

# Eskiyeni

"Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences"



# Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

[www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni](http://www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni)

Sayı/Issue: 55 (2024)

## Yayıncı / Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi  
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE  
Tuncer Namlı  
<https://orcid.org/0000-0003-1230-5568>  
[publisher@anilakademi.com](mailto:publisher@anilakademi.com)

## Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Nihat Koçak  
<https://orcid.org/0000-0002-8251-4501>  
Anadolu İlahiyat Akademisi  
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE  
[nihatck@gmail.com](mailto:nihatck@gmail.com)

## Editör/Editor-in-Chief

Dr. Abdullah Demir  
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü/ Univ.  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/05ryem72>  
[abdullahdemir@aybu.edu.tr](mailto:abdullahdemir@aybu.edu.tr)

## Editör Yardımcıları/Editorial Assistants

Arş. Gör. Hümeysra Hacıbrahimoglu  
<https://orcid.org/0000-0001-7841-0665>  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü/ Univ.  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/05ryem72>  
[h.hacibrahimoglu@aybu.edu.tr](mailto:h.hacibrahimoglu@aybu.edu.tr)

## Arş. Gör. Firdevs Yıldız

<https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>  
Sakarya Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://ror.org/04ttnw109>  
[firdevsyildiz@sakarya.edu.tr](mailto:firdevsyildiz@sakarya.edu.tr)

Arş. Gör. Kübra Gül Özdemir  
<https://orcid.org/0000-0002-4777-2193>  
Kafkas Üniversitesi/ Univ., TÜRKİYE  
<https://ror.org/04v302n28>  
[ozdemirkubra@kafkas.edu.tr](mailto:ozdemirkubra@kafkas.edu.tr)

## Yayın Editörü / Publication Editor

Tevfik Aksoy  
<https://orcid.org/0000-0001-9199-5610>  
Anadolu İlahiyat Akademisi  
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE  
[tevfik\\_aksoy@hotmail.com](mailto:tevfik_aksoy@hotmail.com)

## Veri Girişi / Data Entry

Cüneyt Yaşar

## Sosyal Medya / Social Media

Betül Kalender

## Tasarım / Design

Dilek Özcan  
FCR Yayın Reklam  
Tel: +90 312.310 08 60

## E-Yayın / Electronic Publication

20 Aralık / December 2024  
<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

## Yönetim Yeri / Executive Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No. 14/2  
Altındağ, 06050, Ankara, TÜRKİYE  
Tel: +90 312.311 88 00  
[eskiyenidergi@gmail.com](mailto:eskiyenidergi@gmail.com)  
[publisher@anilakademi.com](mailto:publisher@anilakademi.com)  
[www.anilakademi.com](http://www.anilakademi.com)

## Dizinlenme Bilgileri / Indexing

- Web of Science Emerging Sources Citation Index (Kabul: 21/12/2023 | Başlangıç: 2021 - 43. Sayı)
- TR Dizin (Kabul: 24/10/2019 | Başlangıç: 2018 - 36. Sayı)
- MLA International Bibliography (Kabul: 16/06/2020 | Başlangıç: 2020 - 41. Sayı)
- EBSCO Central & Eastern European Academic Source (Başlangıç: 08/02/2021 - 43. Sayı)
- CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Başlangıç: 01/01/2013 - 26. Sayı)
- European Reference Index for the Humanities (Başlangıç: 13/07/2022 - 47. Sayı)
- EBSCO Essentials (Başlangıç: 20/09/2020 - 41. Sayı)
- DOAJ (Kabul: 20/07/2023)

### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Ömer Özsoy  
Goethe Ü / Univ., GERMANY  
<https://orcid.org/0000-0001-8223-7009>

Prof. Dr. Süleyman Doğanay  
Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-3026-0922>

Prof. Dr. Almir Pramenkovic  
Fakultet za islamske studije  
Fac of Islamic Studies, SERBIA  
<https://orcid.org/0000-0003-3669-0886>

Prof. Dr. Mehmet Evkuran  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-8616-111X>

Prof. Dr. Kadir Canatan  
İstanbul Sabahattin Zaim Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-5098-5205>

Prof. Dr. Adem Apak  
Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>

Prof. Dr. İhsan Toker  
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-9033-9910>

Prof. Dr. Mehmet Ümit  
Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

Prof. Dr. Murat Demirkol  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-1770-4288>

Prof. Dr. Saffet Kartopu  
Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-6846-0511>

Prof. Dr. Gürbüz Deniz  
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-9651-9645>

Prof. Dr. Murat Özcan  
Gazi Ü./ Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan  
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>

Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı  
Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-9934-027X>

Prof. Dr. Ali Osman Kurt  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-1459-7832>

Doç. Dr. Anar Gafarov  
Azerbaycan İlahiyat Ens.  
Azerbaijan Theological Inst., AZERBAIJAN  
<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>

Dr. Abdullah Demir  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Adnan Demircan  
İstanbul Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

Prof. Dr. Hicabi Kırılancı  
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-6273-5342>

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu  
KURAMER, TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-5839-145X>

Prof. Dr. İsmail Çalıışkan  
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>

Prof. Dr. Fuat Aydın  
Sakarya Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-5779-7741>

Prof. Dr. Mahmut Aydın  
Samsun Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-1358-1022>

Prof. Dr. Hatice Toksöz  
Süleyman Demirel Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-0459-3152>

Prof. Dr. Süleyman Akyürek  
Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-8427-5030>

Prof. Dr. Mustafa Ertürk  
İstanbul Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-4424-0327>

Prof. Ali Avcu  
Ankara Sosyal Bilimler Ü/Social Sciences Univ.  
of Ankara, TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-8416-4066>

Prof. Dr. Salih Çift  
Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>

Prof. Dr. Asım Yapıcı  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-7041-9064>

Prof. Dr. Osman Demir  
Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-3851-0439>

Prof. Dr. Erdinç Doğru  
Gazi Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-1601-8008>

Prof. Dr. Hamdi Kızılır  
Karabük Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-9131-1645>

Prof. Dr. Yusuf Şen  
Bayburt Ü / Univ., TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-6795-0161>

### Alan Editörleri / Section Editors

#### İngilizce / English

Doç. Dr. Mehmet Ata Az  
<https://orcid.org/0000-0002-8844-8875>  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ.  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/05ryemn72>  
ata@ybu.edu.tr

#### Felsefe / Philosophy

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya  
<https://orcid.org/0000-0003-2196-6456>  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/025y36b60>  
karakayamehmetmurat@gmail.com

Musa Yanık

<https://orcid.org/0000-0003-4155-933X>  
Ondokuz Mayıs Ü / Univ  
Lisansüstü Ens. / Inst. of Graduate Studies,  
TÜRKİYE  
<https://ror.org/028k5qw24>  
musayanik52@gmail.com

#### Mantık / Logic

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Çelik  
<https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/025y36b60>  
mmcelik@ankara.edu.tr

#### Dinler Tarihi / History of Religions

Arş. Gör. İbrahim Emre Şamlıoğlu  
<https://orcid.org/0000-0002-2547-0688>  
Recep Tayyip Erdoğan Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/0468j1635>  
emresamlioglu53@gmail.com

Dr. Serkan Sayar

<https://orcid.org/0000-0003-2716-1966>  
Millî Eğitim Bakanlığı / Ministry of E., TÜRKİYE  
<https://ror.org/00jga9g46>  
serkansayar@hotmail.com

### **Sosyoloji / Sociology**

Dr. Fatmanur Dikmen  
<https://orcid.org/000-0001-9399-8831>  
Çanakkale Onsekiz Mart Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/00q74jp45>  
fnur227@gmail.com

Arş. Gör. Hakan Tafran  
<https://orcid.org/0000-0002-9418-4351>  
Erciyes Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/00zdy359>  
tafran@erciyes.edu.tr

### **Psikoloji / Psychology**

Dr. Fatma Nur Bedir  
<https://orcid.org/0000-0003-4455-1691>  
Hitit Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/01x8m3269>  
fnurozdemirbedir@hitit.edu.tr

### **Eğitim / Education**

Doç. Dr. İshak Tekin  
<https://orci.org/000-0002-3850-5691>  
Eskişehir Osmangazi Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/01dzjez04>  
ishaktekin05@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Aslıhan Kuşcuoğlu  
<https://orcid.org/0000-0002-6800-5145>  
Tokat Gaziosmanpaşa Ü / Univ  
İslami İlimler Fak. / Fac of Islamic Sciences,  
TÜRKİYE  
<https://ror.org/01rpe9k96>  
aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr

### **Tarih / History**

Doç. Dr. İlyas Uçar  
<https://orcid.org/000-0002-7125-8995>  
Amasya Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/00sbx0y13>  
ilyasucar@gmail.com

Arş. Gör. Talha Özdemir  
<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>  
Atatürk Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/03je5c26>  
talha.ozdemir@atauni.edu.tr

### **Tefsir / Tafsir**

Dr. Ayşe Uzun  
<https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/05ryem72>  
a.uzun@ybu.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Esra Erdoğan Şamlıoğlu  
<https://orcid.org/0000-0003-2863-8797>  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/025y36b60>  
esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

### **İslam Hukuku / Islamic Law**

Arş. Gör. Tuğba Gül  
<https://orcid.org/0000-0002-6766-2514>  
Erciyes Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/00zdyy359>  
tugba.d.gul@gmail.com

Dr. Alime Çelik  
<https://orcid.org/0000-0003-0596-7045>  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/01wntqw50>  
alimecelik@hotmail.com

### **Hadis / Hadith**

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can  
<https://orcid.org/0000-0003-0844-6587>  
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/025y36b60>  
sumeyyeshide.can@gmail.com

Arş. Gör. Muhammet İkbal Aslan  
<https://orcid.org/0000-0002-0645-6645>  
İstanbul Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/03a5qrr21>  
ikbal.aslan@istanbul.edu.tr

### **Kelam / Islamic Theology**

Dr. Ömer Fidanboy  
<https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>  
Mustafa Kemal Ü / Univ  
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/056hcg41>  
omerfarukfidanboy@gmail.com

### **Mezhepler Tarihi / History of Islamic Sects**

Arş. Gör. Yusuf Yapıcı

<https://orcid.org/0000-0002-3087-9680>

Ondokuz Mayıs Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/028k5qw24>

yusufyapici3801@gmail.com

Arş. Gör. Gülten Çam

<https://orcid.org/0000-0002-6889-2151>

Kırklareli Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/01wntqw50>

gcam@klu.edu.tr

### **Tasavvuf / Mysticism**

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar

<https://orcid.org/0000-0003-0217-8163>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/05ryem72>

busrabetulpinar@gmail.com

### **Edebiyat / Literature**

Dr. Hüseyin Şıra

<https://orcid.org/0000-0002-7690-2217>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/05ryem72>

tosyevi@myynet.com

*Eskiyeni, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır. Din, felsefe, tarih, sosyoloji ve psikoloji alanlarında Türkçe ve İngilizce özgün araştırma makalelerini yayımlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bilgi paylaşımına katkıda bulunmayı amaçlar. Makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Çalışmalar **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.*

*Eskiyeni is published by Anatolian Theological Academy, Ankara, Türkiye. Eskiyeni aims to contribute to sharing knowledge at national and international levels by publishing original research articles in Turkish and English in the fields of religion, philosophy, history, sociology, and psychology. Eskiyeni does not charge any article submission, processing charges, or printing charges from the authors. Eskiyeni uses a double-anonymized review fulfilled by at least two reviewers. Articles licensed under the **CC BY-NC**.*

# Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

[www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni](http://www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni)

Sayı/Issue: 55 (Aralık/December 2024)

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Araştırma Makaleleri/Research Articles

#### **Between 1939 and 1941 An Evaluation on C.H.P. Conference Series and Social Darwinism Within the Framework of Efforts to Transform Society**

*1939 ile 1941 Yılları Arasında Toplumı Dönüştürme Çabaları Çerçevesinde C.H.P. Konferanslar Serisi ve Sosyal Darwinizm Üzerine Bir Değerlendirme*

Ragıp Ergün ----- 1523-1545

#### **Siyasi Düşünce Tarihi Neden Eski Yunan'la Başlar? İki Farklı Yaklaşımın İncelenmesi**

*Why Does the History of Political Thought Begin with Ancient Greek? Examination of Two Different Approaches*

Fatih Demirci ----- 1547-1566

#### **Intercultural Communication According to the Principles of Hegel's Philosophy of Logic**

*Hegel Mantık Felsefesi İlkelerine Göre Kültürlerarası İletişim*

Nurgül Ergül ----- 1567-1587

#### **Rusça Hukuk Diline Girmiş İslâm Hukuku Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi**

*The Conceptual Framework of the Terms of Islamic Law in the Russian Legal Language*

Leyla Babatürk ----- 1589-1613

#### **İslâm Hukukunda Cezaların Bireyselleştirilmesi İlkesi**

*The Principle of Individualization of Punishments in Islamic Law*

Suat Erdoğan ----- 1615-1637

#### **Bir Polemik Aracı Olarak İnkârcı Söylem: Kur'ân'ın Toplu İndirilme Talebi**

*A Denialist Discourse as a Polemical Tool: The Demand for the Qur'ân to be Revealed All at Once*

Soner Aksoy ----- 1639-1663

### Çeviri Makale/Translated Article

#### **The Self-Consciousness of the Soul in the Context of Avicenna's Flying Man Theory**

*İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci*

Mehmet Ata Az ----- 1665-1696

## Between 1939 and 1941 An Evaluation on C.H.P. Conference Series and Social Darwinism Within the Framework of Efforts to Transform Society

Ragıp Ergün

0000-0002-7675-8729

Artvin Çoruh University, Şavşat Vocational School, Social Security Program, Artvin, Türkiye

[ror.org/02wcpmn42](http://ror.org/02wcpmn42)

[r.ergun@artvin.edu.tr](mailto:r.ergun@artvin.edu.tr)

### Abstract

This study attempts to analyze the “C.H.P. Conferences Series” organized by the leading academics of the period across the country at a time when the codes of the Republic of Turkey were being rewritten from the perspective of Social Darwinism, one of the dominant paradigms of the period. The study focuses primarily on the intellectual currents that shaped the C.H.P. Conferences. Social Darwinism, which became a dominant paradigm in the West in the period between the two world wars, left its mark on the relevant period, although it was applied in different ways in various countries. In Hitler’s Germany, in particular, it became state policy and the whole of society was sought to be shaped by this idea. In Germany and other countries, science was used as a legitimizing basis. Eugenics, the most popular concept of Social Darwinism, sterilized people, banned interracial marriages and reduced and defined human biology. In Turkey, the newly established regime and its elites turned towards the West, saw it as a target and tried to build their society accordingly. This situation was idealized as “contemporary civilization”. In the three-year period between 1939 and 1941, a group of leading academics of the period launched a mobilization under the name “C.H.P. Conferences Series” in order to accustom society to their ideas and ideals. In these conferences, it can be seen that an attempt was made to explain all aspects of social life to the participants within the framework of the evolutionary paradigm, the scientific language of the time, and its main extension, Social Darwinism. In this study, after first presenting the various reflections of the relevant paradigm in the West, the works that were later published in twenty-four fascicles were subjected to a qualitative analysis within the concepts of social Darwinism and the relationship between them was tried to be revealed. In this way, the direction of social change in the Single Party Period is attempted to be understood.

### Keywords

Political History; Single Party; Evolution; Social Darwinism; C.H.P. Conference Series; Eugenics



## Highlights

- Social Darwinism, one of the dominant approaches in the West between the two world wars, C.H.P. Trying to understand its impact on the Lecture Series.
- C.H.P. The Conference Series is a large organization using Community Centers, attended by the majority of the leading scientists and thinkers of the period.
- C.H.P. In order to understand the approaches of the speakers in the Conference Series, an attempt was made to understand them within the conceptual world of Social Darwinism, which was dominant in the West in the same period.
- Many social Darwinist arguments are based on C.H.P. It was openly defended by the thinkers and scientists in the Conference Series and was described to the society as a “new life”.

## Citation

Ergün, Ragıp. “Between 1939 and 1941 An Evaluation on C.H.P. Conference Series and Social Darwinism Within the Framework of Efforts to Transform Society”. *Eskiyeni* 55 (December 2024), 1523-1545. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1470270>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	19 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	26 November 2024
<i>Date of publication</i>	20 December 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0



## 1939 ile 1941 Yılları Arasında Toplumu Dönüştürme Çabaları Çerçevesinde C.H.P. Konferanslar Serisi ve Sosyal Darwinizm Üzerine Bir Değerlendirme

Ragıp Ergün

0000-0002-7675-8729

Artvin Çoruh Üniversitesi, Şavşat Meslek Yüksekokulu, Sosyal Güvenlik Programı, Artvin, Türkiye

[ror.org/02wcpmn42](http://ror.org/02wcpmn42)

[r.ergun@artvin.edu.tr](mailto:r.ergun@artvin.edu.tr)

### Öz

Bu çalışma, Türkiye Cumhuriyeti'nin kodlarının yeniden yazıldığı bir dönemde, dönemin önde gelen akademisyenleri tarafından ülkenin dört bir yanında düzenlenen "C.H.P. Konferanslar Serisi"ni, dönemin hâkim paradigmalarından biri olan sosyal Darwinizm perspektifinden incelemeye çalışmaktadır. Çalışma öncelikle C.H.P. Konferanslarını şekillendiren entelektüel akımlara odaklanmaktadır. İki dünya savaşı arasındaki dönemde Batı'da egemen bir paradigma haline gelen Sosyal Darwinizm, çeşitli ülkelerde farklı şekillerde uygulanmış olsa da ilgili döneme damgasını vurduğu görülmektedir. Özellikle Hitler dönemi Almanya'sında devlet politikasına dönüştürülmüş ve tüm toplum bu düşünce üzerinden şekillendirilmeye çalışılmıştır. Almanya ve diğer ülke uygulamalarında meşrulaştırıcı dayanak olarak bilim kullanılmıştır. Sosyal Darwinizm'in en popüler kavramı olan öjeni ile insanlar kısırlaştırılmış, ırklar arası evlilikler yasaklanmış ve insan, biyolojisine indirgenerek tanımlanmıştır. Türkiye'de yeni kurulan rejim ve onun elitleri Batı'ya yönelmiş, onu hedef ve ideal olarak görmüş ve kendi toplumunu bu doğrultuda inşa etmeye çalışmıştır. Bu durum "muasır medeniyet" olarak idealize edilmiştir. Dönemin önde gelen bir grup akademisyeni, toplumu kendi düşünce ve idealleri doğrultusunda inşa etmek amacıyla 1939-1941 yılları arasındaki üç yıllık dönemde "C.H.P. Konferanslar Serisi" adı altında bir seferberlik başlatmıştır. Bu konferanslarda toplumsal yaşamın tüm dallarının dönemin bilimsel dili olan evrimci paradigma ve onun en önemli uzantısı olan sosyal Darwinizm çerçevesinde katılımcılara anlatılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu çalışmada öncelikle ilgili paradigmanın Batı'daki çeşitli yansımaları sunulduktan sonra yirmi dört fasikül şeklinde yayınlanan eserler sosyal Darwinizmin kavramları dâhilinde nitel bir incelemeye tabi tutulmuş ve arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu sayede Tek Parti Dönemi'ndeki toplumsal değişimin yönü anlaşılmasına çalışılmak istenmektedir.

### Anahtar Kelimeler

Siyasi Tarih; Tek Parti; Evrim; Sosyal Darwinizm; C.H.P. Konferanslar Serisi; Öjenizm

## Öne Çıkanlar

- Batı'da iki dünya savaşı arası dönemde hâkim yaklaşımlardan sosyal Darwinizmin C.H.P. Konferanslar Serisindeki etkisini anlamaya çalışmak.
- C.H.P. Konferanslar Serisi dönemin önde gelen bilim ve düşünce insanlarının büyük çoğunluğunun katıldığı Halkevlerinin kullanıldığı büyük bir organizasyondur.
- C.H.P. Konferanslar Serisi'nde konuşmacıların yaklaşımlarını anlamak için aynı dönem Batı'da hâkim olan sosyal Darwinizm kavram dünyası dahilinde anlaşılmaya çalışılmıştır.
- Pek çok sosyal Darwinist argümanın C.H.P. Konferanslar Serisindeki düşünce ve bilim insanları tarafından açıkça savunulduğu ve topluma “yeni yaşam” olarak anlatılmıştır.

## Atıf Bilgisi

Ergün, Ragıp. “1939 ile 1941 Yılları Arasında Toplumu Dönüştürme Çabaları Çerçevesinde C.H.P. Konferanslar Serisi ve Sosyal Darwinizm Üzerine Bir Değerlendirme”. *Eskiyeni* 55 (Aralık 2024), 1523-1545. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1470270>

## Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	19 Nisan 2024
Kabul Tarihi	26 Kasım 2024
Yayın Tarihi	20 Aralık 2024
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
S. Kalkınma Amaçları	-
Lisans	CC BY-NC 4.0

## Giriş

The Republican People's Party (C.H.P.) is undoubtedly one of the pioneering institutions of the radical social, political and intellectual changes in Turkey after the Republic of Turkey. Perhaps it is the most important one. The Party, which gave its name to the Single Party Era, is an organization that has been integrated with the state for a long period of time, staffed by the founding team/elite of the state. For these and many other reasons, it has much more meaning than a party for the political and intellectual life of Turkey. Thanks to the power of integration with the state, it has been the pioneer of many transformations with the ideology of the period. It played an important role in the attempt to eradicate all that belonged to the previous era and to rebuild the new era with the ideal of the level of "contemporary civilization" (TBMM Zabıt Ceridesi, 1 Kasım 1926) as Atatürk called it. Therefore, analyzing the content of the Party's activities is of great importance in understanding the thought of the period.

Like the Republican People's Party, another important institution of the One Party Period was the People's Houses or Halkevleri. People's Houses, whose aim was to bring the official ideology of the period together with the society and to make it accepted, were the social extension of the Party and even the state (Timur, 1994, 288-290; Özdemir and Aktaş, 2011, 244). It is also seen that they were directly authorized in many laws enacted during the Single Party Period. In the mission of shaping society not only intellectually but also physically, it assumed direct official duties and was authorized (Beden Terbiyesi Kanunu). It also hosted many activities in order for the state mind of the period to reach the provinces and to implement/adapt the reforms to practical life there.

Although the Republican People's Party and the People's Houses appeared to be immanent and embedded with the state for a long period, they were involved in different organizations as institutions in their own right. These organizations were not outside the ideology of the period, but rather within and for it. The aim was to ensure that the idealized "scientism" (Hanioglu, 2011, 59) of the period was understood and accepted by the society. What this ideal and ideology was is discussed in different ways. For a better understanding of this debate, it would be appropriate to analyze the dominant paradigm of the period and its reflections on the world of thought.

For the level of "contemporary civilization", that is, "modern civilization" idealized in the Single Party Period, the perception of the dominant system of thought in the Western societies of the period is very important. Because at that time, the symbol and even the qibla of contemporary civilization was the Western countries and therefore the other name of this process was "Westernization". The West, which many Eastern societies, especially Turkey, are trying to emulate, has emerged at the end of a centuries-long process with its own unique experience. Western societies overcame the feudal period, which was dominated by the institutional church for more than a thousand years, through social, political and intellectual transformations such as the Reformation, the Renaissance, the French Revolution and the Enlightenment, and the unchanging religious paradigms of scholastic thought were replaced by methods based on experimentation and observation, in other words positivist methods. This method is basically a method used by natural sciences. The method of the natural sciences eventually spread to the social sciences and

thus everything about life was tried to be explained with certain methods (Yılmaz - Yazıcı, 2016, 59-60). The theo-centric form of explanation, which centered on God, was replaced by the nature-centric, which was dominated by natural scientific methods. This method has permeated every field related to human beings, and human beings have been defined not as created beings, but as beings reduced to their biology and formed through evolution. As the perception of the past and present of man, whose beginning has changed, has changed, so has his perception of the future (Ergün, 2022a, 25).

Some of the Western thinkers who pushed God out of the ontological center developed the theory of evolution as an alternative paradigm of existence. According to this theory, the living world was not created, but rather came into being through various biological and historical developmental stages from the most primitive/primitive to the most complex/complex. The evolutionist paradigm's approach to social sciences/fields, in which the whole living world, including human beings, is defined as a field of war/struggle in which continuity is ensured by natural selection/selection and life is defined as the survival of the fittest, is called social Darwinism (Hodgson, 2004, 448). This idea, which reduces the human being to a warrior and biological being, has turned into the ideal of creating the most perfect human being with eugenics. With the First World War, the meaning that the natural selectionist evolutionary paradigm attributed to life caused Enlightenment values to be questioned. This led to the belief that human beings whose biological codes had been exposed could be rebuilt (Ergün, 2022a, 34-35). Thus, it was believed that the "ideal human" could be recreated biologically and physiologically, and policies and legal regulations supporting this situation began to be produced, and science was used as a tool to legitimize this situation. In the process of creating the ideal human being, many inhuman events took place in the West and this process was also one of the most important causes of the Second World War. For this reason, Erick Hobsbawm described this period not as "contemporary civilization" but as "the age of catastrophe" and even "the dark age" (Hobsbawm, 1995, 19).

In the same period of time, a new state was established in Turkey after the proclamation of the Republic, the scientific and cultural codes accumulated over centuries were turned upside down, and a revolution of mentality was experienced beyond the political revolution. In a way, this was an attempt to create a *tabula rasa* (blank slate). After the First World War, continental Europe entered the age of catastrophe. Young Turkey was searching for the "new man" of its modernity in such an environment. For the "new Turkey" has burned its ships and embarked on a path of no return. In the catastrophic age of the West, idealized as a contemporary civilization, Turkey tried to reinvent itself. At the same time, in Turkey of the 30s, Charles Robert Darwin became one of the main reference points in science (Toprak, 2022, 2-13). Darwinism has been used as an important "scientific" basis for constructing both history and the future (Toprak, 2012: 358-360). In this period when biological Darwinism came to the fore, social Darwinism also found its own areas of discussion and even living spaces.

It is only natural that the ideas of the period were reflected in the Single-Party regime, which took Western civilizations as an example with the ideal of being contemporary in the catastrophic age of the West. The main problematic of this study is whether the C.H.P. Conferences Series (1939-1941), which was organized through the People's Houses throughout the country in the late 1930s and early 1940s, when the power of the Single

Party period was at its peak, was influenced by the idea of social Darwinism. The fact that no study has been conducted on the C.H.P. Conferences Series, which was held between 1939 and 1941 and later printed/published in 24 fascicles, is among the unique values of this study. The evaluation of this series of conferences within the social Darwinist framework, which was a dominant paradigm in Western countries of the period, is also very important in terms of better understanding the thought of the period. In order to explain this situation in a holistic manner, it is very important to explain how Darwinism and social Darwinism emerged in the West, what kind of debates they caused in the intellectual field, and what their social and political responses were. The research method will be to investigate the influence of social Darwinism, one of the dominant paradigms of the period, in the C.H.P. Conferences Series, which was held throughout the country with the ideal of changing the social thought structure of the Single Party period, which experienced a process of Westernization with the debates in the West in the same period.

### **1. Purpose and Method**

The main purpose of this study is to analyze the impact of social Darwinism, one of the dominant paradigms of the period, on the C.H.P. Conferences Series, which was held in a mobilization atmosphere during the Single Party Period, the time period in which the founding codes of the Republic of Turkey were constructed. Because it is not possible to think that social Darwinism, which permeated many areas from scientific discussions to state policies in the Western world in this period, would not be reflected in the Single Party Period and its most important project initiatives, the C.H.P. Conferences Series, which wanted to Westernize in the same period and strived to transform society within this framework. The seriousness of this situation is better understood when we consider the fact that the intellectual movements emerging in the West in the same period were taken with great interest on the basis of scientific legitimacy and applied to Turkish society. In this context, examining the relevant series of conferences, which included the most important scientists of the country at the time, which were held all over the country and which carried the ideal of offering people a new model of life, is also very important in terms of understanding today.

While carrying out this study, first of all, various definitions of Social Darwinism in the relevant literature were tried to be given. Then, it was tried to explain what kind of reflections this approach has in scientific, social and political fields in different Western countries. Although there are differences between countries in the West, it has been tried to show that social Darwinism found a response in a wide range of areas, from the world of thought of the period to state policies. Because this approach has seen different applications in various Western countries. Ultimately, C.H.P. was one of the most comprehensive social transformation initiatives of the Single Party period, which carried the ideal of Westernization. The Conference Series was subjected to qualitative analysis in this context. It is understood that it was a large project that spanned between 1939 and 1941 and was carried out all over the country, aiming to change and transform society in the context of the world of thought of the period. The relevant lecture series has been published in twenty-four fascicles. Examining this historical text within the framework of social Darwinism, which has been important in the Western world for a long time, has a very

important place in the context of understanding the “founding values”. While conducting this analysis, the main arguments of Social Darwinism in the relevant texts are approaches such as that humans emerged through evolution, eugenicism, that is, raising healthier generations through racial breeding, that life is a battlefield, that humans are a result of their biology, and that the concepts of god and religion are the invention of human fears. It was used to scan relevant texts. Scientific discussions and practices in the West and C.H.P. an attempt has been made to re-veal the relationship between the Conference Series. Efforts have been made to explain this situation through concepts such as language, human being, the meaning of life and religion, which constitute the human world of meaning. Because a person’s perspective on these concepts will greatly affect the practice of making sense of life and living, it has been deemed very important to monitor the change in these concepts.

Social Darwinism, which has caused various scientific debates and practices in different Western countries, is C.H.P. after revealing the impact of the equivalents in the Conference Series in the context of the world of concepts, an attempt was made to evaluate how they paved the way for today’s discussions. The main purpose of this study is to clearly demonstrate that the C.H.P. Lecture Series seeks to transform society from a social Darwinist perspective. The main purpose of this study is to clearly demonstrate that the C.H.P. Conference Series seeks to transform society from a social Darwinist perspective. Because, an attempt has been made to seek answers to the questions of what the “founding values” discourse, which is one of the topics of discussion in today’s Turkey, corresponds to and whether it is a solution or a historical period from which today’s discussions arose.

In this study, a case study, which is one of the qualitative research methods, was used to analyze the impact on Turkey of the fundamental changes in the modern period and its aftermath, which were reduced to the biology of human beings in the West with the theory of evolution, in the context of the C.H.P. Conference Series. Case study is a research design in which the researcher analyzes a situation, event, action, process or one or more individuals in depth and is used in many fields, especially in evaluation processes. Situations are limited in time and action, and researchers collect detailed information over a long period of time using a variety of data collection methods (Creswell, 2014). Case studies are used in research to describe the details that make up an event, to develop possible details about an event, and to evaluate an event. For this study, the C.H.P. Conference Series was evaluated in the context of the basic concepts and approaches of social Darwinism. It should also be noted that the titles of the academics mentioned in this study and the institutions in which they work will be given based on the information in the relevant texts.

## **2. From Darwinism to Social Darwinism in the West**

The transition of the authority to produce knowledge from clergy to scientists in the Western intellectual tradition is one of the biggest breaking points of this tradition. With this change at the end of a long process, the “grand narrative”, that is, the central position in making sense of life, was transferred from the divine to the human or natural. In other words, the method used to recognize nature was also used to make sense of life. This transformation has meant that the explanation of life has been explained not by otherworldly but by earthly means. Human beings, too, have had their share of this way of explaining life; they have been transformed into a biological creature whose purpose is to

survive at the end of the evolutionary process, rather than a created being who must live in accordance with the purpose of creation.

The use of natural scientific methods to make sense of the world of existence has led to the definition of human beings by reducing them to their biology. Because according to this approach, man is not the servant of the Creator, but the product of nature/nature. Charles Robert Darwin was the most important person to bring this idea to the masses. When Darwin published *The Origin of Species* in 1859, it was not the first time he mentioned the theory of evolution. Many thinkers before Darwin, including his grandfather, Erasmus Darwin, and Jean-Baptiste Lamarck, had already thought about evolution. What made Darwin different was that he presented the previous ideas more systematically and in accordance with the scientific methods of the time (Doğan, 2012, 46). For this reason, *The Origin of Species* had a great resonance and led to debates that continue to this day. In *The Origin of Species*, Darwin claimed that all living species, except human beings, came into existence through natural selection and struggle in an evolutionary process in a system in which the strongest would continue to live (Darwin, 1976, 86-87). In 1871, he included human beings in his theory with his work *The Descent of Man* (Darwin, 1975, 8). With this work, the dimension of the debate changed and became more heated. Because Darwin answered the question of how human beings came to be in a world without a creator in a way and gave a position to the scientific approach against religion.

Herbert Spencer (1820-1903) was as influential as Darwin in popularizing the natural selectionist approach to evolution. In his work *First Principles*, Spencer claimed that there is an evolutionary “law” in all of life, from sociology to anatomy, astronomy to biology, religion to economics (Spencer, 2009, 17-24). Spencer claimed that thanks to natural selection, the best survive, that society tends to constantly improve, and that societies, like the structure of the organism, will improve over time with healthier individuals (Crook, 2007, 30-36). According to some thinkers, Spencer’s survival of the fittest and Darwin’s natural selectionist approach, which Darwin referred to and was influenced by many times, formed the basis for Nietzsche’s idea of the “superhuman” and even led to the emergence of racism and Nazism (Dobzhansky, 1959, 112).

The transformation of the ontological reality of human beings into a biological rather than a theological issue has also changed the answers to questions such as who human beings are and how they should live. In other words, the theory of biological evolution expanded its scope and began to permeate social sciences and fields. The adaptation of Darwin’s theory of evolution to social sciences and fields was called social Darwinism (Hodgson, 2004, 448). The content of Darwin’s works also played an important role in the diffusion of this theory into social fields (Ergün, 2022b, 8-9). As a result of these discussions, every field related to human beings was affected.

### **3. Social Darwinism in “Modern Civilization” in the Interwar Period**

Eugenics is the most important of the approaches put forward to “better” human beings, who have been “freed” from God and reduced to their biology, and which has made social Darwinism visible in the social and political sphere. The main purpose of this idea, which was put forward by Darwin’s cousin Francis Galton, is to accelerate the process of human evolution, which is thought to progress slowly through natural selection (Dennis, 1995, 246-



247). In order to accelerate the development of human beings and society, this approach, which includes many bio-social interventions, including preventing the birth of fetuses that may be born “defective”, sterilization of individuals with physical, mental disabilities, even criminals, and the prohibition of marriage between individuals of different races, has been implemented in different ways in various countries of the world. This idea was also implemented as the official state policy of Nazi Germany in the period between the two world wars. In the eugenics program implemented in Nazi Germany, people with physical and mental disabilities were first sterilized and then systematically killed between 1939 and 1941. The persecution of European Jews after 1941 was based on similar motives (Heywood, 2013, 218). For the same reasons, the Sterilization Act of July 14, 1933 in Germany permitted the compulsory sterilization of those who were “hereditarily ill”, i.e. congenitally weak-minded, schizophrenic, manic depressive, suffering from Huntington’s chorea, hereditary blindness or deafness. Between January 1934 and September 1939, some 320,000 Germans were forcibly sterilized under the Sterilization Act. From June 1935 onwards, abortion was made compulsory for pregnancies of up to six months if, under the relevant law, “health courts” deemed pregnant individuals to be “hereditarily ill” (Geary, 2000, 60).

In the first half of the 20th century, while Germany was trying to biologically shape the human being reduced to flesh, blood and bone, the situation in America was not much different. America was experiencing a social Darwinist experience of its own. Jack London, one of the powerful writers of American literature, conveyed social Darwinism to his readers in his novels. With his works such as *The Call of the Wild*, *White Fang*, *Martin Eden* and *Before Adam*, London brought the idea of social Darwinism to the masses (Ergün, 2021, 81-84). London even had an evolution debate with the then American president Theodore Roosevelt, and London accused Roosevelt of not fully understanding the evolutionary paradigm based on natural selection (Berliner, 2008, 52). Roosevelt, whom London accused of not fully understanding evolution, wrote a work titled *The Strenuous Life* in which social Darwinist arguments were put forward (Roosevelt, 1902, 20-21). The social Darwinist approach, which pitted literary figures against politicians, permeated many areas of social life in America, including the banning of interracial marriages. The Anti-Miscegenation Laws, which actually date back to 1861, were strictly enforced in the interwar period. It was spread across 14 states of the USA and tried to prevent the white race from intermarrying with other races and being subjected to “racial degradation”. Those who married despite the law were punished with various prison sentences and fines (Barnett, 1964, 95-96).

Henry Rutgers Marshall (1852-1927), an American psychologist who lectured for years at important universities such as Harvard, Columbia and Yale, analyzed the similar characteristics of human beings with animals in his 1916 work *War and the Ideal of Peace* and described human beings as “a fighting animal” (Marshall, 1916, 95). Like Marshall, James Rowland Angell (1869-1949), a well-known figure in the field of contemporary psychology who served as the President of Yale University between 1921 and 1937, described man and his brain as an “unplanned hereditary type” (Crook, 1994, 133). The claim that man has no divine purpose and is a biological being who fights to live is also defended as a truth by the founders of modern psychology. Sigmund Freud, one of the leading thinkers among the founders of modern psychology, stated that the genealogy of human beings is not a special and privileged creation, but belongs to the animal kingdom (Freud and Einstein, 2010, 20),

and that wars are inevitable because humans have the need to hate and destroy (Freud and Einstein, 2010, 29).

Social Darwinism, the foundations of which were laid in England by Darwin and Spencer, and which influenced social sciences and shaped the social sphere with the efforts of thinkers such as Galton, has been responded to in different ways in various parts of the world, and France has been one of the countries participating in the theoretical debate. In the literature, in France's experience of social Darwinism, there are not many policies that directly affect social life as in the model countries such as the USA and Germany. At least, examples that can be characterized as state policy are almost non-existent. However, in the intellectual context, there are discussions in the same period. France became acquainted with the theory of evolution through Jean-Baptiste Lamarck's (1744-1829) idea of "adaptation to conditions", which he defended in his work *Philosophie Zoologique* (Zoological Philosophy) written in 1809 (Lamarck, 1963, 49; Bowler, 2003, 78). This influence of Lamarck caused Darwinism to be less influential in France than in other Western countries. However, since it was one of the dominant ideas of the time, it is not out of the question that it was not influenced. The most important reasons that pushed French thinkers towards the theory of natural selectionist evolution and social Darwinism were their defeat against Germany in 1870 and the questioning of their relative backwardness among Western societies (Doğan, 2012, 113). Edmond Demolins, one of the most important thinkers of France, who was under the spell of winning, growth and progress, as well as the fear that he would perish if he lost the battle/struggle for life, wrote a work titled *The Reasons for the Superiority of the Anglo-Saxons (A Quoi La Superiorite Des Anglo-Saxons)* in 1887, and in the Darwinist language of the period, he suggested that young people should be raised in accordance with the struggle for life (Demolins, 1899, 1). In France, the idea of social Darwinism spread among young people and in 1878, two young people killed an old woman for her money. One of these young people gave a lecture on Darwinism before the murder, and in his speech he emphasized that in a world where resources are limited, it is normal/natural/natural for the weak to defeat the weak. The youth's lawyer, referring to Darwinism, argued that the youth were influenced by this heretical idea and that is why they were inclined to such behavior (Clark, 1984: 47-50).

French intellectuals who wanted to achieve superiority developed IQ (Intelligence Quotient) tests to determine the state of mind as well as the physical condition in eugenics, one of the main arguments of social Darwinism. It is seen that these tests became widespread with two French thinkers, Alfred Binet (1857-1911) and Theophile Simon (1872-1961), who conducted the first intelligence test in 1905 (Dennis, 1995, 246). These tests are still quite common today.

When it comes to French social Darwinism, Gustave Le Bon (1841-1931) is certainly at the top in this regard. Another important characteristic of Le Bon is that he had a significant intellectual influence on both the late Ottoman intellectuals and the founding elites of the Turkish Republic (Ülken, 2005: 250). Le Bon, whose intellectual arguments are quite compatible with both biological and social Darwinism, argues that no institution, especially the state, should interfere with the natural selection process that is valid in nature, and that the current level of civilization was achieved through natural selection (Clark, 1984, 134). Le Bon, who thinks that it would be enough to look at nature to understand this situation,

thinks that nature is not tolerant towards the weak and that the weak are doomed to perish. He argues that only physical and intellectual strength should be respected, and that human intelligence is inherited because of its connection with certain substances in the brain and that the structure of the brain and skull is important (Le Bon, 2001, 239). Le Bon, who thinks that the conflict between human beings will continue and even intensify in the future as in the past, sees the struggle of nations against each other as so absolute that he thinks that the war will not end even if one of the parties is destroyed (Le Bon, 2001, 242). It can also be said that Le Bon, like many thinkers mentioned above, laid the foundations of the clash of civilizations and confrontational society approaches. If fighting is a consequence/requirement of human nature, the oppressor would be as victimized as the oppressed and subjected to his own nature. These approaches, which can be explained by the historical reality of Western societies, later spread to many Eastern societies, especially Turkey. One of the texts that best describes this circulation is the C.H.P. Conferences Series, which lasted for three years and featured prominent academics of the period.

#### **4. C.H.P. Conferences Series and Social Darwinism**

It is seen that the West has been experiencing and discussing the approaches that reduce human beings to their biology and try to shape social life accordingly, and their socio-political reflections, which started in the late 19th century and increased at the beginning of the 20th century. In the same period, it is almost impossible for the founding elites of the Republic of Turkey, who took the West as their qibla and guide and saw its modernization as the absolute truth and compulsory direction, not to be affected by these debates and events. However, the historical roots of the issue naturally go back to the late Ottoman period. In this regard, Atila Doğan's *Ottoman Intellectuals and Social Darwinism* is very important and mind-opening. It explains in detail how the ideas that would later spread to the Republic of Turkey sprouted and grew among the intellectuals of the Ottoman state (Doğan, 2012).

The theory of natural selectionist evolution, which had its roots in the late Ottoman intellectuals, and social Darwinism, which was an attempt to adapt it to social life, found a place in various works of the Single Party period. Among these works, there are many historical texts ranging from textbooks to academic journals, congress presentations to parliamentary minutes. One of the most notable works among these is the C.H.P. Conferences Series. Under the leadership and organization of the C.H.P., prominent academics and scientists of the period made presentations to the public on various topics hosted by People's Houses across Turkey. Between 1939 and 1941, within the scope of this three-year project, Ankara, Istanbul, Izmir, Konya, Adana, Samsun, Samsun and Gaziantep were identified as the cities where conferences were held. However, it is also possible that there were other cities. These conferences were later published in 24 fascicles. These conferences were intended to explain to the public what life is and how it should be lived. They covered a wide range of topics from language to international relations, from biological and social Darwinism (evolution) to family relations, from law to history. Due to the subject matter of this study, the relevant works will be evaluated within the framework of social Darwinism.

