut olması nedeniyle fesada uğramadığı için bedenın yokluğu (fesadı) halinde o, kendi varlığını devam ettirdiği gibi varoluşsal kazanımlarını da, beden gibi onları kaybetmeden devam ettirmektedir. Böylece insan ruhu, bedenın fesadıyla varlığını ve kazandığı nitelikleri kaybetmezken, aynen bunun gibi bedenden henüz ayrılmamışken de bedenden ayrı bir varlık olduğunun yine farkındadır. Bu farkındalığa her bir insan teki kendi bireysel tecrübesiyle -rüya ve hayal gibi- ruh ile beden beraberken de ulaşabilmektedir. Bu türden tecrübeler mümkün ve bireyin kendisinin farkına varması için gerekli iken, rüyayla amel etmek ya da başkasını etkilemek İslam metafiziğinde caiz görülmemiştir.

Ruhun bedenle beraber insana verilmesi ve ilahî kaynaklı olduğunun ifade edilmesi, ruh hakkında yeni yorumlar yapmayı elzem kılmaktadır. Öncelikle eğer ruh, ilahî kökenli ise-zihinsel olarak- onun özsel olan varoluş imkânı herhangi bir şey ile sınırlandırılmaz, imkan buldukça ruh varoluşunu sonsuzca geliştirebilir. Yani ruh; özsel yapısı itibarıyla -imkânlar ölçüsünde- sahip olduğu beden üzerinden sonsuzca bilgi üretmek, amelde bulunmak yeteneğindedir. Ancak Allah, hiçbir bedene sonsuzca yaşama/varoluş imkânı vermediği için ruh da sonsuz yeteneğini bu dünyada tam bir yetkinlikle ortaya koyamamaktadır. Bu anlamıyla ilahî kökenli olan bu varlık, varoluşunda kendisini gerçekleştirme mümkün olduğu sürece bir kısıtlamaya tabi tutulamaz/tutulmamalıdır. O, her bedene ve her bedenın niteliğine göre kendi niteliğini izhar eder, ifşa eder. Bu durum, aynı zamanda, her bir insanın kendi ayırt edici biricikliğini yani özgünlüğünü de ortaya çıkarmaktadır.

Ruh; bedene, ilahî manaları beden üzerinden ifşa etmesi nedeniyle, bedensel formu dikkate alır. Bundan dolayı da ruh; beden üzerinden ilahî varoluşun eylem ve anlam zenginliklerini üretir. Nasıl ki, ilahî kelamın formu her bir insanın anlama kapasitesine göre manalar çıkarma ya da yorum yapma imkânını insana bahşediyorsa, tıpkı bunun gibi, her beden de kendi kapasitesi ve

işlevselliği kadar ruhun kendisinde tecelli etmesine, başka bir ifade ile anlam kazanmasına imkân tanır. Ruhun ilahî kaynaklı oluşu, onun aynı zamanda varoluşsal değil ama özsel olarak, noksanlıklardan beri olduğu çağrışımını da doğurmaktadır.

Eğer ruh, her bir insana ilahî bir mana ya da aklî form ve basit bir cevher olarak verilmişse, o zaman her bir insanda ruh; eşit varlık değerine/statüsüne sahip demektir. Bu durumda insanlar arasındaki farkları nasıl açıklamamız gerekir? şeklinde bir soru ile muhatap olmamız kaçınılmazdır. Bu soruya verilecek cevabı şöyle temellendirebiliriz: Kanaatimizce; her bir insanda eşit varlık statüsüne ve değere sahip olan ruh, kendi tecellisini bedeninin niteliğine ve dolayısı ile bedeninin bilfilliğinde sahip olduğu imkâna göre ortaya koymaktadır. Bu, insanlar arasında en önemli farkı doğuran sebeptir. Nitekim herhangi bir insanın bedenine ait bir uzvu, doğuştan bulunmadığı zaman, o insanın o uzva ait yeteneğini ortaya çıkarması mümkün olamamaktadır. Eğer o insan, o uzva sahip olsa, elbette onun niteliklerini ortaya koyacaktır. Buna benzer şekilde sonradan bedensel arızaya uğrayan bir insan da o arıza nedeniyle nâkîsalarla muhatap olmaktadır. Fakat bedensel arızaya uğramadan önce kazandığı o uzva ait tecrübesi ve bilgisi, beden yok olduktan sonra da ruhun basitliği nedeniyle insan bilgisinde o uzvun tecrübesi devam etmektedir. Biraz önce bahsettiğimiz; ‘ruh beden ile kazandıklarını beden öldükten sonra da devam ettirir’, öngörümüze de bu hal örneklik yapmaktadır.

Ruhun her bir insanda ontolojik olarak eşit statüde olması, her insana önceden tümel olarak ve bilfiil aynı mahiyete sahip ruh verildiği anlamına gelmemektedir. Her bir insan tekinin ruhu, kendi bireyselliğini, özsel farklılığını, yalnızca kendisi ile beraber olduğu bedeni vasıtasıyla kazanmaktadır. Ruhun bedenden önce bir varlığı olmadığı için tümel bir ruhtan ya da ruhlar âleminde (ruh idesinden) bahsetmemiz söz konusu değildir.<sup>15</sup> Ayrıca ruh, bireysel yetkinliğini beden üzerinden kazandıktan sonra, bedeninin ölümü ile varlığının bilişsel mahiyeti de kendine özgü bedeninin yetkinliğindeki kazanımları ile nispeten sınırlı kalmaktadır. Bu sebeple İslam metafiziğine göre; “Kim bu dünyada körlük ettiyse ahirette de kördür. Yolunu daha da şaşırmıştır.”<sup>16</sup> Yani varoluş dünyasında elde ettiğimiz iyi ya da kötü varoluş hazzı ya da mutluluğu bizi öte dünyada da aynen takip etmektedir/edecektir.

Ruhun her insanda eşit ontolojik statüye sahip olduğu şeklindeki iddiamızın önemli kanıtı; eğitim ve öğretim gören bir insan ile eğitim-öğretim görmeyen/göremeyen insan arasındaki farkta belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Bedensel birçok yeteneğe sahip olduğu halde eğitilmemiş ya da o yetenekleri uyarılmamış bir insan, sahip olduğu yeteneklerini ortaya koyamamaktadır. Ancak belli öğretim ve uyarılardan sonra aynı insan daha önceleri sahip olmadığı birçok yeteneğini ortaya koymada önemli farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklar; yalnızca bedene ait ahlâkî değişiklikler ile sınırlı olmayıp, aksi-

ne nazariyat/soyut düşünce cihetiyle daha da gelişmekte, yeni şeyler üretmekte ve ortaya koyabilmektedir. Bu tabii biyolojik yapının bazı bedensel alıştırmalar ve tedavilerden sonra ciddi zihinsel gelişmeler gösterdiği malumdur. Coğrafi şartların iyileştirilmesi, beslenmenin her insan tekinin mizacına göre özelleştirilmesi sayesinde insanî ruhun geliştiği yani ruhî yeteneklerin daha üst seviyelere tırmandığı, iyi bir gözlemlerle, kolaylıkla fark edilebilmektedir.

İlahî ruhun her bir insan tekine eşit ontolojik değerinde verilmesi, ilahi adaletin insan üzerindeki tecellisinin de mutlak varlığına -eşit bir şekilde- delalet etmektedir. Ancak ruh, her insanda eşit ontolojik konumda olsa da, amelî işlerimizdeki yeteneklerini eşit bir şekilde tecelli ettirememektedir. Fakat aklı bilincimizde, hepimizin yaklaşık aynı hissedişe ulaşmasına vesile olduğunu düşünmekteyiz. Bu hissediş, mahiyete ilişkin bilişselleştirmeler olmaktan ziyade metafiziksel varlık alanının varlığının farkında olma ya da onu kabul etme şeklinde insanda belirginlik kazanmaktadır. Bu bağlamda; metafizik alanı kabul etmeyen birisi için ise, o insanın sonsuzluk karşısındaki çaresizliği olarak benliğinde yer etmektedir.

Ruhun beden sayesinde kendi farkına vardığı ve kendisini gerçekleştirdiği şeklindeki bu tez üzerine sorulacak muhtemel önemli sorulardan birisi şudur: İnsanı varoluşlar, beden üzerinden ortaya çıktıklarına göre, o zaman insanî olan temel özün de maddî/bedensel olması gerekmez mi? Varlık dünyasında yalnızca insan -tek başına- yaşasaydı, insan ile diğer varlıklar arasında mukâyese yapma imkânı bulunmasaydı, bu soruya cevap vermek epeyce zor olurdu. Ancak insanî olan bedenin özelliğine başkaca birçok canlı sahip olmasına rağmen, hiçbir canlı; eğitim ve öğretimden sonra insanî özün (ruhun) ortaya koyduğu üstün nitelikleri ortaya koyamamaktadır. Bunun gibi maddî öze sahip hiçbir gelişmiş bilgisayar da kendisini kurgulayan aklın bir milim ötesine geçememektedir. Bu bağlamda insanî öz olan ruh ve onun bir yeteneği konumundaki aklın dış dünyadan aldığı verilerin ve kendi maddî varlığının ötesinde hafıza ve hayale ait kazanımlara ulaşma imkânına sahip olması, bedensel yeteneklerle kazanılan bir şey olmayıp tamamen özsel olan ruha ve onun dünyevî yeteneği konumundaki aklına ait yetkinlikler nedeniyledir. Bu kazanım; insanî öz olan ruhun ya da aklın varlığını imlemektedir. Bu soruyu şu şekilde de örneklemek mümkündür. Zeynep ve Zeyd; aynı içeriğe sahip bir kitaptan sınava tabi tutulacaklardır. Zeynep kitabı bir kere okuyup anlıyor. Zeyd ise aynı kitabı beşinci okuyuşunda ancak Zeynep seviyesinde kavrayabiliyor. Fiili gayreti neticesinde Zeynep ile eş değer biliş seviyesine beşinci okuyuşunda ulaşan Zeyd, bu biliş durumunu bedeniyle mi yoksa ruhunun yeteneğiyle mi kazandı? Temel soru budur ve bu sorunun cevabı bizim kanaatimize göre ruhun yeteneğidir. Ancak Zeyd'in ruhu beşince tecrübe beden sonra hazır olan/olabilen beden üzerinden tecelli edebilmeyi başara-

bilmiştir. Bizce bu başarı övgüye layık olup değeri itibariyle de -eğer Zeynep bu tek okumadan başka bir iş yapmamışsa- Zeyd daha üstün bir varoluş konumuna sahip demektir. Allah yanında da daha üstün makamdadır.

Zikri geçen örneklerin yanında rüya görmek; bedenden bağımsız insanî özün, kendi kendine, yani bedene ihtiyaç duymadan bir varlık ve varoluş imkânına sahip olduğunu bize hatırlatmaktadır.<sup>17</sup> Beden ya da madde ise sahip olduğu varlık kabından daha fazla bir şeyi var etme ve taşıma imkânına sahip değildir. Halbuki maddî/bedensel kabın içinde kendi varlık niteliğinin farkına varan insanî öz/ruh, kendisine ait özel yapısını kullanarak hiçbir maddî varlığın ulaşamayacağı, kendi kendisinin farkında/şuurunda olma, kendisinden farklı ve üstün varlıkları bilme imkânlarına ulaşabilmektedir. Sonuç olarak ruh; benlik bilinci ve bilmek ile kendisini -bedenden farklı olarak- varoluşunda gösterir/hissettirir.

İslam düşünce geleneğinde genel manada ruh; nefis ya da nefis-i natika şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>18</sup> Kanaatimize göre ise nefis; beden ve ruhun bir araya gelmesiyle varoluş alanına ancak çıkabilen, ruhun ve beden arazıdır. İnsanî ruhun varoluş alanında belirmesi/kişilik sahibi olması, ruhun bedenle ortak payda olarak kullandıkları nefis üzerinden gerçekleşmektedir. Bu varoluş alanı (nefis), sürekli esneklik arz ettiğinden birçok makama sahiptir ve bu esnekliği de nefsin cevher olmadığı manasına gelmektedir. Bu makamlar ve nefsin varoluş esnekliği, Kur'an'la zımnen bilinmektedir.<sup>19</sup> Ruh ve beden arazi/ileneği olan nefis, her biri cevheri konumunda bulunan bu cevherlerin (beden ve ruhun) bilfillik etkilerine göre kimlik/kişilik kazanmaktadır. Klasik felsefe tasavvurunun aksine Kur'an bizi nefsin; beden ve ruhun arazi olduğu kanaatine götürmektedir.<sup>20</sup> Bu açıdan meseleye baktığımızda insanî kişilik; onu oluşturan nefis ile özdeş haldedir. Yani beden ve ruhun etkilerine açık bir üçüncü haldir. Bu, hem ruhun ve hem de beden varoluşlarının ortaklığını göstermektedir. Burada kimin hangi işi yaptığının tefrikiyi yapmak, varoluştaki insanî tecrübeleri yorumlayarak ulaşabilmekteyiz.

Potansiyel varlık olarak her durumda iyi bir varlık konumuna sahip olan insanî ruh ve onun bedeni, ortaya koydukları işlevsellikleri kadar, sevap ve günah sahibi olmaktadır. Bu noktada insan özgürlüğünün beden üzerinden ve beden kapasitesi nispetinde insanı eylem yapmaya yönlendirdiğini kabul edip ifade etmemiz kaçınılmazdır. Bu özgürlük alanı; bedensel bazı eşitsizliklere rağmen; insana insan olmanın ortalama ortak paydasını -her insan tekine- vermektedir. Bedensel yetkinliğin eksikliği dolayısıyla ruh tam olarak kabiliyetlerini ortaya koyamadığı zaman, mesuliyetten kurtulmaktadır. Bu konuda bizi tatmin eden şu ayet sadra şifa açıklamalar yapmaktadır. "De ki: Herkes kendi şakilesine (bedensel yapısına) uygun işler yapar. (Bu sebeple) Rabbiniz, en doğru yolda olanı daha iyi bilir."<sup>21</sup> Şâkile<sup>22</sup>; genel olarak insana ait bedensel yeteneklerin sınırı manasında isti'mal edilmektedir. Bunun ya-

nında başka anlam uzamlarına da sahiptir. Anlaşılmaktadır ki, insan şakilesi; insanî varoluşun ve hürriyetin sınırını teşkil etmektedir.

Hiçbir insan, bedensel yeteneklerinin fevkinde bir varoluş imkânına sahip değildir. İnsanın eylem itibarıyla varoluşu ya da özgürlük imkânı, o insanın bedensel yetenekleriyle sınırlıdır. Bu bağlam dolayısı ile şu hususu açıklıkla ifade edelim ki; bedenın sıhhati ve sahip olduğu nihai yeteneklerini kişinin kendi gayretiyle ortaya koyması, İslam metafiziğine göre farzdır. Hatta insan sağlığı hakkındaki eserlerde, bir beldenin havası, suyu orada yaşayan insanın/insanların mizacına uygun değilse o insanın o beldenen hicret etmesinin gerekli olduğu bile ifade edilmektedir. Ebu Zeyd El-Belhi; bedenın insan varoluşu üzerindeki etkisini şu şekilde ifade etmektedir: “Düşünen kimseler tarafından müsellimdir ki, milletlerin, nesillerin ve yeryüzünde mamur çeşitli yerlerin halklarının vücudunda, şekillerinde, renklerinde ve huylarında farklılıklar vardır. Bu farklılıkların bazı sebepleri, üç asıl olan; toprağın, suyun ve havanın farklılıkları sebebiyledir.

Bilindiği üzere bir toprak, çeşidi ve niteliği ile bir başka topraktan daha besleyici ve daha faydalı olabilir. Bir hava başka bir bölgenin havasından daha ince ve daha saf olabilir. Bir su bulunduğu mekân sebebiyle başka bir sudan daha tatlı ve daha yumuşak olabilir. Bedeni bu unsurlarla malul olan insanların tabiatlarında da bu türden üstünlükler olabilir. Öyle ki, bazı yerlerde yaşayan insanların vücutları daha sıhhatli, daha kuvvetli, daha güzel ve huyları daha yumuşak, ömürleri de daha uzun olabiliyorken, başka yerlerde yaşayan insanlar ise bu niteliklerin aksi özellikler göstermektedir.”<sup>23</sup>

İnsan bedeni ve insan bedeninin kazanımları; hava, su, toprak ve ateş gibi bedenın özüne ait maddelerle ilişkili etkilere doğrudan muhatap olduğu gibi, içinde var olduğu coğrafi, kültürel, tarihsel vb. birikimlerin de etkisi altındadır. Bu türden varoluş ortamlarının etkilerini insan; bilişsel olarak irade ve kudretiyle aşabilecek yetkinliktedir. Ancak bu etkileri sahih bilgi ile aşamayanları ise İslam metafiziği mazur görmektedir.<sup>24</sup>

## SONUÇ

Kurgusunu ortaya koyduğumuz insan ruhu hakkındaki bu anlayışa göre, insan olarak yaratılan her var olan varlık, ortalama ve hatta ortalamanın üstünde kendisini geliştirme ve gerçekleştirme imkânına (ruha) sahip olduğu için, özel gayretleriyle kendisini üstün varoluş konumlarına çıkarma imkânına da sahiptir. Hatta bu yolda gayret içinde bulunması, kendisi için zorunluluktur. Çünkü herkese; aynı değere sahip, eşit olan insanî ruh verilmiştir. Bu açıdan bütün insanlar eşittir. Bu aynı zamanda, Mutlak İlahi adaletin varlığına da işaretler. Böylece İslam metafiziğine göre, bedensel gayretlere sınırsızca imkân tanınmış, bedensel gayretlerin yetersiz olduğu yerlerde insan mazur gö-

rülmüş, ancak insanın özsel varlık noktası yani insan irade ve kudretinin hiçbir zaman müdahil olmadığı olamayacağı varlık noktasında ise insanlara eşit varlık imkânı Allah tarafından verilmiştir. Nakisânın, arızanın ortaya çıktığı yer; bedensel noksanlıklardadır. Fakat bu bedensel noksanlıklardan azami düzeyde insanın kendi gayretiyle kurtulması gerekmektedir ve bu da mümkündür. Eğer bu arızaları gidermek mümkün değilse ya da insan iradesinin fevkinde olan şeylerse bu durumda zaten insan, bu ahvali dolayısı ile sorumlu değildir.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İzmir: 1985.
- Bilgiz, Musa. “Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, Erzurum: 2006.
- el-Belhî, Ebu Zeyd. *Mesalibu'l-Ebdan ve'l-Enfüs*. Trc. Nail Okuyucu-Zahid Tiryaki. İstanbul: ts.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Kitabu'r-Ruh*. Trc. Şaban Haklı. İstanbul: 1993.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: 2004.
- Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul: 2017.
- Farabi. *el-Medinetü'l-Fazıla*. Trc. Nafiz Danışman. İstanbul: ts.
- el-Gazzali, Ebû Hamid. *İslam'da Müsamaha (Faysalü't-Tefrika)*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: 1972.
- Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. Mesut Okumuş ve Arkadaşları. Ankara: ts.
- İbn Sina. *Abvalü'n-Nefs*. Thk. Ahmet Fuad el-Ehvanî. Paris: 2007.
- İbn Sina. *Fî Ma'rifeti'n-Nefsi natıkati ve Abvaliha*, (*Abvali Nefs* içinde). Paris: 2007.
- İbn Sina. *El-Kanun fi't-Tıbb*. Trc. Esin Kâhya. Ankara: 2014.
- İbn Sina. *Risaletü'l-Arşıyye fi'tevbidihî Teâlâ ve Sıfatihî*. Haydarabad: 1335h.
- İbn Sina. *Şifa/Metafizik II*, Trc. Ömer Türker, Ekrem Demirli. İstanbul: ts.
- Kaya, Mustafa. Platon'un Ruh Kuramı. *Sosyal Bilimler Dergisi*, xv/1, (2013): Ege Üniversitesi, İzmir.
- Kindî. *Felsefî Risaleleri, Tarif Üzerine*. Trc. Mahmut Kaya, İstanbul: 2002.
- Kindî. *Resailü'l-Kindi el-Felsefiyye*. I. Nşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Ridde. b.y. ts.
- Kindî. *Uyku ve Rüya'nın Mahiyeti Üzerine*, (*Kindi, Felsefî Risaleler* içinde) Trc. Mahmut Kaya. İstanbul: 2002.
- Nasrî Nadir, Albir. *en-Nefsü'l-Beşeriyye inde İbn Sina*. Beyrut: 1986.



Okuyan, Mehmet. *Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: 2017.

er-Razi, Fahrüddin. *Tefsir-i Kebir, Mefatihu'l-Ğayb*. Trc. Cafer Sadık Doğru ve Arkadaşları. Ankara: 1992.

Şahin, Eyüp. *Farabi'de Zihin Felsefesi*. Ankara: 2009.

el-Yunanî, Kusta b. Luka. “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”, Trc. İbrahim Halil Uçar. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1), İstanbul: 2009.

## NOTLAR

- 1 Hicr 15/29; Sâd 38/72; Secde 32/7-9.
- 2 “İnsanların sevap ve günahlarını yazan meleklerden başka, Allah’ın yeryüzünde dolaşan melekleri (de) vardır ki, Allah’ı hatırlayıp devamlı gündemde tutan toplulukları görünce, ‘aradığınıza koşun’ diye çağrışırlar ve hemen oraya koşarak, dünya semasına kadar onları çepeçevre kuşatırlar.” Tirmizi, “*Daavât*”, 129.
- 3 “Ayetin zahiri Hak Teâlâ’nın, Hz. Âdem’e ruhunda üfürdüğü için, meleklerin ona secde etmeleri gerektiğine delâlet etmektedir. Çünkü Canab-ı Hakkın, ‘Onun yaratılışını bitirdiğim, ona ruhumdan üflediğim zaman’ ve ‘Derhal ona secdeye kapanın’ cümleleri, fa-î takibiyye ile birbirine bağlanmıştır.” Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir, Mefatihu'l-Ğayb*, Trc. Cafer Sadık Doğru ve Arkadaşları (Ankara: 1992), 14/95. “O ruh sahibi insana boyun eğin. İşte Allah, balçaktan yarattığı insanı, ruhuyla böyle yükseltmiştir.” Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Sad. Mesut Okumuş ve Arkadaşları (Ankara: ts.) 5/48.
- 4 Ayrıca Kur’an’da ruh şu manalara da gelmektedir. Hızlı bir şekilde hareket eden, rahmet, güzel rızık, rüzgâr, koku, güç ve Allah’ın lütfu. Bk. Mehmet Okuyan, *Kur’an Sözlüğü*, (İstanbul: 2017), 385-387
- 5 Şûrâ 42/12,52; en-Nahl 16/2.
- 6 Mâide 5/110.
- 7 Bk. “İnsanlar Allah’ın ilminden, O’nun dilediği kadarını kuşatabilirler” Bakara 2/255.
- 8 İbn Sina, *Abvalü'n-Nefs*, Thk. Ahmet Fuad el-Ehvanî (Paris: 2007), 90.
- 9 İbn Sina, *Abvalü'n-Nefs*, 64; Ayrıca bk. Albir Nasrî Nadir, *en-Nefsü'l-Beşerîyye inde İbn Sina* (Beyrut: 1986), 15.
- 10 İbn Sina, *Fi Ma'rifeti'n-Nefsî natikati ve Abvaliha*, (*Abvali Nefs* içinde) 186.
- 11 “İnsani nefisler, mana ve tür bakımından ayıdırlar. İnsani nefisler eğer bedenden önce bulunsalardı; ya özleri bakımından çokluk ifade derlerdi, ya da tek bir öz olurlardı. Bunların ikisi de imkânsızdır. Bu sebeple insani nefislerin bedenden önce var olmaları da imkânsızdır.” İbn Sina, *Abvalü'n-Nefs*, 96.
- 12 Bk. Mustafa Kaya, “Platon’un Ruh Kuramı”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, XV/1, (Ege Üniversitesi, İzmir: 2013), 177.
- 13 Bk. İbn Sina, *Şifa/Metafizik, II*, Trc. Ömer Türker-Ekrem Demirli (İstanbul), 162; *Risaletü'l-Arşîyye fi tevhîdîhi Teala ve Sıfatîhi*, (Haydarabad: 1335h.), 17; Ayrıca bk. Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul: 2017), 122-146.
- 14 Aristoteles, bedenini bilmeye ön ayak olduğunu Metafizik adlı eserinin hemen girişinde şöyle ifade etmektedir: “Bütün insanlar doğal olarak bilmek ister. Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun kanıtıdır.” Aristoteles, *Metafizik*, Trc. Ahmet Arslan (İzmir: 1985), 79, Aristoteles ve Platon’un ruh ve nefis anlayışları için bk. Kusta b. Luka el-Yunanî, “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”, Trc. İbrahim Halil Uçar *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1): 195-208; Bu risalede de açıkça görülmektedir ki; Aristo, ruhun soyut değil maddi bir cevher olduğuna inanır. Fârâbî de Aristoteles gibi ruhun maddi olduğunu ancak daha sonra Faal Akıl ya da Mufak Akıl’ın marifetiyle/ittisaliyle soyutluk/bilfillik kazandığını ifade etmektedir. Bk. Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, Trc. Nafiz Danışman (İstanbul: 1989), 68, 69.

- Saadet; insan ruhunun vücudda, maddeye ihtiyaç arz etmeyerek bir tekâmül mertebesine ulaşmasıdır.” Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, 69-70. Bu anlatımda anlaşıldığı kadarıyla Farabi, İbn Sina'nın aksine; ruhun tabiatı itibarıyla özsel bir kemal derecesinde, soyutluk mertebesinde bulunmadığına inanmaktadır. Yine Farabi; “Cahil şehirlerin halkı ruhen eksik kalmışlardır. Nefisleri bi'z-zarûre maddeyle kaimdir. Zira onların nefislerinde makulleri resmettikleri hiçbir hakikat yoktur.” Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, 98. Bu anlatımda ruhun özsel olarak soyut ve basit olmadığını anlamaktayız. Ayrıca Farabi'de ruhun madde ile olan ilişkisi için bk. Eyüp Şahin, *Farabi'de Zihin Felsefesi* (Ankara: 2009), 141 vd. Bu mevzularda ilk İslam filozofu Kindi ileri bir aşamada bulunmaktadır. Ona göre, “nefs; bir taraftan özü itibarıyla “ilâhî ve ruhanî” bir varlık iken diğer taraftan da maddeden ayrı ve ona zıt olarak basit bir cevherdir.” Kindî, *Resailü'l-Kindî el-Felsefîye*, I, Nşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Ridde, 265 vd. (Nakleden Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: 2004), 146-147) Yine Kindi beden ve nefsin (ruhun), ontolojik ilişkisini şöyle ifade eder. “Nefs olmadan bedeni yönetmek mümkün olmadığı gibi, beden üzerindeki etkisi görülmeden de nefsi bilmek mümkün değildir.” Kindî, *Felsefî Risaleleri, Tarif Üzerine*, Trc. Mahmut Kaya (İstanbul: 2002), 192.
- 15 Kur'an'da lafzî olarak ruh, hep tekil olarak kullanılmıştır. Ruhun çoğul (ervah) kullanılışı bazı hadislerde geçmektedir. Bk. Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 21.
- 16 İsrâ 17/72.
- 17 “Demek oluyor ki rüya, nefsin düşüncüyü kullanıp duyuyu kullanımdan kaldırmasıdır. Sonucu bakımından rüya, nefis duyuyu bırakıp düşünceye yöneldiği için, düşünceye konu olan her şeklin tasarlama gücü sayesinde nefisteki izlenimdir. Niçin bazı olayları meydana gelmeden önce rüyada görürüz? Rüyada gördüğümüz bazı şeyler niçin zıddı ile yorumlanır? Niçin rüyada gördüğümüz bazı şeyler çıkmıyor, yorumu yapılamıyor ve zıddı ile yorumlanamıyor? Şeklindeki sorulara gelince, bunların sebebi nefsin tabii olarak bilgili olması, her çeşit duyu ve akıl verilerini algılama gücüne sahip olmasıdır.” Kindî, *Uyku ve Rüya'nın Mahiyeti Üzerine*, (Kindî, *Felsefî Risaleleri* içinde) Trc. Mahmut Kaya (İstanbul: 2002), 254. Yani nefis (ruh) insan tecrübesinin ötesinde bazı bilgilere sahiptir.
- 18 “Cumhur alimlerine göre, ruh ve nefis aynı şeydir. Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, Trc. Şaban Haklı (İstanbul: 1993), 279. Ancak Mukatil b. Süleyman gibi bazı alimler ise, “Bir insanın hayatı, ruhu ve nefsi vardır.” *Age.*, 281. Diyerek nefsi ruhtan ayırmışlardır.
- 19 Tîn 95/5-7; Yûsuf 12/5; Kıyâmet 75/1-2; Fecri 89/27-28.
- 20 Bk. Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan* (İstanbul: 2017), 43-50.
- 21 İsrâ17/84.
- 22 “Şakile, şekil kökünden türemiştir. Şekil, benzer, misl, denk, şekil, cins, tür, cihet ve uygun olma gibi anlamlara da gelmektedir.” Musa Bilgiz, “Kişiliğin Oluşumunda Fitrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, (Erzurum: 2006), 131; Şakile; ayrıca huy, seciye, yol, mezhep anlamlarına da gelmektedir.
- 23 Ebu Zeyd el-Belhî, *Mesalibu'l-Ebdan ve'l-Enfîs*, Trc. Nail Okuyucu-Zahid Tiryaki (İstanbul: 2012), 38-40; Ayrıca bk. İbn Sina, *El-Kanun fi't-Tıbb*, Trc. Esin Kâhya (Ankara: 2014), 1/11 vd.
- 24 “Biz resul göndermedikçe azap edici değiliz.” İsrâ 17/15, Gazzali, *İslam'da Müsamaha (Faysalü't-Tefrika)*, Trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: 1972), 60-61.

# İmam Şâfiî'nin Fıkıh Usulünde Sünnet Vahiy İlişkisi

Ahmet KELEŞ\*

**Öz** Bu makale, İmam Şâfiî'nin Hz. Peygamber'in Sünnetini vahiy olarak kabul etmesi konusunu ele almaktadır. O Sünnetin vahiy olduğunu iddia eder, çünkü Kur'an bunu ifade etmekte ve inananlara da peygambere uymayı emretmektedir. Sünnet, vahiy aracılığıyla Kur'an ayetlerini açıklar. Bu Sünnetin görevidir. Bundan başka Sünnet Kur'an'da "*Hikmet*" olarak da ifade edilmiştir. Hikmet ise vahiydir. Bu durumda Sünnet de vahiy olmaktadır. Özellikle çağdaş âlimler bu konuda İmam Şâfiî'yi eleştirmektedirler. Bu çalışmamız onları ele almakta ve kritik yapmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Şâfiî, Kur'an, Sünnet, Vahiy, Hadis, İslam Geleneği.

## *The Relationship of the Sunnah and Revelation in the Methodology of Imam Al Shafi'i in Islamic Jurisprudence*

**Abstract** This article studies on Imam Sâfiî's arguments about Sunnah of the Prophet. According to his argument, the Sunnah of the Prophet is revelation. He claims that it is Quranic order because the Quran orders the believers to obey the Prophet. The Sunnah of the Prophet explains the Quranic verses with revelation. This is mission of the Sunnah. Apart from that the Sunnah is mentioned in the Quran as "*Hikmet*", it is revelation. So the Sunnah is revelation. Especially contemporary scholars criticize his argument. We try to answer these critics in this article.

**Keywords:** Sâfiî, Quran, Sunnah, revelation, Hadith, tradition of Islam.

---

\* Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.  
ahmetkeles08@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5127-7996  
Makale Geliş Tarihi: 09 Kasım 2018. Makale Kabul Tarihi: 14 Kasım 2018.

## GİRİŞ

Hiç şüphesiz İmam Şâfî, kitabî (yazılı) geleneğimizde, kendi görüşlerinin dayandığı metodolojinin temel ilkelerini, yine kendi kalemıyla daha sonraki nesillere miras bırakan nadir âlimlerimizdendir. Erken dönem İslami ilimlerin oluşmasında ve ekolleşmesinde çok büyük payı ve rolü olduğu gibi, nispeten kısa ömründe, hem çağdaşları, hem de kendisinden sonraki nesiller üzerinde derin etkiler bırakmış ve eserleriyle, tabiiyetine olduğu kadar muhaliflerinin tefekkür hayatlarına da ışık tutmuştur. Ehl-i Sünnet geleneğinin baş mimarlarından olmanın yanında, özellikle Fıkıh-Hadis ilişkisinde ve Sünnetin delil ve kaynak değeri konusunda oldukça önemli bir teze sahiptir. Yüz yıllardır tartışılan fikirleri ve görüşleri onun derinliğini ve yetkinliğini göstermeye yeterlidir. Bu çalışmamızda, “*Vahy*” Sünnetin kaynağı olarak görmesini ve bu çerçevede ona yöneltilen eleştirilerin bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

Bilindiği gibi İslami ilimlerdeki temel referanslarımız; *Kitap, Sünnet, İcma* ve *Kyas*'tır.<sup>1</sup> Bu asılların her birisinin bizatihi ne anlama geldikleri önemli bir metodolojik konu olduğu gibi, her bir asılın bir birleriyle olan ilişkileri ve hiyerarşik ardışıklıkları da önemlidir. Bu asılların teker teker anlamları ve münasebetleri üzerinde duracak değiliz. Ancak, Hz. Peygamber'in (as) Sünnetinin Kur'an ile olan ayrılmaz ilişkisi ve Sünnette yer alan bilgilerin kaynağının ne olduğu sorunu, zorunlu olarak bu iki delili ve aslı birlikte ele almamızı ve değerlendirmemizi gerekli kılmaktadır. Aşağıda yapacağımız alıntılar ve değerlendirmeler bu çerçevede olacaktır.

### 1. İMAM ŞÂFÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİ OLUŞTURAN KOŞULLAR

Bir fikir adamının veya bir düşüncenin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için, hem o fikir adamının, hem de düşüncenin neşet ettiği tarihi ortamı ve çevreyi iyi tespit edip okumak gerekir. Çünkü tabiatı itibarıyla bir kültür mensubu olan insan, tarihsel olarak bu kültürün bir ürünüdür ve hiçbir eylemini ve düşüncesini ondan bağımsız olarak gerçekleştiremez.<sup>2</sup> Bu itibarla İmam Şâfî'nin Fıkıh Usulüne ait görüşlerini doğru anlayabilmemiz ve değerlendirebilmemiz de büyük ölçüde onun tarihsel konumunu ve kültürel çevresini bilmemize bağlıdır.

#### 1.1. Şâfî'nin Yetiştirdiği Kültürel ve Tarihsel Ortam

Hicri ikinci yüzyılın son çeyreğinde ve üçüncü yüzyılın başlarında etkin olan ve eserleriyle dikkatleri çeken İmam Şâfî İslam geleneğinin ilk referans çerçevesinin ve ekollerin teşekkül ettiği bir dönemde yaşamıştır. Siyasi ve politik hizipleşmelerden, Fıkıhî ekollerin, *Ehl-i Eser* ve *Ehl-i Rey* itikâdî mezheplerin de *Şia*, *Haricilik*, *Mutezile*, *Mürcie*, *Cebriye* gibi fırkalar halinde ekolleşmesine şahit olmuştur. Hicri ilk iki yüz yılın daha sonraki İslamî tefekkür ve dinî ha-

yat üzerinde derin izlerinin ve tesirinin olduğu bilinen bir gerçektir. Son derece velut bir süreçte yetişen İmam Şâfiî, görüşlerini çok farklı ekollerin en canlı ve bazısının da kurucu imamlarının hayatta oldukları bir ortamda geliştirmiş ve neşretmiştir. Bu nedenle onun *er-Risale*'de yer alan metodolojik fikirleri ve vaz' ettiği ilkeleri son derece önemlidir. Aşağıda okuyacağımız erken döneme ait kısa alıntı bu hususa işaret etmektedir:

“Bilindiği gibi Muhammed İdris eş-Şâfiî değişik kültürel çevrelerde bulunmuştur. O, Sünnetin eski bağlılarının yurdu olan Hicaz'da yetiştiği gibi, ziyaret ettiği Irak'ta da Hanefiler ve Mutezile'yi tanımıştır. Mekkeli Fakih Musa b. Ebî'l-Cârûd bu konuda şunları söylemektedir: “Biz ve Mekkeli arkadaşlarımız, Şâfiî'nin Mekke fakihî İbn Cüreyc'in kitaplarını dört kişiden ve Medine Fıkahını İmam Malik b. Enes'ten, keza Irak'taki Ebû Hanife fıkahını da öğrencisi Muhammed b. Hasan'dan aldığını söyledik. Bundan dolayı onda hem Ehl-i Rey'in hem de Ehl-i Hadis'in ilmi toplanmıştır. O bu birikimde tasarrufta bulunmuş ve usul belirleyip kaideler ortaya koymuştur.” Keza bilinmelidir ki Şâfiî, *er-Risale*'sini arkadaşı Abdurrahman b. Mehdi'nin talebi üzerine gençlik yıllarında Mekke'de yazmıştır. Ancak yenilenmiş ve düzeltilmiş nüshasını H. 199'da Mısır'da tekrar yazmıştır. İbn Cârud İmam Şâfiî'nin konumunu, o günkü İslam Dünyasındaki ekollerin bir sentezi gibi algılamaktadır. Fakat bizce konu bir sentez olmayıp, aksine; Vasıl b. Atâ ve Yahyâ b. Ebî Kesir'den yaptığımız nakillerde de görüldüğü gibi, propagandaların ve mezhep çatışmalarının şiddetlendiği çeşitli akım ve grupların ortaya çıktığı hicri ikinci asrın başlarında, hakkında farklı kanaatlerin ortaya çıktığı akıl-nakil meselesine yeni bir yaklaşım olduğunu göstermektedir. Şâfiî, Ehl-i Rey ve taraftarlarının, din ve ümmete ait sorunlarda pratik aklın hakemliğine koşmalarından ne kadar rahatsız oluyorsa, Hicaz ve Şam fakihlerinin, maruf ve mütedavil olan her şeye Müslümanların bir sünneti olarak yapışmalarından ve onları neredeyse Kur'an ve Sünnet mesabesinde görmelerinden de bir o kadar rahatsızdır.”<sup>3</sup>

Daha sahabe hayatta iken; “*Bizce Kur'an yeter! Bir de Hadis aktarıp durmayın! Biz, Allah'ın Kitap'ında bulduğumuza uyar onun dışında kalanları dikkate almıyoruz.*” Şeklinde özetleyebileceğimiz düşüncelere sahip insanlar hızla çoğalmakta ve bu tür görüşler de yaygınlaşmakta idi. Celaleddin es-Süyûtî'nin bu konuya hasrettiği kıymetli eseri “*Miftâhu'l-Ceneti Fi'l-İbticâci bi's-Sünneti*” de bize İmam Şâfiî'nin de içinde neşet ettiği İslam Dünyasının o dönem tefekkürüne ait oldukça önemli fotoğraflar vermektedir. İmam Şâfiî'nin yaşamış olduğu İkinci asrın ikinci yarısının sosyo-kültürel yapısını ele almak tabii ki burada bizim amacımız değildir. Ancak, İslami ilimlerin temel referanslarıyla ilgili o günkü ilim çevrelerinde nelerin konuşulduğu ve ne gibi sorunların/problematiklerin mevcut olduğu konumuzla doğrudan alakalıdır. Bu alaka nispetinde probleme baktığımızda özetle şunları görebilmekteyiz.

İmam Süyûtî'nin aktardığına göre, başta Rafizîler olmak üzere birçok fırka Hz. Peygamber'in ve onun izinde giden Raşit Halifeler ve sahabenin çoğunluğunun oluşturduğu görüşlerden ayrılmışlar ve kabul edilemez fikirleri savunmaya ve yaymaya başlamışlardı. Süyûtî'nin Beyhâkî'den naklettiği Ebû Füdâle el-Mekki'nin rivayetinde sahâbî İmran b. Husayn şefaath konusunda bir hadis naklettiği zaman orada bulunanlardan bir adam ona; "Ey ebû Necîd! Bize, Kur'an'da aslını bulamadığımız hadisleri mi naklediyorsun, diye karşılık vermişti. Bunun üzerine İmran b. Husayn kızgın bir şekilde; "Sen Kur'an'ı okudun mu, diye sormuş, adam da; "Evet", demişti. İmran b. Husayn da; "Peki, sen Kur'an'da Yatsı Namaz'ını dört, Akşam'ı üç ve Sabah Namaz'ını iki, Öğle'yi ve İkinci'yi de dört rekât olarak bulabildin mi?" Adam; "Hayır", deyince İmran b. Husayn; "Peki, bunları kimden aldın, bizden almadın mı? Biz de Rasulullah'tan aldık...", demişti.<sup>4</sup>

Bizzat İmam Şâfiî'nin karşılaştığı benzer bir durumu nakleden Süyûtî şu rivayete yer verir: Bir gün İmam Şâfiî bir hadis nakletmiş ve "*sabibtir*", demişti. Bunun üzerine orada bulunanlardan biri; "Sen de böyle mi düşünüyorsun ey ebû Abdillah," deyince, bunun üzerine İmam Şâfiî kızarak; "Be adam! Sen beni Hıristiyan mı sandın? Sen beni kiliseden çıkarken mi gördün? Sen, benim belime zünnar bağladığımı mı gördün? Hem Rasulullah'tan (as) hadis nakledeyim, hem de o görüşe sahip olmayayım, öyle mi?"<sup>5</sup>

İmam Şâfiî'nin *er-Risale*'de naklettiği şu rivayet, Hz. Peygamber'in Sünnetine karşı olanları eleştirmekte ve bizzat Rasulullah'ın diliyle onları tehdit etmektedir:

*"Sizden birinizi koltuğuna kurulumuş ve benim emrettiğim veya nehyettiğim bir şey kendisine ulaştığında; "biz sadece Kur'an'da bulduğumuza tabi oluruz", derken bulmuyayım!"*<sup>6</sup>

Bu türden Hz. Peygamber'in Sünnetine ve Hadislerine karşı oluşan ve gittikçe yaygınlaşan görüşlerin yanında, bir bakıma bu görüşlerin ve kanaatlerin yine Hz. Peygamber'den bir hadise ve asla dayandığını göstermek için yaygınlaştırılan ve bir ilke olarak benimsenen rivayetler de vardı. Bu rivayetlerin ortak mesajı; "*Hadisler Kur'an'a uygun ise alınacak, değilse reddedilecek*", şeklindedir. Süyûtî, naklettiği rivayetlerle o dönemin bu konudaki fotoğrafını çekmiş ve bu fotoğraftaki hâkim rengin, altını çizdiğimiz görüşten oluştuğunu göstermiştir. Söz konusu rivayetlere örnek teşkil edecek bir rivayet vermemiz gerekirse şu rivayeti verebiliriz:

Beyhâkî'nin Munkatı' olarak meçhul bir kişiden Hz. Ali'ye ait olarak naklettiği bir hadiste Rasulullah şöyle buyurmuştur:

*"Kuşkusuz benden sonra, benim hadislerimi nakleden raviler çoğalacaktır. Onların rivayet ettikleri hadisleri Kur'an'a arz edin. Şayet ona uygun iseler kabul edin, uygun değilse reddedin."*<sup>7</sup>

Daha birçok farklı versiyonlarını verebileceğimiz bu ve benzeri rivayetleri, asıl konumuzdan uzaklaşmamak için çoğaltmıyoruz. İhtiyaç duyulursa ilgili kaynaklara bakılabilir. Burada bizim altını çizmemiz gereken husus ise şudur: Yukarıda dikkat çektiğimiz iki önemli nokta, İmam Şâfiî'nin yaşadığı tarihsel ve kültürel ortamı tanımamız bakımından çok önemlidir. Bunlardan biri, o devirde Sünnet terk edilerek sadece Kur'an ile yetinmek gibi son derece tehlikeli bir akım giderek yaygınlaşmakta ve taraftar bulmaktaydı. Oysa Sünnet olmadan yaşanabilir bir İslam Dininden bahsetmek imkânsız olduğu gibi, böyle bir iddia aynı zamanda saçmaktır. Fakat böyle bir tehlike fiilen mevcuttu. Diğeri de Hz. Peygamber'e (as) ait olarak nakledilen rivayetler, Kur'an'a uymuyor diye reddedilmekte ve Hz. Peygamber'e (as) ait sözlü geleneğe, yani Hadisler büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kalmaktaydı.

Bu iki temel problematik, İmam Şâfiî tarafından derinliğine fark edilmiş ve onların çözümünün nasıl mümkün olacağına yönelerek, çözümün ancak usul ile mümkün olacağını görmüş ve ölümsüz eseri *er-Risale*'yi yazmıştır. Eserinde birinci derecede Sünnetsiz bir din algısının imkânsızlığını vurgulayarak Sünneti hak ettiği konuma yerleştirmiş ve bunun usulünü belirlemiştir. İkinci olarak da hemen çoğu muhaliflerinin arkasına sığındıkları; "*Hadis-Kur'an*" uyumu bağlamında oluşan sorunu da Sünnetin ve Hadisin Hz. Peygamber'in mazhar olduğu bir çeşit vahiy olduğu, dolayısıyla Kur'an'dan ayrı görülemeyeceği teziyle çözmeye çalışmıştır. Aşağıda detaylarını vereceğimiz bu görüşleri, özellikle çağımızda çok eleştirilmiştir. Ancak belirtmemiz gerekir ki onun görüşleri ve usulü, Ehl-i Sünnet geleneğinin oluşumunda ve devamında oldukça önemli bir tesir ve role sahiptir.

İmam Şâfiî'nin ve *er-Risale*'nin bu tarihi misyonu ve oynadığı önemli rolü dile getiren şu alıntıya burada yer vermek istiyoruz:

"Fıkıh sahasına gelince burada durum tamamen farklıdır. Bu alanda etkin olan iki temel akımı temsil eden "*rey*" taraftarlarıyla "*hadis*" savunanlar arasındaki çekişme eğer devam etseydi, çatışmanın şiddeti bir kenara, oluşacak sonuçlar çok büyük tehlike arz edecekti. Tarihsel olarak ortaya çıkan yenilikler hakkında bir şey söyleyebilmek için uydurulan hadislerle (*el-ehâdis-i'l-mevzu*) hadis kurumu giderek devleşiyordu. Öte yandan rey de -tabir caizse- tamamen teorik varsayımlar boyutuna ulaşmış çoğu zaman naslardan esinlenmeyi bırakarak salt aklın iyi görmesine (*istihsan*) dayanmaya başlanmıştı. Öyleyse artık bir yandan hadis uydurma işine dur diyecek diğer yandan rey kurumunu belli sınırlara riayet etmeye zorlayacak kurallara dayalı bir araştırma yönteminin tesis edilmesi zorunluydu. İşte bu görevi Muhammed b. İdris eş-Şâfiî el-Muttalibî üstlenmiştir."<sup>8</sup>

Burada, *er-Risale* ile İmam Şâfiî'nin yapmış olduğu hizmetten ve bir "*Fıkıh Metodolojisi*" olarak eserinin ne anlama geldiğinden de kısaca bahsetmeliyiz.

“*Arap-İslam Aklının Oluşumu*” adıyla Türkçeye tercüme edilen kıymetli eserinde Muhammed Âbid el-Câbirî, *er-Risale*’nin İslam bilim ve Hukuk geleneğinde oynadığı önemli rolü o kadar önemser ki, bunu şu ifadelerle dile getirir:

“Şâfî’nin koyduğu “*kuralların*” Arap-İslam aklının oluşumundaki önemi; Descartes’in koyduğu “*Metot kuralları*”nın özelde Fransız Düşüncesi genelde de Modern Batı Rasyonalizmi’nin oluşumundaki öneminden hiç de aşağı değildir.”<sup>9</sup>

Erken dönem İslam Hukukunun bu önemli metodolojik gelişimi için Câbirî; “bu şekilde bir metodoloji üzerine kurulu bir hukuk; ne Hammurâbî, ne Yunan, ne Roma, ne Çin, ne de Hindistan’da mevcuttur. Buralarda şüphesiz bir çok hukuk kuralları veya hukuki maddeler vardır, ama bunların hiçbirisi bir metodoloji üzerine kurulu değildir”, demektedir.<sup>10</sup>

## 1.2. İmam Şâfî’nin Sünneti “*Hikmet*” Olarak Anlaması

İmam Şâfî, yukarıda çok özlü bir şekilde resmetmeye çalıştığımız kendi çağına ait temel problemleri çözmek için geliştirdiği usulî ilkelerini mümkün olduğunca Kur’an ile temellendirmeye çalışmıştır. Bu amaçla hem Sünnetin bağlayıcılığını, hem de vahiy kaynaklı olduğu yönündeki kanaatini Kur’an’a dayandırmıştır. Sünnetin vahiy kaynaklı olduğu görüşü için de aynı metodu kullanmış ve bu görüşünü destekleyen ayetlere eserinde yer vermiştir. Bu ayetlerin başında şüphesiz içinde “*Kitap*” ve “*Hikmet*”in yan yana zikredildiği ayetler gelmektedir. Ona göre bu ayetlerle Allah, Hz. Peygamber’i (as) ümmetine “*Kitap*” ile beraber “*Hikmet*” de öğretmekle görevlendirdiği gibi, ayrıca *Kitap* ile beraber “*Hikmet*”i de kendi katından indirdiğini bildirmektedir.<sup>11</sup> Ayetlerde zikredilen “*Hikmet*” sözcüğü Sünnet anlamındadır. Çünkü Kur’an, Hz. Peygamber’in (as) ümmetine öğretmekle sorumlu olduğu görevlerini sayarken bu görevler arasında; kendisine indirilen *Kitap*’ın yanında *Hikmeti*, yani Sünneti de saymıştır. İşte buradan hareketle İmam Şâfî, Sünnetin bizzat Allah tarafından peygambere indirilen bir vahiy olduğunu, dolayısıyla Kur’an’ı kabul ettiğimiz ölçüde Hikmeti/Sünneti de kabul etmemiz gerektiğini savunmuştur. Tezini doğrudan doğruya Kur’an ile temellendiren İmam Şâfî, böylece sorunu, kendisine asla itiraz edilemeyecek olan bir kaynakla, yani Kur’an ile çözmeyi hedeflemiştir.<sup>12</sup>

İmam Şâfî Kur’an’da “*Kitap ve Hikmet*” olarak yan yana zikredilen ifadelerdeki *Hikmet* sözcüğü için şöyle demektedir: “Benim dünyamda (kültürümde) yaşayan ve Kur’an’ı bilen âlimlerden işittim ki; *Kitap* Kur’an, *Hikmet* ise Sünnettir.”<sup>13</sup> Böylece Sünneti, daha başından Kur’an ile temellendirdiği gibi, onu Kur’an ile birlikte indirilen (İnzal edilen) bir vahye de dayandırmış olmaktadır. Bu yaklaşımıyla Şâfî’nin hedeflediği sonuç muhaliflerini Sünneti ihmal etmeleri veya Hadisleri Kur’an’a uymadığı gerekçesiyle reddetmeleri duru-



munda, onları doğrudan doğruya vahyi reddetmek gibi bir sorunla karşı karşıya bırakmaktır. Bu çok yerinde ve mükemmel olarak temellendirilmiş bir tezdır. Onun görüşlerinin Ehl-i Sünnet geleneği için olduğu kadar, muhaliflerinin düşünceleri üzerinde de kalıcı izler bırakmasının nedenini, bu görüşlerin kendi içinde ne denli tutarlı olduklarında ve mantıksal örgülerindeki sağlamlıklarında aramamız gerekir.

Burada şimdilik şunu söyleyebiliriz: İmam Şâfi, çağındaki sorunları fark etmiş ve onlara kalıcı çözümler bulmak için tezler geliştirmiştir. Bunların içinde yer alan en önemli tezi de Sünnetin vahiy kaynaklı olmasıdır. Bu kanaatine delil olarak *er-Risale*'de naklettiği bir rivayeti de burada nakletmek istiyoruz. Rivayet şöyledir:

“Şüphesiz Rubu'l-Emin (Cebraîl) rubuma; kimsenin rızıkını tamamlamadan ölmeyeceğini ilham etmiştir. O halde rızıkınızı güzel isteyiniz.”<sup>14</sup>

*er-Risale*'ye yaptığı çok değerli tahkikiyle büyük bir hizmet ifa etmiş olan Ahmet Şakir, yukarıda naklettiğimiz rivayetin dip notunda, aynı anlamdaki farklı rivayetleri de vermiştir. Bununla müellif, söz konusu rivayetler farklı lafızlara sahip olsalar da anlam ve muhteva olarak aynı hususa işaret etmiş olmaları itibarıyla İmam Şâfi'nin görüşünü desteklediklerini belirtmek istemiştir.<sup>15</sup>

## 2. SÜNNET–VAHİY İLİŞKİSİ

İmam Şâfi'nin yetiştiği ortam ve tarihi koşullar çerçevesinde onun görüşlerinin nasıl oluştuğunu kısaca göstermeye çalıştık. O, Sünneti vahiyyle irtibatlandırmış ve görüşlerini ve usulünü bunun üzerine bina etmiştir. Biz bu başlık altında, özellikle onun *er-Risale*'de yer alan görüşleri çerçevesinde konuyu ele almaya çalışacağız.

İmam Şâfi eserine “*el-Beyân*”ın tanımı ile başlar. Onu, adeta usulünün en temel kavramlarından biri olarak ele alır. Bir taraftan *el-Beyân* ile konu açıklamalarını kasteder, diğer taraftan da temel ilkeleri kasteder ki bu temel ilkelere birçok teferruat doğacaktır.<sup>16</sup> Çağımızın önemli İslam Kültürü araştırmacılarından olan Muhammed Âbid el-Câbirî bu kavramı, yani “*Beyân*”ı erken dönem İslam kültürünün oluşmasına neden olan bir epistemolojinin adı, *er-Risale*'yi de *Beyânî Epistemoloji*nin temel referansı olarak kabul eder.<sup>17</sup> Aslında bu kavram aşağıda da üzerinde duracağımız gibi İmam Şâfi tarafından; tüm Kur'anî mesajın açıklanması anlamında genel, Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın onun açıklamasına bıraktığı hususları açıklaması anlamında da özel anlamıyla kullanılmıştır, diyebiliriz.

İşte bu temellendirme İmam Şâfi'yi dinî nasları nasıl anladığını açıklamaya ve usulünü belirlemeye yöneltmiştir. Bu usulî ilkeler onun için o kadar

önemlidirler ki sıklıkla *er-Risale'*de tekrara edilirler. Şimdi bu konuyla ilgili görüşlerini kısaca aktarmaya geçebiliriz.

### 2.1. Sünnet-Kur'an İlişkisi

Sünnetin vahiy kaynaklı olduğu hususundaki görüşlerine geçmeden önce, İmam Şâfî'nin Sünneti Kur'an ile birlikte nasıl anlıyor ve onu Kur'an'ın yanında nasıl konumlandırıyor ona bakmamız gerekir. Öncelikle İmam, Kur'an'ın mesajlarını sınıflandırmakla işe başlamaktadır. Ona göre Kur'an mesajında öyle hükümler vardır ki son derece açıktırlar. Bu mesajların başka her hangi bir açıklamaya (*Beyana*) ihtiyaçları yoktur. Bu tür mesajlar için Sünnetin fonksiyonu onları aynı şekilde uygulamaktır. Ancak Kur'an'da öyle de mesajlar vardır ki onlar, bir açıklayıcıya ve açıklamaya ihtiyaç duyarlar. Mücmel olarak indirilen bu mesajlar ile Allah'ın neyi murat ettiği açıklanmalıdır. İşte bu tür mesajlar için açıklayıcı Hz. Peygamber (as), açıklama da Sünnettir. İmam Şâfî, Allah'ın Kitap'ında yer verdiği mesajlarını bilerek ve kasten bu şekilde çeşitli özelliklerde indirdiğini ve bu vesileyle Sünneti öne çıkarmak istediğini söyler. Bu göreviyle Sünnet, Kur'an'ın açıklanmaya muhtaç olan mesajlarını açıklar ve böylece Müslümanlar da o mesajlardaki Allah'ın muradını anlamış olurlar.<sup>18</sup>

Burada, *er-Risale'*de dikkatimizi çeken ve altını önemle çizmemiz gereken bir hususa daha işaret etmemiz gerekmektedir. Bu da İmam'ın *er-Risale'*de kullandığı üslup ve konuyla ilgili ibarelerin lafzıdır. Bizce onun Sünnetin kaynağını vahiy olarak kabul etmesi hususundaki en belirgin tavrı işte bu lafız ve ifade tarzında ortaya çıkmaktadır. Bu lafız şudur: “*Beyyenebu alâ lisâni Rasulihî*”, yani, “*bunu* (açıklanmaya ihtiyacı olan hususu) *Allah, Peygamberinin lisaniyla/ diliyle açıklamıştır.*”

“*Beyyenehâ*” lafzındaki fiilin *Faili* Allah'tır. Yani, Allah Kitap'ında açıklanmaya muhtaç mesajlar indirmektedir ve onların açıklanmasını da peygamber'ine bırakmaktadır. Bu durumu İmam Şâfî öyle bir metinle, öyle bir ifade tarzı ile dile getirmektedir ki açıklamayı Hz. Peygamber yapmaktadır ama açıklamanın bizatihi kendisi Allah'a aittir. Resulün dili sadece aracıdır. Çünkü İmamın ibaresi; “*Resüliin diliyle Allah açıklamaktadır*”, şeklindedir. İbareden de anlaşılacağı gibi imam, kanaatini *er-Risale* metnine açıkça yansıtmıştır.<sup>19</sup>

### 2.2. Kur'an “Sünnete Tabi Olmayı” Emretmektedir

İmam Şâfî Sünneti, Kur'an'ın açıklanmaya muhtaç mesajları için Hz. Peygamber (as) tarafından, peygamberlik görevinin bir gereği olarak yaptığı açıklamalar ve uygulamalar olarak görür. Bunun yanında ayrıca Sünnet, Kur'an'ın herhangi bir hüküm getirmediği durumlarda da hüküm koyar. İmam Şâfî açısından bu konuda hiç bir sıkıntı yoktur. Çünkü ona göre Kur'an'ın bir hüküm getirmesiyle, Allah'ın Sünnet aracılığıyla bir hüküm

koyması arasında bir fark yoktur. Ne hükmün geçerliliği bakımından, ne de sabit olması açısından... Bu hususu da İmam Şâfi *er-Risale*'de Kur'an'da sıklıkla zikredilen; “*Allah'a ve Resulüne itaat ediniz*”,<sup>20</sup> ayetleriyle temellendirdiği gibi, ayrıca o; “*Resule itaat eden kimse, Allah'a itaat etmiş ve Resulden alan Allah'tan almıştır*”, şeklinde bir ilkeyi de usul olarak benimsemiştir.<sup>21</sup> Bu husustaki şu açıklaması konumuz bakımından önemlidir:

“Bir kısmı da Kitap'ta olmayıp peygamberin Sünnetiyle açıkladıklarıdır. Bütün bunlar Allah'ın Kitap'ındaki açıklamalarıdır. Allah'ın Kitap'ındaki farzların kabul edilmesi, Resulün Sünnetinin de kabul edilmesini zorunlu kılar. Çünkü Allah, Resulüne itaati farz kılmıştır. Kim Resulden bir emir alırsa, Allah'tan almış gibidir. Zira Allah ona itaati farz kılmış ve bu itaati kendisine itaat mesabesinde kabul etmiştir.”<sup>22</sup>

İmam Şâfi'nin usulündeki mantığa göre Sünnet, Allah'ın kendisine inananlardan uymalarını, tabi olmalarını istediği bir farz ve zorunluluktur. İmam'a göre Allah mademki peygamberine böyle bir görev vermiştir, onu bu görevinde kendi haline terk etmeyecek, yapacağı açıklamalarda onu destekleyecek, bilgilendirecek ve doğruya isabet etmesini sağlayacaktır. Çünkü ayette; “*Şüphesiz sen doğru yola hidayet edersin*”, buyrulmuştur.<sup>23</sup> Bir de Sünnetin Kur'an'da zikredilen “*Hikmet*” olduğu konusundaki görüşünü dikkate aldığımızda, İmam Şâfi'nin Sünneti neden vahiy kaynaklı gördüğünü ve bu görüşünü nasıl temellendirdiğini daha iyi anlamış oluruz.

### 2.3. Nesih Bağlamında Sünnet-Vahiy İlişkisi

İmam Şâfi'nin, Sünnetin kaynağının vahiy olması konusundaki görüşlerini doğru anlayabilmek için, onun “*Nesih*” konusuyla ilgili görüşlerini mutlaka dikkate almak gerekir. Çünkü konu doğrudan nesihle ilişkilidir. *Er-Risale*'de çok geniş olarak ele alınan konunun en temel prensibi; “*ancak denk olanlar birbirlerini neshedebilirler*”, ilkesidir. İmam eserinin genelinde bu ilkeye sadık kalmış ve asla onunla çelişecek bir görüşte bulunmamıştır. Aşağıda ele aldığımızda da görüleceği üzere, İmam Şâfi en çok Kur'an'ın Sünneti neshedip etmeyeceği hususundaki görüşlerinde eleştirilmiş ve çelişkiye düştüğü iddia edilmiştir. Bize göre imam, *er-Risale*'de belirlediği ilkelerinde çelişkiye düşmediği gibi eser bir bütün olarak dikkatlice okunduğunda, iddia edilenin tam aksine her zaman tutarlı olduğu ve ilkesel bütünlüğünü koruduğu görülecektir.

“*Ancak Kitap Kitap'ı, Sünnet de Sünnet'i nesheder.*” Sünnet, Kitap'ı neshedemez çünkü ona tabiidir. Tabi olan tabi olduğu asıl ile denk değildir. Bu nedenle de Sünnetin Kur'an'ı neshi söz konusu değildir. Şâfi eserinin hiçbir yerinde Sünnet aynı Kur'an gibi vahiydir demez. O elbette Kur'an ile Sünnetin vahiy olmak bakımından aralarında bir mahiyet farkının bulunduğu ve hiyerarşik olarak Kur'an vahyinin asıl, Sünnetin ise ona tabii bir konumda olduğunun farkındadır ve bunu sık sık da ifade eder.<sup>24</sup>

Onun usulünde Sünnet, Kur'an ile Hikmet'in yan yana ama birbirinden mahiyet olarak farklı olarak durduğu gibi durmaktadır. Yine onun anlayışında Sünnet, Kur'an'ın ona tanıdığı bir alanı doldurmak, ama Allah'ın muradı ve izniyle doldurmak durumundadır. Bu hususta İmam'ın demek istediğini, “*Sünneti de ancak Sünnet nesheder*” ifadesini inceleyerek daha iyi anlayabiliriz. Ona göre Sünnet sadece Hz. Peygamber'e mahsus ve Allah'ın diğer kullarından hiç birisini bu hususta Resulüne denk kılmadığı bir mazhariyettir. Bu mazhariyette ona denk kimse yok ki onun ameli veya sözleri peygamberin Sünnetini neshedebilsin. Buradan da anlaşılacağı gibi İmam, neshin ancak denlikle mümkün olduğu ilkesinde ısrar etmektedir. Kur'an ancak kendinse denktir ve onu yine ancak kendisi nesheder. Sünnet de kendisine denktir ve onu da ancak kendisi nesheder.<sup>25</sup>

Şimdi tam da burada sorulması ve cevaplanması gereken bir soru vardır: “*Peki, Kur'an Sünneti nesheder mi?*” Bu soru, konumuz bakımından son derece önemlidir ve problematiktir. Çünkü burada şöyle bir sorun alanı vardır: Kur'an derece bakımından Sünnetten üstün olduğuna göre, üst olan altı, asıl olan da feri neshetmelidir. Ayrıca, şayet Sünnet de vahiy ise vahiy olanlar nasıl birbirlerini neshedemezler? İmam Şâfi'yi çelişkiye düşmekle itham edenler de tam bu soruyu sormaktadırlar: “*Madem Sünnet vahiy ise neden Kur'an vahiyi Sünnet vahiyini neshedemesin? Her ikisi de aynı asla ait değiller mi?*” diye sormaktadırlar.

İmam Şâfi, problemin tamamen farkındadır ve *er-Risale*'de bu soruyu bizzat kendisi sorar ve cevaplandırır.

“Eğer Sünnet Kur'an ile nesh olur mu diye sorulursa deriz ki; bu durumda Hz. Peygamber'in, sonraki bir Sünneti ile önceki bir Sünnetinin neshedildiğini söylemiş, açıklamış olması gerekir. *Ta ki, insanlar bilsinler ki ancak denk olanlar bir birlerini neshedebilirler.*”<sup>26</sup>

Sonra İmam bu diyalogu devam ettiriyor ve şöyle soruyor:

“Peki, bu konudaki delilin nedir?”

Aslında bu konudaki delilim benim konuyla ilgili yapmış olduğum açıklamalarımdır. Sünnet, Allah'ın mücmel olan ile muradını, âmm olanı ve hâss olanı Allah adına açıklamıştır. O, yani Sünnet, asla Allah'ın hükmünden başka bir şey getirmez, söylemez. Şayet Allah, Sünnetin getirdiği bir hükmü neshedecekse bunu ancak yine Sünnetle yapar.”<sup>27</sup>

Şâfi burada konuyu o kadar net olarak ortaya koyar ki bu durum, onun *er-Risale*'de belirlediği ilkelerinde ne kadar yetkin, ne kadar rafine bir görüş ve fikre sahip olduğunun da açık bir göstergesidir. Çünkü sorular gayet açık iken, yani basitçe; *Kur'an Sünneti nesheder mi*, diye soruluyorken, cevaplar sanki polemik yapıyor ve kaçamak cevaplar veriliyor intibasını uyandırmaktadır.

Oysaki İmam hem soruyu çok iyi anlıyor, hem de ne cevap verdiğinin tamamen farkındadır. Ancak o, verdiği cevabı muhatabın tam olarak anlamadığının da farkındadır. Bunun için sıklıkla temel ilkesini; “*ancak denk olanların birbirlerini neshedebileceğin?*” tekrarlamaktadır.

Biz konuyu biraz daha anlaşılır kılabilmek için şu açıklamayı yapabiliriz: İmam Şâfiî, sorduğu soru ve verdiği cevapta, konuyla ilgili kendisini eleştirilenlere diyor ki; Allah peygamber’ine Sünnet olarak ifa etmesi gereken bir alan ayırmıştır. Sünnet de bu alanı doldurmuştur. Şayet bir nesih durumu söz konusu ise Allah bunu Kur’an ile değil, yine Sünnet ile gerçekleştirir. Neshi yine vahiy yapmış olur ama kendi denkliği içinde, yani Sünnet olarak... Bunun için İmam, nesih durumunu Hz. Peygamber’in açıklayacağı hususunda ısrar ediyor ve Sünnet şayet neshedilecekse, bunun için bir Kur’an vahyine ihtiyacın olmadığını, Sünneti yine Sünnetin kendisinin neshedeceğini söylemektedir. Böyle bir durumda Sünnet, neshedilen önceki Sünneti de açıklayarak nesih durumunu belirtir. Sonuç olarak Şâfiî, konuyla ilgili koyduğu prensibe sadık kalmakta ve muhataplarından adeta kendisini anlamaya çaba sarf etmelerini istemektedir. Yani bir anlamda; “*neden illa Kur’an ile Sünnetin birbirlerini neshinde ısrar edip oraya takılı kalıyorsunuz, Sünnet kendisi de vahiy olduğundan onun neshi de yine Allah tarafından gerçekleşmiş olmuyor mu? İşte bu noktayı ve üzerinde ısrar ettiğim nüansı görebiliyorsanız, ne demek istediğimi daha iyi anlarsınız?*”, demek istemektedir.

### 3. İMAM ŞÂFÎ’YE YAPILAN ELEŞTİRİLER

Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız görüşleri, özellikle çağımızda; İslam Geleneğinin ana çizgisini oluşturan Ehl-i Sünnet üzerindeki olumsuz etkisi (öyle düşünenler açısından), ve Sünneti vahiy kaynaklı olarak kabul etmesi yönüyle eleştirilmektedir. Kimi çağdaş âlimlerce o, İslam Düşüncesinde aklın önünü kesmiş ve aklın alanını daraltmıştır. Bu, onun geleneğe yaptığı en önemli olumsuz etkidir. Ayrıca Hadis ve Sünneti de Kur’an mertebesine çıkararak neredeyse dini olan her şeyi vahye indirgemıştır. Aşağıda daha detaylı olarak ele alacağımız eleştirilerin özü bunlardır.

George Makdisî, Şâfiî’nin Sünneti vahiy kabul etmesini şu şekilde eleştirmektedir:

“Elinizdeki bu çalışmada ben, Şâfiî’nin *er-Risale*’sini yazmasındaki ana saik olarak gördüğüm hususu ele alarak şunu göstermeye çalışacağım: Hz. Peygamber’in Sünnetini Kur’an düzeyine çıkarmak ve kıyasın kullanımını kesin ölçülerle sınırlamak suretiyle Şâfiî’nin maksadı, ehl-i kalam diye adlandırdığı ve kendisinin düşmanı gördüğü akılcı Mutezile ile özdeşleşip iyice müesses

hale gelmiş bulunan diğere bir ilme yani Kelam'a karşı gelenekçilik tarafından bir panzehir olarak kullanılabilicek bir ilim vazetmekte."<sup>28</sup>

Makdisî'nin eleştirisinde yer alan Sünneti Kur'an düzeyine çıkarmak ve Kıyas'ın önünü kesmek iddiaları, *er-Risale*'ye ait metinlerden asla çıkarılamayacak bir eleştiridir. Yukarıda da göstermeye çalıştığımız gibi geleneğimizde genel kabul gören delillerin hiyerarşisini en net şekilde ifade etme onuru (yazılı metin olarak) İmam Şâfi'ye aittir. O, Sünneti Kur'an'a tabi olmakla tanımlayıp, değer ve bağlayıcılığını Kur'an'ın Resule itaat emrinden aldığını defaatle söylerken, nasıl olur da Sünneti Kur'an düzeyine çıkarmakla suçlanabilir?

Nesih konusunda denklik şartını ararken de ifade ettiğı gibi, "*Sünneti Sünnet nesheder*", demiştir. Buradan nasıl bir Kur'an Sünnet eşdeğerliliğı çıkarılabilir? Makdisî'nin bu eleştirisini kabul edilebilir bulmadığımızı söylemeliyiz. Ayrıca İmam Şâfi, "*Hz. Peygamber'e mahlûkattan hiç kimse denk değildir*", prensibiyle o Kıyasın önünü kesmiyor. Çünkü Kıyas ile ulaşılan sonuç Sünnet'in alternatifi değil ki böyle bir kaygı taşısın! Yine Makdisî'nin "*Geleneğeçiler*" tanımlamasıyla yaptığı eleştirisini de kabul etmek mümkün görünmüyor. Çünkü gelenekçilik vs. şeklindeki kavramlar modern zamanlara aittir. İmam Şâfi'yi bu tür bir kaygıya sahipmiş gibi anlamak doğru değildir.