In a way, this series of conferences is one of the important indicators of the new state's efforts to create its new people. Scientists who adopted the current direction of the country

mobilized for the realization of mental and then social transformation. The important scientific issues of the period were shared with the society and the reasons for the transition to a new form of life were tried to be explained. Here, the evolutionist paradigm, which was the language of science of the period, was one of the important pillars of many explanations. From language to philosophy of life, from religion to law, many issues were explained with an evolutionist approach. In this context, for a better understanding of the subject, the series of conferences will focus on the concepts of language, human, meaning of life and religion.

#### **4.1. Language: A Prerequisite for Progress and Evolution**

When the C.H.P. Conferences Series is analyzed, it is seen that the emphasis on *istihale* and *tekâmül* come to the forefront regardless of the subject on which the scientists speak. While *istihale* means change of form or metamorphosis, *tekâmül* means evolution. At the same time, and especially in the scientific language of the period, *istihale* is used in the sense of species distinction in the evolutionary process, the separation of higher species from lower species (Wells, 1962, 11-12; Kansu, 1932, 273; Arsal, 1932, 351). Ragıp Özden, Professor of Linguistics at Istanbul University's Faculty of Literature, in his presentation titled "The Present Situation of our Language" in the context of the C.H.P. Conferences Series, characterizes the process as variation and evolution (*istihale* and *tekâmül*) in the social sense (Özden, 1939, 6-7). The biological explanation is such a dominant discourse in the literature that this is clearly evident even in matters related to language. Therefore Özden states: "The science of language - like animal biology, which generally divides animals into two main groups: 'with ribs' and 'without ribs' - divides languages into 'grammatical' and 'ungrammatical'" (Özden, 1939, 14). This can be seen as both an extension of the social sciences' emulation of the natural sciences and an indication of the dominance of evolutionist literature over other scientific fields.

In an environment where language was shaped by the evolutionary literature of the period, it is understandable that every field that this language came into contact with also had its share of this change. Since language is also one of the ways in which the mind appears, it will be sufficient to look at its language to understand the mental world of both the period and the individuals. Moreover, considering Martin Heidegger's paradigm/approach that "language is the house of being" (Heidegger, 2013: 5), it is very important to trace the changes in language in order to understand how the person, society and the period are re-created. Language also contains important evidence to understand how periods and individuals create and construct themselves and their periods. When language, which is the home of existence, changes, it is certain that the human being, its carrier, and all social areas related to it will also undergo change.

#### **4.2. Human: A Living Being Reduced to Its Biology**

One of the most prominent characteristics and activities of the One Party period and regime is the effort to create a human being suitable for the new regime. While creating this new human being, the ontological past of human beings is sought to be reconstructed. In this context, the most popular and valid narrative of the period, the theory of evolution, took center stage. This narrative is quite evident in the C.H.P. Conferences Series. Scientists from many different scientific fields have presented this as an absolute truth in their

conference presentations. However, it is not enough for human beings to be created as a result of an evolutionary process and for this idea to be taken for granted. Because the Single-Party regime has no time to wait for the natural and evolutionary process to invent/construct its new human being. It wants to accomplish a lot in a little time. The answer to this desire is social Darwinism and its most popular concept, eugenics. Eugenics is a concept developed by Darwin's cousin Francis Galton and defined as eugenics, which was implemented as a state policy by Adolf Hitler. The Single Party regime coincided with this period, and it was clear that the new qibla was the West. For the ruling elites of the new state, Hitler's Germany and other "modern" civilizations of the period should be taken as an example, and the state should ensure the continuation of the strong in society and the end of the weak, as in Germany. This idea is clearly manifested in the C.H.P. Conferences Series.

Muzaffer Süleyman Şenyürek, Associate Professor of Anthropology at the Faculty of Language, History and Geography at the time, in his conference presentation titled "The Evolution of Man", has no doubt that man was formed in an evolutionary process. He expresses this clearly. According to him, the science of anthropology has already proven this. The ancestor of man is definitely the ape and for him this is a non-debatable issue and "there is no doubt". The human generation gradually evolved, first the legs grew longer, man gained the ability to stand on two legs, then his hands grew longer and he learned to make tools with them. This is the result of hundreds of thousands of years of evolution (Şenyürek, 1940, 23-29).

Another noteworthy point in Şenyürek and other conference presenters is that they often use the concept of evolution instead of evolution. In the related texts, it is clearly seen that many issues related to evolution are explained using the concept of evolution. The evolutionary process or, in the words of the conference presenters of the time, evolution is a slow process that can take hundreds of thousands of years for some serious changes. However, according to some thinkers of the period, there is no time to wait for this process. Fahrettin Kerim Gökay, Professor of Mental Diseases at Istanbul University Faculty of Medicine, draws attention to this situation in his presentation titled "Will and Nerve Soundness". In fact, according to him, this is what the "new scientific truth" proves. This new truth is eugenics. People already use eugenic methods on plants and animals and get positive results. The same methods should be applied on humans by the state. According to Gökay, Germany (Hitler) uses this method and gets very good results. This practice is not a choice but a national duty to protect the Turkish generation and society. According to him, this duty primarily belongs to the People's Houses (Gökay, 1940a, 11-15). In another lecture, Gökay explains the importance of physical fitness with the phrase "A sound body has a sound mind" (Gökay, 1940b, 3). Therefore, Gökay says: "The essence of soundness of mind begins with the seed. It is necessary to ensure that one's parents are strong so that Turkish children are prepared for the struggle of life with strength" (Gökay, 1940b, 8). For Gökay, the basic principle of social Darwinism, the idea that life is a field of struggle and the strong will survive, is a truth, and generations should be formed and raised in accordance with this "truth". In another presentation, this "truth" was explained by different people as "discovered by Darwin and made available to people by Galton" (Sarâ, 1940, 30).

B. Sadi Irmak, Associate Professor of General Physiology at the Faculty of Medicine, Istanbul University, argues that the “truth” attributed to biology but manifested in eugenics was applied in the “contemporary civilizations” of the period. He argues that these countries have used eugenic methods in different ways and have become strong societies as a result. Irmak openly advocates for the state to take over selection for social progress in Turkey as in other “civilized” states (Irmak, 1940a, 32). For Irmak, eugenics should be used not only for racial breeding but also to solve different problems of society. Because in another presentation, Irmak argues that “criminality is a bio-social phenomenon”. According to him, it is sufficient to “observe the biological, anthropological and social status of each neighborhood in the same way in order to reach a nationwide judgment about criminality” (Irmak, 1940b, 49-50). In this way, physically and mentally weak people who are likely to commit crimes in the society will be identified, and it will be easier to prevent them from committing crimes (Irmak, 1940b, 58-59).

Vasfi Raşit Sevig, Professor of Roman Law at Ankara Law Faculty, thinks like Gökay and Irmak, and in his conference presentation titled “The Republican People’s Party and the Family”, he argues that the eugenic methods used by Germany at the time, which had previously been used to breed animals, were “scientific” and that these methods should be applied on humans by the state. For him, this was not a preference, but “a scientific necessity to keep the Aryan race pure and preserve it” (Sevig, 1939, 10).

Another person who thinks that eugenics is a necessity is Mazhar Osman Uzman, Ordinary Professor of Mental Diseases at Istanbul University Faculty of Medicine. In his presentation titled “Eugenics”, Uzman takes this approach one step further. For him, eugenics is not only a biological issue, but also a “modern truth that plays important roles in sociology, economics and politics”. Because, according to Uzman, “sick arms and crooked heads are dry crowds, useless beings” and a loss to the state budget (Uzman, 1939, 3). With eugenics, which he took in hand and considered as a modern truth, Uzman explained the “weak” individuals in society, both physically and mentally, in a pejorative language:

The roles that these cripples play in free life: begging, swindling, stealing, prostitution, assault and murder, are more common among men with weak minds, weak wills and distorted thoughts... Each of them will raise a few more cripples like himself... The fools, because they are easily carried away by their sensual feelings and the excesses of lust, do not pay attention to calculations and books, marry and multiply like rats (Uzman, 1939, 4).

For these and similar reasons, the Expert advocates that the state should encourage the reproduction of the physically fit members of society, and prevent those who are not. For Uzman, it is impossible for those who are “degenerate” to become extinct through natural death, and Turkey, like Germany, should take matters into its own hands. According to him, Germany (during the Hitler era) has benefited greatly from these policies and society has been satisfied. According to Uzman, it is not enough to stop the reproduction of the unhealthy ones; the healthy ones should be encouraged to do so, and a “bachelor tax” should be levied on those who are healthy but do not marry (Uzman, 1939, 7-11).

The practices of Hitler-era Germany influenced the thought constructs participating in the C.H.P. Conferences Series to such an extent that many practices of social Darwinism, which manifested itself as eugenics, were presented as scientific truths and various academic figures constantly called the state to duty in this direction. Hüseyin Cahit

Oğuzoğlu, Professor of Civil Law at the Ankara Faculty of Law, argued in his presentation titled “Ehemmiyeti Nesebin Ehemmiyeti in Civil Law” that the state should take urgent action to ensure the survival of the strong and the elimination of the weak (Oğuzoğlu, 1939, 64). Prof. Dr. Ömer Celâl Saraç, who thought like Oğuzoğlu and served as a member of the Ministry of National Education’s Education and Training Department and as a dean, suggested taking Germany and Italy as an example and considered it necessary to replace “God is kind” with “rationalism” in the matter of childbirth. By rationalism, he means Malthus’ population theorem. For Saraç, this theorem, which is a sine qua non of liberalism, should be applied to society by the state (Saraç, 1939, 51-60).

When the C.H.P. Conferences series is analyzed, the idea of social Darwinism is so widespread among the presenters/speakers that there is no sign of doubt in their presentations. The biological being called man has emerged through evolution, the forces of nature are his main creator and the rules that apply in nature should be adapted to social life. With one difference, however, and that is the acceleration of the principle of survival of the fittest by the state in order to raise a good generation (Yalım, 1940, 68-76). Just as the thinkers of the period cited Germany as an example in their desire to raise a strong generation, they also directly referred to the competition of the liberal economy as the economic equivalent. Thus, a strong society would emerge not only physically but also economically. In fact, according to the thinkers of the period, liberalism, which is scientific and derived from the laws of nature, gives the right to “domination of the economically strong over the weak” (Abadan, 1939, 7-14).

#### **4.3. The Meaning of Life: The Biological “Grand Narrative”**

In the C.H.P. Conferences Series, which spanned the years 1938-1940, in which the leading academics of the period were mobilized, Halkevleri provided venues and conferences were held all over the country, it is clearly evident that the evolutionist paradigm was put at the center and creation was excluded. Since natural laws are slow to work, the state is explicitly given the authority to create “new human beings” through the social Darwinist methods of the period. In the related conferences, it is seen that the state tries to produce answers to the ontological problematic of the human being that the state has the authority to recreate. In this regard, Sabri Esat Siyavuşgil, Associate Professor of General Psychiatry at Istanbul University, stated in his presentation titled “Folklore and Psychology” that the authority to give meaning to life was clearly in the hands of anthropologists and ethnographers. Because, according to him, these new scientific disciplines prove that “the stages of evolution between the primitive state of every society and its present state are all links in the same chain of being” (Siyavuşgil, 1939, 39).

Taking Siyavuşgil’s approach one step further, Mazhar Şevket İpşir, Associate Professor of Philosophy at Istanbul University’s Faculty of Literature, in his presentation titled “Philosophy of Life”, argues that religion itself is clearly sophistry and that life has found its true meaning thanks to the evolutionary paradigm. İpşir argues that thanks to modern science, these myths have disappeared, philosophical ideas mixed with superstitions have been replaced by evolution, the first traces of life began with the vegetable world, and thus the meaning of life can be understood correctly. He argues that many of the meanings of life that prevail in society today are the legacy of “the first man’s fear of a vague conception of the universe” (İpşir, 1939, 51-52). This approach is almost identical to the explanation

used by both Darwin and Sigmund Freud, one of the pioneers of evolutionary psychology, to describe the behavior of today's humans (Freud, 2011a, 78; Darwin, 1897, 336). According to this approach, primitive people came up with the idea of religion and creator out of fear of not knowing the world, but as science developed, people became sure of their fears and no longer needed religion and creator to make sense of life. Because, according to İpşir, man's relationship with life consists of an effort to dominate it and this is the meaning of life (İpşir, 1939, 56). In this endeavor, man found the new "true" meaning of life through the newly developed natural sciences and abandoned the old one:

...by returning to our initial question, we can also give a scientific answer to the question of the meaning and purpose of life. The various stages of organic life have shown us that life rises in a continuous evolution, always creating more and more perfect forms... For the same reason, we cannot accept religious conceptions of life mixed with the myths of original sin and expulsion from paradise. Those who think like this are those who have not recognized the highest form of life manifested in man (İpşir, 1939, 57-58).

Hilmi Ziya Ülken, Associate Professor of Philosophy at the Faculty of Letters of Istanbul University, argued in his presentation titled "The Idea of Natural Law" that in order to make sense of life correctly, one should focus "not on the nature of things, but on the signs and symbols that show the development and evolution of things". Pierre-Simon de Laplace (Unat, 2020, 10), who argued that the creator should no longer be involved in explaining his theories, was an exemplary figure for Ülken. Ülken, who thinks that the meaning of life lies in the laws of nature, argues that these laws lead one to monism. According to Ülken, "it is impossible to separate the essence and existence of things" (Ülken, 1939, 62). Ülken's approach that the laws of nature lead to monism essentially belongs to Ernst Haeckel, the leading representative of German materialism and social Darwinist. For Haeckel, the soul is also a material phenomenon. At the same time, Haeckel explains all spiritual phenomena related to religion with matter and calls this new religion monism (Haeckel, 2014, 99-110).

In the process in which life was reinterpreted by putting matter and natural laws at the center, the answer to the question of what this new interpretation would do is attempted to be given in the presentation titled "An Objective View of Human Vital Manifestations" by Hayri Kaleli, Associate Professor of the Faculty of Medicine at Istanbul University at the time. According to Kaleli, the inconceivable wonders of the laws of nature enlighten human beings and thus "make the whole of life available to man by giving him the power required by the struggles in the fight for life" (Kaleli, 1940, 35). In the struggle for life, thanks to the natural sciences, man will both have the power he needs and be able to dominate nature. In other words, the right to give a new meaning to life will have passed to social Darwinist paradigms.

#### **4.4. Religion: Biological Narcissus Syndrome**

In the C.H.P. Conferences Series, all branches of the human being are clearly attempted to be redefined and given meaning. They want to impose a new language, a new perception of the world and a new vision of life on the new human being. However, the most ancient characteristic of man is that he has a religion, and religion is as old as man. This issue has not been left out in the Conferences and a new religion has been invented for the new human being in accordance with the natural selectionist theory of evolution, also known as social Darwinism, which is spoken of as the laws of nature. As in other social and ontological



phenomena, this religion is the same as that of the “contemporary civilizations” of the period, which is the new qibla of the regime.

In his presentation titled “Some Sociological Studies on Law and the State”, Nail Hüseyin Kubal, Associate Professor of Public Law at Istanbul University, argued that in the new world, reason was “deified” and the individual was over-valued, which led to significant progress. For him, the field of reason is “only the field of natural sciences” and thanks to reason, “the divine origin of political power and force is not accepted” and the superiority of natural sciences is accepted. The new system is, in Kubal’s terms, the system of the supernatural, that is, of the superhuman. Theology should be left behind and the laws of nature based on hierarchy should be the cornerstone of the new system (Kubal, 1940, 55-61). For Irmak, who thinks like Kubal, “there is only one religion, and that is to believe in the supernatural”. According to him, “people with weak will to live created the idea of God”. Thanks to new knowledge, there is no need for imaginary Gods, there is only one creator on earth and that is the supernatural (Irmak, 1939a, 85). According to Irmak, it is the laws of evolution, which operate in line with the laws of nature, that bring human beings to this stage. For Irmak, power is more precious than anything else and according to him, “the only function of the mass is to give birth to and obey the supernatural.. The supernatural is the goal of life” (Irmak, 1939a, 82). Irmak argues that those who are powerless continue their existence by inventing religion and creators, and argues that with the destruction of this idea, they will no longer have the right to live. In addition, according to him, all the ideas and traditions that stifle the human need to search for truth should be exposed and discredited, and especially religious fanaticism should be fought. In his view, the so-called humanitarian institutions are organizations that shelter the weak, harbor the captives and thus prevent the growth of the strong man. Therefore, there is no place in the new world for these ideas or for the weak who create a living space through them for the man who takes the authority of godhood in his hands (Irmak, 1939a, 81-82).

As Irmak rejects the old gods and proclaims his new religion in which the human being, called fevkalbeşer, is god, he also thinks about his worship. For Irmak, the new worship of god-human is sports. Here again, the country he takes as an example is Hitler-era Germany. If Irmak wants to create a new nation in Turkey, he must be able to fill people into stadiums like in Germany and make them do sports, even if it is compulsory. Because for Irmak, the new world has a new worship and that is sports, and stadiums are the place to fulfill it. Sports is very important for eugenics, but even more important for Irmak is to bring it to the stage of faith and to succeed in instilling it in the whole society (Irmak, 1939b, 69-73).

Irmak made his presentation on sports as a matter of religion and faith in 1939. What is interesting is that in 1938 a legal regulation called the Physical Education Law was enacted. With this law, sports were made compulsory from provinces to villages, local administrative authorities from governors to mukhtars were given the authority to supervise, and the People’s Houses were authorized by the law to organize sports for the public (Beden Terbiyesi Kanunu, 1938, art. 1-14). While the Physical Education Law was being discussed in the parliament during the proposal stage, the then Minister of Interior (Deputy Interior Minister) Şükrü Kaya, while explaining why the law was necessary, emphasized that the new regime, whose mind they were trying to recreate, also wanted to create the body of the new people. Because according to him, “every regime has found a citizen type worthy of

itself". The Single Party regime also wants to find and create its own type of citizen. According to him, the citizen type of "Atatürk's regime, the regime of the Kemalist revolution" would be created with this law (TBMM Zabıt Ceridesi, 1938, 487).

### **Conclusion**

The elites and intellectuals of the young Republic wanted to enlighten their society in the light of "science" and to advance their state under the guidance of contemporary civilizations. In order to achieve this, in order to make this ideal popular, they used all the means and institutions that determine social life. Many studies such as the C.H.P. Conferences Series were carried out and national education curricula were redesigned. However, the West, which was idealized at the time, is living in what Eric Hobsbawn calls the age of catastrophe. Science was a tool of social engineering, racism, imperialism and eugenics projects. The elites and intellectuals of the young Republic accepted what was happening in the West at that time instead of evaluating, criticizing and critically revising it. For these reasons, it has turned into the source of many of today's problems, rather than producing solutions for today. It is possible to see from the C.H.P. Conferences Series the origins of many debates that are still ongoing today. What is meant by returning to the founding codes in Turkey today, what is meant by the ideal of governing the state and society with the "supreme truths of science", and whether evolution should be included in the curriculum of national education textbooks clearly show that there are debates that have been handed down from those times to today.

Between 1938 and 1940, the C.H.P. Conferences Series, which spanned a period of three years, was a kind of mobilization launched by the new regime to spread its ideas to the grassroots, to the masses. It is clear from their words that the scientists of the period were the volunteer soldiers of this mobilization. The new regime is primarily trying to develop a new language of thinking, understanding and explanation. By language here, we mean both the material domination of language through the alphabet revolution and the construction of a new narrative language and the secular and evolutionary language of science that was dominant in the West. Thanks to the dominance of language, everything about human beings and the world of existence could be redefined. The theory of natural selectionist evolution, the dominant paradigm of the period, clearly manifests itself and the general public is tried to be persuaded with a "scientific/scientific" language about social Darwinism and its spillover into the social sphere.

In the C.H.P. Conferences Series, where the influence of evolutionary theory and social Darwinist approaches is clearly seen, it is clear that the first goal is to create a new human being based on this paradigm. The meaning of life for this new human being is also explained, and it is understood that the issues of religion, faith and worship are also redefined through related theories and approaches.

Social Darwinism, which emerged in the West and has been applied in different ways by various states, has also found important counterparts in Turkey. The C.H.P. Conference Series, one of the most important indicators of this, is not an ordinary academic activity. It was organized with a sense of mobilization under the leadership of a party integrated with the state. While the state was trying to detach its society from the "old", which it characterized as evil, it wanted to build a "new" thought in its place. To this end, it first

wanted to change the mental paradigm and the “grand narrative” of the society, and then to shape social life accordingly in an average period of three years. This is clearly evident in the presentations made. The C.H.P. Lecture Series is the most concrete example of an attempt to recreate a society. In this regard, one witnesses the use of social Darwinism, which was the dominant paradigm in the West during the same period, as a yardstick. In this Lecture Series, human biology is clearly defined, life is presented as a field of struggle/war, natural selection is sought to be adapted to social life, and eugenics is proposed for the advancement of social life.

When viewed from today’s perspective, it is seen that ideas that involve the violation of many human rights, especially fundamental rights and freedoms, are openly defended in the C.H.P. Conferences Series with the ideal of “scientific truth” and being “modern”. Because this is also the situation in the “modern” states that the new regime takes as an example and considers as a new qibla. It is even much worse. Because the issues that the Turkish intelligentsia usually discussed at the intellectual level and tried to convince the society about were put into practice by the state in the West at that time. People were taken to concentration camps, interracial marriages were banned, sterilized and even killed. In addition, social Darwinism was used as a source of “scientific” legitimacy for Western countries, especially Britain, to exploit different countries, especially Africa.

The new regime established in Turkey and its new elites openly emulated, envied and wanted to imitate the West in this process, but due to lack of knowledge and inexperience, they generally found the field of application at the level of ideas. Perhaps the lack of knowledge was for the good of society. It reduced the spread of basic human rights violations and massacres practiced in the West at the time. However, the intellectual transformation that took place in that period is still the reason for the existence of many chronic debates within Turkish society today. Therefore, when thinking about the “founding codes of the Republic” approach that is defended today through certain symbols and slogans, it is important to keep in mind that we are talking about a period of time with practices that even in the West today are characterized as the dark (catastrophic) age.

Finally, it should be mentioned that the social Darwinism approach was intellectually quite widespread among the intellectuals of the young republic. In fact, it would not be wrong to say that it was so widespread that they wanted to transform their society in the context of this approach. Nevertheless, when we look at the literature, it is seen that this approach is not mentioned much in the context of the approaches on which the foundation of the republic was based. It is interesting that an approach that was used by the leading scientists of the period as a measure to transform society by spreading to all four corners of the society has very little place in the literature. However, the answer may be just as simple. Because social Darwinism was characterized as evil after the Second World War, no one wanted to be associated with this approach after the war. Therefore, the literature in this context has not developed much in Turkey. However, it should be noted that the number of studies trying to understand the Single Party Period with this approach has increased recently.

**References | Kaynakça**

- Abadan, Yavuz. “Hürriyet ve İntihap Ehliyeti”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 9/3-15. Ankara: Recep Ulusoglu Basimevi, 1939.
- Akdik, Sara. “Neslin Korunması”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 14/23-31. Ankara: Recep Ulusoglu Basimevi, 1940.
- Arsal, Sadri Makksudi. “Tarihin Amilleri”, *Birinci Türk Tarih Kongresi*. 338-364. Ankara: Maarif Vekâleti, 1932.
- Barnett, Larry D. “Anti-Miscegenation Laws”. *The Family Life Coordinator*. 13/4 (1964), 95-97.
- Beden Terbiyesi Kanunu (1938), Access 25 December 2023  
[https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR\\_KARARLAR/kanuntbmmc018/kanuntbmmc018/kanuntbmmc01803530.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc018/kanuntbmmc018/kanuntbmmc01803530.pdf).
- Berliner, Jonathan. “Jack London’s Socialist Social Darwinism”. *American Literary Realism* 41/1 (2008), 52-78.
- Bowler, Peter J. *Evolution the History of an Idea*. Los Angeles: University of California Press, 2003.
- Clark, Linda L. *Social Darwinism in France*. Alabama: The University of Alabama Press, 1984.
- Creswell, J. W. (2014). *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches* (4th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Crook, D. Paul. *Darwinism, War and History: The debate over the biology of war from the “Origin of Species” to the First World War*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Crook, D. Paul. *Darwin’s Coat-tails: Essays on Social Darwinism*. New York: Peter Lang Publishing, 2007.
- Darwin, Charles Robert. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: D. Appleton and Company, 1897.
- Darwin, Charles Robert. *İnsanın Türeyişi*. çev. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1975.
- Darwin, Charles Robert. *Türlerin Kökeni*, Çev. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1976.
- Demolins, Edmond. *Anglo-Saxon Superiority: to what it is due*. trans. Louis Bert. Lavigne. Toronto: The Musson Book Company, 1899.
- Dennis, Rutledge M.. “Social Darwinism, Scientific Racism, and the Metaphysics of Race”. *The Journal of Negro Education* 64/3 (1995), 243-252. <https://doi.org/10.2307/2967206>
- Dobzhansky, Theodosius. *Evolution, Genetics and Man*. New York: John Wiley and Sons INC., 1959.
- Doğan, Atila. *Osmanlı Aydınları Ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Ergün, Ragıp. “Vahşetin Çağrısı: Biyo-Kadercı Bir Dilin İnşası”. *Protokol Dergisi* 2/2 (2021), 8-86.
- Ergün, Ragıp. “Batı Düşüncesinde Kaderin Üç Hali: Teo-Biyo-Tekno”. *Hafıza Dergisi* 4/1(2022a), 23-41.
- Ergün, Ragıp. “Darwin’de Sosyal Darwinizm”. *Din Sosyolojileri Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2022b), 1-20.
- Ergün, Ragıp. *Tek Parti Döneminde Sosyal Darwinizm*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2023.
- Freud, Sigmund. *Kitle Psikolojisi*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2011.
- Geary, Richard. *Hitler and Nazism*. New York: Routledge, 2000.
- Gökay, Fahrettin Kerim. “İrk Hıfzıssıhhasında İrsiyetin Rolü ve Nesli Tereddiden Korumak Çareleri”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 12/11-15. Ankara: Recep Ulusoglu Basimevi, 1940a.

- Gökay, Fahrettin Kerim. “İrade ve Sinir Sağlamlığı”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 12/3-8. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1940b.
- Haeckel, Ernst. *Vahdet-i Mevcut*. çev. Baha Tevfik ve Ahmed Nebil. (Sadeleştirenler: Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu ve Ali Utku). Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *Atatürk: An Intellectual Biography*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. çev. Yusuf Örneç. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- Heywood, Andrew. *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*. (Çev. Ş. Akın, A.K. Bayram vd.). Ankara: Adres Yayınları, 2013.
- Hodgson, M. Geoffrey. “Social Darwinism in Anglophone Academic Journals: A Contribution to the History of the Term”. *Journal of Historical Sociology* 17/4 (December 2004), 428-463.
- Hobsbawn, Eric. *Age Of Extremes The Short Twentieth Century 1914-1991*. London: Abacus Book, 1995.
- Irmak, Sadi. “Nietzsche ve Fevkalbeşere Dair”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 3/79-85. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1939a.
- Irmak, Sadi. “Alman Spor Teşkilatı Üzerinde Bir Tetkik”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 7/69-74. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1939b.
- Irmak, Sadi. “Milletlerin Tereddidi ve İstifası”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 12/19-35. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1940a.
- Irmak, Sadi. “Suç işlemenin amillerine dair”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 14/ 49-63. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1940b.
- İpşir, Mazhar Şevket. “Hayat Felsefesi”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 1/51-58. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1939.
- Kaleli, Hayri. “İnsan Hayatî Tezahürlerine Objektif Bir Bakış”, *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 14/35-42. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1940.
- Kansu, Şevket Aziz. “Türklerin Antropolojisi”, *Birinci Türk Tarih Kongresi* 270-278. Ankara: Maarif Vekâleti, 1932.
- Kubal, Hüseyin Nail. “Hukuk ve Devlet Hakkında Bazı Sosyolojik Tetkikler”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 15/53-72. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1940.
- Lamarck, Jean-Baptiste. *Zoological Philosophy*. trans. Hugh Elliot. Newyork and London: Hafner Publishing Company, 1963.
- Le Bon, Gustave. *The Psychology Of Socialism*. Ontario: Batoche Books, 2001.
- Marshall, Henry Rutgers. *War and The Ideal of Peace*. New York: Duffield and Co., 1916.
- Oğuzoğlu, Hüseyin Cahit. “Medenî Hukukta Nesebin Ehemmiyeti”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 8/63-86. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi. 1939.
- Özdemir, Yavuz. - Aktaş, Elif. “Halkevleri” (1932’den 1951’e). *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 45 (September 2011), 235-262.
- Özden, Ragıp. “Dil İnkılâbımızın Bugünkü Durumu”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 1/5-34. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1939.
- Roosevelt, Theodore. *The Strenuous Life*. New York: The Century Co., 1902.
- Saraç, Ömer Celal. “Avrupa’nın ve Türkiye’nin Nüfus Meselesi”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 9/51-68. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1939.

- Sevig, Vasfi Raşit. “Cumhuriyet Halk Partisi ve Âile”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 10/3-11. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1939
- Siyavuşgil, Sabri Esat. “Folklor ve Psikoloji”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 1/37-48. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1939.
- Spencer, Herbert. *First Principles*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Şenyürek, Muzaffer Süleyman. “İnsanın Tekâmülü”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 23/23-29. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1940.
- TBMM Zabıt Ceridesi (1938), Seksen Üçüncü İnikad. Access 25 Mart 2023.  
<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d05/c026/tbmm05026083.pdf>.
- Timur, Taner. *Türk Devrimi ve Sonrası*. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, Dönem:2, İçtima:1, Cilt:27, Birleşim:1, 1 Kasım 1926.
- Toprak, Zafer. *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*. İstanbul: Doğan Kitap, 2012.
- Toprak, Zafer. *Atatürk: Kurucu Felsefenin Evrimi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Uzman, Mazhar Osman. “Öjenik”, *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 2/3-12. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1939.
- Ülken, Hilmi Ziya. “Tabiat Kanunu Fikri”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 1/61-73. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1939.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2005.
- Wells, George Herbert. *Kısa Dünya Tarihi*. çev. Ziya İshan. Ankara: Varlık Yayınevi, 1962.
- Yalım, Zeki Ragıp. “Milli Varlık Bakımından Sağlık”. *C.H.P. Konferanslar Serisi*. 21/63-77. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1940.
- Yılmaz, Alim - Yazıcı, Sedat. “Sosyal Bilimler Felsefesinde Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar”. *Liberal Düşünce Dergisi* 22/88 (December 2016), 57-68.

## Siyasi Düşünce Tarihi Neden Eski Yunan'la Başlar? İki Farklı Yaklaşımın İncelenmesi

Fatih Demirci

0000-0002-1030-6762

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü,  
Afyonkarahisar, Türkiye  
[ror.org/03a1crh56](http://ror.org/03a1crh56)  
[fdemirci@aku.edu.tr](mailto:fdemirci@aku.edu.tr)

### Öz

Hepimiz “Tarih Sümer’le başlar” diye biliriz ama herhangi bir siyasal düşünce tarihi kitabına bakıldığında siyasi düşüncenin çoğunlukla Platon’dan başladığını/başlatıldığını, bazen de ondan biraz daha öncesi olan Doğa filozofları, Sofistler ve Sokrates’ten bahsedildiğini görürüz. Hemen her şeyin özellikle de siyasi düşünce tarihinin Eski Yunan’la başlamasının ya da başlatılmasının sebebi nedir? Tarihsel kayıtlar mı öyledir, yoksa bu bilinçli bir tercih midir? Bu konu, belki gözden kaçan ama üzerinde durulması gereken önemli bir konu gibi görüldüğü için muhtemel cevapları ele almakta yarar var gibi görünüyor. Siyasi düşünce tarihinin Eski Yunan’la başlamasının/başlatılmasının iki muhtemel cevabı var gibi görünmektedir. 1- *Subjektif Gerekçe*: Avrupamerkezcilik (Eurocentrism) olarak niteleyebileceğimiz gerekçedir. Pierre Beaudet’nin de vurguladığı üzere, her şeyin tarihinin Eski Yunan’la başlatılması, tarihsel bir zorunluluk değil bilinçli bir tercihtir. Her şeyin Avrupa’yla başladığı, Avrupa medeniyetinin her şeyin kökeninde olduğuna dair inancının bir sonucu olarak her şeyin tarihinde Eski Yunan’a kadar gidilir ve oradan geriye bilinçli olarak gidilmez. Çünkü ondan sonra artık Doğu başlar. Bu durumda da Batının kökeninde “Doğu” yer almış olacak ve Avrupamerkezcilik düşüncesi sulandırılmış olacaktır. 2- *Objektif Gerekçe*: Siyasi düşünce tarihinin Eski Yunan’la başlaması, Avrupamerkezciliğin tercih edilmesinden değil, objektif tarihsel verilerin incelenmesinin bir sonucudur. Zira, dünya bilim tarihinde bilime çeşitli toplumlar çeşitli katkılarda bulunmuşlardır. Yunanlıların bilim tarihine en büyük katkısı ise, soyutlama ve teorileştirmedir. Nasıl ki sadece somut bir sorunu çözmek için -Nil nehrinin yılda bir kere taşması sonrasında tarlaların sınırlarını bulmak için- yer ölçümü yapan Mısırlılar geometriyi bulduğu halde Yunanlılar onu soyutlaştırarak ve teorileştirerek bilim tarihine katkıda bulunmuşlardır, aynı şekilde siyasetin pratiği de dünya tarihi kadar eski bir olgu olduğu halde siyasetin teorisine dair Yunanlılardan daha önce yazılmış ve günümüze ulaşmış bir eser mevcut değildir. Geometride olduğu gibi siyasette de Yunanlıların bilime katkısı, soyutlama ve teorileştirme olmuştur. O halde siyaset teorisini Eski Yunan’la başlatmak, Avrupamerkezci bir bakış açısına sahip olmanın değil, objektif bilimsel verilerin bir sonucudur.

### Anahtar Sözcükler

Siyasi Düşünce Tarihi; Eski Yunan; Geometri; Eski Mısır; Avrupamerkezcilik; Soyutlama; Teorileştirme

## Öne Çıkanlar

- Bu çalışma, siyasi düşünce tarihinin neredeyse her zaman Eski Yunan’la başlatılmasının iki gerekçesini incelemeyi amaçlar.
- Bu iki gerekçeden biri Avrupamerkezcilik, diğeri ise, Yunanlıların geometride olduğu gibi siyaseti soyutlamaları ve teorileştirmeleridir.
- Avrupamerkezcilik, Avrupa’nın 15. yüzyıldan itibaren kendisini merkeze koyarak tarihi yeniden yazmasına dayanan etnik merkezci bir bakış açısıdır.
- Antik Yunanlılar, geometriyi soyutlaştırdıkları gibi siyaseti de soyutlaştırmışlar ve siyaset teorisine dair bilinen ilk eserleri Yunanlılar yazmıştır.
- Siyasi düşünce tarihinin Antik Yunan’la başlatılması, Avrupamerkezciliğin değil objektif bilimsel verilerin ve bilimsel dürüstlüğün bir sonucudur.

## Atıf Bilgisi

Demirci, Fatih. “Siyasi Düşünce Tarihi Neden Eski Yunan’la Başlar? İki Farklı Yaklaşımın İncelenmesi”. *Eskiyeni* 55 (Aralık 2024), 1547-1566.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1466240>

## Makale Bilgileri

*Etik Beyan*

Bu makale, 21-22 Aralık 2023 tarihleri arasında İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde düzenlenen Siyasal Düşünceler Tarihinde Kanonlar Sempozyumu’nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan tebliğin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş tam metnidir.

*Geliş Tarihi*

06 Nisan 2024

*Kabul Tarihi*

08 Kasım 2024

*Yayın Tarihi*

20 Aralık 2024

*Hakem Sayısı*

İki İç Hakem - İki Dış Hakem

*Değerlendirme*

Çift Taraflı Kör Hakemlik

*Etik Beyan*

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

*Benzerlik Taraması*

Yapıldı - [intihal.net](http://intihal.net)

*Çıkar Çatışması*

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

*Finansman*

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

*Etik Bildirim*

[eskiyenedergi@gmail.com](mailto:eskiyenedergi@gmail.com)

*S. Kalkınma Amaçları*

10 Eşitsizliklerin Azaltılması

16 Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar

*Lisans*

CC BY-NC 4.0



## Why Does the History of Political Thought Begin with Ancient Greek? Examination of Two Different Approaches

Fatih Demirci

0000-0002-1030-6762

Afyon Kocatepe University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science and Public Administration, Afyonkarahisar, Türkiye

[ror.org/03a1crh56](http://ror.org/03a1crh56)

[fdemirci@aku.edu.tr](mailto:fdemirci@aku.edu.tr)

### Abstract

We all know that “History begins with Sumer”, but when we look at any history of political thought book, we see that political thought mostly started with Plato, and sometimes the Natural philosophers, Sophists and Socrates, who were a little before him, are mentioned. What is the reason why almost everything, especially the history of political thought, started or was initiated with Ancient Greece? Does it depend on the historical records or is it a conscious choice? Since this issue seems like an important issue that may be overlooked but needs to be emphasized, it seems useful to consider possible answers. There seem to be two possible reasons to why the history of political thought begins with Ancient Greece. 1- Subjective Reason: This is the reason that we can describe as Eurocentrism. As Pierre Beudet emphasizes, starting the history of everything with Ancient Greece is not a historical necessity but a conscious choice. As a result of the belief that everything started with Europe and that European civilization is at the origin of everything, the history of everything goes back to Ancient Greece and does not consciously go back from there. Because after that, the East begins. In this case, the “East” will be at the origin of the West and the idea of Eurocentrism will be diluted. 2- Objective Reason: The fact that the history of political thought begins with Ancient Greece is a result of examining objective historical data, not because of the preference for Eurocentrism. Because, in the history of world science, various societies have made various contributions to science. The greatest contribution of the Greeks to the history of science is abstraction and theorization. Just as the Egyptians, who measured the ground just to solve a concrete problem - to find the boundaries of the fields after the Nile River flooded once a year - discovered geometry, the Greeks contributed to the history of science by abstracting and theorizing it, in the same way, the practice of politics is a phenomenon as old as world history. However, there is no work on the theory of politics written before the Greeks that has survived to the present day. In politics, as in geometry, the Greeks’ contribution to science was abstraction and theorization. Therefore, starting political theory with Ancient Greece is not a result of having a Eurocentric perspective, but a result of objective scientific data.

### Keywords

History of Political Thought; Ancient Greece; Geometry; Ancient Egypt; Eurocentrism; Abstraction; Theorization

## Highlights

- This study aims to examine two reasons why the history of political thought almost always begins with Ancient Greece.
- One of these two reasons is Eurocentrism, the other is that the Greeks abstracted and theorized politics, as in geometry.
- Eurocentrism is an ethnocentric perspective based on Europe's rewriting of history by putting itself at the center since the 15th century.
- The Ancient Greeks abstracted politics just as they abstracted geometry, and the first known works on political theory were written by the Greeks.
- Starting the history of political thought with Ancient Greece is a result of objective scientific data and scientific honesty, not a result of Eurocentrism.

## Citation

Demirci, Fatih. "Why Does the History of Political Thought Begin with Ancient Greek? Examination of Two Different Approaches". *Eskiyeni* 55 (December 2024), 1547-1566.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1466240>

## Article Information

<i>Ethical Statement</i>	This article is the revised and improved full text of the paper presented orally at the Symposium on Canons in the History of Political Thought held at the Faculty of Political Sciences of Istanbul University on 21-22 December 2023, but the full text was not published.
<i>Date of submission</i>	06 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	08 November 2024
<i>Date of publication</i>	20 December 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	10 Reducing Inequalities 16 Peace, Justice and Strong Institutions
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

Tarih, neyle ya da kimle başlar sorusu, tarih yazıcılığının ele aldığı önemli sorulardan biridir. Tarih bazen yazıyla başlatılır, bazen Sümerlerle bazen de başka bir kavimle. Tarihin neyle başladığına dair yaygın kabuller olsa da neyle başlamadığı kesin gibidir: Eski Yunan'la. Oysa objektif olarak yazılan bir dünya tarihi kitabı yakından incelendiğinde, yazılı tarihin başlangıcı olarak kabul edilen Sümerler MÖ 3000'lere kadar gittiğine göre (Kramer, 2002, 13), tarihin Yunanlılarla başlamadığı hatta Eski Yunan'ın, tarihin başlangıcına değil belki ancak ortalarına denk geldiği görülecektir.

Türkiye'deki lise ders kitaplarını Avrupamerkezcilik açısından inceleyen bir makalede, Lise 9. Sınıf tarih ders kitabında, “hikayeci”, “öğretici” ve “araştırmacı” olmak üzere üç tarz tarihçilik olduğu bahsedilirken, bu tür tarihçiliklere örnek olarak da ilk ikisinin Antik Yunan'dan (Herodot, Thukydides) birisinin ise çağdaş Türk tarihçilerinden isimlerin seçilmiş olmasının, bilinçaltında sanki “Tarih Sümer'de değil de Antik Yunan'da başlar” gibi bir duruma yol açtığı için (Şimşek, 2013, 201) eleştirildiği görülmektedir. Oysa bu durum sadece lise tarih ders kitaplarıyla sınırlı bir durum değildir, genel anlamda tarih, özelde de siyasi düşünce tarihi için de geçerli bir durumdur.

Ayrıca herhangi bir şeyin tarihi incelendiğinde onun genellikle Eski Yunan'la başlatıldığını görme ihtimalimiz oldukça yüksektir. Siyasi düşünce tarihi söz konusu olduğunda bu durum daha da belirginleşir. Herhangi bir siyasi düşünce tarihi kitabına bakıldığında, neredeyse hepsinin Eski Yunan'la başladığı görülür. Örneğin;

1) Leo Strauss ve Joseph Cropsey'in birlikte derlediği *History of Political Philosophy*, Yunan tarihçi Thucydides'le,

2) Alan Ryan'ın *Siyasal Düşünce Tarihi* olarak çevrilen kitabı Herodot'la,

3) George Sabine'nin *A History of Political Theory* kitabı Atina kent devletiyle,

4) Jean Touchard'ın Türkçe'ye *Siyasal Düşünceler Tarihi* olarak çevrilen kitabı Yunan ve Helen Dünyası'yla,

5) Donald Tannenbaum'un *Siyasal Düşünce Tarihi* olarak çevrilen kitabı Platon'la başlar.