Makdisî ile aynı görüşleri paylaşan ve aynı zamanda *er-Risale*'nin tam anlamıyla bir hukuk metodolojisi olmadığını iddia eden Wael B. Hallak, İmam Şâfi'nin *er-Risale*'de yapmak istediğinin; Hadisi ve Sünneti Kur'an ile birlikte bağlayıcı bir kaynak otorite haline getirmek olduğunu, söyler. Hatta Hallak'a göre *er-Risale* tam bir Hadis kaynağı ve çalışmasıdır. Çünkü eserin büyük bir kısmı Hadis ve Sünnete ayrılmıştır. Şâfi'nin metodoloji olarak tespit ettiği ilkelerin, temelde vahye, yani Kur'an ile Sünnetin bağlayıcılığına dayandığını ifade eder.<sup>29</sup>

Hallak'ın eleştiri olarak ifade ettiğı hususlar bizim bu çalışmamızda ortaya koymak istediğimiz noktalar ile örtüşmektedir. Şâfi'nin eserindeki görüşlere katılmayıp onu eleştirmek ile onun görüşlerinin kendi içinde tutarlı olup olmadığını söylemek birbirinden farklıdır. Yukarıda da işaret edildiğı üzere İmam Şâfi, kendi döneminde şahit olduğu bir tehlikenin, (bu tehlike Hadis ve Sünnetin İslami tefekkürden ve anlayıştan çıkarılmasıdır) önlenmesini istemiştir. Bunun için ortaya koyduğu eserindeki ilkeleri Kur'an ile temellendirmiş ve konuyla ilgili hadisleri de delil sayarak, hem görüşünün desteklenmesini arzulamış, hem de hadislerin de delil olduğunu fiili olarak göstermek istemiştir. Bunu Hallak da kabul eder ve şöyle der:

"Şimdi bizim gördüğümüz ve aslında Orta Çağ Müslümanlarının da farkında oldukları gibi Şâfi'nin başarısı, daha çok onun, Allah ve daha özel olarak da

peygamberin hukukun nihai kaynakları olduğu şeklindeki esnek iddiasında yatmaktadır.”<sup>30</sup>

Şâfiî'yi, Sünneti vahiy kabul etmesi ve dini nassların alanını gereğinden fazla genişletmiş olmakla suçlayan Nasır Hamid Ebû Zeyd, Şâfiî'nin Kur'an'ın dili ile ilgili görüşlerini de “Arap” ırkçılığına bağlamaktadır. <sup>31</sup> Ebû Zeyd'e benzer görüşlerine yer verdiği makalesinde Osman Taştan ise İmam Şâfiî'yi, “merkezileştirme” politikasının bir sonucu olarak Sünnete bu değeri atfettiğini söylemektedir:

“Merkezileşmeye yönelik olarak Şâfiî'nin Sünneti vahiy ürünü olarak niteleyip Kur'an ile benzer bir teşri-i konumda yorumlaması tarihe nüfuz etti ve hemen olmasa bile bilahare Hanefi ekolünde de yankılandı.”<sup>32</sup>

Şâfiî'nin Sünneti vahiy kaynaklı olarak temellendirmesi ya çağdaş paradigmalardan hareketle bakıldığı veya bizzat Şâfiî'nin konuya ilişkin beyanları onun kastettiği anlamlarıyla anlaşılmadığı için doğru değerlendirilemediği kanaatindeyiz. Bu türden klasik kaynakları çağdaş, özellikle de ideolojik kavramlar ile okumak ve değerlendirmek doğru bir anlama yöntemi değildir. Çünkü o metinlerde yer alan kavramları kendi tarihlerindeki anlamlarıyla anlamak ve değerlendirmek gerekir. Bugün kullandığımız ve anladığımız manalarıyla değil. Bu itibarla İmam Şâfiî'nin yer yer Arapça'ya yaptığı vurgular ve atfettiği değerden hareketle onu, ancak 19. yüz yılda ulus devlet söylemleriyle tebarüz etmiş olan “ırkçılık” kavramı kapsamına sokup da bir “Arap Milliyetçiliği” ta-kıntısının olduğunu varsaymak, İmam Şâfiî'ye yapılabilecek en büyük haksızlık olur. Nasır Hamid Ebû Zeyd'in yaklaşımını bu açıdan kabul etmemiz söz konusu olamaz. Osman Taştan'ın aynı kategoride değerlendirebileceğimiz “Merkezijetçi” tanımlaması da böyledir.

İmam Şâfiî'nin kaygısı açıktır: Din, Kur'an ile onun açılımı, beyanı ve pratiği olan Sünnetten oluşmaktadır. Allah, nasıl Kitap'ını koruyarak indirmiş ve kullarını ona uymakla sorumlu tutmuşsa, aynı şekilde o Kitap'ın açıklanmasını da korumuş ve peygamberine itaati farz kılmıştır. Bu kadar açık bir tezi, Sünneti de Kur'an düzeyine çıkarttı, Kur'an nasslarına bir de Sünneti ekledi şeklinde yorumlamak veya anlamak, ancak İmam Şâfiî'ye karşı sahip olunan bir ön yargı ile mümkündür. Konuyla ilgili eleştirilerin genelinde böyle bir önyargının olduğunu söylemek yerinde olur diye düşünüyoruz.

Şüphesiz İmam Şâfiî'nin *er-Risale*'deki Hadis ve Sünnet ile ilgili görüşlerine en ciddi ve sert eleştiri, yukarıda bazı iktibaslar yaptığımız makalelerin yer aldığı eserin sahibi M. Hayri Kırbasoğlu'ndan gelmektedir. “*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*” adlı eserindeki kendisine ait makalenin giriş paragrafında, Şâfiî'nin *er-Risale*'yi yazmasındaki maksadını şöyle ifade etmektedir:

“*er-Risale*’nin yazılışındaki amaç, genel olarak nassların hâkimiyetini sağlayıp, dinde aklın faaliyet alanını alabildiğine daraltmak ise de, bu genel amaç içerisinde hadislerin savunulması çok önemli bir yer işgal etmektedir.”<sup>33</sup>

Kırbaşoğlu’nun konuyla ilgili görüşleri üzerinde aşıağıda detaylı olarak duracağız, ancak burada hemen belirtmeliyiz ki, İmam Şâfi’î’nin dinde “*aklın alanı*”nı daraltmak gibi doğrudan ve günümüzde bu kavramın taşıdığı anlamda bir kaygısının olduğunu söylemek zordur. Onun asıl kaygısı, makalemizin girişinde de belirttiğimiz üzere, İslam Dini’nin kendine özgü aslı kaynaklarının doğru olarak anlaşılmasıdır. Bunun için gerekli olan metodolojik ilkeleri çıkarmak istemesi ve Sünneti de bu çerçevede konumlandırması bu amaca yöneliktir. Keza Sünnetin sözlü taşıyıcı formları olarak Hadislerden ve onlarla nasıl istidlal edileceğinden bahsetmesi de gerekli ve yerindedir. Bu ifade ettiğimiz hususlar elbette İmam Şâfi’î ile aynı görüşte olmayı gerektirmez. Bununla birlikte şu hususun da altını çizmeliyiz ki imam ile ayrı görüşte olmakla, onun kendisine özgü ifadelerini kendi perspektifimizden okuyup anlayarak onu reddetmeyi de birbirine karıştırmamak gerekir.

Kırbaşoğlu, söz konusu eserinde yer alan bir başka makalesinde, “*er-Risale*’nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi”, İmam Şâfi’î’nin Sünnet anlayışını ve Sünneti Kur’an’la temellendirmek için zikrettiği ayetleri yorumlama tarzını kabul edilemez bularak eleştirmektedir. Özellikle de Kur’an’da geöen “*Hikmet*” sözcüğünü Sünnet olarak anlamasını aşırı bir yorum ve tevil olarak değerlendirir. Bu eleştirilere detaylı bir şekilde değinmek bu makalenin hacmini ve amacını aşar. Bu nedenle, sadece iktibas edeceğimiz bir alıntı üzerinde duracağız ve onun üzerinden görüşlerimizi açıklamaya çalışacağız.<sup>34</sup>

Önce genel bir değerlendirme olarak şu hususu belirtmemiz gerekir: İmam Şâfi’î’nin yorumlarını beğermemek ve farklı gereköerle yine farklı yorumlar yapmak elbette mümkündür. Nitekim geleneğimiz bu tür yorum örnekleriyle doludur. Ancak hiçbir zaman unutmamalıyız ki bizim yaptığımız da sonuçta bir yorumdur. Yorumun yoruma üstünlüğünü, diğer bir ifadeyle; hangi yorumun doğru, hangisinin yanlış olduğunu belirleyecek kesin bir ölçüt, özellikle sosyal bilimler alanında, maalesef henüz bulunamamıştır.<sup>35</sup> Bu nedenle, her hangi bir yorumu, yine bir yorumla eleştirirken daha dikkatli ve ihtiyatlı olmak her zaman daha bilimsel bir tavrıdır, diye düşünüyoruz.

Kırbaşoğlu, Şâfi’î’nin Sünnet anlayışını eleştirirken bizim de konumuz bakımında üzerinde durmamızı gerektiren, Kur’an ve Sünnetin birbirlerini neshetmesi konusuna ağırlık vermektedir. Bu bağlamda müellif, İmam Şâfi’î’yi, hem Sünneti vahiy saymak, hem de Kur’an’ın Sünneti neshinden kaçmak gibi bilinçli bir kaçamak anlayışa sahip olmakla eleştirir. Şimdi bu konudaki görüşlerini aktarmak istiyoruz:



“Benzer bir durum da Sünnetin neshi hususunda söz konusudur. Şâfiî’ye göre Kur’an’ı nasıl sadece Kur’an neshederse, Sünneti de sadece Sünnet neshedebilir. Burada da az öncekine benzer bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Kur’an da Sünnet de vahiy ise, Kur’an’ın Sünneti neshetmesi niçin mümkün olmasın? Aslında bu durum son derece açık olduğu halde Şâfiî dolambaçlı yollara sapmakta ve meseleyi şu şekilde ele almaktadır. (*burada er-Risaleden alıntı yapılmaktadır. Biz bunları yukarıda aktarmıştık.*)<sup>36</sup>... Dikkat edilecek olursa Şâfiî Hz. Peygamber’in Sünnetini yine onun gibi birer beşer olan diğer insanların sözleriyle kıyaslamaktadır. Yani, “Hz. Peygamber’in bir dengi yoktur ki, onun sözüyle Sünnet neshedilebilsin” şeklinde bir mukayese yapmaktadır. Ancak burada Şâfiî’nin gözden kaçırdığı -belki de görmezden geldiği- bir hususa dikkat çekmek gerekir. Evet, Hz. Peygamber’in Sünnetini neshedecek bir insan sözü mevcut değildir; ama Hz. Peygamber’e denk olmak şöyle dursun, Hz. Peygamber ile kıyaslanması dahi mümkün olmayan Allah’ın sözü mevcuttur. Allah’ın Kelamı yanında Hz. Peygamber’in kelimasının ne kadar dün bir mertebede olduğu malum olduğuna göre, Kur’an’ın Sünneti neshetmesi niçin mümkün olmasın? Elbette Şâfiî’nin, bizim bu mütalaamızda işaret ettiğimiz hususları bilmememsi düşünülemez. Bu yüzden, biraz önce, belki de onun Kur’an’ı kasten değerlendirme dışı bıraktığını söyledik. Aslında onu böyle davranmaya sevk eden başka bir sebepten söz edilebilir. Bu da, zaman zaman işaret etmeye çalıştığımız gibi, onun ideolojik tutumuyla ilgili bir sebeptir. Daha açık konuşacak olursak, aslında Şâfiî, -bize göre- Kur’an’ın Sünneti neshedebileceğini pekâlâ bilmektedir; ancak o, bunu kabullendiği takdirde, Kur’an’a uymayan hadislerin, Kur’an tarafından neshedileceği gerekçesiyle reddedileceğinden endişe, hatta derin bir korku duymaktadır.”<sup>37</sup>

Aktarmış olduğumuz metine dikkatlice baktığımızda, müellifin sadece *er-Risale*’deki Şâfiî’ye ait ifadeleri ve onların ne anlama geldiklerini incelemeyip, imamın niyet ve amacını, derinlerde gizlediği ve farkına varılmasından korktuğu korku ve endişelerinden de bahsetmekte ve ideolojik kaygılarına atıfta bulunmaktadır. Bu tür bir üslup ve yaklaşım tarzının bilimsel olmaktan ziyade, kendi tabirleriyle, ideolojik olduğunu söylemek daha yerinde olur. Biz bu özel bakış tarzını göz ardı ederek diğer eleştirileri üzerinde durmak istiyoruz.

*er-Risale* dikkatli bir şekilde incelendiğinde ve metinler ön yargısız olarak okunduğunda, zikredilen ilkelerin son derece açık ve net olduğu görülecektir. Bu ilkelerin anlaşılmasında her hangi bir anlama sorunu olmayacağı kanaatindeyiz. İmam Şâfiî; Kur’an, Sünnet ve Hadis gibi konularda ne söylediğinin tamamen farkında olduğu gibi, yazdığı ibareleri de aynı dikkat ve anlayışla bilinçli bir şekilde kaleme almıştır. O, Kur’an Sünneti nesheder mi, sorusunu kendisi soruyor ve cevaplıyor. Bu soruyu sorma ihtiyacı hisseden, cevabının usul açısından son derece önemli olduğunun farkında olan bir âlim

olarak verdiği cevapta neden kaçamak yapsın ve konuyu saptırsın? Böyle bir fikri ve sıkıntısı olsa idi, bu soruyu eserinde sormaz ve böyle bir eleştiriden daha kestirme olarak kaçınırdı. Oysa konu, bize göre kaçamak yapmak değil tam tersine; adeta ben sorunun farkındayım, böyle bir sorunun bana yöneltilceğini de biliyorum işte cevabım da budur, anlamında bir ferasetin göstergesidir. Şimdi imamın verdiği cevabın ne anlama geldiği üzerinde, yapılan eleştiriler bağlamında durmaya çalışalım.

İmam Şâfiî, “*Kur’an Sünneti Nesbeder mi?*” Diye sorduktan sonra, neden ısrarla şu ilkeyi tekrar ediyor: “*Ancak denk olanlar bir birlerini nesheder.*” İmam Şâfiî’nin bu konuyla ilgili görüşlerini eleştirmek için onun koyduğu ilkeleri önce doğru anlamak gerekir. “*Ancak denk olanlar bir birlerini neshedebilir.*” ilkesi ile imam öncelikli olarak Sünnetin Kur’an gibi bir vahiy olmadığının altını çizmektedir. Bu, bizce son derece önemli bir husustur. Yani imam demek istiyor ki; Sünnet Kur’an ile aynı denklikte bir vahiy değil, dolayısıyla onların bir birlerini neshini sormak abestir. Bu, farklı elemanların kıyası gibidir. İmam bu hususu gayet açık olarak belirttiği halde, hâlâ onu Sünneti Kur’an düzeyine çıkararak şöyle şöyle yaptı diye eleştirmek, İmamı doğru anlamamak ve onu hak etmediği bir eleştiriye konu etmek anlamına gelir. Sünnet; içerik ve muhteva bakımından vahiyden beslenmektedir ve bu yüzden de güvenilir bir kaynaktır, demek başkadır -ki İmam Şâfiî bunu söylüyor- Sünnet; aynı Kur’an vahiy gibidir, demek tamamen başka bir şeydir. Böyle bir ifadeyi imamın *er-Risale* dâhil hiçbir eserinde bulmak mümkün değildir.

İmam Şâfiî’nin Sünneti Kur’an’dan sonra Müslümanların başvurmaları gereken dinin ikinci kaynağı sayması ve bunun için de onun vahiyyle beslendiğini söylemesi ve Kur’an ayetleriyle de Müslümanların Sünnete uymakla emrolunmuş olduklarını belirtmesi son derece açık bir tezdır. Bu teze katılmamak ve farklı bir tezi savunmak ve İmamın görüşlerini eleştirmek elbette her âlimin hakkıdır. Ancak, imamın söylemediği şeyi onun ibarelerine yüklemek ve daha sonra da onu mahkûm etmek doğru değildir.

İmam Şâfiî’nin “*derin korkusu*” olarak sunulan; şayet Kur’an’ın Sünneti neshetmesini kabul ederse, bu durumda Kur’an’a aykırı olan hadislerin reddedileceğinden korkmaktadır, yorumu da kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Bu yorumu yapabilmek için İmam Şâfiî’nin *er-Risale*’de ortaya koyduğu görüşlerini doğru anlamamış olmak gerekir. Neden? Çünkü imamın, vahiyyle irtibatlandırdığı bir kaynağın, Kur’an ile çelişmesi diye bir olasılığını kabul etmesi imkânsızdır. Şâfiî’nin tezi bu konuda o kadar açıktır ki her hangi bir yoruma bile ihtiyaç duymaz. O, Hz. Peygamber’den ne kavli ne de fiili bir surette Kur’an’a muhalif bir şeyin sadır olacağını asla düşünmez. Dolayısıyla onun usulünde, “*Kur’an’a aykırı bir peygamber hadisi olamaz.*” Şayet varsa bu zaten hadis değil, sorunlu bir rivayettir. Onun reddedilmesi İmamın usulü açısından hiç bir sorun teşkil etmez. Ona göre, sıhhat şartları itibariyle sahih

kabul edilmiş bir hadis, Kur'an ile çelişmez ki onu Kur'an'a uymuyor diye reddetmekten korksun veya çekinsin...

Ehl-i Sünnet olarak ifade edilen Müslümanların ekseriyetinin düşünce ve tefekküründe önemli rol oynadığına inanılan İmam Şâfi'yi, Müslümanların bugünkü durumlarının sorumlusu olarak kabul edip, sonra da bu ön kabul ve yargı ile ona ait metinleri okuyup yorumlamak, bizi sağlıklı sonuçlara götürmez. Her bilim adamının görüşlerini kendi koşulları çerçevesinde ele almak ve değerlendirmek, kendi çağımıza ait kavram ve kanaatlerle onları yargılamak daha bilimsel ve daha sağlıklıdır diye düşünüyoruz. “*Sünnet Yeni Bir Tanım Denemesi*”<sup>38</sup> olarak yayınlanmış olan çalışmamızda, kendi ihtiyaçlarımızdan ve koşullarımızdan hareketle ortaya koyduğumuz Sünnet anlayışında, tabii ki İmam Şâfi gibi düşünmüyoruz. Fakat bu durum bizi, onun görüşlerini ve ona ait metinleri, onun demek istediği gibi anlamamıza mani değildir. Yarınlarda bizim öğrencilerimiz ve gelecek nesiller de bizim tezlerimizden çok daha farklı tezleri savunabileceklerdir. Bu, onların bizim bugünden yazdığımız metinlerde ne demek istediğimizi, kendi istedikleri gibi anlayıp yorumlayarak bizi eleştirmelerini haklı kılmaz. Bu metinleri, bizim o metinlere yüklediğimiz anlamlarla anlamaya çalışmaları bir bilim adamı olarak onlardan beklenir ve bu, bir bilim adamının bilime emek verenler üzerindeki hakkıdır, diye düşünüyoruz.

## SONUÇ

Yıllardır *er-Risale* okutan ve metinleri üzerinde çalışan bir hadisçi olarak itiraf etmeliyim ki İmam Şâfi'nin bu eserinde ortaya koyduğu ilkelere ve onları temellendiriş mantığına ve mantıksal tutarlılığına hayranım. Kendi döneminde, nispeten epeyce de erken bir dönemde, İslami ilimler için temel bir metodolojinin gerekliliğini fark etmiş ve bunu bizzat kendisi kaleme alıp yazmış bir âlim olarak emsallerinin önüne geçmektedir. İlmi metodunu, görüşlerinden hareketle öğrencilerinin çıkarmasına fırsat tanımamış ve bizzat kendisi bunu yapmıştır. Bunu yaparken de o derece dikkatli olmuş ki başta Kur'an olmak üzere diğer dini kaynakları kendilerine ait konularında ele almış ve değerlendirmiştir. Bu eserinde veya başkalarında, katılmadığımız görüşleri olabilir. Ancak bu durum *er-Risale*'de yer alan temel konuların açık seçikliğine bir zarar getirmez. Evet, bazı tekrarlar olmuş, günümüz kitap telifinden oldukça farklı bir sistematik takip edilmiştir. Bu doğrudur. Ancak, bundan on iki yüz yıl öncesinin yazılı bir metni üzerinde konuştuğumuzu unutmamalıyız.

İmam Şâfi, bir taraftan kendi çağındaki tehlikeli akımları önlenmeye, diğer taraftan da dini hayatımızla doğrudan ilgili olan hükümleri çıkarırken hangi yöneme başvurmamız gerektiğini göstermeye yönelik olarak ortaya koyduğu

görüşlerinde çelişkiye düşmemiş ve tutarlı olmuştur. Vahiy Sünnetin kaynağı olarak görmesi, başka türlü izah edilemeyecek birçok dinî uygulamanın açıklanmasını sağladığı gibi ayrıca Sünnetin bağlayıcılığını da Kur'an ile temellendirmiştir. Örneğin, İslam'ın ilk yıllarından itibaren kılınan namazın neye göre kılındığı, ancak Medine'ye hicretten sonra nazil olan abdest ayetinden önce onun yerine ne yapıldığı gibi konular, sürekli cevaplanması sorun olan konular olmuştur. İslam'ın ilk tebliğinden itibaren Müslümanlar hemen her konuda Hz. Peygamber'e uymuşlardır. Peki, o bütün bunları yani hakkında Kur'an'da bir bilginin olmadığı konuları, nereden ve nasıl öğrenmiştir? Buna çok çeşitli cevaplar verilebilir ve izahlar da yapılabilir. Biz de "*Hz. Muhammed'in Namazı*"<sup>39</sup> adlı çalışmamızda buna anlaşılabilir bir cevap vermeye çalıştık. Fakat hiçbir açıklama, söz konusu durumların vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e bildirilmiş olması tezi kadar tatmin edici görünmemektedir.

İlk inen ayetten, son inen ayete kadar bize Allah'tan vahiy aldığını söyleyip, bizi onlara imana çağıran ve bizim de hiç tereddüt etmeden kendisine inandığımız bir peygamber'in, bir çeşit vahiy ile veya adını koyamadığımız bir ilişki biçimiyle Allah tarafından bilgilendirilmesinin garipsenecek bir yönü olduğunu düşünmüyoruz. Kur'an'da; Havarilere, Hz. Musa'nın (as) annesine, hatta arılara vahyettiğini bildiren Allah'ın, kendi elçisine ihtiyaç duyduğu anlarda, hem de asli göreviyle ilgili bilgiler indirmesi hem gerekli, hem de anlamlıdır. Biz, Hz. Peygamber'in Allah ile kurduğu tüm ilişkileri ve onların boyutlarını bilmiyoruz ve bilemeyiz de... Ancak onun konuyla ilgili bize bildirdiklerini bilebiliriz. Şimdi bizim durumumuz bu iken, "*Hz. Muhammed'in (as) Allah'tan aldığı vahiy sadece Kur'an'dır.*" iddiasında bulunmak, kendi bilgi sınırlarımızı zorlamak olur diye düşünüyoruz.

Sonuç olarak belirtmeliyiz ki, Müslümanların bugün içinde buldukları nâ hoş durumun sorumlusu İmam Şâfiî değildir. O, kendi devrinde bir Müslüman âlim olarak yapması gerekenleri, bilimsel metotlara uygun olarak yaptı. Yazdığı eserleriyle de bunları insanlığa ve tarihe arz etti. Şimdi bize düşen görev ise hem onun, hem de diğer seleflerimizin engin miraslarından yararlanarak kendi çağdaş sorunlarımıza çözüm üretecek eserleri yazmak ve o eserlerin metodolojilerini de Müslümanlara sunmaktır. Şayet İmam Şâfiî'nin geleneğimizde kazandığı ağırlığın ve saygınlığın önümüzde engel teşkil ettiği söylenirse, bunun sorumlusu da yine kendisi değildir. Gelenek biziz. Onun dönüşmesi gerekiyorsa, onu dönüştürecek olan da bizleriz. İmam Şâfiî kendi çağında, nasıl görüşleriyle etkili olup geleneğin şekillenmesinde etkin oldu ise biz de kendi çağımızda etkin olabilmeliyiz ve bilim insanları olarak bizden beklenen ilmi görevlerimizi ve rehberliğimizi ifa etmeliyiz. Tek hedefimiz, Hak ve Hakikatin ortaya çıkması ve insanların ondan yararlanması olmalıdır. Asla unutmamalıyız ki doğrular bir gün mutlaka hak ettikleri yeri bulacaklardır.

## KAYNAKÇA

- Bek, Muhammed el-Hudârî. *Usûlü'l-Fıkıh*. Mısır: 1969.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Bünyetü'l-Aklî'l-Arabî*. Beyrut: 2000.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, İbn Mâce. *Sünen*. Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî 1975.
- Ebû Zeyd, Nasır Hamid. *İmam Şâfiî ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi*. Trc. Salih Özer, bu makale, M. Hayri Kırbaoğlu'nun *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* adlı eserinin bir bölümünde yer almaktadır
- Göka, Erol-Topçuoğlu, Abdullah-Aktay, Yasin. *Önce Söz Vardı Yorumsalılık Üzerine Bir Deneme*. Vadi Yayınları, 1996.
- Hallak, Wael b. “Şâfiî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?”. Bu makale, *International Journal of Middle East Studies*. 25-1993.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kuran'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Keleş, Ahmet. *Hz. Muhammed'in Namazı*. Kayseri: Fidan Matbaası, 2009.
- Keleş, Ahmet. *Sünnet: Yeni Bir Tanım Denemesi*. İkinci baskı İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Keleş, Ahmet. “Sünnet-Vahiy İlişkisi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (1999): 151-194.
- Kırbaoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Kırbaoğlu, M. Hayri. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Kırbaoğlu, M. Hayri. *Şâfiî'nin er-Risale'deki Hadisçiliği*.
- Makdisî, George. *Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi*. 19-20. Bu makale, orijinal olarak, *Studia Islamica* LIX (1984): 5-47 de yayınlanmıştır.
- Palmer, Richard E. *Hermenötik*. Trc. İbrahim Görener, İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Süleyman b. El-Eşâs es-Sicistânî, Ebû Dâvud. *Sünen*. Humus: 1969.
- es-Seyyid, Rıdvan. *Şâfiî ve er-Risale*. 74. Bu makale, “eş-Şâfiî ve er-Risale” başlığıyla, *Mecelletü'l-İctihâd*, III (1411/1990) yayınlanmıştır.
- es-Süyûtî, Celaleddin. *Miftâhu'l-Cenneti Fi'l-İhticâci bi's-Sünneti*. Dâru Sadri't-Tibâati.
- eş-Şâfiî, Muhammed İdris. *er-Risale*. Beyrut: ts., 89. Ahmed Şakir'in tahkikli neşri.
- Şakir, Ahmet. *er-Risale'nin tahkiki*.

Taştan, Osman. “Merkezleşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü”, bu makale, M. Hayri Kırbaoğlu'nun *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* adlı eserinin bir bölümünde yer almaktadır. 149-161.

Tirmizî, Ebû İsa. *Sünen*. Beyrut: ts.

## NOTLAR

- 1 Bu konuda bk. Muhammed el-Hudarı Bek, *Usûlü'l-Fıkıh* (Mısır: 1969), 5.
- 2 Yazılı metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında, Yazar ve eserinin; tarihî, kültürel arka planlarının dikkate alınması gerektiği hususu, çağdaş sosyal bilimlerde önemsenen ve benimsenen bir yaklaşımdır. Bu nedenle bizim İlahiyat alanındaki çalışmalarda da son zamanlarda yararlanılmaya başlanan “Hermenötik” yaklaşımları burada hatırlamak istiyorum. Tarihimizi ve geleceğimizde iz bırakmış âlimlerimizi doğru anlayabilmek için yararlanılabilecek tüm yöntem ve metotlardan yararlanmamızın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Hatta bu tür sorunlar başlı başına bir yorum problemi olarak da çalışılmalıdır, diye düşünüyoruz. Bu konuda bk. Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002; ayrıca bk. Richard E. Palmer, *Hermenötik*, trc. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayınları 2002).
- 3 Rıdvan es-Seyyid, *Şâfi ve er-Risale*, 74. Bu makale, “eş-Şâfi ve er-Risale” başlığıyla, *Mecelletü'l-İctihâd*, III (1411/1990), 65-74'de yayınlanmıştır. Türkçeye Salih Özer tarafından tercüme edilmiş ve M. Hayri Kırbaoğlu'nun *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* adlı kitabının bir bölümü olarak yayınlanmıştır. Bk. (Ankara: Kitabiyat, 2000).
- 4 Celaleddin es-Süyûtî, *Miftâhu'l-Cenneti Fi'l-İbticâci bi's-Sünneti* (Dârü Sadri't-Tibâati, ts.), 5-6.
- 5 Süyûtî, *Miftâhu'l-Cenneti Fi'l-İbticâci bi's-Sünneti*, 2-3.
- 6 Muhammed İdris eş-Şâfi, *er-Risale* (Beyrut ts.), 89. Ahmed Şakir'in tahkiki neşri. Bu rivayetin yer aldığı diğer kaynaklar için bk. Ebû Dâvud, “Sünne”, 5; Tirmizî, “İlim”, 10; İbn Mâce, “Mukaddime”, 2.
- 7 Süyûtî, *Miftâhu'l-Cenneti Fi'l-İbticâci bi's-Sünneti*, 15. Hadis geleneğinde “*Arz Hadisleri*” olarak maruf olan bu rivayetler epeyce çoktur. Doktora tezi olarak çalıştığımız bu konuda, söz konusu rivayetlerin Hadis tekniği açısından sahih olmadıkları, ancak anlam ve mana olarak başta sa-habe olmak üzere çoğu İslam âlimleri tarafından kullanıldığını gösterdik. Ayrıca, her hangi bir rivayetin Kuran ile uyum sağlayıp sağlamadığını tespit edebilmek için ne gibi prensiplere uyulması gerektiğini de belirlemeye çalıştık. Hem bu kabil rivayetler, hem “Arz”ın sorunları, hem de doğru-yanlış arz örnekleri için bk. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kuran'a Arzı*, İkinci Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).
- 8 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 103.
- 9 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 101.
- 10 M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 100-101.
- 11 Bu konuyla ilgili ayetler için bk. Bakara 2/129; Âl-i İmrân 3/164; Nisâ, 4/113. Özellikle en-Nisâ Süre'si 113. ayette; “*Allah sana Kitap ve Hikmeti indirip, bilmediklerini öğretti.*” buyrulmaktadır.
- 12 Şâfiî, *er-Risale*, 32.
- 13 Süyûtî, *Miftâhu'l-Cenneti Fi'l-İbticâci bi's-Sünneti*, 4.
- 14 Şâfiî, *er-Risale*, 93.
- 15 Bu konuda bk. Ahmet Şakir, *er-Risale* tahkiki 93-103.
- 16 Şâfiî, *er-Risale*, 21.
- 17 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî* (Beyrut: 2000), 13.
- 18 Şâfiî, *er-Risale*, 21. ayrıca bk. aynı eser, 92-93.

- 19 Şafî, *er-Risale*, 31.
- 20 el-Enfâl, 7/20.
- 21 Şafî, *er-Risale*, 82.
- 22 Şafî, *er-Risale*, 32-33.
- 23 Şûrâ, 42/52.
- 24 Şafî, *er-Risale*, 106.
- 25 Şafî, *er-Risale*, 106-109.
- 26 Şafî, *er-Risale*, 110.
- 27 Şafî, *er-Risale*, 111.
- 28 George Makdisî, *Şafî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi*, 19-20. Bu makale, orijinal olarak, *Studia Islamica*, LIX (1984), 5-47 de yayımlanmıştır. Türkçeye çevirisini Sami Erdem yapmış ve M. Hayri Kırbasoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü*, adlı kitabında bir bölüm olarak yayımlanmıştır. Bk. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000, 13-48. Not: Tırnak içinde naklettiğimiz alıntılardaki ifade ve Türkçe sorunlar, asıl kaynaklara aittir.”
- 29 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Wael b. Hallak, *Şafî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?*, Bu makale, *International Journal of Middle East Studies*, (25-1993): 587-605. Trc. İ. Hakkı Ünal, bizim alıntı yaptığımız çeviri, M. Hayri Kırbasoğlu'nun *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü* adlı eserinin bir bölümünde yer almaktadır. 56-57.
- 30 Wael b. Hallak, *Şafî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?*, 58.
- 31 Nasır Hamid Ebû Zeyd, *İmam Şafî ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisî*, trc. Salih Özer, bu makale, M. Hayri Kırbasoğlu'nun “*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü*” adlı eserinin bir bölümünde yer almaktadır, 89-148. Makalede müellif, “*Kitap ve Araplığın Temellendirilmesi*” alt başlığıyla konuya değinmektedir. 91.
- 32 Osman Taştan, *Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şafî Faktörü*, bu makale, M. Hayri Kırbasoğlu'nun *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü* adlı eserinin bir bölümünde yer almaktadır, 149-161. Alıntı için bk. 156.
- 33 M. Hayri Kırbasoğlu, *Şafî'nin er-Risale'deki Hadîşçiliği*, makale; *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü* adlı eser içinde yer almaktadır. Alıntı için bk. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü*, 205.
- 34 İmam Şafî'nin görüşlerini desteklemek üzere yorumladığı ayetlere yapılan eleştiriler için bk. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 275-305.
- 35 Sosyal bilimlerde metin yorumlamaları, özellikle dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanması, Batı Felsefesi geleneğinde de 18. yüz yıldan itibaren çok önemli bir sorun olmuş ve bu alanda birçok yorum bilim “Hermenötik” kuramlar ve ekoller geliştirilmiştir. İslam geleneğinde zuhur eden tüm anlama ve yorum çabaları; Tefsir, Fıkıh Usulü, Zahirî ve Batınî yorumlar ve Tasvvuf ehlinin İsrakî “*Gnostik*” sayılabilecek tavırları da göz önüne alınırsa, bilimsel anlamda bir yorumun diğerlerine üstünlüğü veya mutlak doğruluğundan bahsetmek son derece zordur. Özellikle Kuran ayetleri söz konusu olduğunda, yorumların doğruluk ve isabet yüzdeleri ölçeceğimiz en önemli kriterimiz Sünnettir. İşte bu yüzden İmam Şafî Sünnete aşırı atıfta bulunmaktadır. Yine bu yüzden Sünneti vahiy kaynaklı sayarak onun getirdiği yorumun diğer insanların yorumundan ayrı ve daha doğru, tartışılmaz doğru olduğunu göstermek istemiştir. Bu konuda bkz. Erol Göka-Abdullah Topçuoğlu-Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı Yorumalcılık Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 65-85.
- 36 İtalik açıklama bize aittir.
- 37 M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım*, 226.
- 38 Ahmet Keleş, *Sünnet: Yeni Bir Tanım Denemesi*, İkinci baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005). Bu eserde Sünnetin erken dönem İslam Geleneğinde nasıl algılandığı, Çağdaş Müslüman âlimlerce nasıl değerlendirildiği ve bizim bugün nasıl bir Sünnet anlayışına ihtiyacımızın olduğu ele alınmaktadır. Burada İmam Şafî'nin Sünnet ile ilgili görüşlerine nerelerde katılmadığımız ve neden katılmadığımız hususları da yer almaktadır. Ayrıca genel olarak

“Sünnet-Vahiy” ilişkisi hususunda bkz. Ahmet Keleş, “Sünnet-Vahiy İlişkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (1999): 151-194.

- <sup>39</sup> Ahmet Keleş, *Hz. Muhammed'in Namazı* (Kayseri: Fidan Matbaası, 2009). Bu çalışmamızda, sadece rivayete dayalı Hz. Peygamber'in namazını ele almaya çalıştık. Burada, yukarıda işaret edilen ve hakkında vahiy olmayan hususlarda Hz. Peygamber'in nasıl davrandığı hususlarına değinilmiştir.



# İlk Dönem İslam Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü

Dr. Murat AKARSU\*

**Öz** Toplumda adaletin gerçekleşmesi hukuk kurallarına bağlıdır. Hukuk kurallarının uygulamaya dönüşmesi için yasama yetkisini elinde bulunduran erk tarafından yürürlüğe konularak kanun haline getirilmesi gerekmektedir. Kur'an'ın emirlerinin bir gereği olarak Medine döneminde hukuk kuralları oluşturulmaya başlanmış ve bu kurallar ehil sahabeler aracılığı ile uygulamaya geçirilmiştir. Hz. Ebubekir'in halifeliği döneminde Rasulullah'ın uygulamaya koyduğu düzenlemeler devam ederken Hz. Ömer dönemi, yargının gelişimi ve kurumsallaşması yönünde en önemli dönüm noktasıdır. Halife Ömer adalete verdiği değerin bir parçası olarak yargının gelişmesi yönünde önemli çabalar sarfetmiş, genişleyen sınırlara bağlı olarak kurulan şehirler başta olmak üzere tüm vilayetlere özel kadılar tayin etmeğe başlamıştır. Hz. Ömer başta yargı teşkilatı olmak üzere, tüm idari görevlileri dikkatle takip etmiş, onlara adaletin tam olarak gerçekleşmesi yönünde sürekli olarak bilgilendirici tavsiyeler göndermiştir. Onun bu tavsiye mektupları hâlâ yargı tarihinde önemli bir konuma sahiptir. Hz. Ömer sonrası Hz. Osman dönemi ise mekânsal anlamda yargının kurum kimliğini gösterdiği yıllardır. Bu anlamda Hz. Ali de yargının gelişimi yönünde önemli katkılar yapmıştır. Dört halife dönemi yargının yürütme ve yasamadan tam olarak ayrıldığı, yargı bağımsızlığının gerçekleştiği bir dönemdir. Bu dönemde halifeler bile bağımsız kâdılar tarafından yargılanmış, kararlar kendi aleyhlerine verilebilmiştir. Buna rağmen kâdıların bağımsızlığına bir zarar gelmemiş aksine ödüllendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Dört Halife, Yargının Kurumsallaşması, İslam'da Yargı, Adalet

---

\* Dr, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA), Uzman.  
e-mail: makarsum@gmail.com, ORCID No: 0000-0002-1620-533X  
Makale Geliş Tarihi: 30 Ekim 2018. Makale Kabul Tarihi: 16 Kasım 2018.

## *The Institutionalization of the Jurisdiction in the Early Phases -The Cases of Four Rightly Guided Caliphs.*

**Abstract** In society, the realization of justice depends on the rules of law. In order for the rules of law to be implemented into practice, it must be made into a law by the person holding the legislative power. As a requirement of the orders of the Quran, the rules of law began to be established in Medina period and these rules were put into practice by the competent Companions. During the caliphate of Hz. Ebubekir, the arrangements put into practice by Rasulullah continued. Also, the caliphate of Hz. Ömer was the most important turning point in the development and institutionalization of the judiciary. As part of the value that Caliph Omar gave to justice, he made efforts to develop the judiciary, and began appointing special cadets to all provinces, in particular the cities established under the wider borders. Hz. Omer closely followed all administrative officials, especially the judiciary, and sent them continuous informative advices on the full realization of justice. His informational letters still hold an important position in judicial history. After Hz. Ömer, the period of the Hz. Osman period showed the institutional identity of the judiciary in spatial terms. In this sense, Hz. Ali also made important contributions towards the development of the judiciary. The period of four caliphs is a period in which judiciary independence is realized, where the judiciary is completely separated from judgement and legislation. In this period, even the caliphs stood trial by judges and there were decisions made against them. Despite this, the independence of the judges did not suffer any harm but was rewarded.

**Keywords:** Islamic history, four khalifs, Institutionalization of judiciary, judgement in Islam, justice.

## GİRİŞ

Sosyal bir varlık olan insanların bir arada yaşamaları ve birbirleri ile iletişim kurmaları, birtakım toplumsal kuralların oluşturulması, bunların kanun haline getirilmesini ve bu kurallara uyulmasını zorunlu kılmıştır. Bu kuralların en başında ise toplumsal eşitliğin ve adaletin gerçekleşmesi açısından hukuk kuralları gelmektedir. Hukuk kurallarının uygulamaya dönüşmesi için yasama erki tarafından yürürlüğe konularak kanun haline getirilmesi gerekmektedir.

Adalet, hakkaniyetli bir toplumun olmazsa olmaz gereklerinin en başında gelmektedir. Bu nedenle Rasulullah hicret etmeden önce 3. Akabe biatında Müslüman olmayı kabul eden Medineli kabilelerin başkanlarını ortaya çıkabilecek sorunların çözümünü konusunda vekil olarak tayin etmişti. Medine'ye hicretin hemen sonrasında da hem Medineli Müslümanların hem de şehirde

yaşayan diğer din mensuplarının haklarının korunması için hukuki yapının oluşturulması çalışmalarına başlanmıştı.

Medine döneminde şehrin çoğunluğunu teşkil eden Yahudiler kendi aralarında çıkan sorunlarda konuyu kendi mahkemesine götürüyordu.<sup>1</sup> Hatta Rasulullah Müslüman hukuku isteyen tarafları Yahudi olan davalarda veya davalının Yahudi olduğu davalarda kendi hukuklarını uyguluyordu. Tarafların farklı dinden olmaları veya aynı dinden olup da istemeleri halinde Hz. Peygamber'in hakimliğini seçme hakları da vardı.<sup>2</sup>

Müslümanlar ise aralarındaki anlaşmazlıkları Hz. Muhammed'e götürüyorlar, O da çözüme kavuşturuyordu. Medine sözleşmesiyle Hz. Peygamber Müslümanlar arasında meydana gelen bütün anlaşmazlıklarda hâkim, Gayri Müslimler arasında meydana gelen bütün anlaşmazlıklar için de bir hakemdi. Bu süreçte Medine dışındaki kabilelerde de hicretten önce atanan vekiller tarafından anlaşmazlıklar karara bağlanıyor, itiraz halinde konu Rasulullah'a sunuluyordu.<sup>3</sup> Ancak daha sonraları uzak bölgelerdeki kabilelerin İslam'a girmesi, bu kabilelerin hem dini öğrenme hem de adalete uygun hüküm verecek kimselere ihtiyaç duymaları üzerine Medine'den vergi memuru, kadı ve vali görevlendirilmeleri yapılmaya başlanmıştır.<sup>4</sup>

Medine döneminde yargı konusunda İslam öncesi var olan bazı uygulamalar aynen korunurken, yeni düzenlemeler de yapılmıştı. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1- Kâdının karar verirken somut delilleri esas alması.
- 2- Yargılama esnasında davalı ve davacının aynı anda hazır bulunması.
- 3- Kâdının öfke ve hiddetteyken hüküm vermemesi.<sup>5</sup>
- 4- Verilen kararların yerine getirilmesi.<sup>6</sup>
- 5- Konunun gerektiğinde, uzman kişiler tarafından oluşturulan bir heyet, bilirkişi (ehli vukuf) tarafından incelenmesi.<sup>7</sup>
- 6- İki taraf dinlemeden hüküm verilmemesi.<sup>8</sup>
- 7- İddia sahibinin delil gösterme zorunluluğu.<sup>9</sup>
- 8- Hakkındaki iddiayı reddenin yemin edecek olması.<sup>10</sup>
- 9- Özellik arzeden davalarda tek, diğer davalarda iki şahidin olması.<sup>11</sup>
- 10- Şüpheli hallerde cezanın düşürülmesi.<sup>12</sup>
- 11- Suçların şahsi olması.<sup>13</sup>

Bu dönemde adlî duruşmalara mahsus Sâbit bir yer ve saat yoktu: duruşma mescitler, evler, pazar yeri ve çadır gibi yerlerde her gün her saat yapılabiliyordu. Bu durumda konuyu çözüme kavuşturan kişiye de herhangi bir ücret ödenmiyordu.<sup>14</sup>

“Kâdılar tarafından verilen kararların temyizi karar ve hükmün kanunlara usulen uygun olup olmadığının incelenmesi şeklindeydi. Muhakemenin iade-

si de buna göre, yeni delillerin ortaya çıkması, şahitlerin vasıflarındaki tutarsızlığın tespiti, usulüne uygun olarak bakılmayan davalar ve hâkimin taraflarla olan akrabalık ilişkilerinde yasaklara dikkat edilmemesi halinde söz konusu olabiliyordu.”<sup>15</sup>

Rasulullah yargı görevini üstlenecek sahabenin buna uygun meziyetlere sahip olmasını istemiş; yeterli şartları taşımayanların görev taleplerini de geri çevirmişti.<sup>16</sup> O, Medine’de yargı görevini Hz. Ebubekir, Hz. Ömer<sup>17</sup> Hz. Osman, Abdurrahman b. Avf, Ubeyd b. Ka’b, Amr b. Âs, Attab b. Esîd<sup>18</sup> Abdullah b. Mesud, Übey b. Kab, Zeyd b. Sâbit,<sup>19</sup> Ebu Musa el-Eşari<sup>20</sup> Ukbe b. Âmir ve Huzeife b. Yemân gibi sahabilere de yaptırmıştır.<sup>21</sup> Ayrıca Alâ b. Ukbe ve Amr b. Hazm’ı bilirkişi olarak görevlendirmişti.<sup>22</sup> Hz. Ömer, Ali b. Ebi Talip, Hz. Ali kâdılık dışında yargının işleyişi ve düzenlenmesinde de görev yapmışlardı. Merkez Medine’de görevlendirilen bu kişiler daha sonra taşrada, taşrada görevlendirilenler de merkezde görev yapmışlardır.

Bu dönemde Muaz b. Cebel Cened’e,<sup>23</sup> Ali b. Ebu Talib’i ve Ebu Musa el-Eş’ârî Yemen’e,<sup>24</sup> Osman b. Ebu’l-As’ı Taif’e, Muhacir b. Ebu Ümeyye San’a’ya, Ziyad b. Lebid’i Hadramevt’e, Âla b. Hadramî Bahreyn’e<sup>25</sup> ve Attab b. Esid Mekke’ye kâdı ve vali olarak gönderilmiş; ayrıca Ma’ kıl b. Yesar’ı Yemen’de kendi kavmi içinde, Ebu Ubeyde b. Cerrah’ı da Necran Hristiyanları arasında meydana gelen davalara bakmakla görevlendirilmişti.<sup>26</sup> Rasulullah kâdılık yapmak üzere Yemen örneğinde olduğu gibi aynı bölgeye birden fazla kimseyi görevlendirdiği de olmuştu.<sup>27</sup> Kaynaklar bu görevliler içerisinde Attâb b. Esîd’e beytülmâl’den ayda 30 dirhem (Yaklaşık 78 gr altın) maaş bağlandığını aktarırlar.<sup>28</sup> Diğer görevlendirilen kâdıların aldıkları maaş konusunda ise yeterli bilgi bulunmamaktadır.

## 1. HZ. EBUBEKİR VE ADLÎ YAPI

Hz. Ebubekir, halife olduğunda şunları söylemişti: “*Ey Müslümanlar, sizin en hayırlınız olmadığım halde başımıza halife seçilmiş bulunuyorum. Şayet size hizmet edebilirsem, bana yardımcı olunuz. Hizmette kusur edersem, beni uyarınız. Şuna da işaret etmek isterim ki sizin kuvvetliniz zayıfın hakkını (güçlüden) aldığı (ölçüde) kuvvetlidir.*”<sup>29</sup>

İlk halife Hz. Ebu Bekir, kısa süren halifeliği döneminde, biraz da içinde bulunduğu şartlar gereğince diğer alanlarda olduğu gibi adlî sahada da Hz. Peygamber döneminde yürürlüğe konulan uygulamaları devam ettirmiştir. Bu kapsamda da Ebu Ubeyde b. Cerrah’ı maliye işleriyle görevlendirirken, adlî işlere de Hz. Ömer’i tayin etmiştir.<sup>30</sup> Ancak Hz. Ömer, kendisine hiçbir dava gelmediği için olsa gerek kâdı unvanını kullanmamıştır.<sup>31</sup>

Hız. Ebubekir bir hüküm vermek istediğinde, önce Kur'ân'a bakar, onda bulamazsa Rasulullah'ın uygulamalarına yönelir, bu da mümkün olmazsa çevresindekilere Hız. Peygamber'in böyle durumlarda vermiş olduğu bir hükmün olup olmadığını sorardı. Eğer Halifenin bu araştırması da sonuç vermezse, sahabelerden Hız. Ömer, Hız. Ali, Hız. Osman, Abdurahman b. Avf, Muaz b. Cebel, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit'i toplar onlarla istişare sonrası karar alırdı. Yine bu dönemde de bağımsız hâkim tayini yapıldığı gibi, valilere ek görev olarak hâkimlik verildiği de olmuştur. Hız. Ebu Bekir bizzat kendisinin baktığı davalarda, yargılama esnasında Hız. Ömer'i, Hız. Osman ile Hız. Ali'yi yanında bulundurur; halkın önde gelenlerini de çağırarak onlarla istişare ederdi.<sup>32</sup> Hız. Ebubekir zamanında yasama yetkisinin yukarıda isimlerini verdiğimiz sahabelerin ileri gelenlerinden oluşan bir heyete bırakıldığı bildirilmekle birlikte bu organın işleyiş şekli hakkında bir bilgi verilmemektedir. Hız. Ebubekir ile Hız. Ömer'in gerektiğinde istişare yapmak için bu heyeti Medine'den ayırmadıklarına da rivayetlerde yer verilmektedir.<sup>33</sup> Öte yandan Hız. Ebû Bekir'in hilâfetinin son zamanlarında başlayan Yermük Savaşı'nda Ebu'd-Derda ordu kâdılığı vazifesi yapmış ve bu görev İslâm tarihinde ilk defa onunla başlamıştır.<sup>34</sup>

Basta ilk dört halife olmak üzere İslâm tarihinin her döneminde Kur'ânî mantıkta hukuk bilgisine sahip olan halifeler hem hukukçu hem de devlet başkanı konumlarıyla aktif bir şekilde hareket ederek yasama alanında büyük ölçüde etkili olmuşlardır. "Devlet başkanının, hukuki hayata ilişkin konularda insanların maslahatına uygunluk, kolaylık, uygulamada birliği sağlamak ve toplumda ayrılıkların oluşmasını önlemek gibi gerekçelerle caiz olan bazı işlem ve akitleri kanunen yasaklamışlar veya var olan yasağı kaldırmışlardır. Bu kapsamda Hız. Peygamber döneminde geçerli bir uygulama olan Müellefe-i Kulûba zekât vermek kanunen yasal iken Hız. Ebubekir döneminde, Hız. Ömer'in tavsiyeleri sonucu bundan vazgeçilmiştir. Dolayısıyla dört halife döneminde yürütme erkini de elinde bulunduran halife ve şurâ heyeti basta olmak üzere idareciler doğrudan yasama faaliyetinde bulunmak suretiyle yasamanın organik kaynağını meydana getirmişlerdir."<sup>35</sup>

## 2. Hız. ÖMER DÖNEMİ VE ADLÎ TEŞKİLATIN KURUMSALLAŞMASI

### 2.1. Hız. Ömer Döneminde Yargısal Alanda Düzenlemeler

İslam Tarihi'nde adalet denildiğinde ismi öne çıkan halife Hız. Ömer'dir. Adaleti hayatının en önde gelen bir ilkesi olarak benimsemiş olan Hız. Ömer, başta yargı teşkilatının kurumsallaşması olmak üzere birçok alanda önemli icraatlar sergilemiştir. Hız. Peygamber döneminde görev yapan görevlilerin büyük kısmı, Hız. Ebubekir döneminde olduğu gibi Hız. Ömer'in halifeliğinin

ilk yıllarında görevlerine devam etmişlerdir.<sup>36</sup> Hz. Ömer sabık halifenin kendisini görevlendirdiği gibi o da halife olur olmaz, Hz. Ali'yi kâdı olarak tayin etmişti.<sup>37</sup>

Hızla devam eden fetihler ile bu fetihlerin getirdiği yoğun nüfusu iskân ettirebilmek için kurulan şehirlerin yönetiminde karşılaşılan sorunlar kurumsallaşma çalışmalarının hızlanmasına neden olmuştu. Devletin teşkilatlanmasında önemli yapısal değişikliklerin olduğu Hz. Ömer devrinde kazaî işlerin çoğalmasının ardından başta Medine olmak üzere Mısır, Irak ve Suriye bölgelerindeki şehirlerle yeni kurulan ve sürekli nüfusu artan Kûfe ve Basra, vali ile birlikte kâdı atanan ordugâh şehirlerden olmuştu.<sup>38</sup>

Halife bu şehirlere yaptığı görevlendirmelerde ilk önce kâdı/vali tayini ile başlamıştır.<sup>39</sup> Yeni kurulan garnizon şehirlerinden biri olan Basra'da nüfusun artması ile birlikte yargısal alanda sorunların artmasına neden olmuştu. Şehirdeki Gayri Müslimler kendi kanun ve dinlerine göre mahkemelere tabii olarak yaşıyorlardı<sup>40</sup> Hz. Ömer, Ka'b b. Sûr'u imtihana tabii tutarak onu valiye yardımcı olmak üzere Basra'ya kâdı olarak tayin etmiştir. Böylece kaza yürütmeden ayrılmaya başlamış<sup>41</sup> daha sonraki yıllarda da başkent Medine'de ve diğer taşra vilayetlerinde kazâ kuvveti yürütmeden tamamen ayrılmış; her vilayette adli ve kazâî işler kâdılar tarafından yürütülmeye başlanmıştır.<sup>42</sup>

Hz. Peygamber döneminde başlayan yargının yasama ve yürütmeden ayrılması Hz. Ömer döneminde tam olarak kurumsallaşma durumuna gelmişti.<sup>43</sup> Onun hilafetinin ilk yıllarından itibaren Mekke, Taif, Yemâme, Şam ve Kûfe gibi şehirlerde vali ve vergi görevlisi olarak bazı isimlere rastlandığı gibi özellikle yargı isini yürütmekle görevli kâdıları da rastlanmaktadır.

Hz. Ömer kendisi ganimet, toprak mülkiyeti, hırsızlık, zina, miras ve borç davalarına bakarken<sup>44</sup> bir hüküm vermeden önce o konuda Hz. Ebubekir'in daha önce vermiş olduğu bir karar olup olmadığını araştırırdı. Eğer onda da bulamazsa şûrâyı toplayarak çözüm bekleyen meseleleri onlarla istişare ederdi. Bu kurula Ali b. Ebi Talip, Osman b. Affan, Abdurrahman b. Avf, Muaz b. Cebel, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve daha başka sahabenin ileri gelenleri katılıyordu.<sup>45</sup> Bunun yanında günlük meseleleri görüşen bir meclis daha vardı ki Muhacir ve Ensar'dan oluşan bu mecliste halife tarafından her gün vilayetlerden kendisine iletilen meseleler istişare edilirdi.<sup>46</sup>

Medine'de halife, vilayetlerde valiler sınır ve cinayet davalarına bakarken kâdılar sadece medeni davalarla tazir cezası gerektiren davalara bakmakla yetkili kılınmışlardı. Bu dönemde kâdıların faaliyeti bir yönüyle fetvaya benzediği için onlara müftü adı da verilmekteydi.<sup>47</sup> Atanan kâdılarının ceza davalarında verdikleri kararların, hataların en aza indirilmesi gerekçesiyle olsa gerek halifenin onayı ile infaz edilmesi yoluna gidilmiştir.

“Hz. Ömer komutanını cepheye gönderirken belirlenen ilkeler doğrultusunda tasarrufta bulunulmasını istediği gibi ordunun içerisinde ortaya çıkabilecek ihtilafların çözümü için de ordu kâdısı tayin etmiştir. Kadisiye Savaşı için yola çıkan orduda bu görev Abdurrahman b. Rebîa el-Bâhilî tarafından yerine getirilmiştir.”<sup>48</sup>

Hz. Ömer, vali, kâdı ve diğer memurların tayin terfi ve azil işleriyle bizzat ilgileniyordu. Onları tayin ederken takip etmeleri gereken hususları da bildiriyordu.<sup>49</sup> Onun döneminde merkez şehirlere atanan kâdılar beldeye bağlı yerlere de kâdı atama yetkisine sahipti.<sup>50</sup>

Herhangi bir kişi halifeden şikâyetçi olduğunda bunu mahkemeye taşır; bağımsız bir şekilde görevlerini yerine getiren hâkimler gerektiğinde kendilerini atayan halifeyi dahi yargılayabilirlerdi. Mahkemeye çağrılan halife, savunma için mahkeme huzuruna gelir ve kendini savunurdu. İlginçtir ki, halifelerin yargılandıkları bu davaların çoğunda kararlar onlar aleyhine çıkmıştır. Bu kapsamda Ubeyy b. Ka’b Halife Hz. Ömer aleyhine dava açtığında, Kâdı Zeyd b. Sâbit’in halifeye ayrıcalıklı davranması üzerine Hz. Ömer’in gösterdiği tepki yargının bağımsızlığı anlamında en güzel örneklerden biridir. Hz. Ömer, davalı sıfatıyla mahkemeye gelmiş, Zeyd, Hz. Ömer’e karşı hürmetkâr bir tutum aldığı anda Halife Ömer bu duruma tepki göstererek şunları söylemişti: “*Taraf tutmanın ilk belirtisi budur!*” Halife, Ubeyy b. Ka’b ile yan yana oturmuş, Ubeyy de davasını anlatmasına rağmen ispat edecek bir delil ortaya koyamamıştı. Hz. Ömer aleyhindeki iddiayı kabul etmemiş bunun üzerine Ubeyy, Hz. Ömer’in yemin etmesini istemişti. Zeyd b. Sâbit, yine Hz. Ömer’in halife olmasından dolayı Ubeyy’den bu talebi geri almasını istemişti. Zeyd’in bu tavrına kızan Hz. Ömer: “*Senin huzurunda halkın herhangi bir ferdi ile Ömer eşit olmazsa hiçbir zaman hâkimliğe layık olamazsın.*”<sup>51</sup> şeklinde, görevini yaparken, adaleti uygularken tarafgir olmasına karşı çok sert tepki göstermişti.

“Bu dönemde hâkimlerin sayısı, şehirlerin nüfusu oranına uygun olarak belirlenmiştir. Gayrı Müslimlerin, kendilerine ait davaları kendi kanunlarına göre hükme bağlamaları kabul edildiğinden bunların davaları Müslüman mahkemelerine nâdiren gelirdi.”<sup>52</sup> Bu itibarla her kazada bir kâdının bulunması yetiyor, mahkemelerde davalar birikmiyordu. Bu hususta kâdıların işlerini kolaylaştırıcı uygulamalar başlatılmıştı. Örneğin “zina ile hırsızlık davalarına kâdılar bakmakla birlikte ilk tahkikât, “ahdâs” adı verilen görevliler tarafından yürütülürdü.”<sup>53</sup>

“Hz. Ömer’in muhakeme usulüne ilişkin getirdiği yeniliklerden bir diğeri de bir mesleğe ait olan işlerde yetkili olanların görüşlerine müracaattı. Meselâ Şâir Hutaye, Zibrikan b. Bedr’i hicvetmişti. Zibrikan, Hutaye’nin aleyhinde dava açmıştı Hz. Ömer, meşhur şair olan Hassan b. Sâbit’le istişâre ederek onun görüşleri çerçevesinde hüküm vermişti.”<sup>54</sup>

“İlk dört halifenin hemen hepsi hukukun gelişmesine aktif olarak katkı sağladıkları gibi, dönemleri itibarıyla yasama faaliyetinde de birinci derecede aktif rol oynamışlardır. Bütün dönemlerde olduğu gibi, bu dönemde de yürütmenin başı olan halife, kanunların uygulanmasında da en yetkindi.”<sup>55</sup> “Halifenin yasalarla sınırlı olan uygulamaları, yargı denetimine de açtı. Mesela Hz. Ömer, mihrin yüksek olmasının fakir insanların evlenmesini imkânsızlaştırdığı düşüncesiyle mihre sınırlama getirmek isteyince; mescitte bulunan yaşlı bir kadının, Hz. Ömer’in, mihir olarak bir kantar altın verilmesini kabul eden ayete<sup>56</sup> ters bir uygulama yapma yetkisine sahip olmadığını ileri sürerek itirazda bulunması üzerine, Hz. Ömer kararını derhal geri almıştı. Başka bir adli kararı sırasında Hz. Ali tarafından hatasına işaret edilmesi üzerine Hz. Ömer, “*Ali olmasaydı Ömer helak olurdu.*” sözlerini söylemişti.”<sup>57</sup>

Bu dönemde davaların görülmesi için herhangi bir ücret ödenmezken hâkimlere, yoksullara karşı gayet dikkatle davranarak onların telaşa kapılmadan, korkuya düşmeden davalarını açıklamalarına imkân vermeleri için ayrıca tavsiyede bulunulmuştu.<sup>58</sup>

Hz. Ömer görevliler ile ilgili haberleri toplamak ve onlarla ilgili olarak kendisine ulaşan şikâyetleri araştırmak için Muhammed b. Mesleme’yi sık sık müfettiş olarak görevlendirmişti.<sup>59</sup> Buna ilave olarak Halife Ömer’in her yıl hac sırasında valilerin icraatlarını araştırma, vergi memurları ve kâdılarının durumunu halka sorma tarzında yaptığı uygulamaları görülmektedir. Halife hac mevsiminde Mekke’de temyiz mahkemesi kurar, kâdılarının daha önce vermiş oldukları bazı kararlarını, tarafların isteği üzerine tekrar gözden geçirirdi.<sup>60</sup> Dolayısıyla Hz. Ömer döneminden itibaren devletin yürütme fonksiyonu ile yargı fonksiyonu kısmen birbirinden ayrılarak, bu görevler ayrı birimler tarafından yerine getirilmiştir.<sup>61</sup>

Hz. Ömer zamanında hâkimler, devletin en yüksek memuru sayıldıkları için en dolgun maaşı da onlar alıyorlardı. Halife Abdullah b. Mes’ûd’u Kûfe kâdılığı ve beytülmal idaresi ile görevlendirdiğinde diğer görevlilere verdiği miktara yakın bir maaş vermiştir.<sup>62</sup> Daha sonra atanan Kûfe kâdısı Şüreyh 100 dirhem (Yaklaşık 260 gr altın) maaş alıyordu.<sup>63</sup> Halife bu yüksek maaşları kâdılarının rüşvet almalarına engel olmak için takdir etmişti. Kaynaklarda Zeyd b. Sâbit’e de meblağı bilinmeyen bir maaşın bağlandığı bildirilmektedir.<sup>64</sup> Halife Ömer bu konuda valilerine göndermiş olduğu bir mektupta şöyle demektedir: “*Aranızda salib ve muttaki olan kimseleri kâdı olarak görevlendirin ve onlara (maaş olarak) yeteri (geçimini temin edecek) kadar ödemedede bulunun.*”<sup>65</sup> Bundan başka kâdılarının herhangi bir ticaret veya işle meşgul olmalarına müsaade edilmezdi.



## 2.2. Hz. Ömer'in Kadılara Mektupları

Hz. Ömer'in kâdılara gönderdiği ve daha iyi yargı hizmetini hedef alan mektupları yargı tarihinde büyük önem taşımaktadır. Bu mektuplardan öne çıkanlar şunlardır:<sup>66</sup>

1- Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ Abdullâh b. Kays b. Süleym el-Eş'ârî'ye mektubu: Bu mektubun en önemli özelliği, yargının, yürütme ve yasama unsurlarından ayrı bir fonksiyon olduğunun belirlenmesidir.<sup>67</sup>

Mahkemelerin takip edeceği hareket tarzı hakkında Hz. Ömer tarafından Ebû Musa El-Eş'ârî'ye hitaben bir nevi uyarı ve tavsiye niteliğindeki mektubunda yargı konusunda ilkeleri şu şekilde açıklamıştı:<sup>68</sup>

*Rahman ve Rahim Olan Allah'ın adıyla... Müminlerin Emiri Ömer'den Abdullah b. Kays (Ebu Musa el-Eş'ârî'a) Selamlar....*

*a. Kazâ, şüphesi sağlam bir vazîfe takip edilen bir yoldur. Sana dava olarak getirilen hususları iyice düşün, kararını ver ve yerine getir. Çünkü icra edilmeyen bir hakkın hiçbir kıymeti yoktur.*

*b. Mahkemede eşit muamelede bulun. Zengin olanlar adaletsizlik yapacağı düşünmesinler, fakir olanlar ise adaletsizliğe uğrayacaklarını zannetmesinler.*

*c. Davasını ispat etmek davalıya, yemin ise iddia edene düşer.*

*d. İnsanlar arasında helal haram, haram helal yapmamak şartıyla sulh caizdir.*

*e. Bir gün davayı hükme bağladıktan sonra ertesi gün verdiğin hükmün doğru olmadığını düşünürsen hakka dönmekten hiçbir şey seni alıkoymasın.*

*f. Sana dava olarak getirilen hususların hükmü Kur'an ve hadiste olmayıp kalbinde şüphe meydana geldiğinde dikkatli ol. Kıyas yoluyla hakka yakın olan hükmü ver.*

*g. Müddeinin davasını ispat için müblet ver. Delil getirmeyenin aleyhinde (gıyabında) hükmünü ver.*

*h. Her Müslüman şahitlik edebilir. Ancak yalancı şahitlikle tanınan ve hakkında iftira cezası verilmiş veya akrabalık bağı bulunan kimseler müstesna.*

*i. Muhakeme esnasında kızgınlık, gazap ve şiddetten sakın.<sup>69</sup>*

Hz. Ömer bu kapsamda zaman zaman vali/kâdı Ebu Musa el-Eş'ârî'ye başkaca talimatlar da göndermiş; bu talimatların birinde ise şunları söylemişti: “Bir kimse zengin ve asil (soylu bir aileye mensup) değilse onu kâdı olarak görevlendirme. Çünkü zengin başkasının malına göz dikmez. Asil insanlar da vereceği kararın sonucundan korkmaz.”<sup>70</sup>

2. Hz. Ömer bir at satın almış, atı beğendiği takdirde bedelini ödemeyi şart koşmuştu. Hz. Ömer, bir binici vasıtasıyla atı tecrübe ettirilirken at kaza geçirerek sakatlanmıştı. Halife atı almaktan vazgeçerek onu sahibine iade etmek istemiş; fakat atın sahibi kabul etmemişti. İki taraf arasındaki dava Kâdı Şüreyh'e götürülmüş, Şüreyh de: “Şayet at, sahibinin rızasıyla tecrübe edildiye sahibine iade edilebilir, aksi takdirde iade edilemez.” hükmünü vermişti. Hz. Ömer

“*Hak ve adalet budur!*” diyerek atın bedelini ödemiş, Şüreyh’i de Kûfe kâdılığına tâyin etmişti.<sup>71</sup> Hz. Ömer, Kâdı Şüreyh’e yargılamada uyacağı prensipler konusundaki mektubunda ise: “*Hükümlerini Kur’ân-ı Kerîm’e istinâd ettir. Şayet orada aradığını bulamazsan Hadis’e müracaat et. Orada da aradığını bulamazsan istişare et ve çoğunluğun görüşüne göre hüküm ver. Bu da olmazsa icâbat et.*” şeklinde yazmıştı.<sup>72</sup> Şüreyh’e gönderdiği başka bir mektupta ise mahkemede taraflara eşit muamele yapmasını emretmişti.<sup>73</sup>

Hz. Ömer’in İslam yargılama hukukunun oluşumunda önemli rol oynamış olan iki ayrıntılı mektubu yargının yürütmeden ayrıldığını gösteren somut örneklerdendir.

3- Hz. Ömer’in Muaviye b. Ebu Süfyan’a Mektubu: Hz. Ömer, kendilerine gelen bir davada, her iki tarafı dinlemelerini, delilleri adalete uygun şekilde toplamalarını ve yemin vermelerini istemiştir.<sup>74</sup>

Görüldüğü üzere Hz. Ömer Rasulullah zamanında ortaya konulan yargılama kurallarını daha da öteye taşıyarak adaletin tam olarak tesisi için kâdırlara süreklili olarak tavsiyelerde bulunmuş ve onları titizlikle murakabe etmiştir.

### 2.3. Hz. Ömer Döneminde Tayin Edilen Kadılar

İslam tarihçileri ilk kâdıyı Hz. Peygamberin tayin ettiği görüşünü benimseyerek onun Hz. Ali’yi, Muaz b. Cebel’i ve Ma’kil b. Yesar’ı ayrı ayrı tayin ettiğini bildirirler.<sup>75</sup> Ancak bu sahabeler gibi onun devrinde görevlendirilenlerin valilik, komutanlık, vergi toplayıcısı gibi görevleri de üstlendikleri bilinmektedir.<sup>76</sup> Dört halife döneminde kâdırlar, halife tarafından tayin edildikleri gibi genel valiler tarafından da tayin ediliyorlardı.

Hz. Ömer döneminde vilayetlerde hem müstakil kadılık hem de valilik ile kâdırlık görevini bir arada yapmış görevliler şunlardır:

1- Medine: Ebu’d-Derda ve Zeyd b. Sâbit Medine’de kâdı olarak görev yapmıştır. Hz. Ebû Bekir’in hilâfetinin son zamanlarında başlayan Yermük Savaşı’nda ordu kâdısı olarak görev yapan Ebu’d-Derda Hz. Ömer’in hilâfeti döneminde Medine’de kâdırlık yapmıştır.<sup>77</sup> Zeyd b. Sâbit ise önceleri halifenin danışmanı olarak görev ifâ etmiş, daha sonra Medine’de davalara bakmış, halife şehirde bulunmadığı zaman da ona vekâlet etmiştir.<sup>78</sup>

2- Kûfe: Selmân b. Rebia el Bâhili ile Urve b. İyâd’ın Kûfe’nin ilk kadıları oldukları yönünde rivayetler bulunmakla birlikte<sup>79</sup> 15/636 yılında Ebu Kurra b. Muaviye el-Kindî Kûfe’de kâdı olarak görev yapıyordu.<sup>80</sup> Hz. Ömer daha sonra Abdullah b. Mes’ûd’u Kûfe kâdırlığı ve beytülmal idaresi ile görevlendirmiş<sup>81</sup> diğer görevlilere verdiği maaşı ona da vermiştir.<sup>82</sup> Daha sonra da meşhur Kâdı Şüreyh’i Kûfe’ye kâdı olarak tayin etmiştir.<sup>83</sup> Şüreyh, Hz. Ömer’le bir kişi arasındaki alacak davasında alacaklının talebi üzerine hakemlik yapmış ve Halife Ömer aleyhine görüş belirtmiş, bu olaydaki tutumu hali-

fenin dikkatini çekmişti. Bunun üzerine de Hz. Ömer onu yargı işlerinin çoğaldığı Kûfe'ye 18/639 yılında kâdı olarak tayin etmişti.<sup>84</sup>

3- Basra: İlk Basra valisi Utbe b. Gazvân tarafından 14/635 yılında görev verilen kâdı Ebû Meryem İyâs b. Subeyh'dir. Utbe'nin vefatından sonraki Vali Muğire b. Şu'be de onu görevinde bıraktı. Daha sonra Hz. Ömer, şikayet üzerine Ebû Meryem'i görevden alarak<sup>85</sup> Vali Muğire'nin kâdılığı üstlenmesini istedi, ardından Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'yi Basra'ya vali ve kâdı tayin etti. (17/638).<sup>86</sup> Ebu Musa bir yıl sonra da Kâ'b b. Sûr'u tekrar Basra kâdılığına getirdi.<sup>87</sup> Rivayete göre Hz. Ömer onu kâdı olarak tayin etmeden önce imtihanından geçirmiştir.<sup>88</sup> Kâ'b'ın bir davada taraf olan Gayri Müslimlere İncil veya Tevrat'ı başları üzerine koydurup yemin ettirmesi kaynaklarımızda özel bir bilgi olarak verilmektedir.<sup>89</sup>

4- Mısır: Hz. Ömer Mısır'ın fethinden sonra buraya Kays b. Ebi'l-As'ı da kâdı olarak tayin etmişti. Ancak daha sonra Halife Hz. Ömer Mısır valisi Amr b. Âs a mektup yazarak Ka'b. b. Yesar el Mahzumi'yi kâdı olarak tayin etmesini istedi. Kâb cahiliye döneminde hakem olarak görev yapması nedeniyle bu görevin mesuliyetini taşıyamayacağını belirtmesi üzerine çok kısa görev yaptığı kâdılıktan ayrıldı<sup>90</sup> ve yerine Osman b. Kays kâdı olarak atandı.<sup>91</sup>

5- Şam: Hz. Ömer Yermük ve Ecnadeyn savaşlarıyla Dimeşk'in fethinde bulunan Muaz b. Cebel ile Suriye ordusunun kumandanı Ebu Ubeyde b. Cerah'a bir mektup yazarak<sup>92</sup> kazâ işlerini yerine getirilmesini istedi. Onlara kâdı tayin etme yetkisi vererek kâdılarına bol maaş vermelerini emretti.<sup>93</sup> Bundan kısa süre sonra da Ebu Ubeyde vebaya yakalanarak vefat etti. Ardından da vekil bıraktığı Yezid b. Süfyan vefat etti. Onlardan sonra Kayseriye savaşlarında komutan olarak görev yapan Muaviye b. Ebi Süfyan Şam'a vali tayin edildi.<sup>94</sup> Bu arada Medine'de bulunan Ebu'd-Derdâ halifeden Suriye'ye gitmek için izin isteyince Hz. Ömer orada vergi memurluğu yapmasını teklif etmiş ancak bu görevi kabul etmemiştir. Dimeşk'a geçen Ebu'd-Derdâ, Muâviye'nin Suriye valiliği sırasında Hz. Ömer'in emriyle Dimeşk kâdılığına tayin edildi.<sup>95</sup> Böylece Basra, Kûfe ve Mısır'dan sonra Şam bölgesi kâdılığı da müstakil bir kâdılık haline gelmiş oldu.<sup>96</sup> Bu dönemde Ubade b. Smit'i Filistin'de, Habs b. Sa'd et-Tai ise Humus da kâdı olarak görev yapmıştır.<sup>97</sup>

Muaviye'nin Şam'a hem vali hem de kâdı olarak tayin edilmesinden önce Selman b. Rabia kâdı olarak görev yapmış, kâdı olarak görev yaptığı kırk gün boyunca da kendisine dava gelmemiştir. Selman'ın Kadisiye ve Medâin şehirlerinde kâdılık yaptığı da rivayetler arasındadır.<sup>98</sup>

6- Yemen Bahreyn Uman ve Necran bölgelerinde muhtemelen valiler tarafından bu görev yürütülmüştür.<sup>99</sup>

Bunlardan başka Cemil b. Ma'mer el-Lahmî, Selman b. Rabîa el-Bahili, İbni Meryem el Hanefi, Abdurrahman b. Rabîa, Ebû Karat el Kindî, İmran b. el-

Hüseyin gibi sahabiler de Hz. Ömer döneminde görev yerleri belirtilmemekle beraber kâdılık görevinde buldukları bildirilir.<sup>100</sup>

### 3. HZ. OSMAN DÖNEMİNDE YARGI

Rasulullah döneminden itibaren müesseseleşmeye başlayan kâdılık teşkilatı, Hz. Ömer zamanında genişleyen sınırlara bağlı olarak Medine dışındaki diğer şehirlerde de bulunuyordu. Hz. Osman, Medine’de bir şikâyet söz konusu olduğunda bunu istişare yoluyla çözmeye çalışır, sahabeden faydalanma yoluna giderdi. Bir nevi istişare heyeti, jüri olarak adlandırılabilir bu yöntemle Hz. Ali, Abdurrahmân, Talha ve Zübeyr’i mescide çağırır, daha sonra davacı ve dava edilen şahsı konuşturur arkasından da kazâ heyetinin görüşlerine başvururdu.<sup>101</sup>

Hz. Osman, hırsızlık ve alışveriş gibi davalara bizzat kendisi bakmış<sup>102</sup> aynı zamanda Medine’de kendisine günlük altı dirhem<sup>103</sup> maaş bağlanan Zeyd b. Sâbit de kâdı olarak görev yapmıştır.<sup>104</sup> Medine’de diğer vilayetlerden ilk defa farklı olarak kâdının adli işlere baktığı adliye sarayı kurulmuştu ki burası aynı zamanda istişarelerin yapıldığı önemli bir mekândı.<sup>105</sup>

“Başkent Medine dışındaki diğer vilayetlerden Basra’da Kâ’b b. Sûr müstakil bir kâdı olarak görev yaparken Ebû Mûsâ da bu göreve bakıyordu.<sup>106</sup> Bir ara azledildiği anlaşılan Ka’b<sup>107</sup> 29/650 yılında valiliğe getirilen Abdullah b. Âmir tarafından tekrar kâdılığa getirildi. Kâb, Hz. Osman’ın öldürülmesinden sonra Cemel Savaşı sırasında vefat edene kadar bu görevde kalmıştır.<sup>108</sup> Kûfe’de ise Hz. Ömer zamanında Abdullah b. Mes’ûd kâdı olarak görev yapmış,<sup>109</sup> ancak daha sonra Şüreyh’in buraya kâdı olarak tayin edilmesiyle<sup>110</sup> görevinden ayrılmıştır.<sup>111</sup> Şüreyh, bir ara Medine kâdılığı da yapmıştır.<sup>112</sup> Mısır’da ise Kays b. Ebi’l-Âs 23/643’te Hz. Ömer’in son dönemlerinde kâdı olarak görev yapmıştı.<sup>113</sup> Hz. Osman döneminin sonuna kadar görevde kalıp kalmadığına dair bir bilgi mevcut değildir.”<sup>114</sup> Bu dönemde, ilk iki halife döneminde olduğu gibi ordu kâdısı olarak görev yapan Ebu’d-Derdâ, önemli şehirlerden biri olan Şam’da yine aynı görevde bulunmuştur.<sup>115</sup>

Hz. Osman bir ara Hz. Ömer’in oğlu Abdullah’ı kâdı olarak tayin etmek istemiş ancak Abdullah buna itiraz etmiş; Halifenin, babasının Rasulullah döneminde bu görevde bulunduğunu söylemesi üzerine İbn Ömer, babası döneminde Rasulullah’ın hayatta olması nedeniyle çözüme kavuşturamadığı konuları ona sorarak sonuçlandırdığını belirtmiştir. Bu teşebbüse rağmen onun kâdı olarak atanıp atanmadığına ilişkin bir bilgi mevcut değildir.<sup>116</sup>

Hac mevsiminde Hz. Ömer gibi Mekke de bir temyiz mahkemesi kuran ve taşra kâdılarının verdiği kararlara yapılan itirazları gözden geçiren Hz. Osman, Kûfe valisi Abdullah b. Mes’ûd’dan gelen bir mektup üzerine had ceza-

larının infazının halifelerin iznine bağlı olduğunu bildirmişti.<sup>117</sup> Bunlara ilave olarak Hz. Osman da Hz. Ömer gibi yargılanan halifelerden biridir. Talha b. Ubeydullah ile arasında çıkan anlaşmazlıkta Cübeyr b. Mut'im onların davalarını karara bağlamıştır.<sup>118</sup>

#### 4. HZ. ALİ DÖNEMİNDE YARGI

Hz. Ali, hem ilk üç halife dönemindeki görevleri, hem de kendi dönemindeki uygulamaları ile önemli bir sahabidir. Halife olduktan sonra da Hz. Ali tüm faaliyetlerinde ve kararlarında adaleti ön plana koymuştur.

Hz. Peygamberin vilayetlere gönderdiği ilk kâdı Hz. Ali'dir. Hz. Peygamber onun hakkında; *"Aramızda hüküm ve kazâda en üstünüünüz, Ali'dir."* buyurmuştu. Bu yüzden Hz. Ali, kendisinden evvelki üç halife devrinde sürekli olarak kâdılık görevini üstlenmiştir. Hz. Peygamber Hz. Ali'yi Yemene kâdı tayin ettikten sonra Hz. Ali, *"Ey Allah'ın Rasulü beni gönderiyorsun oysa ben genç yaşıyım ve kazâ konusunda bilgim yoktur."* dediğinde, *"Allah'ın onun kalbine hidayet ver ve dilini kuvvetlendir."*<sup>119</sup> şeklinde kendisine dua ederek bu görevde başarılı olacağını belirtmiş ve bazı tavsiyelerde bulunmuştu. Hz. Ali bundan sonra kâdı olarak verdiği hükümlerde dilinin hiç sürçmediğini bildirir.<sup>120</sup> Rasulullah yargı görevine, hükümleri en iyi bilen, hasımların delillerini en iyi şekilde kavrayan kimseleri tayin etmiş, *"Sizin yargıda en üstün olanınız Ali'dir."* sözüyle de Hz. Ali'nin liyakatına vurgu yapmıştır.<sup>121</sup>

Hz. Ali bir tanığı dinlerken, diğer tanıkların onu dinlememesi için mahkemeye alınmamasını istemiş<sup>122</sup> Hz. Ömer'in yaptığı gibi valilere kâdı tayini için yetki vermiş ve onlara yüksek miktarda maaş tahsis etmiştir.<sup>123</sup>

Hz. Ali Kâdı Şüreyh'e Muaviye ile yaptığı savaşlar sırasında kâdılık görevine devam etmesini söyleyip Kûfe'ye dönünce onu azletmişse de tayin ettiği kâdıların yetersizliği sebebiyle birkaç ay sonra tekrar görevine iade etmiştir. Muhtemelen bu azletme sonrası Kûfe'de Abdullah b. Abbas hem vali hem de kâdı olarak görev yapmış, vali İbn Abbas daha sonra buraya Zeyd b. Sâbit'i kâdı olarak tayin etmiştir.<sup>124</sup>

Bu kapsamda Kâdı Şüreyh, verdiği kararlarla İslam tarihinde adaletin sembollerinden biri haline gelmiştir. "Hz. Ali'nin bizzat açtığı bir davada şahit olarak oğlu Hasan'ı göstermesini kabul etmemiş, başka şahit isteyince Hasan ve Hüseyin'in cennetteki gençlerin efendisi olduğunu ifade eden hadisi hatırlatması da Şüreyh'i isteginden vazgeçirmemiş, bunun üzerine Hz. Ali onu azletmişse de daha sonra tekrar görevine getirip maaşını artırarak 500 dirheme çıkarmıştır."<sup>125</sup> Halife son dönemlerinde Kûfe âlimleriyle yaptığı bir toplantıda Şüreyh'e, *"Sen Araçların en iyi kâdılarındanısın."* diyerek iltifatta bulunmuştur. "Şüreyh, bir kişiye kefil olan oğlu Abdullah'ı o kişinin kaçması üze-

rine hapsederek hapishaneye kendisi yemek taşımış, hapsedtiği bir suçlunun serbest bırakılması için haber gönderen valinin talebini de geri çevirmiş- tir.”<sup>126</sup>

Hz. Ali bizzat kendisi de zaman zaman ticaret, hırsızlık davalarına bakmış,<sup>127</sup> Hz. Peygamber’in gerek hayatında gerekse vefatından sonra ortaya çıkan bir kısım problemlerin çözümlerine dair içtihatlarında bulunmuştur.<sup>128</sup> Hz. Ali vilayetlere liyakatli, bilgili ve halkın takdirini kazanmış kişileri kâdı olarak göndermiş; görevinde başarılı olanları ise terfi ettirerek ödüllendirmiştir. Halife devletin çeşitli vilayetlerinde görev yapan valiler hakkında en ufak bir şikâyet duyduğunda hemen onlara bir mektup yazarak doğruluktan ayrılmamalarını ve insanlara karşı adaletli olmalarını tavsiye etmiştir.<sup>129</sup>

Hz. Ali Mısır’a Muhammed b. Ebi Bekir’i vali tayin ederken ona aynı zamanda kaza işlerini de tevdi etmişti.<sup>130</sup> Daha sonra Mısır’a vali olarak tayin ettiği Malik b. Eşter’e gönderdiği emirname ise onun yöneticilere gönderdiği mektup ve emirler arasında en önemlisidir. Mektup, O’nun yargılama usulü hukukundaki tutumunu, hâkimlerin bağımsızlığına verdiği önemi göstermektedir.<sup>131</sup>

## 5. DÖRT HALİFE DÖNEMİNDE CEZALARIN UYGULANMASI VE HAPİSHANE

Kur’ân’da herhangi bir suçta karşılık hapis cezasının gerekli olduğunu ima eden herhangi bir ifade ile karşılaşmamaktadır. Sadece Nisâ sûresi 15 ve Tevbe Sûresi 5. ayetlerinde kısmî ve özel durumlar için söz konusu olan hapis cezalarından bahsedilmektedir.<sup>132</sup>

“Hz. Muhammed döneminde mevki ve makama bakılmaksızın kadın-erkek, bütün insanlar işledikleri suçun karşılığında cezası her neyse eşit şekilde cezalandırılırdı.<sup>133</sup> Bu dönemde hapishane bulunmamakta hapis, kişilerin mescid ve dehlizlerde alıkonulması,<sup>134</sup> bir evin hapishane olarak kullanılması şeklindeydi.<sup>135</sup> Daha doğru deyimle bu dönemde uygulanan hapis, suçlunun başkalarından ayrı bırakılması şeklinde, uzun süreli olmayıp ya suçlunun infazına kadarki geçen zamanda ya da kefaletle hâkim huzuruna çıkacağına söz verme gibi şartlı tahliye şeklindeydi.<sup>136</sup> Bunun için de geçici tutukluluk halleri için mescidin kullanıldığı bilinmektedir. Mescitte daha çok savaş esirlerinin barındırıldığı bir odanın bulunduğu, Hâtim et-Tâi’nin kızı Saffâne’nin işlediği suçtan dolayı bir evde hapsedilmesinde olduğu gibi bazen uygun evleri kullanıldığı bilinmektedir. Kureyza esirleri Ensar’dan bir kadının evinde hapsedilmiş, Adıyy b. Hâtim’in Medine’ye esir olarak getirilen kız kardeşi de Remle b. el-Hâris’in evinde tutulmuştu.<sup>137</sup> Hapsedilen kişinin, dövülemeyeceği, zincire vurulamayacağı, zanlılara işkence ve eziyet altında alınan ikrarlarının

da hukuken geçerli olmayacağı bildirilmişti.<sup>138</sup> Hapsedilen kişinin hakları olarak, alım-satım ve hibe gibi birtakım hukuki tasarruflarda bulunabileceği, yakınlarıyla haberleşmesine ve ziyaretine gelmesine müsaade edileceği, ibadetlerini yapabileceği müsait yerler hazırlanacağı, hastalık durumunda tedavisinin yapılacağı, özel durumlarda da kendisine izin verilebileceği belirtilmiş; yiyecek, yazlık ve kışlık elbiseler sağlanmıştı. Bunlara ilave olarak Hz. Peygamber kadınları gözetim altında tutmak için mescidin kapısı yanında hurma dal ve saplaryla çevrili bir yer tesis etmişti.”<sup>139</sup>

Hz. Ebubekir döneminde de aynı şekilde işleyen hapis kavramı Hz. Ömer döneminde değişikliğe uğramıştır. Hz. Ömer döneminde adalet sistemine getirilen en önemli unsurlarından biri de cezaevlerinin kurumsal hale getirilmesidir. Halife, Medine’de Safvân b. Ümeyye’nin evini 4000 dirheme satın alarak burayı hapishaneye dönüştürmüştür. Bu dönemde Basra’da Daru’l-İmare (valilik konağı)’nin bitişiğinde bir hapishane bulunurken mahalli bildirilmeyen Kûfe hapishanesi kamıştan yapılmış, Halife Ömer, bir katili 2 ay hapsedmiş; Hz. Osman da Dâbi’ b. Hâris’i hapsedirmiş ancak Dâbi hapiste vefat etmişti.<sup>140</sup> Hz. Ali döneminde ise hem halife hem de Kûfe Kâdısı Şüreyh borçlarını ödemeyenleri hapsedmişti. İlk dönemde hapishanelerin tüm ihtiyaçları ise beytülmal’den karşılanıyordu.<sup>141</sup> Hz. Ömer döneminde bir ara suçluların sürgün edilmesi uygulaması yapılmıştır. Ebu Mihcen bu cezaya çarptırılmış ve bir adaya sürgün edilmiş ancak kaçmıştı.<sup>142</sup> Halife Amr b. Rebiâ’yı bir suç nedeniyle Hayber’e sürgün etmiş, ancak Amr Rum topraklarına sığınıp Hıristiyan olduğunu bildirmiş, Hz. Ömer de bundan sonra kimseyi sürgüne göndermemiştir.<sup>143</sup>

İslam tarihinde müstakil ilk hapishane ise Hz. Ali tarafından yaptırılmıştır. Kaynaklarda yeri belirtilmeyen “Nafi” adı verilen söz konusu hapishane sağlam olmadığı için, suçluların oradan kaçtıkları bu nedenle de “muhayyas” olarak adlandırılan yeni bir hapishanenin yapıldığı bildirilmektedir.<sup>144</sup> Hapishanelerin kurulması ile cezalarda da bazı değişiklikler yapılmıştı. Mesela, Ebu Mihcen es-Sakafi şarap içtiği için birçok kere cezalandırılmış ve sonunda kamçı cezası yerine hapsedilmiş, ancak vali tarafından affedilmiştir.<sup>145</sup> İlk dört halife döneminde ağır suçların infazı halifenin iznine bağlıydı. Halife izin vermediği takdirde kâdının verdiği bu tür kararlar uygulanamazdı.<sup>146</sup>

## SONUÇ

İslam dininin gönderilmesinin amacı yeryüzünün kötülüklerden arındırılması adaletin kaim kılınmasıdır. Kur’ân, adalete vurgu yaparken zulmün de en büyük günahlardan biri olduğunu bildirmiş, bu nedenle de Kur’an-ı Kerim’de adalet kelimesine 20, zulüm kelimesine de 299 yerde yer verilmiştir.

Rasulullah Medine döneminde Kur'an'ın bu çağrısını gerçekleştirebilmek için başta Gayri Müslimler olmak üzere haksızlık, eşitsizlik ve insan tabiatına aykırı olan tüm kötülüklerle mücadele etmiş, kurulmaya başlayan idari yapıda yargısal faaliyetlere verdiği önemin bir parçası olarak sahabe içinden liyakatı özellikle de bilgisi ve zekası ile öne çıkan kişileri toplum içinde adaleti temin etmek üzere görevlendirmiştir. Onun Medine dönemi yargısal faaliyetlerin kurumsallaşmasının ilk basamaklarıdır.

Dört Halife döneminin başlangıcında Hz. Ebubekir'in başlattığı yargısal faaliyetler aynen devam etmiş halifenin kısa süren döneminde daha çok devam eden fetih ve irtidat hareketleri nedeniyle olsa gerek yargısal anlamda çok fazla bir gelişme yaşanmamıştır. İslam Tarihinde neredeyse tüm gelişmelerin merkezi kabul edilen Hz. Ömer dönemi ise yargının gelişimi anlamında dönüm noktasıdır. Bu dönemde bir yandan yönetimin sahip olduğu sınırlar genişlerken bir yandan da idari yapının kurumsallaşması yönünde adımlar atılmıştır. Bunun en önemli sebebi ise adalet konusunda tavizsiz olan Hz. Ömer'in adaleti tüm devlet yönetiminin bir öncüsü olacağı anlayışıdır. Dolayısıyla aradan geçen bunca zamana rağmen hala adalet denildiğinde hakkında birçok örnekleme yapılabilen Hz. Ömer'in doğru ile yanlış, hak ile batıl, güzel ile çirkini kesin çizgilerle ayırma anlayışı ona haklı olarak "Faruk" sıfatının verilmesine neden olmuştur.

Dört Halife döneminde hukukun üstünlüğü ilkesinin uygulamaları oldukça dikkatli bir biçimde takip edilmiş, idari güç olarak aleyhlerinde karar verebilen hâkimler, halifelerin ellerindeki azletme gücüne rağmen ödüllendirilmiş, yargının bağımsızlığı açısından toplum nazarında adalet anlayışının gelişiminde önemli rol oynamıştır. Bu dönemin yargısal anlamda önemli eksikliği, verilmiş kararların çoğunun bir kitapta toplanamamasıdır. Ancak günün şartlarında hükümlerin makul oluşu ve uygulanabilirliği açısından sorun teşkil etmediği görülmektedir. Hatta halifeler bile kendi şahısları hakkında verilen kararları kabul eder, yargıya müdahalede bulunamaz karar aleyhine bile çıksa bunu uygulardı. Bunun en önemli nedeni dönemin nitelikli kâdılarının onurlu, tarafsız ve önyargısız bir yapıya sahip bulunmalarıydı. Bu dönemde yaşayan hâkimlerin herhangi birinin dünya nimetlerine aldanarak hakka göre hükmetmekten kaçındığı, yargılananın makam ve otoritesi ne olursa olsun adaletten ve doğruluktan saptığı görülmemiştir.

## KAYNAKÇA

Akarsu, Murat. *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman, Katline Sessiz Kahnan Halife*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Akarsu, Murat. *Kabileden Devlete Medine Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.



Akbulut, İlhan. “İslâm Hukukunda Suçlar ve Cezalar”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 52 (2003): 167-181.

Atar, Fahrettin. *İslâm'da Adliye Teşkilatı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.

Atar, Fahrettin, “Kâdî”, *DİA*. İstanbul, XXIV (2001), 66-69.

Atar, Fahrettin. “Mahkeme”. *DİA*. 27: 338-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Aydınlı, Abdullah. “Ebu'd-Derdâ”. *DİA*. 10: 310-311. İstanbul: TDV Yayınları 1994.

Barış, Mustafa Necati, *Cabilyeden Hz. Ömer Döneminin Sonuna Kadar Yargı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Futûbu'l-Buldân*. Trc. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.

Bıyıklı, Murat, *Hz. Ali'nin Devlet İdaresi*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2011.

Birsin, Mehmet. “İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11/21 (2012): 163-194.

Cehşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed. *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*. thk. Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyarî-Abdülhafız Şelebî. Mısır: 1980.

Cin, Halil-Akgündüz. Ahmet, *Türk İslâm Hukuk Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.

Dağcı, Şamil. “İslâm Ceza Hukukunun Genel Prensipleri”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*. 4/1 (1990): 61-70.

Dalgın, Nihat. Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Nasslardaki Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 5/I. (2005): 8-38.

Ebû Dâvut, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Emvâl (İlk Dönem İslam Ekonomisi)*. Trc. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Erdem, Mehmet. “Hanefî Mezhebinin Önemli Sahabi Referanslarından Birisi Olarak Hz. Ali” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16/2 (2011): 19-38.

Erul, Bünyamin. “Zeyd b. Sâbit”, *DİA*. 44:321-322. İstanbul: TDV Yayınları 2013.

Fayda, Mustafa. *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1989.

Fendoğlu, Hasan Tahsin. “Yargının Bağımsızlığı ve Tarafsızlığı, İslam Hukukunun Katkıları” *Avrasya Hukuk Kurultayı Tebliğler Kitabı*, ed. Esra Alan-Ömer Temel, 434-453. İstanbul: Biltur Basın Yayın, 2014.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *Târîh*. Thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyad: Dâru Taybe. 1985.

Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991.

Hinz, Walther. *İslam'da Ölçü Sistemleri*. Trc. Acar Sevim. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990.

İbn Abdırabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-Ferîd*. 6 Cilt. Thk. A. Emîn-A. ez-Zeyn-İ. el-Ebyârî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969-1984.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî. *el-İstikâk*. Thk. Muhammed Harun. Bağdat: Menşurâtu Zevî'l-Kurba, 1979.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt, Haydarabat: Daru's- Sadr, 1908.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmet Et-Temîmî. *es-Sîretü'n-Nebevî ve Abbâru'l-Hulefâ*. trc. Harun Bekiroğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

İbn Kudâme, el-Makdisî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tebyîn fî Ensâbi Kureşiyîn*. Thk. Muhammed Nâif ed-Düleymî. Beyrut: 1988.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*. 2 Cilt. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Kahire: 1953.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbu et-Tabakâti'l-Kübrâ*. 10 Cilt. Thk. Ali Muhammed Ömer. Medine: Mektebetu'l-Hancî, 2001.

İmamoglu, Hüseyin Vehbi. "Hz. Peygamber Döneminde Hukuksal Gelişim ve Yargısal Örgütlenme". *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 3/2 (2013): 152-170.

Kandemir, M. Yaşar. Muaz b. Cebel. *DİA*. 30: 338-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Kettânî, Muhammed Abdülhayy, *et-Terâtibu'l-İdariyye (Hz. Peygamber'in Yönetimi)*. trc. Ahmet Özel. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*. Ed. Rhuvon Guest. Beyrut: 1908.

Köse, Saffet. "İslâm'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamitleri". *İlam Araştırma Dergisi*. I/2 (1996): 8-52.

Müslim, İmam Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc El-Kureşî, *Sahib-i Müslim*. 5 Cilt. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arab, 1972.

Nebhan, Muhammed Faruk. *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*. Trc. Servet Armağan. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980.

Özçelik, Selçuk. "İslamda Devlet Müessesinin İnkişafı". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. 20/ 1-4 (1955): 3-11.

Özel, Ahmet, "Yönetici Olarak Hz. Muhammed", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 20 (2006): 1-44.

Özel, Ahmet. "Kâ'b b. Sûr". *DİA*, 26: 6. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özen, Şükrü, "Kâdî Şureyh". *DİA*, 24: 119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özlu, Serdar, *Dört Halife Döneminde İç Güvenlik*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.

Pekdemir, Şevket, "İslâm Ceza Hukukuna Göre Olay Yeri İnceleme", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 30 (2017): 139-155.

- Sahillioğlu, Halil. “Dirhem”. *DİA*, 9: 368-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Serahsî, Şemsuddîn. *Kitâbu'l-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: 1980.
- Suyutî, Celâluddîn İbrahim. *Târîhu'l-Hulefâ*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmid. Beyrut: Daru'l-Cil, 1988.
- Şibli, Mevlana. *Asr-ı Saadet İslâm Tarihi*. Trc. Ömer Rıza Doğrul. 5 Cilt. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Şibli, Mevlana. *Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. Trc. Talip Yaşar Alp. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1986.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru's-Suveydân, 1967.
- Talu, Mehmet. “Ebû Mihcen es-Sakaff”. *DİA*, 20: 188. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Serve. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Yunus Emre Yayınları, 1981.
- Vekî, Muhammed b. Halef. b. Hayyân. *Abbaru'l-Kudât*. 3 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kutub, ty.
- Vural, Muammer, “Dört Halife Döneminde Yasama Faaliyetlerinin İşleyişi ve Bazı Yasama Örnekleri (Hz. Ömer Dönemi)”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*. 2/44 (2015): 339-363.
- Yahya b. Âdem. *Kitâbu'l-Harac (İlk Dönem Vergiler)*. Trc. Osman Eskicioğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Yaşar, Ahmet. “İslâm Ceza Hukukunun Hedef ve İlkeleri Açısından İdamı Gerektiren Suçlar”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9 (1995): 281-317.
- Yektar, Osman Nedim. “Hz. Muhammed'in Suçlar Hakkında Uyguladığı Temel Prensipler”. *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (2015): 57-102.
- Yılmaz, Metin. “İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Hapishanelere ve Mahkumların Durumlarına İnsan Hakları Bağlamında Genel Bir Bakış”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12-13 (2001): 539-581.
- Yücesoy, Hayrettin. “Kâdisiye Savaşı”. *DİA*, 24: 136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

## NOTLAR

- 1 İbn Mâce, “*Hudud*”, 2556-2557-2558, Fahrettin Atar, *İslâm'da Adliye Teşkilatı, Ortaya Çıkışı ve İşleyişi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 38.
- 2 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1991), 2: 918; Hasan Tahsin Fendoğlu, “Yargının Bağımsızlığı ve Tarafsızlığı, İslam Hukukunun Katkıları” *Avrasya Hukuk Kurultayı Tebliğler Kitabı*, ed. Esra Alan-Ömer Temel (İstanbul: Biltur Basın Yayın, 2014), 439-440.
- 3 Muhammed Abdülhayy Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdariyye*, (Hz. Peygamber'in Yönetimi), trc. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 1: 427; Ayrıca bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*. 2: 921, 928.

- 4 Tirmizî, “*Abkâm*”, 1327; Muhammed b. Halef, b. Hayyân Veki’, *Abbaru’l-Kudât*, (Beirut: Âlemu’l-Kutub, ty.) 2: 98.
- 5 Tirmizî, “*Abkâm*”, 1331, 1234; Müslim, “*Akdîye*”, 3; İbn Mâce, “*Abkâm*”, 2316.; Saffet Köse, “İslâm’da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamitleri”, *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996): 14.
- 6 Atar, *İslam’da Adliye Teşkilatı*, 216; Hüseyin Vehbi İmamoğlu, “Hz. Peygamber Döneminde Hukuksal Gelişim ve Yargısal Örgütlenme”, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2013): 161-162.
- 7 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 925, 936, 931-932; Atar, *İslam’da Adliye Teşkilatı*, 204; Pekdemir, Şevket, “İslam Ceza Hukukuna Göre Olay Yeri İnceleme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): 143-144.
- 8 Ebû Dâvûd, “*Akdîye*”, 3582; İbn Mâce, “*Abkâm*”, 2310; Tirmizî, “*Abkâm*”, 1331.
- 9 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 929.
- 10 İbn Mâce, “*Abkâm*”, 2321.
- 11 Hamidullah, *İslam Peygamberi*. 2: 929; Halil Cin-Ahmet Akgündüz, *Türk İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: Timaş Yayınları 1990), I, 410; Nihat Dalgın, “Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Nasslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/I (2005): 11, 13.
- 12 Osman Nedim Yektar, “Hz. Peygamber’in Suçlar Hakkında Uyguladığı Temel Prensipler”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2015): 61-62.
- 13 Şamil Dağcı, “İslam Ceza Hukukunun Genel Prensipleri”, *İslami Araştırmalar Dergisi* IV/1 (1990): 62; İlhan Akbulut, “İslam Hukukunda Suçlar ve Cezalar”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52/1 (2003): 179-180; Ahmet Yaşar, “İslâm Ceza Hukukunun Hedef ve İlkeleri Açısından İdamı Gerektiren Suçlar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995): 284.
- 14 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 922, 931-932, 934; Fahrettin Atar, “Mahkeme” *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27: 341.
- 15 Atar, “Mahkeme”, 27: 339.
- 16 Fahrettin Atar, “Kâdi”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 67.
- 17 Tirmizî, “*Abkâm*”, 1322.
- 18 Kettânî, *Terâtib*, 2: 416 vd; Hamidullah, *İslam Peygamberi*. 2: 924-932.
- 19 Veki’, *Abbaru’l-Kudât*, I, 106; Kettânî I, *Terâtib*, 439-440
- 20 Kettânî, *Terâtib*, 1: 418.
- 21 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 938; Kettânî, *Terâtib*, 1: 418; Özel, Ahmet, “Yönetici Olarak Hz. Muhammed”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi* 20 (2006): 35.
- 22 Kettânî, *Terâtib*, 1: 443.
- 23 Bk. Veki’, *Abbaru’l-Kudât*, 1: 101; Kettânî, *Terâtib*, 1: 418.
- 24 Veki’, *Abbaru’l-Kudât*, 1: 101; Kettânî, *Terâtib*, 1: 418.
- 25 Ahmet Önkâl, “Alâ b. Hadramî”, *DİA*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1989), 2: 360.
- 26 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2, 920.
- 27 Veki’ *Abbaru’l-Kudât*, 1: 100; Kettânî, *Terâtib*, 1: 419.
- 28 Kettânî, *Terâtib*, 1: 424; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 932.
- 29 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *es-Sıretü’n-Nebevî ve Abbaru’l-Hulefâ*, trc. Harun Bekiroğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 332-333; Fendoğlu, “Yargının Bağımsızlığı”, 53.
- 30 Veki’, *Abbaru’l-Kudât*, 1: 104; Kettânî, *Terâtib*, 2: 419; Atar, *İslam’da Adliye Teşkilatı*, 56.
- 31 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 921.
- 32 Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d, *Kitâbu et-Tabakâti’l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Medine: Mektebet’ül-Hancı, 2001), 2: 2; Suyuti, Celâluddîn İbrahim, *Târîhu’l-Hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmid (Beirut: Daru’l-Cil, 1988), 16-17.
- 33 Muammer Vural, “Dört Halife Döneminde Yasama Faaliyetlerinin İşleyişi ve Bazı Yasama Örnekleri (Hz. Ömer Dönemi)”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/44 (2015): 347.
- 34 Vekî, *Abbaru’l-Kudât*, 3: 8; Kettânî, *Terâtib*, 2: 419.
- 35 Vural, “Dört Halife Döneminde Yasama Faaliyetlerinin İşleyişi”, 347-348.

- 36 Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 182; Kettânî, *Terâtib*, 1: 420.
- 37 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberî, *Taribu'l-Umem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Beyrut, 1967), 3: 479.
- 38 Bk. Vekî', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 288.
- 39 Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 58.
- 40 Vekî', *Abbaru'l-Kudât*, 1, 76-77; Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 65-66.
- 41 Taberî, *Tarih*, 3: 194.
- 42 Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 58.
- 43 Selçuk Özçelik, "İslamda Devlet Müessesinin İnkişafı", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 20/1-4 (1955): 3-11.
- 44 Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 202, Suyuti, *Taribu'l-Hulefâ*, 53.
- 45 Bk. Yahya b. Âdem, *Kitâbu'l-Harac (İlk Dönem Vergiler)*, trc. Osman Eskicioğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 99-101, Ebu Ubeyd, Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl (İlk Dönem İslam Ekonomisi)*, trc. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 75.
- 46 Özçelik, "İslamda Devlet Müessesinin İnkişafı", 8.
- 47 Serahsi, Şemsuddîn, *Kitâbu'l-Mesûd* (Beyrut: 1980), 16: 109.
- 48 Taberî, *Tarih*, 3: 489; Yücesoy, Hayrettin "Kâdisiye Savaşı", *DİA* (1991), 24: 136.
- 49 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 201, 243.
- 50 Vekî', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 275, III, 90; Kettânî, *Terâtib*, 1: 420.
- 51 Vekî', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 108-109.
- 52 Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 59.
- 53 Mevlana Şibli, *Asr-ı Saadet İslâm Tarihi*, trc. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 4: 367, 369.
- 54 Şibli, *Asr-ı Saadet*, 4: 367; Fayda, Hz. *Ömer Zamanında Gayri Müslimler* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1989), 183-194.
- 55 Vural, "Dört Halife Döneminde Yasama Faaliyetlerinin İşleyişi", 345.
- 56 Nisâ, 4/20.
- 57 Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 61.
- 58 Şibli, *Asr-ı Saadet*, 4: 368.
- 59 Kettânî, *Terâtib*, 1: 427-428.
- 60 Kettânî, *Terâtib*, 1: 427; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 927.
- 61 Vural, "Dört Halife Döneminde Yasama Faaliyetlerinin İşleyişi", 347.
- 62 Geniş bilgi için bk., Vekî', *Abbaru'l-Kudât*, II, 188; Muhammed Faruk Nebhan, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukununun Genel Esasları*, trc. Servet Armağan (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980), 559; Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 62.
- 63 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 933.
- 64 Vekî', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 106.
- 65 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2, 937.
- 66 Hz. Ömer dönemine kadar yargı teşkilatı ve mektuplar konusunda bk. Mustafa Necati Barış, *Cabilyeden Hz. Ömer Döneminin Sonuna Kadar Yargı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 97-112.
- 67 Fendoğlu, "Yargının Bağımsızlığı", 446.
- 68 Metin için bk. Vekî', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 284-285, 2: 189-190; Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987), 426-437.
- 69 Vekî', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 284-285, 2: 189-190.
- 70 Vekî', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 76-77.
- 71 Vekî', *Abbaru'l-Kudât*, 2: 189.
- 72 Geniş bilgi için bk. Vekî', *Abbaru'l-Kudât*, I, 74-75, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abderrabah, *el-İkdi'l-Ferîd*, thk. A. Emin-A. ez-Zeyn-İ. el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969-1984), 1: 84-85.
- 73 Vekî', *Abbaru'l-Kudât*, 2: 191-194.
- 74 Vekî' diğer bazı kaynaklarda geçtiği üzere mektubun Ebu Ubeyde'ye değil Muaviye'ye gönderildiğini bildirir. Bk. *Abbaru'l-Kudât*, 1: 74-75

- 75 Bk. Kettâni, *Terâtib*, 1: 418; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 920.
- 76 Kettâni, *Terâtib*, 1: 418-419.
- 77 Abdullah Aydın, "Ebu'd-Derdâ", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 310
- 78 Bünyamin Erul, "Zeyd b. Sâbit", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 322.
- 79 Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 1, 184-187.
- 80 Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Futûbu'l-Buldân*, trc. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987) 204.
- 81 Geniş bilgi için bk., Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 2, 188; Nebhan, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, 559.
- 82 Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 62.
- 83 İbn Abdırabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 4: 306.
- 84 Kettâni, *Terâtib*, 1: 419, 420; Şükrü Özen, "Kâdî Şureyh" *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 120.
- 85 Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 269- 270.
- 86 Kettâni, *Terâtib*, 1: 419, 420.
- 87 Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 275; 64-65; Kettâni, *Terâtib*, 1: 420.
- 88 Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 63.
- 89 Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 278; Ahmet Özel, "Kâ'b b. Sûr", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 16: 6.
- 90 Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *el-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, ed. Rhuvon Guest (Beirut: 1908), 304-305.
- 91 Veki', 3: 220.
- 92 M. Yaşar Kandemir, "Muaz b. Cebel", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 338.
- 93 Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 70.
- 94 Bk. Belâzurî, *Futûb*, 199-201.
- 95 Aydın, "Ebu'd-Derdâ", 310.
- 96 Nebhan, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, 559.
- 97 Belâzurî, *Futûb*, 140; Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni, *Tehzîbü'l-Tebzîb*, (Haydarabat: 1908), 2: 127.
- 98 Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 63.
- 99 Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 71.
- 100 Bk. Nebhan, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, 559.
- 101 Veki', *Abbaru'l-Kudât*, I, 110; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 932.
- 102 Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 72. Zeyd bu göreve H. 35'de atanmıştı. Bk. Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 110.
- 103 1 dirhem 2.97 gr. gümüşe eşittir. Bk. Walther Hinz, *İslam'da Ölçü Sistemleri*, trc. Acar Sevim (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990), 2; Halil Sahillioğlu, "Dirhem", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 269.
- 104 Veki' *Abbaru'l-Kudât*, 1: 110.
- 105 Kettâni, *Terâtib*, 1: 433; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 934.
- 106 Veki' *Abbaru'l-Kudât*, 1: 274; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *el-İstikâk*, thk. M. Hârûn (Bağdat: Menşurâtu Zevî'l-Kurba, 1979), 500.
- 107 Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 280.
- 108 Belâzurî, *Futûb*, 385. Ayrıca bk. Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 274.
- 109 İbn Abdırabbih, *İkdü'l-Ferîd*, 5: 290.
- 110 İbn Abdırabbih, *İkdü'l-Ferîd*, 4: 306.
- 111 Ebû Amr *Halîfe b. Hayyât* b. Halife eş-Şeybânî, *Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyad: 1985), 179.
- 112 Kindî, *el-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, 306.
- 113 Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 3: 199; Kindî *el-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, 300-301.
- 114 Bk. Murat Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman Katline Sessiz Kalınan Halife* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017) 64-66.
- 115 Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame el-Makdisi

- et-Tebyîn fî-Ensâbi Kureşiyîn*, thk. Muhammed Nâif ed-Düleymî (Beyrut: 1988), 101. Ayrıca bk. Halife, *Târîh*, 179; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el-Ceşşiyârî *Kitâbu'l-Vüzeerâ ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa es-Saka-İbrahim el-Ebyarî-Abdülhafız Şelebi (Mısır: 1980), 21; İbn Abdîrabbih, *İkdi'l-Ferîd*, 4: 164, Veki', *Abbaru'l-Kudât*, III, 119.
- 116 Tirmizi, "*Abkam*" 1. Konuyla ilgili diğer rivayetler için bk. Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 17, dipnot 1.
- 117 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 931.
- 118 Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 73.
- 119 İbn Mâce, "*Abkam*", 2310; Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 85.
- 120 Ebû Dâvûd, "*Akdiye*", 3582; Hâkim en-Nisâbüri, 4: 88.
- 121 Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 88 vd.; Kettânî, *Terâtib*, 2: 416.
- 122 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 931.
- 123 Kettânî, *Terâtib*, 2: 429.
- 124 Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 1: 288.
- 125 Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 95; Veki', *Abbaru'l-Kudât*, 2: 327; Kettânî, *Terâtib*, 1: 425.
- 126 Özen, "Kâdi Şureyh", 120
- 127 Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Haraç*, 275.
- 128 Mehmet Erdem, "Hanefî Mezhebinin Önemli Sahabi Referanslarından Birisi Olarak Hz. Ali" *Ferat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011): 20.
- 129 Murat Bıyıklı, *Hız. Ali'nin Devlet İdaresi* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2011), 149.
- 130 Atar, *İslam'da Adliye Teşkilatı*, 74.
- 131 Bk. Fendoğlu, "Yargının Bağımsızlığı", 447-448.
- 132 Metin Yılmaz, "İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Hapishanelere ve Mahkumların Durumlarına İnsan Hakları Bağlamında Genel Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001): 543.
- 133 Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 50-51.
- 134 Kettânî, *Terâtib*, 1: 463-464; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 934.
- 135 Ebû Dâvûd, "*Akdiye*", 3648.
- 136 Yılmaz, "İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Hapishanelere ve Mahkûmların Durumlarına İnsan Hakları Bağlamında Genel Bir Bakış", 548.
- 137 Mehmet Birsin, "İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012): 186.
- 138 Serdar Özlü, *Dört Halife Döneminde İç Güvenlik* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003), 109-110.
- 139 Buhari, "*Husumât*", 7; Kettânî, *Terâtib*, 2: 462-464. Bk. Akarsu, *Kabilelerden Devlete Medine Tecrübesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 148-149.
- 140 Bk. Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medînetü'l-Münevver*, thk. Muhammed Şeltût (Cidde: 1973), 3: 1024-1025.
- 141 Belâzurî, *Futûh*, 346-347; Kettânî, *Terâtib*, 1: 462-463; Özlü, *Dört Halife Döneminde İç Güvenlik*, 111.
- 142 Şibli, *Hız. Ömer ve Devlet İdaresi*, trc. Talip Yaşar Alp (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1986), 2: 106; Mehmet Talu, "Ebû Mihcen es-Sakafî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 20: 188.
- 143 İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebevî ve Abbâru'l-Hulefâ*, 382.
- 144 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 934.
- 145 Talu, "Ebû Mihcen es-Sakafî", 188.
- 146 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 931.





# Sünnet Olma ve Kadın Sünneti

Dr. Aynur ERYİĞİT BADER\*

**Öz** Sünnet (ختان-circumcision), cerrahi bir uygulamadır. Daha ziyade erkek-  
lere uygulanmakla birlikte az da olsa kızlara da uygulanmaktadır. Sünnet uy-  
gulanması tarih boyu farklı milletlerde görülmekte ve genelde dini bir sorum-  
luluk olarak değerlendirilmektedir. Yahudilik'te sünnet, Rab ile Yahudiler  
arasında yapılan bir sözleşme olup kesinlikle yapılması gereken dini bir gö-  
revdir ve sadece erkeklerle uygulanmaktadır. Hıristiyanlık'ta sünnet, manevi  
temizlik olarak değerlendirilerek cerrahi uygulama yapılmamaktadır. Müslü-  
manlar arasında ise sünnet, erkeklerle az da olsa bazı ülkelerde kadınlara uy-  
gulanmaktadır. Fıkıhçılar arasında erkeklerin sünnet olmasının hükmü üze-  
rinde farklı görüşler olmakla birlikte daha ziyade yapılması gereken güzel bir  
örf olarak değerlendirilmektedir. İlk sünnet olan kişi İbrahim Peygamber  
olarak bilinmektedir. O Rabb'in emriyle ilerlemiş yaşlarda sünnet olmuştur.  
İbrahim peygamber daha sonra yine Rabbının emriyle oğlu İsmail ve İshak'ı  
sünnet etmiştir. Tıbbi açıdan uzmanların ekseriyetine göre sünnet uygulama-  
sının erkekler için faydalı, kadınlar için ise zararlı olduğu belirtilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Erkek sünneti, kız sünneti, Yahudilik, Hıristiyanlık,  
İslam

## *Circumcision and Female Circumcision*

\* Dr., Emekli Öğretmen.

aynurbadereryigit@icloud.com, ORCID ID: Orcid.org/0000-0002-2902-5397

Makale Geliş Tarihi: 05 Kasım 2018. Makale Kabul Tarihi: 07 Kasım 2018.

**Abstract** Circumcision is a surgical practice. It is usually practiced for male and sometimes for female in some countries; but female circumcision isn't common in comparison with male circumcision. Circumcision was practiced by different communities in the past and was accepted as a religious ritual by these nations. Circumcision in Jewish is a covenant with Rabb and Jews so all jews have to circumcise their all sons. Circumcision in Cristianity is accepted as the spirital cleanliness so they don't do surginal practice. Cimumcision among Muslims always is practiced to male but to female in somewhere not by all muslims. Because there are diffirent opinions among Islamic jurists. However circumcision is accepted as a good custom by most of muslims. As known that firstman who was circumcised the Messenger Abraham. After the Messenger Abraham circumcised his sons called İsmail and İshak with the command of God. Circumcision is accepted as medical for male according to most of specialist doctors but not medical for female.

**Keywords:** Male circumcision, female circumcision, Judaism, Christianity, Islam

## GİRİŞ

Türkçe'de kullanılan cerrahi sünnet kelimesinin aslı Arapça ختان (hitan) dır. Hitan kelimesinin aslı kesmek anlamına gelen hetene (ختن) dir. Hitan ise kesilen yer/cinsel uzuv demektir. Sünnet olan erkeğe mahtun, kıza ise mahtuna denilmektedir. İngilizce'de sünnet "circumcision" kelimesi ile ifade edilmektedir.

Sünnet'in başlangıcı Hz. İbrahim'e dayandırılmaktadır; zira erkeklerin sünnet olması Hz. İbrahim zamanındaki uygulamalardan biri olarak bilinmektedir. Daha sonra sünnet, erkeklerin yanı sıra kadınlara da uygulanmaya başlanmıştır.

Kızlarda sünnet olma, erkekler kadar yaygın olmamakla beraber uygulaması devam etmektedir. Sünnet olma genel olarak erkek çocuklarda çocukluktan erkeklığe geçişi, kızlarda da çocukluktan kadınlığa intikali temsili olarak değerlendirilir.

İstatistiklere göre günümüzde yaklaşık günde 15 milyon kişi sünnet olmaktadır. Bunların yaklaşık 2 milyonunu kızlar oluşturmaktadır. Yine bu istatistiklere göre dünyada mevcut sünnetli erkeklerin milyonlarcasını Müslümanlar, yaklaşık 350 milyonunu Hıristiyanlar ve yaklaşık 16 milyonunu Yahudiler oluşturmaktadır. Ayrıca Animizim gibi bazı kabile dinlerinde de –Kenya, Kongo, Gine gibi ülkelerde- sünnet uygulanmaktadır. Mesela Amerika Birleşik Devletleri'nde sünnetli nüfus oranı %60 İngiltere'de ise bu oran %20 civarında olduğu belirtilmektedir. Gerek ABD gerekse Avru-

pa ülkelerinde Müslüman olmayanlar arasında sünnet, tıbbi yararından dolayı yapılmaktadır.<sup>1</sup>

Makalemizde sünnetin nasıl yapıldığı, kesildiği yer ve kesilme miktarı gibi detaylar üzerinde durmayacağız. Biz bir realite olan sünnet olmayı Yahudilik, Hıristiyanlık kutsal kitapları ve İslam kutsal kitabı Kur'an'ı Kerim çerçevesinde -daha ziyade kadın sünnetini değerlendireceğiz. İslam'da değerlendirme yaparken Kur'an'ın açıklayıcısı durumunda olan hadislerden faydalanacağız. Hadisleri de gerek çokluğu gerekse güvenirliliği açısından kütübü sitte ile sınırlandıracağız. Kutsal metinlere sağladığı katkı bakımından zaman zaman din adamlarının ve sağlık uzmanlarının görüşlerine de yer vereceğiz.

## 1. TARİHİ AÇIDAN SÜNNET OLMA

Barnaba İncili'nde ilk sünnet olan kişinin Âdem olduğu belirtilmektedir. Buna göre Âdem, cennette yasak meyveden yedikten sonra tövbe etmiş ve daha sonra sünnet olmuştur. Daha sonra Âdem'in nesli bu âdeti muhtemelen terk etmiştir.

M.Ö. 5. yy'da yaşayan meşhur tarihçi Herodot sünnet olma geleneğinin başta Mezopotamyalılar olmak üzere yakın doğu ülkelerinde uygulandığını belirtmektedir. Mezopotamyalıların sünnet törenlerini ergenliğe geçişin bir adımı olarak değerlendirdikleri bilinmektedir.<sup>2</sup>

Bir diğer delil de Kuzey Afrika'da ve Yahudilik'te sünnetin taştan şekil verilen bıçakla yapılmasıdır. Bu da sünnetin tarih öncesi uygulandığının ispatı sayılmaktadır.<sup>3</sup> Yine İslam öncesi Hicaz Bölgesindeki Araplar ataları İbrahim'i takliden sünnet olurlardı. Buna binaen Hz. Muhammed'i dedesi Abdulmuttalib'in sünnet ettiği, sonra Muhammed diye isimlendirdiği ve bu olayı kutlama adına ziyafet verdiği nakledilse de daha güçlü olan görüş Hz. Muhammed'in sünnetli doğduğudur. Ayrıca onun melek tarafından sünnet edildiği gibi farklı rivayetler de bulunmaktadır.<sup>4</sup>

Diğer taraftan Amerika keşfedildiğinde orada bulunan yerli Meksikalılar ve Amerika ile Avusturalya arasındaki bölgede yaşayanlar sünneti uygulamaktaydılar.<sup>5</sup>

Sünnet olayının Asya Kıtası'nda görülmesi de çok eskilere dayanmaktadır. M.Ö. 3500 yılına ait bulunan levhalarda/yazılı tabletler Sümerler ve Babillerin erkek çocuklarını sünnet ettiği bilgisi verilmektedir. Ayrıca M.Ö. 2200 yılına ait Mısır Firavun Anh Amun'un kabrinde bulunan levhada sünnet olma hakkında bilgi verilmektedir. Bu bilgilere göre sünnet yapmadan önce narkoz etkisi olan uyuşturucu kullanılmakta ve sünnetin sağlık açısından gerekli olduğundan bahsedilmektedir.

Erkeklerin yanı sıra kadınların ilk sünnet edilmesinin de Hz.İbrahim zamanında olduğu ileri sürülen görüşlerden biridir. Buna göre İbrahim'in karısı Sare, kölesi Hacer'i kocasına hediye eder. Bir müddet sonra Hacer, İbrahim'den hamile kalır ve o vakte kadar çocuğu olmayan Sare, Hacer'i çok kıskanır. Sare, hissettiği kıskançlığın etkisiyle Hacer'in üç uzvunu keseceğine dair yemin eder. Bu durumdan endişelenen İbrahim, Hacer'e kulaklarını delmesini ve sünnet olmasını emreder. Bu şekilde başlamış olan sünnet olayı, gerek o zamanda gerekse daha sonra sürdürülür.<sup>6</sup>

Kadınların sünnet olması ile ilgili diğer bir gerçekte dinle bir alakası olmaksızın ilk defa Orta Afrika'da uygulandığının bilinmesidir. Ayrıca MÖ 163 tarihli ve 24 sayılı British Museum'de mevcut Yunan zamanına ait papirüslerde de eski Mısırlıların kadınlarını sünnet ettirdikleri belirtilmektedir. Burada Mısırlı bir keşiş tarafından yazılmış bir papirüsde hanımefendilerden birinin evlenmeden hemen önce kızına evliliğe hazırlık olarak sünnet olması gerektiği bilgisi verilmektedir.<sup>7</sup>

Tarihte Mısırlıların sünnet yaptıklarına bir başka delil de Mısır'ın piramitleri ile meşhur tarihi şehri Luksor'da bulunan büyük Karnak Mabedi'nin duvarında bir sünnet manzarası resmedilmesidir. Bu resimde ortada bir sünnetçinin sağındaki erkek çocuğu ve solundaki kız çocuğu sünnet etmesi görüntülenmektedir. Kız çocuğu edep gereği tenasül uzvunu gizlemektedir.<sup>8</sup>

Mısırlılar tıpta çok ileri idiler ve bu sebeple temizliğe çok önem veriyorlardı. Gerek erkek gerekse kız çocuklarını sünnet etmeleri de temizliği sağlamak amaçlı olduğu tahmin edilmektedir. Sünnet olma yaşı genelde 13 idi. Kadının sünnetinin Mısır'dan Orta Doğu Halklarına geçtiği sanılmaktadır.<sup>9</sup>

Günümüzde Afrika'da yaklaşık 26 ülkede, 80 ile 110 milyon arası kadın sünnet olmaktadır. Bu ülkelerin başında Sudan ve Somali gelmektedir. Buralarda sünnet olma kızlarda %97 lere ulaşmaktadır. Afrika'nın dışında Yemen'in Kuzey Irak'ın, Arabistan'ın Hindistan'ın, Pakistan'ın ve Malezya'nın bazı bölgelerinde, Endonezya'nın da büyük kısmında kızlar sünnet edilmektedir. Ayrıca bu ülke vatandaşları göç ettikleri ülkelerde de -Amerika, Latin Amerika, Avustralya, Kanada ve Avrupa gibi- bu adetlerini sürdürmektedirler.<sup>10</sup> İsrail'e göç etmiş olan Etiyopyalılar da bu adetlerini orada uygulamaktadırlar.<sup>11</sup>

Afrika'nın yanı sıra Orta Doğu ülkelerinde ve az sayıda da olsa bazı Asya ülkelerinde kız çocukları sünnet edilmektedirler. Kadınların sünnet olması kesilen kısım ve miktara göre dört farklı şekilde yapılmaktadır. Bu farklılıklar, ülke vatandaşlarının sünnete bakış açısı ve anlayışına göre değişmektedir.<sup>12</sup>

Kızların sünnetleri yaşlı ya da orta yaşlı kadınlar tarafından genellikle kız çocuklarının evlerinde yapılırdı.<sup>13</sup>

Kızların sünnet edilme sebepleri inanç ve kültürlere göre değişmektedir. Genel olarak bu sebepler şu şekilde sıralanmaktadır;

Eski kabilelerde -Fıravun zamanında olduğu gibi dini gereklilik olarak görülür- bereket ilahına kurban amaçlı kadın sünnet edilir, kesilen kısım, kumaşa sarılır, kolye gibi kız çocuğunun boynuna takılır ve Nil bayramında –ağustos ayında- Nil'e atılırdı.

Çocuğun gelişmesini hızlandırdığı düşünülürdü,

Kızların iffetini koruduğu kabul edilirdi,

Beden temizliğine katkı sağladığı düşüncesi hâkimdi,

Tenasül uzvunun daha güzel olduğu fikri ile

Ergenliğe geçiş, evliliğe hazırlık için,

Evlenme imkânı sağlamak için; zira erkekler sünnet olmayan kadınlarla evlenmezlerdi,

Hamile kalmaya katkı sağlamak için; çünkü sünnet olmayanlarda meydana gelen akıntı spermeleri öldürür buda hamile kalmaya engel olur ve hamile kalmayı güçleştirirdi,

Kadının kocasına sadık kalmasını sağlamak amaçlı,

Annelik duygusunu güçlendirmek için,

Erkeğin evlilik ilişkisinden daha fazla haz alması için,

Toplumsal baskıdan dolayı, zira böyle bir ortamda sünnet yapılmadığında, toplum tarafından dışlanma korkusu vardı,

Hıristiyanlarla Arap kabilelerini ayıran bir özellik olarak görülürdü.<sup>14</sup>

Mısır ve Sudan gibi bazı Müslüman ülkelerde bu uygulama kızların fitne, fesda düşmemeleri için onların evlilik öncesi cinsi gücünü azaltmak amaçlı yapılmaktadır. Bu yaklaşım ataerki toplumlarda erkeklerin kadınlar üzerinden ahlaki düzenleme yapma çabaları olarak değerlendirilebilmektedir.<sup>15</sup>

Buna göre günümüzde kızların %58,3 adet olduğu için, %36,1 temizliği sağlamak, %30,6 dini gereklilik, %9,1 iffeti korumak için, %8,9 evlenebilmek için, %5,6 evlilikte ihanet etmemek için sünnet edilmektedir.<sup>16</sup>

Kadınların sünnet olması karşıtı BM 1975 yılında çalışmaya başlamış ve uluslararası alanda insan hakları açısından kadına şiddet olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda Birleşmiş Milletler tarafından ilan edilen “6 Şubat Uluslararası Kadın Şiddetine Karşı Sıfır Hoşgörü günü” çerçevesinde UNİCEF VE UNFPA eliyle 17 Afrika Ülkesinde kadın sünnetine karşı geniş çaplı küresel programlar yapılmıştır. Bu çerçevede kadın sünnetine karşı pekçok ilan, ki-

tapçık ve yapılan araştırma raporları yayınlanmıştır. Bütün bu çalışmalar sayesinde büyük ölçüde başarı sağlanmıştır. Neticede 29 ülkeden 24'ünde kadın sünneti yasaklanmıştır.<sup>17</sup> İlk yasak 1978 yılında Fransa'da ilan edilmiştir. Daha sonra, kadın sünnetini uygulayan toplum yapısına sahip olan ülkelere ilk resmi yasak ise 1994 yılında Gana'dan gelmiştir. Diğer taraftan Avrupa Ülkeleri ve Amerika, kadın sünnetini uygulayan ülkelere karşı ekonomik ve siyasi baskılar yapmaktadırlar.<sup>18</sup>

Adı geçen kuruluşlar kadın sünneti için tıpta sakat bırakma, koparma anlamına gelen mutilasyon (mutilation) kelimesini kullanmışlardır. Bu kelimeyi kullanmadaki amaç, kadın sünnetinin olumsuz sonuçlarına dikkat çekmek içindir.<sup>19</sup> İngilizce olarak kadın sünneti kısaca FGM (Female Genital Mutilation) şeklinde yazılmaktadır.

Diğer taraftan özellikle feminist gruplar, dini amaçlı yapılan kadın sünnetini vahşice ve erkek üstünlüğünü sağlamak amaçlı değerlendirerek ona karşı mücadele etmektedirler. Ne varki aynı grupların, ideal vajinaya sahip olmak için özellikle batıda son zamanlarda yaygınlaşan estetik ameliyatlara karşı eleştiri dahi yapmadıkları görülmektedir.<sup>20</sup> Bu durum kadın sünnetine karşı yapılan mücadelenin samimiyetini gözelemektedir.

## 2. YAHUDİLİK'DE SÜNNET

Yahudilere göre sünnet, Rab ile Yahudiler arasında bir sözleşmedir. Bu sözleşmeye göre İbrahim'in birçok nesli olacak ve Rab onlara Kenan bölgesini ebediyen mesken olarak verecektir. Rab bu verdiği karşılık İbrahim ve neslinin sünnet olmasını istemektedir.

İbrahim sünnet olduğunda kendisi 99 yaşında, karısı Sara da 90 yaşında ve çocuğu olmuyordu. İbrahim'in sünnet olması ile Rab onları cinsi yönden diriltmiştir. Böylece Rab, iki cinsi ölüden koca Yahudi milletini meydana getirerek onları yüceltmıştır.<sup>21</sup> Tekvin 17/15-17 "*Allah, İbrahim'e dedi, senin karın Sara'ya gelince onun adını Saray çağırmayacaksın, onun adı Sara olacaktır. Onu mübarek kılacağım, ondan sana bir oğul vereceğim, evet onu mübarek kılacağım ve milletlerin anası olacaktır; kavimlerin kralları ondan olacaklardır. İbrahim yüz üstü düştü, güldü ve yüreğinde dedi, yüz yaşında bir adam çocuk sahibi olabilir mi? Peki ya Sara, doksan yaşında bir kadın doğurabilir mi diye düşünerek güldü...*" Böylelikle Rab, Sara'nın neslinden ahdini sürdüreceğini belirtir.

Bu sebeple sünnet, Yahudiler ile Rab arasında bir sözleşme alameti olarak kabul edilmektedir. Yapılan sünnet ile bu sözleşmenin gereği yerine getirilmiş olmaktadır. Sözleşmeyi bu şekilde yerine getiren Yahudiler'in soyunun çoğalması, yine Rab tarafından kendilerine vaat edilmektedir.<sup>22</sup> Tekvin 17/9-14 "*Allah İbrahim'e dedi: Sen ve senden sonra zürriyetin, nesillerince ahdimi tutacaksınız.*

*manız. Sizinle ve senden sonra zürriyetinle benim aramda tutacağınız abdim budur. Aranızda her erkek sünnet olunacaktır. Gulfe etinizde sünnet olunacaksınız ve sizinle benim aramdaki abdin alameti olacaktır. Aranızda evde doğmuş yahut sizin zürriyetinden olmayıp her yabancından para ile satın alınmış olan sekiz günlük her erkek çocuk nesillerinizce sünnet olunacaktır. Senin evinde dağılmış olan, sizin paranla satın alınmış olan mutlaka sünnet olunacaktır. Abdim ebedi bir abit olarak sizin elinizde olacaktır. Gulfe etinde sünnet olunmamış sünnetsiz erkek varsa, o can kendi kavminden kesilecektir. O benim abdimi bozmuştur.”* Bu sözleşme daha sonra Yahudiler için milli bir sembole dönüşmüştür. Bu sebeple sünnet olmak onlar için çok önemlidir.

Yahudi kutsal kitaplarına göre ilk sünnet olanlar, 99 yaşında iken İbrahim, iki oğlu İsmail, İshak ve evlerinde bulunan hür-köle bütün erkeklerdir. Bunların hepsi aynı gün sünnet olmuşlardır. Tekvin 17/23-27 “İbrahim oğlu İsmail’i evinde doğanların hepsini ve parası ile satın alınanların hepsini, İbrahim’in evinin adamları arasında her erkeği aldı. Allah’ın kendisine söylemiş olduğu gibi aynı o günde gufteleri etinde sünnet etti. İbrahim gufte etinde sünnet olunduğu vakit doksan dokuz yaşında idi. Oğlu İsmail guftesinin etinde sünnet olunduğu vakit on üç yaşında idi. İbrahim ve oğlu İsmail aynı günde sünnet olundular. Evinin bütün adamları, evde doğmuş olanlar ve para ile yabancından satın alınmış olanlar, onunla beraber sünnet olundular.”

Yahudilikte erkek çocuklar doğumdan sonraki sekizinci günde sünnet olmaları gerekmektedir. Nihayet İbrahim oğlu İshak’ı doğumunun 8. Gününde bizzat kendisi sünnet etmiştir. “İbrahim, Rabbin kendisine emretmiş olduğu üzere oğlu İshak’ı sekiz günlükken sünnet etti.”<sup>23</sup> Böylece sekizinci günde ilk sünnet olan çocuk İshak olmuştur. Sekizinci gün, Yahudilerde sonsuzluğun ifadesi olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda sekizinci günde sünnet ile Yahudi toplumu sürekli var olacak demektir. Nihayet onlara göre tarih boyu pek çok millet yok olmuş buna karşılık Yahudiler sayıca az olmalarına rağmen varlıklarını korumuşlar ve sonsuza dek de koruyacaklardır. Aynı zamanda sekizinci günde sünnet olan çocuk, temizlenmiş arınmış demektir. Zira anne, erkek çocuğun doğumundan sonraki yedi gün kirli kabul edilir. Sekizinci gün anne, yıkanarak temizlenirken çocuk da sünnet olarak arınmış olmaktadır. “Rab, Musa’ya şunları söyledi; İsrailoğulları ile konuş, onlara deki; Bir kadın gebe kalıp bir erkek çocuk doğurursa, yedi gün kirli sayılacak; adet hali günlerinde olduğu gibi kirli sayılacaktır. Çocuk sekizinci gün sünnet edilecek.”<sup>24</sup> Sekizinci günün önemine binaen bu günden önce yapılan sünnet geçersizdir. Bu günden önce yapılan sünnet 8. Gün sembolik de olsa tekrarlanmalıdır. Sekizinci gün, Cumartesi ya da bayrama rast gelse dahi sünnet, ertelenmeden yapılmalıdır. Sekizinci günde yapılması gereken sünnet, sadece ciddi sağlık gerekçesi ile ertelenebilir.<sup>25</sup>

Sünnet, aynı zamanda Yahudilerde erkekler için, seçilmiş halk olmanın işareti sayılmaktadır. Bunun yanı sıra sünnet, Rab için bir kurban ya da kefareti olarak kabul edilmektedir.<sup>26</sup> Yeşu 5/1-6 “Vaki oldu ki garba doğru Erden ötesinde olan Amorilerin ve deniz yanında olan Kenanlıların bütün kralları, biz geçinceye

*kadar Rabbın Erden sularını İsrailoğullarının önünde nasıl kuruttuğunu işittikleri zaman onların yüreği eridi ve İsrailoğulları yüzünden artık onlarda can kalmadı. Bunun üzerine Rab Yeşua'ya dedi; kendin için taştan bıçaklar yap ve ikinci kez olarak İsrailoğullarını tekrar sünnet et. Yeşu denileni yaptı ve Gibeat-haaralot'ta İsrailoğulları'nı tekrar sünnet etti. Yeşu'nun tekrar sünnet etmesinin sebebi şudur; Mısır'dan çıkan bütün kavimin erkekleri, bütün cenk adamları Mısır'dan çıktıktan sonra yolda öldüler. Ölenlerin hepsi sünnetli idiler ancak yolda doğmuş olanları sünnet etmediler. Onlar, cenk adamları bitinceye kadar kırk yıl çölde yürüdüler; zira onlar Rabbın sözünü dinlemediler....”* Anlaşılan odur ki Yahudiler, daha sonraları doğan çocuklarını sünnet etmeyerek Rab ile olan sözleşmelerini bozmuş ve bunun üzerine lanetlenmişlerdir. İsrailoğulları üzerindeki bu laneti kaldırmak için Yeşua, yine Rabb'ın emri ile İsrailoğulları içerisinde var olan erkeklerin -bazıları ikinci kez olmak üzere- hepsini sünnet ederek Rab ile yapılan akitlerini bir tür aktifleştirmiş bulunmaktadır. Buradan anlaşılan sünnetin aynı zamanda bir bağışlanma vesilesi olduğudur.

Sünnet, Yahudilik'te onları başkalarından ayırıcı bir özellik olarak kabul edilmektedir. Onlar bu sebeple diğer kavimleri sünnetsiz olarak nitelendirmektedirler.<sup>27</sup> Bu bağlamda Yahudilikte sünnetsiz kişilerle kızlarının evlenmeleri caiz görülmemektedir. Nitekim Filistililerden kız beğenen yahudiye “...kardeşlerinin kızları arasında ya da bütün kavminin arasında bir kadın yokmu ki, sünnetsiz filistililerden kız almaya gidiyorsun.”<sup>28</sup> İshak, oğlu Yakup'tan sünnetsiz oldukları için Kenanlılardan kız almamasını istemiştir. “İshak, Yakub'u çağırdı, onu mübarek kıldı ve tenbih edip ona dedi, ‘Kenan kızlarından kadın almayacaksın.’”<sup>29</sup> Yine İbrahim çok yaşlı olduğundan her şeyin idaresini kölesine devretmiştir. O, bu kölesinden oğlu İshak için aynı bölgede yaşadıkları sünnetsiz olan Kenanlılardan kız almasını kesin olarak istememektedir. “Kenanlıların kızlarından oğluma kadın almayacaksın. Ancak benim memleketime ve akrabama gideceksin ve oğlum İshak için bir kadın alacaksın.”<sup>30</sup>

Öte yandan sünnetsiz kişilerle evlenme durumunda o kavmin bütün erkeklerinin sünnet olması gerekmektedir. Böyle bir kavmin erkekleri sünnet olduklarında Yahudi cemaati ile bir olma hakkını elde etmiş olmaktadırlar. “Sünnetsiz bir adama kızkardeşimizi veremeyiz, böyle bir şey bizim için utançtır. Ancak bir şartla tüm erkeklerinizi bizim gibi sünnet edilirse razı oluruz. O zaman birbirimizden kız alıp verir, sizinle birlikte yaşar ve tek halk oluruz; fakat bizi dinlemeyip sünnet olmazsanız kızımızı alıp gideriz.”<sup>31</sup>

Aynı zamanda Yahudiler, sünnet olmalarını, İbrahim ile kan bağlarını sürdürme ve Yahudi cemaatine katılma şartı olarak değerlendirirler. Bu bağlamda sünnet olmayan Yahudi ahdini bozmuş demektir. Bu sebeple sünnetsizlik, toplumdaki dışlanmaya sebep olmaktadır.<sup>32</sup> Ancak sünnetsiz kişi toplumdan dışlansa da Yahudi olma özelliğini kaybetmez. Diğer taraftan Yahudi



olmayan biri sünnet olarak Yahudi olamaz; zira bu özellik, Yahudilere doğuştan verilmektedir.

Yahudilere göre sünnetin iki yönü olduğunu söyleyebiliriz; biri normal bilinen biyolojik sünnet, diğeri ise manevi sorumlulukları olan mecazi anlamda da ki sünnettir. O, her yönüyle Tanrı'ya itaat etmenin sembolüdür. “İşte Rab diyor; Sünnet edildikleri halde sünnetsiz olan herkesten besap soracağım günler geliyor. Mısır’dan, Yahuda’da, Edom’dan, Ammonoğulları’ndan, Moab’dan ve çölde oturan, şakaklarındaki saçları kesen herkesden besap soracağım; çünkü bütün bu milletler sünnetsiz, İsrail evinin de yüreği sünnetsiz.”<sup>33</sup> Burada İsrailoğullarının manevi açıdan yüreklerinin sünnetsizliğinden bahsedilmektedir. Aynı şekilde Tanah’da kulak, dil gibi uzuvların mecazi anlamda sünnetsizlikleri anlatılmaktadır. “İşitsinler diye kime söylüyeyim ve kime şehadet edeyim? İşte onların kulağı sünnetsizdir işte bu yüzden iyi dinlemezler. Rabb’in sözünü hor görüyorlar, ondan hoşlanmıyorlar.”<sup>34</sup> “Musa Rabb’in önünde dedi, işte ben dudakları sünnetsiz bir adamım, firavun beni dinleyecek?”<sup>35</sup>

Sünnet, günümüz Yahudileri arasında –bazı Yahudiler itiraz etse de–titizlikle uygulanmaktadır Sünnet, antik dönemde ebeler tarafından yapılmışsa da Rabbanî Dönem’den itibaren Mohel denilen özel eğitim almış çok tecrübeli kişiler tarafından uygulanmaktadır.<sup>36</sup> Öte yandan Yahudi olmayan kişiler tarafından yapılan sünnet kabul edilmemektedir. Böyle bir durumda mohel, sonradan çok az da olsa sünnet bölgesinden kan akıtmalıdır.<sup>37</sup>

Yahudi kutsal kitaplarında erkeklerin sekizinci gün sünnet olmaları belirtilirken, kızlar için sünnetten bahsedilmemektedir. Bu sebeple Yahudilerde sünnet sadece erkeklere mahsus olup, kızlar sünnet olmamaktadırlar. Ancak bunun istisnai durumları vardır. Bu istisnalardan biri Habeşistan/Etiyopya’daki Yahudilerdir.<sup>38</sup> Etiyopya’da yaşayan Beta İsrail ya da Falasha denilen bir grup Yahudiler arasında erkeklerin yanı sıra kızların sünnet olduğu bilinmektedir.

Bunlar Etiyopya’da çeşitli baskılar altında tutularak izole edilmiş bir gruptur. Bu grup Tevrat’ın beş kitabından biri olan Tora’ya sıkı sıkı bağlı olmakla birlikte İbranice okuma yazma ve konuşma bilmemektedirler. Onlar, inandıkları Tora’nın kilisede sadece papazlar tarafından okunduğu dil ile Tanrı tarafından yazıldığını kabul ederler. Tora’nın dışındaki kutsal kitaplar hakkında da hiçbir bilgiye sahip değildirlere. Bunlar, kendilerinin kaybolan on Yahudi kabilesinden biri olduğuna inanırlar.

Etiyopya’da yaşayan bu Yahudilerin bir kısmı daha sonra kıtlıktan kaçarak Sudan’a sığınmışlardır. Bu kabilenin Yahudi olduğu, İsrail tarafından 1975 yılında resmi olarak kabul edilerek İsrail’e yerleşmelerine izin verilmiştir. Ancak bu izne rağmen -ekonomik ve bazı siyasi sıkıntılardan dolayı- 1984 yılına kadar bunlardan sadece birkaç tanesi İsrail’e göç etmişlerdir. 1984 yılı Kasım ve 1985 yılı Ocak aylarında İsrail tarafından yapılan iki hava operasyonu ile

Sudan'da bulunan yaklaşık 8200 Etiyopyalı Yahudi alınarak İsrail'e götürülmüştür. Daha sonra 1991 yılında 14.087 Etiyopyalı Yahudi Etiyopya'nın başkentinden alınarak İsrail'e götürülmüştür. Günümüzde halen Etiyopya'da yaşayan çok az bir Yahudi grup bulunmaktadır.<sup>39</sup>

Öte yandan tarihteki ilk coğrafyacı olma ünvanına sahip, aynı zamanda tarihçi ve filozof olan Amasya doğumlu Yunanlı Strabo (M.Ö. 64-M.S. 24) Etiyopyalı Yahudilerin Mısır kökenli olduklarını savunur. Ona göre bu Yahudilerin kızlarını sünnet etmeleri Yahudi olmalarından dolayı değil, Mısır kökenli Etiyopyalı olmalarından kaynaklanmaktadır. Yani onların yaptıkları sünnet dini değil tamamen geleneksel bir uygulamadır. Ancak Strabo'nun bu söylediklerini doğrulayan Bizans ve Romalılar zamanına ait başka bir delil bulunmamaktadır.<sup>40</sup>

İsrail'e göç eden Etiyopyalı Yahudiler burada Ortodoks Yahudiliğini benimsemişlerdir. Bunlardan 113 kadın üzerinde sünnetle ilgili bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada bu kadınlardan üçte birinin sünnetli olduğu gözlenmiştir. Bu kadınlar, sünnet olmanın Etiyopya'da normal bir durum olduğunu ve dini alakasını bilmediklerini ifade etmişlerdir. Çalışmada bu kişilerin sünnet olma sebeplerinin doğdukları, yaşadıkları yere göre değiştiği sonucuna varılmıştır. Bu sebepler arasında evlilik öncesi ilişkiye girme durumunu önlemek, estetik görüntü ve adet olarak benimseme yer almaktadır. Hâkim olan sebep ise bunun bir adet olduğudur.<sup>41</sup>

Diğer taraftan 1960'dan sonra Reformist ve Feminist Yahudilerin etkisiyle kız çocuklar için de sünnet törenleri yapılmaya başlanmıştır. Bu törenler, dini bir zorunluluk olmamakla birlikte annenin istediği bir günde evde ya da sinagogda yapılmaktadır. Törende kutsanmış olan şaraptan kız çocuğuna bir damla verilmekte, böylece o Yahudi toplumunun bir üyesi olduğu kabul edilmekte ve Tanrı ile ahitleşmeye dâhil edilmiş olmaktadır.<sup>42</sup>

Yahudiler tarafından kutsal kitaplarında kızların sünnet olmasının istenmeme sebepleri farklı şekillerde izah edilmektedir. Romalılar zamanında İskenderiye'de yaşamış olan Yahudi filozof Philo ( M.Ö. 25-M.S. 50 )'ya göre Rab, erkeklerin mutlu olmasını istemiştir; zira erkekler sünnetli olduklarında kendilerini kadınlardan daha güçlü hissetmektedirler.<sup>43</sup> Böylelikle Philo'nun bu durumu erkeklerin lehine bir ayrımcılık olarak değerlendirdiği ifade edilebilir.