6) Ayferi Göze'nin *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler* kitabı Eski Yunan'da polis düzeniyle başlar. Bazı kitaplar ise Siyasi Düşünce Tarihini değil Batı Siyasi Düşünce Tarihini anlattığını ifade eden başlıklarla yayınlanmıştır ve onların da Eski Yunan'la başladığı görülür. Örneğin;

7) Mehmet Ali Ağaoğulları'nın kitabı *Batıda Siyasi Düşünceler* adını taşır ve Yunan polisiyle başlar.

8) Jeffrey Abramson'un Türkçe'ye *Minerva'nın Baykuşu*, *Batı Siyasi Düşünce Tarihi* olarak çevrilen kitabı Platon'la başlar.

9) J.S. McClelland'ın *A History of Western Political Thought* adlı kitabı da Yunanlılar bölümüyle başlar.

Bu konuda dikkat çeken birkaç istisna örneği ise;

1) Alaeddin Şenel'in *Siyasal Düşünceler Tarihi* kitabı,

2) Ateş Uslu'nun *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi 1, İktidarı Tanrılaştırmak (Eskiçağ'dan Feodalizmin Krizine)*,

3) Jacob Ben-Amittay'ın *Siyasal Düşünceler Tarihi* kitabıdır.

Şenel, Eski Yunan'dan önce Mezopotamya, Mısır ve Anadolu'yu anlatmasının yanında, Eski Yunan'ın çağdaşı olan uygarlıklar olarak İran, Hindistan ve Çin'i inceledikten sonra Yunan düşüncesini ele alır.

Ben-Amittay, Asya ve Afrika'yı, Hindistan ve Mısır'ı inceledikten sonra Antik Yunan'ı ele almaya başlar.

Uslu ise, Tunç çağındaki tarımsal krallıkları ve Göçebe kabileleri, Mısır, Mezopotamya, Anadolu ve Ege havzasını inceledikten sonra Antik Yunan polisini incelemeye başlar.

Sonuçta, on iki siyasi düşünce tarihi kitabından dokuzunun Antik Yunan'la başladığı görülür ki, bu durum, siyasi düşünce tarihini Antik Yunan'la başlatan kitapların oranının %75 civarında olduğunu ve bu alandaki tüm kitapların ¼ üne tekabül ettiğini göstermektedir.

Samuel Noah Kramer'in *Tarih Sümer'de Başlar* kitabında belirttiği gibi, yazıyı buldukları için tarihin Sümerlilerle başladığı (Kramer, 2002, 53) genel kabul görmüş iken ve Sümerlerin yanında Mısırlıların, Hititlerin, Babillerin, Akadların, Asurluların, Fenikelilerin Yunanlılardan önce yaşadığı ve kendilerince medeniyete katkılar sağlamış oldukları, yine Antik Mısır'ın, Mezopotamya'nın, özellikle Babil'in matematik, tıp ve astronomi konusunda Antik Yunan'dan çok daha eski bir kültürel birikime sahip oldukları (Şimşek, 2012, 202) biliniyorken, genel olarak tarih ve özel olarak da siyasi düşünce tarihi neden Eski Yunan'la başlamaktadır?

İlk yazıyı -hatta Kramer'in kitabına bakılırsa aralarında ilk okulun, ilk meclisin, ilk mahkeme kararının da olduğu 39 ilki- Sümerler, ilk parayı Lidyalılar, ilk yerleşik tarımı Mezopotamyalılar bulduğuna göre, Yunanlılar her konuda da ilk değildir. O halde, "Tarihin Yunanlılarla başlatılmasının sebebi nedir?" sorusu, cevaplanması gereken ciddi bir sorudur.

Bu sorunun muhtemel iki cevabı olduğu görülmektedir. Bunlardan biri, subjektif gerekçe olarak Avrupamerkezcilik, diğeri de objektif bir gerekçe olarak Yunanlıların soyutlama ve teorileştirme becerisidir. Bu cevapları sırasıyla ele alalım.

### 1. Subjektif Gerekçe: Avrupamerkezcilik

Avrupamerkezcilik (Eurocentrism), genel anlamıyla, dünyayı Avrupalı bir bakış açısıyla görmek anlamına gelir (Doorslaer, 2023). Bir 'izm' (eurocentrism) olmakla birlikte, belirli bir düşünce akımı olmaması ve bütünlüklü bir bilgi kümesi olmadığı için tanımlanması zor bir kavram (Kurt, 2012, 9) olmasına rağmen Avrupamerkezcilik (eurocentrism), en basit olarak, "bilim, felsefe, sanat başta olmak üzere yaşamın her alanında Avrupa düşüncesi ve uygarlığının Avrupa dışında kalan diğerlerinin tamamından üstünlüğü tezini açıktan ya da gizli olarak savunan yaklaşım" (Şimşek, 2013, 194) olarak tanımlanabilir.

Modern dünyanın egemen ideolojisi ve düşünüş biçimi olan Avrupamerkezcilik (Canatan, 2008, 12), etnosantrik (etnik merkezci) bir kavram olarak Avrupa'nın 16. yüzyılda dünyanın büyük bir bölümüne egemen olmasıyla ortaya çıkmaya başlamıştır (Goody, 2012,5-7). Avrupamerkezcilik, bu yönüyle sosyolojide etnosantrizm (etnikmerkezcilik) olarak bilinen bir olgunun Avrupa'ya özgü bir türüdür. Etnosantrizm ise, "kendi ulusunun ya da grubunun özelliklerini, alışkanlıklarını ve görüşlerini kriter olarak kullanmak ve bu kritere uygun olmayan başka halkları ve grupları yabancı, garip, barbar, kısacası aşağı değerde görme eğilimi" (Canatan, 2008, 11) olarak tanımlanabilir.

Bu bağlamda Avrupamerkezcilik öz olarak şu anlayışı içinde barındırır: Avrupalı Batı dünyası, sadece askerî gücü de içeren maddi güç ve zenginliğe sahip değildir aynı zamanda bilimsel düşünce, rasyonalizm, pratik becerinin yanında hoşgörü, fikir çeşitliliği, insan hakları ve demokrasiye saygı, hak ve fırsat eşitliğinde olduğu gibi belli konularda eşitlik ve sosyal adalet amacının da egemen olduğu bir dünyadır. Bu anlayışın doğal bir uzantısı olarak da Batı dışı Dünya'nın, Batının üstün olduğu zenginlik, demokrasi ve toplumsal adalet gibi konularda daha iyi bir şey sunabilecek durumda olmadığıdır (Amin, 2007, 124).

Samir Amin'e göre Avrupamerkezcilik toplumsal bir kuram değil bir paradigmadır. Daha açık ifadesiyle, evrensel gerçekliği bir bütün olarak kavrama kaygısıyla toplum kuramının aydınlatmaya çalıştığı sorunlar bütünü yorumlamak için gerekli anahtar sağlama iddiasını taşıyan toplumsal bir kuram değil, egemen ideolojilerin ve toplumsal kuramların çoğunda göze çarpan bir çarpıtma ama sistemli ve önemli bir çarpıtmayı içeren bir paradigmadır ve bütün paradigmlar gibi sözde kesinlikler ve sağduyunun bulanık ortamında işler (Amin, 2007, 15).

Bu paradigmanın en önemli dayandıklarından biri Avrupa kimliğidir ve Avrupamerkezcilik paradigmasını herhangi bir etnosantrizmden ayıran şey, bir etno ile belirlenmiş olmasından çok bir ethosa sahip olmasıdır ki o ethos da Avrupa kimliğidir (Kurt, 2012, 10).

### 1.1. Avrupa Kimliği

“Kendi” ve “Öteki” kavramlarının Avrupa kimliğinin oluşumunda oldukça önemli olduğunu vurgulayan Delanty, kimliklerin baskın bir ideolojinin karakterine büründüklerinde veya ötekilik kategorisine karşı oluşturulmaları halinde patolojik bir hal aldıklarını ve baskın ideolojilerin yeniden üretimi için kullanılan araçlar haline gelebilecekleri uyarısını yapar. Bu niteliği kazanan bir kimlik, paylaşılan yaşam dünyası sonucu ortaya çıkan bir aidiyet ve dayanışma duygusuyla tanımlanmak yerine Ötekine karşıtlıkla tanımlanmaya başlar, Kimlik, “Biz” ve “Onlar” şeklindeki ikili bir tipoloji ile ötekiliğin dayatılmasıyla kazanılır. Delanty'ye göre kimlik meselesinde sorun olan şey, farklılık ya da bölünme değil, ötekinin tanınması ya da inkârına dayalı negatif bir kendi kimliğidir. Delanty, “Biz” ve “Onlar” ayrımı üzerine kurulu olan ve ideolojik bir karaktere sahip olan Avrupa kimliğinin 19. yüzyılda aşağıdan değil yukarıdan türetildiğini de ekler (Delanty, 1995, 5-6). Yine Delanty'nin ifadesiyle;

“Avrupa düşüncesi [ya da kimliği], en sağlam ifadesini emperyalist dönemde Doğu ile yüzleşmesinde buldu. Avrupa kimliğinin şekillenmesi diğer medeniyetlerle karşı karşıya gelmek yoluyla oldu. Avrupa kimliğini kendi içinden değil, dünyadaki karşıtlıklardan oluşturduğu bir formülden çıkardı. Kendi ve öteki, Avrupa ve Doğu ikilemleri, Avrupa tarafından belirlenen bir medenileşme değerler sisteminin karşı kutupları oldu.” (Delanty, 1995, 84 / akt. Hobson, 2008, 222).

İşte bu nitelikteki kollektif Avrupa kimliği, Delanty'ye göre 16. yüzyıldan beri vardır ama Avrupa kimliğinin kişisel bir kimliğin bir parçası haline gelmesi ise 19. yüzyılın başlarından itibaren görülmeye başlanmıştır (Delanty, 1995, 6).

Wallerstein da Avrupa kimliğinin şekillenmesine yol açan şeyin, Batının dünyanın büyük bir kısmı üzerinde hakimiyet kurmasıyla, dünyanın geri kalanıyla kendi arasındaki bu iktidar ve yaşam standardı farklılığını açıklamak için başvurulan “Avrupa mucizesi” anlayışı

olduğunu söyler (Wallerstein, 2000, 185).Nitekim Hobson’a göre de Doğu ve Batı arasındaki keskin ayrıma dayalı Avrupamerkezcilik düşüncesi ilk kez 15. yüzyılda 1453’ten sonra başlamış ve 18. ve 19. yüzyılda Avrupa’nın Afrika ve Amerika yerlilerine karşı kendini kabul ettirmesiyle devam eden sömürgecilik sürecinde sahip oldukları üstünlük duygusunun bir sonucu olarak inşa ettikleri Avrupa kimliğini şekillendiren en önemli unsurlardan biri olmuştur (Hobson, 2008, 298-299). Çünkü Avrupalıların, dünyanın geri kalanından farklı olarak sanayi devimini, sürekli büyümeyi, modernliği, kapitalizmi, bürokratikleşmeyi ya da bireysel özgürlüğü başlatmış olması övgüye değer bir şeydi. Üstelik, bu anlatıya göre Avrupalıların bu mucizevi başarıları, tarihsel bir sürekliliğe sahipti ve Avrupalıların başarıları, onların atalarının daha önce yapmış oldukları mucizevi başarılarının devamı niteliğindeydi (Wallerstein, 2000, 185-186). Avrupa’nın belli oranda kültürel bir bütünlük ve tutarlılığa sahip olmasının nedenini, uzun yıllar dünyanın geri kalanına karşı hareket etmiş olmasında gören Braudel de bir anlamda üretilen bu Avrupa kimliğinin trajik başarısını işaret etmektedir. Bu bütünlük, bir dışlama anlayışıyla yakından ilişkilidir ve Avrupa fikri ve bilincinin bu dışlama süreci ile ilişkili olarak ciddi bir geçmişi vardır. Bu dışlama bir dönem “ırk” kavramını benimsemiş olmakla birlikte, günümüzde ırkın yerini “kültür” almıştır. Bu yeni ırkçılık, “kan ve ırk” üzerinden değil “kültür” üzerinde yürümektedir (Karaosmanoğlu - Karaosmanoğlu, 2013, 52; Goody, 2012, 7).

### **1.2. Tarihin Yeniden Yazılması**

Avrupamerkezci görüş çerçevesinde Batının emsalsizliği iddiasını (Goody, 2012, 284) gösterecek şekilde, kentli, sanayileşmiş, modern ekonomi ve devletle tanımlanan Batı medeniyetinin önceki uygarlık tecrübelerini kat kat aşan bir başarıya sahip olarak uygarlığın son evresi olduğu, Avrupa çizgisinde tek yönlü çizgisel bir tarih anlayışı geliştirildi (Coşkun, tarihsiz, 99-100). Avrupa’nın estetik, ahlaki ve hukukî alanda bir “referans medeniyet” konumuna yerleştirildiği bir anlatımla, tarih, düz ve evrimsel bir seyirle yeniden yazıldı (Karaosmanoğlu - Karaosmanoğlu, 2013, 51). Avrupamerkezci görüş, Antik Yunan’la başlayan, Roma ile devam eden Hıristiyan feodalitesiyle süren ve oradan da kapitalist Avrupa’ya geçiş yapan bir tarih anlatısı benimser. Bu anlatıda, Avrupa’nın merkeze konarak tarihin dönemlere ayrılması da bu anlatının bir parçası haline gelmiştir (Şimşek, 2013, 199).

Yine bu anlatının bir sonucu olarak Avrupa kimliğinin oluşumunda Antik Yunan’ın özel bir yeri olmuştur. Avrupa kimliği “Biz” ve “Onlar” ayrımına dayandığı için, bu ayrımdaki “Biz”in tanımlanması ve “Onlar”dan ayrıldığı noktaların altının çizilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Yani Avrupalılar “Biz Kimiz?” diye sorduklarında bu soruya net bir cevap bulmalıydılar. Bu cevabın en önemli bir unsuru, Antik Yunan kökeniyle ilişki kurulması, hatta bu kökenin oluşturulmasıydı. Avrupa kimliğinin temelinde yer alan “Biz”, Antik Yunan’dan beri akılcı düşünen, özgürlüğe düşkün, yeni şeyler keşfeden ve bu yönleriyle dünyanın geri kalanından ve özellikle Doğu’dan ayrılan insanlardı. Bu tanımlama, bütün kimliklerde görülebilecek kendini tanımlamadan ibaret bir tanımlama değildi, daha çok, Doğu üzerinde tahakküm kurmuş, onların ekonomik kaynaklarına el koymuş Batının bu durumunu “medeniyet götürme” misyonuna dönüştürecek bir meşrulaştırma işlevi de görecekti bir kimliklendirmeden ibaretti.

Şöyle ki, Avrupamerkezci düşünürler tarafından geliştirilen, 17. ve 18. yüzyıllarda çıkmaya başlayıp 19. yüzyılda tüm Avrupa toplumuna yayılan görüşe göre, despotizmin ve ekonomik geri kalmışlığın kurbanı olan Asya'ya karşılık Avrupa'nın demokrasinin beşiği ve buna bağlı olarak ekonomik ve siyasi gelişmenin taşıyıcısı olduğu inancı, Avrupa kimliğinin oluşumunda hayati öneme sahipti. Geri kalmış ve despotik Doğu'ya karşılık ilerlemeci ve gelişmiş bir Avrupa kimliği yaratmak için, Hobson'un deyişiyle düşünsel biri cambazlığa başvurulmuş, Yunanistan yeniden yaratılarak Antik Yunanistan "Avrupa medeniyetinin beşiği" konumuna yükseltildi. Ancak bunu yaparken Avrupalı aydınlar ve düşünürler, esasen Doğuda yer alan Yunanistan'ın Doğu'ya ait özelliklerini tamamen ortadan kaldırıp bilimsel ve demokratik kurumlar gibi özelliklerini de abartmışlardı. (Hobson, 2008, 229). Örneğin, pek çok iyi şey gibi demokrasi de Antik Yunanistan'da icat edilmiş ve Avrupa'nın dünyanın geri kalanına Avrupa tarafından armağan edilmişti (Goody, 2012, 341). Bu düşüncenin temelinde, Batı'nın hem geçmişte hem de bugün ilerlemeci dünya tarihinin merkezini işgal etmeyi hak ettiği düşüncesi yatıyordu ve bu görüş, Batının yükselişiyle ilgili bütün görüşlere bir şekilde sirayet etmişti (Hobson, 2008, 18-20).

Antik Yunan Yeni bir Yunanistan olarak yeniden inşa edilirken, Yunan demokrasisinin eksiklikleri yok sayıldığı gibi Yunanlıların bilim anlayışlarını geliştirirken çok şey borçlu oldukları Eski Mısır katkısı da yok sayılmıştı. Zira böyle yapılmadığı takdirde, Antik Yunanistan Doğu'nun bir parçası haline gelecek (Hobson, 2008, 228-229) ve Pierre Beaudet'nin deyişiyle Batı uygarlığının değerleri ve nirengi noktalarının temel unsurlarını, Batılı Yunan'a değil Doğulu Mısır'a borçlu oldukları sonucu ortaya çıkacaktı. Bu durum, Avrupamerkezci görüş açısından ise içe sindirilebilecek bir şey değildi (Beaudet, 2001, 312). Bu nedenle, Doğu'yla bağları kopartılan Antik Yunan'dan daha geriye bilinçli olarak gidilmedi. Çünkü Antik Yunan'dan geriye gidilirse artık Doğu başlayacak ve Batı'nın kökeninde Doğu yer almış olacaktı. Hobson'un deyişiyle Avrupamerkezci görüş, Doğu'yla duygusal ve kültürel bağları olduğu halde Antik Yunanistan'ın bu bağlarının ortadan kaldırılması gerekli görüyordu. Çünkü diğer türlü bu durum, Antik Yunanistan'ın, Doğu'nun bir parçası olduğunu kabul etmek anlamına gelecekti (Hobson, 2008, 228).

Bu yaklaşım bize Antik Yunan'ın iki temel özellik temelinde yeniden inşa edildiğini göstermektedir.

1) Antik Yunanistan'ın Doğu'yla bağlarını koparıp onu saf Batı medeniyetinin kökeni haline getirmek. Dolayısıyla tarihsel veriler ve bilgiler mevcut olsa bile bilinçli olarak Antik Yunan'dan geriye gitmemek.

2) Avrupa medeniyetinin beşiği olarak kesintisiz bir sürekliliğin başlangıç unsuru kabul edildiği için, ilkel ve olumsuz özelliklerinden arındırılmış bir Antik Yunan resmi ortaya çıkarmak.

Bu sayede Doğulu niteliğinden arındırılan Yunanistan, Avrupa'nın üstünlüğünü açıklamanın gerekçesi haline getirilmiştir. Metafiziği hiçbir zaman aşamamış Doğu'nun aksine Yunan mirasının akılcılığa yatkın yapısının dayanakları olarak da; okullarının çeşitliliği ve çekişmesi, dinsel baskılardan uzak ve özgür oluşu, hümanizm, aklın zaferi gibi temel özelliklere sahip olması (Amin, 2007, 106) gösterilmektedir.

En başından bir öteki olarak oluşturulan Doğu kurmacasının karşısında oluşturulan bu "Ezeli Batı" imgesi, Batının biricikliğini ve tekilliğini koruduğunu göstermek için "yaratılmıştı ki, bu imge, elbette ki, keyfi olarak ve efsaneye dayanarak yaratılan, değişime

rağmen süreklilik etmenlerinin ağır bastığı keyfi bir imgeydi. Avrupamerkezci görüş, bu bağlamda Antik Yunan’la başlayan Batılı bir soyağacı da üretti. Bu kurgunun bir gereği olarak, Helenizm’i keyfi bir şekilde Avrupalılığa bağlamak için Antik Yunan, asıl geliştiği ortam olan Doğudan da koparılmıştı (Amin, 2007, 104-105). Hodgson’un deyişiyle tarihin ana damarı veya ana akış istikameti Batının en yakın ataları sayılan Antik Yunan’dan ibaret olarak yeniden belirlendiği için, tarihin ana akış istikametinin bütün bölgeleri zaman zaman Batı ile özdeşleştirildi. Öyle ki, çoğu zaman Doğu içinde görülen Yunanistan, Batılı olarak kabul edilir ve bunun karşısına da bütün Doğu medeniyetleri konur hale geldi. Dahası, buna dayanarak Doğu-Batı ikilisinden başlayarak ikili karşıtlıklar üretildi. Tanımı gereği Batıyı kapsayan tarihin ana akış istikameti, aynı tanımın gereği Doğu’yu tecrit edilmiş ve statik olarak görür (Hodgson, 2001, 36-37).

Batı tarihiyle ilgili üretilen kesintisiz süreklilik anlayışının sağlanması için (Şimşek, 2013, 205) üretilen Doğu ile Batı arasında keskin bir ayırım, en bariz şekilde tarihyazıcılığında kendini gösterir. Bu durumun en önemli kanıtlarından biri, “tarihin ana akışının” Batı merkezli olarak kurgulanmasıyla, Avrupamerkezci düşüncenin Asyalıları “tarihi olmayan insanlar” olarak görmesidir. Doğulu insanlar kendi başlarına gelişme göstermeyi başaramadıklarına göre, Batının emperyalizm ile Doğuya medeniyet götürebilmesinin önü açılmış oluyordu (Hobson, 2008, 224). Hobson bu durumun bir tür ırkçılığa yol açtığını da söyler. Ona göre 18. yüzyılda ortaya çıkan “aleni ırkçılık”, fizyolojik ve genetik özelliklere dayalıyken, 18. ve 19. yüzyılda ortaya çıkan “gizli ırkçılık”, kültürel, kurumsal ve çevresel özelliklere dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Gizli ırkçılığın sinsi işlediğinin altını çizen Hobson, bu anlayış yüzünden pek çok Avrupalının emperyalizm aracılığıyla, emperyalist “medenileştirme misyonu” aracılığıyla samimi olarak Doğuya yardım ettiğini düşündüğünü (Hobson, 2012, 222) belirtmektedir.

### 1.3. Avrupa’nın Eşsizliği İddiası

Avrupamerkezci tarih anlatısında, Avrupa’nın üstünlüğünü göstermek için, Avrupalı dünyanın başlangıcı olan antik çağda (Goody, 2012, 31) Avrupalı olmayan her şey, antik tarih parantezinin dışına konur, bazı değişiklikler içerse de Avrupa tarihi sürekli bir ilerleme çizgisinde anlatılır ve moderniteyle birlikte üstünlüğünü göstermiş olan Avrupa’nın modernite öncesinde de üstün olduğu gösterilir (Goody, 2012, 7). Bu yaklaşımı benimseyen Finley, Avrupa’nın Ortaçağın sonlarından itibaren teknolojiye, ekonomide ve diğer alanlarda gösterdiği gelişimin insanlık tarihinde benzersiz olduğunu vurgular ve Avrupa antikçağının benzersizliğiyle ilişkilendirirken (Goody, 2012, 43), Avrupamerkezci bir bakış açısına sahip olan Norbert Elias da uygarlık kavramının, Batının öteki toplumlara göre üstün olduğunu inandığı her şeyi içinde özetleyen bir kavram olduğu kanaatindedir (Goody, 2012, 183). Osborne, Antik Yunan’ın Batılı mirasın temeli olduğu görüşünün bir efsane olmadığı kanaatindedir:

“Klasik Grek dünyasında bizim Batılı mirasımızın temeli olan birçok özelliğin kökenini bulduğumuz, tümüyle bir Avrupa efsanesi değildir. Bütün düşünce ve ifade tarzlarının, öz bilinçli soyut siyasal düşünce ve ahlak felsefesinin; başlı başına bir alan olarak retoriğin, trajedi, komedi, parodi ve tarihin; Batılı natüralist sanat ve dişi nü’ nün; kuram ve uygulama olarak demokrasinin pınarları ve kökeni M.Ö. 500 ile 300 arasının Yunanistan’ındadır.” (Goody, 2012, 44).



Wallerstein büyük ölçüde Avrupa'da doğmuş olan sosyal bilimin, Avrupa'nın bütün dünya sistemine hükmettiği tarihsel bir noktada Avrupa'nın sorunlarına cevap olarak ortaya çıktığını ve kurumsal tarihi boyunca hep Avrupamerkezci olduğunu vurgular (Wallerstein, 2000, 184-185). Nitekim, kuramında önemli bir yer tutan amaçlı ve çizgisel tarih anlayışının Batı'ya has olduğunu, Doğu'da ise döngüsel tarih anlayışının geçerli olduğunu söyleyen Hegel'den (Arnhart, 2013, 244) Avrupa'da sosyal bilimlerin ayrı bir disiplin olarak yer edinmesinde önemli payı olan Montesquieu'ya (Beriş, 2017, 504) Machiavelli, Marks ve Weber'e kadar nerdeyse bilinen önemli sosyal bilimcilerin çoğunun bu Doğu-Batı ayrımı çerçevesinde düşünce geliştirdiği görülür (Vergin, 2007, 190-192).

Kuruluş yıllarında Avrupamerkezciliğin damgasını vurduğu (Şan, 2007, 66) sosyal bilimlerin ortaya çıktığı döneme bakıldığında, Batının 1492 yılında Amerika kıtasına ulaşması ile başlayan süreçte dünya üzerinde mutlak egemenlik kurduğu 19. Yüzyılda dünya sisteminin bazı sorunlarla karşılaşmasının önemli rolü olduğu görülür (Şan, 2007, 62). 19. yüzyılda sosyal bilimlerin ortaya çıktığı, Batı kimliğinin yeniden yapılandırılma döneminin doruk noktasına ulaştığı bu dönemde özellikle 1700-1850 yılları arasındaki dönemde Avrupalılar dünyayı düşünsel olarak iki tezat bölüme ayırıyorlardı: Batı ve Doğu veya Batı ve geri kalanlar. Bu ayrıma göre Batı Doğu'dan üstündü (Hobson, 2008, 23-25). Avrupa tarih yazımına egemen olan bu Doğu-Batı karşıtlığına göre bir Avrupa mucizesi olarak Batı'nın yükselişi, Avrupa tarihinin başka tarihlerde görülmeyen, özel mülkiyetin çok erken bir aşamada yerleşmesi, imparatorluk yapısı yerine birbirleriyle rekabet içinde olan çok kutuplu bir devlet yapısına sahip olması, tarımı üretken kılan unsurların benimsenmesi gibi özelliklere sahip olması ile açıklanır. Bir yokluklar alanı olarak tasavvur edilen ve biricik ve özel olarak görülen Avrupa tarihinin bir arka planını oluşturan Doğu tarihine ise, Avrupa tarihinin üstünlüğünü kanıtlamak için sahnelenmiş bir oyunda bir figüranlık görevi verilmiş gibidir (İslamoğlu, 1997, 13).

“Bilim, felsefe, sanat başta olmak üzere yaşamın her alanında Avrupa düşüncesi ve uygarlığının, Avrupa dışında kalan diğerlerinin tamamından üstünlüğü tezini açıktan ya da gizli olarak savunan yaklaşım” (Şimşek, 2013, 194) olarak tanımlanan Avrupamerkezcilik, Hobson'a göre Batının yükselişiyle ilgili tüm temel görüşlere sirayet etmiştir (Hobson, 2008, 20). Sosyal bilimlerin Batıda yükselişe geçtiği bu dönemde Batı, dünya üzerinde kurduğu mutlak egemenlik karşısında kendi varlığını da tarihten ve zamandan bağımsız bir mutlaklaştırma içine sokma uğraşı içine girmiştir. Batı, bu şekilde kendi dışındaki dünya ile iktidar ilişkisi kurmuş ve Batı dışı toplumları ötekileştirme sürecine tabi tutmuş (Şan, 2007, 62) ve en başından beri biricikliğini ve tekilliğini korumuş bir “Ezeli Batı” kurmacasını da yaratmıştır. Keyfi ve efsaneye dayanan bu kurgu, değişime rağmen süreklilik etmenlerinin ağır bastığını vurgulamak için gerek duyduğu aynı ölçüde keyfi bir “ötekiler” yaratmakla kalmamış, Antik Yunan'la başlayan Batılı bir soyağacı da ileri sürmüştür (Amin, 2007, 104-105).

Sosyal bilimin tecellilerinin, a) tarih yazımında, b) evrenselciliğinin dar görüşlülüğünde, c) Batı medeniyeti hakkındaki varsayımlarında, d) Şarkiyatçılığında ve e) ilerleme teorisini dayatma girişimlerinde, olmak üzere beş biçimde Avrupamerkezci olduğunun ileri sürülebileceğini (Wallerstein, 2000, 184-185) belirten Wallerstein'ın yaklaşımı göz önüne alındığında ilk dikkat çeken alanın tarih yazımı olduğu görülür. Zira Batı Avrupa, 19. yüzyılın başından itibaren, sömürgeci fetihler ve Sanayi Devrimi'nin bir sonucu olarak

dünyanın geri kalanındaki faaliyetleriyle, dünya tarihinin kurgulanmasında da egemen olmuştur (Goody, 2012, 15). Bu kurguda Batı, Antik Yunan'dan bu yana Doğu'nun hiçbir yardımı olmaksızın gelişmesini sürdüren bir medeniyet olarak resmedilir. Bu noktadan itibaren dünya tarihinin yalnızca muzaffer ve öncü Batı'nın hikayesi olarak anlatılabileceği yolunda bir adım atılmıştır. Böylece, eski (pristine) Batı miti doğmuştur: Doğu'nun yardımını almaksızın kendi kişisel gelişimlerini yönlendiren ve böylece modern kapitalizme doğru başarılı hamle yapan Avrupalılar, bu duruma kendi üstün yaratıcılıkları, akılcılıkları ve demokrat yapıları sayesinde ulaşmıştır (Hobson, 2008, 24-25).

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Batının Doğu karşısında ciddi bir üstünlük sağlamış olması değil ama gelişimini kendinden başlatması ve Doğu medeniyetleri dahil olmak üzere yararlandıkları tüm medeniyetleri kendine ait göstermeye çalışmasıdır. Goody buna "tarih hırsızlığı" adını vermektedir (Goody, 2012, 32). Goody'ye göre tarih hırsızlığı, tarihin Batı tarafından ele geçirilişi demektir. Bu da geçmişin Avrupa ölçeğinde olan bitenlere göre kavramsallaştırılıp sunulmasını, ardından da dünyanın geri kalanına dayatılmasını ifade etmektedir (Goody, 2012, 1).

Hobson, Doğunun Batının yükselişine iki ana yöntemle katkıda bulunduğunu, bunlardan birinin yayılma/asimilasyon, diğerinin ise kendine mal etme olduğunu belirtir ve kendine mal etmeyi, 1492'den sonra Batı emperyalizminin Batının yükselmesi için doğunun ekonomik kaynaklarının tümünü kendine mal etmesi olarak açıklar (Hobson, 2008, 18). Dünya üzerinde farklı zaman dilimlerinde farklı dünya egemenliklerine şahit olunmuş ama daha önce hiçbir medeniyet dünyayı bu kadar yayılmacı biçimde etkilememiş veya kendi suretinde şekillendirmemiştir (Şan, 2007, 63). Avrupa'nın Doğu'nun kaynaklarını başarılı bir şekilde asimile ettiğini söyleyen Hobson'un aktardığı üzere: "Batı'yı sıradışı yapan, düşük buluş yapma kapasitesine karşılık başkalarından öğrenmeye hazır olması, taklit etme isteği, dünyanın başka yerlerinde bulunmuş araç gereç ya da teknolojilere el koyma becerisi, bunları en elverişli hallerine getirmek, sonuna kadar ve yoğun bir şekilde sömürmektir" (Hobson, 2008, 294) sözü, Avrupamerkezcilik bağlamında doğrulanmış görünmektedir. Stam ve Shohat'ın, Avrupamerkezciliğin, Avrupalı olmayanların kazanımlarını kendine mal edip kendi özünde birleştirerek kendi kültürel antropolojisini yükseltmek suretiyle Batı kaynaklı dünyanın merkezi ve dünyanın diğer yerlerine ontolojik gerçeklik sağlayan tek paradigmatik çerçevesi (Stam - Shohat,2002) olduğu görüşü de bu bağlamda haklılık kazanmaktadır.

Avrupamerkezciliğin göstergelerinden bir başkası da dil ve adlandırmalardır. Çünkü Avrupamerkezcilik en başta adlandırmalarda kendini gösterir. Örneğin, "coğrafi keşifler" adının kendisi ve "Yakındoğu", "Uzakdoğu" ve "Ortadoğu" gibi adlandırmalar Avrupamerkezci adlandırmalardır. Yüzbinlerce insanın zaten keşfetmiş olduğu bir coğrafyayı Avrupalıların keşfetmesi "coğrafi keşifler" olarak adlandırılırken, dünyanın farklı bölgeleri de Avrupa'ya uzaklığına göre adlandırılmaktadır. Bu durum, Avrupalıların medeniyet anlayışlarının farklı bir yönünü göstermektedir. Batının belki de kendinden önceki güçlenen ve yükselen medeniyetlerden farkı, bu "kendine mal etme" konusunda ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Çünkü Batı sadece ekonomik kaynakları kendine mal etmekle kalmamış, Batı dışı toplumların ürettikleri tüm olumlu medeniyet unsurlarını kendine mal etmeyi amaç edinmiştir. Goody'nin, Avrupalıların yaptığı ve uygarlık hırsızlığı (Goody, 2012, 182) dediği şeyin bir sonucu olarak tarih yeniden yazılırken Batı dışı

uygarlıklar ya görmezden gelinmiş ya da bunlar batıya mal edilmiştir. Bu bağlamda İbn Sina'nın "Avicenna", İbn Rüşd'ün "Averroes" olarak adlandırılması ve aslen doğu dünyasına ait pek çok önemli kişinin isimlerinin Batılı isimlere benzer telaffuz edilmesinin, Avrupamerkezcilik realitesi sebebiyle sadece telaffuz kolaylığıyla açıklanamayacağı izlenimini oluşturmaktadır.

Pierre Beaudet, tarihin Antik Yunan'la başlatılmasını bilinçli bir tercih ve bilinçli bir inşa ve kurgu olduğunun altını çizer. Martin Bernal'ın asıl adı *Black Athena-The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (Kara Atena, Klasik Uygarlığın Afrika Asyasal Kökleri) olan ama Türkçe'ye, *Kara Atena, Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl imal Edildi? 1785-1985* adlı kitabıyla bu kurguyu kökten yıkacak unsurları ele aldığını belirtir. Yunanistan'ın uzun süre, Atina'nın yükselişinden neredeyse iki bin yıl önce bütün Akdeniz dünyasının entelektüel ve siyasi merkezi durumunda olan Mısır'ın kolonisi olduğunu ileri süren Bernal, bu Mısır etkisinin ve hatta Mısır'la birlikte Fenikeliler ve Sümerlerle birlikte diğer Doğulu halkların etkisinin bilinçli bir şekilde üstü kapatılıp büyük ölçüde görmezden gelindiğini ve gelinmeye devam ettiğini hatırlatır (Beaudet, 2001, 309-310). Başta Mısırlılar olmak üzere Afroasiatik ırklarla başta Fenikeliler olmak üzere Sami ırkların Yunan kültürüne yaptığı belirleyici katkıyı göz ardı eden veya iyi ihtimalle küçümseyen on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl antik tarihçilerinin kasıtlı bir sessizlik içinde olduğu sonucuna varan Bernal, daha sonra etimoloji ve mitolojiye başvurarak bu kültürlerin Yunan kültürü üzerindeki etkisini göstermeye çalıştı. İlginçtir ki, Bernal'ın bu tezine karşı Mary Lefkowitz, 1996'da Bernal'e cevap olarak yayınlanan *Not Out of Africa: How Afrocentrism Be came an Excuse to Teach Myth as History* (Afrika Dışında Değil: Afromerkezcilik Efsaneyi Tarih Olarak Öğretmek için Nasıl Bir Bahane Haline Geldi?) başlıklı çalışmasıyla Bernal'ın görüşünü Afromerkezci olarak nitelemiştir. Garland'e göre yine de Bernal'ın çalışması, başka hiçbir şey başaramadıysa bile, Yunan kültürünün Batı'daki devam eden statüsünü, bu kültürel kökenin neredeyse kültürel kimliğin önkoşulu olarak görülmeye başlandığını bize hatırlatarak en azından klasik antik çağın devam eden önemini ortaya koyduğu için önemlidir (Garland, 2009, 312-313).

Coşkun'un ifadesiyle kendi kimliğini inşa ederken Avrupa'nın başvurduğu geleneksel ötekilerden biri de Mısır'dı (Coşkun, tarihsiz, 96) ve Yunanistan'ın Mısır'dan etkilendiği gerçeği kabul edilirse, kurgulanan Antik Yunan efsanesi zarar görecektir belki de yıkılacaktı. Zira bu durumda Batı medeniyetinin kökeninde Doğu (Mısır) yer almış olacak (Baudet, 2001, 312) ve Batı-Doğu kesikliliği tezi geçersiz olacaktı.

Burada temel sorun, dünya tarihçileri arasında gizlenmeye çalışılan "Avrupalının kendi kendini öne çıkarması" eğilimindedir (Hobson, 2008, 292). Hobson'un deyişiyle. MÖ 500'den beri Doğu ile Batının ayrı oluşumlar olmadığı ama gelişigüzel bir şekilde birbirlerine dolandıkları (Hobson, 2008, 295) sabit olmasına rağmen, keskin bir Doğu-Batı ikilemi yaratıldı. Doğunun geri kalmışlığına karşılık Avrupa'nın ilerlemeci bir doğru üzerinde yol aldığı inancına dayalı ikili karşıtlıklar yaratıldı. Buna göre Batı, yaratıcı, hareketli, bilimsel, disiplinli, kontrollü, insancıl, duyarlı pratik akıl odaklı, bağımsız ve hepsinden öte koruyucu olarak hayal edilirken Doğu, Batının ikinci sınıf bir karşıtı olarak resmedilmiş ve taktitçi, pasif, batıl, tembel, gaddar, duygusal, egzotik, beden odaklı, bağımlı ve hepsinden öte çocuksuydu (Hobson, 2008, 230-231).

## 2. Objektif Gerekçe: Yunanlıların Soyutlama ve Teorileştirme Becerisi

Bir yandan “Avrupa’yı gayrimeşru bir itibardan yoksun bırakacağımız yanılışıyla, özgüllüğünden de yoksun bırakmaya çalışmaktan vazgeçmeliyiz” (Wallerstein, 2000, 201) uyarısı yapan, bir yandan da Avrupamerkezciliği eleştirirken dikkatli olmayıp Avrupamerkezci öncüllerle onu eleştirirsek Avrupamerkezciliğin akademisyenler üzerindeki etkisini azaltacağımıza daha da arttırabileceğimize (Wallerstein, 2000, 185) dikkat çeken Wallerstein’in uyarıları, belki de hem düşünce hem de siyasi düşünce tarihinde Eski Yunanlıların özgün konumunun vurgulanmasında önem kazanır. Zira Yunanlıların bilim tarihine özgün katkıda bulduklarının altını çizmenin, bir realite olan subjektif Avrupamerkezcilik olgusunun değil, objektif tarihsel verilerin, nesnel tarihsel araştırmaların bir sonucu olarak görünmektedir.

Tarihin Yunanlılarla başlamadığı doğru olmakla beraber, bu, Yunanlıların bilim tarihine hiçbir katkısı olduğu anlamına gelmez. Yunanlıların katkısının doğa felsefesi (Amin, 2007, 116) olduğunu söyleyen Samir Amin, doğa felsefesinde kendini gösteren Yunan mucizesinin küçük görülemeyeceğini (Amin, 2007, 109) söylese de, Bonnard, “Yunan mucizesi” diye bir şeyin olmadığını, Yunanlıların bilim alanında yaptıklarına mucize demek yerine; iklim, toprak gibi doğal koşullar, önceki uygarlıkların katkısı ve zengin yoksul çatışması içeren toplumsal koşullar gibi sebeplerin bir bileşkesi olarak Yunanlıların “bilimi keşfettiklerini” kabul etmenin Yunan bilim mantığına daha uygun olacağını (Bonnard, 2011, 35) belirtir.

MÖ 7. yüzyılda evrenin ilk hali olan khaostan kosmosa geçişi tanrıların yaptıkları işlerle yani mitolojiyle açıklamayı benimsemiş olan Yunanlılar arasından MÖ 6. yüzyılda evreni, mitolojiye ve tanrılara başvurmadan sadece maddi süreçlere dayalı olarak akılla açıklamaya çalışan İyonyalı rasyonalistler (doğa filozofları) ortaya çıkmıştı (Pomeroy, 2018, 210-211). Bilim tarihçisi Ronan’a göre Batıdaki bütün antik çağ toplumları içinde olguları toplayıp karşılaştıran, onları bir bütünlük içinde birleştiren, evreni büyüye ve hurafeye başvurmadan ilk açıklayan Yunanlılar olmuştur.

Doğa yasalarının araştırılmasını, insan ile tanrılar arasındaki ilişkileri içeren mitolojiden ayırmak konusunda ciddi bir başarı göstererek “Yunan bilimi” denen hayret verici bir olgunun başlamasını sağlayan Yunanlılar, böylece Thales’le birlikte, ilki, evrene doğaüstü değil doğaya dayalı açıklamalar getirme, ikincisi de gözlem ve tecrübelerle dayanarak bunların temelinde yer alan teoriler üretmeye çalışma olan Yunan biliminin ayırt edici özelliklerini otaya koymuştu (Ronan, 2005, 69). Bütün bunlar birdenbire olmamış, Doğu Akdeniz’in mirasçısı olan Yunanlılar, Minos ve Miken kültüründen yararlandıkları gibi Mısırlılar, Fenikeliler ve daha sonra da Mezopotamyalılardan çok şey alarak (Ronan, 2005, 65) bu gelişmeyi sağlamışlardı. Yine de felsefenin MÖ 585’teki güneş tutulmasını önceden bilen Thales’le başladığını belirten ve tarihte Yunan uygarlığının birdenbire doğuşunu açıklamak kadar güç ve şaşırtıcı bir iş olmadığını söyleyen Russel (Russell, 2004, 123) ile, bilimin neden Akdeniz’in doğusunda aniden tomurcuklanmaya başladığı sorusunun kesin bir cevabının olmadığını söyleyen Ronan (Ronan, 2005, 69) Yunanlılarda bilimin aniden ortaya çıktığı konusunda aynı görüştedir.

Diğer toplumların bilgi birikiminden yararlanmakla beraber Yunanlıların bilimin başlatıcısı olarak görülmesinin nedeni, anlaşıldığı kadarıyla Yunanlıların bilim tarihine katkısı olan soyutlama ve teorileştirmeyle ilişkilidir. Bilindiği gibi ilk filozof sayılan Thales’le birlikte başlayan ve gözleme dayalı olarak evreni inceleyen Yunan biliminin ayırıcı özelliği,

bu gözlemlerden yola çıkarak evrenin özüne dair teoriler üretmesidir. Bilimin kümülatif olduğu ve her toplumun kendi çapında bu kümülatif bilgiye bir ekleme yaparak katkıda bulunduğu göz önüne alınırsa, teorileştirme ve soyutlama, Yunanlıların bilim tarihine yaptıkları en önemli katkı olarak görülmektedir. Bunun en iyi örneği, geometrinin bir bilim olarak ortaya çıkış hikâyesinde görülebilir.

Geometriyi Mısırlıların bulduğu ve geometri ile ilk gelişmelerin Mezopotamya ve Mısır'da gerçekleştiği (Hobson, 2008, 82; Bernal, 1998, 177) hemen herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Mısır'da her yıl Nil nehri taşıp önceki yılın sınır işaretlerini sildiği ve bereketli toprakları sular altında bıraktığı için, her yıl Mısırlılar tarlaların ana sınırlarını yeniden çizerek belirlemek zorunda kalıyordu. Hayati önemdeki bu işi -arazilerin sınır çizgilerinin belirlemek için ölçüm yapma işini- her yıl yapmak durumunda oldukları için Mısırlılar bu işte oldukça ustalaşmışlardı (Barker, 2003, 33). Bu bağlamda “geometrinin Mısırlılar tarafından, Nil'in taşmasıyla sınır işaretlerinin kaybolmasından sonra tarlaları ölçmek için icat edildiği görülmektedir.” Bernal'ın aktardığına göre Herodotos da Mısırlıların temel bir bilim olan geometriyi pratik nedenlerle -yani, Nil'in taşması ile işaretlerin ortadan kalkmasından sonra toprağın ölçülmesi için- geliştirdiklerini (Bernal, 1998, 177) anlatmaktadır.

Yunanistan'ın bir dönem Mısır'ın kolonisi olduğu (Bernal, 1998, 580, Beaudet, 2001, 309), bir veri olmasının yanında, Bernal'ın, Öklid'in bütün yaşamını Mısır'da geçirdiği (Bernal, 1998, 26) ve İskenderiye okulunda öğretmenlik yaptığı (Bernal, 1998, 390) Tales, Pythagoras, Platon gibi pek çok Yunan düşünürün de yolunun Mısır'dan geçtiği iddiaları (Bernal, 1998, 390) bir veri olarak kabul edilirse, Yunanlıların, Mısırlıların ne yaptıklarını gözleyip yaptıkları işe de “geometri” yani “yeryüzünün ölçümü” adını vermiş olmaları (Barker, 2003, 34) daha iyi anlaşılır.

Herodotos, Aristoteles ve onun öğrencisi Ödemos'un (Eudemos) aktardığına göre Yunanlılar, matematikle ilgili bilgilerini ve geometriyi Tales yoluyla Mısır'dan öğrenmiş olsa da Mısırlıların geometrisi tamamen pratiğe ve tecrübeye dayalı bir geometri niteliğindedir (Ronan, 2005: 71-72). Mısırlılardan farklı olarak Yunanlılar, geometriye sadece pratik faydasından dolayı değil teorik konumu sebebiyle de önem verdiler, geometriyi geometrinin kendisi için anlamayı istediler. Tüm geometri uygulamalarının altında yatan genel yasaların tümdengelsel ispatlarını bulmaya çalıştılar (Barker, 2003, 34-35). Dolayısıyla sadece gündelik hayattaki sorunlarını çözmek için değil geometriyi soyut düzeyde ve teorik olarak incelediler. Yunan biliminin ayırdedici özelliği ve onların bilim tarihine özgün katkısı tam da buydu aslında: Soyutlama ve teorileştirme.

Yunanlılar sadece somut sorunlarla karşı karşıya kaldıklarında değil, böyle bir sorun yokken bile soyut düzeyde bilimle ilgilendiler (Russell, 2004, 123). Bilimi soyutlayarak, maddi dünyanın sınırlılıklarını aşma imkânı elde ettiler. Çocuk gelişiminde soyutlama nasıl

\* Herodot da geometrinin kökeninin toprak ve tarla ölçümü olduğuna dair benzer bir hikâye anlatır: “Mısır' da bu kadar çok kanal bulunmasının nedeni budur. - Gene rahipler bana dediler ki, bu kral bütün toprakları Mısırlılar arasında bölüştürmüş, herkesin payına aynı ölçüde toprak düşmüştür; her toprak sahibi yılda bir ve belli zamanda kira gibi bir şey ödüyor, kral da kendisine bu yoldan bir gelir sağlamış oluyordu. İrmak bunlardan birinin toprağını yerse, o adam gidip krala durumu anlatıyor, bunun üzerine Sesostris adamlarını gönderip toprağı ölçtürüyor, ne kadarının eksildiği saptanıyor ve köylü vergisini o ölçüde eksik ödüyordu; bana öyle gelir ki, sonradan Yunanistan'a da geçmiş olan geometrinin kökeni budur” (Herodotos, 2012: 167).

önemli bir evre, önemli bir aşama ise, insanoğlunun bilimsel gelişiminde de soyutlama aynı öneme sahiptir. Piaget, çocuk gelişiminde çocuğun soyut düşünmesinin önemini vurgularken “somut işlem düşüncesi evresinde olan küçük bir çocuk şimdiki zaman içindeki “gerçek” sorunlarla uğraşmak zorunda olduğu halde, soyut işlem düşüncesine sahip olan bir ergen, yakın çevreyi varsayımsal bir geçmişe ya da geleceğe bağlayan olası sorunlarla uğraşabilir” diyerek (Gander - Gardiner, 2004, 461) çocuğun gelişiminde soyut düşünmenin önemini vurguladığı gibi, insanlık tarihinde de soyut düşüncenin önemli bir aşama olduğuna dair ipuçları vermektedir bize.

### 2.1. Siyasetin Pratiği ve Teorisi

Sokrates öncesi filozoflardan Demokritos’un “*Pers krallığına hükmetmektense tek bir olguya açıklık getirebilmeyi tercih ederim*” (Pomeroy, 2018, 283) sözü, sadece ona ait olmayan ve bütün doğa filozofların da var olan soru sorma ve sorularına bir bütünlük içinde cevap verme arzusunun bariz bir göstergesidir.

Anaksimandros’tan Demokritos’a kadar tüm temel uğraşı doğaya entelektüel bir temel kazandırmak olan Doğa filozoflarından (Versenyi, 2007, 11) hemen sonra gelen Sofistler ve Sokrates, doğa filozoflarının doğaya yönelik bu merakın bir benzerini aynı coşkuyla ama farklı bir alana, beşerî dünyaya, insana ve insanın içinde bulunduğu ortama, insanın sosyal hayatına, insanların içinde yaşadığı topluma ve devlete yöneltmişler, bir anlamda sosyal bilimlerin temelini atmışlardır. Doğa filozofları evrenin özünü büyük bir merakla sorgularken Sokrates de “sorgulanmamış hayatın yaşamaya değmeyeceği” sonucuna varmıştır (Anıl, 2006, 154-156). İlk olarak, yalnızca doğa gerçekleriyle ilgilenen doğa filozoflarından sonra Yunan felsefesinin bakışını topluma ve insana yöneltmeyi başarmaları, ikinci olarak, düşünceyi de düşüncenin konusu haline getirerek düşüncenin sınırlarını, koşullarını ve imkânlarını araştırmaları, üçüncü olarak da ahlak felsefesini de akılcı olarak ele almalarıyla bu konuyu da felsefenin konusu haline getirmeleriyle Sofistler, felsefe tarihinde önemli bir yer edinirken (Stöhring, 2015, 203) devletin ne olduğunu sorgulayan ve bu bağlamda toplum sözleşmesini andıran bir yaklaşımla toplum ve devleti insan yapısı görmeleriyle de (Ağaoulları, 1994, 82) siyasal düşüncenin temellerinin atılmasında da önemli bir yer edinmişlerdir.

Sofistler beşerî hayata dair her şeyi sorgularken Sokrates de yine aynı cesaretle her şeyin tanımını sorgulamaktaydı. “Nedir?” sorusu Sokrates’in en çok sorduğu soruydu. Strauss ve Cropsey’e göre Sokrates, insanlarla sohbet ederken her şeyi tanımlamaya çalışma çabası içinde olan Sokrates her şeyle ilgili “Nedir?” sorusunu sorarak, adalet, adaletsizlik nedir, ölçülülük nedir cesaret nedir ve korkaklık gibi toplumda yaygın kullanılan ve genel olarak benimsenen görüşlerle ilgili soru sormanın yanında devletin, devlet adamının, insanlara hükmetmenin ve insanlara hükmedebilen insanın ne olduğuna yönelik soruları ve sorgulamalarıyla siyaset felsefesinin de kurucusu olmuştur (Strauss ve Cropsey, 1987, 4-5). Batı siyasal düşüncesinin merkezinde yer alan bir klasik sayılan ve siyaset teorisine dair bilinen en eski yazılı eser olan Platon’un (Politeia, Republic) adlı eseri, kritik bir soru olarak “adalet nedir?” sorusu bağlamında iyi devletin ne olduğunu ele alarak (Tannenbaum, 2017, 45) günümüze kadar da canlılığını sürdüren önemli bir tartışmayı, adaletle iyi devlet arasındaki bağlantıyı inceler. Bir ütopya olarak hayalinde tasavvur ettiği iyi ve adil devleti anlattığı *Devlet* adlı eseriyle Platon, aynı zamanda gündelik hayatta da kullandığımız

“Platonik” (Platonca) kelimesinin ima ettiği üzere (Etymonline: Online Etymology Dictionary) ütopya türünün de bilinen ilk örneğini vermiştir.

Böylece Yunanlıların soyutlama ve teorileştirmeyi sadece geometriye uygulamadıkları, aynı yöntemi siyasete de uyguladıkları görülür. Siyaset, bilindiği gibi Heywood’un vurguladığı üzere en az iki insan tarafından yapılabilecek bir eylemdir. Heywood’un deyişiyle “*Robinson Crusoe gibi yalnız bireyler basit bir ekonomi geliştirebilirler, bir sanat ortaya çıkarabilirler, vesaire; ama siyaset yapamazlar. Siyaset ancak bir başka insanın, Cuma’nın gelişle ortaya çıkar*” (Heywood, 2013, 21).

Ortak sorunların çözülmesi amacıyla kararların alınması ve bu amaçla çeşitli hiyerarşilerin oluşturulması, siyasetin oluşum sürecinde karşımıza çıkan unsurlardır. Bu anlamda siyaset elbette ki Yunanlılarla başlamamıştır. Yunanlılar insanlık tarihinin bilinen ilk topluluğu, ilk kabilesi ya da ilk krallığı veya devleti olmadıklarına göre, siyasetin başlangıcı Yunanlılardan binlerce yıl öncesine gitmek durumundadır.

Siyasetin pratiği çok eski olmakla birlikte, siyasetin teorisine dair Yunanlılardan önce beyan edilmiş ve günümüze ulaşmış bir görüş tarihsel olarak mevcut değildir. Siyasetin nasıl olması gerektiği, devletin nasıl ortaya çıktığı, devleti ortaya çıkaran temel unsurun ne olduğu, iyi devlet ile kötü devletin farkları, en iyi devletin nasıl olması gerektiği gibi konularda, en azından elimize ulaşan tarihsel kayıtlarda, Yunanlılardan daha önce görüş geliştiren mevcut değilmiş gibi görünmektedir.

Siyasetin teorisine dair sözlü olarak Sofistler ve Sokrates’ten, yazılı olarak da Platon’dan daha eski kaynak elimizde mevcut olmadığı için, siyasi düşünce tarihi -en azından yeni bir kaynak bulununcaya kadar- Eski Yunan’la başlamak durumundadır.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Hemen her şeyin tarihinin Eski Yunan’la başlatılmasının sebeplerinden birinin artık “Avrupamerkezcilik” olduğu (Canatan, 2008, 11) ve bunun bilinçli bir tercih olduğu ortaya çıkmış durumdadır. Oluşumunda sömürgeleştirme sürecinin yarattığı özgüvenin payının büyük olduğu Avrupa kimliğinin, modern toplum ve uygarlığı, kendi tarihsel deneyimi karşısında tanımlama çabası içine girmesinin (Coşkun, tarihsiz, 97-98) bu yaklaşımda etkili olduğu da artık belirgindir. Ancak, beğensek de beğenmesek de “Avrupamerkezli bir dünyada yaşıyor” olduğumuz ve modern dünyaya damgasını vurmuş olan Avrupamerkezciliğin egemen bir ideoloji ya da düşünüş biçimi haline geldiği de bir gerçektir (Canatan, 2008, 12). Bu nedenle, Avrupamerkezciliğe karşı Batı dışı toplumların sosyal bilimcilerinin yapması gereken şeyin, Batı kalıplarıyla değerlendirme yapmak yerine, kendi tecrübelerinden yararlanmalarına izin verecek tarzda sorunları ele almak (Şan, 2007, 79) olduğu şeklindeki iyi niyetli öneriler önemli ve farkındalığı artırmaya hizmet edici olsa da bu konudaki en büyük sorunun, Avrupamerkezci düşüncenin fark edilmeye imkân vermeyecek ölçüde yaygın olması olduğu gerçeğini gözardı ettiği için naif olma potansiyelini içinde barındırmaktadır.

Avrupamerkezciliğin, tarihi özellikle Antik Yunan’la başlatması, bilimsel hakkaniyet ve dürüstlük açısından elbette ki eleştirilmesi gereken bir olgu olmakla beraber, Wallerstein’in isabetle vurguladığı üzere, Avrupamerkezci yöntemlerle Avrupamerkezciliği alt etmeğe çalışmanın hem bilimsel hakkaniyet ve dürüstlük açısından yanlış olduğu hem de tam tersi sonuçlar meydana getirme potansiyelini içinde taşıdığı için, bu çalışmamızda bu durum göz

önüne alınarak Eski Yunanlıların bilime özgün katkıları çeşitli yönleriyle vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda siyasi düşünce tarihinin Eski Yunan'la başlamasının/başlatılmasının, subjektif nitelikteki Avrupamerkezciliğin değil objektif tarihçiliğin ve bilimsel hakkaniyetin bir sonucu olduğu sonucuna varılmış ve Yunanlıların bilim alanındaki özgünlüğünün siyaset teorisine yansımaları açıklanmaya çalışılmıştır. Bu özgünlüğü sağlayan unsurlar arasında, yurttaşlara halk meclisinde yasalar hakkında eşit konuşma hakkı (isegoria) vermekle sınırlı olmayan, yurttaş olmayanlara da agoradaki herkesin düşüncelerini özgürce ifade etme hakkını (parrhesia) içeren konuşma ve ifade özgürlüğünün (Yalçınkaya, 2011, 48), bütün Yunan kentleri içinde en fazla Atina'da bulunması (Burckhardt, 2019, 327-328), üzerinde yeterince durulmayan belki de en önemli unsurlardan biridir. Yine de Strano'nun vurguladığı üzere, Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarının aksine bölük pörçük de olsa Yunan kaynaklarının günümüze kadar ulaşmış olması (Strano, 2018, 1016), bütün bu unsurlar içinde en önemlisidir.

Özetle dile getirmek gerekirse, siyasi düşünce tarihinin Eski Yunan'la başlaması/başlatılması, Yunanlıların siyaset teorisinde ilk eserler vermiş olması sebebiyle, Avrupamerkezciliğin değil hakkaniyetin ve bilimsel objektifliğin bir sonucudur denebilir.

Yine de bu yazıda bizim ileri sürdüğümüz bu görüş, açık uçlu ve Popper'ın deyişiyle "yanlışlanmaya" açık bir görüştür. Sonuçta, Avrupamerkezciliğin çok başlı bir canavar olduğu ve bu canavarı öldürmenin de o kadar kolay olmadığını (Wallerstein, 2000, 185) söyleyen Wallerstein'in görüşünün haklılık payı göz önüne bulundurulursa, bizim bu yazıdaki görüşümüz de objektif bilimsel veri ve çalışmalarla yanlışlanmaya açık olmak ve yanlışlanıncaya kadar doğru kabul edilmek durumundadır.



## Kaynakça | References

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1994.
- Amin, Samir. *Avrupamerkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi*. çev. Mehmet Sert. İstanbul: Yordam Kitap, 2007.
- Arnhart, Larry. *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. Ahmet Kemal Bayram. Ankara: Adres Yayınları, 2013.
- Barker, Stephen F. *Matematik Felsefesi*. çev. Yücel Dursun. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2003.
- Beaudet, Pierre. "Atina ve Mısır'da Antik Uygarlıklar ve 'Batı'nın İcat Edilmesi". *Medeniyetler Çatışması*, Samuel P. Huntington vd., drl. Murat Yılmaz. 308-317. Ankara: Vadi Yayınları, 2001.
- Beriş, Hamit Emrah. "Montesquieu". *Siyasal Düşünceler Tarihi*. drl. Hamit Emrah Beriş - Fatih Duman. 501-534. Ankara: Orion Kitabevi Yayınları, 2017.
- Bernal, Martin. *Kara Atena, Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl imal Edildi? 1785-1985*. çev. Özcan Buze. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.
- Bonnard, Andre. *Antik Yunan Uygarlığı, İlyada'dan Porthenon'a*. çev. Kerem Kurtgözü. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2011.
- Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Burckhardt, Jacob. *Yunanlılar ve Yunan Medeniyeti*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Canatan, Kadir. "Osmanlı'da Batılılaşma ve Batı Merkezilik İdeolojisinin Tarihsel Kökenleri". *Eskiyeni* 8 (Mart 2008), 11-26.
- Coşkun, İsmail. *Uygarlık Tarihi*. PDF: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, Sosyoloji Lisans Programı, ts.  
<http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/kok/uygarliktarihi.pdf>
- Delanty, Gerard. *Inventing Europe, Idea, Identity, Reality*. London: Macmillan Press Ltd., 1995.
- Doorslaer, Luc van. Handbook of Translation Studies Online, "Avrupamerkezcilik [Eurocentrism]". Translated by Şule Demirkol. Erişim: 20 Aralık 2023.  
<https://benjamins.com/online/hts/articles/eur1.tr>
- Online Etymology Dictionary. Erişim 7 Haziran 2024.  
[https://www.etymonline.com/word/Platonic#etymonline\\_v\\_16462](https://www.etymonline.com/word/Platonic#etymonline_v_16462).
- Gander, Mary J. – Gardiner, Harry, W. *Çocuk ve Ergen Gelişimi*. çev. Ali Dönmez vd. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. 5. Baskı, 2004.
- Garland, Robert. *Daily Life of the Ancient Greeks*. London: Greenwood Press, Second Edition, 2009.
- Goody, Jack. *Tarih Hırsızlığı*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Müntekim Özmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.
- Heywood, Andrew. *Siyaset*. çev. Bekir Berat Özipek, vd. Ankara: Adres Yayınları, 2013.
- Hobson, John M. *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*. çev. Esra Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Hodgson, Marshall G.S. *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*. çev. Ahmet Kanlıdere. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001.

- İslamoğlu, Huri. “Açılış”. *Neden Avrupa Tarihi?* drl. Huri İslamoğlu. çev. Simten Coşar vd. 9-23. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Karaosmanoğlu, Kerem- Karaosmanoğlu, Defne. “Avrupamerkezciliği Eleştirmek: Çıkmazlar ve Alternatif Bakışlar”. *İnsan ve Toplum* 3/6 (2013), 49-68.  
<http://dx.doi.org/10.12658/human.society.3.6.M0074>
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer’de Başlar, Yazılı Tarihteki Otuzdokuz İlk*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2002.
- Kurt, Veysel. “Siyaset Odaklı Bir Sosyal Bilim Yaklaşımı: Avrupamerkezcilik”. *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2012), 6-19.
- Pomeroy, Sarah B. *Antik Yunan’ın Kısa Tarihi, Siyaset, Toplum ve Kültür*. çev. Oğuz Yarlıgaş. İstanbul: Alfa yayınları, 2018.
- Ronan, Colin A. *Bilim Tarihi, Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişimi*. çev. Ekmeleddin İhsanoğlu - Feza Günergun. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2005.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi 1*. çev. Muammer Sencer. İstanbul: Say Yayınları, 2004.
- Stam, Robert - Shohat, Ella. “İçice Geçmiş Tarihler: Avrupamerkezcilik, Çokkültürcülük ve Medya”. çev. E. Sözen. *Köprü Dergisi* 77 (Kış 2002), 70-76.  
<https://www.koprudergisi.com/kis-2002/icice-gecmis-tarihler-avrupamerkezcilik-cokkulturculuk-ve-medya/>
- Stöhring, H.J. *İlk Çağ Felsefesi, Hint, Çin, Yunan*. çev. Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayınları, 2015.
- Strano, Giorgio. “Astronomi”. *Antik Yunan*, ed. Umberto Eco. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Strauss, Leo ve Crospey Joseph. *History of Political Philosophy*. ed. Leo Strauss and Joseph Crospey. Chicago and London: The University of Chicago Press, Third Edition, 1987.
- Şan, Mustafa Kemal. “Sosyal Bilimleri Yeniden Kurgulamak: Avrupa-Merkezcilik Yaklaşımlarının Aşılması”. *Sosyoloji Dergisi* 3/15 (2007), 57-84.
- Şimşek, Ahmet. “Türkiye’de Tarih Ders Kitaplarında Avrupamerkezcilik”. *İnsan ve Toplum* 3/6 (2013), 193-222.
- Tannenbaum, Donald. *Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: BB101 Yayınları, 2017.
- Vergin, Nur. *Siyasetin Sosyolojisi, Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2007.
- Versenyi, Lzslo. *Sokratik Hümanizm*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Sentez Yayınları, 2007.
- Wallerstein, Immanuel. *Bildiğimiz Dünyanın Sonu, Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Yalçınkaya, Ayhan. “Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset”. *Sokrates’ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*. drl. Mehmet Ali Ağaoğulları. 19-90. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.



## Intercultural Communication According to the Principles of Hegel's Philosophy of Logic

Nurgül Ergül

0000-0002-9473-1474

Sivas Cumhuriyet University, Yıldızeli Vocational School, Department of Marketing and Advertising, Sivas,  
Türkiye

[ror.org/04f81fm77](mailto:nurgulergul@cumhuriyet.edu.tr)

[nurgulergul@cumhuriyet.edu.tr](mailto:nurgulergul@cumhuriyet.edu.tr)

### Abstract

According to Georg Wilhelm Friedrich Hegel, the fundamental tool for understanding the development of thought is logic, and Hegel's philosophy of logic is approached in three stages: abstract logic, concrete logic, and the logic of spirit. Abstract logic examines the most basic conceptual framework of thought, while concrete logic explains how these concepts transformed into more complex thought processes. The logic of spirit analyzes how thought processes evolve in a societal and historical context. Comprehensive research on Hegel's principles of reality and intercultural communication has not been found in the literature. Therefore, religious beliefs and cultural communication phenomena have been examined based on Hegel's philosophy of logic. The research findings are as follows: The principles of reality are based on three basic principles: materialism, causality, and reciprocity. Understanding the interactions between religions and cultures, which represent different conceptual structures is significant in the light of these principles. The research results show that Hegel's dialectical process explains how conflicts between different systems of thought give rise to more complex levels of thinking. This principle plays a crucial role in resolving conflicts arising from religious beliefs and cultural diversity. The principle of transforming reality emphasizes that thought is not merely a theoretical activity but also a process that impacts social reality. In this context, religious and cultural communication is not merely a mental activity but also a process that shapes reality. The principle of the unity of opposites stresses the need to see the diversity between different religions and cultures as complementary elements with the potential for mutual understanding and enrichment. In addition, the principle of the historical process and social evolution highlights the importance of considering historical and social contexts in understanding the interactions between religious and cultural beliefs and practices. This study demonstrates that Hegel's principles of dialectical progress, transforming reality, the unity of opposites, and the historical process can be used as a functional methodology in the behavioral sciences.

### Keywords

Interdisciplinary Studies; Religion and Culture; Intercultural Communication; Hegel's Philosophy of Logic; Principle of Performativity

## Highlights

- What are the implications of Hegel's Concept of Actuality in his Philosophy of Logic for interreligious and intercultural communication, and are these implications functional?
- What are the relationships between the principles of Actuality and interaction processes?
- The fundamental function in shaping conceptual processes relies on religious beliefs and cultural differences.
- The development of conceptual processes is depends on conflicts rather than compromise.
- The principles of transforming reality, the unity of opposites (dialectic) principle, and historical transformation principles are foundational for shaping religious beliefs and intercultural communication.

## Citation

Ergül, Nurgül. "Intercultural Communication According to the Principles of Hegel's Philosophy of Logic ". *Eskiyeni* 55 (December 2024), 1567-1587.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1468598>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	16 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	08 November 2024
<i>Date of publication</i>	20 December 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0



## Hegel Mantık Felsefesi İlkelerine Göre Kültürlerarası İletişim

Nurgül Ergül

0000-0002-9473-1474

Sivas Cumhuriyet University, Yıldızeli Meslek Yüksek Okulu, Pazarlama ve Reklamcılık Bölümü, Sivas, Türkiye

[ror.org/04f81fm77](http://ror.org/04f81fm77)

[nurgulergul@cumhuriyet.edu.tr](mailto:nurgulergul@cumhuriyet.edu.tr)

### Öz

Georg Wilhelm Friedrich Hegel'e göre düşüncenin gelişimini anlamının temel aracı mantıktır ve Hegel'in mantık felsefesi üç aşamada ele alınır: soyut mantık, somut mantık ve tin mantığı. Soyut mantık, düşüncenin en temel kavramsal çerçevesini incelerken, somut mantık bu kavramların daha karmaşık düşünce süreçlerine nasıl dönüştüğünü açıklar. Tin mantığı ise düşünce süreçlerinin toplumsal ve tarihsel bağlamda nasıl evrildiğini analiz eder. Literatürde Hegel'in gerçeklik ilkeleri ve kültürlerarası iletişim üzerine kapsamlı bir araştırma bulunmamaktadır. Bu nedenle dini inançlar ve kültürel iletişim olguları, Hegel'in mantık felsefesi temelinde incelenmiştir. Araştırma bulguları şu şekildedir: Gerçeklik ilkeleri, üç temel ilkeye dayanmaktadır: maddecilik, nedensellik ve karşılıklılık. Farklı kavramsal yapıları temsil eden dinler ve kültürler arasındaki etkileşimleri anlamak, bu ilkeler ışığında önemlidir. Araştırma sonuçları, Hegel'in diyalektik sürecinin farklı düşünce sistemleri arasındaki çatışmaların daha karmaşık düşünce seviyelerine nasıl yol açtığını açıkladığını göstermektedir. Bu ilke, dini inançlardan ve kültürel çeşitlilikten kaynaklanan çatışmaların çözümünde önemli bir rol oynamaktadır. Gerçekliğin dönüşümü ilkesi, düşüncenin sadece teorik bir faaliyet olmadığını, aynı zamanda toplumsal gerçekliği etkileyen bir süreç olduğunu vurgular. Bu bağlamda, dini ve kültürel iletişim yalnızca zihinsel bir faaliyet değil, aynı zamanda gerçekliği şekillendiren bir süreçtir. Zıtlıkların birliği ilkesi, farklı dinler ve kültürler arasındaki çeşitliliğin, karşılıklı anlayış ve zenginleşme potansiyeli olan tamamlayıcı unsurlar olarak görülmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca, tarihsel süreç ve toplumsal evrim ilkesi, dini ve kültürel inançlar ve pratikler arasındaki etkileşimleri anlamada tarihsel ve toplumsal bağlamların göz önünde bulundurulmasının önemini vurgular. Bu çalışma, Hegel'in diyalektik ilerleme, gerçekliğin dönüşümü, zıtlıkların birliği ve tarihsel süreç ilkelerinin, davranış bilimlerinde işlevsel bir metodoloji olarak kullanılabileceğini göstermektedir.

### Anahtar Kelimeler

Disiplinlerarası Çalışmalar; Din ve Kültür; Kültürlerarası İletişim; Hegel'in Mantık Felsefesi; Edimsellik ilkesi

### Öne Çıkanlar

- Hegel'in Mantık Felsefesinde yer alan Edimsellik Yaklaşımının din ve kültürlerarası iletişim açısından etkileri nelerdir ve bu etkiler işlevsel midir?
- Edimsellik ilkeleri ile etkileşim süreçleri arasındaki ilişkiler nelerdir?
- Düşünsel süreçlerin şekillenmesinde temel işlev dinî inanç ve kültürel farklılıklara dayanır.
- Düşünsel süreçlerin gelişimi, uzlaşmadan ziyade, çatışmalara bağlıdır.
- Gerçekliği dönüştürme ilkesi, Karşıtlıkların birliği (diyalektik) ilkesi ve tarihsel dönüşüm ilkeleri, dinî inançların şekillenmesi ve kültürlerarası iletişim için temel ilkelere dir .

### Atıf Bilgisi

Ergül, Nurgül. "Hegel Mantık Felsefesi İlkelerine Göre Kültürlerarası İletişim". *Eskiyeni* 55 (Aralık 2024), 1567-1587. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1468598>

### Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	16 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	08 Kasım 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	20 Aralık 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

## Introduction

According to Hegel, the concept of the Absolute being thought is not in the sense of formal thought. Logic takes on the task of structuring the life of the Absolute and, by overcoming the contradictions between the finite and the infinite, the Absolute and the limited, accomplishes this task. According to Hegel, the contradictions and conflicts in the world of experience can also be overcome through a synthesis of the contradiction between the finite and the infinite<sup>1</sup>. However, this synthesis aims to overcome the fundamental contradiction by integrating the finite with the infinite. This process is a dialectical one and aims to provide a rational explanation of the Absolute. Being thought by the Absolute means it is not a formal thought. According to Hegel, the Absolute is an inherently necessary self-development process.<sup>2</sup> The task of philosophy is to present this necessary process based on its own logic. Logic is a part of philosophy that examines this process. Hegel's philosophy of logic consists of three stages: Being-in-itself (Idea), Being-for-itself (Nature), Being-in-and-for-itself (Spirit/Geist).<sup>3</sup> Philosophy also has three main sections: logic, philosophy of nature, and philosophy of spirit. Logic aims to reveal the inner essence of the Absolute and is also a metaphysical discipline. Hegel's logic aims to explain the definitions and categories of the Absolute. These categories are the definitions of the Absolute and state that only the Absolute exists as reality. Logic includes abstract, dialectical, and imaginative aspects and aims to provide a logical explanation of the world. In conclusion, Hegel's philosophy of logic aims to explain the thought of the Absolute and its evolution. Logic is used as a tool to understand the fundamental principle of reality and the internal structure of the Absolute. Understanding, dialectics, synthesis (imagination) form the foundations of this philosophy.<sup>4</sup> This philosophy has two sub-sections: the doctrine of being and essence. The doctrine of being includes three categories: quality, quantity, and measure. The second sub-section, the doctrine of essence, is based on distinctions of relation and relativity. According to Hegel, the thought reflection consists of eight categories. These categories are Identity, Difference, Ground, Existence, Thing, Phenomenon, Cause, and Actuality. Substantiality, causality, and interaction are the three fundamental principles of actuality. According to these principles, the process of understanding thought is explained through categories such as Identity, Difference, Ground, Existence, Thing, Phenomenon, Cause, and Actuality. These categories represent various stages in the development of thought.<sup>5</sup> Particularly, the conceptual and social ground of the thought of religion, namely God, is highly related to the stage of actuality (interaction). However, no research has been found in the literature regarding the relationships of these principles with religious and cultural contexts. In this study, the first part presents the relevant theoretical framework; the second part provides a detailed explanation of the causal relationships of these principles in the context of intercultural communication, and the third and final part offers a general evaluation. The research results indicate that the category of Identity is at the forefront of these

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1991).

<sup>2</sup> Walter Terence Stace, *The Philosophy Of Hegel: A Systematic Exposition* (New York: Dover Publications, 1955).

<sup>3</sup> Stern Robert. *Hegel And The Phenomenology of Spirit* (London: Routledge, 2002).

<sup>4</sup> Hegel, *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, 68-98.

<sup>5</sup> Frederick Copleston, *Hegel*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayıncılık, 2010).

relationships. The category of Identity can represent common features or fundamental similarities between different religions and cultures. Difference, on the other hand, expresses the specific characteristics or differences between these diverse religions and cultures. The category of Ground can represent the common values, historical connections, or social conditions underlying the interaction between religions and cultures. Existence can represent how religions and cultures manifest concretely and are experienced. The categories of Thing and Phenomenon can represent the observable aspects of religions and cultures and how these observed forms are perceived. The categories of Cause and Actuality can represent how the interaction between religions and cultures mutually influences and changes each other. Hegel's dialectical approach emphasizes continuous interaction and development between opposites, indicating that change and evolution are inevitable in intercultural interaction. Hegel's philosophy adopts a universal understanding of history and attempts to understand intercultural interaction as a historical process. In this context, intercultural interaction may involve not only differences and diversity but also processes of evolution and synthesis. All these relationships provide a unique perspective on the processes of interaction, change, synthesis, and development in intercultural relations.

### **1. Hegel's Reality Principles and Intercultural Communication**

Hegel's principle of reality is based on three interrelated concepts: Identity, Causality, and Interaction. These principles offer a nuanced understanding of how different cultures interact, transform, and integrate through dynamic processes in the context of intercultural communication. In his *Science of Logic*<sup>6</sup> presents identity not as a static relation but as a dynamic process examined under the category of 'Essence.' Essence encompasses both appearance and reality, revealing the tension between what things are and how they manifest. This duality of essence and appearance shows that identity inherently includes both separation and unity. The unity of identity culminates in the concept of 'Life,' where being (objectivity) and thought (subjectivity) find their highest expression. In intercultural communication, the identity of thought and being can be observed in the evolving relations between cultures, which, like Hegel's concept of identity, involve both the preservation of distinct cultural features and transformative encounters with the "other."

Cultural interaction, in this sense, reflects the identity of subject and object in Hegel's logic, where the subject (a culture) recognizes itself in relation to the object (another culture). This process of self-recognition and differentiation parallels how cultures maintain their unique identities while engaging with others, leading to a redefinition and deepening of their cultural self-consciousness. In this context, identity is not fixed but is formed through an ongoing dialogue, which Hegel describes as the internal movement within being.

The principle of causality, on the other hand, states that every event or situation arises from a prior cause, forming a chain of interconnected events<sup>7</sup>. In the realm of intercultural communication, this principle sheds light on the causes of interactions between cultures. According to this principle, every cultural change or adaptation is the result of previous encounters. No culture exists in isolation; each is shaped by its historical interactions,

---

<sup>6</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2010).

<sup>7</sup> Hegel, *The Science of Logic*.



whether through trade, migration, conflict, or diplomacy. This principle emphasizes the cumulative effect of intercultural experiences, demonstrating that each interaction serves as a cause for subsequent transformations. The evolution of a culture is thus a continuous cause-and-effect process shaped by its interactions with other cultures.

Hegel's principle of interaction posits that reality is made up of a dynamic structure of interconnected forces, constantly affecting one another. In intercultural communication, this notion translates into a process of mutual shaping. When cultures come into contact, they do not simply coexist passively; rather, they actively engage and influence each other, leading to mutual transformation. Hegel's understanding of interaction aligns with concepts such as cultural hybridity and reciprocity, where cultures affect and evolve through this exchange. This reciprocal interaction reflects Hegel's dialectical process, where each culture represents a thesis (existing values, norms, and beliefs) that encounters an antithesis (different values, norms, and beliefs) in the other culture<sup>8</sup> The interaction between these cultural forces leads to the emergence of a new understanding or practice (synthesis), which incorporates elements of both.

This synthesis does not erase cultural differences but rather signifies the dynamic blending and reshaping of identities, giving rise to new cultural forms. Through Hegel's dialectical model, intercultural communication can be understood as a developmental process in which cultures both preserve certain aspects of their identities and adopt new elements from others. The thesis-antithesis-synthesis framework offers a way to conceptualize cultural encounters not as oppositional but as transformative processes. The cultures involved in such communication are not static; they evolve through the interaction of their values and beliefs.

Hegel's logic enables us to understand intercultural communication as a necessary and positive process of cultural transformation. Through dialogue and interaction, cultures enrich each other. This is in line with contemporary discussions on multiculturalism, cultural hybridity, and global citizenship, where the focus shifts beyond rigid cultural boundaries toward the interaction of more fluid and dynamic global identities<sup>9</sup>.

In conclusion, Hegel's principles of Identity, Causality, and Interaction provide a solid philosophical foundation for understanding intercultural communication. As cultures encounter one another, they engage in a dialectical process that transforms them, resulting in new, hybrid identities that reflect a unity of diversity. This dynamic process highlights how intercultural communication is a force that shapes and reshapes the cultural fabric of the world. This process is closely tied to Hegel's principles of identity, causality, and interaction. For example, the interactions between immigrant communities and local societies can be seen as a process of maintaining identity while also adopting new elements. Similarly, studies on cultural hybridity emphasize that cultural identities are not fixed but are constantly evolving through a process of change and interaction<sup>10</sup>. The formation of new hybrid identities through mutual interaction and the cumulative effects of previous influences can be explained through Hegel's dialectical process (Hegel, 1812/2010). For

---

<sup>8</sup> Hegel, *The Science of Logic*.

<sup>9</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 1994).

<sup>10</sup> Bhabha, *The Location of Culture*.

instance, historically, trade routes have facilitated cultural exchanges between societies, leading to the creation of new cultural forms<sup>11</sup>.

### 1.1. The Principle of Identity

Hegel's concept of identity, as examined in the *Science of Logic*, expresses a dynamic movement within the relationship of the subject to itself. Hegel addresses identity in the section on "Essence," as essence is the determination of appearance, and this reveals the essence-appearance dichotomy. This dialectic between essence and appearance implies that identity must contain both division and unity. Essence is absolute unity, and therefore addressing identity means addressing the essential movement within being. This movement expresses what Hegel considers the most fundamental ontological problem: the identity between thought and being, that is, the identity between subject and object. According to Hegel, this identity is possible through the "Concept," and the highest unity of this concept is reached in "Life." In Hegel's terminology, life represents the highest unity of thought and being, as the immediate "Idea."

This philosophical framework provides an important understanding of how identity can be addressed in the context of intercultural communication. Intercultural communication occurs through the interaction of different cultural identities. Each cultural identity, similar to Hegel's essence-appearance distinction, possesses both an internal (subjective) meaning world and external (objective) determinations. In the process of intercultural communication, these identities must maintain both an internal coherence and establish a relationship with their opposites. Just as in Hegel's concept of identity, this process is not merely an interaction of external appearances but involves the essential reflection of identities onto each other, resulting in a movement towards unity through their differences<sup>12</sup>.

As discussed in Hegel's section on the "Concept," identity is not merely an external determination; it is the result of the reciprocal movement between subject and object. In intercultural communication, this thought indicates that identity is not limited to external factors such as language, traditions, or values but requires understanding the deep structural relationships underlying these elements. When a cultural subject interacts with another cultural object, both parties experience the dialectical movement Hegel describes: identity is both negated and reaches unity<sup>13</sup>.

In this context, the understanding of identity derived from the relationship between essence and appearance in Hegel's thought emphasizes that identities in intercultural communication are in a constant state of change and transformation. Even though the identities of different cultures may emerge as opposites, these oppositions are, in fact, part of the path towards unity. As in Hegel's dialectic, the identities within intercultural communication engage in a process of interaction with their opposites, and through this process, both sides achieve a broader unity of meaning<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Jack Goody, *The East in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

<sup>12</sup> Hegel, *The Science of Logic*.

<sup>13</sup> Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity* (West Lafayette: Purdue University Press, 2006).

<sup>14</sup> Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

The highest identity emphasized by Hegel through the concept of “Life” can be explained in the context of intercultural communication as the process where cultural identities reach mutual understanding through dialectical interaction. Intercultural communication, similar to the unity of subject and object in Hegel’s dialectic, reveals that cultural differences are not merely points of division but indicate the possibility of a higher unity.

Hegel’s philosophical system emphasizes the importance of the dialectical relationship between identity and opposition while offering a theoretical framework for understanding intercultural communication. Applying Hegel’s understanding of identity to the process of interaction between cultural differences and similarities provides a rich foundation for understanding the dynamic nature of intercultural communication. In this context, identity is not a fixed feature in intercultural interactions but enters a continuous process of transformation<sup>15</sup>. This process illustrates how Hegel’s dialectical method can be applied to intercultural communication: each cultural identity contains its contradictions, and the interaction between these oppositions allows for the reconstruction of identity

## **1.2. The Principle of Causality**

Hegel’s principle of causality is not limited to a simple cause-and-effect relationship; rather, it is understood as a totality within the dialectical process. In this context, causality is not seen as one event causing another, but as the mutual relationship and determination of events. A similar understanding of causality can be found in intercultural communication. Intercultural interactions are not merely a process of one party influencing the other, but a process in which both parties mutually shape and complete one another. When relating Hegel’s concept of causality to intercultural communication, four key components come to the forefront:

### **1.2.1. The Dialectical Method**

In Hegel’s system of thought, every concept is related to its opposite concept (thesis-antithesis), and these oppositions are synthesized to form a new concept or state. This is a process of constant movement and change. In intercultural communication, this dialectical process is clearly observable. The coming together of different cultures reveals their oppositions, and these oppositions create new meanings, values, and practices through communication<sup>16</sup>. Communication brings cultural differences to a point of synthesis, and this synthesis leads to the creation of new cultural identities and relationships. Thus, intercultural communication, like Hegel’s dialectical method, is not a fixed and static process but a process of continuous change and reconstruction.

### **1.2.2. Intrinsic Connection**

Hegel asserts that causality is not merely an external link but an intrinsic connection between events. Cause and effect are not independent of each other; rather, they define and complement one another. A similar situation exists in intercultural communication. When cultural identities interact with other cultural identities, they are not only externally

---

<sup>15</sup> Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

<sup>16</sup> William B. Gudykunst, *Cross-Cultural and Intercultural Communication* (Thousand Oaks: Sage Publications, 2003).

influenced; this interaction also shapes the internal structure of their identities. For example, when one culture interacts with another, this is not merely an exchange of surface-level information but a mutual process of understanding each other. Like Hegel's causality, intercultural communication should not be understood as one side influencing the other but as a mutual determination of both parties<sup>17</sup>.