### 3. HİRİSTİYANLIK'TA SÜNNET

Hıristiyan kutsal kitaplarından Yeni Ahid ve Mektuplarda sünnetten kısaca bahsedilmektedir. Buralarda verilen bilgilere göre erkekler için sünnet olma, örf olarak görülmüş ve yok hükmünde sayılmıştır. Kızların sünnet olmasından ise hiç bahsedilmemektedir. Bu sebeple Hıristiyanlıkta kadın sünneti ile

İlgili çalışma oldukça azdır. Hıristiyan din adamları kadın sünnetinin meşru olmadığı konusunda müttefiktirler.

Hıristiyan erkekleri önceleri Yahudi şeraitine göre sünnet oluyorlardı. Nitekim İsa da Yahudi şeraitine göre sekizinci gün sünnet olmuştur ve Jesus (İsa) diye isimlendirilmiştir.<sup>44</sup> İsa'nın yanısıra ilk havariler de Yahudi şeriatı gereği sünnet olmuşlardır. Bunlar arasında İsa'nın yanısıra Yeremya'nın sünnetinden ismen bahsedilmektedir.<sup>45</sup>

Hıristiyan kutsal kitaplarında İsa, önemine binaen sünnetin Cumartesi günü yapıldığından bahsetmektedir. Buna göre İsa'nın Cumartesi günü bir hastayı iyileştirmesini garip karşılayan Yahudilere, bunun meşguliyet açısından Cumartesi günü yapılmasına izin verilen bir bebek sünnetinden daha kısa süreli bir işlem olduğunu belirtmektedir.<sup>46</sup> Ancak daha sonra Pavlus, -pekçok şeyde yaptığı değişiklik gibi- Hıristiyanlık'ta sünnetin farzietini kaldırmıştır. Ona göre sünnet, İbrahim'in Allah ile bir sözleşmesinin gereğidir ve İbrahim'den sonra gelenler de bu sözleşmeye dâhil olabilmek için sünnet olmuşlardır.<sup>47</sup> Pavlus, aynı zamanda sünnet Yahudileri diğer milletlerden ayırıcı bir olay özelliği olduğu görüşünü benimsemektedir.<sup>48</sup>

Öte yandan Pavlus, İsa ile geliştirilen vaftiz uygulamasının sünnetin yerine geçtiğini belirtir. Ona göre 99 yaşındaki İbrahim, cinsel yönden ölü olup sünnet ile nasıl dirildi ise vaftiz ile de aynen kişi Mesih'de ölüp, arınarak yine onda dirilmektedir.<sup>49</sup> Kurtuluş için önemli olan vaftiz ile Rab İsa'nın inayeti, Tanrı'ya ibadet ve sevgi ile dolu olan imandır.<sup>50</sup> Ayrıca İbrahim'in sünnet olmadan önce de milletinin atası ve imanlı olması, kurtuluşun sünnetle olmadığının ayrı bir delilidir.<sup>51</sup>

Pavlus, sünnet ile İsrailoğullarına aidiyet sağlanması gibi vaftiz olunarak Mesih'in kişiliğine bürünüldüğüne, Tanrı'nın topluluğuna dâhil olduğuna ve aynı zamanda İbrahim'in zürriyeti içerisine girildiğine dikkat çekmektedir.<sup>52</sup> Zira Yahudi kutsal kitaplarında belirtilen sünnet olma, doğrudan İsrailoğullarına ait olma ile ilgilidir; Hıristiyanlık ise evrenseldir, Yahudilik gibi milli bir din değildir. Bu gerekçelerle Hıristiyanlık inancına göre sünnetli olmak kişiye bir erdem kazandırmadığı gibi sünnetsiz olmak da onu değersiz kılmamaktadır.

Pavlus'a göre Hıristiyanlıkta cerrahi sünnet kaldırılması ile Yahudi- Yunanlı, sünnetli- sünnetsiz gibi milletler arası farklar da kendiliğinden kalkmaktadır. Ayrıca kadın ile erkek arasında sünnet ile ilgili dini açıdan muhatap olmada bir fark kalmamaktadır.<sup>53</sup> *"Onda Yunanlı ya da Yahudi, sünnetli ya da sünnetsiz, yabancı, iskit, köle veya özgür ayrımı yoktur, Mesih herseydir ve hepsindedir."*<sup>54</sup>

Pavlus sünnete tamamen mecazi anlam yükleyerek ve onu şu şekilde ifade etmektedir; “*Tüm yönetimlerin ve yetkilerin üstünde baş olan Mesih sayesinde sizin de hiçbir eksiğiniz yoktur. Onunla ilişkiniz sayesinde siz de sünnetlisiniz. Bu sünnet insan eliyle değil, bedenün günahkar özelliklerinden sıyrılarak olur ve Mesih’in hizmetkarlarına özgü bir sünnettir.*”<sup>55</sup> Bu şekilde sünnetli olabilmek için, kalp, beyin ve aklın şüphelerden uzak kalması;<sup>56</sup> kulak, dudak ve cinsel uzuvlar başta olmak üzere tüm uzuvların günah işlemede kullanılmamasıdır.<sup>57</sup> Mesela kulak ile dedi-koduyu dinlememeli, dudak ile hoş olmayan şeyler söylememeli, tenasül uzvu ile harama yaklaşmamalıdır. Bu anlamda sünnetli oldukları halde istenilmeyen şeyleri yaparak günah işleyen kimseler için boşboğaz, nizamsız, aldatıcı gibi küçültücü ifadeler kullanılarak manevi sünnetin önemi belirtilir.<sup>58</sup>

Pavlus yazdığı mektupta şöyle demektedir; I. Korintlulara Mektup 7/18-24 “*Bir adam sünnetli iken çağrıldı mı, sünnetsiz kalmasın. Bir adam sünnetsizlikte mi çağrıldı? Sünnet olmasın. Sünnetlilik bir şey değildir ve sünnetsizlik bir şey değildir, fakat Allah’ın emirlerinin tutulması. Herkes çağrıldığı halde kalsın. Kul iken çağrıldın mı? Sana kaygı olmasın. Eğer azat olabiliyorsen daha ziyade onu kullan. Çünkü Rabde çağrılmış olan kul, Rabbin azatlısıdır, hür iken çağrılmış olan da Mesih’in kuldur. Paba ile satın alındınız, insanların kulu olmayın. Kardeşler herkes ne halde çağrıldı ise, Allah ile o halde kalsın.*” Buradan çıkan sonuç, Hıristiyanlıkta sünnetli olup olmama bir önem taşımamaktadır; zira kişi nasıl ise Allah’ın huzuruna öyle çıkacaktır. Başka bir yerde de Pavlus sünneti daha açık bir şekilde tarif etmektedir. “*Tüm yönetim ve yetkilerin üstünde baş olan Mesih sayesinde sizin de hiçbir eksiğiniz yoktur. Onunla ilişkiniz sayesinde siz de sünnetlisiniz. Bu sünnet insan eliyle değil, bedenün günahkar özelliklerinden sıyrılarak ve Mesih’in hizmetkarlarına özgü bir sünnettir.*”<sup>59</sup> Böylece Pavlus tarafından Yahudilikte maddi ve manevi hükmü olan sünnet sadece manevi yönden ele alınarak farklı bir şekilde yorumlanmıştır.

Kilise babalarından İskenderiyeli Origenes (184-253), kutsal kitabı sözel anlamının dışında yorumlayarak, sünnetin cesedi değil, günahlardan korunma anlamında ruhi olduğunu belirtmiştir.<sup>60</sup> Bu şekilde sünnet, dini bir sorumluluk olmaktan çıkarılmıştır.

Pavlus’un sünnet uygulamasını kaldırma gerekçelerinden biri olarak, Yahudi olmayanlar tarafından Hıristiyanlığın kolay kabul edilmesi için ilk havarilerden Petrus’un bu yöndeki uygulaması olmuştur.<sup>61</sup>

Erkek sünneti Müslümanlar ve Yahudiler arasında uygulanmakla birlikte az da olsa Hıristiyanlar -Pavlus’un olumsuz yaklaşımına rağmen- arasında da görülmektedir. Mesela, Mısır’daki Kıptiler, Etiyopya, Eritre’deki Hıristiyanlar ve bazı Afrika kiliselerinde erkek çocuklarını sünnet etmektedirler. Bu Hıristiyan gruplar arasında erkek sünnetinin olmasının sebebi dini bir hüküm olmasına rağmen yapılması gereken bir sorumluluk gibi algılanmıştır. Ayrıca

Çad'da Sara isimli Hıristiyan etnik grup Müslümanlar arasında olduğu gibi kadınlarını sünnet etmektedirler.<sup>62</sup>

#### 4. İSLAM'DA SÜNNET

Sünnet hakkında Kur'an'da sarıh bir ifade yer almamakla birlikte ilişkilendirildiği ayetler bulunmaktadır.

Bakara Suresi, 2/124 “Rabbi, İbrahim’i bazı emirlerle sınadığında, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş, Rabbi. ‘ben seni insanlara önder yapacağım’ buyurmuştu, İbrahim de ‘soyumdan da yap’ temennisinde bulunmuştu. Rabbi ‘benim ahdim zalimleri kapsamaz’ demişti.”<sup>63</sup> Ayette geçen ‘Rabbin, İbrahim’i denendiği şeyler’ den birinin sünnet olduğu belirtilir.<sup>64</sup>

Sünnet ile ilişkili diğer ayetlerde “Sonra da sana hanif olan İbrahim’in dinine uy diye vahyettik. O, müşriklerden değildi.”<sup>65</sup>, “De ki, ‘Allah doğru söylemiştir, öyle ise hakka yönelen İbrahim’in dinine tabi olun. O, müşriklerden değildi.’”<sup>66</sup>, “İşte o peygamberler Allah’ın doğru yola ilettiği kimselerdir. Sen de onların tuttuğu yola uy.”<sup>67</sup>, “Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin’ diye, Nuh’a tavsiye ettiğini ve sana vahyettiğini, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya emrettiğini, sizin için din kıldı.”<sup>68</sup> Bu ayetlerde Peygamberlerden İbrahim’in yolunu takip etmesi ve diğer peygamberlere emredilen şeyleri yapması istenmektedir. İbrahim de ilerlemiş yaşında Rabbinin imtihanı ile sünnet olduğuna göre aynı şeyin bütün peygamberler dolayısıyla onların ümmetleri tarafından yapılması gerekmektedir.

Kur'an'da yer alan bu ayetlerden dolayı erkeklerin sünnet olması, İslam fukahası tarafından ittifakla kabul edilmekte olup bütün Müslüman ülkelerde uygulanmaktadır.<sup>69</sup> Bu konuda İmam Ebu Hanife'nin bir bölge halkının sünneti terk etmesi durumunda, sünneti kabul edinceye kadar onlarla savaşılması gerektiği belirtilmektedir.<sup>70</sup>

Erkeklerin sünnet olması, İslam'da hâkim görüşlerden biri olmasına rağmen Allah'ın insanı en güzel şekilde yarattığı söylenerek sünnet olmaya karşı çıkmalar da olmuştur. Bu karşı çıkmalarda referans olarak alınan ayetlerden bazıları şunlardır. “Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitratta, Allah'ın yaratmasında değişiklik yoktur.”<sup>71</sup>, “Allah, size şekil verip, şekillerinizi güzel kılandır ve sizi temiz şeylerle rızıklandırandır.”<sup>72</sup>, “O ki yarattığı her şeyi güzel yaptı.”<sup>73</sup>, “Biz mutlak insanı en güzel şekilde yarattık.”<sup>74</sup> Ayetlerin sayısını çoğaltabiliriz. Burada ayetlerde bahsedilen değişiklik, Allah'ın yarattığındaki asli bir değişiklik olup Kur'an 'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde sünnet yapma ile bir ilişkisi bulunmamaktadır.<sup>75</sup> Biz de bu kanaati paylaşmakta ve ayetlerin sünnet olma ile ilişkilendirilmesi görüşüne katılmamaktayız.

İslam'da sünnetin olmadığı iddia edenlerin görüşlerini delillendirmeye gayret ettikleri diğer bir ayet de, “Allah o şeytana lanet etti, o da ‘andolsun ki senin kullarından elbette belirli bir pay alacağım, onları saptıracağım, onları vesveseler içerisine sokacağım ve onlara hayvanların kulaklarını yarmalarını ve Allah’ın yarattığını değiştirmelerini emredeceğim. Kim Allah’ı bırakıp şeytani dost edinirse mutlak apaçık bir hüsrana düşmüştür.”<sup>76</sup> Sünnet karşıtı olanlar, ilgili ayetle bu uygulamanın şeytan işi olduğu ve şeytana itaat anlamına geldiği iddiasında bulunmuşlarsa da<sup>77</sup> biz burada -diğer ayetlerde olduğu gibi- sünnet olma ile ilgili bir durum olmadığı kanaatini taşımaktayız.

İbrahim’e dayandırılan sünnet uygulaması daha sonra Hz.Muhammed ile ilişkilendirilerek bazı hadislerle sünnetin varlığı savunulmuştur. Bu hadislere göre sünnet, fitrattan<sup>78</sup> olan beş özelliğten (yapılması gereken beş temizlikten) biridir. Bunlar sünnet olma, özel bölge temizliği, koltuk altı temizliği, tırnak kesilmesi ve bıyık uçlarının alınmasıdır.<sup>79</sup> Bu görüşte olanlar, sünnet olmadan taharet temizliğinin tam olarak sağlanamadığı görüşündedirler.<sup>80</sup> Bu sebeple müslüman olan kişinin yaşı kaç olursa olsun, sünnet olması gerektiği belirtilmektedir.

Hadislerle göre ilk sünnet olan şahsında İbrahim olduğu söylenir.<sup>81</sup> Ebu Hureyre’den nakledilen bir rivayete göre İbrahim aleyhisselam seksen yaşında sünnet olmuştur.<sup>82</sup> Bu sebeple erkek sünneti, Şafililer’de, Hanbeliler’de vacip, Hanefiler’de ve Malikiler’de sünnettir. Ulemanın çoğunluğu da bu uygulamanın sünnet olduğu görüşündedir.

Diğer taraftan yapılan araştırmalar sünnetin erkekler için temizlik ve sağlıklı bir uygulama olduğunu ortaya koymuştur. Sünnetliler, idrar yolları iltihaplanmasına daha az maruz kalırlar. Cinsel hastalıkların %60 dan fazlası sünnetsiz çocuklar arasında görülmektedir; yine sünnetsizlerin AIDS hastalığına yakalanma ihtimali sünnetlilere göre dokuz kat daha fazla gözükmektedir. Çocuklukta yapılan sünnet aynı zamanda erkek çocuklarını penis kanserine yakalanmaktan korumaktadır. Bu faydadan dolayı Amerika’daki ailelerin %60- 80 ni çocuklarını sünnet ettirmektedir.<sup>83</sup>

Sünnetin varlığını savunanlardan bir kısmı sünnet olmanın Müslüman ile Müslüman olmayanları ayıran en önemli bir özellik olduğunu belirterek kızların da aynen erkekler gibi sünnet olması gerektiğini belirtmektedirler.

## 5. KADINLARIN SÜNNET OLMASI

Kadınların sünneti için Arapçada daha ziyade ihfad (إخفاد) kelimesi kullanılmaktadır.

Kadınların sünnet olması ülkemizde pek bilinmemekle birlikte başta Afrika olmak üzere pekçok ülkede yaygın olan ve üzerinde en çok tartışılan konulardan biridir.

Kadınların sünnetinin meşruluğu konusunda fakihler ittifak etmişler; ancak hükmü ve yapılış şekilleri konusunda farklı görüşler belirtmişlerdir. Bu farklılıklar ilgili ayet ve hadislerin değişik şekilde yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

Hız. Muhammed'den nakledilen, ümmetin dalalet üzere birleşmeyeceği hadisi de üzerinde ittifak edilen kadın sünnetinin meşru olduğunun delili sayılmaktadır. Bu durumda kadın sünnetinin cahiliyye ya da fıravni âdeti olması önemli olmamaktadır.

Sünnetin meşruluğu konusundaki görüşler;

1. Kadınların da erkekler gibi sünnet olması -vacip hükmünde- gerektiridir.

Bu görüşte olanların hareket noktası, Nahl Suresi, 16/123; "Biz sana hanif olan İbrahim'in dinine uymanı vahyettik, o müşriklerden olmadı." mealindeki ayettir.

İbrahim'in seksen yaşında sünnet olduğu ve çocuklarını da sünnet ettirdiği bilinmektedir. İbrahim'in dinine uymada kadın erkek ayrımı gözetilmemektedir. Bu durumda her konuda olduğu gibi sünnet konusunda da İbrahim dini gereği yapılmalıdır. Ayrıca ilk sünnet olan kadın Hız. Hacer olduğuna göre onun şeytan taşlama ve say sünneti nasıl tatbik ediliyorsa, cerrahi sünnet olmasına da uyulması gerekir.<sup>84</sup>

İmam Şafî, kadınların sünnet olmasının vacip olduğu görüşünde olanlardır.

Bu görüşe göre kadının sünnet olması, onun cinsel isteğini azaltarak iffetini korumasına katkı sağlamaktadır.<sup>85</sup>

2. Kadınların sünnet olmasının sünnet olduğu görüşüdür. Bunlar görüşlerini bazı hadislere dayandırmaktadırlar. Bu hadislere göre;

Hız. Muhammed, sünnet olmayı fitrattan olan beş şeyden biri olarak saymıştır.<sup>86</sup>

Belirtilen hadiste dikkat çeken husus, sünnet olmanın temizlikle ilgili şeyler arasında sayılmasıdır; ancak bu hadisin kadınları da kapsadığı konusunda bir açıklama bulunmamaktadır.

Ayet ve hadislerin bütün Müslümanlara hitap ettiği bilinmekle birlikte fiziksel yapı ile ilgili şeylerde muhataplık aynı olmamaktadır; zira kadın ve erkek farklı fiziksel yapıya sahip iki değişik cinstir.

Hız. Aişe'den nakledilen bir hadis; "İki sünnetli birleştiğinde gusül vaciptir."<sup>87</sup>

Bu hadisten o devirde kadınların sünnetli oldukları anlaşılabilir gibi onların sünnet olmalarının gerekli olduğu hükmü çıkarılamaz. Diğer taraftan ilgili hadiste geçen Arapça elhitanan (الختانان) kelimesinden erkeğin sünnetli olduğu ifade edilmekle birlikte kadının sünnetli olmadığı da anlaşılabilir; zira Arapça'da müzekker ve müennesten aynı anda söz edilirken müzekker kalıbı kullanılır, bu dilin kuralıdır. Bilindiği üzere Arapça'da anne babadan bahsedilirken ebeveyn (أبوين) şeklinde eril ikili ifade kullanılmaktadır. Bu sebeple bu hadisten kadının sünnet olmadığı ihtimal dâhilinde görülmektedir.<sup>88</sup>

İbn Ömer'den nakledildiğine göre; Peygamber Ensardan bir grup kadının yanına gider ve onlara, "Ey ensar kadınları! Sünnet olun, ancak kesmede çirkinleştirmeyin....." der.

Peygamber'in Ümmü Atiyye denilen sünnetçi kadına<sup>89</sup> "Ya Atiyye! Fazla kesme, çirkinleştirme...."<sup>90</sup> Bu hadiste geçen Eşmi (أشمي); ...çok az ile yetinme, la tenheki (لا تنهكي); aşırı gitmeme anlamındadır. Bu şekilde yapılan kadın sünnetine ihfad (إخفاض) denir. Bu bağlamda İhfadda kesilen miktar az olmalıdır.<sup>91</sup>

Bu hadis, kadın sünnetinin meşru olduğunu göstermekle birlikte onun ne vacip ne de sünnet olduğuna delalet etmemektedir. Peygamberin çok az kesilmesini istemesi de zamanla bu uygulamanın kaldırılabilmesine yönelik olması ihtimal dâhilindedir.

Bu hadisler Peygamber zamanında kadınların sünnet olduğunu gösterse dahi bunlar farklı sebeplerden tenkit edilmektedir; ayrıca bunları destekleyen bir ayet de bulunmamaktadır.

Malikiler kadınların sünnet olmasının sünnet (mendub) olduğu görüşündedirler.<sup>92</sup>

3. Kadınların sünnet olmasının adet/örfü hasene olduğu görüşüdür.<sup>93</sup>

Bu görüşte olanlar, Kur'an'da sarıh bir şekilde sünnet uygulamasından bahseden bir ayet olmadığını, Nahl, 16/123 de hükmün -İbrahim Dinine tabi olmanın- sünnet olmada erkekleri kapsadığı, İbrahim'in seksen yaşında sünnet olmasının da bunun ispatı olduğu yönünde kanaat belirtirler.

Hız. Muhammed'in kadınların sünnet olması gerektiğini belirten ne bir emri ne de yasaklayan bir ifadesi de bulunmamakla birlikte rivayet edilenlerden bu uygulamayı hoş karşıladığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan Peygamber kızlarının sünnet olduğuna dair sağlıklı bir bilgi bulunmamaktadır. Sünneti savunanlar ise bunun sebebinin erkeklerin sünneti-



nin açıktan, kız çocuklarınınkinin ise perde arkası yapılması olduğunu belirtirler.<sup>94</sup>

Zamanımızda ki fakihlerin ekseriyeti, kadın sünnetinin örf olduğu görüşündedir. Mısır ulemaları kadın sünnetinin hükmünün mustehab olduğu doğrultusunda fetva vermişlerdir. Yani o yapılması güzel olan adab ve ahlak kuralları arasında yer almıştır.<sup>95</sup>

Fakihlerden, kadın sünnetinin örf olduğunu belirtenler onu tamamıyla İslam öncesi bir Afrika âdeti olarak nitelendirirler. Ahmed b. Hanbel ve Hanefî'lerin pekçoğu da bu görüştedir; ancak Hanefî'lerin bazıları onun mekruh olduğunu belirtirler.<sup>96</sup>

Hâkim olan görüş, erkek sünnetinin dini dayanağı olan, peygamberden bu yana yapılan bir uygulama olduğudur. Buna karşılık kadın sünneti ise İslam dini temeli tartışılan ancak haram ya da mekruh olduğu konusunda da bir delil bulunmayan tamamen örfi bir alışkanlık olduğudur.<sup>97</sup>

Kadın sünneti, cahiliye âdeti ya da firavni uygulaması olsa bile bu durum onun meşru bir uygulama olmadığı anlamına gelmez; zira Kur'an geldiğinde var olan bazı uygulamaları tasdik etmiş ( mesela hac İslam öncesi hac putlar adına yapıyordu sonra Allah adına olarak devam ettirilmiştir.), bazılarını kısmen tasdik etmiş, bazılarını tedrici olarak kaldırmış, bazılarını ise hemen yasaklamıştır.

Bütün bu tartışmalardan sonra ileri sürülen farklı bir görüş; kadın sünneti yapılmakla, vacip ise görevin yerine getirildiği, sünnet ise sevap kazanılacağıdır. Bu konuda yasaklanan şey, aşırıya kaçılan firavun sünnetidir. Hud Suresi, 11/96-97 "Firavun ve onun kavminin ileri gelenlerine Musa'yı gönderdik, fakat onlar firavunun emrine tabi oldular, firavunun emri ise irşad edici değildi." Burada ki firavun emri içerisinde kadın sünneti dâhil edilmektedir.<sup>98</sup>

Bizim ülkemiz nüfusunun çoğu Hanefî mezhebini benimsediğinden erkekler sünnet edilirken, kızlara sünnet uygulanmamaktadır. Biz de kadınların sünnet olma olayının, örften hareket edilerek daha sonra din ile ilişkilendirildiği kanaatini taşımaktayız.

## 6. SÜNNET OLMA ZAMANI

Sünnet olma zamanı hakkındaki görüşlerde erkek ve kızlar arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Sünnet olma dönemi/yaşı farklı olmakla birlikte ortak kanaat çocukluk dönemidir. Çocukluk dönemi, anne karnına düşüldüğü andan itibaren ergin oluncaya kadar geçen süre olarak değerlendirilir. Bu süre, çocuğun anne karnındaki kaldığı zaman, doğumu, süt emme, süttten kesilmesi, oyun çağı, terbiye ve eğitim dönemlerini kapsamaktadır. Farklılık bu süre içerisinde erkek çocukların sünnet olma zamanının belirlenmesindedir.

Bir kısmı hemen doğduktan sonraki ilk yedi gün içerisinde sünnet yapmanın mekruh olduğunu ve sonraki yani 8. gün sünnetin yapılması gerektiği görüşünü benimserler.<sup>99</sup> -İmam Şafiye göre ise yedinci gün sünnet yapmak sünnettir; zira İbrahim Peygamber oğlu İshak'ı yedinci günde, yine Hz. Muhammed torunları Hasan ve Hüseyin'i yedinci günde sünnet ettirmiştir. Bazı ülkelerde de kızların dokuzuncu gün sünnet ettirilmesi yaygındır, bunların başında Mısır gelmektedir.<sup>100</sup>

İmam Malik ve Hanbeli'ye göre sünnet 7 ile 10 yaş arası olması uygun olandır; zira bu yaşlar ergenliğe yaklaşma yaşlarıdır. Ebu Hanife'ye göre ise buluşa kadar olan süre içerisinde yapılmalıdır. Maliki, Hanbeli ve Ebu Hanife 8. gün sünnet yapmanın Yahudi adeti olduğunu dolayısıyla bu zamanlamanın doğru olmadığını belirtirler.<sup>101</sup> Bizim kanaatimiz de bunun Yahudilik etkisinde gelişen bir fikir olduğudur.

Sünnet olma zamanı sağlık tehlikesi olma durumlarında ertelenebilir. Böyle bir kişi sünnet olmadan ölürse öylece yıkanır, zira kesilmesi gereken kısım cesede aittir, olduğu gibi kalması gerekir.<sup>102</sup>

Fıkhi açıdan önemli olan sünnetin buluşa ermeden önce yapılmasıdır. Ancak çocuğun psikolojisi açısından uygun zamanın tayini konusunda en uygun olan uzmanların görüşlerine başvurmalıdır.<sup>103</sup>

Sonradan Müslüman olan kişiler kaç yaşında olursa olsun mutlaka sünnet olmalıdırlar; nitekim Hz. İbrahim, sünnet emri geldiğinde seksen yaşında olduğu halde hemen sünnet olmuştur. Hz. Muhammed'in istediği de bu doğrultudadır. " Kim ki Müslüman olur sünnet olsun."<sup>104</sup>

Sünnet olma aynı zamanda sağlıkla ilgili bir konu olduğundan tartışmalara din adamlarının yanı sıra uzman doktorlar da katılmaktadırlar.

## 7. TIBBÎ AÇIDAN KADINLARIN SÜNNET OLMASI

Tabiilerin çoğunluğuna göre kadınların sünnet olması sağlık açısından zararlıdır bu bağlamda uygun değildir.

Kadınların Sünnet olmalarının zararları;

1. Cinsel isteksizliğe yol açar.
2. Cinsel ilişkide acı hissetmeye ve adet zamanları ağrı çekmeye sebep olur.
3. Doğurganlığa zarar verme, hatta bazen kısırlığa yol açabilme riski bulunmaktadır.
4. Ölüme yol açan komplikasyonların gelişmesine sebep olabilir.

5. Doğum esnasında sünnet bölgesi yarılmakta, doğumdan sonra da dikilmektedir. Aynı şey her doğumda tekrarlanmaktadır. Bu durum kadın için tehlike arz etmektedir.
6. İdrar yollarında iltihaplanma ve buna bağlı olarak idrar kaçırmaya sebep olabilir.
7. Deride bozulma, çirkinleşme ve kis oluşumuna yol açabilmekte, bu da ameliyat yapılmasını gerektirmektedir.
8. Kuyruk sokumu ağrısına neden olabilir.
9. Bütün bu sebepler neticesi gelişin bazı psikolojik rahatsızlıklar söz konusudur.<sup>105</sup>

Evlendikten sonra kadının acı çekmesi, cinsel isteğinin azalması gibi evlilik açısından zararları olan bu durumlar, erkeklerde de cinsel soğukluğa, tatminsizliğe yol açmaktadır. Bu tür problem yaşayan erkeklerden bazıları uyuşturucu kullanmaya yönelmektedir ki bu da İslam'ın yasakladığı bir durumdur.<sup>106</sup> Aynı zamanda evlilikte cinsel problem yaşanması, boşanma nedenlerinin başta gelenlerinden olduğu bilinen bir gerçektir.

Gerek sünnet operasyonu esnasında, gerekse operasyon sonrası kanamadan ya da mikrop kapmadan dolayı kız çocuklarının ölüm olayları mahkemelere aksetmektedir. Bu arada pek çok vakanın da halk tarafından gizlendiği ve ölüm sebebi olarak uydurma şeyler gösterildiği bilinmektedir; zira mahkemeler tarafından operasyonu yapan ve sebep olanlara hapis cezası verilmektedir.<sup>107</sup> Bu da kadın sünnetinin tehlike boyutunu göstermektedir.

En son 1996 yılında Mısır'da sünnet edilen iki kız çocuğunun ölümü üzerine 261 sayılı kanunla kadın sünneti resmi olarak sağlık kurumlarında yapılması yasaklanmıştır. İlerleyen yıllarda da sürekli olarak bu konuda ki yasaklamada, yapanlara ve yardımcı olanlara verilen cezaları artıracak şekilde bazı düzenlemeler yapılmaktadır. 2008 yılında Mısır'da çıkarılan bir kanunla kızların sünnetini yapan ve aracı olanlara –sağlık gerekçesi gibi zaruri durum dışında– üç ay ile iki yıl arasında değişen hapis cezaları ve 1000 ile 5000 cüneyh arası para cezası verilmesi kararlaştırılmıştır. Böylece genel anlamda kadınların sünnet edilmesi Mısır'da yasaklanmıştır. Bunun yanısıra Sudan'da da zararlarına binaen kadın sünnetinin yasaklanması yönünde çalışmalar yapılmaktadır. Günümüzde kadın sünneti pek çok Müslüman ülkede yasal olarak yasaklanmıştır. Bunlar; Suudi Arabistan, Irak, Suriye, Lübnan, Doğu Ürdün, Filistin, Libya, Cezayir, Mağrib/Fas ve Tunustur.<sup>108</sup>

Kadın sünneti ile ilgili uluslararası ve yerel düzeyde yapılan konferanslarda, toplantılarda kadın sünneti konusu ele alınarak sağlık açısından zararları, sa-

kıncaları anlatılmış, kadına karşı şiddet olarak değerlendirilmiş; hükümetler/yöneticiler tarafından yasaklanmaları istenmiştir.<sup>109</sup>

Biz, sünnet ile kadının cinsel gücünü azaltılarak onun iffetini korumayı savunmanın kadınlara karşı negatif bir ayrımcılık olduğu kanaatini taşımaktayız.

Sayıları az olsa da bazıları kadınların sünnet olmasının faydalı olduğunu savunmuşlardır

Faydasını Savunanlar,

Kadınların sünnet olmasını savunanlar, bu işlemin tıbbi açıdan faydalı olduğunu belirtirler. Bunlara göre, sünnet olmayanlarda akıntı olur, bu akıntı kötü koku yayar. Sünnet, bu akıntıyı önleyerek temizliği sağlar -temizlik ise İslam'da esastır-. Bundan dolayıdır ki sünnetli kadınların rahim kanseri olma oranları sünnetsiz kadınlara göre daha az olduğu belirtilmektedir; nitekim araştırmalar rahim kanserinin Avrupa ülkelerinde daha yaygın olduğunu göstermektedir. Yine bu araştırmalar, sünnetin AIDS hastalığına yakalanma riskini azalttığını göstermektedir; zira Müslüman toplumlarda bu hastalığın yayılma oranı çok düşüktür.<sup>110</sup>

Çocuk yaşta sünnet olma, kız çocuklarına sakinlik vermekte, fitneye sebep olabilecek olan şehveti azaltmakta, onların ifrat ve tefrit arası olmalarını sağlamakta, hırçın olmalarını önlemekte olduğu görüşleri ileri sürülmektedir. Ayrıca sebebi sünnet değil, başka şeyler olabilir. Mesela Amerika'da sünnetli olmayan kadınların %10'u böyle bir şikayet ile yaşamaktadır. Bu da kadınlardaki cinsel soğukluğun sebebinin sünnet olmadığını göstermektedir.<sup>111</sup>

Sünnet, her şeyden önce dini gerekçesinden dolayı uygulanmakta, faydaları ise daha sonra değerlendirilmektedir.

## SONUÇ

Erkeklerin sünnet olması, Yahudi Kutsal Kitaplarına göre zorunlu olup olmazsa olmazlardandır.

Hıristiyan Kutsal Kitaplarında erkeklerin sünnet olması, bir örf olarak görülmüş ve yok hükmündedir. Bu konuda Müslümanlar, Hz. İbrahim'den dolayı Yahudilerde farz görülüp uygulanan erkek sünnetinin daha sonra Hıristiyanlar tarafından kalbi sünnet olarak değerlendirilip kaldırıldığını belirtmektedirler.

Bu konuda İslam'da hâkim olan görüş erkeklerin sünnet olması yönündedir; zira Kur'an'da sünnet olma ile ilgili açık bir ifade yer almamakla birlikte kanaatimizce İbrahim'in 80 yaşında sünnet olması Nahl 16/123 ayetinin -sünnet sorumluluğunun- erkekleri ihtiva ettiğini belirtir niteliktedir. Ayrıca günümüzde erkeklerin sünnet olması, Yahudileri ve Müslümanları diğer inanç sahiplerinden ayrıncı bir fenomen olmuştur.

Kızların sünnet olması konusunda, her üç dinin kutsal kitabında bir açıklama yoktur; ancak bu, başta Müslümanlar olmak üzere çok az da olsa Yahudi ve Hıristiyanlar arasında uygulanmaktadır. Bu uygulama, dini sorumluluk/ ibadet değil, sadece bir örfüdür. Bunun uygulanış sebebi sosyal, kültürel ve asli kaynağa dayanmayan; ancak din ile irtibatlandırılan faktörlerdir.

Kanaatimizce ihfad şeklinde yapılan sünnete “vahşi bir uygulama” gibi değerlendirmelerde bulunmaktansa fetvaların zaman, mekan ve ihtiyaçlara göre değiştiğini göz önünde bulundurarak, aynı zamanda sağlıkla ilgili bir konu olduğundan -ayette belirttiği üzere “bilmiyorsanız ilim ehline sorunuz”- uzman olan tabiplerin sözlerine kulak vermelidir. Doktorların ekseriyeti sünnet olanlarla olmayanlar arasında karşılaştırma yaparak erkek sünnetinin faydalı, kadın sünnetinin ise sağlıksız ve cinsel açıdan zararlı olduğu sonucuna varmışlardır. Buna göre kızların sünnet olmasının ne evlilik öncesi ne de evlilik sonrası bir faydası bulunmamaktadır; aksine bedensel, psikolojik ve sosyal açıdan zararları olmakta ve bunlar ömür boyu devam edebilmektedir. Bu bağlamda -dini dahi olsa- bir şeyde zarar ve tehlike varsa uygulanmamalıdır. Böylesine zararlı olan bir uygulama Kur’ani esaslar ile uyuşmamaktadır; zira Kur’an insanın zararına olan hiçbir şeyi istememektedir.

Bu konuda Hz. Muhammed’in ne bir emri ne de yasaklaması vardır; hoş karşılayıp karşılamadığı da tam olarak bilinmemektedir. Ne var ki daha sonra bu uygulama bazı Müslüman toplumlarda onun emri gibi dine mal edilmiştir.

## KAYNAKÇA

- Âdem, Mustafa. (مصطفى آدم). فتاوى المرأة المسلمة. Kahire: مؤسسة زاد, 2012/ ١٤٣٣ h.
- Akdemir, Duru Şahyar. “İnsan Hakları İhlali Olarak Kadın Sünneti”. *Ulakbilge*, 5/13 (2017): 13.
- Appleby, R. Scott. *The Ambivalence of The Sacred*. INC. New York: Rowman&Littlefield Publishers, 2000.
- Aşur, Safa Avni Hüseyin. (صفا عوني حسين عاشور), قضايا المرأة المسلمة و الغزى و الفكرى, Mas-tır Tezi, الجامعة الإسلامية, Gazze: 2005.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*. c.1. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metris Yayınları 1996.
- Bozkurt, Nebi. “Sünnet”, *İslam Ansiklopedisi*. c. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi, 2010.
- Browning, W.R.F. “Circumcision”, *Oxford Dictionary of The Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Buhari. *Sahibi Buhari Muhtasarı Tecridi Sarıh Tercemesi*. 5. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980.
- Canan, İbrahim. *Kütübi Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. c. 2. Ankara: Akçağ Basım Yayın ve Pazarlama, 1988.

- Ceyyid, Doktor Yuenes (الدكتور يونس جيد), جريمة ختان الأناث, <http://www.christian-fam.com>, 22.02.2018'de erişim sağlandı.
- Cohen, Shaye J. D. “ Why aren't Jewish Women Circumcised? “ Gender and History, <https://onlinelibrary.wiley.com>, Vol. 9, No. 3, November 1997.
- Çinpolat, Salih. “Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Sünnetin Yeri”. *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, II/III, 2017.
- El Dakkar, Doktor Tabib Muhammed Nazzar. (الدكتور الطبيب محمد نزار الدقر), الختان بين الشريعة و موازين الطب و الشرعية (03.07.2007), khitan <http://www.hurras.org>. 04.5.2018'de erişim sağlandı.
- El Damanhoury, I. “ The Jewish and Christian View on Female”. *African Journal of Urology*, 19/3 (September 2013).
- Ebu Davud. *Süneni Ebi Davud*. 2. Baskı, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebi El Hasan, Ali. (علي أبي الحسن), “الختان مكرمة للمرأة”, دار اليسر, ختان الأناث 2. Baskı, Kahire: 2011-1432 h.
- Ebu Ğabe, D. Halid Abdu'l Azim. (خالد عبد العظيم أبو غابة)–D. Husni Muhammed Cadu'l Rab, جامع البيان في أحكام الختان دراسة مقارنة بين الطب و الدين و القانون, (حسنی محمد جاد الرب) Kahire, 2007/1428 h.
- Ebu Talib, Sufi. (صوفي ابو طالب), موسوعة الزواج و العلاقة الزوجية, دار الفتح للإعلام العربي, Kahire: 2000.
- Ebu Zeyd, Rüşdi Şihateh (رشدی شحاته ابو زيد), العنف ضد امرأة و كيفية مواجهته, مكتبة الوفاء, القانونية, İskenderiyye: 2011.
- Ebu Davud., *Süneni Ebi Davud*. 2. Baskı, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Family Law Council. *Female Genital Mutilation*. Australia: 1994.
- Fayda, Mustafa. “Muhammed”. *İslam Ansiklopedisi*. c. 30. İstanbul: TDV, 2005.
- Grudem, Wayne. *Hıristiyan İlahiyatı*. Müt: Levent Kınran. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2005.
- Gürkan, Salime Leyla. “Sünnet”, c. 38. *İslam Ansiklopedisi*. TDV.
- El Hanefi, Abdullah İbn Mahmud İbn Mevdud El Mavsili. (عبد الله بن محمود بن مودود), الإختیار لتعلیل المختار “كتاب الكراهية”, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Hindi, Meryem İbrahim. (مريم ابراهيم هندی), ختان الاناث بين علماء الشريعة و الاطباء, كلية دار العلوم بجامعة القاهرة, Kahire: 2011.
- Hökeleki, Hayati. *İslam Ansiklopedisi*, “Fıtrat”. c. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi 1996.
- ختان الأناث في مصر: القانون يثدد و القضاء يوقف التنفيذ, <http://legal-agenda.com/article>, 05.5.2018'de erişim sağlandı.
- ختان النساء المباح الممنوع .... مرفوع كويتيا (16 Kasım 2014), <http://alraimedia.com>, 15.5.2018'de erişim sağlandı.
- İbni Mace. *Süneni İbn Mace*. 2. Baskı, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbni Mahmud, Ebu Abdurrahman Cemal ibni Muhammed. (أبو عبد الرحمن جمال بن محمد بن), مكتبة العلم, هدى الرحمن في مشروعية ختان البنات و الصبيان, (محمود) Kahire: 2008/1429
- Kadıoğlu, Hakan Hadi-İbrahim Hakkı Aydın-Eyüp Bekiryazıcı. “Dini ve Tıbbı Açıdan Sünnet”, *AÜİFD*, (Erzurum: 2006), 25.
- Karaman, M. İhsan. “Sosyokültürel Etik ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet”, *Anadolu Kliniği ve Tıp Bilimleri Dergisi*, 22/2 (Mayıs 2017).

- Muhammed Ahmed, El Emin El Haci. (الأمين الحاج محمد احمد), ختان الأنثى واجب كختان الذكر, دار الصفوية Kahira: 2008-١٤٤٧ h
- El Mahalli, Celaledin Muhammed İbn Ahmed. (جلال الدين محمد بن أحمد المحلى), تفسير , (جلال الدين محمد بن أحمد المحلى), İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları 1980.
- Mahmud, Abdu'l Halim. (عبد الحليم محمود), "بيان أقوال الفقهاء في حكم جتان الإناث", فتوى كبار علماء الأزهر الشريف حول ختان الإناث 2. Baskı, Dar el-İsra, Kahire: 1432 - 2011 - ١٤٣٢ h.
- Malik b. Enes. *Muwatta*. Trc. Ahmet M. Büyükçınar-Vecdi Akyüz-Ahmet Arpa-Durak Pusmaz-Abdullah Yücel. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- m.dw.com.kadın sünnetine -karşı- mücadele, 11.03.2018, 15.06
- Özenç, Berke. "Kadın Sünneti- Etno merkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşım Doğru". *İÜHF*, LXIV/2 (İstanbul: 2006).
- Özkan, Aybars- Okur, Mesut- Kaya, Murat- Küçük Âdem. "Keşke Bir Sünnet Hapı Olsaydı". *Düzce Tıp Dergisi*, Düzce Ün. Tıp Fak. Çocuk Cerrahisi Anabilim Dalı, Düzce 2013, 15.
- Semek, Abdulaziz Ramazan. (عبد العزيز رمضان سمك), العنف ضد المرأة, Kahire Ün. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kahire: 2009.
- Soyer, Senem. "Kadın Sünneti: Kültürel Dayanakları ve Yol Açtığı Sorunlar". *Ekev Akademisi Dergisi*, 60 (Erzurum, Yaz 2014), s. 406, 413.
- The Jewish and Christian View on Female, (19 Eylül 2013), [https://www.researchgate.net/publication/20\\_Aralık\\_2017'de\\_erisim\\_saglandi](https://www.researchgate.net/publication/20_Aralık_2017'de_erisim_saglandi).
- Thissen, Matthew, *Genealog-Circumcision and Conversion in Early Judaism and Christianity*. Duke University, 2010.
- Tirmizi. *Sünneti Tirmizî Tercemesi*. Mütercim; Osman Zeki Mollamehmetoğlu, İstanbul: Yunus Emre Yayınları, ty.
- Yusuf, Suzan Said. (سوزان السعيد يوسف), المرأة في الشريعة اليهودية, عين الدراسات و البحوث Kahire: 2005.
- Ez-Zib, Sami Avd. (سامي عوض الذيب), حقوق الانسان عند المسلمين والمسيحيين و اليهود (سامي عوض الذيب), الربيعان Kuveyt: 1998.

## NOTLAR

- 1 Bk. Ez-Zib, Sami Avd (سامي عوض الذيب) اليهود والمسيحيين و المسلمين عند الانسان حقوق الربيعان (Kuveyt: 1998), 34; Bk. Hakan Hadi Kadioğlu-İbrahim Hakkı Aydın-Eyüp Bekiryazıcı, "Dini ve Tıbbi açıdan Sünnet", *AÜİFD*, 25, (Erzurum 2006), 9.
- 2 Bk. Fatmagül Bertkay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, (İstanbul: Metris Yayınları, 1996), 66; Bk. Matthew Thissen, *Genealog-Circumcision and Conversion in Early Judaism and Christianity*, Duke University, 2010, 9.
- 3 Bk. Kadioğlu-İbrahim Hakkı Aydın-Eyüp Bekiryazıcı, 8.
- 4 Bk. Mustafa Fayda, "Muhammed", *İslam Ansiklopedisi*, c. 30, (İstanbul: TDV, 2005), 409; Bk. Doktor Tabib Muhammed Nazzar El Dakkar (الدكتور الطبيب محمد نزار الدقر), الختان بين موازين الطب, (http://www.hurras.org. 03.07.2007 khitan. و الشريعة
- 5 Bk. D. Halid Abdu'l Azim Ebu Ğabe (خالد عبد العظيم أبو غابة)-D. Husni Muhammed Cadu'l Rab (حسنی محمد جاد الرب) دار النهضة العربية , جامع البيان في أحكام الختان دراسة مقارنة بين الطب و الدين و القانون. (حسنی محمد جاد الرب) Kahire: 2007/١٤٢٨ h. , s. 17.
- 6 Bk. Ebu Ğabe (خالد عبد العظيم أبو غابة)-D. Husni Muhammed Cadu'l Rab (حسنی محمد جاد الرب), 19.

- 7 Bk. Ebu Ğabe (حسنى محمد جاد الرب)-D. Husni Muhammed Cadu'l Rab (خالد عبد العظيم أبو غابة), 17, 20; Bk. Suzan Said Yusuf (سوزان السعيد يوسف), *عين الدراسات و البحوث , المرأة في الشريعة اليهودية*, (Kahire: 2005, 89; Bk. Shaye J. D. Cohen, “ Why aren't Jewish Women Circumcised?” *Gender and History*, <https://onlinelibrary.wiley.com>, 9/3, (November 1997), 563.
- 8 Bk. Ebu Ğabe (حسنى محمد جاد الرب)-D. Husni Muhammed Cadu'l Rab (خالد عبد العظيم أبو غابة), 20.
- 9 Bk. Kadioğlu-İbrahim Hakkı Aydın-Eyüp Bekiryazıcı, 4.
- 10 Bk. El-Zib-Sami Avd (سامي عوض الذيب) , 34; Bk. Semek, Abdulaziz Ramazan ( عبد العزيز ) (Kahire Ün. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kahire: 2009), 65.
- 11 Bk. Ebu Ğabe (حسنى محمد جاد الرب)-D. Husni Muhammed Cadu'l Rab (خالد عبد العظيم أبو غابة), 20-27; Bk. Salime Leyla Gürkan, “Sünnet”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 38, TDV, 157.
- 12 Bk. Ebu Abdurrahman Cemal ibni Muhammed ibni Mahmud ( أبو عبد الرحمن جمال بن محمد بن ) هدى الرحمن في مشروعية ختان البنات و الصبياء (محمود), Birinci Baskı, Kahire 2008/١٤٢٩, 118.
- 13 Bk. Family Law Council, Female Gental Mutilation, (Australia: 1994), 9.
- 14 Bk. Doktor Yunus Ceyid (الدكتور يوانس جيد) <http://www.christian-fam.com>, 22.02.2018.10.42; Bk. Ebu Ğabe (خالد عبد العظيم أبو غابة)-D. Husni Muhammed Cadu'l Rab (حسنى محمد جاد الرب), 18-19, 81-83; Bk. Family Law Council, 13.
- 15 Bk. Meryem İbrahim Hindi, (مريم ابراهيم هندي), *كلية دار العلوم , ختان الاناث بين علماء الشريعة و الاطباء*, (مریم ابراهيم هندي), *بجامعة القاهرة* (Kahire: 2011), 12; Bk. R. Scott Appleby, *The Ambivalence of The Sacred*, (New York: 2000), 121.
- 16 Bk. Ebu Ğabe (حسنى محمد جاد الرب)-D. Husni Muhammed Cadu'l Rab (خالد عبد العظيم أبو غابة), 23.
- 17 Bk. Senem Soyer, “Kadın Sünneti: Kültürel Dayanakları ve Yol Açtığı Sorunlar”, *Ekev Akademisi Dergisi*, 60, (Erzurum, Yaz 2014), 406, 413. BM kadın sünnetini insan hakları ihlali ve vahşet olarak değerlendirmektedir; ancak kurtajı Ezher, Vatikan, Mısır Kilisesi ve hemen hemen bütün dinler tastik etmeyip haram olarak görürken aynı BM onu bir insan hakkı olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda BM kararları kendi içersinde kanaatimizce çelişkili görölmektedir. Bk. m.dw.com.kadın sünnetine -karşı- mücadele, 11.03.2018, 15.06.
- 18 Bk. Berke Özenç, “ Kadın Sünneti-Etno merkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşım Doğru”, *İÜHFİM*, LXIV/2 (İstanbul: 2006), 157.
- 19 Bk. Berke Özenç, LXIV/2, 148; Bk. Duru Şahyar Akdemir, “İnsan Hakları İhlali Olarak Kadın Sünneti”, 5/13, *Ulakbilge*, (2017), 1050.
- 20 Berke Özenç, LXIV/2, 152.
- 21 Bk. Tekvin 17/1-8.
- 22 Bk. Tekvin 17/2.
- 23 Tekvin 21/4.
- 24 Levililer 12/1-3.
- 25 Bk. Salih Çinpolat, “Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Sünnetin Yeri”, *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, II/III (2017), 116.
- 26 Bk. Çıkış 4/24-26, 12/48.
- 27 Bk. I. Samuel 14/6,17, 36, 31/4; II. Samuel 1/20; Hakimler 14/3, 15/18; Hezekiel 32/21,31, 44/7-9; Tekvin 34/14-17; Geniş bilgi için bk. Thissen, 10.
- 28 Bk. Hakimler 14/3; II. Samuel 1/20; Ayrıca bk. Yusuf (سوزان السعيد يوسف), 89.
- 29 Tekvin 28/1.
- 30 Bk. Tekvin 24/1-4.
- 31 Tekvin 34/14-17; Bk. Çıkış 12/43-48.
- 32 Bk. Tekvin 17/14 ; Ayrıca bk. Sufi Ebu Talib, (صوفي ابو طالب), *موسوعة الزواج و العلاقة الزوجية*, (صوفي ابو طالب), *دار الفتح للإعلام العربي* (Kahire: 2000), 75.
- 33 Yeremya 9/25-26; Bk. 4/4; Bk. Tesniye 30/6.
- 34 Yeremya 6/10.
- 35 Çıkış 6/30.
- 36 Bk. Hakan Hadi Kadioğlu-İbrahim Hakkı Aydın-Eyüp Bekiryazıcı, 6.



- 37 Bk. Salime Leyla Gürkan, 38, 156; Bk. Çınpolat, III, 117.
- 38 Bk. Ez-Zib (سامي عوض الذيب), 48.
- 39 Bk. I. El Damahoury, “The Jewish and Christian View on Female”, *African Journal of Urology*, 19/3 (September 2013), 129.
- 40 Bk. Cohen, 563-564.
- 41 Bk. The Jewish and Christian View on Female, <https://www.researchgate.net/publication>, 20 Aralık 2017.
- 42 Bk. Çınpolat, III, 118.
- 43 Bk. Cohen, 563.
- 44 Bk. Luka 2/21-22.
- 45 Bk. Luka 1/59.
- 46 Bk. Yuhanna 7/21-24.
- 47 Bk. W.R.F. Browning, “Circumcision”, *Oxford Dictionary of The Bible*, (Oxford: Oxford University Press 1996), 70.
- 48 Bk. Resullerin İşleri 11/1-3; Galatyalılara 2/7-9; Koleselilere 4/11.
- 49 Bk. Tekvin 1/17; Romalılara 6/1-11; Koleselilere 2/11-12.
- 50 Bk. Galatyalılara 5/6; Koleselilere 3/11.
- 51 Bk. Romalılara 4/9-10.
- 52 Bk. Galatyalılara 3/23-29; Ayrıca bk. Wayne Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı*, Müt: Levent Kınran (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2005), 403-406.
- 53 Bk. Cohen, 9/3, (November 1997), 567.
- 54 Koleselilere 3/11.
- 55 Koleselilere 2/10-11.
- 56 Bk. Tesniye 10/16, 30/6; 7/51; Romalılara 7/51.
- 57 Bk. Çıkış 6/12, 30.
- 58 Bk. Titusa 1/10.
- 59 Koleselilere 2/11-13.
- 60 Bk. Ebu Ğabe (خالد عبد العظيم أبو غابة)-D. Husni Muhammed Cadu'l Rab (حسنى محمد جاد الرب), 24.
- 61 Bk. Resullerin İşleri 15/1-11.
- 62 Bk. Akdemir, 5/13, (2017), 1051; Bk. Gürkan, c. 38, 157. Mısır'da bizzat kıpti kilisesi tarafından Hıristiyan çocuklarının sünnet olmaları organize edilmektedir. Hıristiyan olan kapıcımız oğlu Minna'yı hemen yakınımızdaki kilise aracılığıyla sünnet ettirmiştir.
- 63 Bakara 2/124.
- 64 Bk. Ez-Zib (سامي عوض الذيب), 43; Bk. Celaleddin Muhammed İbn Ahmed El Mahalli (جلال الدين المحلي), c. 1, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, 1980, 18; Bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c. 1, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 230-232.
- 65 Nahl 16/123.
- 66 Al-i İmran 3/95.
- 67 En'am 6/90.
- 68 Şura 42/13.
- 69 Bk. Ez-Zib (سامي عوض الذيب), 38; Bk. Ebu Ğabe (خالد عبد العظيم أبو غابة)-D. Husni Muhammed Cadu'l Rab (حسنى محمد جاد الرب), 36.
- 70 Bk. Abdullah İbn Mahmud İbn Mevdud El Mavsili El Hanefi (عبد الله بن محمود بن مودود الموصلی), الإختیار لتعلیل المختار ” الكراهية“ كتاب (, الحنفی), (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 167.
- 71 Rum 30/30.
- 72 Mümin(Gafir), 40/64.
- 73 Secde 32/7; Bk. Neml 27/88.
- 74 Bk. Tin 95/4.
- 75 Bk. Süleyman Ateş, c. 2, İstanbul: 1989, 169-170.
- 76 Nisa 4/118-119.
- 77 Bk. Ez-Zib, 40-41.

- 78 Burada Fıtrat; Tüm enbiya ve şeriatlerin üzerinde ittifak ettikleri uyulması gereken şeylerdir. (Bk. İbrahim Canan, *Kütübi Sütte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, c. 2, (Ankara: Akçağ Basım Yayın ve Pazarlama, 1988), 455; Bk. Hayatı Hökeleklı, “Fıtrat”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi, 1996), 48.
- 79 Bk. İbni Mace, *Süneni İbn Mace*, 2. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Babul Fıtr”, Hadis No: 292, 293, 294, 295, 107 ; Bk. Tirmizi, *Süneni Tirmizi Tercemesi*, Mütercim; Osman Zeki Mollamehmetoğlu, İstizan ve Adab Babları, c. 4, (İstanbul: Yunus Emre Yayınları, t.y.), Hadis No: 2904, 471.
- 80 Bk. Rüşdi Şihateh Ebu Zeyd (رشدی شحاته ابو زيد), *مكتبة الوفاء القانونية، العنف ضد امرأة و كيفية مواجهته*, (İskenderiyye: 2011), 123; Bk. Semek (عبد العزيز رمضان سمك), 65. Burada sünnet olması gerekenler erkeklerdir, kızlar söz konusu değildir.
- 81 Bk. Malik b. Enes, *Muvatta*, /Trc. Ahmet M. Büyükcınar-Vecdi Akyüz-Ahmet Arpa-Durak Pusmaz-Abdullah Yücel (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014); Hz. *Peygamberin Nitelikleri*, 614.
- 82 Bk. Buhari, Sahih Buhari Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi (Beşinci Baskı), “Ehadisil Enbiya Bahsi”, c. 9 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980), Hadis No: 1379, 111.
- 83 Bk. Ebu Ğabe (حسنی محمد جاد الرب)-D. Husni Muhammed Cadu'l Rab (خالد عبد العظيم أبو غابة), 32-34; Bk. Ed Dakkar; Bk. Aybars Özkan-Mesut Okur-Murat Kaya-Adem Küçük, “Keşke Bir Sünnet Hapı Olsaydı”, *Düzce Tıp Dergisi*, 15 (Düzce: Düzce Ün. Tıp Fak. Çocuk Cerrahisi Anabilim Dalı, 2013), 56-57.
- 84 Bk. El Emin El Hacı Muhammed Ahmed (الأمين الحاج محمد احمد), *دار ختان الأنثى واجب كختان الذكر*, (الأمين الحاج محمد احمد), Kahira: 2008-1447 h., 20.
- 85 Bk. Ebu Zeyd (رشدی شحاته ابو زيد), s. 150.
- 86 Bu hadiste Rum Suresi 30. ayet ile benzerlik kurularak fıtrattan kastın, hükmi sünnet ya da yol anlamında din olduğudur.
- 87 İbn Mace, “Babul Gusl”, Hadis No: 608, 199; bk. Hadis No: 611, 200; Bk. Buhari, c. 1, “Kitabul Gusl”, 203 ; Bk. Tirmizi, “Taharet Babları”, c. 1, Hadis No: 108, 109, s. 95-96.
- 88 Bk. Ebu Ğabe (حسنی محمد جاد الرب)-D. Husni Muhammed Cadu'l Rab (خالد عبد العظيم أبو غابة), 93.
- 89 Ümmü Atiyye, asıl adı Nusebedir. O, yaşadığı dönemde cerrahi müdahalede bulunan ve tedavi tekniklerini bilen kadınlardan biri idi. (Bk. Buhari, c. 8, 320).
- 90 Ebu Davud, *Süneni Ebi Davud*, 2. Baskı, c. 5, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Hitan Babı, Hadis No: 5271, 421.
- 91 Bk. Mustafa Adem (مصطفى آدم), *مؤسسة داد، فتاوى المرأة المسلمة*, Kahire, 2012/ 1433 h., 107.
- 92 Bk. Nebi Bozkurt, “Sünnet”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi, 2010), 158.
- 93 Bk. Canan, c. 2, 456.
- 94 Bk. Canan, c. 2, 457.
- 95 Bk. Adem (مصطفى آدم), 107.
- 96 Bk. Ebu Zeyd (رشدی شحاته ابو زيد), 136-141.
- 97 Bk. Ez-Zib (سامي عوض الذيب), 68.
- 98 Bk. Muhammed Ahmed (الأمين الحاج محمد احمد), 33.
- 99 Bk. Ebu Zeyd (رشدی شحاته ابو زيد), 122; Bk. Abdu'l Halim Mahmud, (عبد الحلیم محمود), *بيان “عبد الحلیم محمود، 2. Baskı, قنوی كبار علماء الأزهر الشريف حول ختان الأنثى “أقوال الفقهاء في حكم جتان الإنثى*, Kahire: 1432 - 2011 - 1432 h., 38.
- 100 Bk. Hindi (مصطفى آدم), 121; Bk. Adem (مصطفى آدم), 107.
- 101 Bk. Canan, c. 2, 456. Yahudi kutsal kitabında 8. Gün sünnet edilmesi gerektiğini “Yahudilik'te Sünnet” konusu içerisinde daha önce belirtmiştik.
- 102 Bk. İbni Mahmud (أبو عبد الرحمن جمال بن محمد بن محمود), 116. Buna karşılık ölen kişinin saç ve tırnakları kesilebilmektedir; zira saç ve tırnak ölümden sonra bir süre daha canlılıklarını korumaktadırlar.
- 103 Bk. Ebu Zeyd (رشدی شحاته ابو زيد), 127.
- 104 Bk. Canan, c. 2, 455.

- <sup>105</sup> Bk. Ebu Ğabe (حسنی محمد جاد الرب)-D. Husni Muhammed Cadu'l Rab (خالد عبد العظیم أبو غابة), 60-72; Bk. Soyer, 60, 408-41; Bk. M. İhsan Karaman, "Sosyokültürel Etik ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet", *Anadolu Kliniği ve Tıp Bilimleri Dergisi*, c. 22/2, (Mayıs 2017), 126-127; Bk. Family Law Council, Female Genital Mutilation (Australia: 1994), 13.
- <sup>106</sup> Bu konuda uzman doktorların görüşleri geniş bir şekilde anlatılmaktadır. Bk. Hindi (مریم ابراهيم) (هندی), 53-54; Bk. Ez-Zib (سامی عوض الذیب), 48; Bkz. Ebu Zeyd (رشدی شحاته اب زيد), 145; Bk. Semek (عبد العزيز رمضان سمك), 113.
- <sup>107</sup> Bk. <http://legal-agenda.com/article> ختان الأنث في مصر: القانون يشدد و القضاء يوقف التنفيذ
- <sup>108</sup> Bk. Ebu Ğabe (حسنی محمد جاد الرب), 4; Bk. القانون يشدد و القضاء يوقف التنفيذ. .... مرفوع كويتيا. <http://legal-agenda.com/article>; Bk. (مریم ابراهيم هندی), 47.
- <sup>109</sup> Bk. R. Scott Appleby, 250; Bk. Safa Avni Hüseyin Aşur (صفا عوني حسين عاشور), *Gazze*: 2005), 157. Mastır Tezi, الجامعة الإسلامية, المسلمة و الغزى و الفكري
- <sup>110</sup> Bk. Hindi (مریم ابراهيم هندی), 54,127; Bk. El Dakkar (الدكتور الطيب محمد نزار الدقر) ; Bk. Ali Ebi El Hasan (علي أبي الحسن), "الختان مكرمة للمرأة", 2. Baskı, (Kahire: 2011)-1 ٤٣٢ h., 67; Bk. İbni Mahmud, (أبو عبد الرحمن جمال بن محمد بن محمود), 48-50; Bk. Ebu Ğabe (حسنی محمد جاد الرب)-D. Husni Muhammed Cadu'l Rab (خالد عبد العظیم أبو غابة), 44-47.
- <sup>111</sup> Bk. Hindi (مریم ابراهيم هندی), 87.



# Yahudiler/Yahudilik Açısından Kudüs

Fuat AYDIN\*

**Öz** Kudüs, Semitik dinlerin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) hepsi için, dini öneme sahip neredeyse tek şehirdir. Çok sayıda ismi olmasına rağmen, en yaygın olanı, Batı Sami tanrılarında Şalem/Salem'e atfen "Yeru-Şalem: Şalem/Salim'in şehri" olarak bilinendir. Kadim bir yerleşim yeri olan Kudüs'ün tarihi, M.Ö. 3000'e kadar geri gider. Yahudilerin de bir parçasını oluşturdukları Samilerle şehrin ilişkisi çok eskidir. Ancak Yahudilerle olan ilişkisi İbrahim'e kadar geri götürülür. Davud ve Süleyman zamanında Birleşik Yahudi krallığının başkenti olmuştur. Ancak bugünkü kutsallığına sahip gözükmez. Ancak Babililerin Kudüs'ü işgal etmesi, mabedi yıkması ve önemli bir Yahudi kesimini Babil'e sürgüne göndermesi sonrasında kutsallık statüsünü kazanmış görünür. Bu kutsallık, ikinci mabedin yıkılmasından sonra daha da artmıştır. Her tür Yahudi düşüncesinde, Mesih'in gelişiyle kendisine dönülmesi hedeflenen/arzulanan bir şehir olmayı bugüne kadar sürdürmüştür.

**Anahtar kelimeler:** Kudüs, kutsallık, mabet, sürgün, Yahudi, ibadet

## *The Jerusalem in Judaism and the Jews*

**Abstract** Jerusalem is the almost only city that has religious significance in the all Semitic religions (Judaism, Christianity, and Islam). It has many names. But among these names, Jerusalem is the most important. It means the city of Salem/Shalem, and Salem/Shalem is a god of West Sami gods. Jerusalem is an ancient settlement that its history goes back to BC. 3000. Its relationship with Jews seems to go back till Abraham. In the reign of David and Solomon, Jerusalem was the capital city of the United Kingdom of Jews. But It didn't seem sacred as much as today. It won its sacredness in the time of the second exile that brings about by the occupation of the

\* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

faydin@sakarya.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5779-7741

Makale Geliş Tarihi: 05 Kasım 2018. Makale Kabul Tarihi: 12 Kasım 2018.

Bu yazı 7 Mayıs 2018 tarihinde Çorum Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde gerçekleştirilen Dinler Tarihi Anabilim Dalı toplantısı bağlamında gerçekleştirilen "Kudüs Oturumu"nda yapılan konuşmanın gözden geçirilmiş ve dipnotlandırılmış halinden oluşmaktadır.

Babylonians. This sacredness, after the destruction of the second temple, increased more and more. Reconstruction of the city was associated with the coming of the Messiah. In time, Jerusalem became a city that all Jews want to return one day.

**Keywords:** Jerusalem, sacredness, temple, exile, the Jewish, worship

“Kudüs’ün tarihi dünyanın tarihidir ama aynı zamanda Yahudiye tepeleri arasında bulunan mağrur bir vilayetin de geçmiştir. Kudüs, zamanında dünyanın merkezi olarak kabul edilirdi ve günümüzde bunun doğru olduğunu her zamankinden daha açık bir şekilde görmekteyiz. Şehir semavi dinler arasındaki mücadelelerin merkezinde yer alır, Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman köktendincilerin gözünde kıymeti her geçen gün artmaktadır, medeniyetler çatışmasının stratejik savaş alanıdır, ateizm ve inanç arasındaki cephe hattıdır, seküler ilginin odak noktasıdır, komplot teorileri ile internet efsanelerinin başlıca konusudur ve haberlerin yirmi dört saat yayınlandığı bir dünyada tüm kameraların ilgi odağıdır. Dini siyasi ilgi ve medyanın ilgisi birbirini besleyerek Kudüs’ü dünya üzerinde en çok didiklenen bölge haline getirmiştir.”<sup>1</sup>

Kudüs, Lut gölüne 24, Akdeniz’e ise düz bir hatla 52 km. uzaklıkta, Yahudiye platosu üzerinde kurulu bir şehirdir. Akdeniz ticaret yollarının uzağında, suyu kıt, yazın havası rahatsız edecek derecede sıcak, kışın ise çok soğuk bir iklime sahiptir. Kayalık oluşu sebebiyle, yerleşime çok müsait olmayan bir yerdir.<sup>2</sup>

Bu alanda insanların yaşadıklarına dair en eski tarihli arkeolojik buluntular, tarih öncesi dönemlere kadar gider. Ancak tam olarak tarih sahnesine Erken Bronz Çağında (M.Ö. 3000) Kenan şehirleriyle birlikte çıkar. Kenanlı ya da Amori kökenli olduğu kabul edilen Hiksoslar döneminde (M.Ö. yk. 1720-1550) burada yerleşimin bulunduğunu gösteren, kare biçimli ev ve çömlek kalıntıları ortaya çıkarılmıştır. Merkezi yüksek bölgedeki kuzey-güney su yolu üzerinde kurulan birkaç kasabadan biri olan Kudüs’teki ilk iskân, Gihon su kaynağına yakın, Kudüs tepesinin güney batısında olmuştur. M.Ö. XIV. yüzyılda Filistin’e gelen Hurriler Kudüs’te yeni yerleşim yerleri açmışlardı. Tell Amarna mektuplarından (M.Ö. XIV. yüzyıl) birinde, Kudüs’ün bu tarihlerde Mısır’a bağlı ve burada Abdi-Hiba adında bir Mısırlının yönetici olduğu zikredilir.<sup>3</sup>

M.Ö. XX. ve XIX. yüzyılda Kenan şehir devletlerinden biri olarak zikredilen Kudüs’ten kent olarak ise ilk kez M.Ö. XIX-XVIII. yüzyılla tarihlenen Mısır Orta Krallık dönemine ait *Lanet Metinleri*’nde söz edilir. Burada zikredilen isim, *Ruşhalimun* şeklinde okunur.<sup>4</sup> M.Ö. XIV. yüzyılla tarihlenen Tell Amarna mektuplarında *Urusalim*<sup>5</sup>; Asur kralı Sanherip (imparatorluk zamanı M.Ö. 705-681) yazıtında ise *Urusilummu/Ursalimmu* şeklinde adlandırılır.

Kitab-ı Mukaddes'te Yerusalemler ve Yerusalayim olarak telaffuz edilecek biçimde iki şekilde yazılır. İki parçadan oluşan Yeru-şalayim/şalem'in birinci kısmını "korkmak: *Yâr*; görmek: *Râ'ab* sahip ve varis olmak: *Yâraş*" ve görmek: "*Yireh*/Tanrı Görecek"<sup>6</sup> kökenine götürülenler olsa da, "kurmak, tesis etmek" anlamına gelen *yârabın* daha makul bir köken olduğu genel olarak kabul edilir. İkinci kısmını oluşturan *şalayim/şalemin* ise, *şalem* ya *dasalim* olduğu; onun da Batı Samilerinin bir tanrısı olan *Şulmanu/Şalim*'in adı<sup>7</sup>, dolayısıyla da Yerusalayim/Yerusalemler'in Şalem'/Salim'in şehri" anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Bu adlandırma, o dönemde kurulan şehirlere isim verme geleneğine uygun bir adlandırma olarak görülür. Tell-Amarna mektuplarında *Bet-Şalem*: "Şalem'in Evi" şeklinde işaret edilmesi de şehrin Şalem ile ilişkili olduğunu gösterir.<sup>8</sup> *New Advent Encyclopedia*'ya göre Tell Amarna mektupları, Josephus'un *Yahudilerin Savaşları* adlı kitabında ve Targum Onkelos'da Salem "barış" dolayısıyla da Yerusalayim "barış şehri" anlamına geldiği ifade edilmektedir.<sup>9</sup> Saadia Gaon'da Kitab-ı Mukaddes'in Arapçaya çevirisinde Yerusalayim'e aynı anlamı "barış şehri" anlamını verir.<sup>10</sup> Mezmurlar'da Salem ile Siyon'un aynı yer olduğu söylenir: "Konutu Şalem'dir, yaşadığı yer Siyon."<sup>11</sup>

Ayrıca Kudüs, Moriya<sup>12</sup>, Yebus<sup>13</sup>; Siyon, "Davud'un şehri" gibi isimlerle de anılır. Keza "Adalet Yurdu", "İnananlar Şehri", "Barış Şehri", "Doğruluk Şehri", "Tanrının Şehri", "Orduların rabbinin şehri" ve İslam'daki Kudüs isminin kökeni kabul edilebilecek olan "Mukaddes şehir/ 'İr-ha-kodes" isimleri de Kitab-ı Mukaddes'de yer alır. Yahudi geleneğinde Kudüs'ün bu isimlerde dâhil olmak üzere toplam yetmiş ismi olduğu kabul edilir.<sup>14</sup>

Yukarıda da işaret edildiği üzere çok kadim bir yerleşim yeri olan Kudüs'ün bir parçasını oluşturduğu bu bölgede Sami kavimleri M.Ö. 3000'li yıllardan itibaren görülmeye başlarlar. Buradaki ilk uygarlığı kurmuş olan Samiler ise, M.Ö. 2500 yılından itibaren Kenanlılar olarak bilinmeye başlamışlardır. 2200'lerde ise yine Sami kökenli bir topluluk olan Amoriler burada bulunmaktadırlar.

Yahudilerin Kudüs'le olan tarihsel ilişkilerine gelince bunun başlangıcı, Kitab-ı Mukaddes'te Yahudilerin (ve her üç dinin) kurucu atası olarak kabul edilen İbrahim'e kadar götürülür.<sup>15</sup> Lut'u kurtardıktan sonra dönüşünde Sodom kralı ve Şalem'in kâhin-kralı olan Melkisedek tarafından karşılanır, kendisine ikramda bulunulur ve ondalık alındığından<sup>16</sup> söz edilir. Buradaki Şalem isimli şehrin Yerusalayim olduğu kabul edilir.