### **1.2.3. Historical and Social Dimension**

Hegel's understanding of causality is not limited to physical events; historical and social events are also evaluated within this dialectical causality process. For Hegel, history is not a mere chain of events but a process in which each event is dialectically related to the previous one. In intercultural communication, the historical and social dimensions are also important. Each cultural interaction emerges as a result of previous interactions, and these interactions contribute to the formation of new social structures. For instance, post-colonial intercultural relations cannot be understood independently of the colonial past; this historical context helps us better understand the dialectical nature of intercultural communication<sup>18</sup>.

### **1.2.4. Freedom and Necessity**

Hegel relates the principle of causality to the concepts of freedom and necessity. According to him, human freedom is possible through the understanding of oneself and one's surroundings within a dialectical process. In this process, necessities (cause-effect relationships) are seen as part of freedom. A similar understanding is valid in intercultural communication. The interaction between different cultures allows each party to redefine their cultural identity within the framework of these necessities. A cultural subject gains a deeper understanding of their identity by interacting with another cultural object. In this process, what may seem like inevitable cultural conflicts become tools for creating a broader space for freedom and understanding<sup>19</sup>.

The dynamic, dialectical, and mutually determinative nature of Hegel's principle of causality offers a rich theoretical framework for understanding intercultural communication. In intercultural communication, causality is not just about one culture affecting another but about cultures mutually shaping and completing each other. This process, parallel to Hegel's understanding of causality, is not fixed and unidirectional but rather multidirectional and constantly interacting. Cultural interactions, in a dialectical process where they are mutually related and complete each other, create new meanings and identities<sup>20</sup>.

## **1.3. The Principle of Interaction**

The principle of interaction emphasizes how mutual interactions between objects or concepts shape reality. Hegel proposes that reality is a continuous network of interactions and relationships. According to this principle, everything is interconnected and cannot be

---

<sup>17</sup> Young Yun Kim, *Becoming Intercultural: An Integrative Theory of Communication and Cross-Cultural Adaptation* (Thousand Oaks: Sage Publications, 2001).

<sup>18</sup> Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1993).

<sup>19</sup> Kim, *Becoming Intercultural: An Integrative Theory of Communication and Cross-Cultural Adaptation*.

<sup>20</sup> Milton J. Bennett, *Basic Concepts of Intercultural Communication: Paradigms, Principles, and Practices* (Boston: Intercultural Press, 1998).

considered in isolation or as independent entities. Objects or concepts interact within an ever-changing network of relationships, thereby constituting reality. Based on these principles, Hegel views reality as a dynamic process and underscores that everything is interconnected and in interaction<sup>21</sup>.

In Hegel's philosophy of logic, the principle of interaction lies at the heart of the dialectical method, expressing the mutual determinacy between events and processes. According to Hegel, interaction is not merely a relationship where events and processes affect each other but also one where they complement and transform one another.

In this process, interaction does not mean that each stage necessarily gives rise to another but that they mutually determine each other. Thesis and antithesis cannot exist independently; synthesis emerges from the interaction of these opposites<sup>22</sup>.

#### Intrinsic and Mutual Determinacy:

The principle of interaction asserts that events and processes are determined not externally but intrinsically. This means that an event or process does not merely influence another but also changes and transforms itself as a result of this interaction. This mutual determinacy necessitates understanding events and processes within a totality. According to Hegel's philosophy of logic, the principle of interaction expresses the mutual determinacy and intrinsic connections between events and processes. This principle aligns with the complex systems and interrelationships found in nature and the physical world. Events and processes should be understood not within a unidirectional causality chain but in mutual interaction and transformation.

Hegel's principles of actuality play a crucial role in understanding his intellectual system and philosophical approach. According to Hegel, interaction represents the full development of the causality relationship. This category represents the foundations of cause and effect and heralds the concept. Interaction, in one respect, is cause and in another respect, effect. This is based on an understanding where opposites are in continuous interaction, influencing and depending on each other. Interaction is a fundamental concept that shapes Hegel's dialectical thinking. These three categories demonstrate, according to Hegel's intellectual system and dialectical method, that opposites are continuously in unity, influencing each other, and achieving full development through this interaction. The relationships constituting interaction are as follows:<sup>23</sup>

1. Real and Ideal Relationship: According to Hegel, reality is not a mere form of existence; it is a concept where necessity and possibility are equally opposite. The relationship between the ideal and the real is primarily expressed as the realization of something that belongs to the ideal type. By nature, the idea carries a universal quality.

2. Teleological Approach: The concept of actuality is fundamentally shaped teleologically. In this context, it is crucial to see actuality as both a goal and a focus as an idea. Actuality expresses the realization of something belonging to the ideal type.

<sup>21</sup> Fritzman, J.M., *Hegel* (Cambridge: Polity Press, 2014).

<sup>22</sup> Berto Francesco, "Hegel's Dialectics as a Semantic Theory: An Analytic Reading", *European Journal of Philosophy* 15/1 (2007), 19-39.

<sup>23</sup> Burbidge John, *On Hegel's Logic: Fragments of a Commentary*, Atlantic Highlands (NJ: Humanities Press, 1981).

3. Relationship between Concept and Reality: Hegel views actuality as a synthesis between concept and reality. Reality occurs within the concept and represents a continuous evolution. This process has an internal structure that is not identical over time.

4. Dialectical Process: In Hegel's philosophy, actuality is closely related to the dialectical operation. This process, which appears to eliminate contradictions through various identifications, is, in fact, a product of continuous conflict and synthesis.

5. Universality and Individuality: While universality is prominent in Hegel's concept of actuality, the principle of individuation is lacking. This means that in Hegel, the principle of individuation that does not conform to the universal context of the idea is absent.

6. Relationship between Essence and Concept: Hegel establishes a relationship between essence and concept in actuality. The concept is a formation that contains the truth of essence. However, this identity is not tautological; it is a content-based synthesis.

#### Conclusion: Intrinsic and Mutual Determinacy

In intercultural communication, interaction is not just a superficial exchange but a profound process of mutual determinacy. This means that while one culture influences another, it is also affected and changed by this interaction. Cultures are understood as dynamic systems that shape and redefine each other.

Cultural Reciprocity: Cultural reciprocity refers to the process where different cultures influence and change each other. For example, in the globalization process, while Western culture influences Eastern culture, Eastern culture also influences Western culture. This mutual interaction leads to changes in both cultures<sup>24</sup>.

Hybridization: Cultural hybridization is the process where different cultural elements come together to create new and unique cultural forms. For example, in Latin America, the interaction of European, Indigenous, and African cultures has led to the emergence of a unique cultural identity in this region.

Multiculturalism: Multiculturalism is the coexistence of different cultures within a society, where these cultures interact and create new cultural forms. This situation ensures the preservation and enrichment of cultural diversity.

## 2. Hegel's Principle of Actuality, the Relationship Between Religion and Culture

Religion and culture are fundamental elements that influence the existence of human communities. The interaction between these two domains has been examined by many philosophical thinkers throughout history. Hegel, a prominent figure in German idealist philosophy, is known for his philosophy of logic. Hegel's philosophy of logic holds a significant place in his intellectual development. Logic, for him, is a fundamental tool to understand the development of thought processes and concepts. Hegel divides logic into three main sections: Abstract Logic, Concrete Logic, and the Logic of Spirit<sup>25</sup>. These sections encompass fundamental concepts to understand the evolution of thought and societal institutions. Intercultural communication involves the interaction between communities with different belief systems, where elements such as language, rituals, values, and norms play crucial roles. According to Hegel, logic is in constant development, and this

---

<sup>24</sup> Redding Paul, "Findlay's Hegel: Idealism as Modal Actualism", *Critical Horizons* 18/2 (2017), 359–377.

<sup>25</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegel Phenomenology of Spirit*, çev. Arthur V. Miller (New York: Oxford University Press, 1977).

development occurs through the process of thesis-antithesis-synthesis. This process signifies the emergence of a new level of thinking as a result of the convergence of different thought systems. The thesis-antithesis-synthesis process facilitates the emergence of a new synthesis after the conflicts between different religions and cultures. This process is crucial for understanding the evolution of societies and the complexity of religion-culture relationships<sup>26</sup>. Based on these principles, the foundation of intercultural communication lies in intellectual development and actuality. Hegel argues that thought is in constant development, and this development is an actualization process. Actuality emphasizes that thought is not merely an abstract theoretical activity but also an action that affects reality. In this context, intellectual development and actuality shape the interactions between different belief systems and cultures in intercultural communication. Hegel's principle of actuality is a fundamental principle that underlies his intellectual development and dialectical approach. This principle highlights the relationship between thought and reality, considering thought not only as a theoretical activity but also as an action that influences and transforms reality. According to Hegel, thought is not only a mental activity but also manifests itself as an action that transforms reality. This notion suggests that thought, when engaging with the world, serves as a tool to understand and transform reality. The principle of actuality emphasizes the potential of thought to create a concrete impact.

From the perspective of intellectual development, Hegel's principle of actuality includes the following elements<sup>27</sup>.

### 2.1. Dialectical Progress

Hegel believes that intellectual development occurs through the process of thesis-antithesis-synthesis. This process progresses as a thought or concept emerges as a thesis, followed by the appearance of an opposing thought or antithesis, and the conflict between them concludes in a synthesis. This dialectical process demonstrates that intellectual development is dynamic and continuous. Hegel considers the dialectical process a philosophical method and thought process, representing the dynamic nature of intellectual development, conflict, and change<sup>28</sup>. Hegel views dialectics as a way of understanding the evolution between thought and reality. The general steps of the dialectical process include:

**Thesis:** At the beginning of the dialectical process, a thesis is put forward. This thesis represents a specific thought, concept, or situation. This stage expresses the current state or thought.

**Antithesis:** The antithesis, opposing the thesis, emerges. It represents a thought or situation contrary to that of the thesis. The conflict between thesis and antithesis signifies a contradiction.

**Conflict and Development:** The conflict between thesis and antithesis leads to the emergence of a new situation or thought. This conflict serves as the driving force behind intellectual development and change, as per<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Frederick Copleston, *Hegel* (İstanbul: İdea Yayınları, 1996), 96-232.

<sup>27</sup> Robert, "Hegel *Phenomenology of Spirit*", 102-210.

<sup>28</sup> Ferit Uslu, "Hegel'in Mantık Öğretisi- Hegel Mantığının Metafiziksel Temelleri Üzerine Bir İnceleme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2002), 229-252.

<sup>29</sup> Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: Sociality of Reason* (New York: Cambridge University Press, 1994).

Synthesis: As a result of the conflict between thesis and antithesis, a synthesis appears. The synthesis represents a new situation that transcends the conflict between thesis and antithesis, indicating a higher level of intellectual integrity. Hegel's dialectical process underscores that intellectual development is a dynamic progression arising from conflict and contradiction. This process explains not only the development of thought but also has been applied to elucidate social and historical change.

## **2.2. Transformation of Reality**

According to Hegel<sup>30</sup>, thought, far from merely understanding reality, also influences and transforms it. Intellectual development is employed to understand and shape the real world. This implies that thought is not solely a theoretical activity but also a practical action. Hegel's concept of the transformation of reality is grounded in his dialectical method and idealist philosophical system. He argues that intellectual development affects and transforms reality. Hegel's views on the transformation of reality include:

Development from past to future: Hegel contends that reality is in constant evolution. Past events, thoughts, and situations influence the current state and determine future developments. Therefore, the transformation of reality is tied to progress and development within a historical process.

Ideas: Hegel believes that ideas shape reality beyond material existence. According to him, the world of thought and philosophical concepts creates reality guided by ideals and meanings that exist beyond matter. This idealistic understanding explains how thought transforms reality.

Consciousness and historical development: Hegel emphasizes the evolution of individuals' and societies' consciousness within the historical process. Social structures, institutions, and values change as a product of intellectual development. This change signifies an ongoing process of transformation in the consciousness of individuals and societies. Ideal of Absolute Morality and Freedom: Hegel sees the highest point of reality's transformation in Absolute Morality. At this point, the individual realizes their freedom and human ideals. Moral development occurs as individuals overcome internal conflicts and societal rules evolve. Hegel's idealistic and dialectical approach highlights that reality is in constant change and transformation. This article explores Hegel's perspective, emphasizing the dynamic relationship between thought and reality, intellectual development, and the transformative power of thought on reality.

## **2.3. Unity of Oppositions**

According to Hegel, it should be considered that oppositions exist in a continuous unity. The diversity among different religions, the contrasts arising in intercultural communication should be seen as complementary elements. This unity emphasizes how differences can be transformed into mutual understanding and enrichment. Hegel's understanding of the unity of oppositions represents his dialectical method and forms the basis of intellectual development. This concept is used to understand processes of intellectual conflict and contradiction. Key points according to the principle of the unity of oppositions:

---

<sup>30</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on The History of Philosophy, Volume 11*", çev. E.S. Haldane, F.H. Simson (New York: The Humanities Press, 1974).



Thesis-antithesis-synthesis principle: Hegel's understanding of the unity of oppositions is shaped by the thesis-antithesis-synthesis principle. According to this principle, each thought or situation first appears as a thesis. An antithesis emerges in response to this thesis, and these two opposing thoughts or situations enter into conflict. This conflict leads to the emergence of a new synthesis. This process demonstrates the dynamic and evolutionary character of intellectual development.

Conflict and development: Hegel argues that conflict is the driving force of intellectual development. The conflict between two opposing thoughts or situations enables the transformation of thought and reality. This conflict brings about a new synthesis that realizes the unity of oppositions.

Negative thought and overcoming: According to Hegel, the process of unity of oppositions involves negative thought. This signifies an awareness of conflict and contradictions. However, these negative situations can be overcome and utilized to reach a higher level of thought. From Hegel's perspective, negative situations are part of development and progress.

Relationship between absolute idea and finite idea: Hegel sees the process of the unity of oppositions connected to the development of the Absolute Idea. Finite ideas represent stages of the process where conflicts and unions of these finite ideas ultimately lead to the emergence of the absolute idea. The absolute idea represents the highest and most comprehensive form of thought.

Holistic and developmental perspective: Hegel's understanding of the unity of oppositions is based on a holistic perspective. The process of unity of oppositions considers intellectual development as a whole and emphasizes that conflicts are temporary and developmental. This perspective demonstrates that reality is constantly undergoing transformation, and the unity of oppositions represents an evolutionary process. Hegel's scientific style is essential for understanding the evolutionary nature of intellectual development and reality.

## **2.4. Historical Process and Social Evolution**

According to Hegel<sup>31</sup>, intellectual development is evaluated within the historical process. Interaction in interreligious and intercultural communication occurring within the historical process explains how different beliefs and cultures interact with each other. Hegel's philosophy of historical process and social evolution is based on his idealist thought system, viewing history as the evolution of a historical spirit. According to Hegel, history is a reflection of the process of humanity's liberation, and this process emerges through historical events and social changes. Hegel's fundamental views on the historical process and social evolution:

Intellectual development and history: According to Hegel, history is a thought process and a reflection of humanity's intellectual development. Historical events emerge as part of intellectual development, and the historical process reflects the evolution of consciousness and liberation of humanity.

Concrete manifestation of thought: Hegel believes that the historical process is the concrete manifestation of thought. History is the process where intellectual categories

---

<sup>31</sup> Hegel, "Lectures on The History of Philosophy", 77-124.

become a concrete reality. This process signifies the progress of intellectual development of individuals and societies throughout history.

**Guidance by reason:** Hegel argues that progress in the historical process is connected to the development of human reason. History is the process of humanity understanding the world better and shaping the world according to this understanding. Historical events are part of an evolution guided by reason.

**Intellectual and social progress:** Hegel believes that intellectual and social progress are interconnected. The intellectual development of society is related to the intellectual evolution of individuals. Social change is a reflection of the intellectual transformation of individuals.

**Historical spirit and world history:** Hegel asserts that history has a spirit guiding world history. This historical spirit directs the development of consciousness and morality of individuals and shapes history as a whole. World history is the expression of the historical spirit. **Historical conflict and finite idea:** According to Hegel, conflict and contradiction are inevitable in the historical process. However, this conflict enables the continuous evolution of finite ideas. Historical conflict leads to the emergence of new ideas and the ongoing process of humanity's liberation. Hegel's understanding of the historical process and social evolution highlights that intellectual and social change is a mutually influencing process. History is a part of humanity's process of liberation and a concrete expression of intellectual development.

## **2.5. Universal Moral Principles**

Hegel argues that universal moral principles should guide social life. In interreligious and intercultural communication, constructing an understanding around values such as tolerance and justice based on universal moral principles can create a common foundation among different communities. Therefore, in the context of Hegel's principle of action, interreligious and intercultural communication can be explained, considering the importance of the unity of oppositions, the dialectical process, historical evolution, and universal moral principles. This approach can be used to understand how healthy communication and understanding can be established among different belief systems and cultures. In Hegel's philosophy, universal moral principles are concepts that form the basis of his ethical and moral understanding. Hegel believes that morality has a universal and objective quality, and these universal moral principles play a significant role in the process of both individual and societal liberation. Hegel's basic views on universal moral principles<sup>32</sup>.

**Freedom and morality:** According to Hegel, freedom is the realization of an individual and living a harmonious life with one's essence. This freedom is achieved through understanding and adopting ethical values and universal principles. Morality is associated with the guidance of universal principles in the individual's process of liberation.

**Universal moral ideals:** Hegel believes that ethical values and principles are universal. These universal moral ideals guide ethical behavior in the individual's social life. The universal nature of ethical values is essential for the individual to understand and adopt their freedom and human ideals.

---

<sup>32</sup> Hegel, *Hegel's Science of Logic*.

**Sittlichkeit (ethical society):** Hegel's concept of "Sittlichkeit" refers to the ethical society where ethical values and principles are experienced through social institutions and norms. An ethical society is a necessary environment for an individual to develop their freedom and ethical consciousness. Social norms provide the expression of ethical values.

**Moral right and administration justice:** Hegel argues that ethical values and principles should be organized in harmony with an individual's rights and administrative justice. Moral right signifies an individual's right to preserve their freedom in relationships with others. Administration justice refers to the fair governance of social institutions.

**Virtue and moral qualities:** Hegel emphasizes that an individual's moral qualities, character, and behavior should be in harmony with universal moral principles. Virtue indicates an individual's behavior in accordance with ethical values. Moral qualities are related to the individual's progress in ethical consciousness and the realization of their freedom.

**Absolute morality:** The highest point in Hegel's moral philosophy is Absolute morality. Absolute Morality represents a moral state where an individual maximizes their freedom and ethical consciousness, fully aligning with universal moral principles. Absolute Morality represents the highest goal that should be achieved in the individual and societal evolution. Hegel's universal moral principles provide important guidance for individuals to realize their freedom in social life and develop ethical consciousness. The universal and objective nature of ethical values aims for individuals to lead a harmonious life in line with their essence.

### **Conclusion**

This article examines intercultural communication relationships based on Hegel's philosophy of logic. According to the research findings, the principles of reality are based on three fundamental concepts: subjectivity, causality, and the relationship of interaction. These principles highlight the importance of understanding the interactions between different conceptual frameworks representing religions and cultures. Hegel's dialectical process, shaped by the thesis-antithesis-synthesis principle, signifies the emergence of a new level of thought following the clash of different thought systems. This principle has proven to be highly functional in overcoming diversity and conflicts in intercultural communication.

The principle of the transformation of reality emphasizes that thought is not merely an abstract theoretical activity but also an action that influences the real world. This principle demonstrates that intercultural communication is not only a cognitive activity but also a process that impacts reality. The principle of the unity of contradictions underscores that the diversity between different religions and cultures should be viewed as complementary elements. This principle highlights the potential for mutual understanding and enrichment within diversity. The principle of historical processes and social evolution allows for the evaluation of interactions in intercultural communication within a historical and social context. Hegel's understanding, encompassing five different principles (interpretation of diversity, prevention of conflicts, transformation of reality, unity of opposites, and social evolution), provides an appropriate framework for understanding how different beliefs and cultures interact. Hegel's dialectical principles, particularly those of subjectivity, causality,

and interaction, form a foundation for interpreting the complex and dynamic nature of intercultural interactions. These principles provide a framework for examining how different conceptual frameworks, such as those of religion and culture, may clash and then harmonize, leading to the synthesis of new cultural understandings and identities. One of the key concepts that emerges is the Principle of Causality, which transcends a simplistic cause-and-effect framework and recognizes the mutual determination between events and processes. This is particularly relevant in intercultural communication, where cultures do not merely influence each other in a single direction, but are instead constantly transformed through these interactions. For instance, the spread of cultural practices such as cuisine, languages, or philosophical concepts across borders demonstrates how mutual determination shapes cultural identities. The global rise of hybrid cultural phenomena—such as K-pop's popularity in Western countries or the increasing influence of yoga and mindfulness practices in non-Asian contexts—exemplifies this process. Cultures are not static; they evolve and redefine themselves through these interactions, often blending elements from various traditions to create new, hybrid identities and practices. Hegel's Principle of the Unity of Contradictions is also crucial in understanding intercultural communication. The diversity and contradictions between cultures should not be seen as obstacles to communication, but as opportunities for mutual enrichment and understanding. For example, in the interaction between Eastern philosophies that emphasize collectivism and Western traditions rooted in individualism, one does not necessarily negate the other. Instead, the dialogue between these perspectives has led to a broader understanding in fields like psychology, where the role of the individual in society is now considered within a more holistic framework. Viewing these contradictions as complementary is essential for navigating modern multicultural societies, where a variety of conflicting values and beliefs coexist.

Another significant component is the Principle of Historical Processes and Social Evolution. This principle emphasizes that intercultural communication cannot be separated from its historical and social context. Every cultural interaction is deeply rooted in historical developments such as colonization, migration, trade, or globalization. For example, postcolonial relations between former colonial powers and their colonies are still shaped by a history of dominance, but contemporary intercultural communication within these contexts allows for the renegotiation and reinterpretation of historical narratives. This dynamic process fosters the emergence of new cultural expressions, such as the development of Creole languages or the rise of Afro-Caribbean cultural movements, which synthesize past and present influences in a dialectical manner. The Principle of Interaction, as explained through Hegel's dialectical method, is critical to understanding the continuous process of transformation that intercultural communication entails. Cultural interaction does not occur in isolation; it is a profound exchange that shapes the identities of all participants. One of the clearest examples of this is the concept of multiculturalism in countries like Canada and the United States, where diverse ethnic and cultural groups coexist, influencing and being influenced by one another. In these societies, intercultural communication is not a superficial exchange but a deep, transformative process that redefines what it means to belong to a particular cultural identity. The blending of cultural elements from different traditions creates richer and more diverse cultural landscapes, in

which new identities and social structures emerge. In line with Hegel's Principle of the Transformation of Reality, this process of interaction affects the real world not just in theoretical or cognitive terms but in tangible ways. Cultural exchanges through migration, media, trade, and technology reshape not only cultural identities but also political, social, and economic systems. For example, the widespread acceptance of global business practices rooted in Western corporate culture has transformed economies worldwide, while the integration of indigenous knowledge systems into environmental policies demonstrates the potential for intercultural communication to influence global governance and sustainability practices.

In conclusion, Hegel's dialectical principles-especially causality, interaction, and the unity of contradictions-offer a powerful theoretical framework for understanding the complexities of intercultural communication. These principles illuminate how cultures interact, influence one another, and evolve within broader historical and social contexts. Intercultural communication is not a static process; it is a dynamic and dialectical exchange in which contradictions lead to synthesis, creating new, enriched cultural forms. Hegel's philosophy provides an invaluable perspective for analyzing the reciprocal relationships between cultures, the formation of hybrid identities, and the ongoing process of global multiculturalism. By recognizing the transformative potential within these intercultural interactions, we can foster deeper mutual understanding, enrich cultural diversity, and contribute to a more integrated and tolerant world. This study emphasizes the relevance of Hegel's philosophical principles not only in the fields of theology, philosophy, and communication, but also for interdisciplinary approaches in the social sciences. These insights offer valuable tools for scholars and practitioners seeking to understand and address the challenges of cultural diversity, integration, and global social development. Hegel's principles of logic illuminate the dynamics underlying cultural reciprocity, hybridization, and multiculturalism, revealing the complex nature of intercultural interaction. Ultimately, these fundamental principles highlight the critical importance of Hegel's philosophy, particularly in theology, philosophy, communication, and psychology. The principles derived from this study are essential for enhancing integration and interdisciplinary understanding across different scientific fields.

## References | Kaynakça

- Appiah, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W.W. Norton & Company, 2006.
- Bennett, Milton J. *Basic Concepts of Intercultural Communication: Paradigms, Principles, and Practices*. Boston: Intercultural Press, 1998.
- Berto, Francesco. "Hegel's Dialectics as a Semantic Theory: An Analytic Reading." *European Journal of Philosophy* 15, no. 1 (2007), 19–39.
- Burbidge, John. "On Hegel's Logic: Fragments of a Commentary." Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1981.
- Copleston, Frederick. *Hegel*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayıncılık, 2010.
- Düsing, Klaus. *Ontology and Dialectic in Hegel's Thought/The Dimensions of Hegel's Dialectic*. by Limnatis NG NY: Continuum. 2010.
- Fritzman, J.M. *Hegel*, Cambridge: Polity Press, 2014.
- Gudykunst, William B. *Cross-Cultural and Intercultural Communication*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2003.
- Harris, Errol E. *An Interpretation of the Logic of Hegel*. Lanham, MD: University Press of America, 1983.
- Hartmann, Nicolai. *Aristoteles ve Hegel- Diyalektik, Mantık, Ontoloji*, çev. Saygın Güneş. Ankara: Fol Yayıncılık, 2021.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1991.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Science of Logic*. Çev. W. H. Jonston ve L. G. Struthers. New York: Humanities Press, 1966.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Mantık Bilimi (Sözel Zusätze ile Birlikte), Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I*. İstanbul: İdea Yayınları, 2014.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. çev. Arthur V. Miller, New York: Oxford University Press, 1977.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Houlgate, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.
- Kaufmann, Walter Arnold. *Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary*. Garden City, NY: Doubleday and Company Inc., 1965.
- Kim, Young Yun. *Becoming Intercultural: An Integrative Theory of Communication and Cross-Cultural Adaptation*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2001.
- Lectures on the History of Philosophy* [Geschichte der Philosophie], in three volumes, translated by E.S. Haldane and Frances H. Simson, New Jersey: Humanities Press, 1974.
- Margolis, Joseph. "The Greening of Hegel's Dialectical Logic." *The Dimensions of Hegel's Dialectic*. Ed. Nectarios G. Limnatis. London: Continuum, 2010.
- Ng, Karen. *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology: Sociality of Reason*. New York, Cambridge University Press, 1994.

- Pippin, Robert B. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Redding, Paul. "Findlay's Hegel: Idealism as Modal Actualism." *Critical Horizons* 18, no. 2 (2017), 359–377.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.
- Stern, Robert. *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. London: Routledge 2002.
- Stewart, Jon. "Hegel's Doctrine of Determinate Negation: An Example from 'Sense-certainty' and 'Perception'." *Idealistic Studies* 26/1 (1996), 57–78.
- Uslu, Ferit. "Hegel'in Mantık Öğretisi: Hegel Mantiğının Metafiziksel Temelleri Üzerine Bir İnceleme." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2002), 229-252.
- Walter Terence, Stace, *The Philosophy Of Hegel: A Systematic Exposition*. New York: Dover Publications, 1955.

## Rusça Hukuk Diline Girmiş İslâm Hukuku Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi

Leyla Babatürk

0000-0003-3397-8147

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim-Tercümanlık Bölümü, Bişkek, Kırgızistan

[ror.org/04frf8n21](mailto:ror.org/04frf8n21)

[leyla.babaturk@manas.edu.kg](mailto:leyla.babaturk@manas.edu.kg)

### Öz

Hukuk dili kendine has terimler ve klişe ifadelerle dolu bir dildir. Dolayısıyla hukuk dilinde günlük hayatta kullanılan kelimeler bile tamamen farklı anlamlar kazanabilmektedir. Bu nedenle dilbilim alanında son zamanlarda hukuk dili bilimi adlı bir bilim dalı ortaya çıkmıştır. Bilindiği gibi çağdaş Rusya ve Türkiye aynı hukuk sistemi uygulamaktadır. Buna rağmen Rusça ile Türkçe hukuk dilleri arasında gerçekleştirilen hukuk çevirisi oldukça zor bir alandır. Çünkü söz konusu alanda kaliteli çeviri yapabilmek için iki ulusal hukuk sistemini, kullanılan terimler ile klişe ifadelerin taşıdıkları anlamları iyi bilmek gerekir. Rusça ve Türkçe hukuk dillerinde kullanılan ortak hukuk terimlerinin sayıca az olduğu göze çarpmaktadır. Bu durumun sebebi ise Türkçe hukuk dilinin temelinde İslâm hukukunun yatması ve çoğu terimin Arapça kökenli olması sayılabilmektedir.

Rusça hukuk dilinde İslâm hukuku ile ilgili terimlerin kullanılmakta olduğu da görünmektedir. Fakat söz konusu terimlerin alıntılama yoluyla Rusçaya girmesi, taşıdıkları anlamlarda değişmelere yol açabilmektedir. Dolayısıyla yapılan araştırmanın temel amacı, Rusça hukuk dilinde kullanılmakta olan Arapça kökenli terimleri tespit etmek ve onları fıkıh terimleri ile anlam açısından karşılaştırdıktan sonra alıntılanan fıkıh terimlerinin açıklamalarındaki anlam değişmelerini tespit etmektir. Araştırma esnasında belge taraması, karşılaştırmalı analiz ve betimsel analiz gibi dilbilimsel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Belirtilen araştırma yöntemlerinin yanı sıra anlambilimsel araştırmalarda kullanılan bileşenler analizi ile bağlam analizinden de faydalanılmıştır. Yapılan inceleme sonucunda Rusça hukuk dilinde kullanılan fıkıh terimlerinin büyük bir kısmının fonetik değişikliklere uğradığı tespit edilmiştir. Hatta bazı durumlarda söz konusu değişiklikler fıkıh terimleri arasında terimlerin eşdeğerini bulmayı zorlaştırmaktadır. Bunun dışında Arapça kökenli terimlerin kavramsal çerçeveleri oluşturuldu ve birçok terimin kavramsal çerçevelerinin fıkıh terimlerine göre eksik bilgi içerdiği, bazı terimlerin ise daha çok ansiklopedik açıklamalı bilgi vermek amaçlı hukukî terimler sözlüklerine girdiği gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku; Rusça Hukuk Dili; Fıkıh Terimleri; Hukukî Terim



### Öne Çıkanlar

- Bu çalışma Rusça hukuk dilinde kullanılmakta olan birtakım fıkıh terimleri ve söz konusu terimlerin Rusça ve Türkçe hukuk dillerinde karşılıkları anlamları ele almaktadır.
- Rusça hukuk diline fıkıh terimleri alıntılama yoluyla girmiş ve birçoğu fonetik değişikliklere uğramıştır.
- Rusça hukuk dilinde kullanılan fıkıh terimlerinin birçoğunun açıklamalarında eksik bilgiler bulunmaktadır.
- Fıkıh terimleri ulusal hukuk sistemini temsil ettikleri için birer kültür ögesi olarak sayılır. Bu nedenle çoğunun Rusça hukuk dilindeki açıklamaları ansiklopedik bilgilerden ibarettir.

### Atıf Bilgisi

Babatürk, Leyla. "Rusçadaki İslam Hukuku Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi". *Eskiyeni* 55 (Aralık 2024), 1589-1613. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1466165>

### Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	06 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	26 Kasım 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	20 Aralık 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenedergi@gmail.com">eskiyenedergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



## The Conceptual Framework of the Terms of Islamic Law in the Russian Legal Language

Leyla Babaturk

0000-0003-3397-8147

Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Faculty of Literature, Department of Translation and Interpreting, Bishkek, Kyrgyzstan

[ror.org/04frf8n21](mailto:ror.org/04frf8n21)

[leyla.babaturk@manas.edu.kg](mailto:leyla.babaturk@manas.edu.kg)

### Abstract

Legal language is a unique form of communication full of technical terms and clichés. Even words used in everyday life can take on completely different meanings in legal contexts. For this reason, a branch of linguistics called legal linguistics has recently emerged in the field of linguistics. Modern Russia and Turkey use the same legal system. However, legal translation between the Russian and Turkish legal languages is a very challenging field. To produce a quality translation in this field, it is necessary to know the two national legal systems, the terms used, and the meanings of the clichéd expressions. It is noticeable that the number of common legal terms used in the Russian and Turkish legal languages is low. The reason for this situation is that the Turkish legal language is based on Islamic law, and most of the terms are of Arabic origin.

There are terms related to Islamic law that are used in the Russian legal language. However, the introduction of these terms into the Russian language through borrowing may lead to changes in their meanings. Therefore, the main purpose of the research is to identify the terms of Arabic origin used in the Russian legal language, to compare them with the fiqh terms in terms of meaning, and to determine the changes in the meaning of the borrowed fiqh terms in the explanations. During the research, linguistic research methods such as document analysis, comparative analysis, and descriptive analysis were used. In addition to these research methods, component analysis and contextual analysis which are used in semantic research were also employed. As a result of the analysis, it was found that most of the fiqh terms in the Russian legal language have undergone phonetic changes. In some cases, these changes even make it difficult to find the equivalent of the terms among fiqh terms. Furthermore, the conceptual frameworks of the terms of Arabic origin were created, and it was concluded that the conceptual frameworks of many terms contain incomplete information compared to the fiqh terms. Some terms are included in the dictionaries of legal terms in order to provide more encyclopaedic explanatory information.

### Keywords

Islamic Law; Russian Legal Language; Fiqh Terms; Juridical Term

## Highlights

- This study deals with a number of fiqh terms used in the Russian legal language and their meanings in the Russian and Turkish legal languages.
- Fiqh terms have entered the Russian legal language through borrowing, and many of them have undergone phonetic changes.
- Many of the fiqh terms used in the Russian legal language have incomplete information in their explanations.
- Fiqh terms are considered cultural elements because they represent the national legal system. Therefore, the explanations of most of them in the Russian legal language consist of encyclopedic information.

## Citation

Babatürk, Leyla. "The Conceptual Framework of the Terms of Islamic Law in the Russian Legal Language". *Eskiyeni* 55 (December 2024), 1589-1613.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1466165>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	06 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	26 November 2024
<i>Date of publication</i>	20 December 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education
<i>License</i>	<a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">CC BY-NC 4.0</a>

## Giriş

İslâm'ın ortaya çıkmasına vesile olduğu özgün bilim dallarından biri, İslâm hukukunun teorisini ortaya koyan fıkıh usulüdür.<sup>1</sup> Fıkıh diğer bilimlerden ayıran özellik ise insanın bulunduğu davranış ile gerçekleştirdiği eylemlerin sonuçlarıyla ilgili hükümleriyle ilgili olmasıdır. Ayrıca fıkıh usulüne göre hukukî bir kurala uymanın Allah'ın emrini yerine getirme gayesi olduğu için ibadet yönü de mevcuttur.<sup>2</sup> Böylece fıkıh usulünde hükümler, kişinin lehine ve aleyhine olan sorumlulukları bilmesine dayanır ve ilahî irade tarafından belirlenmiş hükümleri ortaya çıkarmak, açıklamak ve yorumlamak “bilmenin” aşamalarıdır.<sup>3</sup>

İslâm tarihi boyunca binlerce fıkıh kitabı yazılmıştır.<sup>4</sup> Fakat İslâm hukuku tarihi ile ilgili çalışmalar ancak 16. /20. yüzyılın başında başlamıştır.<sup>5</sup> İslâm hukuku ile ilgili terminoloji çalışmaları ise fıkıh literatürünün ortaya çıkmasından sonraki dönemlerde başlamıştır. Günümüze ulaşan fıkıh terminolojisi ile ilgili ilk çalışmalar 21. yüzyılda kaleme alınmış ve fıkıh kitaplarındaki nadir ve anlaşılması zor sözcükleri açıklamak gayesini gütmüştür.<sup>6</sup>

Günümüze kadar İslâm hukuku ile ilgili çok sayıda Türkçe bilimsel çalışma yayınlanmıştır. Hatta İslâm hukuku ile ilgili bibliyografya çalışmalarına imza atan bilim insanları<sup>7</sup> ve makale sistemleri<sup>8</sup> de mevcuttur. İslâm hukukuyla ilgili Türkçe kaleme alınmış bilimsel yayınlarda yabancı dilde yazılmış çalışmalardan faydalandığını görmek mümkündür. Bu durum Müslüman olmayan bilim insanlarının da İslâm hukukuna dair ilgisinin ve alanı inceleme arzusunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

İslâm hukuku ile ilgili yabancı bilim insanlarının kaleme aldığı eserler Rusçaya da tercüme edilmektedir. Bunların arasında Avrupalı bilim insanlarının eserleri göze çarpmaktadır. İlk basımı eski Rus alfabesiyle yapılan Rodolphe Dareste'nin “*İssledovaniya po istorii prava*” (Hukuk Tarihi Araştırmaları) adlı eseri 1880-1887 tarihleri arasında yazarın kaleme aldığı makale ve bildirilerden ibarettir. Makaleleri arasında İslâm hukuku ile ilgili oldukça ilginç içerikli bir makalesi mevcuttur. Makalede İslam hukukuna duyulan ilginin sadece bilimsel olmadığı, o zamanlarda birçok Avrupa ülkesinde Müslümanların yaşamasından dolayı kültür ve dinlerine göre uygulanan kanunların dokunulmazlığa ihtiyaç duyulduğuna (en azından aile ile ilgili olanlara) değinmektedir. Hatta Rusların bu

<sup>1</sup> Mehmet Boynukalın, “Fıkıh Usulünde Şart Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (Mart 2014), 7.

<sup>2</sup> Vahap Ovacı, “İslam Hukukunun Karakteristik Özellikleri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (Temmuz 2016), 74.

<sup>3</sup> Talip Türcan, “Fıkıhtan İslâm Hukukuna”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 11.

<sup>4</sup> A. Cüneyd Köksal, “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2010/1), 2.

<sup>5</sup> Kemal Yıldız – İlyas Yıldırım – Oğuzkağan Demir, “Türkçe Telif Edilen Fıkıh/ İslam Hukuku Tarihi Çalışmaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 129.

<sup>6</sup> Davut Eşit, “İlk Fıkıh Usulü Sözlüğü: el-Hudûd Fi'l-Usûl”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Güz-2019), 360-361.

<sup>7</sup> Tarih boyunca İslâm hukuku ile ilgili yapılan çalışmalar hakkında detaylı bilgi için bk. Kemal Yıldız – İlyas Yıldırım – Oğuzkağan Demir, “Türkçe Telif Edilen Fıkıh/ İslam Hukuku Tarihi Çalışmaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 127-145; Hasan Özket, “On Dokuzuncu Asır İslâm Hukuk Usulü Çalışmaları (1800-1923)”, *Kilitbahir* 23 (Eylül 2023), 96-124.

<sup>8</sup> Bk. Koç Üniversitesi (KÜ), “Türk Hukuk Kaynakları” (Erişim 01 Nisan 2024); Türkiye Makaleler Bibliyografisi (TMB), “İslam Hukuku” (Erişim 01 Nisan 2024).

uygulamaya Kafkaslarda başladığı, Fransız bilginlerin İslâm hukukunu Osmanlı İmparatorluğunda ve İran'da öğrendiğini belirtmektedir.<sup>9</sup> R. Dareste'e göre Kur'ân'da medeni hukuk ile ilgili tam anlaşılmayan, karmaşık, bazen de çelişkili ifadeler mevcuttur. Bu karmaşık ifadeler temelinde Hicrin ilk iki asrında İslam hukukunun yasama organı tarafından değil ulema ve İslâm bilginleri tarafından oluşturulmuştur. Yazara göre İslam hukukunun kurucuları 2./8.-3./9. yüzyıllarda yaşamış dört İslâm bilginidir. Hatta yazar onları Roma hukuk kurucularına benzetir ve ekol oluşturduklarını belirtir.<sup>10</sup>

Görüldüğü gibi çok eski zamanlardan beri İslâm hukukuna karşı duyulan merak, farklı dillerde kaleme alınmış bilimsel kaynakların Rusçaya tercüme edilmesini gerektirmiştir. Günümüzde de söz konusu tercüme faaliyetleri devam etmektedir. Örnek olarak Amerikalı Arabist ve İslâm bilgini Bernard J. Weiss'in 2006'da yayımlanan "*The spirit of Islamic Law*" (İslâm Hukukunun Ruhü) adlı eserinin 2008'de Rusçaya çevrilip yayımlanması gösterilebilir.<sup>11</sup> Bu eser, dünyadaki hukuk sistemlerinin doğasını açıklamayı hedefleyen "*Spirit of the Laws*" (Hukukların Ruhü) serisinin beşinci kitabıdır. Bunun yanı sıra günümüzde Rusçaya sadece Avrupalı bilim insanların eserlerinin tercüme edilmediğini belirtmek gerekir. Tercüme edilen eserler arasında Fahrettin Atar'ın 1988 yılında yayımlanan ve 2009 yılında Rusçaya tercüme edilen "Fıkıh Usûlü" adlı eseri<sup>12</sup> dikkat çekmektedir. Bu durum Türk bilim insanlarının güvenilir bilimsel kaynak oluşturduklarının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Kanaatimizce Rusça ve Türkçeyi iyi bilen teoloji uzmanlarının daha çok Türkçe hazırlanmış bilimsel kaynağın Rusça okur kitlesine tanıtılması için çok çaba sarf etmesi gerekmektedir.

Çarlık Rusya zamanında İslâm hukuku ile ilgili bir Avrupalı bilginin kaleme aldığı eser Sankt-Petersburg'da 1866'da yayımlanmıştır. Bu eserin birinci bölümünde İslâm hukukunun özelliklerinin diğer hukuk sistemlerindekiyle karşılaştırılması yapıldıktan sonra kitabın temel konusu "miras alma hakkı" ele alınmıştır.<sup>13</sup> Bu nedenle söz konusu kitabın medenî hukuk ve karşılaştırmalı hukuk bilimi alanları için oldukça değerli bir bilimsel kaynak niteliğinde olduğunu belirtmek gerekir. Rus bilim insanlarının da İslâm hukukuna karşı Çarlık Rusya zamanından beri ilgi duyduğu bilinmektedir. Bunların arasında N. P. Ostroumov'un çalışmaları dikkate değerdir. Yazarı olduğu "*İslamovedeniye: Şariat po şkole (mazhabu) Abu Hanifi*" (İslâm Bilimi: Ebu Hanife Mezhebine Göre Şariat) adlı eserde İslâm hukukundaki yargı sistemi ile ilgili konulara değinmiştir.<sup>14</sup>

Sonraki dönemlerde ise İslâm hukukunun çeşitli alanları ile ilgili birçok Rusça bilimsel kaynak yazılmıştır. Bu durumunun sebebi ise özellikle eski SSCB'ye girmiş ülkelerin vatandaşlarının büyük bir kısmının Müslüman olup dinlerine karşı duydukları ilgi neticesinde bilimsel araştırmaların yapılmasıyla ve Rusya'da karşılaştırmalı hukuk dilbilimi anabilim dalının oldukça gelişmiş olmasıyla açıklanabilir. İslâm hukuku ile ilgili bilimsel araştırmalar yapıp Rusça bilimsel yayın yapanlar arasında Prof. Dr. Leonid Syukiyaynen ön

<sup>9</sup> Rololphe Dareste, *İssledovaniya po istorii prava* (Moskva: Knijnny dom "Librokom", 2012), 47.

<sup>10</sup> Rololphe Dareste, *İssledovaniya po istorii prava*, 48-49

<sup>11</sup> Bernard Dj. Vays, *Duh Musul'manskogo prava. Usul al-fikh* (Moskva-Sankt-Peterburg: Dilya, 2008).

<sup>12</sup> Fahrettin Atar, *İl'm usul' al-fikh. Nauka ob islamskoy yurisprudentsii*. (İslamhouse, 2009).

<sup>13</sup> Baron Tornau, *Musul'manskoe pravo, Vıpusk perviy. O prave nasledstva po zakonu* (Sanktpeterburg: Vtoroe otdelenie sobstvennoy E.P.V. Kantselyarii, 1866).

<sup>14</sup> Aitmammat Kariev, "Çarlık Rusya Şarkiyatçısı Nikolay Petroviç Ostroumov (1846-1930) ve İslam Hukuku Alanındaki Çalışmaları", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 164-165.

plana çıkmaktadır. Yazarın kaleme aldığı birçok bilimsel makalenin<sup>15</sup> yanı sıra 1986 yılında yayımlanan “*Musulmanskoye Pravo. Voprosı teorii i praktiki*” (İslâm Hukuku. Kuram ve Uygulama Meseleleri) adlı eserinde İslâm hukukunu doğası, kaynakları, yapısal özellikleri, alanları, alanlar ile ilgili klasik kuramlar ve çağdaş uygulamaları gibi konular Kur’ân-ı Kerim’den alıntılar eşliğinde incelenmiştir.<sup>16</sup> Bu açıdan söz konusu eser Rusça hukuk diline girmiş terim ile kavramların doğru algılanması için büyük öneme sahiptir. Sovyetler döneminde makale divanı olarak yayımlanan “*Musul’anskoe pravo (struktura i osnovnie instituti)*” İslâm Hukuku (Yapısı ve Temel Hukuk Enstitüleri) adlı kitabın editörlüğünü de L. Syukiyaynen yapmıştır.<sup>17</sup>

İslâm hukuku ile ilgili Rusça bilimsel araştırmalar yapanlar arasında N. Bizyukov da dikkat çekmektedir. Yazar, “*Yuridiçeskiye ulovki v islamskom prave: put’ ot Srednevekov’ya do XXI veka*” (İslam Hukukunda Yasal Hileler: Ortaçağdan 21. yüzyıla) adlı makalesinde İslâm hukukundaki ilk yasal hileler fetvalarının Abbasiler zamanında çıktığını ve Hz. Muhammed (s.a.s.) ile Sahabiler zamanında olmadığını belirtmekte, hilelerin sınıflandırılması ile ilgili bilgi vermekte ve farklı alanlarda uygulanan hilelerin örneklerini vermektedir.<sup>18</sup> İslâm hukuku ile ilgili bilimsel yayınlar arasında bibliyografik çalışma maalesef bulunamadı. Fakat İslâm hukukunun çeşitli konularıyla ilgili makalelere veri tabanları aracılığıyla ulaşmak mümkündür. Bu nedenle İslâm hukukuyla ilgili yapılmış ve Rusça kaleme alınmış bilimsel çalışmaların incelenip değerlendirilmesi, hatta Türkçe yazılmış olanlarla kullanılan kaynaklar, ele alınan konular ve farklı bakış açılarından karşılaştırılması ilginç olacaktır.

## 1. Hukuk Dili

Bilindiği gibi her dilin kendine has özellikleri vardır. Dil denildiğinde insanların iletişim kurmak üzere kullandıkları araç anlaşılmaktadır. Fakat insanların yaşı, eğitim seviyeleri ve uzmanlık alanları iletişim kurmada önemli yere sahiptir. Bu nedenle her meslek alanının uzmanları tarafından kullanılan “özel meslekî” bir dil vardır. Bu kavram aslında belirli bir grup insanın bilgi alışverişi gerçekleştirmek üzere kullandığı kodlar sistemidir. Burada ilk bakışta sıradan olarak kabul edilebilen sözcükler yeni anlamlar kazanabilmektedir. Hukuk dili de böyle bir sistemin güzel bir örneğidir.

Hukuk dili, hukuku dile getirme ile ilgili olduğu için hukuk uygulama yönteminin en etkin faktörüdür.<sup>19</sup> Hukuk dili, hukuk alanında farklı amaçlarla kullanılan hukuk uzmanlarının iletişim aracıdır da denilebilir. İ. Alekseeva’ya (2001) göre hukukî metinler hem bilimsel hem teknik metinlerin özelliklerini taşır.<sup>20</sup> En önemli özelliği ise sözdizimi

<sup>15</sup> Leonid Syukiyaynen’in kaleme aldığı makalelerin bazıları için bk. Leonid Syukiyainen, “İslamskoye pravo v pravovih sistemah musul’anskikh stran: ot doktrini zakonodatel’stvu”, *cyberleninka* (Erişim 03 Aralık 2023). ; Leonid Syukiyaynen, “İslamskoye pravo: vzaimodeystvie yuridiçeskogo i religioznogo naçal”, *Ejgodnik libertarno-yuridiçeskoy teorii* 1(2007), 97-107; Leonid Syukiyaynen, “Obşçie printsıpy fikha kak otrajenie yuridiçeskih osobennostey islamskogo prava”, *Pravo, Jurnal vişşey şkoli ekonomiki* 3 (2018), 50-80.

<sup>16</sup> Leonid Syukiyaynen, *Musulmanskoye Pravo. Voprosı teorii i praktiki* (Moskva: Nauka, 1986).

<sup>17</sup> *Musul’anskoe pravo (struktura i osnovnie instituti)*, ed. L. Syukiyaynen. (Moskva: Institut gosudarstva i prava Akademiyası Nauk SSSR, 1984).

<sup>18</sup> S. N. Bizyukov, “Yuridiçeskiye ulovki v islamskom prave: put’ ot Srednevekov’ya do XXI veka”, *Pravo, Jurnal Vişşey ekonomiki* 3 (2014), 31-54.

<sup>19</sup> İ. Meşkova, “Tehnika perevoda yuridiçeskih tekstov i yuridiçeskaya lingvistika”, *Vestnik RUDN Seriya: Yuridiçeskiye Nauki* 4 (2011), 219.

<sup>20</sup> İ. Alekseeva, *Professionalnyy trening perevodçika* (Sankt-Petersburg: SOYUZ, 2001), 216.

açısından belirli cümle yapılarının ve klişe ifadelerin yanı sıra bolca hukuk terimi içermesidir. N. Golev'e (1999) göre hukukî metinleri içerdiği terim yoğunluğu açısından dört gruba ayırmak mümkündür: Birinci grup en fazla hukukî terim içeren metinlerdir. Mesela, mahkeme kararı, yasa metni vs. Bir sonraki gruba günlük hayatta kullanılan kelimelerin kullanıldığı metinler (resmî yazışmalar vs.) girer. Son iki gruba en az hukuk terimi içeren ve vatandaşların hukuk dilini bilme ve algılama potansiyelini yansıtan metinler girer.<sup>21</sup>

Hukukî dilbilimsel araştırmaların evrenini dil ile hukukun etkileşimi, örneklemini ise dilin hukukî yönleri oluşturmaktadır.<sup>22</sup> Hukuk dil bilimi hem dilbilimsel sorunları hem de hukukî sorunlarla ilgilendiği için multidisipliner bir özelliğe sahip olan dilbilimin bir dalıdır. Hukuk dilinin dil bilimsel açıdan incelenmesi daha çok yasaların doğru anlaşılması, algılanması ve resmî belgelerin düzenlenmesi ile ilgilidir. Vatandaşların hukukî metinleri doğru algılayabilmeleri için mutlaka hukuk sözlükleri hazırlanıp kamuya sunulur.<sup>23</sup>

Rusya ile Türkiye aynı hukuk sistemini uygulamaktadır. Bu durum ilk bakışta Rusça ve Türkçe hukuk dillerinde kullanılan terimlerin büyük bir kısmının ortak olabileceği yönünde bir algı oluşturabilmektedir. Fakat Rusça ve Türkçe hukuk dilleri, sadece sözdizimi ve üslup açısından farklılık göstermekle kalmaz ayrıca terim alanında da birbirinden oldukça farklılık gösterir. Sebebi ise Türkiye'de uygulanan hukuk sisteminin temelinde İslâm hukukunun yatması sayılabilir.

İslâm hukuku, İslâm dininin ortaya çıkmasından sonra farklı yapılar içerisinde şekillenen ve yorumlama ile akıl yürütme esasları temelinde hüküm koymaya dayanan bir hukuk sistemidir. İslâm hukukunda hükümlere İslâm hukukunun temel iki kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in lafızlarını yorumlayarak ya da İslâm hukukçularının, ön bilgilere dayanarak yeni bilgi tertipleyerek koyulur.<sup>24</sup> Klasik fıkıh usulünün şer'î delillerin hiyerarşik sıralaması Kitap, Sünnet, icmâ' ve kıyâs mevcuttur. Fakat ilk Kur'an ile Sünnet'in birer yazılı metnin (nass) Arapça yazılmış olmasından dolayı lafızları doğru algılamadan nasları doğru anlamak ve anlamlandırmak mümkün değildir.<sup>25</sup> Çünkü farklı bağlamlarda aynı kelime farklı anlamları karşılamak üzere kullanılabilir. Böylece kelimelerin çok anlamlılığı (polysemy) yabancı dildeki sözlü ya da yazılı bir metnin doğru algılanmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu nedenle karşılaştırmalı dilbilimde kelimelerin çok anlamlılığı (polysemy) en önemli konulardan biridir.

Yukarıda belirtilen olgu, fıkıh usulünün de temel meselelerinden biri olmasına rağmen meseleyi derinden inceleyen özellikle Türkçe yazılmış literatür maalesef fazla bulunmamaktadır.<sup>26</sup> Fakat çok sayıda fıkıh terimleri sözlükleri hem kitap halinde hem de internet aracılığıyla kolay ulaşılabilir uygulamalar halinde günümüzde sıkça

<sup>21</sup> N. Golev, "Postanovka problem na stike yazıka i prava", *Yurilingvistika-1. Problemi i perspektivi* (1999), 4-11.

<sup>22</sup> Meşkova, "Tehnika perevoda yuridiceskih tekstov i yuridiceskaya lingvistika", 221.

<sup>23</sup> Günümüzde insanlar geleneksel sözlüklerin yanı sıra internet aracılığıyla kolaylıkla ulaşılabilen sözlükleri kullanmayı tercih etmektedirler. Türkçe hukuk sözlüğü için bk. Türk Cumhuriyeti Adalet Bakanlığı (TCAB), "Hukuk Sözlüğü" (Erişim 11 Ocak 2024); Rusça hukuk sözlüğü için bk. Natsional'nıy Tsentri Pravovoy İnformatsii Respubliki Belarus' (NTPİRB), "Yuridiceskiy Slovar" (Erişim 10 Mart 2024).

<sup>24</sup> Nurettin Şentürk, "İslam Hukuku İle Modern Hukukun Karakteristik Özellikleri ve Birbirinden Yararlanma İmkânı", *İlahiyat* 7 (Haziran 2022), 155-165.

<sup>25</sup> Mahmut Samar, "İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar", *Eskiye* 42 (Eylül 2020), 963-964.

<sup>26</sup> Mahmut Samar, "İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar", 961-984.

kullanılmaktadır. Terimleri diğer kelimelerden ayıran temel özellik ise genellikle tek anlamlı olmalarıdır. Bu durum akraba olmayan iki dili kapsayan araştırmayı büyük ölçüde kolaylaştırmaktadır.

Yapılan araştırmanın temel amacı, Rusça hukuk diline girmiş İslâm hukuku ile ilgili terimlerin anlambilimsel analizini gerçekleştirip anlam kayıpları ile değişmelerini tespit etmektir. Böylece Rusça hukuk diline hangi kavramların hangi anlamları karşılık üzere alıntılındığını belirlemek, tespit edilen terimlerin fıkıh terimleri sözlüğündeki anlamlarıyla karşılaştırmak, anlam kayıplarını tespit etmek ve çağdaş Türk hukuk dilinde kullanılıp kullanılmadığını göstermektir.

Araştırmanın evrenini günümüzde kullanılmakta olan ve terimlerin Rusça açıklamalarını içeren iki *Büyük Hukuk Sözlüğü*<sup>27</sup> ile İslâm hukuku ile ilgili terimleri içeren sözlükler<sup>28</sup> ve ansiklopediler<sup>29</sup> oluştururken, örneklemini Rusça hukuk diline girmiş Arapça ve Farsça kökenli terimler oluşturmuştur. Tespit edilen terimlerin anlam bilimsel analizi yapıldığı için araştırmada betimleme, karşılaştırmalı analiz, nicel ve nitel araştırma yöntemleri gibi genel bilimsel araştırma yöntemlerinin yanı sıra anlam bilimsel araştırmalarda kullanılan bileşenler analizi ile dağılım analizi kullanılmıştır.

## 2. Bulgular

Yapılan araştırmada Rusça hukuk dilinde kullanılan ve terimler sözlüğüne giren toplam 46 Arapça ve Farsça kökenli terim tespit edilebilmiştir. Söz konusu terimleri, ana dili Rusça olanların terimleri algılamaları açısından 2 gruba ayırmak mümkündür: 1) Alıntı olduğu bilinmeyen terimler; 2) Yabancı kelime olarak algılanan terimler. İlk gruba giren terimleri de kendi aralarında yapısına göre ayırmak mümkündür: Kelime şeklinde olanlar ve kelime grubu şeklinde olanlar. İlk gruba giren terimlerin büyük bir kısmı (*tara/ambalaj, admiral/amiral, kandalı/zincir ve avariya/kaza*) günlük Rusçada kullanılmakta ve İslâm hukuku ile ilgili değildir. Rusça hukuk diline kelime grubu şeklinde girenler kavramların bütünü İslâm hukuku ile ilgilidir.<sup>30</sup>

Yukarıda belirtilen terimlerden ambalaj anlamındaki *tara* terimi ile ilgili iki sözlükte değişik açıklamalar tespit edilmişti. V. Trofimov sözlüğünde *tara* sözcüğünün malın taşıma esnasında koruyan bir ambalaj olduğu belirtilip ambalaj ile ilgili tarafların yükümlülüklerinden bahsetmektedir.<sup>31</sup> Ayrıca V. Trofimov'un sözlüğünde terimlerin etimolojisi ile ilgili bilgi de bulmak mümkündür. Mesela, *kabala* ve *tara* sözcüklerinin Arapça kökenli olduğunu ve Rusçaya İtalyanca aracılığıyla (İtalyanca *tara*<Arapça *tarha* “atılan şey”) kazandırıldığını görebiliriz. A. B. Borisov sözlüğünde ise sözcüğün aynı kelimedenden geldiğini

<sup>27</sup> V. Trofimov, *Bol'şoy yuridiceskiy slovar'*, ed. A. Mal'ko. (Moskova: Prospekt, 2009); A. Borisov, *Bol'şoy yuridiceskiy slovar'*. (Moskova: Knizhny mir, 2010).

<sup>28</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2005); Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmî ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Nizamiye Yayınları, 2016); Abdurrahman Candan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku I*, ed. Bülent Akot (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020); Mehmet Selim Aslan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku II*, ed. Bülent Akot (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020).

<sup>29</sup> Cengiz Kallek, “Kabale”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/10-12; Fahrettin Atar, “Kadı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/66-69; Hüseyin Esen, “Zina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/440-444; Tüncer Başoğlu, “Tâ'zîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/198-202.

<sup>30</sup> Trofimov, *Bol'şoy yuridiceskiy slovar'*, 309, 384, 472, 608.

<sup>31</sup> Trofimov, *Bol'şoy yuridiceskiy slovar'*, 551.



fakat *tarha* sözcüğünün Arapçada “çıkarma işlemi” anlamında olduğunu ve söz konusu terimin iki anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Terimin ilk anlamı: ürünü saklamak, taşımak veya paketlemek için kullanılan ambalaj, ikincisi ise brüt ile net arasındaki farkı gösteren ambalaj ağırlığıdır.<sup>32</sup> İki sözlükte Arapça sözcüğün farklı şekilde Rusçaya aktarılması, bu sözcüğün değişik bağlamlarda birden fazla anlamı karşılayabildiğini göstermektedir. Fakat iki sözlükteki anlamları arasında anlam bilimsel bağ kurulabildiğini de belirtmek gerekir.

Yapılan araştırmada Rusça hukuk dilinde kullanılan toplam 42 tane İslâm hukuku ile ilgili terim tespit edilmiştir. Alıntılama yolu açısından söz konusu terimleri iki gruba ayırmak mümkündür: Transkripsiyon yoluyla ve açıklama yoluyla alıntılananlardır. Terimlerin büyük bir kısmı transkripsiyon yoluyla Rusça hukuk diline kazandırılmıştır. Bunun sebebi ise bizce İslâm hukuku terimlerinin Rus kültüründe karşılığı bulunamayan kavramları temsil etmesi sayılabilir. İslâm dininde hukukî anlam taşıyan ya da İslâm kültürü ile ilgili olan birtakım kavramların Hristiyanlıkta ve Rus kültüründe karşılığı mevcut değildir. Böyle durumlarda diller genellikle transkripsiyon yoluyla yeni kavramı karşılayan kelimeyi alıntılar ve açıklama getirir.

Bazı kavramlar ise kelime grubu halinde karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle, dinî terimlerin taşıdıkları derin anlamlar Rusça dinî terimleri karşılamamaktadır. Çünkü İslâm ve Hristiyanlık dinlerinde ortak kavramlar evrenseldir ve bu nedenle iki din mensuplarının bilincinde aynı ya da benzer çağrışımlar uyandırmaktadır. Mesela, cennet, cehennem, melek, ölüm, ahiret vs.

Rusça hukuk diline girmiş ve çağdaş Türkçe hukuk dilinde terim olarak kullanılan sadece iki terim tespit edilmiştir: *şirâ* (satış, alışveriş) ve *Mecelle* (İslâm dünyasının ilk medenî kanunu).<sup>33</sup> Belirtmek gerekir ki ikincisi Rusça hukuk diline tek kelime halinde girmişken Türkçe hukuk dilinde bir kanunun adı olarak kullanılan bir terimin içinde geçmektedir.<sup>34</sup> Fakat hem Rusça hem Türkçe hukuk terimleri sözlüklerinde anlamsal bir değişiklik tespit edilememiştir. Bununla birlikte Borisov Türkiye’de 1926 yılına kadar Medenî kanun işlevini üstlendiğini ama Ürdün, İsrail ve Kıbrıs’ta Mecelle’nin etkisinin bir açıdan hâlâ devam ettiğini belirtmektedir.<sup>35</sup> Söz konusu medenî kanun Türkiye Cumhuriyeti’nde 57 yıl boyunca kullanıldığı gibi İslâm ülkelerindeki kanunlaşma hareketlerini de derin etkilemiştir.<sup>36</sup> Bize göre farklı dillerde hazırlanan sözlüklerdeki anlam farkı oldukça önemli bilgi içermekte ve Rusça sözlük kullanıcılarına doğru bilgi aktarmamakla birlikte eksik bilgi içermektedir.

Rusça hukukî terimler sözlüğüne girmiş İslâm hukuku ile ilgili terimleri temel 5 gruba ayırmak mümkündür:

### 2.1. Fıkıh Terimleri ile Anlam Açısından Eşdeğer Olan Terimler

Bu gruba daha çok idari görev ile özdeşleştirilen ve Rusça hukuk diline bazı fonetik değişikliklerine uğrayarak alıntılanan terimler girmektedir: vezir, sultan, emîr, muftiy

<sup>32</sup> Borisov, *Bol’şoy yuridiçeskiy slovar’*, 741.

<sup>33</sup> Söz konusu terimleri ile daha detaylı bilgi için bk. Ahmet Akman, “İslam Hukuku, Mecelle ve Türk Hukukunda Beğenme Şartıyla Satış Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (Mayıs 2022), 211-46.

<sup>34</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 175.

<sup>35</sup> Borisov, *Bol’şoy yuridiçeskiy slovar’*, 400.

<sup>36</sup> Candan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku I*, 349.

(müftü), halif/kalif (halife), halifat (halifelik). Terimlerin iki dilde de anlam açısından eşdeğer olduğu tespit edilmiştir. Fakat İslâm hukukunda idari görevin dışında hukukî süreçlerle de ilgilenen ve İslâm hukukunun merkezî kavramlarından biri olan fetva kavramıyla yakından ilişkili olan bu terimlerin fıkıh ilminde karşıladıkları kavramlar Rusçaya hiç aktarılmamıştır. Mesela, halife olmanın şartlarından, halife olma yollarından, genellikle seçim yoluyla halife olduğundan ama tarihte halifeliğin istila yoluyla da ele geçirildiğinden<sup>37</sup> hiç bahsedilmemektedir. Benzer bir şekilde müftü teriminin müçtehit terimiyle bağlantılı olduğu,<sup>38</sup> mezheplerin ortaya çıktıktan sonra<sup>39</sup> taklit dönemlerinde müftülük makamının tahsis edildiğinden<sup>40</sup> de bahsedilmemektedir. Bunun gibi nice önemli bilgilere Rus hukukçuların kolayca ulaşamaması büyük bir eksiklik olarak kabul edilebilir.

## 2.2. Rusçada Anlamı Eksik Verilmiş ya da Anlam Değişikliğine Uğramış Olan Terimler

Bu grup sayıca en kalabalık terimler grubudur. Rusça hukuk diline girmiş İslâm hukuku ile ilgili terimlerin “*Büyük Hukuk Sözlüğü*nde” verilen anlamları çoğu zaman terimin taşıdığı derin anlamları ve kültürel özellikleri yansıtmamaktadır. Bu kalabalık gruba giren terimleri de alt gruplara ayırmak mümkündür:

*Peygamber (s.a.s.) ile ilgili olanlar: Sünnet ve şerif (şerifli) terimleri* Rusça hukuk diline girmiştir. *Sünnet*<sup>41</sup> terimi Rusça hukuk diline “sunna” şeklinde alıntılanmış ve kısaca ansiklopedik bilgi verildikten sonra Kur’ân ve hadisler ile birlikte Müslümanların dini kanununun temelini oluşturduğu belirtilmiştir.<sup>42</sup> Verilen bilgi içerisinde sünnetin iki çeşit (sünnet-i gayrî müekkele ile sünnet-i müekkele) olabildiği, hatta terimin literatürde birkaç farklı anlamda kullanılabildiği<sup>43</sup> belirtilmemiştir. Rusça hukuk dilindeki *şerif* terimi, hem İngilizceden alıntılanan kavramı hem de Arapça kökenli *şerifli* teriminin kısaltılmış şeklini karşılamaktadır.<sup>44</sup> Anlam açısından herhangi bağ olmayan iki terim bir madde başında yer almaktadır. Arapçadan alıntılanan *şerif* teriminin anlamı “peygamber (s.a.s.) soyundan gelenler” olarak açıklanmakta, fakat fıkıh terimleri sözlüğündeki gibi Fatıma’nın soyundan gelenler olarak belirtilmemektedir.<sup>45</sup> Dolayısıyla söz konusu terimin anlamını verirken genelleme yapıldığı aşikârdır. Bize göre anlam açısından herhangi bir bağ olmayan ve farklı dillerden alıntılanan iki terimin (şerif/şerifli) fonetik açıdan Rusçaya benzer şekillerde girse bile bir madde içerisinde alınması başlı başına yanlıştır. Muhtemelen terimlerin dinî boyutunu yansıtmak gayesi değil de Rus hukukçuları için temel bilgi aktarmak gayesi güdülmüştür.

*İslâm dini ile ilgili olanlar: Zekât* terimi Rusça hukuk diline “zakat” şeklinde girmiş terimin Müslümanların günümüzde gönüllülük esasına dayalı olan “arınma” vergisi olduğu

<sup>37</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 175.

<sup>38</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 415.

<sup>39</sup> İslâm dininde mezhepler hakkında bk. Hasan Gümüşoğlu, *Fikhî Mezhepler Tarihi. İctihâd-Taklid-Teflik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

<sup>40</sup> Candan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku I*, 205.

<sup>41</sup> İslâm hukukunda sünnetin önemi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Çağlayan, *İslam Hukukunda Sünnetin Yeri*, (İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1999); Abidin Sönmez, “Sünnetin İslâm Hukukundaki Yeri ve Önemi”, *İslam Medeniyeti Dergisi* 4/37 (Temmuz 1979), 7-54.

<sup>42</sup> Trofimov, *Bolşoy yuridiceskiy slovar*, 540.

<sup>43</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 515.

<sup>44</sup> Trofimov, *Bolşoy yuridiceskiy slovar*, 609.

<sup>45</sup> *Dini Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2009), 315.

belirtilmektedir.<sup>46</sup> Oysa *zekât*, İslâm toplumunda zengin Müslümanların diğerlerine yardım etme biçimidir ve onlar için farzdır.<sup>47</sup> Fakat *zekâtın* İslâm'ın beş temel şartlarından biri olduğundan bahsedilmediği gibi belirli maddi düzeyin üstünde olanlardan alındığına<sup>48</sup> dair bilgi de eksiktir. *Zekât* kavramı İslâm hukukunda önemli yere sahiptir. Bu nedenle yabancı kültür mensubu, *zekâtı* sadakadan ayıran açıktan verilmesi özelliğini, mezheplere göre farklı uygulama özelliklerinin mevcut olduğunu, borca karşılık verilemediğini ve farz kılınma sebeplerini<sup>49</sup> bilirse bize göre terimin geçtiği metinleri daha derin ve doğru algılama fırsatı bulacaktır.

*İmam* teriminin Rusça hukuk terimleri sözlüğünde “bir toplumun veya devletin başı” anlamına geldiği belirtilmektedir.<sup>50</sup> Fakat namazda cemaatin uyum sağladığı kişi olduğu<sup>51</sup> dile getirilmemiştir. Böylece söz konusu terimin iki anlam karşılayabildiği ve terimin ilk anlamının tamamıyla İslâm dini ile ilgili olduğu için vurgulanmamıştır. Ayrıca bize göre *imam* ile *halife* terimleri arasında anlamsal bağ da kurulabilirdi. Çünkü iki terim fıkıh terimleri sözlüklerinde benzer anlam (devlet önderi) taşımaktadır.

*Fetva* teriminin açıklamasını içeren madde ansiklopedik bilgi içermektedir: Bir durumun Şeriat ve Fıkıh açısından değerlendirildiğini, şahsi ya da bir grup fıkıh bilgininin iradesini yansıtan ve genellikle müftüye başvurduktan sonra verilen bir karar olduğu belirtilmektedir.<sup>52</sup> Oysa fıkıh terimleri sözlüğünde fetvanın bağlayıcı olmadığı, bir karardan ziyade bir cevap olduğu yazmaktadır.<sup>53</sup> Dikkat çeken durumlardan biri de fetvahanelerin olmasından ve hukukî belge hazırlayanlardan hiç bilginin olmadığı gibi bu kavramları karşılayan terimlerin Rusça hukuk diline girmemesidir<sup>54</sup>. Bize göre Rusça hukuk sözlüklerine fetva terimiyle yakından ilişkili başka terimler de girmeliydi. Mesela, fetva kavramı içtihat kavramıyla ilişkili olduğu için iki terim ilk dönemlerde birbirinin yerine kullanılabilirdi. Fakat daha sonra fetva terimi anlam daralmasına uğramış ve “özel ve bölgesel meseleleri ile ilgili” ek anlam kazanmıştır.

*İmamet* teriminin Rusça hukuk dilindeki tanımı hayli ilginçtir. Söz konusu terimin fıkıh usulünde üç anlamı vardır: İmam olma, imamlık yapmak; önderlik, liderlik, devlet başkanlığı, halifelik; Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm toplumunun dinî ve siyasi liderliği.<sup>55</sup> Rusça hukuk dilinde ise *imamet* İslâmî teokratik devlet olarak tanımlamakta ve bütün idarî gücün yarı tanrı vasıflarına sahip devlet ve toplum üstünde bulunan günahsız imamın elinde olduğu belirtilmektedir.<sup>56</sup> Bu tanım *imam* teriminin Rus kültürü

<sup>46</sup> Trofimov, *Bol'şoy yuridiçeskiy slovar'*, 175.

<sup>47</sup> Nihat Dalgın, “Zekat Hükümleri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004), 43-72. *Zekât* kavramının bilim insanların farklı açılardan değerlendirmeleri için bk. Necmettin Kızılkaya (ed.), *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul, 2007).

<sup>48</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 618.

<sup>49</sup> Candan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku I*, 157.

<sup>50</sup> Trofimov, *Bol'şoy yuridiçeskiy slovar'*, 196.

<sup>51</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 248.

<sup>52</sup> Trofimov, *Bol'şoy yuridiçeskiy slovar'*, 586-587.

<sup>53</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 142.

<sup>54</sup> Osmanlı Devleti zamanında fetvâhane, müsevvidlerin önemi ve farklı tarih dönemlerindeki benzer görevleri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Halis Demir, “Hukûkî Belge Hazırlama Uzmanlarından Birisi Olarak Müsevvid”, *Eskiye* 49 (Haziran 2023), 543.

<sup>55</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 248.

<sup>56</sup> Trofimov, *Bol'şoy yuridiçeskiy slovar'*, 196.

mensuplarının bilincinde çok farklı çağrışımlar uyandırdığı ve ne kadar yanlış algılandığını göstermektedir.<sup>57</sup>

*Hukuk uygulamaları ile ilgili olanlar:* Bu gruba çok sayıda terim girmektedir. Hatta aralarında halktan alınan vergiler<sup>58</sup> ile ilgili ayrı bir grup belirlemek mümkündür. *Aşır* terimi Rusça hukuk diline “uşr/aşur” şeklinde girmiştir. Bu terim “herhangi bir ürünün onda biri şeklinde, bazı durumlarda ise parayla da alınabilen vergi” anlamını karşılamaktadır. Fıkıh terimleri sözlüğünde aynı terimin “Müslüman tacirlerden zekât nispetinde, zimmilerden yirmide bir oranında, yabancı tüccarlardan ise mütekalibiyet esasına göre alındığı” belirtilmektedir.<sup>59</sup>

*Âdet* terimi de Rusça hukuk diline fonetik değişikliğe uğrayıp “adat” şeklinde girmiştir. Söz konusu terimin “şeriatın zıddı ve daha çok alışlagelmiş olduğu, halk arasında farklı alanlarda (mal mülk, aile vs.) hukuk uygulama şekillerinin toplamı” anlamına geldiği belirtilir. Fakat söz konusu terimin kelime grubu oluşturup hukuk ile ilgili iki terimin (*Adet-i ağnam* (koyun ve keçiden alınan vergi) ve *adet-i gulamiyye* (uşak vergisi)<sup>60</sup> Rusça hukuk diline girmemesi hayli ilginçtir.

*Cizye* teriminin açıklaması sadece “bütün gayrimüslim olanlardan (kadın/erkek ayırımı yapılmaksızın) alınan vergi” olarak geçmektedir.<sup>61</sup> Fakat *cizye* fıkıh terimleri sözlüklerinde bir zimmet anlaşması (gayrimüslimin canı, malı ve inanç hürriyeti güvence altında alınır) üzerine alındığı açıklamaktadır. Hatta *cizyenin* kimlerden ve hangi şartlar altında alındığı ile gayrimüslimlere verilen haklar da belirtilmektedir. Aynı şekilde Rusça hukuk sözlüğünde *cizyenin* 1855'te kaldırıldığından ve onun yerine Hristiyan erkeklerden “bedel-i askerî” adlı verginin alındığından da bahsedilmemektedir.<sup>62</sup> Bize göre bu tür bilgilerin Rusça hukuk sözlüklerine aktarılmaması büyük bir bilgi boşluğu oluşturmaktadır. Çünkü söz konusu vergi gayri Müslimlerin sağlıklı ve güvenli yaşamlarını sağlayabilmek için konulduğu<sup>63</sup> gibi uluslararası hukuk alanıyla ilgilidir ve karşılaştırmalı bilimsel araştırmalar için oldukça ilginç bir konudur.

Rusça hukuk diline *diyet* terimi “diyya” şeklinde girmiş ve anlamı öldürülen kimsenin akrabalarına ödenen “para cezası” olarak açıklanmaktadır.<sup>64</sup> Fakat fıkıh terimleri sözlüklerinde söz konusu terim sadece öldürme suçu işlendiğinde değil, sakat bırakma neticesinde ödenen mal veya para anlamına gelmektedir.<sup>65</sup> Hatta Rusça hukuk diline *erş* teriminin girmediği tespit edilmiştir. Çünkü bu terim uzuvlara karşı işlenen cinayetlerde, miktarı naslarla belirlenmiş veya takdiri hâkime bırakılmış ödenmesi gereken mal veya para

<sup>57</sup> İmamet ile ilgili detaylı bilgi için bk. Hasan Gümüšoğlu, *İslâm'da İmamet ve Hilafet* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2017).

<sup>58</sup> İslâm hukukundaki vergi uygulamaları ile ilgili bk. Salih Tuğ, “İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı”, *dergipark* (Erişim 15 Kasım 2023); Ahmet Yurtseven, “İslâm'ın İlk Döneminde Vergi Uygulamalarının Topluma Yansımaları”, *dergipark* (Erişim 02 Aralık 2023) 65-96; Mehmet Erkal, *İslâm'ın Erken Dönemlerinde Vergi Hukuku Uygulamaları* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2009).

<sup>59</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 35-36.

<sup>60</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 13.

<sup>61</sup> Trofimov, *Bolşoy yuridiçeskiy slovar*, 139.

<sup>62</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 79.

<sup>63</sup> Aslan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku II*, 156.

<sup>64</sup> Trofimov, *Bolşoy yuridiçeskiy slovar*, 140.

<sup>65</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 107.

anlamına gelmektedir.<sup>66</sup> Bizce eşr terimi Rusça hukuk sözlüklerine bir tazminat kavramını karşılıdığı, hatta bazı mezheplerde *diyēt* terimi yerine kullanılabilirdi<sup>67</sup> için mutlaka girmeliydi. Bir ceza türü olarak mağdur ailenin suçluyu affetme durumunda devlet tarafından uygulanabilen *ta'zîr*<sup>68</sup> kavramı ile ilgili de Rusça hukuk dilinde terim görmek mümkün değildir. Oysa söz konusu ceza türü hâkimin takdirine bırakılan, çocukların bile cezalandırmasında uygulanabilen fakat hukuk tarafından miktarı belli olmayan ceza türüdür.<sup>69</sup> Söz konusu bilgiler ve cezalar arasındaki farklılığı yaratan özellikler bize göre ceza hukuku açısından büyük önem arz etmektedir ve yabancı kültüre aktarılmalıdır.

*İcmâ'* teriminin Rusça hukuk dilindeki tanımı, İslâm hukukunun kaynaklarından biri olan saygın müçtehitlerin ortak düşüncesidir.<sup>70</sup> Fakat fıkıh usulünde *icmâ'*, Hz. Peygamber'in vefatından sonra herhangi bir devirde âlimlerin, dinî bir meselenin hükmü hakkında ittifak etmeleri manasına gelir ve ikiye ayrılır: *sarih icmâ'* ve *sükûtî icmâ'*.<sup>71</sup> Anlam açısından iki terimin farkı, fikir birliğine katılan müçtehitlerin yaşadığı dönem, sayısı ve itirazda bulunup bulunmamasıdır.<sup>72</sup> Böylece Rusça hukuk diline girmiş terimin anlamının daha çok genelleme sonucunda ortaya çıktığı kabul edilebilir.<sup>73</sup> Benzer bir durumu *kâdî* teriminin tanımında da gözlemek mümkündür. Rusça hukuk diline “kadi/kaziy” şeklinde girmiş terim şeriat kanunları temelinde tek başına hem yargılayan hem karar veren kimse ve günümüzde İslâm ülkelerinde hâkimlere verilen ad diye genel anlamda tanımlanmaktadır.<sup>74</sup> Ayrıca söz konusu terimin devlet tarafından verilen bir görev olduğu, kadı olmak için alınan özel eğitimden ve kadıların devletçe tayin edildiği gibi hususlardan hiç bahsedilmemektedir.<sup>75</sup> Kadılar günümüzde iki farklı kişinin üstlendiği görevi (hâkimlik ve savcılık) üstlenip hem yargılar hem karar verirlerdi, ayrıca bir emir üzerine buldukları bölgelerde yerel idari işlerle de uğraşırlardı.<sup>76</sup> Söz konusu terim, anlamı ikincisine göre daha dar olmasına rağmen hâkim terimiyle yakından ilişkili olduğu için taşıdığı derin anlamın ve İslâm hukuk uygulamaları açısından merkezî konumda olduğu için Rusça hukuk sözlüklerinde daha detaylı anlatılmalıydı.

Rusça hukuk diline girmiş ve tanımı genelleme yapılmış bir diğer terim ise *kısâs* terimidir. Sözlükte terimin sadece “şeriat kanunlarına göre cezası belli olan ve işlenen suçta denk gelen ve genellikle kasten adam öldürme ve hayatı uzuvlara karşı işlenen cinayetlerde uygulanan bir ceza, “intikam” diye açıklama getirilmiştir.<sup>77</sup> Bu açıklamadan Rus kültürü

<sup>66</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 107.

<sup>67</sup> Aslan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku II*, 146.

<sup>68</sup> *Diyēt*, ers ve ta'zîr ile ilgili bk. Hamdi Döndüren, “İslâm'da Yaralama ve Ölümüne Sebep Vermelerde *Diyēt*, Erş Ve Ta'zîr Cezaları”, *Helal ve Etik Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2022), 8; Veli Sırım, “İslâm'da *Diyēt* Uygulaması ve Sosyo-Ekonomik Yönden Değerlendirilmesi”, *Tevilat* 4/1 (Haziran 2023), 277-295.

<sup>69</sup> Aslan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku II*, 154.

<sup>70</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiceskiy slovar'*, 191.

<sup>71</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 225.

<sup>72</sup> Macit Yüksel, “İcma'nın Siyasî ve Mezhebî Yönü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1(2020), 253-264.

<sup>73</sup> İslâm hukukunda *icmâ'* hakkında detaylı bilgi için bk. Hadi Sağlam, “Şer'î Bir Delil Olma Açısından İcmanın Mahiyeti Hakkında Bir Tahlil”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 161-174.

<sup>74</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiceskiy slovar'*, 216.

<sup>75</sup> Atar, “Kadı”, 24/66-69.

<sup>76</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 283.

<sup>77</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiceskiy slovar'*, 225.

mensubunun bilincinde şu yargının payda olması gayet doğaldır: “biri yakınımı öldürdüyse, ben de intikamını almak için öldürülebilirim”. *Kısâs*, bir fıkıh terimi olarak, yaralama, sakatlama ve öldürme suçlarında uygulanan ve genellikle misilleme esasına dayanan ceza manasına gelmektedir. Kısasta kul hakkının hâkim olması sebebiyle, mağdur veya yakınlarının affetmesiyle ceza düşer veya mahiyeti değişir.<sup>78</sup> Böylece söz konusu terim suç ile ceza arasındaki eşitliliği temsil etmektedir. *Kısâsı* had cezalarından ayıran özellik onun kul hakkı olmasıdır. Bu nedenle mağdur taraf *kısâstan* vazgeçebilir, tazminat olarak diyet alabilir ya da affedebilirdi.<sup>79</sup> *Kısâs*, İslâm ceza hukukunda suçların üç sınıftan (had cezaları, *kısâs* ve *ta'zîr*<sup>80</sup>) biridir ve insanların can güvenliğini sağlayan bir yaptırımdır.<sup>81</sup> Rusça hukuk terimleri sözlüklerine girmiş *had* ve *kısâs* terimlerin açıklamalarında böyle bir sınıflandırma ile ilgili bilgi bulmak mümkün değildir. Oysa bizce bu büyük bir bilgi eksikliği olarak kabul edilebilir. Çünkü İslâm hukukundaki cezalar ile uygulayın bu üç sınıf suç arasında fark göstermektedir.

*Kıyas* fıkıh usulünde ikiye ayrılır ve birbirine bağlı dört rüknü vardır<sup>82</sup>. Hatta kıyasın mantığa dayalı olduğu ve özel uygulama şartlarının mevcut olması da söz konusudur. Rusça hukuk dilinde terimin tanımında hiçbirinden söz edilmemekte ve sadece İslâm hukukunun kaynaklarından biri olduğu, Kur'ân-ı Kerim ile hadisleri yorumlama olduğu ve sadece müftünün kıyas yapabilme yetkisine sahip olduğu belirtilmektedir.<sup>83</sup> Oysa kıyâsın belli kurallar çerçevesinde işletilebilir olması için belirli şartların sağlanması gerek. Bu nedenle söz konusu mesele ilk dönem usul eserlerinde etraflıca incelenmiştir.<sup>84</sup> İslâm hukuk uygulamalarında mantığa ve iki kıyâstan doğru yargı çıkarmaya dayalı bir muhakeme şeklinin uygulama özelliklerinin ve diğer İslâm hukuk kaynaklarından farkının Rusça hukuk sözlüklerinde yer alması, Rus hukukçularında İslâm hukuk uygulamaları ile ilgili doğru bir algı oluşturabilirdi.