İbrahim Mezopotamya'dan Kenan diyarına geldiğinde burası, az önce de ifade edildiği üzere, Kenanlılar olarak bilinen Sami ırkın yerleşik olduğu bir yerd. İbrahim buraya gelirken Tanrı tarafından kendisine belli bir yer söylenmemiş, yalnızca "göstereceği memlekete git"mesi istenmiştir.<sup>17</sup> İbrahim

ilk önce Şekem'deki More meşeliğine yerleşir.<sup>18</sup> Daha sonra *Beyt-el'*in doğusuna gider, orada çadır kurarak bir *mezbah* inşa eder.<sup>19</sup> Kıtlık sebebiyle bir müddet Mısır'a gitmiş ve tekrar buraya geri dönmüş; Hebron'daki Mamre meşeliğine yerleşmiş ve orada bir *mezbah* inşa etmiştir.<sup>20</sup> Mamre meşeliğinin dışında kendisine yapılan vaatlerde açık bir yer gösterilmezken, bu sonuncu yerde *Mısır ırmağı ile Fırat nehri arası* kendisine vaat edilmiştir. Doksan dokuz yaşındayken gurbet diyarının/Kenan'ın (Ürdün'den Akdeniz'e ve Mısır'dan Suriye'ye kadar olan alan), kendisinin ve kendisinden sonraki nesli için mülk olacağı vaat edilir.<sup>21</sup> İbrahim'den sonra İshak'a da bu vaat yenilenir. Hem İbrahim ve İshak<sup>22</sup> hem de Yakup<sup>23</sup> ve Musa'ya yapılan bu vaatlerin hiçbirisinde Kudüs açık bir şekilde yer almadığı gibi<sup>24</sup>, onlardan hiçbirisi de yaşarken Kudüs'ün bir parçasını oluşturduğu Kenan diyarına giremezler.<sup>25</sup> Ancak İbrahim'den Yakup'a kadar bütün atalar döneminin önde gelen şahısları ve eşleri, Kudüs'e otuz beş km uzaklıkta bulunan el-Halil'deki (Heb/vron) Makpela mağarasına defnedilmişlerdir.<sup>26</sup>

Bizatıhi vaat edilen topraklara giremeyen Musa sonrasında Yeşu önderliğindeki Yahudiler kutsal metinlere göre savaşla bazılarına göre ise barışçıl bir şekilde zamanla Kenan diyarına yerleşirler. İlk önce Eriha bölgesine giren Yeşu'nun Yerusaleym kralını, Adoni-tsedek'i öldürdüğünden Kutsal kitapta söz edilse de, bu onun buraya hâkim olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>27</sup> Fakat Mısır Firavun'u Merneptah'ın (iktidar dönemi M.Ö. 1213-1203) doğuya yaptığı seferleri anlattığı ve İsrail Taşı/Steli olarak bilinen kitabesinde İsrail isminin geçmesi, M.Ö. XIII. yüzyılda İsrailoğullarının söz konusu tarihte burada bulduklarını teyit eder.<sup>28</sup> İbrani isminin zaman zaman kendisiyle ilişkilendirildiği Habiru/Abiruyla yalnızca İsrailoğulları değil, onların da içlerinde yer aldığı göçebe toplulukları ifade ettiğinin daha yaygın bir kabul görmesi, mezkûr Firavundan önce burada bulunsalar da bu onların bu tarihte yerleşik hayata geçmeyip göçebe halde oldukları anlamına gelir.<sup>29</sup>

Bölgedeki varlıklarını gösteren işaretlere, Kitab-ı Mukaddes'in Yeşu'nun Yerusaleym'i aldığını çağrıştıracak imalara, Benyamin ve Yahuda kabilesi arasında paylaştırıldığına dair ifadelerle rağmen Davud, Yerusaleym'i, Yahudi kabilelerinden değil burada yaşamakta olan Yebusilerin (şehrin adı da Yebus olarak zikredilir) elinden almıştır. Şehrin Davud tarafından başkent yapılmasına dair açıklamalar buranın hem Benyamin hem de Yahuda soyundan gelenlerin yerleşim yerleri arasında bulunmadığı, dolayısıyla da ikisinin de olmayan bir yeri onları buluşturmak/birleştirmek maksadıyla seçildiği açıklamaları da şehrin Davud öncesinde İsrailoğullarının elinde olmadığını gösterir.<sup>30</sup>

S/Şaul/Talut'un ölümünden sonra yerine kral olan Davud'un şehri Yebuslulardan almasıyla, ilk olarak Yerusaleym İsrail/Yahudi tarihinin bir parçası haline gelmeye başlar. Ancak yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere,



Davud'un şehri fethi, onu başkent olarak seçmesi ve hem kendisine bir saray hem de içinde iki taş levhanın bulunduğu Ahit sandığını (Aron ha-Berit, Tâbut, Şehadet Sandığı), Avinadav'ın evinden getirerek sarayına yakın bir yerdeki çadıra koydurtması<sup>31</sup> Kudüs'ün bir anlamda Yahudiler tarafından kutsal bir şehir olarak kabulünün ya da daha sonraki kutsallaştırmanın da başlangıcı olarak görülebilir.

Davud, Krallığının sonlarına doğru Peygamber Nathan'a bir ev/mabet yapmak istediğini söylemiştir. Yebuslu Aravna'nın harman yerinde bir melek görmüş ve (bir anlamda tanrısal bir ilhamla) buraya kendisinden bir mezbahın kurması istenmiştir. Burayı elli şekel karşılığında satın almıştır.<sup>32</sup> Ancak Nathan, yeri ve malzemeleri hazır olan Mabedi inşa etmenin kendisine değil oğlu Süleyman'a nasip olacağını söyler. Süleyman iktidarının dördüncü yılında mabedin inşasına başlar ve yedi yılda mabedi bitirir.<sup>33</sup> Mabed üç kısımdan oluşur: Mabede açılan salon: *Ulam*; salon: *Hekal* ve *Kutsallar Kutsalı/Kodaş ha-kodaşim*. Bu son kısım, Ahit Sandığı'nın içine konulduğu, penceresiz, ancak baş kohenin senede bir kez girdiği, mabedin en kutsal kısmıdır. Mabedin inşasından sonra Süleyman'ın, ona yönelik dua edenlerin dualarını kabul etmesini istemesiyle, burası bir anlamda Yahudilerin kiblesi olmaya başlamıştır.<sup>34</sup>

Süleyman'ın vefatı üzerine, Krallık kuzey ve güney olarak ikiye ayrılmıştır (M.Ö. 925): Kuzeyde İsrail, güneyde ise Yahuda Krallığı. Kudüs, Yahuda bölgesinde kalmıştır.

Kuzeydeki İsrail kralı Yerobovam/Yeraboam, iki krallık arasındaki ayrılığı derinleştirmek ve Kudüs'te bulunan Mabede alternatif olmak üzere Beyt-el ve Dan şehirlerinde içlerinde altın buzağların<sup>35</sup> yer aldığı iki mabet (*bama*, ç. *bamat*) inşa etti ve halkı burada ibadetlerini icra etmelerini istedi.<sup>36</sup> Kuzeydeki İsrail M.Ö. 722'de II Sargon liderliğindeki Asurlular tarafından işgal edilip halkı Asur'a götürüldüler. Asurlulara vergi vererek ayakta kalan güneydeki Yahuda krallığı ise, Asurları yenerek onların yerini almış olan Babil kralı Nebukadnezar tarafından birkaç defa kuşatılmış ve şehir talan edilmiş; kraları değiştirilmiş ve nihayet 586'da Yahuda krallığı ele geçirilmiş, Kudüs yerle bir edildiği gibi, Mabed de yıkılmıştır. Yirmi bin kadar Yahudi Babil'e götürülmüştür. 538'de Perslilerin Babilleri yenmesi üzerine Yahuda bölgesi onların egemenliği altına girmiştir. Persliler, Mısır'la kendi aralarında bir tampon bölge oluşturmaları maksadıyla Babil'deki Yahudilerin geri dönmesine izin verdikleri gibi yıkılan mabedin inşasında (M.Ö. 515/516) hem maddi hem de manevi yardımlarda bulunmuşlardır.

İskender M.Ö. 332'de bölgeyi ele geçirmiştir. Onun 323'deki ölümünün arkasından ise, komutanları arasında paylaşılan İmparatorluğun bu kesimini önce Ptolemialar, 198'den sonra da Selevkitler yönetmişlerdir. 168'de IV.

Epiphanes Mabede Yunan tanrılarının heykellerini koydurması üzerine Makkabiler başkaldırmış (M.Ö. 167) ve mabet, Yunan ilahlarının heykellerinden temizlenmiştir. Makkabiler yüzyıllık bir süre (M.Ö. 63'e kadar) Kudüs'e hâkim olmuşlar ve Haşmonililer denen yönetimi kurmuşlardır.<sup>37</sup>

M.Ö. 63'de Pompeus Kudüs'ü işgal ederek şehrin etrafındaki duvarların bir kısmını yıktırmıştı. Crasus M.Ö. 54'de mabedi yağmalamış, Partlar ise M.Ö. 40'de şehri ele geçirmişlerdi. Romalılar adına bölgeyi yöneten ve Yahudi Kralı olarak bilinen Büyük Herod, M.Ö. 37'de şehrin yıkılan duvarlarını tamir ve mabedi yeniden inşa ettirmiştir. Milattan önce 20'de başlayan tamir işi, İsa'nın zamanına kadar sürmüştür. Onun ölümü üzerine yerine geçen Herod Agrippa şehrin etrafında bulunan iki duvara bir üçüncüsünü eklemiştir. Ancak, Romalıların mabet hazinesinden vergi istemeleri sonucunda çıkan Yahudi isyanı üzerine MS. 70'de şehri kuşatan Titus, hem şehri hem de mabedin, bugün hala varlığını devam ettiren Batı Duvarı dışındaki kısımlarını yerle bir etmiştir. Yahudilere göre, mabedin bu ikinci yıkımı birinci yıkımıyla aynı günde (9 Av'da) gerçekleşmiştir.

Hadrian döneminde (MS. 117-138) Kudüs'ün yıkıntıları üzerine Romalıların bir şehir kurmak istemeleri, Bar Kohba tarafından başlatılan isyana sebep olmuş (132); isyan üç yıl sonra bastırılmıştır. Bar Kohba öldürülmüş ve 135'de kurulmak istenen yeni şehrin inşası tamamlanmıştır. Şehre *Colonia Aelia Capitolina* adı verilmiştir. Zerubavel'in inşa ettiği Mabedin yerine Jupiter Capitolina için bir mabet ve Golgota tepesine de Afrodite'e ait bir mabet inşa edilmiştir. Yahudilerin şehre girmesi yasaklanmış ve girmeye kalkanlar da ölümle cezalandırılmıştır. Bu yasak daha sonra, dördüncü yüzyılda Konstantin tarafından kaldırılmıştır.<sup>38</sup>

## 1. YAHUDİLİKTE YERUŞALEYİM'İN KUTSALLIĞININ KÖKENLERİ

Yahudi geleneği Yeruşalayim'in kutsallığı ve bu özelliğinin onun doğasında içkin olduğunu ortaya konmak maksadıyla onun varlığı, Midraşlar tarafından yaratılış öncesine kadar götürülür.

Sürgün sonrası kaleme alınan metinlerde Kudüs, kutsal şehir olarak zikredilir.<sup>39</sup> Midraşlarda kutsallığının onun ilk kuruluşuna kadar gittiği ifade edilir. Midraş Rabbah (Genesis 14/8), Âdem'in Kudüs'deki mezbahın bulunduğu alandaki topraktan yaratıldığını söyler.<sup>40</sup> Bu da söz konusu mezbahın, Âdem'in yani insanın yaratılışından önce tesis edildiği anlamına gelir. Bu söz konusu mezbah, üzerinde Âdem'in, Habil ve Kabil'in kurban sunduğu mezbahdır. Keza Nuh ve oğulları da bunun üzerinde kurban takdim etmişlerdir. Nuh'un kurbanını sunduğu bu mezbah, onun tarafından atalarının in-

şa ettiği ve üzerinde kurban takdim ettikleri mezbahın yerine inşa edilmiş olandır.<sup>41</sup> Bunlar Kudüs'ün kutsallığının sonradan kazanılmış bir özellik olmayıp, başlangıçtan beri buna sahip olduğu anlamına gelir. Bu yüzden ataların orada kurban takdim etmeleri, onu kutsal hale getirmemiş, bilakis o kutsal olduğu için onlar burada kurbanlarını takdim etmişlerdir.

Kudüs olduğu kabul edilen Şalem'in, kadimliği hakkında Ramban (Musa b. Nahman/Nahmanides 1194-1270), onun yerleşim yerlerinin en gözde olanı olduğu ve Tanrı'nın *şekinasının* ikametgâhı olan göksel mabedin tam hizasına gelecek şekilde yeryüzüne yerleştirildiğini söyler. Keza Nuh'un oğlu Şem'e uygun olarak verilen bir isim olduğu kabul edilen Şalem'in, en azından "En Yüce Olanın" Rahibinin (Melkitedak, Adonitsedak) yeri olarak, Nuh'un adı geçen oğlunun zamanından beri bilindiği kabul edilir. Çünkü Kudüs=Tsedak/Adil/Doğru'dur. Çünkü Adil/Doğru olan Tanrı burada ikamet etmektedir. Keza, Kudüs ve Mabed alanının kutsallığı, onlarla ilgili herhangi Yahudi hukukuyla ilgili düzenlenmelerin ortaya çıkmasını da incelemesi gerekir.

Ancak Kudüs'ün ve içerdiği mabedin yapıldığı alanın kutsallığını, insanlığın ortaya çıkışından önceye götürmeye yönelik çabalara rağmen, Yahudiler nazarında bugün sahip olduğu önemin Birinci Mabed'in (M.Ö. 586) yıkılmasından sonra yavaş yavaş ortaya çıktığını söylemek daha makul bir açıklama gibi görünmektedir.<sup>42</sup> Her ne kadar İbrahim'in ve Musa'nın Mabed'in yapılacağı yeri bildiklerine yönelik imaların bulunması onun seçilmiş ve kutsal oluşunun, en azından söz konusu kişilerin yaşadıkları dönemde bilindiğinin bir işareti olarak anlaşılabilir da tarihsel anlatılar durumun pek de öyle olmadığını göstermektedir.

Yukarıda da söylenildiği üzere, Yeruslayim'in Yahudi tarihinin bir parçası oluşu, Davud'un onu başkent yapmasıyla başlar ve o zamana kadar herhangi dini bir çağrışıma sahipmiş gibi gözükmez.<sup>43</sup> Ancak, Mabed'in Süleyman tarafından burada inşası bile onu sonraki anlamda bir kutsal şehir yapmış görünmez. Çünkü Mabed'in varlığına rağmen Kudüs dışında ibadet merkezleri var olmaya devam etmiştir.

Süleyman'ın vefatından sonra krallık ikiye ayrılmış; Kudüs güneydeki Yahuda krallığının başkenti olarak kalmıştır. Ancak kuzeydeki İsrail krallığının ne kralı ne de halkı Kudüs'ü ve onda bulunan mabedi vazgeçilmez olarak görmemektedirler. İsrail kralı, iki devlet arasındaki ayrılığı derinleştirmek ve kuzeye güneyi dinsel anlamda bağlı olmaktan kurtarmak için Dan ve Beth-el'e iki mabet yapar ve burayı hac mekanına dönüştürür. Bunlara yönelik bir tepki olarak halktan Kudüs'ün önceliğine dair herhangi bir itiraz gelmez ve bu durum kolaylıkla kabul edilir.<sup>44</sup> Keza, kuzey krallığı birçok kez Kudüs'e girerek Mabet de dâhil onu talan etmekten çekinmez. Kuzey kralları

mabede pagan tanrılarının heykellerini yerleştirirler. M.Ö. 722’de II. Sargon kuzey krallığını M.S. 586’da ise Nebukadnazer Yahudi krallığını ortadan kaldırır. Babil sürgünü sonrası kaleme alınan metinlerde sürgündekilerin Kudüs’e yönelik özlemlerini dile getiren ifadeler girmeye başlar.<sup>45</sup> Ancak bu özelem, Kudüs’ün kutsallığından kaynaklanan bir özelem midir? Yoksa Kudüs’ün Yahudilerin hepsini ve içinde mabedi barındıran, Yahudilerin Asr-ı saadet Dönemi olarak kabul edilen birleşik krallık dönemine yönelik bir arzu mudur? Muhtemelen bu ikincisidir. Mabedin ikinci kez yıkılmasından sonra bu arzu, daha keskinleştiği için Kudüs’ün kutsallığı ve ihtişamı, krallığa yönelik arzunun ifade edildiği bir hal almıştır.

Mesih geldiğinde dağılmış olan bütün Yahudileri toplayacağı ve ideal Yahudi devletini oluşturan Davud dönemini yeniden inşa edeceği yerin Kudüs’ü de içermesi; onun kutsiyetini daha da güçlendirmiştir. Milattın sonra 70’de başlayan ikinci sürgün sonrası, Pesah ve Yom Kipur bayramlarının sonunda “Gelecek sene Kudüs’te” temennisi, Kudüs’ün Yahudiler için vazgeçilmez; dönüşün gerçekleşeceği yer oluşunu ve Yahudi zihnindeki yerini daha kalıcı bir hale getirmiştir.<sup>46</sup>

Bu yüzden Kudüs anlatıları ve Yahudilerin Kudüs’e bakışları hep abartılı olmuştur. O en mükemmel güzelliğe sahiptir. Şehirlerin prensesidir. Güzelliğin ve sevgilinin sembolüdür. Dünyaya on derece güzellik indirilmiştir ve bunun dokuzu Kudüs’ün payına düşmüştür. Kudüs’ü görmeyen kimse, bütün yaşamı boyunca güzel bir şehir görmemiştir. Meyvelerin ve sebzelerin, sıcak sularının yokluğu, hacıların keyif yapmak ve tatlı meyveler yemek için değil, bizatihi Kudüs’ün sahip olduğu özelliklerden dolayı ona gelmelerini mümkün kılan bir şey olarak yorumlanır.<sup>47</sup>

Kudüs’ün kendisinden dolayı burada gerçekleşen on mucize vardır: İnsanlar orada kötü bir şeyle karşılaşmazlar; burada hiç kimse günah işlemez. Burada yangın çıkmaz; hiçbir binası çökmez.<sup>48</sup>

Mabet ve Kudüs, dünyanın merkezinde yer alır. Bu yüzden İsrail ülkesi, dünyanın göbeğidir; çünkü o, dünyanın ortasında bulunur. Bütün dünya buradan yaratılmıştır. Mabet İsrail’in geri kalanından; İsrail ülkesi de dünyanın bütün ülkelerden daha yüksektedir. Kudüslüler bilge insanlardır ve onların bilgelikleri Yunanlıları bile şaşırtacak bir düzeydedir. Kudüs doğumlu olmak bir ayrıcalıktır ve Kudüslüler güzellikleriyle meşhurdurlar. Bu yüzden Kudüslü olmayanlar onlarla evlenmek ister.<sup>49</sup> Dünya yaratılmadan önce hazırlanmış olan göksel Kudüs’ün paralelinde yer Kudüs, Yahuda ve bütün İsrail’le özdeşleştirilir. Onların işledikleri suçların ve günahların cezasını Kudüs çeker. Mısır’dan çıkıştan peygamberlerin zamanlarına kadar bütün hatalar ve günahlar ona atfedilir. Bu yüzden Kudüs, günah bakımından Samiriye ve Sodom’u geçmiştir.

## 2. YAHUDİ DİNİ HAYATINDA KUDÜS

Kudüs kendisinde Mabet'i barındırması itibarıyla ayaktaiken ve yıkıldıktan sonra da Yahudi inancının ve dini hayatının şekillenmesinde çok önemli işlevler görmüştür.

### 2.1. Sınırlı Bir Mekânın Tanrısından Evrensel Bir Tanrı Anlayışına Geçiş

Mabet'in inşasından sonra Ahit Sandığı onun *Kodaş ha-Kodaşim* denilen kısmına konulmuş ve burası Tanrının ikametgâhı, O'nunla iletişimin kurulduğu yer olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Yahudilerin tanrısı yalnızca Kudüs'te bulunduğundan, Yahudiler için asıl olan burada yaşamaktır. Çünkü burada olmak, Tanrının verdiği sözü yerine getireceği, O'nun koruması altında olan yerde olmak demektir. Bu yüzden de, Tanrının hâkimiyet alanı burayla sınırlı gözükmektedir. Ancak önce M.Ö. 722'de Asurluların kuzey krallığını yıktılar. Burada bulunan on kabileyi Asur'a sürgüne götürdüler ve arkasından Babilliler güney krallığını ve içinde *Kodaş ha-Kodaşim*'in de bulunduğu yeri de yerle bir ettiler. İşte o zaman Tanrının, kutsalın yoğun olarak bulunduğu yer de ortadan kalkmış oldu. Yahudilerin büyük bir kısmı Kudüs dışında (Asur'da Babil'de, İskenderiye'de, Anadolu'da, Roma'da) yaşamaya başladı. Kendisini Yahudilerin tanrısı, onları da kendisinin seçilmiş halkı gören Tanrı, güç ve kudretinin sınırlarını halkını koruyup kollamak için genişletmek zorunda kaldı. Böylece belli bir mekânla sınırlı tanrı anlayışı, Mabetin yıkılması ve sürgünün bir sonucu olarak -yine Yahudilerin tanrısı olmak şartıyla- evrensel bir tanrı haline gelmiş oldu.<sup>50</sup>

### 2.2. Mabet Merkezli Hayattan Kutsal Metin Merkezli Hayata Geçiş

Mabet ayaktaiken birazdan söz edileceği üzere dini hayatın etrafında döndüğü, ona göre şekillendiği bir yerdirdi. Tevrat'ın Yahudi hayatında belirleyici bir yeri yoktu; hatta onun dini hayatta dikkate alındığını gösteren bir veri bile yoktur. Yoşiya zamanında (M.Ö. 641-610) mabetin yıkıntıları arasında Rabbin Şeriat kitabının bulunmasının yol açtığı dini reform çabasını bir kenara bırakırsak, Ezra'nın dönüşüne kadar Yahudi hayatında Tevrat'ın belirleyici bir rolü olmamıştır. Yoşiya zamanında bile, Rabbin Şeriat'ı Kitabı bulunmuş ancak, Yoşiya kendisine okunan kitabın muhtevasından haberdar gözükmez. İlk kez duyduğu sözler karşısında dehşete kapılır ve elbiselerini parçalar.<sup>51</sup> Ezra, sürgün sonrası dönemde Tevrat'ı halka okumuş ancak, halk artık İbrance değil de Aramca konuştuğu ve dolayısıyla da okunan metni anlamadıkları için, okunan metin Aramcaya tercüme edilmek zorunda kalmıştır.

Mabetin yıkılmasından sonra ancak tam olarak ne zaman ortaya çıktıkları tarihlendirilemeye de, sinagoglarla birlikte durum değişmeye başlamıştır. Mabetin icra ettiği, Yahudileri bir arada tutma işlevini sinagoglarda okunan, ya-

zılan ve yorumlanan Tevrat almaya başlamış ve mabed merkezli bir Yahudilik yerini, kutsal kitap merkezli bir Yahudiliğe bırakmıştır.<sup>52</sup> Bu yüzden de Kur'an'ın kendilerinden söz ederken kullandığı ehl-i kitap bir Yahudilikten ancak mabed sonrası ve sinagogların ortaya çıkışıyla söz etmek mümkün gözükmektedir.

### 3. DUA VE İBADET MEKÂNI OLARAK KUDÜS

Musa öncesi Atalar döneminde İbadetler/dua, yüksek yerlerde inşa edilen mezbahlar etrafında icra edilirdi. Musa dönemine dua/ibadetin ana kuralları belirlendiği gibi, Ahit Sandığı'nın konmuş olduğu toplanma çadırı/mişkan bir anlamda ibadetin merkezi haline gelmişti.

Süleyman'ın istediği üzerine burası dua için dönülen yön/kible haline gelir:

*Tutsak oldukları ülkede candan ve yürekte sana dönerlerse, atalarına verdiğin ülkelerine, seçtiğin kente ve adına yaptıracağım tapınağına yönelip dua ederlerse.*<sup>53</sup>

Böylece Kudüs dışında bulunanın Kudüs'e dönmesi ibadetin zorunlu bir unsuru haline gelir. Rambam, ibadetin kabul edilmesi için gereken sekiz şeyden biri olarak; Mabet'e dönmeyi sayar.

Mabedin yıkılmasından sonra bu artık zorunlu bir emir olmaktan çıkmıştır. Ancak yine de Kudüs'e dönerek ibadet etme devam etmektedir. Bunun sebebi artık mabet değil fakat ibadet sırasında Şekina'nın bulunduğu yere, göklerin kapısına yönelmenin bir zorunluluk olmasıdır.

#### 3.1. Mabed Zamanı ve Sonrasında Kurban

Musa zamanında Mişkan'da, Kenan diyarında Şilo'da sunulan kurbanların, mabedin inşasından sonra yalnızca burada sunulması, bir zorunluluk/farz haline gelmiştir. Mabet dışında özellikle de adak kurbanlarının kesilmesi yasaktır. Zorunlu olanlar yalnızca burada kesilmek zorundadır. Her Yahudi erkeğinin yılda üç kez hac için Yeruslayim'e gittiği bayramlarda (Pesah, Şavout ve Şukkot) kurbandsız gidilmezdi.

Mabedin yıkılmasından sonra ise, günlük olarak sunulan kurbanlar ortadan kalkmış ve onlar yerlerini duaya (Tefila) bırakmışlardır. Böylece Mabet zamanında kurbanın bir parçası olan dua, müstakil bir ibadete dönüşmüş oldu. Sabah ve ikinci kurbanlarının yerini bu zamanlarda yapılan dua aldı. Bazı duaların sonunda yapılması gereken secde, yalnızca Kudüs'te yapılması gerektiği için, Mabedin yıkılması sonrasında ortadan kalkmıştır.<sup>54</sup>

#### 3.2. Mabed Zamanı ve Sonrasında Hac

Yıldı; yukarıda zikredilen üç bayram vesilesiyle Kudüs'e hac için gitmek ve kendileriyle birlikte takdim etmek üzere kurban edilecek hayvanları götür-

mek zorunluydu. Ancak Mabed'in yıkılmasından sonra bu uygulama ortadan kalkmış oldu. Onun yerine bu bayramlar sinagogda kutlanmaya başlanmıştır. Hac, önceki özelliklerini taşımasa da yine bugün devam etmektedir.<sup>55</sup>

### 3.3. Kudüs'le İlgili Oruçlar

Yahudi dini bayramları gibi ibadetlerinin büyük bir kısmı da, Yahudi tarihinde yaşanan olayların anısına icra edilir. Oruçlar da bu konuda bir istisna olmayıp tutulan oruçların büyük bir kısmı bir şekilde Kudüs'le ilgili olan oruçlardır. On tevet orucu (asara be-tevet), Nabukadnezar'ın Kudüs'ün kuşatması anısına tutulur; on yedi temmuz orucu (şiva asar be-temmuz) Kudüs'ün düşmesi anısına; dokuz av orucu Mabedin yıkılışı ve üç tişri orucu, Babil sürgünü sırasında Kudüs'te kalan Gedalya'nın öldürülmesi anısına tutulur.<sup>56</sup>

## 4. YAHUDİ ESKATOLOJİSİNDE KUDÜS'ÜN YERİ

Hezekiel'in gördüğü vizyona dayanarak Kudüs'ün gelecekte yeniden inşa edileceği kabul edilir.<sup>57</sup> Zamanla bu yeniden inşanın, Mesih'in gelişiyile olacağı neredeyse bir iman meselesi haline gelir. Mesih'in gelişinden önce yerle bir edilecek olan Kudüs, onun gelişiyile ve belli olmayan bir zamanda gerçekleşecek olan bu yeniden inşa, Göksel Kudüs'ün ve Mabed'in<sup>58</sup> yeryüzüne inişi, birinci Kudüs ve Mabed'in yerinde olacaktır.<sup>59</sup> Mesih'in zamanında Kudüs yeniden dini siyasi bir merkez haline gelecektir. Dağılmış olan İsrail kabileleri burada toplanacağı<sup>60</sup> gibi:

Kavimler arasında sizi tekrar toplayacağım ve İsrail diyarını size vereceğim<sup>61</sup>

öteki milletlerin tamamı da Tanrı'nın yolunu öğrenmek için buraya gelecek ve mabede takdimeler sunacaklardır.

Masih'in hâkimiyeti altındaki krallık, Tanrısal krallığın bir aşaması olacaktır. Tanrısal krallık aşamasında Tanrı artık Siyon'da ikamet edecek ve dünyanın sona ermesinden önce de Kudüs, bir kez daha ve sonsuza kadar Tanrı'nın makamı olacaktır.<sup>62</sup>

Kudüs, insanların diriliş sonrası hesaba çekilecekleri yer, cennetin ve cehennem kapısı olarak kabul edilir. Bu yüzden Kudüs'te yaşamak kadar burada ölmek de insanları, kurtuluşa götüren sebeplerden biri olarak görülür. Çünkü Kudüs'ün kutsallığı bu topraklarda yaşayanların olduğu kadar buraya defnedilenlerin de onun kutsallığından yararlanacaklarına ve bunun da onların günahlarının bağışlanmasına yol açacağına inanılır. Talmud, Kudüs'te gömülmenin mezbah altına gömülmeyle aynı anlama geldiğini zikreder. Bu yüzden de Kudüs'te yaşamak kadar burada ölmek de önemlidir. İbrahim,

İshak ve eşleri buraya defnedildiği gibi, Mısır'da vefat eden Yakup ve Yusuf'un kemikleri de Musa tarafından defnedilmek üzere buraya getirilmiştir.<sup>63</sup>

## SONUÇ

İlk yerleşimlerin tarih öncesine gittiği kabul edilse de M.Ö. 3000 yılından itibaren tarihin bir parçası haline gelen Kudüs'ten bir şehir olarak ilk olarak M.Ö. XIX-XVIII yüzyıllarda söz edilir. Yahudiler tarafından “barış şehri” anlamı verilen şehrin, esas itibarıyla Batı Sami tanrılarında Salim/Şalem'in adını taşıdığı kabul edilir. Yahudilerle ilişkisi İbrahim'e, milattan önce 2000li yıllara kadar götürülür. Tanrı, İbrahim'e “Mısır Irmağı ile Fırat Nehri arası”nın onun için vaat edilen yer olduğunu söyler. İshak, Yakub ve Musa'ya da bu vaat tekrarlanmasına rağmen, vadin kendisine yapıldığı bu kişilerden hiçbirisi mezkûr topraklara giremez. Musa'nın vefatından sonra Yeşu vaat edilen topraklara girer. Ancak Kudüs, girilen yerlerden biri değildir. Kudüs ilk olarak Davud tarafından Yebusuların elinden alınır ve başkent ilan edilir ve Yahudi kabilelerini birleştirme işlevi görür. Davud'la Yahudi tarihinin bir parçası haline gelen Kudüs, Süleyman tarafından Ahit Sandığının konulduğu kutsallar kutsalını/kodaş ha-kodaşim içermesi ve Süleyman'ın isteğiyle dua için dönülen yer olmaya başlamasıyla Yahudi hayatında öne çıkmaya başlar.

M.Ö. 925'te Süleyman'ın ölümüyle Yahudiler ikiye (Kuzey ve Güney Krallığına) ayrılırlar ve Kudüs güneyde Yahuda Krallığının başkenti olarak kalır. Kuzey krallığı mabede yönelik gidiş gelişleri asgariye indirmek için Dan ve Bet-El şehirlerine yeni mabetler inşa eder. Zaman zaman Yahuda krallığına saldırarak hem şehri hem de mabedi talan eder ki, bu da ne Kudüs'ün ne de mabedin Yahudiler tarafından dokunulmaz bir kutsallığa ulaştığı anlamına gelir. Mabedin ayakta olduğu dönemlerde, dini hayatın merkezi olması, Yahudi dini hayatı için (hac, mabette kutlanılan bayramlar, yalnızca burada kurbanların sunulması vs. sebebiyle) vazgeçilmez oluşu hususunda bir tereddüt olmasa da, bu onun sonraki dönemlerde ulaştığı kutsallığa sahip olduğu anlamına gelmez.

Sonradan kazandığı kutsallığın, her ne kadar Yahudi dini literatüründe insanlığın ortaya çıkışından önce (Âdem, Kudüs toprağından yaratılmıştır) ve Musa'ya kadar olan peygamberler döneminde mevcut olduğunu ortaya koymaya; zaman öncesi bir kutsallığa sahip olduğunu göstermeye yönelik iddialar bulunsa da; Kudüs'ün kutsallaşma sürecinin, Kuzeydeki İsrail



Devletinin Asurlular; Güneydeki Yahuda devletinin de Babilliler tarafından Mabetle birlikte yıkılmasıyla, krallık ve mabet dönemini temsil ediyor olmasıyla başladığı söylenebilir. Babil’de Kudüs’e yönelik dile getirilen özlemler, doğrudan Kudüs’ün kendisine değil aslında Kudüs’ün temsil ettiği Birleşik Krallık Dönemindedir. Geçmişte hem Birleşik krallık dönemini hem de mabedi içermiş olması, aynı zamanda Babil sürgünü sonrası öne çıkan; Yahudi ihtişam zamanı olarak kabul edilen Davud ve Süleyman dönemini yeniden inşa edecek Mesihin gelişinin burada gerçekleşeceği beklentisi Kudüs’ü daha bir önemli hale getirmiştir. Bu önemi, mabedin yıkılmasıyla askıya alınmış olan ve mabetle ilişkili ibadetlerin onun inşasıyla yeniden başlayacağı beklentisi daha da arttırmıştır. Bütün bunlar, on iki kabilenin Yahudilerin ortak başkenti olarak (M.Ö. 1010-920) yaklaşık 90 yıl kalan, Kudüs’ü Yahudilerin en kutsal şehri haline getirmiştir. Bu da ona yönelik övgülerin dile getirilmesine: “Göksel güzelliğin on da dokuzuna sahiptir” gibi onunla alakalı mitlerin, efsanelerin oluşturulmasına yol açmıştır. Orada yaşamak ve ölmek insanların kurtuluşuna etki edecektir. Oradaki ibadetler başka yerdekilerden daha makbul olacaktır. Dinsel ve siyasi öneminin yanı sıra, Kudüs’e daha doğrusu Davud ve Süleyman dönemine olan bu hasret, her sene Yom Kipur bayramında “Gelecek Sene Kudüs’te” şeklinde dile getirilmiş; bu da çok farklı kültürel ortamlarda bazen özgürce bazen baskıya maruz kalarak yaşanmak zorunda kalınan iki bin yıllık sürgün boyunca Yahudilerin ayakta kalmalarını sağlamıştır.

## KAYNAKÇA

Abramsky, Smaul-Shimon Gibson. “Jerusalem, History”. *Encyclopedia Judaica*. 2. Baskı, editör in chief Fred Skolnik, 11:144. USA: Thomson and Gale, 2007.

“Aliya Laragel (Yaya olarak çıkış)”. *Yahudilik Ansiklopedisi*. Yusuf Basalel. 1:58-59. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.

Armstrong, Karen. *Jerusalem, One City Three Faiths*. New York: Ballantine Books, 2005.

Aydın, Fuat. *Yahudilik, Tarih, İnanç, İbadet, Kültür*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2018.

Çift, Pelin-Ömer Faruk Harman. *Kudüs’ün Gizemli Tarihi*. İstanbul: Destek Yayınları, 2017.

*Encyclopedia Hebraica*, “Jerusalem in the Bible”. 21: 208-211. *Encyclopedia Judaica*. Second Edition.

*Encyclopedia Hebraica*. “Jerusalem in Aggadab”. *Encyclopedia Judaica*. 21: 211-213. Second Edition.

Fârûkî, İsmâil Râcî, *İslam ve Diğer İnançlar*. Çev. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Firestone, Reuven. *Yabudiliğ Anlamak, İbrahim'in/Abraham'ın Çocukları*. Trc. Çağlayan Erendağ-Levent Kartal. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004.

Glikso, Yvonne. "Pilgrimage". *Encyclopedia Judaica*. Second Edition, 16:153-157. Fred Skolnik, editör in-chief, USA: Kate Publishing House, 2007,

Gottheil, Richard, ve diğerleri, "Jerusalem, (in the El-Amarna Tablets)". [jewishencyclopedia.com](http://jewishencyclopedia.com).11.11.2018.

Gürkan, Salime Leyla, *Anabatlaryla Yabudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Gürkan, Salime Leyla. *Yabudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.

Gürkan, Salime Leyla, *İbrahim'den Ezra'ya İsrâuloğulları Tarihi*, İstanbul: İSAM, 2018.

Harman, Ömer Faruk. "İbrahim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 266-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Harman, Ömer Faruk. "İsmail". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23:76-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Harman, Ömer Faruk. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 323-327. İstanbul: TDV. Yayınları.

Hasanoğlu, Eldar. "Tanah'a Göre Kudüs'ün Kutsallaşması Süreci". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2015/2):125-148.

Hathkoff, Aaron. "Sacrifice". *Encyclopedia Judaica*. 17:639-648, Second edition.

Herr, Moshe David. "Fasting and Fast Days". *Encyclopedia Judaica*. second edition, 6:719-723.

"Jerusalem (In Aggadah)", *Encyclopedia Judaica*. 11:212, Second edition.

Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi, (Yabudiliğin Mimarı Ezra)*. İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2007.

Meistermann, B. "Jerusalem (Before A.D. 71)". *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. <http://newadvent.org/cathen/08344a.htm>. 11.11. 2018.

Meral, Yasin. *Sâmîrî'nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Mert, Rabia. *Mitolojik ve Tarihsel Bağlamda Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs*. Doktora Tezi, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2017.

Midrash Rabbah, *Genesis*. Trc. H. Freedman. 1: 115. London: The Sancino Press, 1961.

Montefiore, Simon Sebag. *Kudüs, Bir Şehrin Biyografisi*. İngilizceden çeviren Cem Demirkan. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.

Özen, Âdem. *Yabudilikte İbadet*. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2001.

Peters. F. F. "Jerusalem (An Overview)". *Encyclopedia of Religion*. 4834.

Robinowitz, Louis Isaac. "Synagogue". *Encyclopedia Judaica*. 19: 352-355.

Salibi, Kamal. *Secrets of the Bible People*. London: Saqi Books, 2004.

Schlesinger, Meir. "Jerusalem-Chosen by God". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 25/1 (Fall 1989):1-10.

Schulman, Alan Richard. "Merneptah", *Encyclopedia Judaica*. 14:67. second edition.

Yığıtoğlu, Mustafa. *Yahudilikte Semâvî Mâbed Anlayışı*. (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2010).

## NOTLAR

- 1 Simon Sebağ Montefiore, *Kudüs, Bir Şehrin Biyografisi*, trc. Cem Demirhan (İstanbul: Pegasus, 2011), xix.
- 2 Ömer Faruk Harman, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2002), 26:323.
- 3 Harman, "Kudüs", 26:324.
- 4 Smaul Abramsky-Shimon Gibson, "Jerusalem, History", *Encyclopedia of Judaica*, 2. Baskı, editör in chief Fred Skolnik (USA: Thomson and Gale, 2007), 11:144.
- 5 B. Meistermann, "Jerusalem (Before A.D. 71)", *The Catholic Encyclopedia*, (New York: Robert Appleton Company). <http://newadvent.org/cathen/08344a.htm>. 11.11. 2018; Richard Gottheil-Gotthard Deutsch-Martin A. Meyer-Joseph Jacobs-M. Franco, "Jerusalem, in the el-Amarna Tablets", [Jewishencyclopedia.com](http://Jewishencyclopedia.com).11.11.2018.
- 6 Tekvin 22/14.
- 7 Mısır kaynaklarında Yerusulayim`in tanrısı olduğu zikredilen Salim/Şalim, Ugarit kitabelerinde, tanrı listesinde yer almaktadır. Bu gece yıldızı tanrısı olup, kardeşi gündüz yıldızı olan Sahar ile, El`in evlatları oldukları kabul edilir. Şalim ve Sahar`ın Kudüs`le ilişkilerinin oluşu Tanah`ta Sahar`a yer verilmesi ve Şalim`in bir sürümünün de Avşalom ve Şlome/Süleyman isimlerinde varlığını devam ettirmesi olarak görülebilir.
- 8 Harman, "Kudüs", 26:223-224.
- 9 B. Meistermann, "Jerusalem (Before A.D. 71)", *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company). 2018: <http://newadvent.org/cathen/08344a.htm>. 11.11.2018.
- 10 Harman, "Kudüs", 26:323.
- 11 Mezmurlar 76/3.
- 12 Tarihler II 3/1.
- 13 Hakimler 19/10.
- 14 Harman, "Kudüs", 26:224.
- 15 İbrahim`in yaşadığı dönemle dönemle ilgili olarak Kitab-ı Mukaddes ve Arkeolojik çalışmaların yerdikleri tarihler için bk. Salime Leyla Gürkan, *İbrahim`den Ezra`ya İsrâiloğulları Tarihi*, İstanbul: İSAM, 2018, 28-33, 58-65.
- 16 Tekvin 14/18.
- 17 Tekvin 12/1.
- 18 Tekvin 12/6.
- 19 Tekvin 12/7-8.
- 20 Tekvin 12/10-20; 13/3.
- 21 Tekvin 13/14-15; Tekvin 15/7-8, 18-21.
- 22 Tekvin 35/12.
- 23 Tekvin 28/10-22.
- 24 Çölde Sayım 34/1-18.
- 25 "Sonra Musa`ya şöyle dedi: İbrahim, İshak`a, Yakub`a 'senin soyuna vereceğim' diye ant içtiğin ülke budur. Ülkeyi sana gösterdim ama oraya giremeyeceksin." Yasanın Tekrarı 34/4. İbrahim`in oğlu İsmail`i, Kudüs`te bulunan Moriya tepesinde kurban etmek için götürmüş olması (Tekvin 22/1-9), onun Kudüs`e hiç girmedigine dair yukarıdaki ifadeyle çelişir görünse

- de Moriya'nın Kudüs'le özdeşleştirilmesi çok sonraki Yahudi geleneğinin anlayış olduğu gibi ayrıca, onun hem etimolojisi hem anlamı hem de ifade ettiği yer hususu tartışmalıdır. Bu yüzden de söz konusu ifadeyi kesin olarak yalanladığı söylenemez. Bu konu hakkındaki tartışmalar için bk. Ömer Faruk Harman, "İsmail", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23:80. Moriya'nın Arap Yarımadasında olduğuna dair bkz. Kamal Salibi, *Secrets of The Bible People* (London: 1988), 88.
- 26 Tekvin 25/9-10; 35/27-29; 49/29-30.
- 27 Hasonoğlu, "Tanah'a Göre Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci", 132.
- 28 Bu taş için bk. Alan Richard Schulman, "Merneptah", *Encyclopedia Judaica*, second edition, 14:67.
- 29 Fuat Aydın, *Yahudilik, Tarih, İnanç, İbadet, Kültür* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2018), 13-14.
- 30 Eldar Hasanoğlu, "Tanah'a Göre Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2015), 132.
- 31 Birinci Samuel 7/1-2.
- 32 İkinci Samuel 24/18-25.
- 33 Birinci Krallar 5-6. Bölümler.
- 34 Birinci Krallar 8/34, 44, 48; İkinci Tarihler 6/34.
- 35 Altın buzağların kuzeydeki İsrail bölgesinde yapılmasının, Mısır'da doğan ve orada büyüyen, dolayısıyla da Mısır'ın dinsel etkisini taşıyan Yahudi grupların bir işi olduğuna dair bk. Yasin Meral, *Sâmiri'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018).
- 36 Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hasanoğlu, "Tanah'a Göre Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci", 140-141.
- 37 İsraililerin söz konusu dönem tarihleri ve mabet hakkında bk. Aydın, *Yahudilik*, 24-25, 34-42.
- 38 Bunlar için bk. Rabia Mert, Tarihsel, *Mitolojik ve Dini Bağlamda Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs*, (Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2017), 80-109. Birinci mabedin yıkılması ve Ezra'ya kadar ve Ezra dönemindeki olayların ayrıntılı bir anlatısı için bk. Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi, (Yahudiliğin Mimarı Ezra)* (İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2007)
- 39 Yeşaya 52/1.
- 40 *Midraš Rabbah*, Genesis, trc. H. Freedman (London: The Sancio Press, 1961), 1: 115. "Âdem keffaret yerinden yaratıldı." Agy.
- 41 *Pirkei de Rabbi Eliezer*, 31.
- 42 Montefiore, *Kudüs*, xxii.
- 43 F. F. Peters, "Jerusalem (An Overview)", *Encyclopedia of Religion*, 4834.
- 44 Hasanoğlu, "Tanah'a Göre Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci", 140-141.
- 45 "Babil ırmaqları kıyısında oturup Siyon'u andıkça ağladık; çevredeki kavaklara lirlerimizi astık. Çünkü orada bizi tutsak edenler bizden ezgiler, bize zulmedenler bizden şenlik istiyor, "Siyon ezgilerinden birini okuyun bize!" diyorlardı. Nasıl okuyabiliriz RAB'bin ezgisini el toprağında? Ey Yeruşalım, seni unutursam, saç elim kurusun. Seni anmaz, Yeruşalım'ı en büyük sevincimden üstün tutmazsam, dilim damağıma yapışsın! Yeruşalım'in düştüğu gün, "Yıkın onu, yıkın temellerine kadar!" diyen Edomlular'ın tavrını anımsa, ya RAB. Ey sen, yıkılsa Babil kızı, bize yaptıklarını sana ödetecek olana ne mutlu! Ne mutlu senin yavrularını tutup Kayalarda parçalayacak insanal". Mezmurlar 137/1-9. Burada anlatılan tarihsel olaylar için bk. Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin mimarı Ezra)*, 2007.
- 46 Aydın, *Yahudilik* 126; Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 128, 212.
- 47 "Jerusalem (In Aggadah)", *Encyclopedia Judaica*, second edition, 11: 211-212.
- 48 "Jerusalem (In Aggadah)", *Encyclopedia Judaica*, second edition, 11:212.
- 49 "Jerusalem (In Aggadah)", *Encyclopedia Judaica*, second edition, 11:212.
- 50 "Bu tanrı, kendisini onların coğrafî alanlarının sınırları dışında ibadet edilme kabiliyetine sahip bir varlık olarak bile algılayamazdı"; "Doğru, onların tarihinin geç bir aşamasında ve sadece o aşamada onlar tanrılarının evrenin efendisi ve hâkimi olarak telakki ettiler; fakat onların bu yaptıkları her zaman onun yetkisini ulusal düşmanlarına karşı koyacak şekilde genişletmek girişimiydi". İsmâil Râci el-Fârûkî, *İslam ve Diğer İnançlar*, (İstanbul: İnsan Yayınları), 147.

Sürgün sonrasında Yahudi tanrı algısındaki benzer bir okuma için bk. Gürkan, *İbrahim'den Ezra'ya İsrâilöğulları Tarihi*, 197.

- 51 “Rab ‘bin Tapınağı’na getirilen parayı çıkarırlarken, Kâhin Hilkiya Musa aracılığıyla verilmiş olan Rabb’in Yasa Kitabı’nı buldu. Yazman Şafan’a, “Rabb’in Tapınağı’nda Yasa Kitabı’nı buldum” diyerek kitabı ona verdi. Şafan kitabı krala götürerek, “Görevlilerin kendilerine verilen her işi yapıyorlar” diye haber verdi, “Rabb’in Tapınağı’ndaki paraları alıp denetçilerle işçilere verdiler.” Ardından, “Kâhin Hilkiya bana bir kitap verdi” diyerek kitabı krala okudu. Kral Kutsal Yasa’daki sözleri duyunca giysilerini yırttı. Hilkiya’ya, Şafan oğlu Ahikam’a, Mika oğlu Avdon’a, Yazman Şafan’a ve kendi özel görevlisi Asaya’ya şöyle buyurdu: “Gidin, bulunan bu kitabın sözleri hakkında benim için de, İsrail ve Yahuda halkının geri kalanı için de Rab’be danışın. Rab’bin bize karşı alevlenen öfkesi büyüktür. Çünkü atalarımız Rab’bin sözüne kulak asmadılar, bu kitapta yazılanlara uymadılar.” Tarihler II 34/16-21.
- 52 Sinagogların ortaya çıkışına dair iki görüş vardır. Bunlardan birisi onu, ilk mabed dönemine kadar götürenler görüşü; ikincisi ve daha baskın ve yaygın bir kabul gören ise, onun birinci mabedin yıkılmasından sonra ve muhtemelen de Babil sürgünü sırasında ortaya çıkmış olduğu görüşüdür. Bu görüşler ve sinagogun modern döneme kadar tarihi hakkında bk. Louis Isaac Robinowitz, “Synagogue”, *Encyclopedia Judaica*, 19: 352-355. Tevrat okunması için sinagog inşasını gösteren miladi birinci yüzyıldan kalma bir yazıt için bk. Robinowitz, “Synagogue”, *Encyclopedia Judaica*, 19:355; Adem Özen, *Yahudilikte İbadet* (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2001), 86-100.
- 53 Krallar I 8/48.
- 54 Yahudilikte kurban, mabed öncesi ve sonrası için bk. Aaron Hathkoff, “Sacrifice”, *Encyclopedia Judaica*, 17:639-648.
- 55 Yahudilikte mabet öncesi ve sonrası hac hakkında bk. Yvonne Glikso, “Pilgrimage”, *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, Fred Skolnik, editör in-chief (USA: Kate Publishing House, 2007), 16:153-157; Adem Özen, *Yahudilikte İbadet*, 191-193; “Aliya Laragel (Yaya olarak çıkış)”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Yusuf Basalel, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 1:58-59; Gürkan, *Yahudilik*, 212-214; Aydın, *Yahudilik*, 124; Reuven Firestone, *Yahudiliği Anlamak, İbrahim’in/Abraham’ın Çocukları*, trc. Çağlayan Erendağ-Levent Kartal (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004), 156-162.
- 56 Yahudilikte oruç için bk. Moshe David Herr, “Fasting and Fast Days”, *Encyclopedia Judaica*, second edition, 6:719-723; Özen, *Yahudilikte İbadet*, 174-180; Aydın, *Yahudilik*, 122-124.
- 57 Hezekiel 40-44. Bölümler; Zekeriya 1/16-17; Tobit 14/1-5.
- 58 Göksel mabed hakkında yeterli bir anlayış oluşturacak nitelikte olmasa da, bu konuda yapılmış bir çalışma olarak bk. Mustafa Yiğitoğlu, *Yahudilikte Semâvi Mâbed Anlayışı*, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2010).
- 59 Enok I 90/28-29; Ezra IV 7/26; 10/54.
- 60 Tobit 14/5.
- 61 Hezekiel 11/17; Yeşaya 60/1-16.
- 62 Hezekiel 43/7, 9.
- 63 “Musa Yusuf’un kemiklerini yanına almıştı. Çünkü Yusuf İsrail’in oğullarına, “Tanrı kesinlikle size yardım edecek, kemiklerimi buradan götüreceksiniz” diye sıkı sıkı ant içirmişti.” Çıkış 13/19.



# منهج الشمولية العلمي

Aydın KUDAT\* Huseyin TARIK\*\*

## ***Bilimde Bütünsel Yaklaşım***

**Öz** Bir ülkenin bilim, yönetim ve idari merkezleri o ülkenin temel direkleridir. Bilim merkezlerindeki bilim insanlarının fikir ve görüşleri sağlam ve isabetli olduğunda idari birimlerinin de ülkeyi politika, ekonomi, adalet ve sanat alanlarında doğru yönde yönlendirdiğinde zülcahaeyn olarak hem nazari hem ameli açıdan üretken olurlar.

Toplumun yöneticileriyle uyumlu ve etkileşimli hale gelmesi, bilim merkezlerinin sağlıklı işle(til)mesiyle yakından ilgilidir. Tarihi süreç içerisinde toplumun refah ve kalkınmasında daima önemli rol oynayabilen bilim merkezlerindeki bilim insanları şu şekilde sınıflandırılabilir. Birincisi, kendince belirlediği özel bir alanda yetkin ve konusunda uzmanlaşmış olanlar. Bunlar sadece kendi alanındaki yenilik ve gelişmelerde bize yarar sağlar. Onları bilimsel laboratuvarlarda uzman olarak görebiliriz.

İkincisi, her türlü bilgiden toplayan bir bilim insanı tipolojisidir. Bu tipteki bilim insanları, toplumun ihtiyaç duyduğu hemen hemen her alanda söz edebilen her alanda konuşarak bize yardımcı olan mobil ansiklopedik bir örnek kişiliklerdir. Bilimsel makaleleri çabuk bir şekilde üretebilir, bize birçok bilimsel tespitler sunulabilirler. Ancak bu kimseler ülke meselelerini yönetebilecek liderlik zihniyetine sahip stratejik bir düşünür portresini çizemezler. Üçüncüsü, bütünsel yaklaşıma sahip olan bilim insanlarıdır. Geniş bir vizyona sahip olan bu tip bilim insanları, hayatın her katmanı ve bilim alanları ile ilgili yeterli bilgi birikimine sahiptir. Bilgisini nasıl ve nerede değerlendirebileceğini iyi bilen tiplerdir bunlar. Hayatın akışı içerisinde meydana gelen her türlü olaylardan, bilim dünyasında meydana gelen her türlü gelişmelerden yetkinliğini zenginleştirmek için faydalanabilirler. Dışavurum ve açıklama kurallarına uygulanabilecek bilimsel, sosyal, politik hatta uluslararası çevreyi etkileyerek bilim ile bağlantılı gerçekliği araştırır ve sorunlara çözümler geliştirirler.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv.  
aydinkudat@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8153-8181  
Makale Geliş Tarihi: 09 Kasım 2018. Makale Kabul Tarihi: 19 Kasım 2018.

\*\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv., İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Doktora Öğrencisi, tarikhuseyin1@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5533-3318  
Makale Geliş Tarihi: 09 Kasım 2018. Makale Kabul Tarihi: 19 Kasım 2018.

Bilim, siyaset, ekonomi ve hukukun gidişatını değiştirenler bu tip insanlardır. Bilim, hukuk, medya, ekonomi, eğitim ve diğer bilim disiplinlerinde bu insanlar etkin rol oynarlar. Bu gibi kişiler için bilinçli ve kapsamlı ansiklopedik şahsiyetler tabiri kullanılabilir.

Bilim alanındaki çalışma verimliliği, bütünsel yaklaşımı gerektirir. Gelişme ve bilimsel ilerleme sürecinde bütünsel yaklaşım daha hızlıdır. Herhangi bir bilimsel alanda genel bir yetkinlik ve yeterlilik sağlamaktadır. Bu sayede kurumlardaki muhtemel idari aksaklıklar veya teknik boşluklar erkenden fark edilebilir ve gereken tedbirler alınabilir. Birbirinden kopuk bir uzmanlaşma ve kompartlaşma isabetli neticeler vermez. Gerek sosyal gerek teknik olsun bilimsel alanda parçacı yaklaşım yenilik ve yaratıcılığın en büyük engellerinden biridir. Bir alanda uzmanlaşmaya iç hukukta dikey yönelim denir. Diğer disiplinlerden yararlanmaya da yatay genişleme denir. Bu, bilimsel veya idari ya da teknik boşluğu doldurmak yatay genişleme olmadan dikey yönelim için zor olabilir. Dikey yönelimin bu boşluğu tam olarak dolduramayacağı yadsınamaz bir gerçektir. Sosyal boyutu ağırlıkta olan disiplinlerde geniş kapsamlı bilginin etkin analizi ve kullanımı elzem kılar. Dikey yönelim tek başına bunu sağlayamaz. Dikey yönelim yatay genişlemeyle disiplinler arası uyum sağlayıp bilimsel bilgiyi tüm disiplinlere aktarılabilir. Bilimsel alanda bütünsel yaklaşım süreci hızlandırıcı ve niteliği arttırıcı bir etki yapmaktadır.

Eğer diğer bilimsel disiplinlerin alanı ve inovasyonu ile ilgilenen akıllar üretebilirsek bilimsel yaratıcılığımızın artacağı muhakkaktır. Hayatın her alanında liderlik düşüncesini üretmek için bütünsel yaklaşımı temel alan farklı bilim kadrolarına ihtiyacımız vardır.

**Anahtar kelimeler:** Metot, bütünsel yaklaşım, bilim insanı

### *The holistic approach to knowledge in science*

**Abstract** The centers of science, administration and governance are the main agents in any country. The centers of science produce scientists, leaders and thinkers if their approach is correct and sound, and the centers of government are the ones that guide the country towards the right direction in the fields of politics, economy, justice and the arts. Which implements the political vision in the country, which results in the interaction of peoples with their governments, all based on the centers of science.

Researchers in science and university centers can be classified as:

First: the researcher specializing in precise competence; contributing in the innovation in her/his field only, we can see her/him in scientific laboratories as scientists.



Secondly, the researcher is a researcher who collects from every knowledge. He is a mobile scientist that helps us in public sermons and sermons that speak simultaneously to the immediate event. The article is quick and can be presented to us by students of science or political class and thinkers, but he cannot produce us thinkers and strategic thinkers with a leadership mentality that runs the country's affairs.

Thirdly: The holistic researcher, who is knowledgeable about the fields of life and the sciences and the knowledge and knowledge of his knowledge and knowledge, is able to know what his knowledge is doing. This can be used to build the base of influence and use. He can benefit from all fields of life and science and from all events to enrich his competence; To influence the scientific, social, political and even international environment, which can be applied to the rule of extrapolation and elucidation; it explores the reality associated with science and devises solutions to the dilemmas, and this is what produces leaders, thinkers, inspectors and decision makers.

The result: All those who changed the course of science, politics, economics and jurisprudence were of this type, and can be extrapolated from scientific disciplines of science, law, law, journalism, economics, education and others; you will find before you are the comprehensive world encyclopedic.

Work in the field of science is in the field of competence, it is faster in the process of development and scientific progress; and competence may be a general competence in any scientific field and this is Mahmoud; and can fill any gap in the scientific institution, administrative or technical. And the strict specialization within the general jurisdiction is one of the reasons for innovation and creativity in the scientific field and in particular technical; and this is unknowable, and we can call it vertical orientation in the jurisdiction, and this may be difficult to fill the scientific or administrative or technical vacancy, it is true that it cannot fill the vacancy; Because it may be unique institution, and there is a field of horizontal expansion is specialized in the competence of the general well-versed all the vocabulary of his knowledge; and specialization of precise competence, this can fill the scientific field and the field of others except the competent jurisdiction.

But if we can produce minds that are concerned with the science and innovation of other sciences, here is the scientific creativity and here show the genius and we need scientific cadres distinct to produce leadership thinking in all areas of life.

**Keywords:** Method, holistic approach, science, scientist

المخصص مراكز العلم والإدارة والحكم؛ هي المفاصل الرئيسة في أي دولة، فمراكز العلم تُنتج العلماء والقادة والمفكرين إن كان منها قويم وسليم، ومراكز الحكم هي التي توجه دفة البلد نحو الاتجاه القويم؛ في مجالات السياسة والاقتصاد والقضاء والفنون إن كان هناك عقل رشيد، ومراكز الإدارة هي التي تنفذ الرؤية السياسية في البلاد والتي ينتج عنها تفاعل الشعوب مع حكوماتها، وكلها مستندة إلى مراكز العلم.

ويمكن تصنيف الباحثين في مراكز العلوم والجامعات كما يلي :

أولاً: الباحث المتخصص باختصاص دقيق؛ فهذا يُفيدنا في الإبداع في مجاله فقط، وإن احتجناه فقدناه، ويمكن أن نراه بارعا في المختبرات العلمية.

ثانياً: الباحث (الكشكول)؛ فهو باحث جمع من كل علم ما لا يُعني، وهو كشكول علمي متنقل يُفيدنا في المواعظ والخطب الجماهيرية ذات الكلام الآني للحدث الآني، والمقالة السريعة ويمكن أن يقدم لنا طلبة علم أو طبقة سياسية ومفكرين تكون لهم رؤية مرحلية تبعية، لكنه لا يستطيع أن ينتج لنا مفكرين وباحثين استراتيجيين بعقلية قيادية تدير شؤون البلاد.

ثالثاً: الباحث الشمولي المحيط بعلمه مجالات الحياة والعلوم الساندة والمفسرة لعلمه واختصاصه، فأتقن منها ما يُقاوم به علمه؛ فهذا يمكن الاستفادة منه في بناء قاعدة التأثير والانتفاع، فيمكن له أن ينتفع من كل مجالات الحياة والعلوم الساندة ومن كل الأحداث لإغناء اختصاصه؛ ومن ثم يُبدع في التأثير على محيطه العلمي والاجتماعي والسياسي وحتى الدولي، وهو الذي يمكن له أن يطبق قاعدة الاستقراء والاستنباط؛ فهو يستقرئ الواقع المقرون بالعلم ويستنبط الحلول للمعضلات، وهذا هو الذي ينتج القادة والمفكرين والمفتين وأصحاب القرار .

النتيجة: كل الذين غيروا مجرى العلوم والسياسة والاقتصاد والفقهاء كانوا من هذا الصنف، ويمكن استقراء الاختصاصات العلمية من علوم الشريعة والتشريعات (القوانين)، والصحافة، والاقتصاد والتربية وغيرها؛ ستجده أمامك هو العالم الشمولي الموسوعي.

## الكلمات المفتاحية : المنهج، الشمولية، العلم، الموسوعية

## المقدمة:

التطور العلمي الذي وصله العالم؛ حقيقة يبهر العقول وهذا فضل الله تعالى على البشر فهو الذي  
(عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ) (العلق:٥).

وهذا ثمرة التخصص في العلوم، وهو أمر لازم وضروري لكي يمتاز كل متفرغ لعلم من الإبداع فيه، وصحيح أنه لا يمكن لأي منا أن يكون موسوعة جواله، لكن في الوقت ذاته لا بد لهذا المتخصص أن يتعلم الساند لعلمه والمرادف لثقافته لكي نحصل منه ثمرة جهد موسوعي شامل يعلم شيئاً بديهيها أصوليا عن كل علم يعمل ضمن المجموعة المنهجية العلمية التي تخصص فيها، ولا يكتفي بمعرفة كل شيء عن أمر واحد، فيكون لدينا بنكا للمعلومات له القدرة على تلقي المعلومة وبثها؛ وتحليلها واستنباط الحلول والحكم منها؛ ثم الإبداع في الربط بين العلوم، وهذا كان واقع حال علماء الأمة، فلكل منهم أكثر من مجال يبدع فيه .

## سبب اختيار الموضوع:

١- لتطوير الباحث من مختص باختصاص دقيق إلى مختص دقيق لكنه شمولي محيط بعلمه مجالات الحياة والعلوم الساندة والمفسرة لعلمه واختصاصه، فيتقن منها ما يقوم به علمه؛ فينتج القادة والمفكرين والمفتين وأصحاب القرار :

٢- لكثرة الاختصاصات الدقيقة والتركيز على جانب واحد من منهجيات المعرفة تولد لدينا أساتذة يعلم ويفقه علمه فقط فأصبحت لدينا فجوات علمية وثقافية في استحصال وربط المعلومات .

أهميته: الشمول المعرفي يُكسب الشخص أفقا واسعا يتطور معه ما يحمله من علم وثقافة.

هدف البحث : الإجابة على سؤال هل يكفي التخصص في العلوم؟ ثم إنتشار التطور والشمول فيكون لدينا مفكرين وباحثين يمكن له ( الاستماع والإنصات؛ والبحث والاستقراء؛ والتحليل والاستنباط؛ ثم التوفيق بالنتائج).

منهجية البحث:

١- تعريف ماهية المفردات.

٢- بيان التخصص.

٣- بيان الشمول.

نطاق البحث: ركز البحث على تطبيقين:

١- هيئات الإفتاء لتعلقها بمصالح الناس الأسرية والاجتماعية.

٢- التدقيق المالي؛ لأن فيه ضبط مالية الدولة والأفراد والشركات.

المبحث الأول : الماهيات

ماهية الشيء! ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي...

الماهية: تطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان.

وفي هذا المبحث نتطرق لتعريف ماهية المنهج والمعرفة والشمول في مطالب:

المطلب الأول: ماهية المنهج.

المطلب الثاني: ماهية المعرفة.

المطلب الثالث: الشمول.

المطلب الأول : ماهية المنهج

نهج<sup>١</sup>: (النهج)، بفتح فسكون (الطريق الواضح) البين. وهو النهج، محركة أيضا. والجمع نهجات،

ونهج، ونهوج.

وطرق نهجة: واضحة (كالمنهاج)، بالكسر. قال الله :

( لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا)<sup>٢</sup>.

المناهج: الطريق الواضح. ومنهج الطريق: سلكه .

واستنهج الطريق: صار نهجا واضحا بينا .

مناهج البحث العلمي هي الطرق المقررة للاستماع والإنصات؛ والبحث والاستقراء؛ والتحليل والاستنباط؛ ثم التوفيق بالنتائج ويكون ذلك من خلال إحدى الطرق سواء كانت بالرصد أو التجربة أو القياس، وبالتالي تخضع جميعها لمبادئ الاستنتاج.

أنواع مناهج البحث العلمي:

نرى أن مناهج البحث لا تعدو الملاحظة والاستيضاح (الاستقراء) والتجربة والتحليل ثم الاستنباط، لذا نقسمها :

١- المنهج الاستقرائي: يعتمد على ملاحظة الظواهر والظروف المحيطة بها مع مراقبة المتغيرات الطارئة عليها.

٢- المنهج التحليلي (التجريبي): وهو بتحليل الاستقراء المتحصل من الظواهر، ووضعها تحت التجربة لاستخلاص النتائج.

٣- المنهج الاستنباطي : ويقوم على النتائج المتحصلة°.

المطلب الثاني : ماهية المعرفة

المعرفة في اصطلاح اللغويين هي : ما وضع ليدل على شيء بعينه، وهي المضمرة، والأعلام، والمبهمات، وما عرف باللام، والمضاف إلى أحديها المعرفة أيضًا: إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقه بجهل بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف.

الفرق بين العلم والمعرفة:

المعرفة أخص من العلم لأنها علم بعين الشيء مفصلا عما سواه والعلم يكون مجملا ومفصلا... والمعرفة تميز المعلوم... فكل معرفة علم وليس كل علم معرفة وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص .

وعرفت المعرفة<sup>٨</sup>:

- هي معلومات منظمة قابلة للاستخدام في حل مشكلة معينة.
  - هي توصيفات رمزية للمفاهيم والعلاقات والطرق المحددة للتعامل مع أنماط التوصيفات.
- ونعرفها: دلالة تمييز الأشياء.

ونصنف المعرفة على وفق المنهج المتعلق بها:

- ١- المعرفة التخصصية: وهي معرفة جزئيات العلم والفن الذي يختص به.
  - ٢- المعرفة العامة: وهي معرفة المجلد من الأمور المحيطة به.
  - ٣- المعرفة الشمولية: وهي المعرفة التي يمكن بها تمييز كل مفردة عن غيرها مع الدقة الموضوعية.
- ونصنفها اعتماداً على وفق المنظور الشخصي والجمعي<sup>٩</sup>:

- ١- المعرفة الشخصية وتمثل المعرفة الفردية بخبرته وبصيرته في العمل.
- ٢- المعرفة العامة وهي المعرفة المجتمعية المتمثلة بالصحف والكتب.

المطلب الثالث: ماهية الشمول

الشمول-الشمول<sup>١٠</sup>: اشتمل عليه الأمر: أحاط به. وفي التنزيل العزيز:

(تَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْرِزِ اثْنَيْنِ قُلْ الذِّكْرَيْنِ حَرَّمَ أُمَّ الْأُنثِيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثِيَيْنِ بَيَّنُّوْنِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)<sup>١١</sup>

ومن السنة المطهرة ما خرجه البخاري رحمه الله تعالى:

(حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ، عَنْ حُبَيْبٍ، عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: " نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمَلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ، وَعَنْ صَلَاتَيْنِ: بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَرْتَفَعَ الشَّمْسُ، وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ، وَأَنْ يَخْتَبِيَ بِالتُّوبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى فَرْجِهِ مِنْهُ شَيْءٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ السَّمَاءِ، وَأَنْ يَشْتَمِلَ الصَّمَاءَ )"<sup>١٢</sup>.

اشتغال الصاء<sup>٣</sup> هو أن يشتمل بالثوب حتى يجلل به جسده ولا يرفع منه جانباً، فيكون فيه فرجة تخرج منها يده... وشمل القوم: مجتمع عددهم وأمرهم. واللون الشامل: أن يكون شيء أسود يعلوه لون آخر... وجمع الله شملهم أي ما تشنت من أمرهم. وفرق الله شمله أي ما اجتمع من أمره....

أما العام<sup>٤</sup>: هو الشامل المتعدد وعمهم الخير؛ شملهم. وهو لفظ يستغرق جميع ما يصلح له، بوضع واحد دفعة واحدة من غير حصر. فكلمة الرجال لفظ عام وضع في اللغة ضعاً واحداً للدلالة على شمول جميع الآحاد التي يصدق عليها معنى اللفظ، وبدفعة واحدة.

### المبحث الثاني: التخصص والشمول

المنهجية العلمية قد تكون متخصصة في جزئية علمية وقد تكون واسعة شاملة للجزئيات من هذا العلم وقد تشمل مفردات من علوم أخرى.

وأقسام الناس بالنسبة لتحصيل العلوم:

- ١- مُتَخَصِّصٌ تخصصاً عاماً في فرعٍ علمٍ مطلعٍ على جزئيات علمه.
- ٢- متخصصٌ اختصاصاً دقيقاً في علم غير مطلعٍ على شيءٍ إلا ما اختص به.
- ٣- مشغولٌ في كل علمٍ محصلاً له، ودون إتقانٍ وإحكامٍ وهذا كشكول.
- ٤- متخصصٌ في علمٍ وله أصول علوم أخرى وهو (الموسوعي الشامل).

ونستطلع في هذا المبحث التخصص والشمولية على وفق ما يلي:

المطلب الأول: التخصص.

المطلب الثاني: الشمولية.

المطلب الأول: التخصص

خصص<sup>٥</sup>: خصه بالشيء يخصه خصاً وخصوصاً وخصوصية وخصوصية، والفتح أفصح، وخصيص وخصمه واختصه: أفرد به دون غيره. ويقال: اختص فلان بالأمر وتخصص له إذا انفرد.

تَخَصَّصَ<sup>١٦</sup>: (فعل) تَخَصَّصَ بـ / تَخَصَّصَ فِي / تَخَصَّصَ لـ يَتَخَصَّصُ، تَخَصَّصًا، فهو مُتَخَصِّصٌ، والمفعول مُتَخَصَّصٌ به، تَخَصَّصَ بـ: اِهْتَمَّ بِهَا وَفَرَدَ لَهَا وَقْتَهُ وَجُهْدَهُ يُقَالُ: تَخَصَّصَ بِهِ وَلَهُ: اِنْفَرَدَ بِهِ تَخَصَّصَ لَكَ هَذَا: تَعَيَّنَ وَتَحَدَّدَ لَكَ .

تَخَصُّصٌ: (اسم) مصدر تَخَصَّصَ بـ / تَخَصَّصَ فِي / تَخَصَّصَ لـ- تَفَرَّدَ بِمَعْرِفَتِهِ وَتَعْيِينِهِ وَتَحْدِيدِهِ التخصّص<sup>١٧</sup>: يعني أن يختص فرد بالقيام بعملٍ مُعين دون غيره، وأن يوفر له الوقت والجهد وهو تقسيم المهام، والعلوم، والأعمال، وإنتاج السلع، وتقديم الخدمات إلى عدة أقسام يتميز كل منها بمتطلبات مختلفة عن الأقسام الأخرى

وَيُعْرَفُ (التَّخَصُّصُ) بِأَنَّهُ<sup>١٨</sup>: الاشتغالُ بعلمٍ من العلوم، ومعرفةً بدقائقه، وإلمامه بمباحثه. وأهمية التخصص:

لا ينكر أن التقدم العلمي والتقني هو حصيللة وثمرة التخصص الدقيق، وهو من سنن الله تعالى فقد أقر الله تعالى الاختصاص في كتابه الحكيم<sup>١٩</sup>:

١- نبي الله يوسف عليه الصلاة والسلام، اختص بالاقتصاد:

( قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ )<sup>٢٠</sup>.

٢- نبي الله داود عليه الصلاة والسلام اختص بحرفة تصنيع الدروع.

(وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِيبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ ﴿١٠﴾ أَنْ اْعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١﴾ )<sup>٢١</sup>.

٣- ذو القرنين اختص بالسدود:

قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ﴿٩٤﴾ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا ﴿٩٥﴾ أَتُونِي زُرًّا الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قَطْرًا ﴿٩٦﴾ فَمَا اسطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسطَاعُوا لَهُ نَقْبًا ﴿٩٧﴾<sup>٢٢</sup> فكان معماري سدود.



وعن المنهج : قال الله تعالى:

(وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَزَكَّيْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) ٣٣.

وجعل من الملائكة : (كِرَامًا كَاتِبِينَ) ٣٤.

سلبية التخصص:

دخلنا مرحلة علمية هي تجزئة التجزئة في التخصص، بحيث أصبح أحدنا يتخصص بدقة علمية يمكن أن يكون منفرداً بها في بلد ما، إلا أنه لا يعلم من العلوم إلا النزر اليسير وتحول الباحث المتخصص من عالم باحث منتج في المجتمع إلى أكاديمي مقلد عليه غرفته إن احتجناه قال : ليس هذا تخصصي، فأصبح كمن ألف كتاباً مع زميله، فأخذ كل منهما جزء منه؛ فليس هو كلُّ مُجمَعِ أجزاءه فنُطلق عليه كتاب .

ونقو إن طبيب الطوارئ الخافر ليلاً قد يكون طبيب مارسا؛ فتأتيه الحالات المتباينة من الإصابات أو العرض المرضي، فإن كان ذا اختصاص دقيق فقط، عالج الحالات التي ابدع في اختصاصه فقط، أما إن كان ذا ممارسة فنية في أصول الطب شاملاً بممارسته جميع أو غالب الحالات المتوقعة لطبيب الطوارئ؛ فهنا ستظهر مهارته ويبرز عمله في معالجة الإصابات والعوارض المتنوعة.

وأصبح طالب الدراسات العليا يتخصص بمفردة، إن سألته عن أختها لا يعالها.

المطلب الثاني: الشمولية

التعليم الشمولي هو طريقة فنية تعتمد على التفكير الشمولي الإبداعي الهادف والراغب في الوصول إلى النتائج المستنيرة بمقائيق العلم، والشمولية فيه هي ملاحظة الأمور والتأمل فيها ثم يستوضح ويتقصى عنها ثم يحللها مع الربط بكل المعطيات الفكرية والعلمية المساندة والشارحة المبينة لما يبحث عنه تحت طاولة بحثه ثم يبدي النتائج المتوخاة من البحث.

والشمولية ميزة التفكير الإبداعي<sup>٢٥</sup> الذي يمكن له أن يبدع إذا جمعت له مفردات العلوم المختص بها ومعها الشارحة لها والمبينة لمعضلاتها فيمكن أن يشكل غرفة عمليات علمية تبدع حين ترى كل الاحتمالات المعروضة أمامها والسلبيات المتوقعة من تعارض الفكرة مع غيرها من العلوم، فتتشكل ذهنية تبتكر الإبداع<sup>٢٦</sup> سواء أكان عمله مع زملاء مجتمعين باختصاصات متقاربة في خلية علمية أم أن يكون هذا الشخص المتطور علمياً والجامع لفنون علومٍ يعمل بمفرده.

وأهمية الشمول العلمي:

تظهر أهمية الشمول العلمي من خلال شمول كل مفردات العلم؛ ومن ناحية التشريع تشمل كل دقائق الحياة، وأقر الله تعالى في كتابه الحكيم منهج الشمول وأرسل أنبياء شموليين في تشريعات شاملة كل مجالات الحياة وذكر المنهج الشمولي مع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الذين غيروا مجرى التاريخ.

فقال الله تعالى عن سيدنا ابراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام:

(إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ)<sup>٢٧</sup> فهو قام مقام أمة.

وعن سيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم:

(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)<sup>٢٨</sup>.

وعن سيدنا موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام:

(إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُخْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاحْشَوُا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)<sup>٢٩</sup> وهو عنده منهج شامل لكل مفردات الحياة الاعتقادية والعملية.

ومن غير الأنبياء:

(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا فَأَتْبَعَ سَبَبًا)<sup>٣٠</sup>.

وعن المنهج : قال الله تعالى:

(وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ وَزَعْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) ٣١ .

أسباب الشمول:

١- الاستفادة من النظرة الشمولية لتطوير الذات والجماعة .

٢- القدرة على التحليل والاستنتاج.

٣- إمكانية تطبيق البديل العلمي في حالات الغياب.

سلبية الشمول:

إذا لم يكن المكلف بالتطبيق الشمولي مقتدرًا على تحمل هذا العبء فسيكون لدينا أستاذ علمه ملوم لا يغني عن شيء.

المبحث الثالث : التطبيقات العملية

المؤسسة العلمية بجميع مفاصلها يكون علمها شاملا كل مفاصل الحياة؛ ولغرض إنتاج عقليات تسهم في بناء البلد وتنافس الدول وتجاريها لا بد لها من مقومات علمية تشمل كل مفردات الحياة؛ فبدأ من المرحلة الابتدائية وحتى الدراسات العليا؛ إلا أن الدراسات الجامعية الأولية والعليا هي أقرب إلى واقع الحياة العملية التي تنهض بها الأمم وعمل التدريس يقوم على : (تحديد أهداف واختيار مناهج؛ وتوصيل أفكار؛ ثم الربط والاختبار ثم النتائج).

والعلوم التي تستمد منها معينها العلمي هي المتعارف عليها في كل فن من فنون العلم؛ فضلاً عن مستجدات الحياة؛ ولا يمكن لدولة مهما كانت صغيرة أو كانت سياستها التعليمية ضعيفة أن تستند على علم محدد فقط وتترك باقي العلوم.

وأصل كل علم وتقدم هو المؤسسة العلمية وأصل كل متعلم وأستاذ ومتقف وعالم وعسكري وقائد ومسؤول المؤسسة العلمية.

ونستعرض في هذا المبحث تطبيقات عملية لصنفين من العلوم على ما يأتي:

المطلب الأول: الإفتاء نموذجاً.

المطلب الثاني: التدقيق والرقابة المالية نموذجاً.

المطلب الأول: هيئات الإفتاء نموذجاً

منصب الإفتاء العلمي ممثلاً بمحضرة المفتي أو هيئة الإفتاء الموقرة؛ منصب علمي متميز له أهمية في الوسط العلمي والسياسي والشعبي، وقد يظن الكثير أن مهمة الإفتاء متعلقة بشؤون أحكام الأحوال الشخصية وأحكام الأسرة فيما يتعلق بالزواج والطلاق والخلع؛ ومشاكل الزوجية والصلح بينهما، ومن ناحية الإدارة بتعيين أئمة المساجد ونقلهم ومحاسبتهم الإدارية، لكن الواقع العملي يبين أهمية هذه المؤسسة العلمية في كل مجالات الحياة؛ وأنها رديف علمي للجامعات ومراكز البحث والفكر؛ ومعين لا ينضب للمحاكم والبرلمان والوزارات ومراكز القرار في الدولة . وهذه المؤسسة العلمية يكون علمها عاماً شاملاً كل مفاصل الحياة؛ ولا بد لها من مرتكز علمي تستند إليه من علوم أساسية في عملها وعلوم رديفة تساعد على فهم واقع المعضلة المراد مناقشتها لوضع الحلول الناجعة لها، ونرى أن عمل الإفتاء يقوم على : ( استماع وأنصات؛ وبحث واستقراء؛ وتحليل واستنباط؛ ثم التوفيق بالنتائج).

والعلوم التي تستمد منها معينها العلمي هي :

أولاً العلوم الشرعية<sup>٣٢</sup>:

١- القرآن الكريم، بمعرفة تفسيره وتأويله بجميع اتجاهاته اللغوية؛ البيانية البلاغية، وعلوم القرآن؛ ناسخه ومنسوخه؛ عامه وخاصه؛ محكمه ومتشابهه؛ وما يوهم التناقض والترجيح والتوفيق والمطلق والمقيد.

٢- الحديث الشريف على حضرة صاحبه صلاة الله وسلامه؛ والعلم بالمتواتر والصحيح والضعيف والموضوع؛ والاطلاع على سنن الهدى في كل شؤون الحياة العملية والعبادات والمعاملات لاستخلاص الحكم والحكم منها؛ ولاستنباط الحلول مع دليلها .

٣- الإطلاع بإتقان على علم الاصطلاح لغرض توظيف المصطلح بمعانيه اللغوية والعامة في علوم الشريعة.

٤- إتقان السيرة النبوية والمناسبات الدينية والحدث المناسب لها.

ثانياً العلوم الرديفة ( علوم الآلة والفكر والعقائد):

١- العقيدة الإسلامية والأفكار المطروحة من قبل الفرق الإسلامية؛ لأن إتقان الأصل وإتقان أفكار الفرق يمكنه من استيعاب أي فكر يطرح على الساحة الفكرية؛ ولأن كل فرقة لها استدلالها من حيث أخذها بمتشابه القرآن.

٢- علم المنطق؛ فهو آلة قانونية تعصم الذهن عن الخطأ في التفكير.

٣- علم النحو؛ من حيث أنه آلة قاعدية تعصم اللسان عن الخطأ في المقال.

٤- علم أصول الفقه؛ من حيث أنه آلة قاعدية تعصم المفتي والفتية عن الزلل في الفقه.

٥- علم الحوار والمفاوضات من حيث أنه آلة قاعدية تعصم الفكر عن الجدل.

٦- علم الذكاء الكلامي لغرض التعلم على سرعة البديهة والحجج الدامغة.

ثالثاً علوم اللغة والفقه:

١- العلم الدقيق بعلوم اللغة العربية بكونها اللغة الأم للقرآن والحديث؛ والتوسع في علم النحو والصرف والبيان والمعاني؛ والترادف والأضداد والتوافق والاختلاف في الألفاظ.

٢- العلم بالفقه الإسلامي بصورة عامة؛ والعلم الدقيق بمذهب البلد؛ وأوجه التباين والمقارنة بين المذاهب مع الأدلة لكل مذهب؛ لاستنباط حلول المعضلات .

٣- العلم الدقیق بأصول الفقه من حیث معرفة الفرض والواجب والمندوب والمكروه تنزیهاً وتحريمًا والحرام؛ وبيان الرخص والعزائم؛ والصحة والبطالان؛ والأهلية لبيان تكلیف الإنسان؛ وبيان مصادر الأحكام من القياس والمصالح؛ العرف؛ الأمر والنهي العام والخاص والمشارك اللفظي ودلالة النص والاقتضاء والألزام .

رابعاً: العلوم الساندة :

١- علوم الحساب والرياضيات؛ وبه يتقن المفتي وهيئة الافتاء مسائل الميراث وتقسيم التركات والوصايا وعمل القسامات الشرعية والقانونية؛ وحساب الزكاة؛ وحساب الأنصبه الشرعية على وفق الذهب والفضة.

٢- علوم الإدارة؛ وهو من العلوم التي تغفل عنه المؤسسات العلمية؛ فيتسلم أحدهم المنصب العلمي ولم يكن له علم بالإدارة فتفشل المؤسسة بسبب الإدارة

٣- العلوم المالية والمصرفية؛ ليتسنى له الفتوى في المعاملات المالية والمصرفية وعمل الشركات والأسهم وما يرافقها من معضلات ربوية .

٤- العلوم الاقتصادية واطلاعه على اقتصاد السوق ولو كل أسبوع مرة؛ وغرضه مراقبة الأسعار لبيان الكفارات الشرعية بقيمتها وزكاة الفطر؛ والاطلاع على أسعار الذهب التاريخية لسنوات مضت تفيده في فض منازعات الديون حين تبدل قيمة العملة المحلية.

٥- العلوم القانونية؛ من القانون المدني؛ الأحوال الشخصية من زواج وتفریق بأنواعه؛ العقوبات والجزاء لبيان الأفعال المجرمة؛ والقوانين الإجرائية فيما يخص عمل المحاكم من سماع الشهود؛ البينات وأحكام التقاضي، فضلاً عن اتصاله الوثيق مع المحاكم والتعاون لحل المعضلات.

٦- علوم السياسة<sup>٣٢</sup> والثقافة المعاصرة من المذاهب الفكرية والسياسية المعاصرة والنظم السياسية في البلاد .

٧- العلوم الطبية والصيدلة؛ للاستفادة من الطروحات العملية من عمليات زرع الأعضاء؛ عمليات التخصيب خارج الرحم؛ التلقيح الصناعي؛ الاستئصال والاستنساخ؛ وما يرافقها من حل وحرمة. أما الصيدلة فليان المواد المخدرة وما يرافقها من تأثير على ارادة وتصرفات الإنسان؛ ومع هذا يكون له استشاري متخصص في فروع الطب النفسي والنسائية والتوليد والتجميل.

٨- علوم الكيمياء وعلوم الحياة (البيولوجي)؛ للاستفادة من بيان المطهرات والمعقمات وما يحل وما يحرم في تحول النجاسات؛ وأنواع الأشربة وتحليلها لبيان المادة الكحولية فيها.

٩- علوم الفلك لما يتعلق بالهلال .

١٠- علوم الحاسوب والبرامجيات لأنه أفضل مساعد باحث؛ ولاختزال الجهد والوقت والمال.

١١- علوم التاريخ لبيان المعضلات التي مرت بها الأمة وما يمكن الاستنباط منها؛ وإمكانية رد الشبهات.

١٢- الإعلام؛ لغرض معرفة الشائعات والدسائس لغرض الرد عليها والتحرز منها.

المطلب الثاني : التدقيق والرقابة المالية نموذجاً

هيئة التدقيق والرقابة المالية في أي شريحة تجارية فردية أو جماعية؛ أسواق صغيرة أو كبيرة؛ شركات أو مصانع؛ مؤسسات مالية أو خدمية؛ طالما أن هناك تعامل مالياً؛ فلا بد من التدقيق؛ ففي التدقيق والرقابة المالية تضبط ميزانية الأفراد والمؤسسات والدول.

يعد التدقيق علماً مترامي الأطراف<sup>٣</sup> فهو يهدف إلى إعطاء الصفة القانونية وعلى الضوابط المعمول بها، ويعد من أهم وسائل الإثبات في مجال المحاسبة وضبط الشركات، وعمل المحاسب هو المصنف للعمل المالي للمؤسسات المالية والإنتاجية من كل الجوانب، فهو المسؤول عن المشتريات والمبيعات والمزايدات والمناقصات والإنتاج والأرباح والخسائر والاندثار والقيم الدفترية وتدقيق الموازنة السنوية والتسويات وعمل البنوك .

ويرجع أصل كلمة "مراجعة"<sup>٣٥</sup> أو "تدقيق"، "Audit" إلى الكلمة اللاتينية "Audire" ومعناها يستمع، ويرجع استخدامها إلى الطريقة المتبعة من طرف حكومات قدماء المصريين واليونان في متابعة الحسابات؛ حيث كان المدقق وقتها يستمع إلى القيود المثبتة بالدفاتر والسجلات للوقوف على مدى صحتها.

وعُرفَ التدقيق<sup>٣٦</sup>: اختبار تقني صارم وبناء بأسلوب من طرف مهني مؤهل ومستقل، بغية إعطاء رأي معلل على نوعية ومصداقية وجودة المعلومات المالية المقدمة من طرف المؤسسة.

ويمكن تعريفه: التحري عن الأموال.

والأهداف العملية للتدقيق:

المدقق يعد بمثابة قاضي تحقيق وعمله الأساس التحري عن الأموال النقدية والعينية من أين مصدرها ولمن صُرفت<sup>٣٧</sup>.

والعلوم التي يستمد منها معينه العلمي هي :

أولاً : العلوم الادارية :

- ١- علم الإدارة :لمعرفة الهيكل الإداري للمؤسسة التي يريد تدقيق ماليتها.
- ٢- المدير :مهام المدير، أدوار المدير، مهارات المدير، المستويات الإدارية، أنواع المدراء. وظائف المدير.
- ٣- وظائف المنظمة ، علاقة وظائف الإدارة بوظائف المنظمة. علاقة الإدارة بالعلوم الأخرى.
- ٤- الإدارة العلمية، التقسيمات الإدارية.
- ٥- راس المال الفكري وإدارة المعرفة.
- ٦- بيئة الإدارة: مفهوم البيئة، تقسيمات البيئة، أبعاد البيئة، خصائص البيئة. الأثر المتبادل بين المنظمة وبيئتها.
- ٧- المسؤولية الاجتماعية.



٨- التخطيط الاستراتيجي.

٩- الخطط التشغيلية.

١٠- الرقابة: المبادئ والأدوات.

١١- العولة والتنافسية.

١٢- الخصخصة، إدارة الجودة الشاملة.

ثانيا: علم المحاسبة: بجميع صنفه لأنه هو الأساس الذي لأجله وضع هذا العلم.

١- محاسبة مالية-حكومية-شركات-ضريبية-تكاليف .

٢- مبادئ اقتصاد.

٣- رياضيات عامة .

٤- مبادئ إحصاء.

٥- بحوث عمليات.

٦- نظم معلومات.

ثالثا: القوانين:

قانون الشركات-القانون التجاري- قانون الضرائب- قانون العقار-قانون الجزاء(العقوبات)-

قانون الاستثمار-قانون الأوقاف - قانون الأحوال الشخصية - قانون التركات-قانون رعاية

القاصرين- قانون البنك المركزي-قانون العمل- قانون التقاعد...

رابعا: الحاسوب والرياضيات الحديثة.

خامسا: الاطلاع على الاتفاقيات والمؤتمرات الدولية لمراقبة البنوك مثل مؤتمر ستوكهولم ١٩٩٦م؛

لتطبيق معايير مراقبة البنوك الدولية.

## الخاتمة:

التطور العلمي الذي وصله العالم اليومي حقيقة يهز العقول وهذا ثمرة التخصص في العلوم، وهو أمر لازم وضروري لكي يمتاز كل متفرغ لعلم من الإبداع فيه، وهناك حقيقة أخرى وهي أنه لا يمكن لأي منا أن يكون موسوعة جواله، لكن في الوقت ذاته لا بد لهذا المتخصص أن يتعلم الساند لعلمه والمرادف لثقافته لكي نحصل منه ثمرة جهد موسوعي شامل له القدرة على تلقي المعلومة وبثها؛ وتحليلها واستنباط الحلول والحكم منها؛ ثم الإبداع في الربط بين العلوم، وهذا كان واقع حال علماء الأمة، فلكل منهم أكثر من مجال يبدع فيه

العمل في المجال العلمي يكون في مجال الاختصاص، فهو أسرع في عملية التطور والتقدم العلمي؛ والاختصاص قد يكون اختصاصاً عاماً في أي مجال علمي وهذا أمر محمود؛ ويمكن أن يسد أي ثغرة في المؤسسة العلمية أو الإدارية أو الفنية. والاختصاص الدقيق ضمن الاختصاص العام هو أحد أسباب الابتكار والإبداع في المجال العلمي وبالأخص التقني؛ وهذا لا ينكر، ويمكن أن نطلق عليه التوجه العمودي في الاختصاص، وهذا قد يكون من الصعب أن يسد الشاغر العلمي أو الإداري أو الفني، صحيح أنه لا يمكن أن يسد عنه شاغره؛ لأنه قد يكون فريد مؤسسته، وهناك مجال التوسع الأفقي فهو مختص باختصاص عام متقن كل مفردات علمه؛ واختص باختصاص دقيق فهذا يمكن له أن يسد مجاله العلمي ومجال غيره عدا صاحب الاختصاص الدقيق.

أما إن استطعنا أن ننتج عقليات تختص بعلم وتبدع بعلوم أخرى، هنا يكون الإبداع العلمي وهنا تظهر العبقرية ونحتاج إلى كوادر علمية متميزة لإنتاج الفكر القيادي في كل مجالات الحياة؛ والذي يُعول عليه النهضة العلمية.

## المصادر

إبراهيم رمضان الديب - إدارة المعرفة- الأكاديمية العربية المفتوحة الدنمارك-كلية الإدارة والاقتصاد-الدراسات العليا.

أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ( ابن منظور)-لسان العرب-دار صادر-سنة النشر: ٢٠٠٣م.  
أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني - مفردات غريب القرآن- (برنامج المكتبة الشاملة- موافق للمطبوع).

أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: ٣٩٥هـ)-الفروق اللغوية- حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم-الناشر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر [ترقيم الكتاب موافق للمطبوع]-.

إيمان الحيارى- مفهوم مناهج البحث العلمي - مقالة منشورة على موقع <http://mawdoo3.com> آخر تحديث: ٢٨:٠٧ - ١٣ فبراير ٢٠١٧.

تشارلز فيلبس-التفكير الابداعي - الطبعة الاولى-مكتبة جرير -الرياض- ٢٠١٤-ص٩.  
صلاح السيبي-الموسوعة المصرفية العامية والعملية.

عبد الله بن سليمان العتيق-التقائص العلمية-مقالة منشورة على موقع صيد الفوائد-  
<https://saaid.net/Doat/thomaaly/19.htm>  
عبد الكريم زيدان-الوجيز في أصول الفقه-مؤسسة قرطبة.

علاء الدين السيد-التعليم الشمولي طريقك لفهم أعمق دون مجهود.مقالة منشورة على موقع ساسة-  
<https://www.sasapost.com/holistic-education/sas-post>

علي بن عمر بن أحمد بادحدح-مقومات الداعية الناجح-المنشور على الموقع الالكتروني  
<https://www.islamland.com/uploads/books>  
علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)-كتاب التعريفات-المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر-الناشر: دار الكتب العلمية بيروت -لبنان-ط١- ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م-ترقيم الكتاب موافق للمطبوع (المكتبة الشاملة).

فاطمة مشعلة - مفهوم التخصص- مقالة منشورة على موقع [mawdoo3.com](http://mawdoo3.com) آخر تحديث: ١٣:٤٦، ٨ سبتمبر ٢٠١٦.فلسفة لتحرير العقل من قيوده-موقع فيسبوك.

قاسم عمر-التدقيق- دروس ومحاضرات في مقياس تدقيق ومراجعة الحسابات-مطبوعة دروس مقدمة لطلبة السنة الثالثة علوم تجارية تخصص مالية وطلبة السنة أولى ماستر تخصص تدقيق ومراقبة التسيير في مقياس التدقيق.

محمد بن علي شيبان العامري - مهارات التفكير العليا-مقال منشور على موقع موسوعة مقالات مهارات النجاح-  
<http://sst5.com/readArticle.aspx?ArtID=1001&SecID>

محمد التهامي طواهر، مسعود صديقي، المرجعة والتدقيق الحسابات، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر ٢٠٠٣. نقلًا (صباح بن ناصر دور التدقيق المحاسبي في تحسين قائمة الدخل) جامعة قاصدي مرباح كلية

العلوم الاقتصادية-٢٠١٤ <https://www.abjjad.com>

معجم المعاني الجامع - ar-ar <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>

محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي - الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه - صحيح البخاري-المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر-الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة تقيم محمد فؤاد عبد الباقي)-الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ-ترقيم الكتاب موافق للمطبوع، وهو ضمن خدمة التخرّيج، ومتن مرتبط بشرحيه فتح الباري لابن رجب ولابن حجر مع الكتاب: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا - جامعة دمشق.

محمد الطاهر سالمي-أهمية التدقيق المحاسبي ومراجعة الحسابات في ترشيد القرارات-رسالة ماستر مقدمة الى كلية العلوم الاقتصادية والتجارية-الجزائر.

محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ) - تاج العروس من جواهر القاموس - المحقق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الهداية -(برنامج المكتبة الشاملة-موافق للمطبوع).

منتدى مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية -

<http://www.m-a-arabia.com/vb/archive/index.php/t-6657.html>

يوسف القرصاوي-ثقافة الداعية-مكتبة وهبة -القاهرة-الطبعة العاشرة-١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

wejdan al-maqtari - محاسب السلطان للتجاره - مقالة ماهي مميزات المدقق الناجح- منشورة على الموقع

الالكتروني-بيت- <https://www.bayt.com/ar/specialties/q/>

## KAYNAKÇA

Ali b. Ömer b. Ahmet. "Makaletün tehte unvan". Mukavvimatü'd-Daiyyeti en-Nacih, en-neşr elmavkiü'l-Elektronikiyyu: <https://www.islamland.com/uploads/books/>

Askalani, İbn Hacer. *Fethü'l-Bâri bi-Şerhi Sabih'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki-Muhyiddin Hatib. Beyrut: 1993.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed bin İsmâîl. *el-Câmi'ü's-Sahîh*. Thk. Muhibbüddîn el-Hatîb ve diğzerleri. Kâhire: el-Matbaatüs's-Selefiyye ve Mektebetühâ 1979.

Cürçânî, Ali bin Muhammed bin Ali es-Seyyid, eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: 1983.

el-Askerî, Ebu Hilal. *el-Furlükat'l-İugaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selim, Neş: Kahire, Mısır: Darü'l-İlmi ve's-Sakafe li'n-Neşri ve't-Tevzî' 2012.

Ebü'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mukrim, (İbn Manzûr)-Cemaluddin Muhammed bin Mükrim. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: 1968.

Ebü'l-Kasım Huseyin b Muhammed (İsfehâni, Râğib). *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: ts.

Heyarî İman. "Mefhumu Menahici Bahsi'l-İlmiyyi". 13 Şubat 2017, 07-28; mawdoo3.com

Karadavî, Yusuf. *Skafaatü'd-Daiye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Muhammed b. Muhammed el-Huseyni, ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-Arûs min Cenâhiri'l-Kâmûs I XXXX*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt 1994.

Müntedâ Mecmei'l-Luğati'l-Arabiyyeti Ale's-Şebeketi'l-Alemiyyeti; -<http://www.m-arabia.com/vb/archive/index.php/t-6657.htm>

Muş'ile, Fatıme. "Mefhumu't-Tahassus" Mevkiü'n-Neşr: mawdoo3.com. 08 Sebtember, 2016.

Ramazan İbrahim, ed-Dib. İdaretü'l-Marife, el-Akademiyyetü'l-Arabiyyetu, Külliyyetü'l-İdareti ve'l-İktisadi (ed-Dirasatü'l-Ulyâ) Danimarka.

Salih, Subhî. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: 1979.

Seyyid, Alaüddin. "et-Talimü's-Şumulî, Tarikuke li-Fehmin A'meka Dune Mechûdin", Makale; <https://www.sasapost.com/holistic-education>

Sisî Sallah, *el-Mevsuatü'l-Masrafıyyetu'l İlmiyyetu ve'l-Ameliyyetu*. Nşr. Mecmuatün-Nili'l-Arabiyyeti, 2011.

Teşarlez, Filbis. *et-Tefkirü'l-İbdâi*. 1. Baskı. Riyad: Mektebetü Cerir, 2014.

Utayk Abdullah b. Süleyman. *en-Nakaisü'l-İlmiyyetu, Saydü'l-Favaid*. yay. yer: <https://saaaid.net/Doat/thomaaly/19.htm>

Wejdan al-Maqtari. *Mubasibü's-Sultan, Ma hiye mümeyyizatü'l-Müdekkiki'n-Nacib*. Nşr. el-Mekiü'l-Elektronî, <https://www.bayt.com/ar/specialties/q/>  
Zeydan, Abdulkarim. *el-Vעיז fi-Usulü'l-Fıkhi*. Müessesetu Kurtuba: 2013.

## الهوامش/NOTLAR

<sup>1</sup> علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ). كتاب التعريفات-المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر-الناشر: دار الكتب العلمية بيروت -لبنان-ط١-١٤٠٣هـ-١٩٨٣م -ترقيم الكتاب موافق للطبوع (المكتبة الشاملة)-ص١٩٥.

<sup>2</sup> أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ( ابن منظور)-لسان العرب-دار صادر-سنة النشر: ٢٠٠٣م -ج١٤-ص٣٦٦. محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الرّبدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ) - تاج العروس من جواهر القاموس - المحقق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الهداية - ج٦-ص٢٥١.(برنامج المكتبة الشاملة-موافق للطبوع). أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني - مفردات غريب القرآن- (برنامج المكتبة الشاملة-موافق للطبوع)-ص٥٠٦.

- ٣ إيمان الحيارى- مفهوم مناهج البحث العلمي - مقالة منشورة على موقع <http://mawdoo3.com> آخر تحديث: ٢٨:٠٧ - ١٣ فبراير ٢٠١٧.
- ٤ إيمان الحيارى- مفهوم مناهج البحث العلمي - مقالة منشورة على موقع <http://mawdoo3.com> آخر تحديث: ٢٨:٠٧ - ١٣ فبراير ٢٠١٧.
- ٥ إيمان الحيارى- مصدر سابق.
- ٦ الجرجاني- مصدر سابق-ص ٢٢١.
- ٧ أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: ٣٩٥هـ)-الفروق اللغوية-حقيقه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم-الناشر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر [ترقيم الكتاب موافق للمطبوع]-ص ٨٠.
- ٨ إبراهيم رمضان الديب -إدارة المعرفة- الأكاديمية العربية المفتوحة الدنمارك-كلية الإدارة والاقتصاد-الدراسات العليا-ص ٢٤.
- ٩ إبراهيم رمضان الديب -مصدر سابق -ص ٢٤.
- ١٠ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ( ابن منظور) -مصدر سابق -ج ٨-ص ١٣٦.
- ١١ سورة الأنعام- الآية ١٤٣.
- ١٢ محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي -الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه - صحيح البخاري-المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر-الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)-الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ-[ترقيم الكتاب موافق للمطبوع، وهو ضمن خدمة التخریج، ومتن مرتبط بشرح فتح الباري لابن رجب ولابن حجر]مع الكتاب: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا - جامعة دمشق-حديث رقم ٥٨١٩-ج ٧-ص ١٤٧.
- ١٣ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ( ابن منظور) -مصدر سابق -ج ٨-ص ١٣٦.
- ١٤ د.عبدالكريم زيدان-الوجيز في أصول الفقه-مؤسسة قرطبة- ف ٢٧٨- ص ٣٠٥.
- ١٥ ابن منظور -مصدر سابق-ج ٧-ص ٣٥.
- ١٦ معجم المعاني الجامع -<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>
- ١٧ فاطمة مشعلة - مفهوم التخصص- مقالة منشورة على موقع [mawdoo3.com](http://mawdoo3.com) آخر تحديث: ٤٦:١٣، ٨ سبتمبر ٢٠١٦.
- ١٨ عبد الله بن سليمان العتيق-التفائض العامية مقالة منشورة على موقع صيد الفوائد <http://saaid.net/Doat/thomaaly/19.htm>
- ١٩ اهمية التخصص- مقالة منشورة في منتدى مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية -<http://www.m-a-arabia.com/vb/archive/index.php/t-6657.html>
- ٢٠ سورة يوسف - الآية ٥٥.
- ٢١ سورة سبأ - الآيات ١٠-١١.
- ٢٢ سورة الكهف- الآيات ٩٤-٩٧.
- ٢٣ سورة النحل- الآية ٨٩.
- ٢٤ سورة الانفطار: الآية ١١
- ٢٥ علاء الدين السيد-التعليم الشمولي طريقك لفهم أعمق دون مجهود.مقالة منشورة على موقع ساسة [sas-post.com/holistic-education](http://sas-post.com/holistic-education) ./ ودمحمد بن علي شيبان العامري - مهارات التفكير العليا-مقال منشور على موقع موسوعة مقالات مهارات النجاح -<http://sst5.com/readArticle.aspx?ArtID=1001&SecID=->
- ٢٦ تشارلز فيلبس-التفكير الابداعي - الطبعة الاولى -مكتبة جرير --الرياض- ٢٠١٤-ص ٩.

- ٢٧ سورة النحل - الآية ١٢٠.
- ٢٨ سورة الأنبياء - الآية ١٠٧.
- ٢٩ سورة المائدة- الآية ٤٤.
- ٣٠ سورة الكهف - الآية ٨٣-٨٥.
- ٣١ سورة النحل- الآية ٨٩.
- ٣٢ د.يوسف القرصاوي-ثقافة الداعية-مكتبة وهبة -القاهرة-الطبعة العاشرة-١٤١٦هـ-١٩٩٦م-ص٧.
- ٣٣ د.علي بن عمر بن أحمد بادحدح-مقومات الداعية الناجح-المنشور على الموقع الإلكتروني  
<https://www.islamland.com/uploads/books/>
- ٣٤ د.قاسم عمر-التدقيق- دروس ومحاضرات في مقياس تدقيق ومراجعة الحسابات-مطبوعة دروس مقدمة لطلبة السنة الثالثة علوم تجارية تخصص مالية وطلبة السنة أولى ماستر تخصص تدقيق ومراقبة التسيير في مقياس التدقيق-ص٢.
- ٣٥ المصدر السابق-ص ٣.
- ٣٦ محمد التهامي طواهر، مسعود صديقي، المرجعة والتدقيق الحسابات، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر ٢٠٠٣، ص، ص١٠-١١. نقلاً (صباح بن ناصر-دور التدقيق المحاسبي في تحسين قائمة الدخل) جامعة قاصدي مرباح-كلية العلوم الاقتصادية-٢٠١٤-ص٣. <https://www.abjjad.com> ود.قاسم عمر -مصدر سابق-ص٦. محمد الطاهر سالمي-أهمية التدقيق المحاسبي ومراجعة الحسابات في ترشيد القرارات-رسالة ماستر مقدمة الى كلية العلوم الاقتصادية والتجارية-الجزائر-ص٢٣.
- ٣٧ د.صلاح السيبي-الموسوعة المصرفية العمومية والعملية-ج٢-ص١٨١.
- By <https://books.google.com.tr/books?id=ywXIDAAQBAJ> wejdan al-maqtari - محاسب السلطان للتجارة -  
[/https://www.bayt.com/ar/specialties/q](https://www.bayt.com/ar/specialties/q) مقالة ماهي مميزات المدقق الناجح- منشورة على الموقع الإلكتروني-بيت-





# Kötü'nün Doğası ve Kökeni Üzerine\*

## *On the Nature and the Source of Evil*

Plotinus

Çeviren: Mehmet Murat KARAKAYA\*\*

1. Kötü'nün varlıklara veya varlıkların belirli bir sınıfına<sup>1</sup> nereden ve nasıl girdiğini araştıranların, hepsinden önce Kötü'nün Doğası'nı oluşturan şeyin ne olduğunu ortaya koymak suretiyle işe başlamaları gerekir. Bu bağlamda, onun nereden geldiğini, nerede bulunduğunu ve bulunduğu yerde de sadece araz olarak bulunduğunu bilirsek, onun Gerçek (Hakiki) Varlık'a sahip olup olmadığı hakkında fazla bir mesele de kalmaz.

Fakat şöyle bir zorluk ortaya çıkmaktadır. Bizdeki hangi yetiyle Kötü'nün imkânını bileceğiz?

[Kural olarak], bütün bilgi benzerlikler sayesinde<sup>2</sup> Akli-İlke ve Nefs, İdeal-Formlar olarak, İdeal-Formları bilirler ve bunların birbirlerine yönelik doğal eğilimleri vardır. Fakat Kötü, kendisini İyi'nin yokluğu olarak dışa vuruyorsa, onu kim İdeal-Form olarak tasavvur edebilir?

---

\* Bu risale, Plotinus'un Enneadlar kitabında I.8'de yer alan "Kötü'nün Doğası ve Kaynağı Üzerine" risalesinin bir tercümesidir. Çeviride Stephen MacKenna'nın İngilizce tercümesi esas alınmıştır. Ayrıca Armstrong'un İngilizce çevirisi ile Ferid Cebr'in Arapça çevirisinden yararlanılmış, Paul Kalligas'ın makale üzerine yaptığı yorumlardan da istifade edilmiştir. Bu nedenle dipnotlardaki açıklayıcı bilgiler tarafımızdan yapılmıştır. Çeviride paragraf ve satır düzeni, metnin orijinaline uygun belirlenmiştir. Büyük harfle yazılan "İyi", "Kötü" ve "Madde" gibi kelimeler metnin aslına sadık kalınarak büyük harfle yazılmıştır. Noktalama işaretlerinde de aynı hassasiyet gösterilmeye çalışılmıştır. Metnin anlaşılır kılınması için köşeli parantezlerle metne eklemelerde bulunulmuş, metnin orijinalinde yer alan köşeli parantezler ise ayrıca belirtilmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Dinî İlimler Fakültesi.  
karakayamehmetmurat@gmail.com, ORCID ID: orcid.org./0000-0003-2196-6456  
Makale Gönderilme Tarihi: 5 Kasım 2018. Makale Kabul Tarihi: 12 Kasım 2018.

Şayet bilme eylemi zıtlıkları kapsıyorsa ve Kötü, İyi'nin zıddı ise, çözüm, İyi ve Kötü'yü bir arada ele almak; sonrasında, Kötü'yü bilmek için ilk önce İyi'yi anlamak ve açık bir şekilde vuzuha kavuşturmaktır. Zira üst/yüce varlıklar, altındaki varlıkları önceler ki onlar, İdeal-Form iken, "en az iyi"<sup>3</sup>, hangi durumda olursa olsun Yokluk'a daha yakındır.

Şüphe yok ki burada, İyi'nin tam olarak hangi yolla Kötü'nün zıddı olduğu meselesi vardır. Bu, ister İlk İlke'den varlıkların sonuna, ister İdeal-Formlar'dan kesin Yokluk'a kadar olsun böyledir. Fakat bu meseleyi erteleyelim.

**2. Şimdi, daha öncelikli amacımıza yönelip İyi'nin doğasını tarif edelim.**

İyi, bütün varlıkların kendisine bağlı olduğu, bütün varlıkların kaynağı ve ihtiyacı olması sebebiyle kendisine yöneldiği/kendisini arzu ettiği, Zat'ı itibarıyla muhtaç olmayan, kendi kendine yeterli olan ve hiçbir şeyi arzulamayan, her şeyin ölçüsü<sup>4</sup> ve Gaye'si, kendisinden Akli İlke, Varlık, Nefs, Hayat ve bütün Akli faaliyet sâdır olandır.

İyi'ye ulaşana kadar her şey güzeldir. İyi ise, güzel-ötesi ve en Yüksek-ötesi, Krallığını, bütünüyle [tek] İlke tarafından oluşturulmuş, akıl olarak bizdeki akıldan tamamen farklı bir tabaka olan Akli Kozmos'ta kurandır. Bizim aklımız ise<sup>5</sup>, mantık önermeleriyle beslenmekte, tartışmalarla gelişmekte, akli faaliyetlerle işlevsel hâle gelmekte, kanıtsal bağıntıları tetkik etmekte ve aynı zamanda, başlangıçta boş olmakla Gerçeğin<sup>6</sup> önsel bilgisine sahip olmadığından varlık âleminin bilgisini mantıksal süreçlerle tanımaktadır. Yani bütünüyle bir Akıl olsa bile [sonuçta] bu, eğitim yoluylaadır.

Hakkında konuştuğumuz Akli-İlke böyle değildir:<sup>7</sup> O, her şeye sahiptir: O, her şeydir: O, varlığı ile her şeyde bulunmaktadır: O, her şeye sahip olmaksızın başka yollarla sahiptir, çünkü onun sahip olduğu şey, bizzatı kendisidir. Her şeyin herhangi bir cüz'ü kendinden ayrılmaz; çünkü her bir cüz, bütünü kendisidir ve bütün yönleriyle her şeydir. Diğer taraftan, bir kitlenin (kümenin) içinde ayırt edilemez de değildir; Akli-İlke'ye iştirak eden herhangi bir müşarık,<sup>8</sup> bir bütün olarak değil, ancak ulaşabileceği kadarına iştirak edeceği neyse o derece ayırt edilebilir.<sup>9</sup>

Ve İlk Fiil, kendi zatında sakin olan İyi'nin Fiili'dir ve İlk Varlık (Akli-İlke), kendine yeterli olan İyi'nin Varlığıdır; fakat aynı zamanda onun üzerinde etkili olan bir Fiil daha vardır ki o fiil ile Akli-İlke, sanki O'nun (İyi'nin) etrafında yaşar/deveran eder.

Ve Nefs'e gelince, dıştan, Akli-İlke'nin etrafında deveran eder<sup>10</sup> ve O'nu gözlemleyerek ve derinliklerine nüfuz ederek Akli-İlke vasıtasıyla Tanrı'yı görür.<sup>11</sup>

Böylesi, huzurdur, mutluluktur, kutsal varlıkların hayatıdır<sup>12</sup> ve onda Kötü'nün yeri yoktur; bütün bunlar böyle ise, orada Kötü'nün olması mümkün değildir; dolayısıyla sadece İyi; İlk, İkinci ve Üçüncü İyi vardır.<sup>13</sup> Her şey, şu ana kadar, bütün her şeyin Maliki ile birlikte [ve] bütün her her şeye hâkim, Güzel ve İyi'nin hakiki Nedenselliği altındadır ve İkinci derecede İyi olan İkinci İlke'ye ve Üçüncü İyi, Üçüncü'ye bağlıdır.<sup>14</sup>

**3. Şayet Varlıkların ve tüm Varlık âlemini aşanın doğası böyle ise, Kötü, Varlıklar arasında veya Varlık-Ötesi'nde yer bulamaz. [Zira] hepsi iyidir.<sup>15</sup>**

Geriye sadece bir şey kalmaktadır. Eğer Kötü var ise, o, ancak Yokluk âleminde yer bulabilir ki o da olsa olsa Var-Olmayan'ın bir kipidir. O, Yokluk'a dokunan bir şeyde veya bir dereceye kadar Yokluk'la temasa geçerek kendine yer edinebilir.<sup>16</sup>

Tabii ki, Yokluk'tan, öyle var olmayan bir şeyi değil, Otantik (Hakiki) Varlık'tan tamamen farklı bir şeyi anlıyoruz:<sup>17</sup> Bu nedenle burada, Varlık'la ilişkili hareket veya duruş (sükûnet) söz konusu değildir. Düşünerduğumuz Yokluk, daha ziyade, Varlık'ın imajı veya muhtemelen imajdan da uzak olan şeydir.<sup>18</sup>

Şimdi bu [Varlık'ın yansıması gerekli olan imajı]<sup>19</sup> bütün göstergeleriyle yaratıldığı besbelli olan duyulur âlem olabilir veya araz olarak duyulur âlemde sonradan meydana gelen bir şey olabilir veya dahası duyulur dünyanın kaynağı/aslı olabilir veya bütünü tamamlamak üzere aynı düzenin (duyulur âlemin) içine giren [mütemmim] bir şey olabilir.

[Buradan hareketle], mikiyasın karşıtı olarak ölçüsüzü, sınırın mukabili sınırsız, şekil ilkesinin karşıtı şekilsizi<sup>20</sup> ve kendine yeterli olanın zıddı muhtaç olanı düşünmek suretiyle onun anlam alanına ulaşılabilir: Her daim belirsiz olanı, asla hareketsiz olmayanı, her şeyi kabul edeni, ancak herhangi bir şey veremeyeni<sup>21</sup> [ve] noksanlıkların zirvesinde olanı düşün ve bütün bu vasıfları sadece araz olarak değil, cevher-varlığa eşdeğer yap. Ki sonuç, hangi parçası ele alınıralsa alınsın, ele alınan parça, tümüyle kuralsız-kanunsuz bir boşluk iken, diğer taraftan, kendi olarak Mutlak Kötü olması sebebiyle ona iştirak eden ve benzeyen her şey, varlık yönü itibarıyla olmasa da kötü olmaktadır.

O zaman bunlar, bir araz değil de cevher olarak hangi hakiki-form [hipostaz]<sup>22</sup> içinde bulunur?

Zira Kötü, diğer şeylerin içine girebilirse, kendisi öz/mahiyet olmasa bile, bir şekilde önceleyen/ilksel bir varlığa sahip olmalıdır. İyi'nin bir taraftan Mutlak, diğer taraftan [araz olarak] nitelik olması gibi, kendisi olmayan bir şeye giren türetilmiş kötülükle birlikte, bir de Mutlak Kötü olmak zorundadır.<sup>23</sup>

Fakat bu nasıl olur? Ölçülenmeyen objenin dışında bir Ölçü-olmayan olabilir mi?

Ölçü, ölçümlenmeyen şeylerin dışında var olan bir şey değil midir?<sup>24</sup> Esasında ölçümlenen herhangi bir şeyin dışında bir Ölçü varsa, ölçümlenmeyen dışında da bir Ölçü-Olmayan vardır. Şayet Ölçü-Olmayan bağımsız olarak var olamıyorsa,<sup>25</sup> onun, ya ölçümlenmeyen objede ya da ölçümlenen şeyde var olması gerekir; ancak ölçümlenmeyen, Ölçü-Olmayan'a gereksinim duymaz; ölçümlenen de onu ihtiva edemez.

O zaman burada bazı Belirsiz-Mutlak ve bazı Mutlak Formsuz'ların bulunması gerekir. [Bu manada] Kötü'nün doğasına ve karakterine işaret eden bütün bu nitelikler, onun Mutlak Kötü altında inhisar edilmesini zorunlu kılmaktadır ve bunun dışındaki her kötü şey, hem sindirmek suretiyle bu Mutlak'ı ihtiva etmekte hem kötünün karakterini itihaz etmekte ve söz konusu Mutlak'ı takdis etmekle de kötülüğün nedeni olmaktadır.<sup>26</sup>

O zaman bu, ne olacak?

O Tür [şudur]: Konumu bütün model, form, şekil, ölçü ve limitlerden aşağı olan, kendi vasıflarından herhangi biriyle iynin izine sahip olmayan, fakat [en iyi ihtimalle]<sup>27</sup> ancak kendi dışında bir İlke'den düzen ve şeref alan, Mutlak Varlık'a nazaran sadece bir imaj olan ama kendi zatı itibarıyla Hakiki Öz-Kötü'nün Hakiki Cevher'i olan [türdür]; [artık] Kötü'nün olabileceği Hakiki Varlık ne kadarsa. Böylesi bir Tür'de Akıl,<sup>28</sup> İlkel Kötü'yü Mutlak Kötü olarak tanımlar.

**4.** Bedensel Tür, Madde'de yer aldığı şekliyle kötü şeydir.<sup>29</sup> Ayrıca bedenlerde bulunan form, gerçek olmayan-form'dur: Onlar, hayattan yoksundur: (Onlar), kendi tabii düzensiz hareketleriyle<sup>30</sup> birbirlerini yok eder; onlar, hâlihazırdaki Nefs'in zatî Faaliyet'ini engeller;<sup>31</sup> onların bitmeyen hareketleri, onları her daim Varlık olmaktan uzaklaştırır.

Buna karşın Nefs ise, her Nefs kötü olmadığından, kötü bir Tür değildir.

O zaman kötü Nefs nasıl olur?

Okuduğumuz kadarıyla<sup>32</sup> Nefs, belirli bir vazife için bir şeye dâhil olandır ki oraya nefis-kötü tabii olarak eklenmiştir;<sup>33</sup> bu nedenle, nefsin akli olmayan bu aşaması;<sup>34</sup> kötüyü, ölçüsüzü, aşırıyı, kötülüğe ve alçaklığa sebep olan kusurluluğu ve Nefs'in bütün diğer ayıplarını (doğru olmayan şeylerini) kabul etmektedir, batıl üzerine inşa edilen bütün bu durumlar, hakiki tabiata yabancıdır, zira böylesi bir Nefs, şeyleri, iyi veya kötü hakiki değerleri üzerinden değil, hoşlanıp hoşlanmama üzerinden isimlendirme/tanımlama cihetine gitmiştir.

Fakat bu kötü durumun kökeni nedir? Bu bahsedilen neden ilkesi altında nasıl değerlendirilebilir?

İlk önce, böylesi bir Nefs, Madde'nin dışında olmadığı gibi kendi olarak da saf değildir. Şu söylenebilir ki; ona ölçüsüz<sup>35</sup> tarafından temas edilmiştir. O,

düzene koyan ve ölçüyü getiren Düzenleyici-İdea'dan uzaklaşmış ve bu sebeple Madde'den mütevellid bedenle imtizaç etmiştir.<sup>36</sup>

O zaman, Akli-Kuvve de bozulmuş/zarara uğramış ise, Nefs'in bakışı, [shevî] arzu, Madde'nin getirdiği karanlık, Madde'ye eğilim gösterme ve dikkatini Öz'e değil de Süreç'e<sup>37</sup> odaklamasıyla duraksamıştır;<sup>38</sup> [bu nedenle] onun mebdei ve kaynağı, yine Madde'dir. Bu Tür, o kadar kötüdür ki kötülüğünü, içinde kötülük bulunmayan ancak sadece ona bakana buluşturur.<sup>39</sup>

Çünkü bütünüyle İyi'ye katılmayan, İyi'yi nefyeden ve katıksız Kusur olan bu Madde-Tür, her temas edeni kendine benzer yapmaktadır.

Mükemmelliği amaçlayan, Akli-İlke'ye odaklanan Nefs, bütünüyle saf bir Nefs'tir. O, Madde'den, yani belirli olmayan, ölçünün dışında olan ve kötü olan her şeyden uzaktır. Zira o, ne kötüyü görür ne de ona yaklaşır. O, kendi saflığı içerisinde kalmış ve sadece bütünüyle Akli-İlke tarafından belirlilik kazanmıştır.

Diğer Nefs ise, kendi hakiki kaynağından uzaktır, mükemmel ve ilksel olmayandır; böylece, o ikincildir [ve] saf/kâmil nefsin imajı/yansımasıdır.<sup>40</sup> Ondan uzaklaşmasıyla -düşmesinin durumuna göre- belirliliğini kaybetmekte, bütünüyle belirsiz olmakta ve [sonuçta] karanlığı görmektedir. Görüntüyü engelleyen şeye bakarken, bize karanlığı gör dendiğinde baktığımız gibi, Madde'yi kendi içine almıştır.

**5.** Fakat şöyle itiraz edilecektir: Eğer söz konusu bakışın ve karanlığın sürekliliği, iyinin eksikliği sebebiyle ise, Nefs'in kötülüğünün kaynağı ancak eksikliklidir. [Bu durumda] karanlık, sadece ikincil bir neden olur ve o zaman Kötülük İlkesi, Madde'den temizlenir yani Madde'den önce gelir.

Hayır: Kötü, öyle her eksiklik içinde değildir; o sadece mutlak eksiklik içindedir.<sup>41</sup> Bazı durumlarda, İyi'nin noksanlığı sebebiyle var olan olumsuzluklar, Kötü değildir. Bunlar, kendi bağlamında düşünüldüğünde mükemmel bile olabilir. Fakat bütün olumsuzlukların üzerinde İyi'den hiç bir hissinin olmadığı<sup>42</sup> bir yer vardır ki biz orada Hakiki Kötü'ye sahibiz. Ki Madde'nin durumu budur.<sup>43</sup>

Madde, varlık sahibi değildir ki İyi'nin içinde bir cüz olsun! Varlık, ancak kelimenin arzi kullanımıyla<sup>44</sup> ona atfedilebilir: Hakikatte o, Yokluk'a sahiptir.<sup>45</sup>

Sırf eksiklik, sırf İyilik-Olmayan'ı getirir: -Herhangi büyük bir kusur, kendi zatında kötü olmasına ve nihaî düşüşü mümkün kılmasına rağmen- Kötü, mutlak eksikliği gerektirir.

Buna göre biz, Kötü'yü, -zulüm veya herhangi bir çirkin deneyim örneklerinde olduğu gibi- bir takım olumsuz cüz'î şeyler olarak düşünemeyiz. Aksine o, orada<sup>46</sup> ilke olarak cüz'î formlardan ayrı olarak belirli öğelerin eklenmesiyle tezahür etmektedir.<sup>47</sup> Bu yüzden Nefs'te kötülük olabilir; bu genel kö-

tülügün alacağı biçimler ise, ister müşahede ister fiil/etki veya ister sadece etkisini kabul etme/edilgi şeklinde olsun Madde'nin kapsayıcı yapısı, eyleyen Nefs'in kuvveleri ve eylemelerinin tabiatına uygun olarak belirlenecektir.

Fakat Nefs'e dışarıdan müdahil olan -hastalık, fakirlik vb.- şeyleri kötü olarak kabul etmek zorunda olduğumuzu varsaydığımızda, o zaman yaptığımız tanım içerisinde bunları nasıl temellendireceğiz?

Şöyle ki, hastalıklar, maddi bir organizma olarak düzen ve ölçüye karşı olan beden içerisindeki eksiklik veya fazlalıklardır;<sup>48</sup> çirkinlik, maddenin İdeal-Formlar tarafından belirlenmemiş hâlden başka bir şey değildir; fakirlik, zaten kendi doğası sürekli bir ihtiyaç olan Madde ile bizim ilişkimizin gerekli kıldığı bir takım şeylerin ihtiyacı ve yokluğundan ibarettir.

Şayet bütün bunlar doğru ise, biz, kendimiz olarak kötünün kaynağı olamayız [ve] biz, özümüz itibarıyla kötü değiliz. Kötü, biz gelmeden önce vardı. Bu bağlamda, güç sahibi insanların gücüne ve irade sahibi insanların iradesine karşın onlara tahakküm eden Kötü'nün -bütün insanlarda bulunmadığı doğrudur-<sup>49</sup> [o hâlde] nefslere yerleşmiş kötülüklerden kurtulmak mümkündür.

Sema'nın tanrıları da (yıldız-nefsler)<sup>50</sup> bir Madde'ye sahiptir, ancak onlar, Kötü'den âri [ve] insanda var olan çirkinlikten berîdir. İnsanların ise, bütünü kötü değildir; onlardan bazıları kötülüğe galip gelirken bazıları da [kötülüğe galip gelenlerden] daha iyi konumdadır ki onlar hiçbir zaman kötünün tasallutuna maruz kalmazlar ve onu kontrol altında tutanlar,<sup>51</sup> bunu kendilerindeki maddi olmayan unsurlar üzerinden elde etmişlerdir.<sup>52</sup>

**6.** Şayet böyle ise, ilahî düzende hiçbir yeri olmayan ve ölümlü doğaya bağlı bu âlemde sonsuza dek bulunacak olan kötülüklerin “zorunlu varlığının” asla yok olmayacağı öğretisini<sup>53</sup> nasıl izah edeceğiz?

O zaman bu, “Ölümlü Tür ve bu Arz” diye belirlenmiş, kendisine özgü adaletsizliğin ve düzensizliğin olduğu bu dünyanın aksine; belirlenen istikamette deveran ederek her daim düzenli bir şekilde hareket eden, haksızlığın veya kusurun olmadığı, herhangi bir gücün bir diğerine yanlış yapmadan bütün hakikatin belirli bir plan dâhilinde işlediği semanın<sup>54</sup> kötünden berî olduğu anlamında değil midir?

Tam olarak öyle değil: Bu çerçevede, kural olarak “kaçış”, dünya ve dünya hayatıyla ilgili değildir.<sup>55</sup> Esas kaçış, okuduğumuz kadarıyla,<sup>56</sup> dünyayı terk etmek değildir, tam aksine felsefenin aydınlığında adalet ve vera ile dünya hayatındaki yaşantımızdır;<sup>57</sup> bizim kaçtığımız kötünün, müellif<sup>58</sup> açısından en basit anlamıyla çirkinlikler neticesinde ortaya çıkan bir rezilet olduğu açıktır. Ve tartışmacı, diyalog içerisinde, “Şayet insanlar bahsedilen doktrin<sup>59</sup> ile ikna edilmişse, Kötü'nün bir sonu olmalıdır.” dediğinde ona şöyle cevap ve-

rilir: “O, asla yok olmayacak: Kötü, zorunluluğun gereğidir, çünkü iyinin zıddı olmak zorundadır.”<sup>60</sup>

Biz hâlâ mantıksal olarak insandaki kötülüğün, Aşkın alandaki İyi'nin karşısında nasıl konumlandığı sorusunu sorabiliriz. Çünkü çirkinlik, faziletin zıddıdır ve fazilet de [esasında] İyi[nin kendisi] değil, ancak kendisiyle Madde'nin düzene girdiği iyi şeydir.<sup>61</sup>

Mutlak, herhangi bir niteliğe sahip değilse,<sup>62</sup> Mutlak İyi'nin zıddı nasıl olabilir?

Yanı sıra, iki tezattan birinin varlığının diğerinin varlığında içerildiğine yönelik evrensel bir zorunluluk var mıdır? Kabul etmeliyiz ki evrensel bir zorunluluk olmamasına rağmen -hastalık ve sağlık örneklerinde olduğu gibi- birinin varlığı sıklıkla diğerinin varlığıyla birlikte.<sup>63</sup>

Bununla birlikte, müellifimiz,<sup>64</sup> bunu muhtemelen evrensel hakikat manasında kullanmamıştır. O, sadece İyi üzerine konuşmaktadır.

Ancak, şayet İyi, bir öz<sup>65</sup> ve dahası O, bütün varlığı aşkın ise, O'nun bir zıddı nasıl olur?

Özün bir zıddının olmaması, -nerdeyse kesin delillerle temellendirildiği gibi- hâlihazırda cüz'î varlıklar için geçerliken Küllîlerin bütünüyle farklı durumu böyle değildir.<sup>66</sup>

Peki, küllî varlığın ve genel olarak İlklerin<sup>67</sup> zıddının doğası nedir?

Mevcut-olmayan (non-existence) özsel (hakiki) varlığın karşıtıdır,<sup>68</sup> kötünün ilkesi ve kaynağı/kökene de İyi'nin tabiatının.<sup>69</sup> Bunların her ikisi de kaynaktır, biri iyi olan şeylerin diğeri kötü olan şeylerin. Bir ilkenin etki alanı içinde olan her şey, diğer ilkenin etki alanındaki bütün her şeye zıtlık olarak karşıttır ve bu zıtlık, ikincil şeylerin arasında var olan [zıtlıktan] daha şiddetlidir.<sup>70</sup>

Zira bu sonuncular, bir cinsin veya bir türün unsurları olarak karşıttırlar ve temel çerçevede umumi niteliklere iştirak etmektedirler.<sup>71</sup>

İlkler ve Küllîler açısından ise, bir grubun kesin nefyettiği şey ile diğerinin tabiatının olduğu şey arasında tam bir ayrılık/infisal vardır. Şayet biz, zıtlıkla, uzaklığın en uç noktasını kastediyorsak, bir diametrik (çapsal) zıtlıktan bahsediyoruz, demektir.<sup>72</sup>

Şimdi, sabit nitelik, ölçünün zirve noktası vb. ilahî düzenin mahiyeti/hakikati karşısında sabit olmayan, ölçüsüz vb. kötülük ilkesinin mahiyeti/hakikati bulunmaktadır: Bu bağlamda, toplam toplamın karşıtıdır. Bir cinsin varlığı,<sup>73</sup> öncelikle sahte ve temelde ise hakikat dışıdır: Diğer cins ise,<sup>74</sup> Öz-Hakikat'e sahiptir: Buradaki karşıtlık, hakikatin yalana/batıla, özün (essence) öze zıtlığıdır.<sup>75</sup>

Bu yüzden biz, “Öz’ün<sup>76</sup> zıttı yoktur.”<sup>77</sup> [ifadesinin] evrensel bir doğru olmadığını anlıyoruz.

Şayet aralarında müşterek unsur Madde olmasaydı, ateş ve suyu birbirine zıt kabul ederdik ki biri sıcaklığı ve kuruluğu; diğeri rutubet ve soğukluğu getirir.<sup>78</sup> Eğer onlar sadece kendi ayrı türlerini oluşturan şey üzerinden var olsalar ve aralarında müşterek zemin oluşturan varlık namevcut olsa,<sup>79</sup> orada da aynı zamanda bir öz diğere zıt olmuş olurdu.

Özetle, en uzak kutuplarda bulunan [ve] aralarında müştereklik bulunmadığından birbirinden tamamen ayrılmış şeyler, doğaları itibarıyla birbirlerine karşıttılar: Buna göre zıtlık, niteliğe veya varlıkların cinslerini [diğerlerinden] temyiz eden mevcudiyetlerine bağlı değildir; aksine en üst düzeyde farklılığa, mahiyette çatışmaya, etkide çatışmaya bağlıdır.<sup>80</sup>

7. Fakat İyi İlke’sinin varlığı ile Kötü İlke’sinin varlığı zorunlu olarak niçin insicam hâlinindedir? Bu, Bütün’ün, Madde’nin varlığı ile zorunlu insicamı sebebiyle değil midir? Evet, çünkü zorunlu olarak bu Bütün, zıtlıklardan oluşmuştur: O (zıtlık), Madde olmasaydı mevcut olamazdı. Bu yüzden söz konusu [duyulur] Kozmos’un Doğası, karışımdır. O, Zorunlu ve Akli-İlke tarafından karışım olmuştur: Tanrı’dan ona ulaşan her ne ise iyidir; kötü ise, -okuduğumuz kadarıyla- İdeal-form tarafından düzene konmamış Madde’ye temel teşkil eden Kadim Tür’dendir.<sup>81</sup>

Fakat “bu yer” ifadesinin Bütün manasında ele alınması gerekli ise, o zaman kelimeler, “ölümlü doğayı” nasıl izah etmektedir?

Bunun cevabı [Tanrıların Baba’sı en aşağı tabakadaki Kutsallara seslenir/hitap eder.]<sup>82</sup> pasajı içerisinde bulunmaktadır: “Sadece yaratılmış varlığa sahip olmandan dolayı sen ölümsüz/ebedî olamazsın... Ancak sen, benim kudretimle çözülmekten kurtulmalısın.”<sup>83</sup> Buradan hareketle hakikatte Kötü’nün asla yok olmayacağı söylenebilir.

Bu kurtuluş, -okuduğumuz kadarıyla- mekân itibarıyla değildir; ancak erdeme ulaşma [ve] zatın bedenle irtibatı kesmesiyledir. İşte bu hâl, Madde’den ayrılmaktır.<sup>84</sup> Çünkü bedenle ilişkili olmak, Madde ile ilişkili olmaktır. Platon, bir yerde, insanın kendisinden nasıl özgür olduğunu ve kendisine nasıl bağlı kaldığını açıklar<sup>85</sup> ve “Tanrılar arasında yaşamak” ifadesi, Akli-Varlıklar arasında yaşamak anlamındadır. Çünkü onlar ölümsüzdür.

Burada Kötü’nün varlığının zorunluluğunu tesis eden başka bir mülhaza daha vardır.

Belli ki İyi, var olan tek şey değildir. “[Yaratılıştaki] sürekli aşağıya doğru [iniş] veya ondan uzaklaşma”<sup>86</sup> ifadesi veya kendisinden çıkılması itibarıyla o, kaçınılmaz olandır. En Son intaç edilmelidir ki o, kendisinden sonra bir şey intaç edilecek bir şey olmayan şeydir: Bu ise, Kötü olacaktır.<sup>87</sup>



İlk'ten sonra "Bir Şey"ın olması nasıl zorunlu ise, zorunlu olarak "En Son" da vardır. Bu "En Son", Madde'dir ki ki içerisinde iyinin hiçbir kalıntısı yoktur: İşte bu Kötü'nün zorunluluğudur.<sup>88</sup>

**8.** Fakat bizim Madde vasıtasıyla kötü olduğumuza karşı çıkan bazı kimseler hâlâ bulunacaktır.

Diyecekler ki ne cehalet ne de kötü arzular, Madde'den kaynaklanır. Onlar, içimizdeki mutsuzluğun, bedenin doğasında varolan mahrumiyetten kaynaklandığını kabul etmelerine rağmen hâlâ suçun, Madde'nin bizzat kendisinde değil, Form'da olduğunda [yani] –sıcak, soğuk, acılık, tuzluluk ve diğer duyumsanabilir durumlarda olan form örneklerinde veya yine doluluk veya boşluk varlık hâllerinde olduğu gibi- böylesi formların somut göstergelerinde değil, ancak [mücerred olarak] varlığı veya yokluğu olduğunda ısrar ediyorlar.<sup>89</sup> Hülâsa onlar, arzuya konu olan bütün hususiyetlerin ve hatta şeylere yönelik sapkın düşüncelerin buna benzer sebeplere dayandırılabilceğini kanıtlamaya çalışıyorlar;<sup>90</sup> Bu durumda Kötü, -sadece- Madde'de olmaktan ziyade Form'da içkin olmaktadır.

Bütün bunlarla birlikte onlar, Madde'nin Kötü olduğunu itiraf etmek zorunda kalabilirler.

Çünkü Madde'ye dâhil olan nitelik [form],<sup>91</sup> varlık olarak Madde dışında fiil hâlinde olamaz. Dahası balta-şekli, demir olmaksızın kesmeyecektir;<sup>92</sup> daha da ötesi, Madde'ye yerleşen Formlar, kendi zatlarında kendi olarak kalanlarla aynı değildir. Onlar, Materyalize edilmiş Neden-İlkelerdir; onlar, Madde içinde bozuma uğratılmışlardır; onlar onun (Madde'nin) doğasını içermişlerdir: [Örneğin] cevherî ateş, haddi zatında yakmaz, ne de kendi zatları itibarıyla tek başına olan cevherî varlıklardan her biri, Madde'ye girdiklerinde yaptıkları fiili yapar.<sup>93</sup>

Madde, kendisi vasıtasıyla tezahür eden şeyin<sup>94</sup> efendisi olur:<sup>95</sup> O, kendisine geleni (formu) bozar ve yok eder; onun kendi zıt karakterini ve türünü ikame etmesi, zıtlık manasında değildir. Örneğin katı soğuk, katı ılık içindir. Ancak o, kendi formsuzluğunu oluşturmak suretiyle sığanın Form'una karşıdır; şekilsiz, şekle; ifrat ve tefrit, olması gereken düzene karşıdır. Özetle, Madde'nin içine giren şey, kendine ait olmayı bırakır, Madde'ye ait olmaya başlar. Tıpkı canlı varlıkların beslenmesi gibi; ancak gelen şey (beslenme objesi), geldiği gibi kalmamakta, dönüşmektedir;<sup>96</sup> mesela köpeğin kanı veya onu köpek yapan her neyse. Tüm kabul edicilerin (türlerin), tüm mizaçları böyledir.<sup>97</sup>

Hayır, şayet beden Kötü'nün nedeni ise, şundan kurtuluş yoktur ki, Kötü'nün sebebi Madde'dir.

Hâlâ, inen/düşen (incoming) İdea'nın Madde'yi kuşatabileceği öne sürülecektir.

Buradaki zorluk, Madde'nin sahibi/üstünü (inen/düşen İdea) için Madde'den ictinab etmenin dışında kendi zatında saf kalmasının imkânı yoktur.

Yanı sıra, birleşim/terkip<sup>98</sup> hem [shehevî] arzuları ve hem de onların şiddetini belirler ki böylece inen/düşen idea, bedenlerde egemen olamaz: Orada faaliyeti donduran, tıkayan ve iradeyi engelleyen kötü birleşimler (tıynetler) vardır. Aykırı bir bedensel alışkanlık, denge yoksunluğunu ve hafifliği üretir. Aynı gerçekliğe, mizacın birbirini takip eden farklılıkları üzerinden de işaret edilmiştir: Huzurlu olduğumuz zamanlarda, bize haz veren her farklı obje ile ayrı olduğumuz gibi stres zamanlarında da aynı anda hem arzu hem düşünce içerisinde olamayız.

Hülasa, Ölçüsüz olan öncelikli kötüdür; İlkselle ilişkinin mecbur kılması sebebiyle ister benzeme ister iştirak etme şeklinde olsun ölçüsüzlük konusunda var olan her ne varsa ikincil kötüdür;<sup>99</sup> [zira] ilksel olan karanlık; ikincil olan karanlık hâle getirilmiş olandır. Şimdi, Nefs'teki bilgisizlik ve ölçünün eksikliği olarak Şer, ikincil kötüdür; Hakiki/Zatî Kötü değildir, Fazilet'in İlksel İyi olmayıp İyi'ye benzemesi veya ona iştirak etmesi örneğinde olduğu gibi.

#### 9. Fakat İyi ve Kötü'nün bilgisine yaklaşımımız nasıl olmalıdır?<sup>100</sup>

Ve nefsin Kötülüğünün ilkinin: Fazilet ki biz onu Akli-İlke ve felsefî tutum<sup>101</sup> sayesinde bilebiliriz. Ya Rezîlet'i (Vice)?

Cetvelin doğruyu çarpık üzerinden belirlediği gibi, Rezîlet de Fazilet çizgisinden ayrışmasıyla bilinir.

Fakat biz Kötülüğe herhangi bir vizyon<sup>102</sup> üzerinden sahip olduğumuzu söyleyebilir miyiz? Veya onu bilecek başkaca yollar var mıdır?

Mutlak Kötü,<sup>103</sup> hâlihazırda bir vizyon vasıtasıyla değildir. Çünkü o, tamamıyla sınır ve ölçünün dışındadır; [dolayısıyla] hiçbir yerde bulunmayan şey, sadece soyutlama ile kavranabilir. Ancak Mutlak'tan ayrılmış en ufak kötülük, ayrıldığı miktar kadar bilinebilir.<sup>104</sup>

[Bu bağlamda] biz, tikel yanlışı bizden önceki hâl üzerinden, işaret edildiği şekliyle en mükemmel forma [veya Tür'e]<sup>105</sup> göre eksik olan üzerinden görüyor/ve biliyor,<sup>106</sup> bütün bir Tür'ün Belirsiz olduğunu anlıyor [ve] bu süreç üzerinden Kötü'yü tanıyıp onaylayabiliyoruz. Aynı yolla biz, Madde'de çirkin bir görüntü gözlemediğimizde -Neden İlke'nin uygunsuz olanlar (madde) üzerinde bütünüyle egemen olmadığı bir yana bırakılırsa-<sup>107</sup> Çirkin'i İdeal-Form'un eksikliği olarak anlıyoruz.

Fakat biz, kendisine hiçbir Form temas etmeyi nasıl tanıyırız?

Biz, her bir Form türünü tamamıyla elimine ettiğimizde, orada Madde diye ifade ettiğimiz hiçbir obje kalmayacaktır: Şayet biz Madde'yi görmek istiyor-

sak, Form'u öylesine lağvetmemiz gerekir ki kendi zatımıza bütünüyle şekilsizlik girsin.<sup>108</sup>

[Bu nedenle] hakikatte başka bir Akli-İlke'nin olması doğru değildir.<sup>109</sup> Bu durum, uyumsuz öngörude bulunmaya götürür.

[Göz misalinde olduğu gibi]<sup>110</sup> Göz, karanlığı görmek için ışıktan çekilir; görmeyi durdurmak için gayret eder, bu yüzden karanlığı görünmez kılan ışıktan uzaklaşır; ışıktan uzaklaşmakla onun gücü görmekten ziyade görmemeye ve bu görmemek, esasında Karanlık'ı görmeye daha yakındır. Dolayısıyla Akli-İlke, zıddı olan [Madde'yi]<sup>111</sup> görmek için kendi içinde hapsediği ışığını terk eder ve sanki o, kendi zatından dış âleme taşar. O, kendi tabii nurunu gözardı etmeli ve kendi zati varlığına muarız olana boyun eğmelidir.

#### 10. Fakat Madde nitelikten yoksun ise, kötü olabilir mi?

Onun nitelikten mahrum varlık olarak tanımlanması, sadece kabul eden ve yüklenenin yükleyenden olması gibi kendisine dâhil olan niteliklerden herhangi birine sahip olmaması anlamındadır. [Bu manada] hiç kimse onun bir doğası olmadığını söyleyemez ve o, herhangi bir anlamda doğaya sahipse,<sup>112</sup> bu doğa, nitelik anlamında olmasa da niçin kötü değildir?

Nitelik, kendi olmayan bir şeyi niteler. Bu yüzden o arızidir, yani kendi dışındaki objelerde bulunur. Madde ise başka objelerde bulunmaz. Tam aksine o, herhangi bir şeyin araz olarak kendisinde bulunduğu şeydir. Madde, bu yüzden Nitelik'ten yoksun olarak değerlendirilir; yani o, kendi zati itibarıyla doğası araz olan bu şeye (niteliğe) sahip değildir. Bununla birlikte şayet Nitelik de kendi zatında Nitelik'ten yoksun ise, niteliği olmayan Madde'nin ona sahip olduğu nasıl söylenebilir?

Bu yüzden, Madde'nin Nitelik'ten yoksun ve kötü olduğunu söylemek kesinlikle doğrudur: Onun Kötü olması, bir niteliğe sahip olmasından değil tam aksine, tam anlamıyla bir niteliğe sahip olmamasındandır. Ona Nitelik verilse, kendi zatındaki Kötü olan şey, neredeyse bir Form olurdu. Hakikatte, o, Form'a zıt olan bir Tür'dür.<sup>113</sup>

11. "Fakat"<sup>114</sup> söylenebilir ki, "Bütün Formlara karşıt olan bu Tür, Mahrumiyet'tir veya Olumsuzluk'tur (Negation) ve bu zaruri olarak kendisi dışında başka bir şeye işaret eder ki, o, kendi zatında Hakiki-Varlık değildir."<sup>115</sup> Bu yüzden Kötü; Mahrumiyet veya Olumsuzluk ise, Form'un bazı Olumsuzlukları içerisinde bulunmalıdır: [O zaman] Kendinde-Mevcut Kötülük olmayacaktır."<sup>116</sup>

Bu itiraz, ilkenin Nefs'teki Kötü'nün durumuna uygulanmasıyla cevaplanabilir. Kötülük [ve] Çirkinlik, Olumsuzluk'tur ve ayrık varlığa sahip herhangi bir şey değildir. Biz, Madde'yi yok sayan veya onu kabul edip kötülüğünü inkâr eden bir doktrine ulaşırsak da<sup>117</sup> [kötülüğü] başka bir yerde aramaya gerek

duymayız. Biz, ilk etapta Nefs'in içindeki Kötü'yü sadece İyi'nin yokluğu olarak tarif ediyoruz.<sup>118</sup> Fakat bu olumsuzluk, var olması gereken şeyin olumsuzluğudur. Şayet o (olumsuzluk), İyi'nin Nefs yönünden olumsuzluğu ise, o zaman Nefs, Doğası'nın gereği kötülüğü kendi zatında üretir ve [yine o zaman] Nefs, iyi'den yoksunluktur. Bu hâliyle Nefs, özünde Nefs olmasına rağmen hayattan mahrum olmuş olmaktadır: Nefs, bir hayata sahip değilse, nefssizdir; [bu manada] Nefs, Nefs değildir.