İslâm hukukunda aile hukuku alanından *mehir* terimi de Rusça hukuk diline girmiştir. Fakat terimlerin çoğu gibi bu terimin açıklaması da genellemeden ibaret ve “evlilik anlaşması gerçekleşikten sonra erkek tarafından kadına ödenen para” diye geçmektedir<sup>85</sup>. Oysa mehrin sadece para olmadığı (mal da olabilir), ileriki zamanlarda ödenebileceği, nikâh esnasında belirlenip belirlenmediğine göre ikiye ayrıldığı ve bir sebepten dolayı mehrin geçersiz sayıldığında kadının başka çeşit mehre hak kazandığından, ödeme şartlarından hiç bahsedilmemektedir.<sup>86</sup> Rusça hukuk dilinde söz konusu terimin tanımından İslâm ülkelerinde kadınlara değer verilmediği, evliliğin satın alma hususuna dayalı olduğu ve kadın haklarının olmadığı gibi yanlış algılanmaya sebep olabilir. Oysa İslâm dininde aile daima ön planda tutulduğu için mehrin ödenmesinin asıl amacı, aile birlikteliğinin sürekliliğini korumaktır.<sup>87</sup>

<sup>78</sup> Bilmen, *Fıkıh İlmi ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 124-125.

<sup>79</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 302.

<sup>80</sup> Tâ'zîr cezaları hakkında detaylı bilgi için bk. Başoğlu, “Tâ'zîr”, 40/198-202.

<sup>81</sup> Aslan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku II*, 155.

<sup>82</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiceskiy slovar'*, 309-310.

<sup>83</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 225.

<sup>84</sup> Hüseyin Okur, “Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'A'l-Fârik”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 18.

<sup>85</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiceskiy slovar'*, 287.

<sup>86</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 356.

<sup>87</sup> Hadi Sağlam, “İslâm Hukukunda Mehir Evlilik Sigortası mıdır?”, *Universal Journal of Theology*, 1 1(2016), 17.

*Haraç* İslâm hukukunda toprak vergisi anlamına gelmektedir. Rusça hukuk dilindeki açıklama da benzer şekildedir.<sup>88</sup> Fakat *haraç* genellikle gayrimüslimlerden savaş yoluyla alınan ya da toprakların gayrimüslimlerin elinde bırakılan araziden alınan vergidir.<sup>89</sup> Bununla birlikte sulh yoluyla alınıp da bir ücret karşılığında sahibinde bırakılan topraklar için de *haraç* tabiri kullanılmıştır.<sup>90</sup> Gayrimüslimlere bırakılan araziler, toprak vergisi alınma şartları ve miktarı hakkında bilgi V. Trofimov'un Rusça Hukuk Terimleri Sözlüğünde hiç yer almamaktadır. Dolayısıyla *haraç* terimi bütün gayrimüslimlerden alınan toprak vergisi olarak algılanmaktadır.<sup>91</sup> Oysa araziyi işleten Müslüman da olabilirdi ve söz konusu vergi yine de alınırdı, çünkü vergi konulmasının sebebi arazinin sınıfı olmuştur.<sup>92</sup> Mezhepler arasında arazilerden alınan vergiler konusunda görüş ayrılığı<sup>93</sup> göze çarpmaktadır. Bunun gibi oldukça önemli bilgilere Rusça hukuk bilimcilerine kolayca ulaşmadığı hayli üzücüdür.

*Diğer kavramlar: ulema, vakf, müctehid* terimlerinin de tanımlamalarında Rusça hukuk dilinde bazı anlamsal değişikliklere rastlanmıştır. *Ulema* terimi Rusça hukuk dilinde "Müslümanlarda fıkıh ve Kur'ân bilen şahıslar. Genellikle kadı ya da danışman olanlar" diye tanımlanırken fıkıh terimleri sözlüğünde iki çeşidinden bahsedilmektedir: *ulemayı-amilin* (din hükümlerini yerine getirenler) ve *ulema-yı rusûm* (zahir uleması)<sup>94</sup>. Bu bilgi V. Trofimov'un Rusça Hukuk Terimleri Sözlüğünde eksik kalmıştır. *Vakf* terimi "belirli hayırlı amaçlarda kullanılmak üzere vatandaşlardan alınan mal mülk" olarak tanımlanmaktadır.<sup>95</sup> Bunun yanı sıra vakıfların çeşitlerinden (Mesela, vakf-ı hayır (fakir öğrencilere yardım etmek için kurulan vakıf)<sup>96</sup> ve mezhepler arası vakfedenin mülkiyeti açısından farklı yaklaşımların mevcut olmasından<sup>97</sup> hiç bahsedilmemektedir. Benzer bir şekilde *muctehid* teriminin Rusça hukuk dilindeki açıklaması genellemeden ibarettir.<sup>98</sup> Müctehid olmak için sağlanması gereken şartlardan bahsedilmediği gibi birkaç derece ve altı grup olduğu belirtilmemiştir.<sup>99</sup>

### 2.3. Rusça Hukuk Dilinde Farklı Anlamda Kullanılan Fıkıh Terimleri

Mevcut gruba giren terimler hem fıkıh terimleri sözlüğünde hem de Rusça hukuk terimleri sözlüğünde tespit edilmiştir. Fakat bazı fonetik değişikliklerin yanı sıra söz konusu terimlerin iki dilde farklı ve birbiriyle bağdaştırılamayan anlamlarda kullanılması göze çarpmaktadır. Bu gruptaki birinci terim *kabala* terimidir. Rusça hukuk dilinde 6./12. yüzyılda İspanya'da uygulanan ve yapılmış anlaşmalardan alınan vergi anlamını karşılamaktadır. Fıkıh terimleri arasında hem *kabala* hem de *kabale* terimleri mevcuttur.

<sup>88</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiceskiy slovar'*, 595.

<sup>89</sup> Yavuz Ercan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar", *Belleten* 55/213 (Ağustos 1991), 381-385.

<sup>90</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 178-179.

<sup>91</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiceskiy slovar'*, 595.

<sup>92</sup> Candan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku I*, 247.

<sup>93</sup> Aslan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku II*, 157.

<sup>94</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 586.

<sup>95</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiceskiy slovar'*, 59.

<sup>96</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 596.

<sup>97</sup> Aslan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku II*, 110.

<sup>98</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiceskiy slovar'*, 306.

<sup>99</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 410-411.

*Kabala* terimi tahmini yuvarlak hesap anlamını karşılamaktadır. İlk bakışta aynı olan iki terimin anlam açısından eşdeğer olmadığı aşikârdır. Rusça hukuk terimler sözlüklerine hem “*kabala*” hem de “*al-kabala*” şekillerinde girmiştir. Söz konusu terim Trofimov’un sözlüğünde “borç senedi” anlamını karşılamaktadır.<sup>100</sup> A. B. Borisov’un Büyük Hukukî Terimler Sözlüğünde *kabala* sözcüğü iki anlamı karşılayan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk anlamı “genellikle sebebi para borcu olan kölelik şekli” iken ikinci anlamı ise “borç senedir”. Rusya’da bu terimin 14.yy. sonu-15.yy. başında kullanılmaya başlandığı da belirtilmektedir.<sup>101</sup> Söz konusu terimin sözlük anlamı “kefil olmak, taahhüt etmek” iken<sup>102</sup> fıkıh terimi olarak “taahhütname, kefalet” anlamını karşılamaktadır.<sup>103</sup>

İki Rusça hukuk terimleri sözlüğünde de *kabala* anlaşmaları terimini görmek mümkündür. Bu terim, iki sözlükte de aynı anlamı karşılamaktadır: medenî hukuk alanında taraflardan birisi için son derece aleyhine olan, haklarını resmen ihlal eden ve söz konusu tarafın özgür iradesini dile getirme imkanı tanımayan durumda dayatılan bir anlaşmadır.<sup>104</sup> Trofimov’un sözlüğünde ayrıca günümüzde kandırılarak yapılan buna benzer anlaşmaların mahkeme tarafından feshedilmesinin mümkün olduğu da belirtilmektedir. Bu da günümüzde kölelik kavramı kalktığı için *kabala* terimi Rus hukuk dilinde “kandırma, dayatma, zor durumda bırakma, mecburiyet” anlamı karşılamaktadır. Bunun delili ise söz konusu anlaşmaların resmî kurumlar tarafından feshedilmesi sayılabilir. Trofimov’un sözlüğünde *kabala* sözcüğünün başka bir sözcük ile kelime grubu (*kabal’nie holopı/kabala köleleri*) oluşturduğu gözlemlenmiştir. Söz konusu terim “Çarlık Rusya’da 15-18 yy’da para borcu nedeniyle sonradan köle olan insanlar” anlamı taşımaktadır.<sup>105</sup>

Bir sonraki terim ise Rusça hukuk diline “urf” şeklinde girmiş *örf* terimidir.<sup>106</sup> Rusçada Müslüman hukukunun kaynaklarından biri ve gelenek göreneklere dayalı olduğu belirtilmektedir. Fıkıh terimi olarak aynı sözcük “âdetler, akl-i selimin iyi gördüğü şey, kabul edilen ve iyi görülen herhangi bir şey” anlamlarını karşılamaktaydı<sup>107</sup>. Görüldüğü gibi Rusçada söz konusu terimin doğru kavramsallaştırılması için ek bilgi verilmiştir.

Rusça hukuk diline “amanat” şeklide girmiş *emânet* teriminin de Rusça hukuk dilindeki anlamı fıkıh anlamından farklılık göstermektedir. Söz konusu terim Rusça hukuk dilinde “borç ödenene kadar rehin alınan kimse” anlamında olduğu, hatta eski Rusya’da bile uygulandığı belirtiliyor.<sup>108</sup> Oysa aynı terim fıkıh terimleri sözlüğünde “güvenilir kimsenin yanına bırakılan mal, telef olması halinde tazminle yükümlü olmaz” diye açıklanmaktadır.<sup>109</sup> *Emânet* terimi, İslâm hukukunda teslim akdi anlamı taşır ve maddî haklar, dinî yükümlülükler, hatta ahlâkî ve sosyal kurallar için de kullanılır.<sup>110</sup> İslâm hukuk uygulamaları açısından önemli bir terimin Rusça hukuk terimleri sözlüğünde anlam

<sup>100</sup> Trofimov, *Bol’şoy yuridiceskiy slovar*, 21.

<sup>101</sup> Borisov, *Bol’şoy yuridiceskiy slovar*, 268.

<sup>102</sup> Kallek, “Kabale”, 24/10-12.

<sup>103</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 281.

<sup>104</sup> Borisov, *Bol’şoy yuridiceskiy slovar*, 268; Trofimov, *Bol’şoy yuridiceskiy slovar*, 215-216.

<sup>105</sup> Trofimov, *Bol’şoy yuridiceskiy slovar*, 216.

<sup>106</sup> Trofimov, *Bol’şoy yuridiceskiy slovar*, 577.

<sup>107</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 424.

<sup>108</sup> Trofimov, *Bol’şoy yuridiceskiy slovar*, 21.

<sup>109</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 119-120.

<sup>110</sup> Candan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku I*, 184.



açısından yoksun kalması büyük bir boşluk oluşturup yabancı kültür mensuplarının bilincinde doğru olmayan çağrışımları uyandırabilmektedir.

Mevcut gruba ait kabul edilebilecek iki terim ise daha çok idari görev ile özdeşleştirilen *seyh* (Rusçaya “şah” şeklinde girmiştir) ile *emir* terimleridir. İlki Rusça hukuk dilinde “Müslüman tarikat ya da kabile başı veya köy muhtarı” anlamlarını karşılamak üzere kullanılırken,<sup>111</sup> fıkıh terimi olarak “bir konuda üstad, hadis ravisi, tarikat lideri” gibi anlamları karşılamaktadır.<sup>112</sup> *Emir* teriminin Rusça hukuk terimleri sözlüğündeki açıklamasına göre “prens” sözcüğü ile anlamsal açıdan eşdeğer olduğu belirtilmektedir. Fıkıh terimi olarak ise aynı sözcük “kumandan, savaş ü barış işlerine bakmaya tayin edilen başbuğ” anlamlarını karşılamaktadır.<sup>113</sup>

#### 2.4. İslâm Hukuku ile İlgili Olup Ansiklopedik Bilgi İçeren Terimler

Son gruba giren terimleri kendi aralarında iki alt gruba ayırmak mümkündür:

*Fıkıh terimleri arasında olan terimler.* Bu alt gruba fıkıh terimleri arasında bulunup kısaca tanımlanan terimleri dâhil etmek mümkündür. Fıkıh terimleri sözlüklerinde bu gruba giren terimlerin uzun uzun açıklanmamasının sebebi ise terimlerin doğru algılanması için Türk ulusal hukuk sisteminde ve vatandaşların bilincinde arka plan bilgilerin mevcut olması kabul edilebilir. Bu nedenle Rusça hukuk dilinde kullanılacak olan fıkıh teriminin doğru algılanması için kapsamlı ansiklopedik bilgiye ihtiyaç duyulmuştur. Bu alt gruba *şariat* (şariat), *şariat mahkemeleri* (şariatskiye sudı), *şura ve fıkıh* (fikh) terimleri girmiştir. Söz konusu alt gruba hadd<sup>114</sup> terimi de eklenebilir. Çünkü bu madde Rusça hukuk terimleri sözlüğünde oldukça kapsamlı bir maddedir ve daha çok ansiklopedik bilgi içerir. Terimin Rusçadaki temel anlamı “cezaı gerektiren suçlar” olarak nitelendirilebilir. Had olarak sayılan yedi suç Arapça terimlerle değil, Rusçadaki eşdeğerleriyle verilmektedir.<sup>115</sup> Muhtemelen bu durum ana dili Rusça olanların söz konusu terimi daha kolay kavramsallaştırılması içindir. Fıkıh terimleri sözlüğünde ise *hadd* teriminin çeşitleri Arapça kelime tamlamalarıyla (hadd-i zina, hadd-i sürb vs.) verilmektedir.<sup>116</sup>

*Fıkıh terimleri arasında bulunmayan terimler.* Bu gruba giren terimler sayıca çok değildir ve genellikle Rus kültürüne aykırı hukukî kavramları karşılayan ve açıklayan terimlerdir. Bu gruptaki terimler Rusça hukuk dilinde kelime grubu şeklinde kullanılmaktadır. Bu terimler genellikle İslâm hukukunda da benzer yapılarda karşımıza çıkmaktadır. Mesela *İslâm hukuku* terimi, Rusça hukuk diline *Müslüman hukuku*<sup>117</sup> (musul'manskoe pravo) olarak girmiştir.<sup>118</sup>

<sup>111</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiceskiy slovar'*, 608.

<sup>112</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 526.

<sup>113</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 121.

<sup>114</sup> Hadd cezaları ile ilgili detaylı bilgi için bk. İbrahim Çalışkan, “İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4 (Ağustos 1989), 367-98.

<sup>115</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiceskiy slovar'*, 594.

<sup>116</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 166.

<sup>117</sup> Günümüzde İslâm hukuku Rusça hukuk eğitiminin olmazsa olmazıdır. Bunun delili olarak Hukuk fakülteleri için Rusça hazırlanan ders kitaplarında ve hukuk ile ilgili bilimsel kaynaklarda İslâm hukukunun ayrı konu olarak ele alınması kabul edilebilir. Detaylı bilgi için bkn. Genadiy Esakov, *Osnovi sravnitel'nogo uguluvnogo prava* (Moskva: OOO İzdatel'stvo Elit, 2007); N. Marçenko, *İstoçniki prava: učeбноe posobie* (Moskva: Norma, 2018); Azamđjon Rahmanov - Abdumuhtor Rahmanov, *İslamskoe pravo: Učebnik dlya Vuzov* (Taşkent: İzdatel'stvo TGYİ, 2003); Mehdi Sanaie, *Musul'manskoe pravo i politika: Učeбноe posobie* (Moskva: İFRAN 2004).

<sup>118</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiceskiy slovar'*, 309.

Sebebi ise İslâm dininin ve *İslâm* teriminin *Müslümanlar* terimine göre daha az kullanılması ve İslâm'ın Müslümanlarla özdeşleştiği gösterilebilir. Trofimov, sözlüğünde Müslüman hukuku maddesinde Müslüman hukukunun dört temel kaynağından bahsederken<sup>119</sup> Borisov daha çok Müslüman hukukunun uygulandığı ülkelerden bahseder.<sup>120</sup> Fakat iki sözlükte de Müslüman hukukunun sadece Müslümanlara uygulandığını ve bazı ülkelerde Müslüman hukukunun yanı sıra Asya ve Afrika ülkelerinde hukuk sistemlerinin yeni kanunlar ile adetler çerçevesinde yenilendiğini belirtilmektedir. Hatta Borisov, *Müslüman hukuku* ve *Müslüman ülkeler hukuku (pravo musul'manskih stran)* kavramları birbirinden ayırmak gerektiğini vurgulamakla birlikte Türkiye'nin 1926 yılında tamamıyla Müslüman hukukundan vazgeçtiğini belirtmektedir.<sup>121</sup> Dolayısıyla Rus hukukçuların bilincinde İslâm hukuku uygulamaları ile ilgili yanlış algı oluşabilir. Oysa yukarıda belirtildiği gibi İslâm dünyasının ilk ve en önemli medenî kanunlar kodeksinin uzun süre boyunca kullanılması hukuk geleneğinin birden değiştirilemeyeceğinin bir göstergesidir.

Bu gruba giren diğer terimlerde herhangi bir anlamsal ve yapısal değişikliğe rastlanmamıştır. Rusça hukuk dilinde Müslüman hukukunun çağdaş hukuk sistemlerinden biri olduğu, temelinde Şeriatın yattığı açıklanır ve nerede uygulandığına dair gibi ansiklopedik türden bilgiler verilir. *Kişisel hak* (ličnoe pravo) terimi ise belirli din mensupları arasında (Müslüman ve Hindu) uygulanan dinî hak ve insanın nerede bulunduğuna bakılmaksızın uygulanan hukuk sistemi anlamına gelmektedir.<sup>122</sup> *Dinî mahkemeler* (religioznie sudı) terimi ise devlet adalet sistemi dışında hukuk uygulama şekli olduğunu belirtir ve örnek olarak Şeriat mahkemeleri gösterilir.<sup>123</sup> Hukukî terimler sözlüğündeki bu madde başı daha çok belirli çağrışımlar uyandırmak üzere toplanmış ansiklopedik bilgi içermektedir.

## 2.5. Rusça Hukuk Diline İşlevsel Analog Olarak Girmiş İslâm Hukuku ile İlgili Terimler

Bu gruba giren terimlerin sayısı fazla değildir. Fakat her biri dinî açıdan “günahı” ya da işlenen günahlar ile ilgili cezayı temsil etmektedir. Mesela, Rusça hukuk diline taşlar atma/taşlama anlamı taşıyan kelime grubu (zabrasıvanie kamnyami) halinde giren terim, *recm* terimidir. Rusça hukuk dilinde söz konusu terimin açıklaması oldukça farklıdır: Şeriat ülkelerinde uygulanan geleneksel ceza şeklidir, çok işkenceli bir şekilde ölüm cezasının uygulanmasıdır.<sup>124</sup> Görüldüğü gibi, Rusça hukuk dilinde uygulanan cezanın sadece uygulanma şekli ile ilgili bilgi mevcuttur. Hatta açıklamadan “işkence yaparak öldürüyorlar” düşüncesi ortaya çıkabilir. Oysa *recm* terimi, İslâm hukukunda zinâ eden evli erkek ve kadınların taşlanarak öldürülmesi şeklinde uygulanan bir cezadır.<sup>125</sup> Burada söz konusu terimin diğer dinî kavramla (zinâ) bağlantılı olduğu aşikârdır. Söz konusu terimin taşıdığı anlam çok derindir.<sup>126</sup> Dolayısıyla terimin tarihî gelişimi, kime ve ne şartlarda

<sup>119</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiçeskiy slovar'*, 309.

<sup>120</sup> Borisov, *Bol'soy yuridiçeskiy slovar'*, 400.

<sup>121</sup> Borisov, *Bol'soy yuridiçeskiy slovar'*, 400.

<sup>122</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiçeskiy slovar'*, 384.

<sup>123</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiçeskiy slovar'*, 472.

<sup>124</sup> Trofimov, *Bol'soy yuridiçeskiy slovar'*, 172.

<sup>125</sup> Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 476.

<sup>126</sup> Recm cezası ile ilgili detaylı bilgi için bk. Muhammed Key, “İslam Hukukunda Recm Cezasının Sübûtu Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ahi Evran İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (Aralık 2023), 21-37.

uygulandığı, İslâm kültürüyle bağlantısı, Kur’ân-ı Kerimde işlenen cezaya karşılık öngörülen cezalar<sup>127</sup> hakkında yabancı kültür mensuplarına doğru açıklamanın yapılması çok önemlidir.

*Teaddüd-i zevcât* terimi Rusça hukuk diline “dvoejenstvo/mnogojenstvo” (çift karıllık/çok karıllık) olarak girmiştir. Bir bakıma Rusçadaki terimin açıklaması temel anlamı karşılamaktadır. Fakat İslâm kültüründe bir erkeğin birden fazla eş alması<sup>128</sup> hususunun özelliklerinden (mesela, yakın akraba olan iki kadını bir nikâh altına toplamak mümkün olmadığı) ve en önemlisi eşler arasında adalet sağlama şartının olduğundan hiç bahsedilmemektedir.<sup>129</sup> Dolayısıyla bir Rus kültürüne mensup olan kişi İslâm hukukunda her erkeğin dört eş ile aynı anda evli olabileme hakkının olduğunu düşünebilir. Böyle durumlarda yabancı kültür mensuplarında çok evlilik “harem” kavramının eşdeğeri olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla bu terimin taşıdığı derin anlam ve çok evliliğinin İslâm kültüründeki özellikleri ile şartları hakkında yabancı kültür mensuplarına doğru bilgi aktarılması gerekmektedir.

*Zina* terimi fıkıh terimleri sözlüğünde evlilik dışı cinsel ilişki anlamına gelmektedir. Hatta dinen kesinlikle yasaklanmış büyük günahlardan sayılmaktadır. Fıkıh terimi olarak irade ile yapılan gayri resmi cinsel ilişki diye açıklanmaktadır.<sup>130</sup> Rusça hukuk diline aynı anlam taşıyan “prelyubodeyaniye” dinî terimi şeklinde girmiştir. Belirtmek gerekir ki, söz konusu terim Rus kültürü mensuplarında bu dinî terim “günah” çağrışımı uyandırmaktadır. Rusça Hukuk Terimleri Sözlüğünde zinanın (eğer zina yapanlar başkalarıyla evli ise) ölüm cezası öngörülen en ağır suçlardan biri olduğu belirtilmektedir.<sup>131</sup> Fakat zinânın her zaman ölüm cezası gerektirmediği, şartlara göre değişik cezaların da uygulanabildiği ile ilgili bilgiyi literatürde bulmak mümkündür.<sup>132</sup> Sadece bu terimin Rusça hukuk terimleri sözlüğünde dinî bir terim ile karşılandığını vurgulamak gerekir. Bu da Rusça hukuk dilinde kavramların Hristiyanlık terimleriyle pek karşılanmadığının bir göstergesidir. *Zinâ* teriminin sözlükteki Rusça eşdeğeri, Rus kültürü mensuplarının bilincinde zinâ ile ilgili doğru çağrışımı uyandırır da sözlükteki terimin açıklaması cezası ve uygulaması hakkında yanlış ve kınayıcı tepki uyandırabilir. Bu nedenle söz konusu terimin kapsamlı ve dinî bilgilere dayalı açıklaması yapılmalıydı.

## Sonuç

Rusça ve Türkiye Türkçesi yapı bakımından farklı dillerdir, fakat Rus ve Türk hukuk sistemleri aynıdır. Dolayısıyla iki dilde hukukî söylem terim açısından benzerlik göstermeli diye bir yanlışya düşmek mümkündür. Bununla birlikte Rusça ile Türkçe hukukî söylemdeki terimler köken bakımından oldukça farklıdır. Bunun sebebi ise Türk hukuk sisteminin İslâm hukuk sistemi temelinde gelişmesi kabul edilebilir ve Türkçe hukukî söylemin Arapça ve Farsça kökenli terimlerin çokluğu ile açıklanabilir. Türkiye 1926 yılında

<sup>127</sup> Esen, “Zina”, 44/440-444.

<sup>128</sup> İslâm hukukunda çok eşliliği ve İslâm hukukçuların çok eşliliğin meşrutiyeti hakkında farklı görüşler ile ilgili detaylı bilgi için bk. İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar”, *Bilimname* 37/1 (2019), 559-591.

<sup>129</sup> Trofimov, *Bol’soy yuridiceskiy slovar*, 124.

<sup>130</sup> Bilmen, *Fıkıh İlmi ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 221.

<sup>131</sup> Trofimov, *Bol’soy yuridiceskiy slovar*, 428.

<sup>132</sup> Candan, *Kavram Atlası. İslâm Hukuku I*, 172.

yeni hukuk sistemine geçiş yapsa da yüzyıllar boyunca kullanılan bir terim sistemi miras kalmıştır. Dolayısıyla yabancı dilden alıntı terim kullanmak yerine Türkçe hukuk dilinde eski hukukî terimler sistemi kullanılmaya devam etmekte, hatta korunmaktadır. Rusça hukuk dili ise Avrupa dillerinden alıntılanan terimlerle zenginleştirilmiştir.

Rusça Hukuk dilinde de Arapça kökenli birtakım terimler bulunmaktadır. Ayrıca söz konusu terimlerin büyük bir kısmı İslâm hukuku ile ilgilidir. Bu tür terimlerin Rusça hukuk dilinde hâlâ kullanılması ile ilgili şunları söylemek mümkündür: Bu terimler 1) Rusya'nın İslâm ülkeleriyle hukukî süreçleri neticesinde; 2) Rusya Federasyonunda İslâm'ın yaygın olduğu ülkelerin hukuk sistemlerinde (ulusal hukuk sistemi) kullanıldığı için; 3) Genel hukuk tarihini anlamak için Rusça Hukuk Sözlüğünde yer almıştır.

Alıntılanan terimler genellikle fonetik değişikliğe uğramıştır. Türkiye Türkçesinde ve Rusçadaki kelime şekilleri fonetik açıdan oldukça farklıdır. Bu durum Arapçanın yazımında sesli harflerin gösterilmemesinden kaynaklanmakta ve anlam açısından herhangi bir değişikliği beraberinde getirmemektedir. Belirtmek gerekir ki, Rus bilim insanları Arapça yazılarını Avrupa usulüne benzer bir şekilde okumaktalar, dolayısıyla Arapçanın yazıya yansımamış birtakım fonetik özelliklerini (kamerî / şemsî harflerin tamlamalarda okunuşları vs.) korunmamaktadır.

İslâm hukuku Türkiye'de uygulanan ulusal hukuk sisteminin temelidir. Dolayısıyla terimler o toplumun mensup olduğu kültürün bir parçasıdır ve birer kültürel öge statüsündedir. Bu durum İslâm hukuku ile ilgili terimlerin büyük bir kısmının Rusçaya transkripsiyon yoluyla alıntılandığını açıklamaktadır. Kültürel ögelerin başka bir kültürde karşılığı bulunmadığı için yabancı kültür mensuplarının söz konusu terimleri doğru algılanması için terimler genellikle duyulduğu gibi alıntılanır ve açıklanması yapılır. Türkçe hukuk dilinde bu terimler yer almamakta, çünkü Türk kültürü mensupları terimlerin taşıdıkları anlamlar hakkında arka plan bilgisine sahiptirler.

Transkripsiyon yoluyla Rusça hukuk diline girmiş terimlerin bir diğer grubunu ise Türkiye Türkçesinde sıkça kullanılan ve ek açıklama gerektirmeyen birtakım terimler oluşturmaktadır. Bu gruba giren terimlerin (sultan, emir, müftü, imam, fetva vs.) açıklamalarında Türkiye Türkçesindeki anlamlarından farklı bir durum tespit edilememiştir. Dolayısıyla söz konusu terimlerin Rusça hukuk diline girmesi ve sözlükte yer alması, onların birer kültürel öge olduğunu ve Rus kültürü mensupları için açıklanması gerektiğini göstermektedir.

Terimlerin bir kısmı Rusça hukuk diline açıklama yoluyla ya da Rusçadaki işlevsel analoglar aracılığıyla kazandırılmıştır. Bu tür terimlerin belirttikleri kavramların birkaçı "günahı" (zina, çok eşlilik) temsil ettiği için Rusçadaki dinî terimlerle karşılanmıştır. Rus kültürüne ait olmayan bir kavramı karşılayan ve Rusçada hiç karşılığı olmayan terimler Rusça hukuk diline kelime grupları şeklinde girmiştir. Kelime grubu oluşturan sözcüklerin leksik anlamları ise ana dili Rusça olanların bilincinde yeni kavramla ilgili doğru çağrışımların oluşmasına yardımcı olmaktadır.

Araştırma esnasında yapılan tespitlerden biri de İslâm hukukunun belirli alanlarıyla (ceza, suç ve vergi) ilgili terimlerinin anlamsal açıdan birbirine yakın olmasıdır. Aralarındaki fark genellikle taşıdığı ek anlamsal özelliklerinde ortaya çıkmaktadır. Bu durum bazı terimlerin literatürde birbirinin yerine (cizye yerine haraç teriminin kullanılması gibi) kullanılabileceğini de açıklamaktadır. Ayrıca İslâm hukuku terimlerinin

birden fazla anlam taşıyabildiği de tespit edilmiştir. Her terimin taşıdığı anlamların birbirine bağlı olduğunu görmek mümkündür. Mesela, “cizye” teriminin “haraç” terimi yerine kullanılması, ilk terimin ikinci anlamından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Anlamsal bağ suç ile cezayı temsil eden terimler arasında da gözlemlenmiştir. Bunun en belirgin örneği zinâ ile recm terimlerinin bir bağlamda kullanılmasıdır. Rusçada ilkinin dinî günah olarak kabul edilen terimle karşılanırken ikincisi açıklama yoluyla Rusçaya kazandırılmıştır. Sebebi ise Rus kültüründe recm kavramının olmayışıdır. İslâm dünyasına ait bir kavram Rusça bilimsel literatüre ne biçimde yer aldığını, doğru yansıtılıp yansıtılmadığını araştırmak gerekir.

İlgi çekici bir diğer durum ise İslâm hukukunun merkezî kavramlarıyla ilgili terimlerin Rusça hukuk terimleri sözlüklerine girmemesidir. Bu nedenle İslâm hukukunun merkezî kavramlarla yakın ilişkili terimlerin de aralarındaki anlamsal bağ yansıtılarak Rusça hukuk terimleri sözlüklerine girdirilmesi ayrı bir önem arz etmektedir.

Rusça hukuk diline girmiş İslâm hukuku ile ilgili terimlerin (günlük Rusçaya girmiş ve Rus kültürü mensuplarının anlamını bildikleri sözcüklerin dışında) açıklamalarının ansiklopedik bilgi içermesine rağmen bilgi eksikliği olması ve daha çok genelleme yapıldığı tespit edilmiştir. Oysa İslâm hukuku terimlerinin derin anlamlar taşıdığı aşikârdır. Dolayısıyla söz konusu terimlerin yabancı kültür mensupları tarafından doğru algılanması için İslâm hukuku ile ilgili bilimsel kaynakların esas alınarak açıklanması gerekmektedir.

A. B. Borisov tarafından hazırlanan Büyük Hukuk Sözlüğünde sadece üç terim (kabala, Müslüman hukuku, tara) tespit edilmiştir. Başka terimlerin girmemesi ise ilgi çekicidir. Bize göre böyle bir durumun sebebi terimlerin bir kısmının (amiral, avariya, sultan, emir vs.) artık yabancı kelime olarak algılanmayıp günlük hayatta kullanılması, diğer bir kısmının ise düpedüz İslâm ile bağlantılı olduğundan söz varlığı belirli konularla sınırlı başka sözlüklere girmesi kabul edilebilir. Çünkü yukarıda belirtilen hukukî terimler sözlüğünde tespit edilemeyen terimleri İslâm Terimleri Sözlüğünde (2014) ve farklı ansiklopedilerde bulmak mümkündür. Ayrıca bu sözlükte söz konusu terimlerin açıklamaları hukukî açıdan çok dinî açıdan açıklanmaktadır. Dolayısıyla Türkiye Türkçesinde düzenlenen açıklamalı İslâm hukuku terimleri içeren sözlüklerin Rusça olarak da düzenlenmesi önerilebilir.

İslâm hukuku ile ilgili neredeyse bütün terimleri dinî terimler sözlüklerinde ve ansiklopedilerinde bulmak mümkündür. Bu durum İslâm hukuk geleneğinin temelinde dinin yattığını göstermektedir. Muhtemelen bu sebeple yeni basılan Rusça hukuk terimleri sözlüklerinde İslâm hukuku ile ilgili terimlere pek yer verilmemiştir. Onları Rusça olarak hazırlanmış dinî terimler sözlüklerinde ve ansiklopedilerde bulmak mümkündür. Bu da söz konusu terimlerin Rusçada din ile özdeşleştirildiğinin göstergesidir. Fakat İslâm hukuku ile ilgili zengin bir bilimsel literatürün var olması göz ardı edilmemeli ve İslâm hukuku ile ilgili terimlerin Rusça bilimsel literatürdeki eşdeğerlerinin kavramsal çerçeveleri teoloji uzmanları tarafından karşılaştırmalı araştırmalar yapılarak değerlendirilmelidir. Çünkü İslâm hukuku ile ilgili yazılmış Rusça bilimsel literatür bu açıdan oldukça elverişli bir alandır.

**Kaynakça | References**

- Akman, Ahmet. “İslam Hukuku, Mecelle ve Türk Hukukunda Beğenme Şartıyla Satış Üzerine Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (Mayıs 2022), 211-46. <https://doi.org/10.33227/auifd.1002080>
- Alekseeva, İ. *Professionalnyy trening perezovodçika*. Sankt-Petersburg: SOYUZ, 2001.
- Aslan, Mehmet Selim. *Kavram Atlası. İslâm Hukuku II*. ed. Bülent Akot. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Atar, Fahrettin. “Kadı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/66-69. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Atar, Fahrettin. *İl'm usul' al'-fikh. Nauka ob islamskoy yurisprudentsii*. İslamhouse, 2009.
- Başoğlu, Tüncer. “Tâ'zir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/198-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Fıkıh İlmi ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Nizamiye Yayınları, Fıkıh Serisi-4, 2016.
- Bizyukov, S. N. “Yuridicheskiye ulovki v islamskom prave: put' ot Srednevekov'ya do XXI veka”. *Pravo. Jurnal visşey ekonomiki* 3 (2014), 31-54.
- Borisov, A. *Bol'şoy yuridicheskiy slovar'*. Moskva: Knizhnyy mir, 2010.
- Boynukalın, Mehmet. “Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (Mart 2014), 5-46.
- Candan, Abdurrahman. *Kavram Atlası. İslâm Hukuku I*. ed. Bülent Akot. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Çağlayan, Mehmet. *İslam Hukukunda Sünnetin Yeri*. İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1999.
- Çalışkan, İbrahim. “İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4 (Ağustos 1989), 367-98.
- Dalgın, Nihat. “Zekat Hükümleri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004), 43-72. <https://doi.org/10.17120/omuifd.64567>
- Dareste, Rololphe. *İssledovaniya po istorii prava*, Moskva: Knizhnyy dom Librokom, 2. Basım, 2012.
- Demir, Halis. “Hukûkî Belge Hazırlama Uzmanlarından Birisi Olarak Müsevvid”. *Eskiyeni* 49 (Haziran 2023), 539-562. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1276191>
- Dini Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2009.
- Döndüren, Hamdi. “İslâm'da Yaralama ve Ölüme Sebebiyet Vermelerde Diyet, Erş ve Ta'zir Cezaları”. *Helal ve Etik Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2022), 1-10. <https://doi.org/10.51973/head.1202741>
- Ercan, Yavuz. “Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar”. *Belleten* 55/213 (Ağustos 1991), 371- 391.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2005.
- Erkal, Mehmet. *İslâm'ın Erken Dönemlerinde Vergi Hukuku Uygulamaları*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2009.
- Esakov, Genadiy. *Osnovi sravnitel'nogo ugolovnogo prava*, Moskva: OOO İzdatel'stvo Elit, 2007.
- Esen, Hüseyin. “Zina”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/440-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Eşit, Davut. “İlk Fıkıh Usûlü Sözlüğü: el-Hudûd Fi'l-Usûl”. *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Güz 2019), 359-382.

- Golev, N. "Postanovka problem na stike yazıka i prava". *Yurisingvistika-1. Problemi i perspektivi* (1999), 4-11.
- Gümüşoğlu, Hasan. *Fıkhı Mezhepler Tarihi. İctihâd-Taklid-Telfik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Gümüşoğlu, Hasan. *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2017.
- Kallek, Cengiz. "Kabale". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/10-12. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kariev, Aiitmammat. "Çarlık Rusya Şarkiyatçısı Nikolay Petroviç Ostroumov (1846-1930) ve İslam Hukuku Alanındaki Çalışmaları". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 154-169. <https://doi.org/10.32711/tiad.737569>.
- Key, Muhammed. "İslam Hukukunda Recm Cezasının Sübütü Üzerine Bir Değerlendirme". *Ahi Evran İslami İlimler Fakóltesi Dergisi* 1 (Aralık 2023), 21-37.
- Kızılkaya, Necmettin (ed.). *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. İstanbul, 1. Basım, 2007.
- Köksal, A. Cüneyd. "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi* 21/1 (2010), 1-14.
- KÜ, Koç Üniversitesi, "Türk Hukuk Kaynakları". Erişim 01 Nisan 2024. <https://libguides.ku.edu.tr/TurkHukuku/dergiler>
- Marçenko, N. *İstoçniki prava: ucebnoe posobie*, Moskva: Norma, 2018.
- Meşkova, İ. "Tehnika perevoda yuridiceskih tekstov i yuridiceskaya lingvistika". *Vestnik RUDN Seriya: Yuridiceskiye Nauki* 4 (2011), 219-223.
- Musul'manskoe pravo (struktura i osnovnie instituti)*, ed. L. Syukiyaynen, Moskva: Institut gosudarstva i prava Akademii Nauk SSSR, 1984.
- NTPİRB, Natsional'nyy Tsentri Pravovoy İnformatsii Respublika Belarus', "Yuridiceskiy Slovar". Erişim 10 Mart 2024. <http://multilang.pravo.by>
- Okur, Hüseyin. "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'A'l-Fârık". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 17-48.
- Ovacı, Vahap. "İslam Hukukunun Karakteristik Özellikleri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi* 7/7 (Temmuz 2016), 69-80.
- Özket, Hasan. "On Dokuzuncu Asır İslâm Hukuk Usûlü Çalışmaları (1800-1923)". *Kilitbahir* 23 (Eylül 2023), 96-124. <https://doi.org/10.52817/zenodo.8338242>
- Rahmanov, Azamdjon- Rahmanov, Abdumuhtor. *İslamskoe pravo: Ucebniik dlya Vuzov*, Taşkent: İzdatel'stvo TGYİ, 2003.
- Sağlam, Hadi. "İslâm Hukukunda Mehir Evlilik Sigortası Mıdır?". *Universal Journal of Theology* 1/1 (2016), 1-19.
- Sağlam, Hadi. "Şer'î Bir Delil Olma Açısından İcmanın Mahiyeti Hakkında Bir Tahlil". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 161-174.
- Samar, Mahmut. "İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar". *Eskiyei* 42 (Eylül 2020), 961-984. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.764230>
- Sanaie, Mehdi. *Musul'manskoe pravo i politika: Ucebnoe posobie*, Moskva: İFRAN, 2004.
- Sırım, Veli. "İslâm'da Diyet Uygulaması ve Sosyo-Ekonomik Yönden Değerlendirilmesi". *Tevilat* 4/1 (Haziran 2023), 277-295. <https://doi.org/10.53352/tevilat.1309781>
- Sönmez, Abidin. "Sünnetin İslâm Hukukundaki Yeri Ve Önemi". *İslam Medeniyeti Dergisi* 4/37 (Temmuz 1979), 7-54.

- Syukiyaynen, Leonid. “İslamskoye pravo v pravovih sistemah musul'manskih stran: ot doktrin k zakonodatel'stvu”. *Cyberleninka*. Erişim 03 Aralık 2023.  
<https://cyberleninka.ru/article/n/islamskoe-pravo-v-pravovyh-sistemah-musul-manskih-stran-ot-doktrin-y-k-zakonodatelstvu/viewer>
- Syukiyaynen, Leonid. “İslamskoye pravo: vzaimodeystvie yuridiçeskogo i religioznogo naçal”. *Ejegovnik libertarno-yuridiçeskoj teorii* 1 (2007), 97-107.
- Syukiyaynen, Leonid. “Obşçie printsıpy fıkhı kak otrajenie yuridiçeskıh osobennostey islamskogo prava”. *Pravo, Jurnal vişşey şkolı ekonomiki* 3 (2018), 50-80.
- Syukiyaynen, Leonid. *Musul'manskoye Pravo. Voprosı teorii i praktiki*, Moskva: Nauka, 1986.
- Şentürk, Nurettin. “İslam Hukuku İle Modern Hukukun Karakteristik Özellikleri ve Birbirinden Yararlanma İmkânı”. *İlahiyat* 7 (Haziran 2022), 155-165.
- TCAB, Türk Cumhuriyeti Adalet Bakanlığı. “Hukuk Sözlüğü”. Erişim 11 Ocak 2024.  
<https://sozluk.adalet.gov.tr/>
- TMB, Türkiye Makaleler Bibliyografisi. “İslam Hukuku”. Erişim 01 Nisan 2024.  
<https://makaleler.mkutup.gov.tr/>
- Tornau, Baron. *Musul'manskoe pravo, Vıpusk pervıy. O prave nasledstva po zakonu, Sanktpeterburg: Vtoroe otdelenie sobstvennoy E.P.V. Kantselyarii, 1866.*
- Trofimov, V. *Bol'şoy yuridiçeskiy slovar'*. ed. A. Mal'ko, Moskva: Prospekt, 2009.
- Tuğ, Salih. “İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı”. *Dergipark*. Erişim 15 Kasım 2023.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuamamk/issue/774/8414>
- Türcan, Talip. “Fıkıhdan İslâm Hukukuna”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 11-22.
- Vays, Bernard Dj. *Duh Musul'manskogo prava. Usul al-fıkh*, Moskva-Sankt-Peterburg: Dilya, 2008.
- Yıldız, Kemal – Yıldırım, İlyas – Demir, Oğuzkağan. “Türkçe Telif Edilen Fıkıh/ İslam Hukuku Tarihi Çalışmaları”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 127-145.
- Yılmaz, İbrahim. “İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar Ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar”. *Bilimname* 37/1 (2019), 559-591.  
<https://doi.org/10.28949/bilimname.513350>
- Yurtseven, Ahmet. “İslam'ın İlk Döneminde Vergi Uygulamalarının Toplu-ma Yansıması”. *Trakya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi E-Dergi* 8/1 (2019), 65-96.
- Yüksel, Macit. “İcma'nın Siyasî ve Mezhebî Yönü”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020), 253-264.