Hayır, Nefs, doğası itibarıyla bir hayata sahiptir ve bu yüzden onun İyi'nin olumsuzluğunu ihtiva etmesi kendi zati itibarıyla değildir: (Esasında) o, içinde iyiye çokça sahiptir; o, Akli-İlke'nin kutlu izlerini taşımaktadır<sup>119</sup> ve [bu açıdan] doğası/zati itibarıyla kötü değildir. O, ne ilksel olarak kötüdür ne de İlksel Kötü, onda araz olarak da olsa bulunmaktadır, çünkü Nefs, bütünüyle İyi'den ayrı değildir.

**12.** Belki de Nefs'te bulunan Çirkinlik ve Kötü, mutlak olarak değil, mukayyed olarak iyinin zıtlığı olarak tanımlanmalıdır.<sup>120</sup>

Fakat durum böyle olsaydı, Nefs'ten bir parça, İyi'ye sahipken diğer parça İyi'ye sahip olmazdı. [Bu durumda] Nefs, karışmış<sup>121</sup> doğaya sahiptir ve içindeki Kötü de katışksız değildir: Biz, Karışım Olmamış İlk [Kötü'ye] henüz rastlamadık. Nefs, İyi'ye Özsel/Zati olarak Kötü'ye ise Arızı olarak sahiptir.

**13.** Belki de Kötü, göze tesir eden ve onun görmesini engelleyen şey gibi sadece Nefs'i engelleyendir.

Fakat gözdeki böylesi bir olumsuzluk, kötülüğün münferit bir vakasından ziyade bir şey değildir. Mutlak Kötülük ise, oldukça farklı bir şeydir. Şayet Çirkinlik, Nefs'i engelliyor ise, [bu] Çirkinlik, bir kötülük vakasıdır ancak Mutlak Kötülük değildir.<sup>122</sup> [Esasında] Fazilet de Mutlak İyi değildir ancak ona (İyi'ye)<sup>123</sup> katkı sağlayandır ve Fazilet, Mutlak İyi değilse, Çirkinlik de Mutlak Kötü değildir. Fazilet, Mutlak Güzellik veya Mutlak İyi değilse o zaman, Çirkinlik de Hakiki Çirkinlik veya Hakiki Kötü değildir.<sup>124</sup>

Biz, Fazilet'in Mutlak İyi ve Güzel olmadığını anlatıyoruz. Zira biliyoruz ki bunlar (İyi ve Güzel), Fazilet'ten öncedir ve ondan aşkıdır<sup>125</sup> ve o (Fazilet), onlara iştirak etmekle iyi ve güzel olmaktadır. Şimdi biz, Fazilet'ten ötesine gitmekle Güzel'e ve İyi'ye ulaşırız; Çirkinlik'ten aşağı inmekle de Zorunlu Kötü'ye: Çirkinliği başlangıç-noktası kabul ettiğimizde, Kötülüğün tasvirine<sup>126</sup> bu tasvirin mümkün kıldığı kadarıyla ulaşır ve çirkinliğe iştirak ettiğimiz kadarıyla da kötü oluruz.<sup>127</sup> Bizler, Benzemezlik/Başkalık Diyarı'nın sakinleri olurken,<sup>128</sup> orada ilahî olana olan bütün benzerliğimiz azalmış [şekilde] zulmet ve bataklık içinde yatıyoruz:<sup>129</sup> Çünkü Nefs, kendini kayıtsızca çirkinliğe terk etse dahi o, sadece kötü bir Nefs değildir; zira salt kötü, hâlâ insandır,<sup>130</sup> hâlâ iyinin bir takım izlerini taşımaktadır. Bu nedenle o, kendinde, Kötü olan başka bir doğa edinmekte ve Nefs öldüğünde de ölmektedir. Ve Nefs'in

ölümü, iki boyutludur: O, bir boyutuyla hâlâ bedene yapışmış vaziyette Madde içinde uzanıp yatarken ve onunla sınırlılaşmışken; diğer boyutuyla bedeni terk ettiğinde, bir şekilde tekrar uyanıp bakışını bataklıktan kaldırıncaya kadar diğer dünyada<sup>131</sup> bulunmaktadır: Bu, bizim “Ölümler Diyarı’na<sup>132</sup> gitmemiz ve orada uyumamızdır.”<sup>133</sup>

#### 14. Kötülük, Nefs’teki zayıflıktır, denebilir.

Bizim, Kötü Nefs’in sabit ve karar kılmış bir şey olmadığını, her bir hastalıklı durumu diğer bir hastalıklı durumla defettiğini, şehvetle harekete geçip sürdürüldüğünü, öfkenin başı olduğunu, yargılarında aceleci olduğunu, düşüncenin üzerini örttüğünü, zayıflık olarak insan ve doğa tarafından üretilen en zayıf halka olduğunu, her esintiyle savrulup her ateşle yanıp kül olduğunu hatırlatmamız gerekir.<sup>134</sup>

Mamafih Nefs’teki bu zayıflığı oluşturan şeyin nereden geldiği meselesine yönelmek gerekir.

Zira bedendeki zayıflık, Nefs’teki zayıflık gibi değildir: “Zayıflık”<sup>135</sup> kelimesi, eylemde acizliği ve beden içinde direnç gösterme eksikliğini<sup>136</sup> ifade etmektedir. Bu durum, sadece anoloji yoluyla Nefs’e hamledilebilir, eğer diğerinde (bedende) olduğu gibi zayıflığın sebebi Madde değilse.

Fakat biz, söylediğimiz hâliyle Nefs’teki bu zayıflığın kaynağının derinliklerine inmek zorundayız. Herhangi bir kesafet ve seyreklik veya herhangi bir kalınlaşma veya incelme veya herhangi bir humma gibi hastalık sonucu meydana gelen zayıflık Nefs’te yoktur.

Şimdi, bu zayıflık, ya bütünüyle ayrı Nefs’te<sup>137</sup> ya Madde ile sınırlanmış Nefs’te veya her ikisinde bulunmak zorundadır.

[Dolayısıyla] o, Madde’den ayrı olarak var olamaz, çünkü bütün bunlar (Nefsler) saf, -okuduğumuz üzere- kanatlı, mükemmel<sup>138</sup> ve vazifeleri itibarıyla da engellenmemişlerdir: Geriye sadece düşen (fallen) Nefsler’deki zayıflık kalmaktadır. Onlar, ne arındırılmış ne de arınmıştır ve onlardaki zayıflık, herhangi bir yoksunluk değildir; balgam veya safranın bedeninin organlarında bulunuşu gibi hasmane/yabancı bulunuşluktur.

Şayet biz, düşmenin nedeniyle ilgili nosyonu doğru ve muhkem bir biçimde belirlersek, onunla birlikte gelen zayıflığı da anlayabiliriz.

Madde vardır, Nefs vardır ve onlar tabir caizse tek bir yer işgal etmektedirler. Esasında Madde için ayrı Nefs-Madde için ayrı bir yer yoktur: Madde yerde, Nefs havada gibi: [Buna göre] Nefs’in “munfasıl/ayrık yeri”, tamamıyla Madde içinde varlık olmadığındadır,<sup>139</sup> yani onun yeri, Madde ile birleşmemişliğidir. Yani Nefs ve Madde’den oluşan mürekkep bir birlik yoktur.<sup>140</sup> Yani Nefs, “kalıp” örneğinde olduğu gibi Madde içinde şekillenmemiştir.<sup>141</sup> İşte bu, Nefs’in ayrıklığıdır (apartness).<sup>142</sup>

Ancak Nefsin kuvveleri çoktur ve o, bir başlangıca, orta/ara evrelere ve son sınıra sahiptir. Madde, ortaya çıkar, ısrarla düzensizlik ister ve çıkarır, [sonra] içinde yol almaya bakar.<sup>143</sup> Ancak bütün zemin (arz) kutsaldır.<sup>144</sup> Orada, Nefs'ten parça olmayan bir şey yoktur.<sup>145</sup> Madde bu yüzden boyun eğer ve nuru alır.<sup>146</sup> Fakat zıyasının kaynağına erişemez/ona gücü yetmez. Çünkü maddenin kötü olmasının kendisini görünmez kılmasından dolayı Nefs, bu yabancı şeyi yanı başına çekemez.<sup>147</sup> Buna mukabil, Nefs'ten taşan aydınlık ve nur, oluş âleminde<sup>148</sup> girmesine ortam sağlayarak Nefs'e Doğma imkânı sunan Madde ile karışmış olmasından dolayı köreltilmiş ve zayıflatılmıştır. [Zira] bir kabul eden olmasaydı onun orada olması mümkün olmazdı.<sup>149</sup>

Bu, Nefs'in düşmesi, Madde'ye girmesidir: Zayıflığı da bu yüzdendir: Varlığının bütün kuvveleri, sınırsız özgürlüğe sahip değildir.<sup>150</sup> Çünkü Madde, onların tezahürünü engellemekte, Nefs'in alanına tecavüz etmekte; sanki o, Nefs'i geriye götürmek için mücadele etmektedir ve o (Madde), Nefs yenden yükselmenin imkânını bulana kadar<sup>151</sup> her aşırılığı<sup>152</sup> şeyi kötüye dönüştürmektedir.<sup>153</sup>

Bu yüzden, Nefs'in zayıflığının ve bütün kötülüğünün nedeni Madde'dir.

[Bu durumda] Madde'nin kötülüğü; [Nefs'in] zayıflığı(nı) ve kötülüğü(nü) önceler. O, İlkel Kötü'dür.<sup>154</sup> Nefs, Madde'ye râm olmasına ve onu yaratmasına<sup>155</sup> rağmen şayet Madde ile ilişki kurmak suretiyle kendi içinde kötü olursa, o zaman sebep yine de Madde'nin varlığıdır: [Esasında] Nefs, asla Madde'ye yaklaşmamıştır;<sup>156</sup> ancak Madde'nin mevcudiyeti, onun dünya-hayatının nedenidir.

**15.** Şayet Madde'nin varlığı inkâr edilecekse, bu İlke'nin zorunluluğunu "Madde Üzerine" makalesinden göstermek gerekir ki orada problem geniş bir şekilde ele alınmıştır.

Kötü'nün gerçeklikler arasındaki yerini inkâr etmek, aynı zamanda zorunlu olarak İyi'yi ilga etmektir ve hatta arzulanabilir herhangi bir şeyin varlığını inkâr etmektir;<sup>157</sup> arzuyu/rağbeti, uzak durmayı/nefreti ve bütün akli faaliyetleri reddetmektir. Çünkü arzunun<sup>158</sup> objesi İyi'dir; isteksizliğin<sup>159</sup> yüzü ise Kötü'ye dönüktür. Bütün akli faaliyet ve bütün bir Hikmet, İyi ve Kötü konusunu ele alır ve bunların kendisi haddizatında iyidir.

O zaman "hiçbir şeyle karışmamış- İyi", "İyi ile Kötü'nün Karışımı" ve "İyi'den ziyade Kötü" ve arayıp durduğumuz bu nihai "Bütünüyle Kötü" bulunmak zorundadır ki içinde Kötü'nün, İyi'ye meyleden eksilte eksilte en az olanı oluşturması söz konusu olsun.<sup>160</sup>

O zaman Kötü, Nefs'in neyi olmak zorundadır?

Daha düşük Tür'le ilişki kurmadığı müddetçe Nefs'in içerdiği Kötü nedir? Burada ne bir arzu,<sup>161</sup> ne bir elem ne bir öfke ne bir korku vardır: Korku,

mürekkebe çözülmesi korkusuyla temas eder; ağrı ve hüznün bu çözülmeye eşlik eder; arzular, öbeklenmiş varlığa kaygı veren bir şeyden neşet eder veya onlar kaygı veren tehditler karşısında teminattır.<sup>162</sup> Bütün tesirler, Nefs'in dışında akli olmayan şeyin<sup>163</sup> darbesidir, Nefs [tesiri] cüz ve evrelerden hâli olmadığından kabul eder;<sup>164</sup> [bu nedenle] Nefs, hatalı nosyonları<sup>165</sup> tamamıyla kendi olmayı bırakıp hakikatinin dışına çıktığında edinir.

Bu kınama altında olmayan şiddetli bir arzu veya iştah vardır; o da Akli-İlke'ye duyulan iştiyaktır. Bu talep(ler)<sup>166</sup> sadece, Nefs'in kendi seçtiği mûtena mekânda tek başına kutsanmış bir şekilde oturması, asla aşağıya<sup>167</sup> düşmeyi istememesidir.<sup>168</sup>

İyi'nin doğası ve İyi'nin gücü sayesinde Kötü, tek başına değildir.<sup>169</sup> Sadece Kötü de değildir: O, Güzel'in prangalarıyla bağlanmış,<sup>170</sup> -bu şekliyle-bizzarure zahir olmuştur; tutsağın, var olduğu hâlde varlığı, efendileri (gods) tarafından görünmesin diye altın zincirlere bağlanması ve bunların altında gizlenmesi gibi.<sup>171</sup> Ve insanlar, kötünün gözlerinin önünde olmasına asla ihtiyaç duymazlar, fakat kötü, önlerine geldiği zaman da onlar, Tezekkür<sup>172</sup> için Güzel ve İyi'nin tasavvurlarından hâlâ mahrum değillerdir.<sup>173</sup>

## KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Rub Üzerine*. Çev. Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınları, 2011.
- Aristotle. *De Caelo*. By J. L. Stocks, M.A., D. Oxford: at The Clarendon Press 1922.
- Cebr, Ferit. *Tâsâât-ü Eflâtın*. Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1997.
- Corrigan, Kevin. *Reading Plotinus: a Practical Introduction to Neoplatonism*. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2005.
- Heredotus, *The Histories*. Translated by George Rawlinson. Moscow: Roman Roads Media, 2013.
- Kalligas, Paul. *The Enneads of Plotinus: A Commentary. Vol. 1*. Translate: Elizabeth Key Fowden and Nicolas Pilavachi. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 10:53-57.
- Matthews. Edward M. *The Collected Works of Edward M. Matthews. Vol. III*. San Diego: Alban Press, 2007.
- Plato. *Complete Works*. Edited by John M. Cooper, Associate Editor D. S. Hutchinson Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company. 1997.
- Platon. *Şölen-Dostluk*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Platon. *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Platon. Parmenides. Çev. Saffet Babür, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989.

Plotinus. *The Enneads*. Translated by Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, ts.

Plotinus. *Porphyry on Plotinus Ennead I*. Translated by A. H. Armstrong. Harvard University Press, 1989.

Rist, M. John. "Plotinus, on Matter and Evil", *Phronesis Vol. 6* (1961/2):154-166.

## NOTLAR

- 1 Burada "varlıklar veya varlıkların belirli sınıfı"ndan maksat, hakiki varlık alanı değil, realiteye konu olan varlık alanıdır.
- 2 Örneğin Aristoteles'te de (*Metafizik*:1000b5) buna yönelik ifade vardır. "Benzer benzerle bilinir." (Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 175.
- 3 Kelimeler, tarafımızdan tırnak içine alınmıştır.
- 4 Plotinus'a göre *Bir*, ölçüdür, ölçülen değildir. (Plotinus, *The Enneads*, Translated by Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, London: ts.) V.5.4.
- 5 Armstrong, MacKenna'nın "our intelligence/bizim aklımız" diye İngilizceye aktardığı ifadeyi, "bizim akıl dediğimiz (our so-called intellect) şey" anlamına gelecek şekilde İngilizceye aktarmıştır. (Plotinus, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, Translated by A. H. Armstrong (Harvard University Press, 1989), 281. Bundan sonra eser, diğer çevirilerden ayırt edebilmek için "*Porphyry on Plotinus Ennead I*" şeklinde Armstrong'a nispetle ifade edilecektir.
- 6 "İyi'nin veya Tanrı'nın önsel bilgisine" anlamı da verilebilir. (bk. Edward M. Matthews, *The Collected Works of Edward M. Matthews*, Vol. III., (San Diego: Alban Press, 2007), 82)
- 7 Varlık-Ötesi *Bir*'den ilk taşan akıl ve varlık olan Akli-İlke, bir önceki paragrafta zikredildiği şekliyle bizim anladığımız anlamda akletme faaliyeti içerisinde değildir.
- 8 Katılımcı.
- 9 Sonuç itibarıyla cüzler arasında farklılık bulunmaktadır.
- 10 MacKenna'nın "circles around" olarak İngilizceye çevirdiği "dairenel dönme (deveran etme)"ye karşılık diğer iki çeviri metninde "raksa (dance)"da vurgu vardır. Bu durumda Nefs, Akli-İlke'nin etrafında raks ederek deveran etmektedir. (Ferid Cebr, *Tâsûât-ü Eflutin*, (Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1997), 98; Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 28).
- 11 Plotinus'a göre, Nefs doğası itibarıyla Tanrı'ya âşıktır ve O'nunla bir olmak ister (Plotinus, *The Enneads*, VI.9.9).
- 12 "Kutsal varlıkların hayatı (life of divine beings)." ifadesinin benzeri bir ifade Platon'a ait *Phaedrus* 247e'de "This is the life of gods (Bu, tanrıların yaşamıdır)" şeklinde geçmektedir. Armstrong da çevirisinde bu ifadeyi Platon'a referansla tırnak içerisinde vermiştir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 281)
- 13 Burada Plotinus'un üçlü hipostazından yani *Bir*, Akıl ve Nefs'ten bahsedilmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Plotinus, *The Enneads*, V.1-12.
- 14 Armstrong, MacKenna'nın "what is Good in the second degree (ikinci derecede iyi olan)" ifadesini "second things (ikinci şeyler)" şeklinde çoğul kullanmıştır. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 283). Bu ifade, Akli-İlke'nin altında yer alan diğer akli-varlıklara işaret etmektedir. Bu bağlamda "üçüncü iyi" de "üçüncü iyiler" şeklinde ifade edilebilir.
- 15 *Bir*, Akıl ve Nefs'in hepsi iyidir.



- 16 a) Yokluk, “not-being” kalıbıyla örneğin Platon’a ait *Sophist* 258d’de geçmektedir. b) Rist’e göre, Plotinus’un yokluk kapsamında ele aldığı varlıklar, fiziksel dünyaya ait olan ve dört elementten oluşan varlıklardır. (M. John Rist, “Plotinus, on Matter and Evil”, *Phronesis Vol. 6* (1961/2):159) Ayrıca, non-being yani yokluk; “sınırlılık, cehalet, bilgi ve düşünce eksikliğinden dolayı hâlihazırda bulunmayan” anlamında da kullanılmaktadır. (Kevin Corrigan, *Reading Plotinus: a Practical Introduction to Neoplatonism*, West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2005, 47).
- 17 Platon’a ait *Sophist* 257b’de “When we say not-being, we speak, I think, not of something that is the opposite of being, but only of something different/Biz yokluk dediğimizde, “varlık”ın zıddı olan şeyi değil, sadece farklı olan şeyi kastediyoruz.” şeklinde bir ifade vardır. Dolayısıyla -geniş felsefi tartışma olmakla birlikte- Platon’un *Parmenides* 162ab’de vurguladığı şekliyle, varlığı yokluk olan şey, yokluk vasıtasıyla varlık içerisinde yer almaktadır. (Paul Kalligas, *The Enneads of Plotinus: A Commentary, Vol. 1*, Translate: Elizabeth Key Fowden and Nicolas Pılavachi, (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014), 228; Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 283).
- 18 İmaj konusunda *Sophist* 239d-e’de yer alan ifadelere bakılabilir. Ayrıca *Enneadlar*’da “imaj” kelimesinin yanısıra “ayna”, Hakiki Varlıkların “taklit”i gibi farklı ifadeler de kullanılmıştır. (bk. Plotinus, *The Enneads*, III.6.7).
- 19 Köşeli parantez, metnin aslında bulunmaktadır. Bu cümle, “Varlık’ın gerekli soluk imajı” şeklinde de çevrilebilir.
- 20 Veya “Form ilkesinin karşıtı formsuzu” da denilebilir.
- 21 “Her şeyi kabul eden, ancak hiçbir şey vermeyen”den kasıt, Madde’dir.
- 22 a) Köşeli parantez, metnin orijinalinde vardır. b) Kalligas’a göre, hipostaz kavramı bu pasajda Plotinus’un diğer risalelerinde kullandığı şekliyle terim anlamında kullanılmamıştır. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 229).
- 23 Yani, bir Mutlak Kötü olacak ki ondan türemiş bir kötü olsun. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 285).
- 24 Plotinus, “Ölçü”yü hem *Bir* hem Akıl için kullanmaktadır. (bk. Plotinus, *The Enneads*, (V.5.4; VI.6.18).
- 25 Bu ifadeyle, Kötü’nün kendi başına kaim/bağımsız ontolojik bir ilke olmadığı söylenmektedir. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 229).
- 26 Arapça çeviride, “Şer, ya onunla karışır ya ona bakar veya onun yaptığı şer olur.” ifadesi yer almaktadır. (Cebr, *Tâsîât*, 99).
- 27 Köşeli parantez, metnin orijinalinde bulunmaktadır.
- 28 Metinde geçen “Reason/Akıl” kelimesiyle insani düzeydeki akla vurgu yapılmaktadır.
- 29 Yoksa beden, ilk etapta kötü (ilksel kötü) değildir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 287).
- 30 “Disorderly movement/düzensiz hareket” ifadesi, Platon’a ait *Timaens* 30a’da geçmektedir.
- 31 Bedenler, akledilebilir Formların madde üzerindeki yansımaları üzerinden oluşturulduklarından onların nefsin yönünü değiştirme, yanıltma ve akli faaliyetleri engelleme gibi kapasitesileri vardır. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 230).
- 32 Burada Platon’a ait *Phaedrus* 256b’ye vurgu yapılmaktadır. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 230; Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 286).
- 33 a)“Doğa tarafından” anlamı da verilebilir. b) Soul-evil ifadesini kötü-nefs olarak değil, nefis-kötü olarak çevirmeyi uygun bulduk.
- 34 a) Nefsin rasyonel yönünün karşıtı olan nefsin irrasyonel (unreasoning) yönü ki bu aşamada Nefs, bedenle daha çok Platon’un *Philebus* 52c’de vurguladığı gibi ölçüsüz yoğun hazlar üzerinden irtibat hâlinde olur. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 230). Burada, insani düzeydeki nefsin rasyonel ve irrasyonel yönüne vurgu yapılmaktadır.
- 35 Ölçüsüzden kasıt, maddedir. Yani o, madde ile karışmıştır.
- 36 Böylece Nefs’teki akli kuvve zarar görmüştür.
- 37 Yani, dikkatini bizatihi “varlık”a değil, maddeden neşet eden “oluş”a vermiştir.

- 38 Esasında Nefs'in maddeye yönelik bir eğilimi olmamasına rağmen, bakışını imajı üzerinde yoğunlaştırmasıyla orada yansıtılmış görüntüsü kötüyü iktisap etmiş olarak bulmaktadır. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 230).
- 39 Cümlede geçen doyurmak, sindirmek, yayılmak vb. anlamlara gelen "saturate" fiili yerine Armstrong'un kullandığı "infect with (bulaştırmak)" fiilini kullanmayı tercih ettik.
- 40 Bu nefis, özü itibarıyla böyle bir özelliğe sahip değildir. Ayrıca Saf Nefs'in madde üzerinde yasması olduğu için ilksel değil, ikincildir.
- 41 Rist'e göre, Plotinus felsefesinde eksiklik, kötü değildir. Kötü ise, mutlak eksiklik. (Rist, "Plotinus, on Matter and Evil", 158).
- 42 "Share in Good/İyi'den hisse" ifadesi, Platon'a ait *Philebus* 60b'de geçmektedir.
- 43 İlksel Kötü'nün Madde ile ilişkilendirilmesi, aynı zamanda Plotinus öncesi Platoncu Yeni Pisagorcuların belirgin doktrinlerindedir. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 231).
- 44 Müşterek isim yoluyla. Müşterek isim de, ismin delalet ettiği şeylerden hiçbirinin tanımı diğeriyle eşit değildir.
- 45 Madde'nin hiçbir hususiyeti/özelliği (property) yoktur. Hususiyeti, Form'un tezahürü ve her bir Form'u da -iyi'nin taşıyıcısı şeklinde- En Üst İyi'nin bir ifadesi olarak mülahaza ettiğimizde madde, Form'un izlerinden yoksun olduğu için hiçbir hususiyete sahip değildir. Hatta onun kötü olduğundan bahsettiğimizde dahi o, Madde'nin hususiyetini belirliyor değildir. O, kelimenin tam anlamıyla "hususiyetin yokluğu"na işaret etmektedir. Bu yüzden o, "Bir şey değildir."den ziyade "Varlık değildir." Bu yüzden, "varlık" statüsünden hiçbir işaret taşımadığı hâlde yanlış bir kullanımla onun varlığından bahsediyoruz. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 232).
- 46 Cüz'î şeylerde.
- 47 Kötü, her ne kadar kendisine özgü cüz'î şerler üzerinden bize kendisini gösterse de esasında her cüz'î şer olan şeyin, tür olarak Kötü'nün içinde bir yeri vardır.
- 48 a) "Eksiklik ve fazlalıklar" için ifrat ve tefrit demek de mümkündür. (bk. Cebr, *Tâşûât*, 101) b) Kalligas'a göre, Plotinus'un maddi organizmadaki hastalıklara yönelik ortaya koyduğu yaklaşımlar, Galen'in hastalıkların sebebi olarak ortaya koyduğu vücuttaki kan, sarı safra, yeşil safra ve balgam dengesizliği teorisiyle uyumludur. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 232).
- 49 Kısa çizgiler, metnin orijinalinde vardır.
- 50 a) Parantez, metnin orijinalinde vardır. b) Armstrong'un "visible gods/görünür tanrılar" diye çevirisini yaptığı "gods in heavens/semadaki tanrılar", Semavî Cisimler'dir. (Ayrıntılı bk. Plotinus *The Enneads*, II.1.5;V.8.3) Aristoteles'in de sema'daki tanrılara yönelik "the gods the heaven" şeklinde benzer bir vurgusu *De Caelo*: 284a'da vardır. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 233).
- 51 Kötünün tasallutuna maruz kalmayanlar.
- 52 Burada, bir Madde'ye sahip bulunduğu hâlde Madde'nin getirdiği olumsuzluklardan uzak olmanın imkânına yapılan vurgu önemlidir. Nitekim Semavî Cisimler, bir Madde içerisinde bulunmuş olsalar da kendilerinde bulunan bu madde unsurunu bütünüyle kontrol altında tuttuklarından kötülükten uzak şekilde yaşayabilmektedirler. Ancak Plotinus'un da belirttiği şekilde bu husus, sadece Semavî Cisimlere özgü bir durum değildir. Semavî Cisimlere benzer şekilde, maddeye sahip oldukları hâlde kötünün tasallutuna maruz kalmayan veya kötülüğü kontrol altında tutan insanlarda da bu hususiyet bulunmaktadır. Dolayısıyla insan, materyal âlemin kötülüğe meylettiren unsurlarından uzak durduğunda, her ne kadar duyulur âlemde yaşamış olsa da Semavî Cisimler katına yükselbilmektedir.
- 53 a) Plotinus burada, Platon'a ait *Theaetetus* 176a-b'den yola çıkarak değerlendirme yapmıştır. Armstrong yaptığı çeviride bu cümleyi, bizzat Platon'a referansla tırnak içerisinde vermiştir. (bk. Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead*, 291, 292). b) Plotinus'un selevi Numenius da bu hususa eğilmiş, "Kötü'nün tamamen kökünün kazınması, materyal dünyanın yıkımını öngörür." ifadesiyle konuya farklı bir boyut getirmiştir. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 233).
- 54 Cebr'in ifadesiyle Semavî Cisimlerin. (Cebr, *Tâşûât*, 101).
- 55 Armstrong'un deyimiyile, dünya ve dünyadaki varlığımıza yönelik değildir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 293).

- 56 Platon'un söylediği şekliyle.
- 57 Plotinus'un burada "kaçış" terimiyle vurguladığı şey, dünyayı terk etmek değildir. Tam aksine dünya hayatını felsefenin aydınlığında adalet ve vera ile yaşamaktır. Plotinus benzer bir ifadeyi, Platon'a nispetle *Enneadlar*'da "Faziletler/The Virtues" risalesinde de kullanmaktadır. Buna göre Tanrı'ya benzemek, dünyaya yönelik bütün şeylerden kaçınmayla mümkün olmaktadır. (bk. Plotinus, *The Enneads*, I.2.3). Özetle Plotinus, kötülükten uzaklaşmanın mekânsal yer değiştirmeyle değil, tam aksine -fazilet aracılığıyla- Akli faaliyetlere yönelik içsel bir dönüşümle sağlanacağına vurgu yapmaktadır. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 233).
- 58 Platon'un *Theaetetus* diyalogu 176a-b'de belirttiği şekliyle.
- 59 İnsanların, yaşam tecrübeleriyle kötülüğü bütünüyle ortadan kaldıracıklarına yönelik düşünce.
- 60 Plotinus, burada yine Platon'un *Theaetetus* 176a-b'den yola çıkarak değerlendirme yapmaktadır. Armstrong'un da belirttiği gibi son cümle, Sokrates'e aittir. (bk. Armstrong, *Porphry on Plotinus Ennead I*, 293).
- 61 a) Armstrong ve Cebr, son cümleyi "Sadece iyi olan, bizi maddeye galip kılan şeydir." anlamına gelecek şekilde tercüme etmişlerdir. (Armstrong, *Porphry on Plotinus Ennead I*, 293; Cebr, *Tâsûât*, 101) b) Burada, Plotinus'un Platon müvacehesinden vurgulamak istediği husus şudur: İnsandaki kötülük, İyi'nin zıddı değildir; fazilete gelince, o, İlksel İyi'nin bir tezahürüdür. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 233) Bu manada Plotinus'un şu cümlesi dikkate değerdir. "...Buradaki iyi (Dünya'daki iyi) başka bir şeydedir; başka şeyde olan iyi ise Hakiki İyi'den ayrıdır." (Plotinus, *The Enneads*, III.2.5).
- 62 "Nitelik," araz olması sebebiyle Mutlak'ta bulunmamaktadır.
- 63 İki zıt her zaman birlikte olmayabilir.
- 64 Platon.
- 65 Bizim "öz" olarak çevirdiğimiz "essence" kelimesini Cebr, "varlık" olarak çevirmiştir (Cebr, *Tâsûât*, 102).
- 66 a) Bizim "practical proof/kesin dellillerle" diye ifade ettiğimiz kavramsal yapıyı Cebr, "istikra"; Armstrong ise, "inductive (tümevarım)" şeklinde çevirmiştir. (bk. Cebr, *Tâsûât*, 102; Armstrong, *Porphry on Plotinus Ennead*, 295). b) Geniş bir konu olmasından dolayı burada uzun uzadıya ele almak mümkün olmasa da Plotinus'un öz/cevher-zıtlık-araza yönelik düşüncelerinin, Aristoteles'in cevher-zıtlık-araz düşüncesinden çok farklı olduğunu bu pasajlar çerçevesinde söylemek mümkündür. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 234; Ayrıca, bk. Aristoteles, *Metafizik*, 1087b).
- 67 İlk ilkelerin, ilk asılların veya ilksel varlıkların.
- 68 Armstrong, "Cevher-olmayan, cevherin zıttıdır." şeklinde, Cebr ise, "Varlığın mukabili yokluktur." anlamına gelecek şekilde çevirmiştir. (Armstrong, *Porphry on Plotinus Ennead I*, 295; Cebr, *Tâsûât*, 102).
- 69 Armstrong, "İyi'nin tabiatı karşısında kötünün tabiatı ve ilkesi vardır." anlamına gelecek şekilde çevirmiştir. (Armstrong, *Porphry on Plotinus Ennead I*, 295).
- 70 Bu son cümle, "Bu iki şey arasındaki zıtlığın şiddeti, kendileri dışındaki şeylerin zıtlığından daha kuvvetlidir." şeklinde de çevrilebilir.
- 71 "... Temel çerçevede umumi niteliklere iştirak ederler." ifadesiyle, sonuncuların, zıtlık konusunda kendilerinin ait olduğu cins veya türün gereği olan umumi niteliklerle ortaklık içerisinde oldukları kastedilmektedir.
- 72 a) İki tarafı olan zıtlık b) Diametrik zıtlıkta, tenakuzu "tamamlamak" için bir taraf diğer tarafı gerekli kılmaktadır. MacKenna'nın çevirisinde tam olarak vurgulanmayan bu husus, Cebr'in Arapça çevirisinde "iktimal" kelimesiyle belirgin bir şekilde vurgulanmıştır. (Cebr, *Tâsûât*, 102). Buradan yola çıkarak bir zıtlığın gerçekleşmesi ve tamama ermesi için diğer tarafın olmasının elzem olduğu yoksa tarafların kemâle ermesinin mümkün olmadığı söylenebilir.
- 73 Hakiki olmayan varlığın veya Kötü'nün cinsi olan.
- 74 Hakiki Varlık'ın veya İyi'nin cinsi olan.
- 75 Zatın zata zıtlığı şeklinde de çevrilebilir (Cebr, *Tâsûât*, 102).
- 76 Cebr bu ifadeyi, Arapçaya "eys" olarak çevirmiş, "Eys'in mukabili yoktur." şeklinde cümleyi tamamlamıştır. (Cebr, *Tâsûât*, 102).

- 77 Cümle, tırnak içerisinde tarafımızdan alınmıştır. Muhtemelen burada, Aristoteles’in görüşüne reddiye vardır.
- 78 Armstrong, bu cümlenin son kısmını “... Orada sıcak ve kuru, rutubet ve soğuk araz olarak oluşmuştur...” şeklinde bağlamıştır. Cebr’in Arapça çevirisinde de araza vurgu vardır. (bk. Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 297; Cebr, *Tâşât*, 102).
- 79 Böylece aralarında zıtlık meydana gelmektedir.
- 80 a) Son cümle “... Aksine en üst düzeyde farklılığa, mahiyetteki zıtlığa ve fiildeki zıtlığa bağlıdır.” şeklinde de tercüme edilebilir. Cebr, birinci çatışmayı “karşılıklı zıtlık”, ikinci çatışmayı “mütekabiliyet” olarak; Armstrong ise, birinciyi “zıtlık”, ikincisini “karşıt faaliyet” olarak değerlendirmiştir. (Cebr, *Tâşât*, 102; Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 297). b) Genel anlamda Plotinus’un zıtlık doktrininin mantuksal olmaktan ziyade ontolojik keyfiyete sahip olduğu söylenebilir. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 234).
- 81 Metinde “Ancient Kind” diye geçen “Kadim Tür” ifadesini Cebr, “el aslu’l-kadim/kadim asıl” şeklinde ifade etmiştir. (Cebr, *Tâşât*, 103). Armstrong ise, “ancient nature/kadim doğa” diye tercüme etmiş ve “kadim doğa”dan kastın -Platon’a ait *Statesman* 273b’ye imada bulunarak- “düzene girmemiş temel madde” olduğuna parantez içinde vurgu yapmıştır. Platon’un orada, evrenin düzene girmesinden önce “primeval nature/ilkel doğa”nın varlığından bahsettiği görülmektedir. (Platon, *Statesman* 273b). Armstrong, ayrıca pasajın “...Bu yüzden söz konusu (duyulu) kozmosun doğası karışımdır. O, Zorunlu ve Akli-İlke tarafından karışımı olmuştur.” bölümünü, Platon’a ait *Timaeus* 47e ve 48a’dan referansla tırnak içerisinde vermiştir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 297). Ancak Platon’un ifadelerinde, “Akli-İlke” “Akıl” olarak zikredilmiştir. Zira Akli-İlke (Intellectual Principle), Plotinus’a ait bir kavramlaşmıştır.
- 82 Köşeli parantez, metnin orijinalinde vardır.
- 83 a) Baskın anlamı “kaçmak” olan “escape” fiilini “kurtulmak” şeklinde tercüme ettik. “Çözülmek (dissolution)” ifadesi, “yok olmak” şeklinde de çevrilebilir. b) Pasajda geçen ifadeler *Timaeus* 41b’de yer almaktadır. Armstrong, 41b pasajından yola çıkarak, “Şayet materyal evren asla yok olmayacaksa, madde-kötü (matter-evil) bizim ölümlü hayatımızda sürekli olarak var olacaktır. Bu durumda, bizim evrenin ulvi katmanına kaçmamız mümkün olmadığına göre, yapmamız gereken şey, manevi olarak bedenden kökten ayrılmaktır.” açıklamasını yapmıştır (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 297. 3. dipnot). Ki bir sonraki pasaj bu hususu desteklemektedir. Ancak hem Armstrong hem de Cebr, diğer pasaja “Şer asla yok olmayacaksa bu kurtuluş nasıl olacaktır?” sorusuyla başlamaktadır. (Cebr, *Tâşât*, 103). Bizim esas aldığımız çeviri metninde bu soru ifadesi yoktur.
- 84 a) Armstrong, “okuduğumuz kadarıyla” kısmında bizzat Platon’un ismini zikretmiştir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 299). b) Hem Arapça çeviride hem bizim esas aldığımız metinde, Platon ismi yer almamaktadır. Ayrıca Arapça çeviride bizim “mekân itibarıyla değildir.” cümlesi, “Bir mekândan diğer bir mekâna intikal manasında değildir.” anlamına gelecek şekilde tercüme edilmiştir. (Cebr, *Tâşât*, 103). Daha önce belirtildiği gibi, Plotinus felsefesinde kötülükten uzaklaşmak, mekânsal yer değiştirmeye değil, -fazilet aracılığıyla- Akli faaliyetlere yönelik içsel bir dönüşümle sağlanacaktır. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 233).
- 85 Pasajda “how a man frees himself and how he remains bound” diye geçen cümleye bağlamı da dikkate alarak yukarıdaki anlamı vermeyi uygun gördük. Armstrong bu ifadeyi, “seperating or not seperating oneself (kendinden ayrılmak veya ayrılmamak)” şeklinde İngilizceye aktarmıştır. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 299).
- 86 Cümleyi tırnak içine alma, tarafımızdan yapılmıştır.
- 87 Bu son cümleyi biraz açarsak vurgulanmak istenen husus şudur: Yaratılış süreci, “En Son” olana kadar devam etmektedir. “En Son” ise “kendisinden sonra bir şey meydana gelmeyecek olan şey”dir. Bu ise Kötü’dür. b) Armstrong, cümleyi “Bu son, kendisinden sonra varlığa hiçbir şeyin gelmeyeceği kötü’dür.” anlamına gelecek şekilde İngilizceye tercüme etmiştir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 299).

- 88 a) Metinde geçen kelimeler, tarafımızdan tırnak içine alınmıştır. b) Sudûr nazariyesine göre, *İlke*’ten taşan varlıklar silsilesi içerisinde bir “ilk” (Akli-İlke) bir de “en son varlık” (Madde) olacaktır. Bu “en son varlık”, varlıklar içerisinde İyi’den en uzakta bulunan varlıktır. Bu yüzden “en son varlık”, İyi’nin tesirinin en az gerçekleştiği varlık alanıdır. (Rist, “Plotinus, on Matter and Evil”, 159). Zira bu varlık, İyi’nin tesirini bütün yönleriyle kabul edecek yetilerden yoksundur. Ancak vurgulamak gerekir ki Plotinus’un Gnostikler’den farkı, onun maddeyi kutsal halkanın dışında tutmamasıdır. Gnostikler, kötü olarak değerlendirdikleri bu dünyayı, ilahî âlemden ayrı bir varlık alanı olarak değerlendirirken, Plotinus felsefesinde maddi âlem, ilahî âlemin uzantısıdır ve son halkasıdır; ontolojik olarak ondan bağımsız bir varlık alanı değildir. Bu nedenle Plotinus felsefesinde, Gnostiklerde olduğu gibi düalist bir yaklaşım yoktur.
- 89 a) Bu manada, yukarıda sayılan formlar üzerinden söylenirse, “doluluk” somut olarak bizatihi doluluk değildir; tam aksine “doluluk”, böylesi formların varlığı veya yokluğu üzerinden bir anlam kazanmaktadır. Örneğin, tuzluluk, duyumsanması itibarıyla “doluluk” a karşılık gelmesine rağmen, madde içerisinde karışmasından dolayı görünürde doluluk niteliğine sahip değildir. b) Bu pasaj genel anlamda, “Madde, eğer etkisiz bir unsur ise, nasıl Nefs’teki veya bedendeki hastalıkların sebebi olabilir? sorusuna cevap niteliğindedir. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 235). c) Platon’a ait *Timaeus*: 86b’de geçen “Elemler açısından da Nefs, beden sebebiyle birçok kötülüğe maruz kalmaktadır.” ifadesi, Plotinus’un “suçu Madde’ye yükleme” düşüncesini desteklemektedir.
- 90 Bu durumda, arzuya yönelik hususiyetler veya sapkın düşünceler, bedenden ziyade formun sebep olduğu fasit düşünceler üzerinden gerçekleşmektedir. Arzudan veya sapkın düşünceden dolayı suçlu, beden değil tam aksine o düşüncenin düşünce olarak ortaya çıkmasına katkı sağlayan formdur.
- 91 Köşeli parantez, İngilizce metnin aslında vardır.
- 92 Armstrong’a göre bu cümle, Aristoteles’e ait *De Anima* 412b’de baltanın nelîği üzerinden açıkladığı doktrinin anti-Aristoculuk’la sonuçlandığını göstermesi açısından önemlidir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 301).
- 93 a) Son bölüm, hem Armstrong hem Cebr’de, “...Ne de kendi zatları itibarıyla kaim Formlar, madde içinde oldukları zaman ‘yaparlar’ diye söylenen şeyleri yaparlar.” anlamına gelecek şekilde tercüme edilmiştir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 301; Cebr, *Tâsûât*, 103). Söylenmek istenen şudur: Formlar, Madde’den ayrı olduklarında fiil hâlinde olmazlar. Bu manada Madde, kendi olması itibarıyla aktif olmamasına rağmen Formlar’ın duyulurlar üzerindeki etkin faaliyetlerinin ön koşuludur. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 235). b) Bu pasaj çerçevesinde Plotinus’a göre formun iki aşaması vardır. Birinci aşamada, Form’un madde üzerinde etkili olması için onun içine girmesi gerekmektedir. İkinci aşamada, Form’un imajı, maddenin içine girmekle bozulmaya uğramaktadır. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 235).
- 94 Aslın kendisine yansıdığı şeyin.
- 95 Veya bu cümle, “Madde, kendisi vasıtasıyla tezazür eden şeye âşık olur, onu istila eder.” şeklinde de çevrilebilir.
- 96 Besinin kana, kanın ete dönüşmesi gibi.
- 97 Plotinus, bu örnekler üzerinden akli varlıklar ile duyulur varlıkların -tabir yerindeyse- birbirini tamamlayan unsurlar olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu husus, “İkincinin izah edilebilmesi için birincinin istihdam edilmesi gerekir.” yaklaşımıyla açıklanabilir (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 236).
- 98 Buradaki birleşimi/terkibi formun madde ile birleşimi şeklinde anlayabiliriz.
- 99 Hem Armstrong hem Cebr’de ikincil konum, ölçüsüzün araz olmasından dolayıdır. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 301; Cebr, *Tâsûât*, 104).
- 100 Plotinus burada 1 numaralı bölümde yer alan kötülüğün epistemolojik yönüne tekrar dönüş yapmaktadır.
- 101 Armstrong, MacKenna’nın “philosophic habit” olarak ifade ettiği kavramsal yapıyı, “power of thought/düşünce gücü” şeklinde ifade etmiştir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 301, 302).

- 102 Metinde “vision” şeklinde geçen kelime, “somut gösterge” şeklinde de ifade edilebilir.
- 103 Cebr, bu ifadeyi “er-reziletü'l-küllî” şeklinde Arapçaya çevirmiştir. (Bk. Cebr, *Tâshât*, 104).
- 104 a) Mutlak kötülükle ilgili somut bir çerçeve çizmek mümkün olmasa da kötülüğün tikel boyutları somut göstergeler üzerinden tespit edilebilir. b) Cebr bu bölümü, “Küllî rezilet, sınırı olmadığı için gözlemlerle idrak edilemez. Cüz’î rezilet ise, hayra aykırı olmasıyla bilinir.” anlamına gelecek şekilde tercüme etmiştir. (Cebr, *Tâshât*, 104).
- 105 Köşeli parantez, metnin aslında vardır.
- 106 Cebr bu bölümü, “Biz hâlihazırdaki cüz’îye gaib üzerinden hüküm veriyoruz. Zira gaib, en mükemmel Formlar’da sabittir ancak şu an bize görünmemektedir.” anlamına gelecek şekilde Arapça’ya tercüme etmiştir. (Cebr, *Tâshât*, 104).
- 107 a) Metnin bağlamına göre “unseemliness/uygunsuz olan” kelimesini, “madde” olarak açıklamayı uygun bulduk. Buradan anlaşılmalıdır ki Neden İlkesi, Madde’deki çirkinliği gözleyecek bütünsel bir güce sahip değildir. b) Armstrong bu cümleyi, “...Formatif İlke’nin, çirkinliğini gizlemek için maddenin daha iyi bir noktasına sahip olmaması nedeniyle...” anlamına gelecek şekilde İngilizceye çevirmiştir. Bu çeviri, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 303)
- 108 Armstrong bu cümleyi, “Biz şayet maddeye bakmayı tasarlıyorsak, bütün formları elimine etme sürecinde kendi zatımızın formsuz/şekilsiz olduğunu anlarız.” anlamına gelecek şekilde İngilizceye çevirmiştir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 303, 304)
- 109 Ayrıntı için *Enneadlar*’ın (II.4.10) bölümüne bakılabilir.
- 110 Pasaja bu şekilde giriş, Cebr’in Arapça çevirisinde vardır. (Cebr, *Tâshât*, 105)
- 111 Köşeli parantez, metnin orijinalinde vardır.
- 112 Diğer iki çeviride MacKenna’da olmayan “Bu doğanın kötü olmasına mani olan şey nedir?” anlamına gelecek ilave cümle vardır.
- 113 Zira Madde, Form’un yokluğu ile eşdeğerdir. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 237)
- 114 Tırnak işareti, metnin orijinalinde vardır.
- 115 Armstrong, bu pasajda madde-yoksunluk ilişkisine yönelik ortaya konan düşünceleri, Plotinus’un, Aristoteles’in *Fizik* I.9’da yer alan madde ile yoksunluk arasındaki ayrımına eleştirel yaklaşığının bir işareti olarak değerlendirmektedir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 307, 1. dipnot)
- 116 Tırnak işaretleri, metnin orijinalinde vardır.
- 117 a) Başka bir deyişle, “Mutlak olarak madde’nin varlığını inkâr eden bir doktrine ulaştık da.” “Mutlak” vurgusu, Cebr çevirisinde vardır. (Cebr, *Tâshât*, 105)
- 118 Rist’in bu pasaj üzerinden yorumu, “Kötü’nün nedeni, iyi olmayan değildir; ‘iyinin yokluğu’dur.” (Rist, “Plotinus, on Matter and Evil”, 159)
- 119 Cebr bu cümleyi, “Onda iyiye yönelik ne varsa Akli-İlke’nin eseridir.” anlamına gelecek şekilde tercüme etmiştir. (Cebr, *Tâshât*, 106)
- 120 Zira onun cevheri/özü iyidir. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 238)
- 121 İyi ve Kötü ile karışmış.
- 122 Armstrong bu cümleyi, “Çirkinlik, Nefs’i engelliyor ise bu kötülük değildir, kötülük vakasının üreten bir şeydir.” anlamına gelecek şekilde çevirmiştir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 308)
- 123 İyi’nin gerçekleşmesine.
- 124 Buradan şöyle bir çıkarımda bulunmak mümkündür: Kötü’nün Nefs’e araz olması gibi Fazilet de arazdır. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 238)
- 125 Veya Fazilet’in üstündedir. (Cebr, *Tâshât*, 106)
- 126 Metinde geçen “vision” kelimesini burada “tasvir” ile ifade ettik.
- 127 a) Kötü’yü düşündüğümüz, çirkinliğe de iştirak ettiğimiz kadarıyla kötü oluruz. b) Pasajın bundan sonraki kısmı farklı bir bağlamda devam etmektedir.
- 128 “Place of Unlikeness/Benzemezlik/Başkalık Diyarı”ndan kasıt, duyulur dünyadır. Bu hususun Platon *Statesman* 273d’den mülhem olduğuna işaret edilmektedir. Platon orada, yaratılmışların, evreni düzene koyan Tanrı’dan uzaklaşmalarına, bu sebeple çeşitliliğin veya başkalığın sınırsız denizine battıklarına vugu yapmaktadır. Augustine’nin “region of

dissimilitude/başkalık diyarı” kavramını buradan hareketle tesis ettiğine yönelik yorumlar vardır. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 308, 309)

- <sup>129</sup> a) “Bataklıkta yatmak” tabirinin, Platon’a ait *Phaedo* 69c’de geçen “diğer âlem bataklıkta yatacak” ifadesinden mülhem olduğuna işaret edilmiştir. b) Bizim esas aldığımız metinde, “zulmet” ve “bataklık” kelimeleri “ve” bağlacıyla ayrı isimler olarak vurgulanırken, Armstrong ve Cebr bu hususu, “karanlığın bataklığı” şeklinde isim tamlaması şeklinde ifade etmişlerdir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 309, 311; Cebr, *Tâsûât*, 106)
- <sup>130</sup> Var olan kötülük, insanîyet yönündendir; yani insan olma durumuyla ilgilidir.
- <sup>131</sup> MacKenna’nın “other world/diğer dünya” diye İngilizceye çevirdiği tabiri Armstrong, “to lie in Matter/Madde içinde yatmak” şeklinde çevirmiştir.
- <sup>132</sup> Metinde Ölüler Diyarı için kullanılan kelime, “Hades”tir.
- <sup>133</sup> Bu cümlede, Platon’a ait *Republic* 534c-d’ye vurgu yapılmaktadır ki orada, “...Yaşadığı hayat bir düş, bir uyuklamadır bu dünyada! Öldüğü zaman da daha derin bir uykuya dalar...” ifadesi geçmektedir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 311) Kalligas, bu ifadenin Orta Platonistler’in (Middle Platonists) Nefs için kullandıkları “Uyuyan Güzel” betimlemesini çağrıştırdığını söylemektedir. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 239)
- <sup>134</sup> Burada *Republic* 380e-381a’ya vurgu yapılmaktadır. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 311) Nefs, ne kadar sağlam ve olgunsa dışarıdan gelecek etki, onu o kadar az değiştirebilir. (Platon, *Republic*, 381a) Kalligas’a göre özellikle son ifade, Nefs’in tesadüfî harici etkilerin altında olduğunu göstermesi açısından önemlidir. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 239)
- <sup>135</sup> Tırnak işareti, tarafımızdan konulmuştur.
- <sup>136</sup> Bir başka deyişle, “kolayca etkilenme”yi ifade etmektedir.
- <sup>137</sup> Veya Madde’ye angaje olmamış bağımsız Nefs’te,
- <sup>138</sup> Platon, *Phaedrus* 246b-c’de Nefslar’ın mükemmel ve kanatlı olduklarından bahsetmektedir.
- <sup>139</sup> Bir başka deyişle, Nefs, Madde’de bulunmadığında Nefstir.
- <sup>140</sup> Veya Nefs ve Madde’den oluşan tek bir şey yoktur.
- <sup>141</sup> Cebr, bu ifadeyi “Nefs’in maddede bulunması mahmulün hamilde bulunması gibi değildir.” anlamına gelecek şekilde Arapçaya; Armstrong ise, “Madde’deki heyulâ gibi değildir.” anlamına gelecek şekilde İngilizceye tercüme etmiştir. (Cebr, *Tâsûât*, 107; Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 313)
- <sup>142</sup> Son cümle, Nefs’in ayrık, munfasıl bir varlık olduğunu göstermektedir.
- <sup>143</sup> a) Cümlenin MacKenna çevirisindeki ifadesi, “Matter appears, importunes, raises disorders, seeks to force its way within”dir. Literal olarak “Madde ortaya çıkar, rahatsızlık verir, hastalıkları artırır, yolunun içinde olmasına gayret eder.” anlamına gelebilecek bu cümlenin, mecazi manada okunması gerektiği, bağlam dikkate alındığında ve diğer İngilizce ve Arapça çevirilere bakıldığında anlaşılmaktadır. Nitekim Armstrong bu cümleyi, “Matter is there, and begs it and, we may say, bothers it and wants to come right inside”/Madde orada ona (Nefs’e) yalvarır, söyleyebiliriz ki onu rahatsız eder ve hakikatin içine yaklaşmak ister.” şeklinde İngilizceye; Cebr de buna benzer bir anlam çerçevesinde Arapçaya aktarmış; özellikle cümlenin son kısmını “özüne nüfuz etmeye gayret gösterir.” şeklinde tamamlamıştır. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 313; Cebr, *Tâsûât*, 107) Bütün bu hususlar, metnin mecazi manada okunmasını gerekli kılmaktadır. Özetle burada verilmek istenen anlamın, “Madde ortaya çıkınca, Nefs’e musallat olur, ona yaklaşmak ister, bu kapsamda ona yalvarır, onu rahatsız eder ve Nefs’in özüne vâkıf olmak ister.” şeklinde olduğunu söylemek mümkündür. b) Armstrong’un çevirisi esas alındığında, “yalvarma”nın Platon’a ait *Symposium* 203b’den mülhem olduğu söylenebilir. Nitekim orada Yoksulluk (Poverty), bir anlamda, tanrıların ziyafetine -orada bulunma hakkı olmamasına rağmen- davetsiz misafir olarak katılmak için yalvarmaktadır. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 312; Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 239) Bu durumda Yoksulluk, Madde ile eş değerdir. Ancak *Symposium* 203b’de geçen mitolojik öyküden hareketle Aklın Bolluk, Nefs’in Yoksulluk olduğunu söylemek de mümkündür.

- 144 Metinde “the ground/zemin/arz” diye geçen ifadenin Antik Yunan trajedi yazarlarından Sophokles’in *Kral Oedipus* oyununda geçen “the holy Place (kutsal yer) ifadesinden mülhem olduğuna yönelik yorumlar yapılmıştır. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 239) Bu cümle çerçevesinde Plotinus felsefesinde duyulur evrenin kutsal olduğunu söylemek mümkündür.
- 145 “Nefs’ten nasiplenmeyen bir şey yoktur.” da denebilir. Bu bağlamda Plotinus felsefesinde inayet, bütün her şeyi kuşatmıştır. İskender Afrodisi’ye göre inayet, ay-altı bireyselleri kuşatmazken Plotinus’ta ay-altı ve ay-üstü bütün varlık alanları inayetin kapsama alanındadır. (Corrigan, *Reading Plotinus*, 44)
- 146 Buradan bakıldığında maddenin yaratılmasının kötü olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim Madde, Form tarafından ihtiva edildiği sürece pozitif; belirsiz olmasından dolayı da negatif özellikler barındırmaktadır. (Corrigan, *Reading Plotinus*, 45, 117)
- 147 Onu kendi yanına yükseltmez.
- 148 “Generation” ifadesini bu şekilde ifade etmeyi uygun gördük.
- 149 Yani, kabul eden bir Madde olmasaydı, Nefs’in oluş âlemine girmesi mümkün olmazdı.
- 150 Nefs, bütün gücüyle veya tüm güçleri vasıtasıyla kendisini ortya koyacak şekilde aktif değildir.
- 151 Cebr, Nefs’in yeniden yükselme imkânını bulmasını, “Nefs’in aslına dönmesi” şeklinde ifade etmiştir. (Cebr, *Tâsûât*, 107)
- 152 “Stolen” kelimesine, “ulaştığı” anlamı da verilebilir.
- 153 Burada “dönüştürme”, ilkesel anlamda anlaşılabilir. Ancak vurgulamak gerekir ki Madde, ilke olsa dahi kendi başına bağımsız, ayrı bir ilke değildir. O, Nefs tarafından meydana getirilmiş bir varlık alanıdır. Şayet Madde’ye ilke anlamında bir yaklaşım sergilenenirse bu, yeterlilik alanında değil, yetersizlik alanında bir ilke olma durumunu ifade etmelidir. (Corrigan, *Reading Plotinus*, 224)
- 154 a) “Madde, Nefs’ten önce kendi zatında Kötü’dür ve Asıl Şer’dir.” şeklinde de çevrilebilir.
- 155 “Engender” fiilini “yaratmak” şeklinde çevirmeyi uygun gördük. Ancak buradaki yaratıcılık, vücuda getirme anlamında bir alt-yaratıcılıktır. Yoksa bütün her şeyin kaynağı, *Bir*’dir.
- 156 Yani Madde hazır bulunmasaydı Nefs ona inecek değildi.
- 157 Böyle bir yaklaşım, bu âlemde hedeflenen her bir gayeyi ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla Plotinus felsefesi açısından tutarlı görünmemektedir.
- 158 “Arzu”ya bu pasaj bağlamında verilen anlam olumludur. Yani iyiye yönelik shehâ olmanın arzudan bahsedilmektedir.
- 159 a) İyiye yönelik “arzu”nun (desire) zıddı manasında, metinde geçen “aversion/isteksizlik” kelimesinin yerine “hoşnutsuzluk” veya “kaçınmak” şeklinde manalar da verilebilirdi. b) Bu durumda iyiye arzulamamak, iyiye yönelik isteksizliği beraberinde getirecek ve bu isteksizliğin yönü de hâliyle kötüye doğru olacaktır.
- 160 a) Cümle içerisindeki tırnak işaretleri, tarafımızdan konulmuştur. b) Burada “...ve İyi’den ziyade Kötü bulunmak zorundadır...” diye başlayan kısımdan pasajın sonuna kadar olan kısım, diğer iki çeviride şu anlama yakın bir şekilde tercüme edilmiştir. “...Bu karışmada kötülük tarafı arttığında Bütünyle Kötü’ye daha yakın olur; kötülük tarafı azaldığında da -azaldığı kadarıyla- İyi’ye meyletmiş olur.” Buna göre, MacKenna’nın yaptığı dörtlü ayırmadan farklı olarak Armstrong ve Cebr’de, “Hiçbir şeyle karışmamış İyi”, “İyi ve Kötü’nün Karışımı,” -karışım sonrası- “Kötü Tarafı Çok Olan” ve “İyi Tarafı Çok Olan” şeklinde dörtlü ayırma gitmek mümkündür. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 315, 317; Cebr, *Tâsûât*, 108) O hâlde, MacKenna’nın son cümlesindeki “en az olan”, “Kötü’nün En Azı” olarak anlarsak, bu durumda “Kötü’nün En Azı”, Armstrong ve Cebr’in “İyi Tarafı Çok Olan”la uyumlu hâlde gelmektedir.
- 161 Bağlam göz önünde bulundurulduğunda buradaki “arzu”nun “shehâ arzu” olduğu söylenebilir. (bk. Cebr, *Tâsûât*, 108)
- 162 Cebr, bu cümleyi Arapçaya şu anlama çevirmiştir: “Shehâ arzular, ya mürekkebin yapısında ızdırap olarak ortaya çıkar yahut onun ızdırap çekmemesi için gerekli önlemleri alır.” Bu durumda arzular, ya ızdırabtır ya da ilaç. (Cebr, *Tâsûât*, 108)



- 163 “Akli olmayan şey”e, “zanna dayalı düşünceler” de diyebiliriz. Cebr ve Armstrong’un ifadeleriyle, “evham ve hayaller” de. (Cebr, *Tâsûât*, 108; Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 317)
- 164 Burada Nefs’in bölünürlüğüne yani cüz’liliğine vurgu yapılmaktadır. Bireysel nefis düzeyinde, nefis “bölünür” özelliğe sahip olduğu için dışarıdan gelen bu evham, hayal ve zanna dayalı düşünceleri (akli olmayan unsurları) kabul etmektedir.
- 165 Yani, akli olmayan şeyler, şehevî arzu ve istekler, Cebr’in güzel ifadesiyle, “el-arâû'l-kâzibe”. (Cebr, *Tâsûât*, 108)
- 166 İngilizce metinde birinci cümlede tekil olarak “desire” ve “appetite” şeklinde ifade edilen “arzu” ve “ıştah”, ikinci cümlede “this demands” kelimesiyle çoğul kullanılmıştır. “Ler” çoğul ekini Türkçede cümle uyumu açısından parantez içerisinde belirttik.
- 167 MacKenna’nın isim hâliyle “lower/aşağı” diye ifade ettiği kelimeyi Armstrong, “worse/kötü” diye belirtmiştir. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 317)
- 168 Diğer iki çeviri üzerinden son cümleye, “Bu talepler, Nefs Akılla bütünleşip onun içinde temellendiğinde ve aşağıya/kötüye de meyletmediğinde gerçekleşir.” anlamı da verilebilir. (Cebr, *Tâsûât*, 108; Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 317)
- 169 “Kendi başına kaim değildir.” şeklinde de çevrilebilir. Kendi başına kaim olmama konusunda madde ve kötü, benzer hususiyetlere sahiptir.
- 170 Plotinus, zincirin halkalarını, Madde’deki çirkinliği ve ölçsüzlüğü tezyin eden Formların güzelliğinin sembolü olarak zikretmektedir. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 241)
- 171 a) Altın zincirlerin antik zamanlarda Etiyopya toplumunda kullanıldığı söylenmektedir. (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 240) Bu husus, Herodot metinlerinde de geçmektedir. Herodot, Etiyopya bölgesinde nadir bulunan bronzun bolca üretilen altından çok daha değerli olması sebebiyle tutsakların altın zincirlerle hapisanelerde tutulduğunu söylemektedir. Bu durum öyle bir görüntü oluşturmuştur ki hapisanelere bakanlar, “Table of Sun/Güneş’in Tablosu” diye adlandırılan sarı renkle donanmış mekânları görmekteydiler. (Herodotus, *The Histories Book III*, 3.114.1; 3.23.4) b) Altın zincirlerin yoğunluğu, tutsakların varlığını veya sevimsizliğini görünmez kılıyorsa kötü de güzelliğin altında kendini görünmez kılmaktadır. c) “So that while it must exist, it may not be seen by the gods/var olduğu hâlde varlığı efendileri (gods) tarafından görünmesin diye” ifade ettiğimiz cümlede tutsağın varlığına vurgu yaptık. Ancak Armstrong, cümleyi “So that it may not appear in its charmlessness to the gods” şeklinde çevirmiştir. O zaman buradaki görünmeyen şey, tutsağın kendisi değil aşırı sevimsizliğidir (charmlessness), yani kötü görüntüsüdür. (Armstrong, *Porphyry on Plotinus Ennead I*, 317, 318)
- 172 “Remembrance” kelimesi için “Hatırlamak” ifadesi de kullanılabilir. “Tezekkür” kelimesi, anlam alanı itibarıyla hem “hatırlama”yı hem de “düşünme”yi birlikte barındırdığı için bu kelimenin kullanılmasını uygun gördük. Ayrıca tezekkür, hatırlama babında geçmişe (buradaki manasıyla öze) dönük düşünmeyi ifade etmektedir. (Ayrıntı için bk. İlhan Kutluer, “Düşünme”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları),10:53.
- 173 Bu cümle; “İnsanlar her zaman kötülüğe eğilim göstermezler; ancak eğilim gösterdiklerinde de onlara kendilerini hatırlatan iyi ve güzelin düşüncesi hâlâ mevcuttur.” şeklinde de tercüme edilebilir. Yani, insanın içerisinde var olan iyi ve güzele yönelik tasavvur, her hâlükarda bütünüyle yok olmamaktadır. İnsan ne kadar kötü olursa olsun veya kötüye ne kadar eğilim gösterirse göstersiz, içinde İyi ve Güzel’e dair unsurlar hâlâ bulunmaktadır.



# Okumak!-II

## *Reading!-II*

Gürbüz DENİZ\*

Sokaklarda geziyor, gece karanlığında gökyüzünü, yıldızları seyrediyordu. Başını sağa sola sallıyor, omuz silkiyor, bir anlam veremiyordu. Eşi onu çok seviyordu, çocukları vardı ve ticaretle uğraşmasından dolayı malı mülkü de yerindeydi. İçinde yaşadığı toplumun bütün beklentilerine/erdemlerine sahip olmasına rağmen, yine de mutlu olmak adına kendisinde bir eksiklik, bir noksanlık hissediyordu. Bu eksikliğini ve noksanlığını gidermek, benliğine odaklanarak onu keşfetmek için kuş uçmaz, kervan geçmez kayabaşlarındaki mağaraları kendisine mekân ediniyordu. İnsanın yalnız başına kaldığında ürpertiği o yerlerde o, halinden memnundu. Sürekli kendisini dinliyor, etrafına bakıyor ve yalnız iken anlamlar çıkarmaya çalışıyordu. Gece karanlığı bastığında ise sanki kâinata o yokmuş gibi bir taşın altına sığınarak sabahı bekliyordu. O, kimse kendisinin farkında olmadan her şeyi gözlemliyordu. Yoktu ve vardı. Yaş kırka varmıştı.

Mekke toplumu; atalarının kültür ve medeniyetini devam ettiren, doğru ve yanlış nedir sorusunu az sayıda İbrahim (as)'dan kalan Hanif dinine mensup kişilerin dışında kimsenin sormadığı ve merak da etmediği bir toplumdu. Atalarının yaptıklarını aynen taklit eden bir kalabalıktı. Onun kendisine, bazı zamanlarda, mekân tuttuğu bu kayabaşı ise kitaptan, kalemden, okumaktan tamamen uzak, hiçbir imar görmemiş milyonlarca yıllık tabii kaya kovuklarıydı. Yine böyle bir gecede kendi kendisi ile meşgul iken, birisi yanı başında belirdi ve ona “*oku*” dedi. Şaşırdı, hayret etti: “*Ne okuması, o da ne?*” dedi

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
gurbuzdeniz2002@yahoo.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9651-9645

kendi kendisine. Diğeri tekrar “oku” deyince sessizce “ben okuma bilmem ki” dedi ve sustu. Diğeri üsteleyerek ve kendisi okuyarak onun da kendisini takip etmesini istedi. Rahle açılmış, kitap ortaya konmuş hoca talebesine yüce kitab’ın elif basını öğretmeye başlamıştı. “Yaratan Rabbin adıyla oku! O, insanı alaktan yarattı. Oku! Rabbin en büyük kerem sahibidir. Ki O, kalemlle öğretendir. İnsana bilmediğini öğretti.” (Alak 96/1-5) Şaşkınlık, hayret ve korku birbirine karıştı ve o biri çekip gitti. Kaldı dağın başında tek başına, yapayalnız. Rabbin ne oluyor? Delileniyorum mu? Ne oldu ne oluyor bana? Durdu, düşündü, yol arkadaşı, dert ortağı, derdinin devası ve dahi sırdaşı düştü aklına ve Mekte’ye yöneldi, ona koşarak gitti. Eve girer girmez; “üzerimi örtün, hiçbir şey görmek istemiyorum. Her şeyi benden uzaklaştırın.” diyordu. Zaman geçti, dinlendi, kendine geldi ve sevgili ona şöyle dedi: “Korkma, sen çok iyi birisin. Kızmazsın, kızdırmazsın. Zorlaştırmazsın kolaylaştırırsın. Eşine, çocuklarına insanca muamelede bulunursun. Fakiri, garibi, yetimi, akrabayı korursun. Eğer bu kâinatın bir sahibi varsa ki vardır, o halde senin korkmana gerek yoktur.” Hatice sevindi ve yine sevindi. O ise bir sevindi, bir endişe etti. Nasıl olacak? Başaracak mıyım? dedi kendi kendine. Beklemeye başladı, Resul-i Kerimi. Günler geceleri geceler günleri kovaladı, beklemekten usandı. Birileri onunla alay etmeye bile yeltendi. Aca-ba diyecekken muallim yeniden belirdi ve okuma yeniden başladı ve ebediyete kadar okunacaklar Kelam-ı Kadim’den okunmaya başladı.

# Ve'l Asr Wa'l-'Asr

Mehmet KIRTORUN\*

“putları görkemli zamanın; kurbanlarını küçültüp  
minyatür tanrıları ile helalleşenler  
kuş bırakmadılar ağaç dallarında  
gök bırakmadılar salıncaklarda...”<sup>1</sup>

İnsanın kendini anlamlandırma/konumlandırma ihtiyacıyla başlayan “tarih oluşturma süreci”, geçmiş zaman ve mekânla ilintili hâle getirerek kendi hikâyesini oluşturur. Bu hikâye, hakikati örtüp, gerçeği aslı olmayanla karıştırdığı gibi toplumlara moral veren bir nüanslar bütünü de olabilir. Bizse; tarihin bu illüzyonlu görüntüsüne bulunduğumuz konuma göre seyirci oluruz.

Efsaneler, Grek-Roma, İslam ve Aydınlanmacı tarih görüşleri, bir toplumu millet yapan mitoslar, simgeler, doğa ve doğaüstü olayları “tarihi gerçek” olarak bize aktarır.

Her millet, dünyanın merkezinde bulunduğunu iddia ederken ulvî olanla psikolojik olarak organik bir bağ kurmak istemektedir. Kuşandığı bu kutsiyet, mekân ve zaman üzerinden bir şuur verir tabilerine.

Nesebini kıymetli ve üstün gören babalar, dedelerine işte böyle atıfta bulunmaktadır.

Kutsal mekân; Hint mitolojisinde Meru dağında, İran'da Hara Dağı'nda, Mezopotamya'da ise Ülkeler Tepesi'nde Tanrılar buluşur... Her birinin iddiasından kutsal kimlikler türetilir ve kusursuz cennetlerinden bir medeniyet doğar.

---

\* mehmetkirtorun@gmail.com. ORCID ID: orcid.org/ 0000-0001-5939-6562

Tarihin başlatıldığı zaman kutsaldır; gerçeğin (ilahî olanın) aslı olmayan(batıl)la karıştığında mekânı, bu zamanla mezceder.

Hıristiyanlara göre, İsa'nın çarmıha gerildiği ve yeniden ineceği zirvenin adı Golgotha'dır. İsrailoğulları'na göre, Filistin yüksek bir ülke olduğu için tufan sırasında sular altında kalmaz. İslam gelenekçiliğine göreyse, dünyanın en yüksek yeri Kâbe'dir. Çünkü kutup yıldızı, onun gökyüzünün merkezinin karşısında bulunduğu tanıktır.<sup>2</sup>

Ve eril mekân ile dişil zamanın birleşmesi bir lideri doğurur:

Eski İran şahlarının Ferreizedi (Allah'ın gücü), Japon krallarının güneş evladı oluşu, vaizler tarafından Fransa krallarının Allah'ın gölgesi olarak nitelendirilişi, eski Mezopotamya ve Çin'deki padişahlara yapılan kulluk...

Buradan türeyen tarihî öykülerse, gönüllü kullar için bir tabiiyet narkozu olurken, veraset koltuğuna oturan kahramanların elinde "ölümsüz" oluşun dayanağıdır. Kutsi bayramlarda atılan hamaset sloganları, tanrıların çağdaşı olmak için gösterilen bir dalkavukluktur. Çünkü ölümsüz olmak için tanrısal varoluşla birlikte mükemmel ve korunaklı bir yerde olmak zorundayızdır. Yani siyasi, iktisadi, felsefi ütopyamızda/cennetimizde.

Hâl böyleyken tarihin belirleyicisi erdem, ahlak ve hakikat değil heva, heves ve hakikati perdeleyen illüzyon olmaktadır. İllüzyona kanmak ise gönüllü kulluğu kabul etmek yani tabiiyetle mümkündür.

Tabi olmak; insan hayatının kaygılı ve düzensiz manzarasını, Hume'un ifade-siyle, mutluluğa yönelik güç düşüncesi etrafında düzeltmeyi hedefler. Tanrı'yla ya da Tanrısal vasıflara sahip olan liderle olan organik bağın bugün de devam etmesinin sebebi aynı endişedir. Radin (1957), insanlığın yeni endişesinin ekonomik kaygılar ve ontolojik korku hâlinde kaynaklandığını ve doğaüstü düşüncesinin insanın bu belirsiz dış dünyayla başa çıkma girişiminden doğduğunu söyler. İnsanlık tarihinin her refleksi, bu uzun hayat, başarı arzusu/kaygısı ve mutluluk düşüncesi üzerine kuruludur.

Büyük engizitörler ve diktatörler, iktidarlarını oluştururken, insanların bu "korku"larını kullanmışlardır. Tabi olanların, kendileri adına karar verecek kimselere "inanç olarak" ihtiyaç duymaları, onları kullanılabilir nesnelere hâline getirmiştir/getirmektedir.

Dahası, insanların kendileri adına karar verecek önderlere gereksinim duymaları yüzünden önderler de şuna içtenlikle inanmışlardır: Kendileri, insanlara istediklerini verdiklerinde -acı olsa da- ahlaksal bir görevi yerine getirmekte, insanların omuzlarından sorumluluk ve özgürlük yükünü almaktadırlar.<sup>3</sup>

Cemil Meriç, kahraman-teba arasındaki bu ilişkiyi bir tür paganizm olarak nitelerken, bu paganizmin ruhunun hakikat, tabiatta ve insanda ilahîyi sezışin

bir refleksi olduğunu söyler. Yani insan, Tanrı'ya yapması gereken ibadeti tabiatın kendince en asil ferdine yapar ve tarihin illüzyonu, itikadı da belirlemektedir...

Bu lider-tarih-itikat üçlüsü, kimi zaman nesne, kimi zaman da birbirinin öznesi olur.

Şimdi, illüzyonlu tarihle neler yapılabilir; ona gelelim.

Üzerinde ittifak edilen tarihsel zirveler, bir sonraki neslin eline geçince, yapmak istenilene gerekçe olur. Tanrılardan ateşi çalan Prometheus'un karakterinden gelişen mitoloji, Tanrı'dan rol çalmak isteyen arzularımızın bahanesi olur. Ari ırkının, tüm insanlık için tehlikeli ve "altın neslin" kurulmasına mani olduğu tarihî miti, Hitler'in elinde milyonlarca insanın katline sebep olur. Avrupalı-Amerikalıların Kızılderilileri katletmeleri bir yana, dünyaya güya vahşi yerli imajını ikame etmeye yetmiştir.

Tüm bunlarda, olması gerekenin yani erdem, ahlakın ve vicdanın varolan gibi anlatılıp, tarihin öznelinin elinde bir manipülasyon ögesi hâline geldiğini ve afyonlu bir tahavvülle nesnelere karşısına dikildiğini görürüz. Öyle ki; geçmişten günümüzün satırlarına taşınan duygularla, tarihi bugünden okuyanlar nesneleşirken, geçmişin nesnelere dahi özne olarak aktarılır okuyucuya.

Kendi cephenizden baktığımızda ise düşmanın yalanı, iftirası ve çarpık sözleri, dostun meseleleri hoş gidecek şekilde açıklamasına sebep olur. Siz yenilirsiniz ama aslında Almanlar yenik sayıldığı için kaybetmişsinizdir. Kazanmışsanız da mutlaka üzerinizde Allah'ın eli vardır...

Güncel bir örnek olarak Fetullah Gülen, savaşı kazanmış olsaydı nizam-ı âlem için katletmenin münasip oluşunu bize anlatacak, ölen suçsuz insanlar için de, yanlış içtihatla bir, doğrusunda iki sevap vardır diyerek hakka hak batıla batıl deme cüretini elimizden alacaktı.

Güç, doğruyu işte böyle belirlemiş, tarihe mührünü böyle vurmuştur. Bundan sonraki aşama ise bellidir.

İllüzyonun projektörü altında yapılan izdivaçtan toplum gebe kalır, doğurur, sulbünüze verdiğiniz genetik kod, nesiller boyu devam eder. Bununla birlikte yalan ile ikiz olan gerçek tarih, ölü doğmaya devam etmektedir. Çünkü diğerine verdiğiniz ölçüsüz kıymet yani etnosantrizm, bir neslin ziyan içerisinde bulunmasına sebep olmaktadır.

Heva ve hevesin yönlendirdiği bu tabiiyet, gönüllü kulluğun imanını pekiştirmiş; tarihî bilgi, bu kulluğun vahyi, oluşturulmuş tarihin lideri ise kendisine ölümün ilişemediği kadir-i mutlak olmuştur. İnsan, yapması gerekenleri yani ahlakını, iradesini teslim ettiği için kaybetmiştir.

## Tevhidin Tarihi-Tarihin Tevhidi

Tarih, kendi vakaları üzerinden “büyük olay” dikip, bu elbiseyi toplumun Bel’am’ı, Firavun’u ve Karun’una tevdi ederken heva ve hevesi kullanır. Tebaya pompalanan nefret, öfke ve korku gibi duygular, savaşları başlatmanın ön koşuludur. Modern kaygılarla birlikte daha da palazlanan bu duygular, geleneksel savaşın dışına çıkarır bizi. Artık insanlar, otomatik silahlarla, anesi yaşında olan masum bir teyzeye ateş edebilmektedirler. Bu, batıl fikir üzerine bina edilen kişiliğin hayata karşı bir umursamazlık duygusudur. Kur’an’da bahsedilen fal okları, tapınmak için konulan dikili taşlar ve sarhoşluk veren içkiler akla zarar verdiği gerekçesiyle nasıl şeytan pıslığı olarak nitelendiriliyorsa, gerçeği illüzyonlaştıran tarih anlayışı da; birer dikili taş mesabesinde olan lider de, bu liderin oluşturduğu ve gelecektek haber veren fal oku nispetindeki tarihî determinizm ve halkın bilincini ahyon gibi bozan tüm anlayışlar da birer pislik olmaktadır. Dolayısıyla illüzyon haram olmalıdır! Çünkü bu tarih, bugünü elimizden almaktadır.

Eğer düşünce gemimizin kaptanı vahiy değil tarihse, dini tarihe köle yapıp, uçsuz bucaksız okyanuslarda kendisine kürek çektiririz. Rotayı tarihî liderin determinizmi belirlerse toplumların siyaseti, diyaneti ve en önemlisi hürriyeti, “mevcut olan”la tanışamaz. Hasbelkader varılan liman ise kölenin getirdiği değil tarihin heva ve heves kaptanlığında yanaşılan limanıdır. Bu dinî fenomenlerin özünü kavrayamayış, dinin, Kudüs’ün veya İstanbul’un düşmesi gibi tamamen tarihî bir olay olarak anlaşılmasına sebep olur...

Marx, diyalektik ilişkiden bahsederken insanın tabiata müdahalesini fakat aynı zamanda tabiatın da insanı dönüştürmesini misal getirir. Kişi, çiftçi doğmaz ama çiftçi olur. Daha sonra çiftçi psikolojisini, ahlakını ve tipini kazanır.

Bizim tarihe söylettirdiğimiz din veya dine söylettirdiğimiz tarih de, kendi ikili diyalektiği içerisinde toplumlarını ve bu toplumların ahlaki rollerini hükümsüz kılan liderlerini sahneye çıkarır. En güzel marşlar artık bizimdir. Mehdi’nin gelmesi için vaveyla kopması, insanların zulüm altında inim inim inlemesi yani susması; eliyle, diliyle düzeltmeyip kalbiyle buğz etmemesi gerekiyordu. İşte! Halk elinden geleni yapmış, sonunda kendisini kollarına atacak bir yâr bulmuştur. Siz artık çocuk doğmadan idesini yani iradesi olmadan zorunluluğunu halk etmiş tarihin kölesi hâline gelmişsinizdir.

Diyalektik materyalizme de tarihin düştüğü not bu mudur, ne dersiniz?

## Tarihi Kırmak

*“Hakikati bir tez ya da anti tez içinde aramak yerine, zıtların yeni uzlaşmaz bileşiminde aramak gerekir.”* (Hegel)

Çobanların elinde yuvalanan İslam; Muhammed’i, Yusuf gibi ana-babasından ayırırken, İbrahim’in putperest koruyucusu Azer gibi Abdulmuttalib’in



yanında büyütür. İsa gibi bir çoban olur. Musa gibi çöllerde kavmiyle cedelleşirken, Hûd suresinin sorumluluğunda kocar. Şartların tümü birbiriyle çelişirken, hem soylu hem öksüz, hem asil hem erkek evlatsız, hem zengin hem fakir olan Muhammed, anlamını Hira'da bulur.

Bu, tarihin en büyük kırılma noktalarından biridir. Sıradan bir Mekke tüccarının sessizlikte duyduğu sesler, ilk kelimesi ve verdiği tepki, kesinlikle tarihin normal akışında değildir.

Hikâyenin öznesini sermayeden ve proletaryadan başlatanlar, vahyin karşısında bu sebeple duramaz. Çünkü vahiy, zamanlar, mekânlar, tarihsel koşullar ve liderler üstü olduğu gibi; tertip edeceği bir taç takma töreni, vereceği bir kutsiyet nişanı da yoktur.

Tarihin seyrini sebep-sonuç ilişkileri içerisinde inceleyenler şöyle bir yanda dursun; kronoloji ne söyler, konjonktür neyi gerektirir, güç nasıl elde edilir umurunda olmayan hâkimler (hikmet sahipleri) vardır çarkın devrini kıran.

İçinde ateşler yanan güneş, dünyanın etrafında dönmesi ile zamanı kucağımıza verirken, o ateşin semeresi olan külleri tabilerine dağıtır firavunluk.

Ateşin sıcaklığını Musa'nın asasına değerek arayan eller, bu sıcaklığı vicdanı ile hevesi arasında kalıp yanmak ile tadarlar.

Kül, Yakup'un gözyaşlarını çöllerde akıtıp Yusufçuklar yetiştirirken, körlüğü Yakup'ta sananlar, ölümün hayattan bir cüz olduğunu okuyamayanlardır.

Ve her kim, Nuh'a öykünüp heves gemilerinde kurtardığını zannettiği fikirdaşlarını aynı istikamete gönderdiğini düşünürse aynı hatayı tekrarlamıştır.

İnsandan Tanrı türetmek, tıpkı Tanrı'nın insanlaştırılması gibi büyük bir hadsizliktir.

Tekerrür burda yol bulur. Burada kan ve gözyaşı kutsanır.

Çarmıha gerilen İsa değildir. Çarmıha gerilen, koskoca bir hikâyeyi taşıyan ömürlerimizdir.

Bu hikâyeyi başlatarak Allah'ı devreden çıkaran "dindar sekülerlik", yaşadıklarımızı bizlere tarih diye okuturken, kitap ibret diye okutur. Hikâyemizi çalan bu samandan kahramanlar, zamanın taşıdığı ölümsüzlük suyundan içtikçe daha bir susarlar.

Tarihin kırılması, tarihe verilen istikametten memnun olmayan Allah'ın en büyük meleşine taşıdığı vahyin eliyle olur.

O elle tutunanın zaman ile ilişkisinin, takvim yaprağıyla sınırlı olacağını bilir ki, zamanın tekerrürünü bir şölen havasında karşılamaz.

Yıldönümlerinin önemi yoktur.

Hâkimler, “buldum!” diyerek sokağa çıkmaz. Mananın Hira ile sıradan bir Mekke tüccarının deneyimiyle anlam bulduğu Mekke’de, tarihin hiçbir ön koşulu bahis mevzuu değildir. O mağaradan “oku” hitabıyla çıkmak, şartları, tarihi, edebiyatı, şiiri, aforizmaları yıkan bir ulti matomdur.

Şimdi vicdanı ve ahlakı, geçmiş ve gelecek üzerinden okursak, tarih gözü müzü boyayacak, ekşimiş ve sahte kahramanların hevesleri ile mayalanan zamanda sarhoş olacağız.

Hoşumuza gitse de bu hâl,  
Sarhoşluk haramdır.

## NOTLAR

- <sup>1</sup> Şair Serkan Şafak
- <sup>2</sup> Mircea Eliade, *Le mythe de l'eternel retour*, 31.
- <sup>3</sup> Erich Fromm, *Sengin ve Şiddetin Kaynağı*, 13.

# *Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân'ın Tarihi*

M. Cüneyt KAYA

(İstanbul: Klasik Yayınları, 2011)

Değerlendiren

M. Alperen SAZ\*

Bu yazıda, Grek felsefi üretiminden İslam düşüncesine intikal eden imkân kavramının tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkışı, gelişimi, farklı disiplinlere evrilerek kazandığı yeni anlamlar ve nihayetinde İbn Sînâ metafiziğinde kazandığı özgün anlamı ortaya koyan “*Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân'ın Tarihi*” adlı kitabın tanıtım ve tenkidi amaçlanmaktadır. Kitabın literatürdeki çalışmalarından farklı yönü; imkân kavramı üzerine düşünce tarihindeki hemen hemen tüm üretimi, sistematik, kronolojik bir şekilde ve bağlantıları açığa çıkarmak suretiyle işlemesidir. Yazar, Grek felsefesinden ayrı bir kültür olan İslam düşüncesine, imkân kavramının göçünü, göç yolunda bu kavramın konumunu ve kullanım farklılıklarını ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ'nın imkân kavramını geniş bir arka plan ile sunuyor olan bu eserde, özellikle İbn Sînâ'nın tarihsel olarak yaşamı esas alınarak tasnif edilen kendi eserleri arasında, kavramın İbn Sînâ'nın kendi entelektüel üretimi içerisindeki değişimi ve gelişimi de izlenmektedir. Bu yönüyle imkân kavramı hususunda, alandaki bilimsel çalışmalardan ayrılmaktadır. Kitabın temel amacı, İslam filozoflarının imkân kavramına yükledikleri anlamları tespit etmek ve bu kavramın farklı kullanım alanlarını çözümleyerek, kavramın filozofların metafizik üretiminin anlaşılması konusunda bir berraklık sağlamaktır.

Çerçevesi, “zaman dilimi”, “yoğunlaşmış filozof” ve “konunun boyutu” olmak üzere üç nokta olarak belirlenmiş eser, her bir bölümde ve her bir müstakil konu başlığı sonunda etraflı analizler içermektedir. Bu analizler sayesinde, okuyucuya argümanların takip edilebilirliği ve metnin bağlamını kurma konusunda kolaylık sağlanmaktadır. Müellif, özellikle literatürde mantık

---

\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Yüksek Lisans Öğrencisi  
alperensaz@gmail.com, ORCID: orcid.org/0000-0001-5974-3931

boyutu fazlasıyla işlenmiş olan imkân kavramının, mantıktan metafiziğe doğru evrilmesine dair detaylı bir analiz ortaya koymaktadır.

Akademik bir üslup kullanma konusunda titiz olan yazar, muhtevası itibarıyla zor bir konu olduğu söylenebilecek bu alanda açık bir dille konuyu ele almaktadır. Kitap; giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşan kronolojik bir sıralama ile okuyucuya sunuluyor. Bu sıralama, hem kavramın seyrini doğru okuyabilmek hem de argümanları takip edebilmek adına yerinde bir sıralama olarak dikkate değerdir.

Yazar, Aristoteles felsefesinde imkân kavramını araştırırken birincil kaynaklardan yararlanmanın yanı sıra, söz konusu kaynakların içeriği, güvenilirliği gibi aydınlatıcı bazı teknik ek bilgilere de yer veriyor. Ayrıca, Aristoteles'in kipli önermeler konusundaki yaklaşımından hareketle imkân kavramının Latince, Arapça ve Türkçe kullanımlarını şematik ve karşılaştırmalı olarak okuyucuya sunuyor.

Yazarımız, Aristoteles'in zorunlu, mümkün, imkânsız, muhtemel kavramlarının birbirleriyle ilişkisini mantık bilimi çerçevesinde aktarırken, okuyucu için dipnotlarda geniş açıklamalara yer veriyor. Ancak birinci bölümün hemen girişinde yer verdiği bazı önermeleri, paragraflarda düz metin olarak aktarması, önermeleri takip etmeyi ve kıyaslamayı güçleştiriyor. (s. 37). Bir mantık kitabı olmayan, hitap ettiği kesim ise akademik çevre olan kitap, muhtemel ilgililer göz önünde bulundurularak önermeler standart formda dizilseydi daha açık bir anlatıma sahip olabilirdi.

Yazar, imkân kavramını varlık ve oluş problemi temelinde kuvve-fiil olarak anlayan, imkân kavramını kuvve-fiil bağlamında ele alan Aristoteles'i, Platon ve Parmenides gibi oluşu reddeden düşünörlere karşı bir konuma ve onların sorularını cevaplar bir pozisyona oturtuyor. Tartışmanın açık bir organizasyon ile kurgusal olarak verilmesi, meselenin boyutlarını anlamak açısından dikkate değerdir.

Aristoteles'in, kuvve-fiil/zorunlu-mümkün kavramlarını, hareket etmeyen hareket ettirici ile evren arasında bir bağ kurabilmek için yahut metafizik bir yönelimle kullanmadığını tespit eden yazar, bu kullanımın Aristoteles'te özellikle kipler bağlamında değerlendirildiğini iddia etmektedir.

Eser, Megara Okulu ve Stoacıların imkân kavramı hususunda farklılaşmalarını da okuyucuya sunmaktadır. Yazara göre; Diodorus Cronus'un "doğru olan veya doğru olacak olan" şeklindeki anlayışı önermenin şu anda veya gelecekteki doğruluk değerine referansla bir anlam ifade eder. Philo, mümkünü: "kendi iç tabiatı gereği gerçekliği kabul eden önerme" olarak anlamaktadır. Stoacılar ise Diodorus'a karşı olarak imkânı: "gerçekleşme

bile herhangi bir şey tarafından gerçekleşmesi önlenemeyen şey” olarak tanımlamaktadırlar.

Yazar, Aristoteles sonrası “mümkün” anlayışlarını bağıntılı olarak verdikten sonra Aristoteles’in eserlerine yazılmış şerhlerde eserinde yer vererek oldukça açık ve geniş bir zeminde okuyucuya kavramın seyrini sergiliyor. Hatta söz konusu şerhleri sınıflayarak imkân kavramındaki pozisyonları ortaya koyuyor olması, hedef kitleye karşılaştırma yapabilmek adına yeni bir pencere sunuyor.

Müellif, imkân kavramının, Yeni-Eflatuncu ekol içerisindeki yerini İslam felsefesindeki sudûr teorisi ile olan yapısal bağı nedeniyle, öncelikle Plotinus’un felsefesini izah ederek açıklamaya başlıyor. Belirtilmelidir ki, Plotinus’un sudûr anlayışı metinde hacimli bir yer tutmaktadır. İlk bakışta bu durum, okuyucuyu eserin ana meselesi olan “imkân”dan uzaklaştırıyor gibi gözükse de, bu izahların nedeni Plotinus felsefesinin Orta Çağ İslam felsefesine yakıt sağlayan en temel düşünce temellerinden biri olmasıyla alakalıdır.

Yazar, İbn Sînâ öncesi imkân kavramının, İslam düşüncesinde de metafizikten ziyade mantık ilminde kullanıldığı iddiasını sürdürmektedir. Sırasıyla, Kindî, Fârâbî, Yahyâ b. Adî ve Amîrî’de bu kavramın anlamlarına söz konusu isimlere ait birincil kaynaklardan yer vermektedir. Kaynak kullanımındaki bu hassasiyetine ek olarak ana kaynaklardan alıntılandığı metinlerini transliterasyon yaparak okuyucuya sunmaktadır. Bununla okuyucuya daha objektif bir düşünme ve ibarelerle açıkça karşılaşma imkânı sunmaktadır.

Yazar, özellikle Fârâbî’nin geleceğe dair mümkün önermeleri, Tanrı’nın Ezelî Bilgisi- insan hürriyeti ilişkisi bağlamında anladığı, bu cihetle imkân kavramının metafizik tazammunları olsa da, salt metafizik bir kavram olarak kullanmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Bu sonuç, çalışmayı yazarın tezi için girişte iddia etmiş olduğu gibi İbn Sînâ’nın imkân kavramını kullanımındaki özgünlüğüne doğru götürmektedir.

Fârâbî’nin yaklaşımını Diodoros’un imkân anlayışına karşı bir pozisyonda okuyan yazar, Fârâbî’nin, zaruri yerine vacib kavramını kullanması yönüyle İbn Sînâ’ya zemin hazırladığına işaret etmektedir. Ancak yazara göre Fârâbî, imkân ile doğrudan bağlantılı olan vacib kavramını Tanrı’ya atfetmemekle de İbn Sînâ’dan ayrılmaktadır.

Fârâbî sonrası imkân kavramının izlerini Yahyâ b. Adî ve Amîrî’de araştıran yazar, zorunlu-ımkânsız-mümkün kavramlarını Fârâbî ve Yahyâ b. Adî’den sonra en açık olarak Amîrî’nin kullandığını tespit eder.

Yazar, kavramın İbn Sînâ’ya doğru yolculuğu esnasında İbn Sînâ’nın anlayışına en yakın isim olarak Amîrî’nin yanısıra İsfahânî’yi de görmektedir. İsfahânî’nin felsefe geleneğinden, özellikle de Amîrî’den etkilenmiş olabileceği

doğrultusunda çıkarımlar yapan yazar, açık bir ifadeyle zorunlu ve mümkün tasnifinde İbn Sînâ'ya en yakın isim olarak Amîrî'yi işaret etmektedir. İşaret ettiğim bu örnekte de görüldüğü üzere eserin ana metinlere referansla yaptığı, kapalı konulara dair tespitleri argümantatif olarak ve metinlere dayandırılması suretiyle ikna edici ve tutarlı tespitler olarak dikkate değerdir.

İslam kelâm geleneği içerisinde de bir soruşturma yapan yazar, tartışmanın bir benzeri olarak mâdum-şey ilişkisini okuyucuya sunmaktadır. Yazar, İbn Sînâ'nın kelâm geleneği ile bağının olup olmadığı konusunda uzun uzadıya değerlendirmeler yapmaktadır. Müellifin kelâm tarihi tartışmalarına giriyor olması, felsefî zeminden uzaklaştığı anlamına gelebilir. Ancak yazar, burada İbn Sînâ'ya ulaşmak için ona çıkabilecek bütün yollara göz atmamızı sağlıyor.

Kitabın ön sözünde, İbn Sînâ'nın imkân kavramını “hem kendisinden önceki felsefî ve kelâmî gelenekten farklı olarak tanımladığı ve tasnif ettiğini hem de metafiziğin en temel kavramlarından biri olarak kullandığını” iddia eden yazar, nihayet İbn Sînâ bölümünde, ön sözde vadettiği noktaya tutarlı bir biçimde ulaşıyor. Bu iddiasını da, İbn Sînâ'nın imkân kavramını içeren neredeyse tüm eserlerinden örnekler vererek serimliyor.

Müellif, zorunlu varlık bağlamında Tanrı'nın varlığını, imkân bağlamında âlemin varlığını ispata girişen İbn Sînâ'nın, mümkün kavramını, kullanıldığı tüm bağlamlarda analiz ederek, felsefî terminolojideki (metafizikteki) asıl anlamını ortaya koymaya gayret ediyor. Buna göre İbn Sînâ, varlık-mahiyet ayrımı, birlik-çokluk, kötülük gibi birçok metafizik meselede imkân kavramını aktif bir şekilde kullanıyor.

İbn Sînâ'nın imkân delilini ortaya koyan yazar, bununla yetinmeyip İbn Sînâ sonrasında onun görüşlerine yönelik eleştirilere de yer vermektedir. Şehristânî, Gazâlî ve İbn Rüşd'ün; İbn Sînâ'nın mümkün anlayışına yönelik yaptıkları eleştirilere yer vererek aslında imkân kavramının süregiden seyrini de ortaya koyuyor.

Yazar, imkânın tarihini ortaya koymakla, aslında tarih boyunca varlığa dair sorulan soruların farklı kültürler arası ortak bir yol/gelenek olarak anlaşılmasının gereğine işaret etmiş oluyor.

Eserin teknik yönlerini ele alacak olursak; dipnotlar oldukça tafsilatlı olarak ele alınmış ve konunun aydınlatılması için gerekli noktalara temas edilmiştir. Kaynakça, yayın ilkeleri gözetilerek oluşturulmuş, düzenli ve açık listelenmiştir. Kaynakça, okuyucuya, alana ve özel olarakta konuya dair geniş bir literatür bilgisi sunmaktadır.

Sonuç olarak bu eser, alandaki üretime; “imkân” kavramının tarihsel köklerini ve mantıktan metafiziğe yükselmesi sürecini ortaya koyması açısından

özgün bir katkı sağlamaktadır. Akademik çevreye, akademik bir üslup ile açık ve tutarlı olarak izah edilen tarihsel süreci işlemiş olan yazar, kaynak kullanımında da aynı titizliği sergilemiş görünmektedir. Tek bir kavramla sınırlanmış bu eserin belki de en önemli yönü; alabildiğine derinlemesine, tekrardan uzak bir seyirde ele alınmış olmasıdır. Yazar, imkân kavramının hemen hemen her bağlantısını ortaya koymak için önemli bir çaba sarf etmektedir. Eser, ansiklopedik bilgi veren bir çalışmadan ziyade, verilen tarihî bilgileri mantık ve felsefeye okutarak, okuyucuya özgün bir okuma ile karşılaşma imkânı sunuyor. Kullanılan tabloların ve grafiklerin belki daha özenli hazırlanabileceği söylenebilir. Ancak hedef kitle açısından bu tablolar yeterli görünmektedir.

Eser, imkân kavramının tabiri câizse biyografisini sunan, ana kaynaklar üzerine inşa edilmiş, felsefî bir metin olarak tanımlanabilir. Atıf yapılabilirlik imkânı oldukça yüksek, teorik çerçevesine sadık, bilimsel bir metin olan eser, akademik çevrenin ilgisini ve yeni araştırmalara kapı açacak okuyucularını beklemektedir.

# İslam Atomculuğu

Shlomo Pines

(İstanbul: Klasik Yayınları, 2017)

Değerlendiren

Uğur ASLAN\*

İslam var olduğu ilk dönemlerden beri çeşitli görüşlerle karşılaşmıştır. Bunlardan bir tanesi de atomculuktur. Bazı İslam düşünürleri İslam ile atom arasında hiçte küçümsenemeyecek bir bağın olduğunu ve bunun Kur'an'da da geçtiğini ileri sürmüşlerdir. Shlomo PINES- İslam Atomculuğu'nda bize İslam ile atom arasındaki ilişkiyi, İslam'da atomculukla alakalı düşünceleri ve bunların ortaya koyduğu tezleri aktarmış ve İslam ile atom arasında ki ilişkiyi hiç bilmediğimiz bir şekilde gözler önüne sermiştir. Yazar İslam'da atomculukla ilgili bilgiler aktarmış ve ilk çağda atomculuğu savunan filozof Demokritos ile İslam atomculuğu arasında bir ilişki olup olmadığı konusunda bizi bilgilendirmeye çalışmış ve bunların temellendirmesini yapmıştır.

Atomcu teori İslam Kelâmında oldukça önemli bir noktada bulunur ve kelâma baktığımızda atomu temsil eden birçok karşılık bulmamız da mümkündür. Dillere baktığımızda bir terimin kullanıldığı anlam dışında farklı anlamlarda da kullanıldığını görürüz, bunu İslam dünyasında da Arapçada görmek mümkün olacaktır. Arapça da kullanılan "cevher" teriminin de atoma hitap ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle Ebu Reşid döneminde "cevher" terimi tam olarak atom anlamında kullanılmıştır. Atomun İslam dünyasında kullanılmasından sonra atomun kaç tane atomla bir araya gelip cismi oluşturduğu üzerine durulmuştur. Atomun birleşmesinde kullanılan terim; te'lif, i'tilaf ve terkip bunların malakatta kullanılması arasında bir fark yoktur. Bu sorunlar daha bir açıklığa kavuşturulmadan tartışılan en önemli sorulardan birtanesi de atomun bir uzama sahip olup olmadığıdır.

İslam atomculuğu ile Demokritos atomculuğuna baktığımızda bir ayrımla karşı karşıya oluruz. Demokritos'a göre madde, varlığını belirleyen birincil niteliklere sahiptir; atomlarda bunlar vardır. Kelâmında ise cevherler birincil nitelikler dahil tüm niteliklerden yoksundur. Kelâmın Batıda tam anlamıyla

---

\* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir/TURKEY  
uguraslan.mardik@gmail.com, ORCID ID: [orcid.org/0000-0001-7014-3355](https://orcid.org/0000-0001-7014-3355)



bir karşılığını bulmak mümkün olmayabilir çünkü kelâmın konusuna baktığımızda; Tanrı ve sıfatları, peygamberlik ve vahiy gibi sadece teolojinin konusu olan bu meseleleri değil aynı zamanda psikoloji, mantık, kozmoloji gibi konularla da ilgilidir. Zaten IX. yüzyılda da Kelâmcılar madde (cevher) ve özellikleri konusunda 3 önemli tez ortaya koymaya çalışmışlardır. Birincisi, âlemin yegâne temelinin, bileşenlerinin cisimler olduğunu öne sürmüşlerdir. İkincisi, nitelendirdiğimiz ses, tat, koku bunların sadece cismani olduğunu öne sürmüşlerdir ve bunlar farklı nesnelere bir araya gelmesiyle vuku bulmuştur yani boyutlu cisimler, yer kaplayanlar renk, tat, koku, pürüzlü-pürüzsüz vs. gibi isimlendirmeleri arazların bileşenleri sonucu oluşur. Üçüncü ve en önemli teori ise âlemin cisim ve arazlardan oluştuğunu ve bu cisimlerinde atomlardan meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir.

Önemli noktalardan bir tanesi de atomların varlığına dair ortaya konan delillerdir. İbn Hazm atomlar varlığına dair beş delil ortaya koyar, bunlardan birincisi, atom olmadığı zaman sonlu mesafeyi geçmek sonsuz mesafeyi geçmek gerekir. Mesafe sonsuz kadar bölündüğü zaman karmaşıklık çıkar. İkinci delil, iki atom birbirine temas ettiğinde, temas noktasında zorunlu olarak bir başka atomun bulunması gerekir, gerçekte cisme temas eden esasında bu atomdur. Üçüncü delil, Allah tüm cisimleri cüzlerden meydana getirdiğine göre O'nun cisimlerin bileşimini iptal etme kudreti var mıdır ki böylece onlar tekrar cüzlere ayrılсын, böyle bir soruya insan olumsuz bir cevap verdiği takdirde O'nun kudretini bir miktarda olsa sınırlandırmış oluruz. Dördüncü delil, şayet cisimler sonsuza dek bölünebilseydi erik tanesi, dağda olduğu gibi çok sayıda cüzlerden oluşurdu. Beşinci delil, Allah'ın mükemmelliği cismin kaç parçadan oluştuğunu bilmesini gerektir, bundan dolayı onların sayılarının sonsuz olduğundan bahsetmek doğru olmaz.

Arazlar (A'râz) lardan bahsedecek olursak A'râz, her varlık ya cevher ya da a'râzdır. Madde cisim mesela elma, altın birer cevherdir, bunların rengi, kokusu, şekli ise onun a'râzıdır. Renk, şekil, cisim ile vardır ve onlar olmadan bir somuta döküp göremeyiz. Örnek vermek gerekirse kimse bize maviyi gösteremez ama mavi bir evi gösterebilir. A'râz felsefi alanda değil çok önce ki kelâmcılar tarafından kullanılan bir terimdir.

Anlamamız gereken nokta tüm arazlar için geçerli olan bir şey vardır ki İslam'ın ilk dönemlerinde oldukça geniş bir kitlede atomculuk kelâmda kabul görmesiydi, bu da bir a'râzın başka birine yüklenemeyeceğinin göstergesi olmuştur. Bu birçok düşünürün deliller zincirini oluşturur ve bu düşünce Eş'ariyye tarafından özümsemiştir ve kelâmın dünya görüşü haline gelmiştir.

İslam Kelâmında yer edinmiş en önemli isimlerden bir tanesi de Râzî'dir. Ona göre cisimler atomlardan ve boşluktan oluşur. Atomların hacme sahip

olduğunu söyler hatta bu onların ilk gelen özelliğidir ve atomların ezeliğinden bahseder. Râzî çelişkiye düşmemek için âlemin zamanda yaratılmış düşüncesiyle birtakım değişiklikleri ile birlikte ortaya koymaya çalışmıştır. Yaratılmış alemin öncesinde yaratıcı vardır. Maddenin ezeliğine dair ortaya koyduğu delilde yoktan yaratmanın imkânsızlığına dayanır. Şöyle ki eğer Allah'ın yoktan yaratması mümkün olsaydı, o daima bu yöntemi kullanarak yaratırdı. İnsanın kırk yaşına gelip olgunlaşmasını beklemezdi, daha hızlı daha kolay ve mükemmel olurdu. Ancak tecrübelerimiz bize hiçbir şeyin yoktan yaratılmadığını ve Allah'ında böyle bir gücünün olmadığını gösterir.

Hemen hemen tüm atomcu görüşler, atomların evrenin en önemli yapı taşı olduğu konusunda fikir birliğine varmışlardır. Ayrıldıkları nokta ise atomun ne olduğu konusudur. İslam felsefesi ya da kelâm için atomculuk başlangıçtır ve sonuç olarak birbirlerinden ayrılırlar çünkü kelâm da sonludur. İslam atomu diğer düşünür ve savunulara oranla biraz daha farklı düşünen kişi meşhur filozof hekim Ebû Bekîr Muhammed b. Zekerîya er-Râzî'dir. Râzî'nin atomları Demokritos'a benzerlik gösterir; boyutludur.

Kitapta yalnızca ilk dönem İslam düşünürlerine yer verilmiş olması, süre gelen diğer dönemlerin ele alıp incelenmemesi kitabın başlığının kapsayıcılığına belki de ters düşse de Shlomo PINES bize kelâmda atomculuğu anlayabilmemiz ve kavrayabilmemiz için önemli ölçüde yardımcı olacaktır. Bu bağlamda kitap, İslam düşüncesine önemli bir katkıda bulunmuş ve alanına yenilik getirmiştir.

# Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi

Roy Jackson, trc. Atilla Alan (2. Baskı, İstanbul: Litera  
Yayıncılık, 2017)

Değerlendiren

Fatma Sinem AVCILAR\*

Bilindiği gibi İslam felsefesinden kasıt, her zaman niteliği İslami olan bir felsefe değildir. “*Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*”, birebir çevirisiyle “İslam Felsefesi Nedir?” başlıklı bu kitapta da, din olarak İslam’a değil, İslam dünyası, coğrafyası ve uygarlığına işaret edilmiştir. Kitapta, başlangıçtan XXI. yüzyıla kadar olan İslam filozoflarının önde gelenleri, Batılı filozoflarla ilişkili biçimde ele alınmaktadır. Varlık ve bilgi felsefesi kapsamında makro sorularının yanı sıra, içinde bulunduğumuz yüzyılın ahlaki ikilemelerine de (kürtaj, klonlama, eşcinsellik, kadın hakları) cevaplar, İslam felsefesinin içinden aranmaktadır. Muhafazakâr Müslümanlarla liberal Müslümanlar arasındaki anlaşmazlıklar, ahlaki değerler bağlamında ele alınmıştır. Kitabın hedef kitlesi öğrencilerdir.

İngiltere’de Gloucestershire Üniversitesi’nde Din Felsefesi alanında çalışmalar yapan ve birçok üniversitede felsefe ve din alanında yıllarca ders veren Roy Jackson’un burada değerlendirmesi yapılan ve 2017 yılında Türkçeye çevrilen “*Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*” dışında, dört farklı eseri de dilimize kazandırılmıştır. Türkiye’de İslam felsefesi üzerine yazılan kitaplar, daha ziyade ilahiyat formasyonuna sahip kitleye yönelik kaleme alınmış kitaplardır. İslam felsefesine ilişkin yazılmış bu kitapların anlaşılabilmesi, ilahiyat terminolojisine, İslam tarihi bilgisine ve aynı zamanda İslam felsefesinin kavramlarına ve problemlerine vâkıf olmayı gerektirmektedir. Bu kitabı farklı kılan ise, dışarıdan birinin İslam üzerine yazmış olmasıdır. Yazar her ne kadar orijinal kaynaklara gitmemiş olsa da, kitap boyunca İslam felsefesini özellikle Batı felsefesiyle karşılaştırma çabası içinde olmuştur. Orijinal ismi “What is Islamic Philosophy?” olan eserin, “*Doğuşundan Günümüze İslam Fel-*

\* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir/TURKEY  
ftmsnm@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1026-6051

*sefesi*” şeklinde çevrilmesi, mevcut yeni başlığın, kitabın içeriğini ve sistematizmasını ifade etme hususunda daha isabetli bir başlık olacağı görüşünden kaynaklanmış olduğu düşüncesindeyim. Kitabın amacı, yazarın ifadesiyle “okurların felsefeyle veya İslam ile ilgili bilgi birikimlerini (veya Müslümanların kullandıkları dilleri) dikkate almadan, anlaşılır bir dilde sunmak” olarak belirtilmektedir. Aynı zamanda kitabın hedef kitlesi, İslam Felsefesi konusunda bilgi birikimi olmayan veya çok az şey bilen, hatta İslam’ın bir felsefi geleneği olduğunu hiç fark etmeyenlerdir. Bu doğrultuda kitabın sonuna İslami isimler listesi, terimler sözlüğü ve kitaptaki her bölümün sonuna ise daha fazla bilgi için okuma listesi eklenmiştir. Kitap boyunca İslam’a ilişkin yazarın yanlış bilgileri ya da çıkarımları yer yer yayımcı tarafından açıklama dipnotlarıyla düzeltilmiştir. Kitapta toplam on iki açıklama dipnotu olup, son dört açıklama dipnotu (9, 10, 11, 12), yazarın bilgi yanlışlarının düzeltilmesine yöneliktir.

Yazar, Latinceleştirilmiş Arapça isimleri, orijinaliyle değil de Latinceleştirilmiş halleriyle kullanmayı ve kitap boyunca birkaç yer dışında hicri takvim yerine miladi takvimi tercih ettiğini belirtmiştir. İslam üzerine konuşurken, İslam’ın kabul etmiş olduğu zaman/takvim birimi üzerinden değil de Batının ürettiği zaman/takvim birimi üzerinden konuyu aktarması ve Arapça isimlerin Latinceleştirilmiş hallerini kullanması, yorumlayıcı sosyal bilim anlayışı üzerinden eleştirilebilir olmakla birlikte yazarın hedef kitlesi göz önüne alındığında bunun makul olduğu söylenebilir. Ayrıca yazar, akademik bir dilden ziyade didaktik üslubu tercih etmiş görünmektedir. Bu tercihi de iki kullanımı, makulleştirebilir. Hazırlanan terimler sözlüğünde yer alan terimler, İslami terminolojinin içeriğini tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Bununla birlikte kitapta yer yer yazım ve noktalama hataları bulunmaktadır: (s. 42, 46, 92, 98, 134, 168).

Kitap, İslami düşünceye kapsamlı bir giriş kitabı olarak tasarlanmıştır. Kapsamlı bir giriş yapma iddiasına uygun olarak kitapta, İslam felsefesinin belli bir dönemi değil, başlangıcından günümüze kadar olan süreci ele alınmıştır. Bu sebeple Kindî, Râzî, Farabi, İbn Rüşd, Sühreverdî, Mevlana, İbn Arabi gibi kadim düşünürlerin yanı sıra, yirminci yüzyıla damgasını vurmuş, Suruş, Mevdudi, Tarık Ramazan, Mohamed Talbi, Ahmad Fardid ve Ali Şeriatî gibi düşünürlerin görüşlerine de yer verilmiştir.

Kitap, felsefenin sorduğu soruları, hem Batı hem de İslam felsefesinin önde gelen düşünürlerinden hareketle güçlü bir biçimde açıklar. Bir örnek vermek gerekirse, iyi insan olmanın ne olduğunu açıklarken, üst insan (Nietzsche), kamil insan (İbn Arabi, Muhammed İkbâl), teomorfik insan (Ali Şeriatî) gibi farklı düşünce iklimlerinin kavramlarını birbirleriyle ilişkilendirir.

Kitapta, felsefenin en kapsamlı arayışları olan varlık nedir ve varlığın kaynağı nedir, bilgi nedir ve bilginin kaynağı nedir, bilgiye nasıl ulaşılabilir gibi sorulara cevap aranmıştır. Bu kapsamlı soruların yanı sıra kitapta şu soruların cevapları da açıklanmaktadır:

- İslam felsefesinin oluşumunda Yunan felsefesi, Roma, Acem diyarı ve Hindistan'ın etkileri nelerdir ve nasıl olmuştur?
- Din ve felsefe arasındaki gerilim yalnızca İslam'a mı özgüdür?
- İlk Müslüman filozoflarda, iyi bir Müslüman dolayısıyla iyi bir insan olmanın anlamı nedir?
- *Hâricî*, Mürcie, Kaderî, Mu'tezile görüşünde yer alanların iyi insan/kâmil Müslümana ilişkin rol model kim ya da kimlerdir?
- Allah, ruh ve ahiret konularında teoloji ve felsefe arasındaki anlaşmazlık nedir? “Felsefenin hakikat ilminin tahsilinde bir faydası olmadığı” görüşü genellenebilir mi? Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşleri nelerdir?
- Yeni Platonculuğun, İslam felsefesinin gelişimine etkisi nedir?
- Nakli ilimler (fıkıh, tefsir, hadis) ile akli ilimlerin (felsefe) bilgi edinmesi nasıldır?

Kitap, toplam dokuz bölümden oluşmaktadır. Yazar, “İslam Felsefesi Nedir?” başlığını verdiği ilk bölüme “Bismillah” kelimesiyle başlar ve Kant'ın doktora tezinin başlığında Arap harfleriyle bismelenin yazıldığını ve bismelenin Kur'an'ın ruhunu ihtiva ettiğine inanıldığını belirterek bölümde, İslam'ın, felsefenin, İslami ilimlerin ve son olarak İslami felsefenin ne olduğunu cevaplarını arar. Yazar, İslam'ın ne olduğu sorusuna, İslam'ın sadece bir inanç olmadığı, aynı zamanda bir kültür ve medeniyet olduğunu belirterek cevap verir. Müslüman inanç sisteminin akide ve amellerine (istendik ve yapılması gereken davranış) bağlı kalmadan yaşayan “kültürel Müslümanlardan” söz eder. Yazar, kitabında ifade etmese de biz bunu, sosyologların yapmış olduğu “Metinsel İslam” (Kur'an ve sünnetin Arapça formu) ve “Kültürel İslam” (Kur'an ve sünneti insanların anlama ve yaşama biçimi) ayrımı temelinde yeniden bir değerlendirmeye tabi tutabiliriz. Kitap, metinsel İslam'dan hareketle yazılmamıştır. Çünkü yazarın “metinsel İslam'ın” orijinal formuna gidecek Arapça bilgisine sahip olmadığını, yalnızca İngilizceye çevrilmiş metinlerden hareketle meseleyi ele aldığını söyleyebiliriz.

Yazar, kitabın ilk bölümünde “İslam Felsefesi Nedir?” başlığı altında felsefenin de, dininde (burada sadece İslam'ın) inanılmaz derecede kapsamlı olduğunu ve büyük sorulara cevap aradığını ifade eder. Halbuki İslam, diğer dinlerden farklı olarak özellikle Hz. Muhammed'in söz ve davranışlarıyla gündelik hayata ilişkin soruları da cevaplamaktadır. Ancak yazar, İslam'a ilişkin Kur'an ve sünnet ayrımını yapmadığı için İslam'ı sadece büyük sorulara cevap arayan bir inanç olarak tanımlar.

“Yunan ve Acem Mirası” başlığı verilen ikinci bölümde yazar, İskenderiye’nin VII. yüzyılda Araplar tarafından ele geçirilmesinin sonucunda İslam düşünürlerinin, İlk Çağ Yunan filozoflarıyla ve daha kapsamlı biçimde Batı felsefesiyle, aynı zamanda Hint ve Acem kültürleriyle tanışmalarını anlatır. Yazara göre, İslam düşünürlerini farklı düşüncelerle tanışmaya iten şey, “Çin’de de olsa ilmi arayınız, çünkü ilim öğrenmek, her Müslümana farzdır.” hadisidir.

“İlk Müslüman Filozoflar” başlığı altındaki üçüncü bölümde yazar, Müslüman olmanın ne anlama geldiğini, dönemin düşünce akımlarından hareketle ve Batı felsefesiyle karşılaştırarak açıklamaktadır. İyi bir insan ve iyi bir Müslümanlığın nasıl olması gerektiğine ilişkin soru, İslam’daki ilk bölünmenin de sebebidir. Bu bölümde *Hâricî*, Mürcie, Kaderî, Mu’tezile gibi akımlar ve bu akımların iyi bir Müslüman nasıl olur, Allah, Allah’ın adaleti, akıl, vahiy nedir ve nasıldır sorusuna verdikleri cevaplar, yer yer Batı felsefesiyle karşılaştırılarak açıklanır. Ayrıca bu bölümde ilk sistematik İslam filozofu olarak Kindî ve Râzî, ayrı başlıklar altında ele alınmıştır.

“Allah, Ruh ve Ahiret” başlığını taşıyan dördüncü bölümde yazar, bu üç konuda teoloji ve felsefe arasındaki şiddetli tartışmalara dikkat çekmektedir. Bunların içinde en önemlilerinden biri, öldükten sonra bedenen dirilmeye ilişkin İslam düşünürleri ile felsefeciler arasındaki ayırımıdır.

“İman ve Akıl” başlığı adı altında oluşturulan beşinci bölümde, bilginin kaynağı konusunda ikili ayırım, Batıda akılcı veya deneyci, Doğuda ise Meşşâi veya İshrakî adını almıştır. Sühreverdî’nin tecrübi bilgi ve sezgisel bilgiyi açıklamaları, felsefe ve dinin aynı hakikati temsil ettiği ve hakikatin bilgisinin, önce Âdem’e daha sonra diğer tüm dinlerin peygamberlerine ve en son geçmiş ve bugün ki filozof ve mutasavvıflara aktarıldığı bilgisi, Molla Sadra’dan hareketle açıklanır.

“İslam ve Devlet” başlığını taşıyan altıncı bölümde yazar, Platon’un “Filozof Krallar” ve Nietzsche’nin “Asil Ruhlar” kavramlarıyla meritokrasiyi (seçkinlerin yönetimi), demokrasiye (çoğunluğun yönetimi) tercih ettiklerini belirtir. Bu probleme İslam düşünürlerinden Mevdudî’nin getirdiği çözümü yine Mevdudî’nin ürettiği teo-demokrasi/İslami teokrasi kavramından hareketle açıklar.

“Ahlaki İkilemler” başlıklı yedinci bölümde yazar, XX. yüzyılla birlikte ortaya çıkan kürtaj, faiz, klonlama, ötenazi, eşcinsellik, kadın hakları, gayrimüslim hakları, biyoteknolojinin kullanılması gibi sosyal sorunlara ilişkin üretilen sosyal çözüm önerilerini, hem geleneksel İslam’ın hem de son dönem modernist İslamcılarının ürettikleri çözümler esasında açıklamaktadır. Yazarın, eşcinselliğe ve İslam’ın eşcinselliğe izin verdiğine dair açıklamaları, Ehl-i Sünnet İslam âlimleri üzerinden değil, medyatik ve eşcinsel olan Müslüman

bir akademisyen (Ludovic-Mohammed Zahed) üzerinden yapılmıştır. Yayımcı, yazarın eşcinsellikle ilgili İslam’a ilişkin yanlış bilgisini iki ayrı açıklama dipnotuyla düzeltmiştir (s. 200).

“Cihat ve Haklı Savaş Teorisi” başlıklı sekizinci bölümde yazar, Batılı felsefe geleneğiyle karşılaştırma yaparak İslam’da savaş konusunda birçok araştırmanın yapılması gerektiğini belirtir. Kur’an’da cihat kelimesinin sadece savaş anlamında kullanılmadığını, doğruyu söylemenin, nefisle mücadelenin, adil ve eşitlikçi bir toplum inşa etmeye gayret etmenin de cihat olduğunu belirtir. Yazar, savaşa ilişkin İslami ilkelerin, Batılı görüşlerden çok farklılık göstermediğini belirtmektedir.

Kitabın son bölümünün başlığı ise, “İslam ve Ortak Ahlaki Değerler” adını taşımaktadır. Bu bölümde, modernite ve postmodernitenin temel karakteristikleri tartışılmaktadır. Bilimsel bilgiye inanma, diğer bilgi türlerini yok sayma, laiklik, ilerleme ve otorite, modernitenin temelinde yer alırken; postmodernite, bilimsel bilginin dışında diğer bilgi türlerinin de önemsenmesi görüşündedir. Yazar, postmodernizmin yüceltiği ahlaki çoğulculuk ve yorumbilimsel yaklaşımdan hareketle bir olayı tarihsel ve kültürel bağlam içinde anlama gayretinin sadece Batılı postmodernlerin sahip olduğu bir özellik olmadığını, İslam’da da bu özelliklerin var olduğunu belirtir. Yazar, kitabını modernliğin bir sonucu olan laikliğin, dinî inançlara karşı nasıl hoşgörüsüz olduğunu, Atatürk Türkiye’si ve son dönem bazı Avrupa ülkelerinden hareketle başörtüsü yasağı örneğiyle sonlandırır.

# Hikmet'in Sularında Kaybolmak

Hüsnü YAĞMUR

(Bayburt: Özer Ofset Matbaacılık, 1999)

Nizameddin DURAN\*

*“Yükseklerde işi olmayanlar, merdivene ibtiyaç duymazlar”*

*Hüsnü Yağmur\**

## GİRİŞ

“Hikmet'in sularında kaybolmak” hikmetle hemhal olmak, hikmette erimek, eridikçe hikmeti yakalamak... Hikmette var olmak ve dahi hikmet olmak!..

Bu eşik aşıldıktan sonradır ki söylenecek sözlerin, yazılacak yazıların ancak bir anlamı, bir değeri ve bir etkisi olabilir. Ne ki bu aşkınlıktan sonradır ki hikmet halkaları oluşur, renk renk, öbek öbek... Çağırır kendisine ehli dili...

İşte bu kitap bunun bir hikâyesidir. En son söyleyeceğimi en başta söyleyeyim: Bu kitabı okuyun derim! Ben okudum, satır satır. Döndüm tekrar tekrar okudum. Çokça faydalandığımı söyleyebilirim. Bir Sezai Karakoç, bir Cemil Meriç, bir Nuri Pakdil, bir Atasoy Müftüoğlu tadını bulacaksınız onda. Eğer okumadıysanız, mutlaka okumanızı tavsiye ederim.

“Hikmeti arayanlara ve hikmetli bir hayatın özlemini çekenlere...” ithafıyla başlamış kitabına Hüsnü Yağmur.

Biz bu çalışmada daha sistematik olması ve okumayı kolaylaştırması düşüncesiyle konu bölümlerine başlıklar koymayı elzem gördük, bunu ifade ederek kitabı değerlendirmeye geçebiliriz:

“Hikmet dostu” anlamında olan “filozof”un felsefeyi yani hikmet dostluğunu<sup>1</sup> aradığını görüyoruz her satırında. Bunu, insanın kendini tanıması ile eşdeğer görür ve önemser. Çünkü kendi kendisini tanıyanın, insanı tanıdığını, zamanı bildiğini ve değerini anladığını söyler, dahası hikmetli insanların azalması, yok olması veya ölmesiyle sokakların, caddelerin, kentlerin ve bir bütün toplumun boşalması fecaatini yaşatacağına dikkat çeker.

\* Araştırmacı-Yazar, Sebülürreşad Dergisi  
nnduran@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6980-091X



İnsanı bütün özellikleriyle merkeze oturtan bakış açısıyla, topluma hayat üfleyeninin onun bu özellikleri olduğunu ifade eder. Tornadan çıkmışçasına tekdüze bir kafa yapısına sahip olan bireylerin topluma katacağı bir şey olamayacağını aksine aykırı yani farklı fikirler üzerinden çalışılarak bir şeyler üretilbileceğini ve bunun böyle olmasının bir rahmet ve berekete vesile olacağına vurgu yapar.

Toplumun her bir bireyi, kendi özgün yapısıyla içindeki yerini alması ve toplumu inşa eden bütün değerleri sevgi ve saygı ölçüleri içerisinde karşılaması gerekir ki, farklı yapıdaki bireylerden istifade edebilsin.

Eğer yaratıcı isteseydi zaten tek bir ümmet yaratırdı. (Mâide 5/48) Farklı yapıda insanların olması bu ölçüye göre doğal değil mi?

“Hiç akletmiyor musunuz?”, “Hiç tefekkür etmiyor musunuz?” “Hiç şuur etmiyor musunuz?” diye düşünmeye ve muhakeme etmeye yönelten Yaratıcı, elbette farklı olarak yarattığı kullarından farklılığının hakkını isteyecektir. Durum böyle olunca elbette bunun önünde durmak büyük bir vebal olacaktır.

“Yüreğimden gelen cümlelerle...” bizlere hitap ettiğini söyleyen yazarın eseri, dost meclislerinden devşirdiği bitimsiz tattaki sohbetlerinden damıtarak bizlere sunduğu duygu dolu, tecrübe ve yol gösterici satırlardan meydana gelmektedir.

- Kalplere hitap etmeyen söz ve fiillerin, yürekte hissedilmemiş aşkların değersizliğini,
- Güzelliğe ve ritme olan aşkın ancak insanı yaşamı boyunca asude edeceğini,
- Yalnızlığın ancak toplumda daha çok var olmak için gerekli olduğunu ve bunun insana bitimsiz hazlar vereceğini,
- Toplumda mutlaka dostları çoğaltmanın gerektiğini, bunun sırrının da selamlaşmak, selamlaşmayı yaymak ve ekmeğini paylaşmakla olacağını, dostluğun bu yolla hızlıca kurulabileceğini, güçleneceğini ve kök salacağını ifade eder yazar. İnsanı yücelten duyguların esasta bunların olduğunu anlatır kitabı boyunca. (önsöz)

### **Uzlet ve tefekkür**

Hikâye tarzındadır anlatılanlar... okuyucu hiç sıkılmaz okurken. Satır aralarında gezinirken kitabı yarılacağını fark ediyor. Her şeyi anlamaya yönelik bir çabayı görünce, kitaptaki üslubun da farklı olduğunu görüyorsunuz. Tepedeki ağacın altında otururken bitimsiz güzellikteki manzarayı hayran hayran izlerken akşamın olduğunu, karanlığın çökmekte olduğunu fark edememiş olmanın verdiği ürperti bir yana, doğadaki her şeyle hemhal olma, onlarla vücut bulma duygusu çok ilgi çekici bir dille anlatılmaktadır. Ne ki, her şeyle ve

herkesle kendi diliyle konuşma, selamlaşma durumu doğal anlatım içerisinde seyretmektedir. Kediyle, köpekle... hasbihal, alışılmış bir şey de, ya Ağustos böceğiyle? Hem de uzun uzadıya.

Doğaya ve doğadaki varlıklara bu gözle bakan birisi için sizce kaynaklı, dipnotlu ağır kitapların bir anlamı olabilir mi? O, düşünmek istiyor, düşünmek için yalnızlığa atıyor kendini, düşünmeye ve “hikmet”i aramaya... Yani düşündükçe var olmaya... Ancak bilindiği gibi toplumda fazla düşünmenin kafayı üşütmeye yol açacağı anlayışı yaygın olmasına rağmen, felsefede ise “var olma”nın düşünmekle mümkün olacağı bilinmektedir. Kutsal kitabımızda da, “Onlar ayaktayken, otururken, yanları üstüne yatarken Allah’ı anarlar (zikrederler)” (Âl-i İmrân 3/191) denmektedir. Yine inancımızda “Bir anlık düşünmenin nafile ibadetten hayırlı” olduğu gerçeği bu meyandadır. Hal böyle iken maalesef toplumun büyük bir kesimi bu halden uzak ve malayani iş ve sözlerle iştigal etmektedir. Bir anlamda büyük bir camia, kalabalık halini alıyor, yığın oluyor... Tefekkür hasletine sarılarak ancak insanın kalabalıktan sıyrılarak, yığın olmaktan kurtulabileceğini nezih bir dille anlatmaktadır yazar. (s. 3-6)

### **Kutsallık kişiyi nereye taşır; güç devşirmeye mi, insan olmaya mı?**

Yazar, “**kutsal**” kavramına ve anlayışına açıklık getirmektedir, isabetli yorumlarıyla. Onun muhteva ve anlamına uygun olarak öğrenilmesinin kutsiyetini önceler. Değilse bir takım fantezileri sergilemek maksadıyla bir takım güçler elde etmeyi değil!

“**Marifet** ve **ihsan**” kavramlarının hikmetine nail olmak ‘kalb’in salihler, arifler ve muhsinlerle ilişkisi; ibadet-ihsan bağlantısı ve gerçek kulluğa dönüşmesindeki rolüne değinilmekte, gerçek bir kulun toplum içindeki yeri ve fonksiyonu gibi konular bir kutsiyet içerisinde arı bir dille anlatılmaktadır. (s. 9-10)

### **Yaratıcı ve kul ilişkisi**

Secde etmekten imtina ile Yaratıcıya ilk isyan bayrağını açan gafil! Sonunun ne olacağını bilmediği kesin! Tavrına uygun bir isimle anılmıştır: Şeytan.<sup>2</sup>

Bu eylemiyle kovulmuştur. Nereden kovulmuş? Allah’ın rahmetinden ve her şeyden... Ne yapmıştı bunu hak edecek? En önce yaratıcısının emrine karşı gelmiş, isyan etmiş, asi olmuş! Sebep? İnsanı hor görmek suçunu işlemiş, yani insanı hor görmüş onun yaratılışını beğenmemiş. Burada da bir ilkin işlendiği görülmektedir: insana düşmanlık!

Bu özellikleri taşıyan herkesten istiazenin (sığınmanın) gerekliliği ve yolları anlatılmaktadır kitapta. Sarsıcı ve insanı kendine getirici bir dil ve bir üslupla... (s. 13-15)

## Hikmete ram olmak

Yüceliğin, yaratılmışların içinde ancak “**mükemmel varlık**” olan insanda bulunabileceğine dikkat çekerken bunu da onda var olan “düşünme” vergisine (atiye) bağlamaktadır. Esrarengiz ve ilginç olay ve varlıklarla akıp giden hayatın içinden gelen çok sesli senfoninin neresinde olduğunu düşünmesi ve notalardaki yerini araması ontolojik hikmeti yakalamak açısından başlı başına başarılı bir yaklaşımı göstermektedir.

Hayattaki sahteliklere, yapaylıklara neşter vuruyor, her ne oluyorsa olan kendi değil, her ne konuşuluyorsa konuşanla alakalı değil... Doğa bile mustarip konuşulanlardan, olup bitenlerden... Ne ki, kıyılarda gezinirken bile konuşulanlar iğrenç ve kusturucu; kaldırımlar, sokaklar, caddeler duyduklarına şaşkın!.. Herkeste ego tavan yapmış, herkes putunu oluşturmuş ve memnun... Put kırıcıyı kimse aklına getirmiyor. Son peygamberin ayaklarının altına aldığı söylediği putlar, oradan taşınarak kalpleri mesken edinmiş!

Maddi rahatsızlığın ilacını, her köşe başında sıralanmış eczanelerden alabilirken, gönül ilacının eczaneleri bir bir kapanıyor. Toplum, hercümerç olmuş, tahammülsüzlük egemen olmuş... Descartes’i ve onun “Düşünüyorum o halde varım” sözü silinmiş lügatlerden ve dahi hayatlardan. Yerine konan ise, “Benim gibi düşünürseniz var olursunuz.” Düşünmeyen ve akletmeyen bir toplumdan söz ediyor yazar ve o toplumun analizini yapıyor. O toplumda değerlerin yitirilmesiyle değersiz her şeyin adeta kutsallaştırıldığından yakınır. Kur’an’ın içindekilerine yani ne dediğine değil de kılıfına, cildine ve okuyuştaki tegannisine bakılmakta olduğunu, bunların öne çıktığını/çıkarıldığını söyler. İnsanlar, kalabalık içerisinde yalnızlaşarak, sohbetsiz, dostsuz kalmışlar. Hayatlarını neredeyse çekilmez bir halde devam ettirecek kadar sıkıcı hale getirmişler.

Bütün bu acı tablo ve tespitlere rağmen yazar, “Aydınlanmış bir zihne ulaşınca, anlamı yakalayınca kadar koşturmanın gereğine inanıyorum” diyerek ümit aşılacaktır. Bunu da en üst noktaya taşıma gibi bir dertle yapmaktadır: “Yükseklerde işi olmayanlar, merdivene ihtiyaç duymazlar” diyerek. (s. 19-22)

## Huzur ve mutluluk arayanlara!

Hikâyemsi bir anlatımı tercih eden yazar, okuyucuyu sıkmadan özdeyişlerini sıralar satırlarında. Berfin’i karşısına almış, ona anlatırken, “Okuyucu sen anla!” demek istemiştir. Kişinin kendini tanımasından ve kendi olmasından söz ederken bunu başarmanın yolunu da gösterir. Zincirlerinden yani önyargılarından kurtularak olayları, olguları ve meseleleri olduğu gibi anlamayı öğütler. Bunu da ‘zaman’ olgusu içerisinde en anlaşılır hale getirir. Zamanı, Zamanın Sahibinin istediği şekilde değerlendirmek, kalbini ona yöneltmek,

“Tutan eli, yürüyen ayağı” oluncaya kadar duada olmak, dua için de her yer ve zamanda O’na yönelmek... Soğuk sıcak gecelerde, camii köşelerinde kendinle buluşmak, gark oluncaya kadar kendini virde kaptırmak ve onun hazrını yaşamak... Dünyada mutluluk, ahirette saadet arayanların reçetesini sunuyor yazar. (s. 25-27)

### **Yaptıklarımız, inandığımızı yalanlıyor mu?**

Hurafelere bulaşmanın arka planındaki tahlil çok vurucu! Şahsiyetimizi bulamadığımız için “kozmetik dünyanın simsarlarının, tarotcuların<sup>3</sup> gaypla bağlantısının olduğunu söyleyenlerin elinde daha çok oyuncak oluruz.” (s. 32) diyen bir teşhis. Bu kof inanmışlık ve beklentilere “**Mehdi**” beklentisine yaklaşımı da mutlaka okunmalı: “Umutsuzluğumuzu yüklediğimiz, yenilmişliğimizin beklentisi olan “Mehdi” çağrışlarımız ne zaman bitecek?” (s. 33) Ve hurafelerden kurtuluş reçetesini soruyla sunuyor: “Vahyin kitabını okumakla, kendi zihnimizi daha rahat görmeye ne zaman başlayacağız?” (s. 34)

### **Kişiliksiz bir dünyanın varacağı yer**

Kişilik... Kişilik... Kişilik... Kişiliğimiz eğitilmiş bir gönülle hemhal olup hikmetle doyurulmazsa, yaşanan hayatı dedikodu kültürünün kaplamasından şikâyet etme hakkımızı yitiririz. Sonuçta da “ülfet” zenginliğini de çarçur etmiş oluruz. (s. 37,38)

### **İnsan sözle de öldürülebilir!**

Yazar, insan canının asrın Neronlarınca bir değer ifade etmediği şu günlerde, insan olmanın değerini ve insanı yaşatmanın esas olduğunu anlatıyor, canlıraş bir şekilde sesini duyurmaya çalışıyor, çünkü insanı yaşatmanın âlemi yaşatmış olacağını, biriyle hepsi arasında bir farkın olmadığını, birini öldürenin de bütün âlemi öldürdüğünü söylüyor. Bunu söylerken de şu önemli hususa dikkat çekmekte ve aslında öldürmenin sadece silahla, kılıçla vs. olmayacağını, sözle de insanın öldürülebileceğini ifade ediyor. Ne ki “Dil yarası ağır olur” sözüne burada bir anlam kazandırdığı görülmektedir. Bilinmektedir ki kalp kırmanın karşılığı/cezası çok vahimdir. İnsan olarak kişi öfkeye kapılabilir, böyle durumlarda o kimsenin eline ve diline nasıl ve ne şekilde hâkim olması gerektiği ve bunun yolları usulünce anlatılmaktadır eserde. (s. 41-43)

### **Sevda**

Mısralarında gerçek bir “sevda”ya dokunuşu, insanı titretmektedir. Sevdanın ilanı, aşikâre edilmesi, sevdanın idam fermanının imzalanması ve bitişi anlamına geldiğini söylemektedir. Bu bitiş, kelimelere dökülmesiyle birlikte “özgün anlamı”nı yitirişinin tescili anlamına gelmektedir. (s. 50) Sevda, kutsaliyettir; bu kutsala bigâne kalanları, toprağın dahi kabul etmeyeceği bir keyfiyettir. Sevda öyle yücedir ki onu ne mal, ne makam, ne karşı cinsle izahı

kabildir. O yüceltir, imar eder. Hele ki Rab sevdası ise... Bu sevda, diriltir ve ölümsüzleştirir. (s. 48-50)

### **Yardımlı, en yakınından istemek: Dua**

İnsan olur da Yaratıcısından ilişkiyi keser mi, sırtını O'na döner mi, O'nunla konuşmaz mı, O'na kendini arz etmez mi, dostluklarını dile getirmez mi? Ne mümkün! Şüphesiz bu bağlantıyı kurmanın ve devam ettirmenin en iyi ve istenen yolu, duadır. Sözü ettiğimiz bu konular, ayrıntısı ile beraber anlatılıyor bu kitapta. O Rab demiyor mu ki “Duanız olmadıktan sonra Rabbim sizi ne yapsın?” Bütün bu garantiler ve çağrılar ortada iken O'ndan yüz çevirmek, uzak durmak ne akıl! Yine O'nun Elçisi, “Dua müminin silahıdır.” demiyor mu? Şah damarımızdan bize daha yakın olan Rabbimize yönelmeyecek miyiz? Her türlü düşmana karşı bu silahı kullanmayacak kadar gafil miyiz? Hem de sıkıştıklarında ve diğer zamanlarında peygamberler bile bu silahı kullanmaktan imtina etmemişken... Duaya sarılanın arkasında Allah var! Daha ne olsun kil.. (s. 53-58)

İşlenen konular beni öylesine sarıyor ki, okudukça kitap beni kendisine mıknatis gibi çekiyor ve bırakmadığımı fark ediyorum.

### **Hikmeti yakalamak ve Kalıcı kılmak**

Dostundan, sevgilisinden ve sevgisinden şikâyet etmemeyi, hikmetin derin sularında gark olmayı, yıkanarak, arınarak, tertemiz hale gelmeyi anlatıyor bitemiye... Dildardan ağyara şikâyet etmemenin yüceliğini anlatmaktadır. Ahengin ancak gerçek sevgi ile yakalanabileceğini, bunun için emek verilmesinin gerekliliğini, sonradan pişman olup ah vah etmemek için sırları ifşa etmemeyi anlatmaktadır. Gerçek bir varoluş hikmetinin düşünsel zeminini hazırlamaktadır yazar. Sorduğu, “**Cogito Ergo Sum** (Düşünüyorum o halde varım)” yahut “**Amo Ergo Sum** (seviyorum o halde varım) yahut da “**Edo Ergo Sum** (yiyorum o halde varım)” cümlelerinden hangisiyle kendimizi bulacağız? Bu gibi soruların bile esasen yetmeyeceğini hikmet gözüyle göstermekte, hikmetli bir bakışla varoluşu ve olguları okumak gerektiğini, gaflete düşülmemesi uyanıklığı içinde muhabbete düşman duyguların budanmasının gerekliliğini anlatmaktadır. (s. 61-64)

### **Günah, birey ve toplum**

Pozitivist dünya görüşünün topluma en büyük armağanı(!), günahlardır. Pozitivist kültür, toplumun içine içine yolluyor günah anlayışını, algısını, ardından da hazırlıyor günah ortamını. Vitrinlerde seyrettirerek oluşturduğu cazibesıyla sokuluyor beyinlere. Böylece genel kabule hazırlıyor beyinleri. Ardından kolayca kirlerini aktıyordu tertemiz yüreklere...

Günaha bir kere alışmaya görsün insan, onu her şekilde manipüle ederek kabule hazır artık. Yazarın deyimiyle, “Bazen aşkla gelir, bazen intikam duy-

gusuyla, bazen de karamsarlıkla” (s. 6) Tıpkı Şeytan’ın maksadına ermesi için önden, arkadan, soldan ve sağdan yaklaşması gibi... İlk günah ürpertici, çünkü ilk günahın, peşi sıra diğer günahları çağıracağını söyler yazar. Bir kere günaha alışmaya görsün dil, mide, akıl ve diğer uzuvlar, günaha alışınca, artık günahı sıradanlaştırma gayreti baş gösterir. Neticede günahkâr bir toplum zuhur eder. Ve onları bekleyen günahlarla dolu bereketsiz, tatsız tuzsuz bir hayat!..

Burada kalmıyor günah alışkanlığı! “Allah’tan korkarım” diyen fertlerin yerine insanların göremeyeceği yerler kollanmaya başlanır. (s. 68) Günah işlene işlene masumluk fitratının bozuluşunu anlatır yazar. Kıvıran, bahane arayan omurgasız fertler doldurur her yanı ve “Günah olduğunu biliyorum, bilerek veya acizimden günah işliyorum” diyenin “cesareti”ne şaşırır. Çünkü günah işlene işlene kalp kararır ve sonunda ölür. Kalbin ölümünün ise insanın ölümü anlamına geldiğini ifade eder.

Sokaklarını, günahların sardığı ve kokuttuğu, kalpleri ve aklı kirlettiği şehrin bereketinden söz etmek ne mümkün! Bereketsiz bir şehrin insanının huzur ve mutluluğundan söz etmenin de imkânsızlığını vurguluyor. (s. 67-70)

### **Aynadan yansıyanlar**

Aynalar, hayatımızın muhasebesinin göstergeleridir. Kendimizi, şahsiyetimizi, yaşadıklarımızı ve yaptıklarımızı görmenin ölçekleridir. Bundan söz eder yazar. Kendi gerçeğini kendisine yalansız dolansız gösterecek ve yansıtacak ölçüye olan bitimsiz ihtiyaçtan... (s. 73-75)

### **Bilge insanların önemi!**

Hakkı ve hakikati gösteren, öğreten bilge insanların varlığının öneminden söz etmektedir. Onların ders halkalarından alınan feyizden, “**Hayy**” demenin yürekleri nasıl dirilttiğini; “**Hu**” dedikçe nasıl sükûnete erdiğini anlatmakta... Ahlakın gerçek anlam ve fonksiyonuna değinerek, ahlakın esasta evde belli olduğunu, ahlakın evlere taşınmadığını ve ahlakımızla sokaklarda kaldığımızı vurgu yapmaktadır. (s. 79,80)

### **Ait olunan yere yaklaşmak!**

Orta yaşın üstünde olmanın gerçeğini yakalayan ve yaşayanların daha bir ciddi nefis muhasebesine girmelerinden söz edilmektedir eserde. Çünkü örtülerden sıyrılıp, aydınlık kapıların, göğe ait olmanın, zamanın geldiğine dikkat çekilerek bu yaş döneminde özellikle insanın,

- Uykularından sıyrılıp zamanı değerlendirmeyi,
- Sheherlerde uyanık bir halde o anı değerlendirmeyi ve
- Sevgili uğruna sevilen şeyleri feda etmeyi anlatmaktadır. (s. 83-86)

### **Aklı, akılcıca kullanmak!**

Son bölümde yazar, akli akılcıca kullanmadan söz eder. Kendimizi tanımak için çaba göstermenin eseri akıldır. Olduğumuzla yetinmenin eseri ise duygulardır. Yolumuzun rotasını doğru bir şekilde belirlemenin anahtarını da verir: “Geleneği kaybedişin evvahlarından, modernizmin sunduklarının hayretlerinden bir kez olsun sıyrılıp ne olduğumuz ve ne olmamız gerektiğine karar vermemiz gerekir. (s. 89-92)

### **NOTLAR**

- \* Hüsni Yağmur, İl Göç İdaresi Müdürü
- 1 Necip Fazıl Kısakürek, *Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar*, c.1, (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1966), s. 7.
- 2 Allah-ü Teâlâ'nın rahmetinden uzak kalması sebebiyle İblis'in adı olmuştur. Şeytan, Arapça “şetane” kelimesine bir “y” harfinin eklenmesiyle türetilmiş bir kelimedir. Böylece “-şetane” kelimesi lügatte, “âsi, serkeş, itâatsız, habis, pek kötü olmak; şeytanın yaptığını yapmak, rahmetten uzaklaştırılmak” manalarına gelir. Bir isim olarak ise; “iğfal edici, ayartıcı, ifsat edici, yaygaracı, baş belâsı, rahat vermeyen, insanı haktan, rahmetten uzaklaştıran” manalarına gelir. (“Şeytan Nedir? Ne Demek?” Türk Dil Kurumu, erişim tar. 22.07.2018, <https://www.turkce-sozlukler.com/seytan-nedir-ne-demek>
- 3 Tarot: Avrupa'da bilinen en eski iskambil oyunu.

## Eskiyei Dergisi Yayın ve Yazım Kuralları

### *Notes for Contributors*

Eskiyei Dergisi yılda iki kez yayınlanan hakemli/akademik bir dergidir.

Eskiyei Dergisi'nde özgün araştırma ve incelemeler, değerlendirme yazıları, araştırma notları, kitap, tez vb. tanıtımları, edisyon kritikler, sadeleştirmeler ve çeviri yazılar yayınlanır.

Eskiyei 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 10.000, 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 (Yabancı dildeki makaleler için bu şart aranmaz) 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 tabloları 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 Garamond yazı tipinde, 11,5 punto ve tek satır aralıklı, dipnotlar ise 9 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalelerde yapılacak atıflarda ve kaynakça yazımında Eskiyei Dergisi'nin web sayfasında yer alan *İsnad 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 eskiyenedergi@gmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

Eskiyei 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.