## İslâm Hukukunda Cezaların Bireyselleştirilmesi İlkesi

Suat Erdoğan

0000-0002-0051-1244

Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı, Düzce, Türkiye

[ror.org/04175wc52](http://ror.org/04175wc52)

[suaterdogan@duzce.edu.tr](mailto:suaterdogan@duzce.edu.tr)

### Öz

Cezanın suçlunun kişiliğine uydurulması anlamına gelen cezanın bireyselleştirilmesi ilkesi, diğer ilkelerle birlikte çağdaş ceza hukukunun kavramları içerisinde yerini almıştır. Çalışmada cezanın bireyselleştirilmesi ilkesinin tarihi süreci ve ilkenin kavramsal çerçevesi ortaya konulmaktadır. Klasik öğretinin kanunilik ve eşitlik ilkesi ile bağdaşmasında da “suçlunun kişiliği” hukuki bir kavram olarak günümüz ceza hukukunda yerini almış ve cezada bireyselleştirme çağdaş ceza hukukunda bir ilke olarak kabul edilmiştir. Cezanın bireyselleştirilmesi genel olarak birçok akademik çalışmaya konu olsa da İslam ceza hukuku özelinde tespit edebildiğimiz kadarıyla, sadece zina suçu ile sınırlı akademik bir makale bulunmaktadır. Bu çalışmada cezanın bireyselleştirilmesi ilkesi İslâm hukukunun bütünü üzerinden daha detaylı bir şekilde incelenmektedir. İslâm ceza hukukunun aslı kaynakları Kur’an ve sünnette cezanın bireyselleştirilmesi kapsamında değerlendirilebilecek verilerin bulunduğu tespit edilmiştir. Makalede ayrıca İslâm hukukunda ta’zîrle ilgili iki örnek üzerinden, cezanın bireyselleştirilmesi ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi ta’zîr cezalarında suçluların sosyal statüsüne göre değişen ceza öngörülürleri, ikincisi ise Osmanlı kanunnamelerinde kişilerin ekonomik durumlarına göre değişen para cezalarıdır. Cezanın caydırıcılığının kişilerin sosyal statülerine göre değişeceği gerekçesiyle, ta’zîr cezaları bağlamında, suçluların sosyal statüsüne göre değişen ceza öngörüsü, cezanın bireyselleştirilmesi anlamında önemli bir örnek olarak kabul edilebilir. Fakat bu anlayışa göre toplumun alt kesimleri için en ağır cezalar öngörülürken, üst kesimlerin cezalarının kademeli olarak hafifletilmesinin adalet ve hakkaniyet açısından kabulü mümkün değildir. Kanunnâmelerde çoğunlukla para cezalarının belirlenmesi, İslâm ceza hukukunda mali cezaların bulunmadığı şeklinde eleştirilmekle birlikte, kişilerin ödeme gücüne göre değişen mali ceza siyaseti, son yıllarda daha çok taraftar bulmaktadır. Kişilerin ekonomik durumunun hesaba katılmadığı para cezalarında, cezanın ızdırıp verici vasfı anlamını yitirmektedir. Çünkü herhangi bir suçtan dolayı aynı miktarda para cezası, bazıları için son derece acıtıcı iken, varlıklılar için ceza olarak tanımlanması dahi mümkün değildir. Osmanlı Kanunnâmeleri’nde yer verilen, suçluların ekonomik durumuna göre değişen farklı ceza düzenlemeleri, cezanın suçlunun kişiliğine uydurulması açısından önemli bir örnektir.

### Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku; Cezanın Bireyselleştirilmesi; Ta’zîr; Kanunnâme; Para Cezası

## Öne Çıkanlar

- Cezanın suçlunun kişiliğine uydurulması ilkesi bağlamında, sosyal statüleri gereği suça karşı dezavantajlı konumda olanların cezalarının hafifletilmesi adaletin gereğidir.
- Cezanın suçlunun kişiliğine uydurulması anlamına gelen cezanın bireyselleştirilmesi ilkesi diğer ilkelerle birlikte çağdaş ceza hukukunun kavramları içerisinde yerini almıştır.
- Kur'an ve sünnette cezanın bireyselleştirilmesi kapsamında değerlendirilebilecek verilerin bulunduğu tespit edilmiştir.
- Ta'zîr cezalarında suçluların sosyal statüsüne göre değişen ceza öngörüsü ve Osmanlı Kanunnâmeleri'nde suçluların ekonomik durumunu esas alan farklı ceza düzenlemeleri, cezanın suçlunun kişiliğine uydurulması açısından önemli iki örnektir.
- Cezanın suçlunun kişiliğine uydurulması bağlamında ceza indirimi veya ağırlaştırılmasında fail veya mağdurdan yana taraf olmak yerine, adalet düşüncesinin esas alınması cezaların caydırıcılığına katkı sağlayacaktır.

## Atıf Bilgisi

Erdoğan, Suat. "İslâm Hukukunda Cezaların Bireyselleştirilmesi İlkesi". *Eskiyeni* 55 (Aralık 2024), 1615-1637. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463132>

## Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	01 Nisan 2024
Kabul Tarihi	26 Kasım 2024
Yayın Tarihi	20 Aralık 2024
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	<a href="mailto:eskiyenedergi@gmail.com">eskiyenedergi@gmail.com</a>
S. Kalkınma Amaçları	16 Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar
Lisans	CC BY-NC 4.0

## The Principle of Individualization of Punishments in Islamic Law

Suat Erdoğan

0000-0002-0051-1244

Duzce University, Faculty of Theology, Department of Fıkq, Duzce, Türkiye

[ror.org/04175wc52](http://ror.org/04175wc52)

[suaterdogan@duzce.edu.tr](mailto:suaterdogan@duzce.edu.tr)

### Abstract

The principle of individualization of punishment, which means adapting the punishment to the personality of the criminal, has taken its place in the concepts of contemporary criminal law, along with other principles. In the study, the historical process of the principle of individualization of punishment and the conceptual framework of the principle are revealed. Although it is incompatible with the principles of legality and equality of classical doctrine, "personality of the criminal" has taken its place in today's criminal law as a legal concept and individualization in punishment has been accepted as a principle in contemporary criminal law. Although the individualization of punishment is the subject of many academic studies in general, as far as we can detect, there is only an academic article limited to the crime of adultery in Islamic criminal law. In this study, the principle of individualization of punishment is examined in more detail over the whole of Islamic law. It has been determined that there are data that can be evaluated within the scope of individualization of punishment in the Quran and sunnah, the primary sources of Islamic criminal law. The article also discusses the individualization of punishment through two examples of tazir (punishment left to the discretion of the administrator or judge, other than hadd and retaliation penalties) in Islamic law. The first of these is the punishment predictions that vary according to the social status of the criminals in tazir penalties, and the second is the fines that vary according to the economic status of the people in the Ottoman codes. In the context of tazir punishments, the prediction of punishment varying according to the social status of the criminals can be considered an important example of the individualization of punishment, on the grounds that the deterrent effect of the punishment will vary according to the social status of the individuals. However, according to this understanding, while the heaviest penalties are prescribed for the lower segments of society, it is not possible to accept the gradual easing of the sentences of the upper segments in terms of justice and equity. Although the determination of fines in statutes is often criticized as the absence of financial penalties in Islamic criminal law, the policy of financial penalties, which vary according to people's ability to pay, has gained more supporters in recent years. In fines where people's economic situation is not considered, the painful nature of the punishment loses its meaning. Because while the same amount of fine for any crime is extremely painful for some, it is not even possible to define it as a punishment for the wealthy. The different punishment regulations included in the Ottoman Code of Laws, varying according to the economic status of the criminals, are an important example of adapting the punishment to the personality of the criminal.

### Keywords

Islamic law; Individualization of Punishment; Tazir; Ottoman Law; Fine

## Highlights

- In the context of the principle of adapting the punishment to the personality of the criminal, it is a requirement of justice to mitigate the sentences of those who are at a disadvantage against crime due to their social status.
- The principle of individualization of punishment, which means adapting the punishment to the personality of the criminal, has also taken its place in the concepts of contemporary criminal law, along with other principles.
- It has been determined that there is data in the Qurʾān and Sunnah that can be evaluated within the scope of individualization of punishment.
- The varying punishment predictions in taʿzīr punishments according to the social status of the criminals and the different punishment regulations based on the economic status of the criminals in the Ottoman Code of Laws are two important examples of adapting the punishment to the personality of the criminal.
- In the context of adapting the punishment to the personality of the criminal, taking the idea of justice as a basis in reducing or aggravating the sentence, instead of taking sides with the perpetrator or victim, will contribute to the deterrence of punishments.

## Citation

Erdoğan, Suat. “The Principle of Individualization of Punishments in Islamic Law”. *Eskiyeni* 55 (December 2024), 1615-1637. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463132>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	01 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	26 November 2024
<i>Date of publication</i>	20 December 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	16 Peace, Justice and Strong Institutions
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

İnsanlık tarihi kadar eski olan suç-ceza kavramlarına yüklenen anlam, sürekli bir değişim içerisinde olagelmıştır. Tarihi süreç içerisinde dönemin hâkim anlayışı çerçevesinde bazen mağdur, bazen suçlu haklarının öne çıkması, ceza siyasetinde farklı yaklaşımların doğmasına sebebiyet vermiştir. Aydınlanma Dönemi'nde ceza hukukçuları ve önemli fikir insanlarının da etkisiyle ceza hukukunda yeni bir anlayış hâkim olmuş ve suçluların topluma yeniden kazandırılması adına özellikle ceza infaz siyasetinde önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bu dönemde insan hakları ve hümanizma düşüncesi çerçevesinde suç ve cezanın bireyselliği, genelliği, kanuniliği gibi ilkelerin öne çıktığı görülmektedir. Cezanın suçlunun kişiliğine uydurulması anlamına gelen cezanın bireyselleştirilmesi ilkesi de diğer ilkelerle birlikte, Aydınlanma Dönemi'nde çağdaş ceza hukukunun kavramları içerisinde yerini almıştır. Cezanın bireyselleştirilmesi kavramı, günümüz ceza hukukuna etki eden okullardan biri olarak kabul edilen klasik okulun<sup>1</sup> temsilcileri tarafından ortaya atılmışsa da İtalyan pozitivist okulun ceza hukukuna getirdiği katkılarla gerçekleşmiştir.<sup>2</sup>

Klasik okulun temsilcilerinden Fransız düşünür Montesquieu (1689–1755), zenginler açısından bir anlam ifade etmeyeceği düşüncesiyle, Germenlerin aksine Japonların para cezasına olumlu bakmamalarına karşılık, zenginlerin de servetlerini kaybetmekten korktuklarından söz etmekte ve cezaların servete göre orantılı olmasını önermektedir.<sup>3</sup> İngiliz filozof ve hukukçu Bentham (1748–1832)'in dile getirdiği aşağıdaki düşünceler de cezanın bireyselleştirilmesi açısından önemlidir:

“Aynı suçlar için aynı cezalar. Bu özlü söz, bütün sathi zekalıları baştan çıkararak bir yansızlık ve adalet görünüşüne sahiptir... Büyük servete sahip bir adam ile orta direk bir başkası aynı para cezasına çarptırıldıklarında, ceza aynı mı olur? Aynı kötü (dolayısıyla) mı cefa çekerler? Bu muamelenin aşikâr eşitsizliği, istihzalı eşitlik tarafından daha tiksinc kılınmıyor mu? Ve (böylece) yasanın amacı gözden kaçırılmış olmaz mı? Çünkü biri zafer kazanarak (durumdan) kurtulurken, diğeri geçim kaynaklarına kadar (her şeyi) kaybedebilir. Dayanıklı bir genç adamla kuvvetten düşmüş bir ihtiyarın her ikisi de aynı miktar yıl prangaya mahkûm olsalar, sahih hakikatleri karartmakta mahir, ahkâm kesen biri bu cezanın eşitliğini savunabilecektir...”<sup>4</sup>

Günümüzde suçlunun sosyal konumu, iyi hâl, etkin pişmanlık gibi gerekçelerle yapılan ceza indirimini, erteleme ve hükmün açıklanmasının geri bırakılması gibi cezanın bireyselleştirilmesi kapsamındaki uygulamalar özellikle mağdurlar olmak üzere, toplum tarafından adalete aykırı bir tutum olarak eleştirilmektedir. Yine varlıklı olanlar ile aynı ekonomik güce sahip olmayanlar için aynı değerde para cezası da eleştiri konusu yapılmaktadır. Söz konusu eleştirilerin birincisinde taraflar, cezanın bireyselleştirilmesi aleyhinde görüş açıklarken, ikincisinde kişilerin ekonomik durumuna göre değişen para cezaları konusunda cezanın bireyselleştirilmesine taraf oldukları görülmektedir. Kanaatimizce iki olaydaki görüş ayrılığı adalet düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

<sup>1</sup> Aydınlanma Dönemi'nde ortaya çıkan ve kişinin kendi iradesiyle suç işlediği varsayımı ile failin cezalandırılmasının adaletin gereği olduğunu savunan akım. Detaylı bilgi için bk. Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* (İstanbul: Der Yayınları, 2016), 1/72-75.

<sup>2</sup> Doğan Soyaslan, “Cezaların Bireyselleştirilmesi”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1-2 (2013), 30.

<sup>3</sup> Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 116-117.

<sup>4</sup> Jeremy Bentham, *Yasanın İlkeleri*, çev. Barkın Asal (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2011), 55, 56.

Suçluların iyi hâli göz önünde bulundurularak yapılan ceza indirimine ile varlıklı kişiler ile yoksulların aynı mali ceza ile tecziye edilmeleri adaletle aykırı olarak görülmektedir. Bu makalenin kaleme alındığı günlerde gündeme gelen, başta trafik cezaları olmak üzere kişilerin ekonomik durumlarına göre değişen para cezası hakkındaki yasal çalışmaların,<sup>5</sup> adalet düşüncesinden mi yoksa varlıklılardan daha çok tahsilat elde ederek gelirlerin artırılması düşüncesinden mi kaynaklandığı merak konusudur. Kanaatimize göre kişilerin ekonomik durumuna göre farklılık gösteren para cezaları adalet düşüncesi açısından yerinde olduğu gibi cezanın bireyselleştirilmesi yönüyle de ilkesel olarak doğru bir uygulama olacaktır.

İslâm ceza hukukunun kendine özgü sistematığı sebebiyle, suç-ceza genel ilkeleri müstakil bir başlık altında ele alınmaz. Buna karşılık, çoğu zaman suç-ceza genel ilkelerine farklı konular içerisinde tekraren değinildiği görülür. İslâm hukuk literatüründe cezanın bireyselleştirilmesi kapsamında değerlendirilebilecek örneklerle de rastlanmaktadır. Ayrıca İslâm ceza hukukunun aslî kaynaklarından olan Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında da cezanın bireyselleştirilmesi ile ilgili verilere rastlanmaktadır.

İslâm ceza hukukunda farklı fıkıh ekolleri tarafından ortaya konulan doktrin düzeyindeki fikhî birikimin yanında, özellikle Osmanlı Dönemi'nde örfî hukuk kapsamında gelişen oldukça geniş bir birikimden söz etmek mümkündür. Çalışmada cezanın bireyselleştirilmesi öncelikle İslâm hukukunun aslî kaynakları Kur'an ve sünnet bağlamında ele alınmakta, daha sonra ta'zîr cezaları ve Osmanlı Dönemi'nde kanunnâmeler kapsamında yapılan düzenlemeler üzerinden incelenmektedir.

Cezanın bireyselleştirilmesi genel olarak birçok akademik çalışmaya konu olsa da İslâm ceza hukuku özelinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Bayram Demir'in makalesinin dışında bir çalışma bulunmamaktadır. Demir'in makalesi cezanın bireyselleştirilmesi konusunu zina suçu ile sınırlandırmaktadır.<sup>6</sup> Bu çalışmada konu İslâm hukukunun bütünü üzerinden ele alınmakta hadler, diyet, kefare, ta'zîr ve Osmanlı kanunnâmeleri olmak üzere daha detaylı bilgi sunulmaktadır. Bu bağlamda İslâm hukuk literatüründe ta'zîr cezalarında kişilerin sosyal statülerine göre değişen ceza öngörüsü cezanın bireyselleştirilmesi açısından dikkate değer bulunmakla birlikte, cezalar bürokrat, asker ve ilmiye sınıfı için hafifletirken, toplumun alt kesimleri için ağırlaştırılması yönüyle, adalet ve hakkaniyet açısından eleştirilebilir. Osmanlı kanunnâmelerindeki kişilerin ekonomik durumuna göre farklı miktardaki para cezaları Osmanlı hukukunun şer'îliği açısından eleştirilse de cezanın bireyselleştirilmesi konusunda önemli bir düzenleme olarak kabul edilebilir.

İslâm hukukunun ilâhî kaynaklı olması, dolayısıyla onun ilk ve temel kaynağı olan Kur'an'ın öncelikli hedeflerinden birisi, her konuda olduğu gibi cezalandırmada adaleti gerçekleştirmektir. Mutlak eşitlik her zaman adalet olmadığına göre cezalarda suçlunun kişiliğinin göz önüne alınması (cezanın bireyselleştirilmesi) adaletin gereğidir. Bu durum ayrıca cezalarda caydırıcılığa da hizmet etmektedir. Kur'an ve sünnet başta olmak üzere İslâm hukukunun bütünü üzerinden, cezanın suçlunun kişiliğine göre uyarlanmasını araştırma konusu yapan bu çalışmanın, alanına katkı sağlayacağı beklenmektedir.

<sup>5</sup> <https://www.memurlar.net/haber/1073892/gelire-ve-araca-gore-ceza-gundemde.html> (Erişim tarihi, 16.08.2023).

<sup>6</sup> Bayram Demir, "Cezaların Bireyselleştirilmesi Açısından Zina Haddi", *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (2005), 123-134.

### 1. Cezanın Bireyselleştirilmesi İlkesi (Genel Olarak)

Suç-ceza genel ilkelerinin en önemlilerinden birisi kuşkusuz kişilere hukuk güvencesi sağlayan kanunilik ilkesidir. Kanunilik ilkesi, kanunda suç olarak belirlenmeyen bir fiilin cezalandırılmayacağı ve kanunda suç kapsamında olan fillerin de ancak kanunda yer aldığı şekliyle cezalandırılabilceği anlamına gelmektedir. Bu ilkenin en önemli fonksiyonu suçluları keyfiliğe karşı korumaktır.<sup>7</sup>

Tarihi süreç içerisinde ceza tayininde hâkimin takdir alanının daraltılması veya genişletilmesi iki farklı akımın etkisi ile şekillenmiştir. Roma hukukunun ilk dönemlerinde kesin ve sabit cezalar kanunlarda yer aldığından hâkimlere takdir yetkisi tanınmamıştı. Buna karşılık, İmparatorluk döneminde, hâkime cezayı artırma ve indirme konusunda geniş takdir yetkisi tanımıştır. İleriki dönemlerde hâkimlere failin geçmişteki durumuna göre takdir yetkisi verilmesi cezalandırmada keyfiliğe yol açması açısından eleştirilmiştir. İngiliz hukukçu ve filozof Francis Bacon (öl. 1626)'ın “en iyi kanun hâkimin takdirine en az pay bırakan kanundur.”<sup>8</sup> sözü bu dönemde cezalandırmadaki keyfiliğin ulaştığı boyutu göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla ceza takdiri indirimde keyfiliği önleme düşüncesiyle, muasır hukukta hâkime cezada takdiri indirimin gerekçesini gösterme yükümlülüğü getirilmiştir.

Cezalar aynı tür ve ağırlıkta olsa da kişilerin sosyal, ekonomik ve kişilik yapılarına göre farklı sonuçlar doğuracağı kesindir. Bu sebeple cezaların kanunlar çerçevesinde suçluların kişiliğine uygun olarak belirlenmesi önemlidir. Hâkimlerin, failin işlediği suça karşılık kanunda belirlenen alt ve üst sınırlar arasında bir cezaya hükmetme yetkisi bu amacı gerçekleştirmeye yöneliktir. Ancak kanunilik ilkesi gereği kanunlarda yer almadığı sürece cezaların artırılması, eksiltilmesi veya cezada bir değişikliğe gidilmesi mümkün değildir. Süreç içerisinde suçluları topluma yeniden kazandırma gibi gerekçeler, cezanın suçlunun kişiliğine uydurulması, cezanın ağırlığı ve çeşidinin belirlenmesinde yargıya yetki verilmesine neden olmuştur.<sup>9</sup> Bu süreçte cezanın bireyselleştirilmesinin kanunilik ilkesi sınırları içerisinde gerçekleşmesi için cezalara alt ve üst sınır belirleme yoluna gidilmiştir. Ancak takdiri indirim nedenlerinin cezalarda keyfiliğe yol açması sebebiyle, hâkimlerin hangi hallerde cezayı indirebileceği kanunlarda gösterilmiştir.<sup>10</sup> Sonuçta klasik öğretinin cezada kanunilik ve eşitlik ilkesi ile bağdaşmasa da “suçlunun kişiliği” hukuki bir kavram olarak günümüz ceza hukukunda yerini almış ve cezada bireyselleştirme çağdaş ceza hukukunda bir ilke olarak kabul edilmiştir.<sup>11</sup>

Cezanın bireyselleştirilmesi ile ceza sorumluluğunun şahsiliğinin iki farklı kavram olduğunu belirtmek gerekir. Suçun şahsiliği olarak da ifade edilen, ceza sorumluluğunun bireyselliği, suç kim işlemişse cezanın ancak ona verilebileceği anlamı taşırken, cezanın bireyselleştirilmesi suçlunun sosyal sınıfı ve kişiliğinin esas alınarak cezanın belirlenmesi anlamına gelmektedir.<sup>12</sup> Bireyselleştirme, daha önce belirlenen temel cezanın ardından,

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* (İstanbul: Der Yayınları, 2016), 1/21-39; Kayıhan İçel - Süheyl Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım* (İstanbul: Beta, 2006), 80-90.

<sup>8</sup> Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 2/623-624.

<sup>9</sup> İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku*, 82.

<sup>10</sup> Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 2/623-625.

<sup>11</sup> Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1/122.

<sup>12</sup> Demir, “Cezaların Bireyselleştirilmesi Açısından Zina Haddi”, 124.

cezanın failin özelliklerine göre uyarlanması sürecinde, hâkime cezanın alt ve üst sınırları içerisinde takdir yetkisi verilmesidir. Günümüz ceza hukukunda cezanın suçlunun durumuna göre bireyselleştirilmesi suçlunun topluma yeniden kazandırılmasını amaçlamaktadır.<sup>13</sup> Beşeri hukukta cezaların bireyselleştirilmesinin gerçekleşmesi üç ayrı kategoride ele alınmaktadır.

### 1.1. Yasama

Kanun koyucunun farklı suçlar için ne tür cezaların hangi ağırlıkta olacağını belirlemesinin yanında, gerekli durumlarda cezaların alt ve üst sınırlarını belirlemesi cezaların kanuni bireyselleştirilmesi anlamına gelmektedir. Kanuni bireyselleştirme belli bir kişiden ziyade, genel olması açısından soyuttur. Ancak kanuni bireyselleştirme olmadan hâkimin yargılamada bulunması mümkün değildir.<sup>14</sup> Bu açıdan bakıldığında cezanın bireyselleştirilmesinin kanunilik ilkesi kapsamında olduğu görülmektedir.

### 1.2. Yargı

Yasanın belirlediği cezanın hâkim kararıyla suçlunun kişiliğine uygun olarak belirlenmesi yargısal bireyselleştirme anlamındadır. Bu aşamada hâkim yasanın kendisine tanıdığı yetki sınırları içerisinde suçlunun kişiliğine uygun olan cezayı belirlemekte ve bu şekilde yasada soyut olan ceza somut hale gelmektedir.<sup>15</sup> Günümüz mevzuatı bu konuda hâkime takdiri indirim nedenleri kapsamında cezai indirim yanında, hapis cezasına alternatif yaptırımlar, erteleme ve hükmün açıklanmasının geri bırakılması gibi farklı takdir yetkileri tanımaktadır.<sup>16</sup>

### 1.3. İdari

Hâkim tarafından belirlenen cezanın suçlunun kişiliğine uygun bir şekilde yerine getirilmesi, infaz edilmesi cezanın idari olarak bireyselleştirilmesi demektir. Cezanın infazında mahkumların kişiliğine göre değişen iyileştirmeler, kapalı ya da açık cezaevi uygulamaları veya şartlı salıverilmeleri, cezanın idari bireyselleştirilmesi kapsamda değerlendirilmektedir.<sup>17</sup>

### 1.4. Türk Ceza Kanununda Cezanın Bireyselleştirilmesi

Türk Ceza Kanunu (TCK) hâkimlere, suç kapsamında olan somut olayın özelliklerine göre cezayı indirme yetkisi tanımıştır. Kanunun 62. maddesinin 2. fıkrasında failin geçmişi, sosyal ilişkileri, yargılama süreci içerisindeki davranışları ve cezanın failin gelecek hayatı üzerindeki muhtemel etkisi, ceza indirimi sebepleri arasında sayılmıştır. Maddede sayılanlar örnek kabilinden olup hâkim, cezayı failin kişiliğine uydurmak için bunların dışında uygun bulacağı nedenlerle de ceza indiriminde bulunabilecektir. Olayda hafifletici nedenlerin bulunup bulunmaması yargıcın değerlendirmesine bağlıdır; ancak yargıç bu nedenlerin varlığına

<sup>13</sup> Soyaslan, "Cezaların Bireyselleştirilmesi", 26–28.

<sup>14</sup> Soyaslan, "Cezaların Bireyselleştirilmesi", 27, 28; Ahmet Güven Uslu, *Türk Ceza Hukukunda Somut Cezanın Belirlenmesi ve Bireyselleştirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 51.

<sup>15</sup> Uslu, *Türk Ceza Hukukunda Somut Cezanın Belirlenmesi ve Bireyselleştirilmesi*, 52.

<sup>16</sup> Soyaslan, "Cezaların Bireyselleştirilmesi", 28; Uslu, *Türk Ceza Hukukunda Somut Cezanın Belirlenmesi ve Bireyselleştirilmesi*, 52.

<sup>17</sup> Soyaslan, "Cezaların Bireyselleştirilmesi", 28-30; Uslu, *Türk Ceza Hukukunda Somut Cezanın Belirlenmesi ve Bireyselleştirilmesi*, 52.



kanaat getirdiğinde cezada indirimle gidilmesi zorunlu hale gelir. Zira 62. maddede “indirilir” denilmektedir. Ayrıca takdiri indirim nedeninin de açık olarak belirtilmesi gerekir.<sup>18</sup>

Failin geçmişi açısından, sabıkalı olup olmadığı, yaşam şartları, suç eğilimi, kamu adına faydalı çalışmaları gibi gerekçelerle ceza indirimine gidilebilir. Sosyal ilişkileri açısından sağlık durumu, sosyal ve ailevi konumu, mesleği, geliri gibi konular göz önüne alınabilir. Suçtan sonraki zararı gidermeye yönelik davranışları, delillerin bulunmasına yardım etmesi, pişmanlığı gibi konular ceza indirimine esas alınabilir. Verilecek cezanın suçlunun hayatını nasıl etkileyeceği göz önünde bulundurularak ceza indiriminin failin ileride suç işlemesine engel olabileceği düşünüldüğünde ceza indirimi söz konusu olabilir.<sup>19</sup>

## 2. İslâm Hukukunda Cezaların Bireyselleştirilmesi

Kuşkusuz İslâm ceza hukukunun en temel özelliğinden birisi, cezaların belirlenmesinde adalet ilkesini esas almasıdır. Bu ilkenin tabii bir sonucu olarak, cezanın belirlenmesinde suç olarak kabul edilen fiiller için cezanın belirlenmesinde suçun ağırlığı, mağdur ve toplum açısından doğan zararın telafisi, failin kişiliği, İslâm’ın değer yargılarının ihlâli gibi birden çok kriter etkili olmaktadır. Ayrıca cezaların belirlenmesinde mağdurun yanında failin ıslahı ve cezanın caydırıcılığı hesaba katılmaktadır. Bu kriterler doğrultusunda suça göre ceza belirlemenin sonucu olarak cezalarda farklılıklar meydana gelmektedir. Farklı suçlar için cezaların da farklılaşması adaletin de bir gereğidir. İslâm ceza hukukunda suç-ceza denkliği olarak ifade edilen, çeşitli suçlar için farklı yaptırımların varlığını burada aramak gerekir.<sup>20</sup>

İslâm ceza hukukunun omurgasını oluşturan hadler ve kısas cezaları Şâri’ tarafından belirlendiği için bunlarda, eksiltme, artırma, af ya da birinin yerine bir başkasını ikâme etme imkânı bulunmamaktadır. Diyet ve kefarete cezalarında da -ileride üzerinde duracağımız üzere- bir kısım istisnalar dışında durum bu şekildedir. Kur’an ve sünnette açıklanmayan ve literatürde ta’zîr olarak adlandırılan cezaların belirlenmesinde ise siyasi otoriteye, toplumun maslahatı ve failin kişiliği gibi esaslar çerçevesinde, ta’zîr cezalarından herhangi birisini belirleme ile birlikte cezayı eksiltme, artırma ve kişisel hakların dışında kalan suçlarda af yetkisi tanınmaktadır. Bu sebeple ta’zîr cezalarında failin kişiliğine göre cezanın bireyselleştirilmesi yargılama aşamasında gerçekleşmektedir.

### 2.1. Kur’an’da Konuyla İlgili Örnekler

Bilindiği gibi Kur’an çok farklı konulara yer veren, Yüce Allah’ın müciz kelâmı kutsal bir metindir. Hukuka dair konular diğerlerine göre daha sınırlıdır. Hukukla ilgili konular içerisinde aile ve ceza hukuku öne çıkmaktadır. Kur’an’da ceza hukukunun genel ilkeleri olarak niteleyebileceğimiz âyetlerin yanında, İslâm hukuk literatüründe had, kısas, diyet ve ta’zîr gerektiren bir takım suçlara da yer verilmektedir.

Kur’an’da kanunilik<sup>21</sup> ve cezanın şahsiliği<sup>22</sup> gibi genel ilkeler<sup>23</sup> kapsamında değerlendirilebilecek çok sayıda âyet bulunmakla birlikte, cezanın bireyselleştirilmesine

<sup>18</sup> Nevzat Toroslu, *Ceza Hukuku Genel Kısım* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2012), 266-267.

<sup>19</sup> Dönmez - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 2/628-630.

<sup>20</sup> Suat Erdoğan, *Kur’an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu* (Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014), 60-71; Gailan Adnan Tawfeeq Alsabbagh, “İslâm Ceza Hukukuna Hâkim Olan İlkelerden Suç ve Cezaların Uyumu İlkesi”, *BİDER: Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/1 (2021), 13-14.

<sup>21</sup> Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’an’ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-En’âm 6/119; el-İsrâ 17/15; el-Kasas 28/59.

<sup>22</sup> el-En’âm 6/164; el-İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; Yûsuf 12/79.

<sup>23</sup> Yaşar Yiğit, *İslam Ceza Hukuku* (Fecr Yayınevi, 2022), 25-38.

doğrudan temas eden ilkesel anlamda bir âyete rastlayamadık. Kur'an'da açıklanan suçlardan zina özelinde, failin niteliğine göre değişen farklı ceza öngörüsü, cezaların bireyselleştirilmesi kapsamında önemli bir örnektir. Ancak İslâm hukukunda had suç ve cezaları Yüce Allah tarafından belirlendiğinden, bu konudaki bireyselleştirmenin, muasır hukuktaki yasama aşamasına karşılık geldiğini belirtmek gerekir. İlgili âyet şu şekildedir:

*“Evlendikten sonra bir fuhuş yapırlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır”*<sup>24</sup>

Görüldüğü gibi âyette cariyeler hakkında yasama kapsamında önceden yarı oranında ceza belirlenmesi söz konusu edilmektedir. Kanaatimize göre zina suçunda Yüce Allah tarafından cariyeler için hürler göre yarı oranında ceza takdiri, sahip oldukları sosyal statülerinin bir sonucudur. Zira cariyelerin hür kadınlara göre, iffetli bir yaşam sürmeleri daha zordur. Bu sebeple eşit koşullarda olmayanlar için aynı cezanın öngörülmesi adalet ve hakkaniyet açısından doğru değildir. Sosyal yaşam ve ekonomik açıdan dezavantajlı konumda olan söz konusu kişiler hakkında daha az cezanın takdir edilmesi adalete muvafıktır. Nitekim zayıf olan sosyal statüleri sebebiyle cariyelerin evli kadınlara göre zina suçu işlemleri açısından daha müsait olduklarından söz edilmektedir.<sup>25</sup> Kur'an'da cariyelerle evliliğe, hür mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenler için kerhen izin verilmesinin<sup>26</sup> sebebini burada aramak gerekir.

Cariyeler için hürler göre yarı oranında ceza takdirinden söz edilirken, aynı suç hakkında sosyal statüleri açısından avantajlı konumda olan Peygamber eşleri hakkında, adalet ve nimet-külfet ilişkisinin sonucu olarak, hürlerin cezasının iki katı ceza verileceği ilgili âyette şu şekilde ifade edilmektedir:

*“Ey Peygamber hanımları! Sizden kim apaçık bir hayasızlık (zina) yaparsa, onun cezası iki katına çıkarılır...”*<sup>27</sup>

Sonuçta İslâm hukukunda zina suçunda evli ile bekârların cezası konusundaki tartışmalar bir tarafa bırakılacak olursa, Kur'an'ın metin bütünlüğü içerisinde zina suçu kapsamında failerin sosyal statüsüne göre değişen üç ayrı ceza belirlendiği görülmektedir. Medeni durumuna bakılmaksızın hürler için yüz sopa, köleler için bunun yarısı, peygamber eşleri hakkında, farzı muhal suçu işlemiş olmaları durumunda -ki onlar bu suçtan korunmuşlardır- hürler için belirlenenin iki katı cezadan söz edilmektedir. Sonuç olarak, Kur'an zina suçu hakkında bir grubun gözetiminde infaz edilmek üzere, yüz sopa şeklinde bir düzenleme getirmiş ancak cariyelerin cezasını yarı oranında takdir etmiştir. Peygamber eşlerini “mü'minlerin anneleri” vasfıyla diğer kadınlardan ayıran<sup>28</sup> ve onlarla evliliği ebediyen yasaklayan<sup>29</sup> özel kişiliğe yönelik hak ihlâli, cezanın iki katı şeklinde takdir edilmesi ile sonuçlanmaktadır. Günümüz ceza hukukunda da suçu etkileyen haller, cezanın artırılması veya indirilmesini gerektiren sebepler arasında sayılmıştır.<sup>30</sup> Bu bağlamda Kur'an'da zina suçuyla ilgili olarak suçlunun kişiliğine göre değişen ceza öngörülmesi, yasama kapsamında cezanın bireyselleştirilmesiyle ilgili önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir. Ancak Kur'an, cezanın failin kişiliğine uydurulması konusunda günümüz ceza hukukundan

<sup>24</sup> en-Nisâ, 4/25.

<sup>25</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal Tefsiri* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/140.

<sup>26</sup> en-Nisâ, 4/25.

<sup>27</sup> el-Ahzâb, 33/30.

<sup>28</sup> el-Ahzâb, 33/32.

<sup>29</sup> el-Ahzâb, 33/53.

<sup>30</sup> Dönmez - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 2/582.

farklı olarak adalet ve hakkaniyeti esas almıştır. Günümüz ceza hukukunda ise suçluların topluma yeniden kazandırılması gayesiyle ceza indrimi esas alınmaktadır.<sup>31</sup> Kur'an'ın kişilerin sosyal statüsüne göre farklı ceza öngörüsü, had ve kısas dışındaki ta'zîr cezalarında, yöneticiler için de failerin statülerine göre işlenen suça karşılık, bu türden indirim ve artırım yapılarının dayanağı olarak kabul edilmesi mümkündür.

## 2.2. Sünnette Konuyla İlgili Örnekler

İslâm hukukunda zina suçu işleyen evliler hakkındaki recm cezası erken dönemlerden itibaren tartışma konusu olagelmıştır.<sup>32</sup> Bu tartışmalarda en önemli etken Kur'an'ın zina suçu hakkında sadece sopa cezası öngörüsüne karşılık, evlilerin cezasının recm olduğuna dair rivâyetlerin<sup>33</sup> varlığıdır. Zina suçu hakkındaki rivâyetlere toplu olarak bakıldığında, zina suçunun cezasının evliler için recm, bekâr için ise yüz sopa olduğu anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili bir rivâyette zina eden kişilerin medenî durumuna göre değişen cezaların varlığı şu şekilde açıklanmaktadır:

“Benden alın, benden alın, Allah onlara bir yol açtı. Bekâr ile bekârın (zina) cezası yüz sopa ve bir yıl sürgün; evli ile evlinin cezası ise yüz sopa ve recm.”<sup>34</sup>

Bu rivâyette bekârların zinası hakkında sopa cezasına ek olarak ayrıca sürgün cezası da öngörülmektedir. İslâm hukukunda recm cezasının varlığı ve yukarıdaki rivâyetler etrafındaki tartışmalar konumuzun dışında olduğundan, söz konusu rivâyetler esas alındığında, sünnette zina suçunun cezasının kişilerin medeni hâline göre bireyselleştirildiğini ifade etmek mümkündür.

Bir başka rivayette Hz. Peygamber'in aşırı derecede zayıf olan bir kişi hakkında zina cezasının infazının yüz sopa yerine yüz salkımlı bir hurma dalı ile yapılması<sup>35</sup> cezanın failin kişiliğine uydurulması konusunda önemli bir veri olarak değerlendirilebilir.

## 2.3. Klasik Fıkıh Kaynaklarında

### 2.3.1. Had Cezaları

İslâm hukukunda muhsanın zina suçu için öngörülen recm cezası (suç failinin taşlanarak öldürülmesi) üzerindeki tartışmalar erken dönemlerden itibaren başlamıştır. Klasik dönemde sadece Haricî ve Şîfî fıkıh ekolleri tarafından kabul görmeyen recm cezası aleyhindeki görüşler, çağdaş dönemde daha fazla taraftar bulmaktadır.<sup>36</sup> Sünnî mezheplere

<sup>31</sup> Soyaslan, “Cezaların Bireyselleştirilmesi”, 26.

<sup>32</sup> Yiğit, *İslam Ceza Hukuku*, 42.

<sup>33</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400), “Hudûd”, 21, 24, 28, 37, “Ahkâm”, 21, “Diyât”, 6; Müslim b. Haccâc, *el-Camiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru't-Tayyibe, 1375), “Hudûd”, 3, 4, 5, 6, “Kasâme”, 25, 26; Ebû Dâvûd el-Eş'as, *es-Sünen* (Beyrut: Dâr-İbn Hazm, 1418), “Hudûd”, 1, 7, 23, 24, 26, 27; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ammar Tayyar (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011), “Hudûd” 8, 10, 15, 22; İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Nâsiriddîn el-Elbânî (Riyâd: Mektebetü'l-meârif, 1997), “Hudûd”, 9, “Diyât”, 36; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Râid b. Sabri (Riyâd: Dâru'l-Hadâra, 2015), “Tahrîm”, 5, 11, 14; Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünenü't-Târimî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000), “Hudûd”, 12, “Siyer”, 11; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1997), “Hudûd”, 1, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1995), 1/61, 63, 54, 70, 163, 282, 428, 444, 465, 6/181, 214.

<sup>34</sup> Müslim, “Hudûd”, 3.

<sup>35</sup> Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 3/336.

<sup>36</sup> Mehmet Çelen, *İslâm Hukukunda Zina ve Recm* (İstanbul: Denge Yayınları, 2006); Yusuf Ziya Keskin, *Recm Cezası Ayet ve Hadis Tahlilleri* (İstanbul: Beyan, 2001); Abdülaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2007), 285-294; Hamza Aktan, “Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim

göre zina suçunun cezası faillerin evli ya da bekâr olmalarına göre değişiklik göstermektedir. Sünnî mezhepler, zina suçunda evliler için recm, bekârlar için ise sopa cezası öngörüsünde bulunmaktadırlar. Sünnî mezheplerin görüşleri esas alındığında zina suçunda faillerin medeni hâline göre değişen cezaların varlığını cezanın bireyselleştirilmesi anlamında örnek göstermek mümkündür. Ancak doktrinel anlamda bir tartışma olduğundan bunun, modern hukuktaki yasama kapsamında cezanın bireyselleştirilmesi olarak görülemeyeceği iddia edilebilir. Ancak klasik fıkıh kaynaklarının Osmanlı Dönemi'nde hâkimlerin ilk başvuru kaynağı olduğu hesaba katıldığında, bu iddianın en azından Osmanlı Dönemi için yerinde olmadığı söylenebilir. Örneğin Halebî'nin (öl. 956/1549) Osmanlı'da yarı resmi kanun kitabı hüviyetinde sayılan Hanefî fıkına dair *Mültek'al-ebhur* isimli eseri esas alınarak mahkemelerde zina suçuna recm cezası kararının verildiği<sup>37</sup> bilinmektedir. Dolayısıyla Osmanlı hukuku açısından *Mültek'al-ebhur*'da yer alan zina suçunda faillerin medeni durumuna göre değişen farklı ceza öngörüsünü cezanın yasama safhasında bireyselleştirilmesi olarak değerlendirmek mümkündür.

İslâm hukukunda zina suçu hakkında sopa cezasının infazı kadın ve erkelere göre değişiklik arz etmektedir. Erkeklerin elbiseleri çıkarılarak sopa cezası çıplak vücut üzerine infaz edilirken, kadınların sadece kaba olan üst kıyafetleri çıkarılır.<sup>38</sup> Bu uygulamada mahremiyet esas alınmakla birlikte, uygulamayı bireyselleştirmenin idari safhasıyla (infaz ayağı) ilgili önemli bir örnek olduğunu söylemek mümkündür.

Zina suçunda sopa cezası dışında ayrıca sürgün cezasının verilip verilmeyeceği ayrı bir tartışma konusudur. Şâfiî ve Hanbelîler, sürgün cezasını had kapsamına dâhil ederken,<sup>39</sup> Hanefîler iki cezanın birlikte verilmesine ilkesel olarak karşı çıkmakla birlikte, gerekli görülmesi durumunda ta'zîr cezası kapsamında sopa cezasının yanında, sürgün cezasının da verilebileceği kanaatindedirler. Hanefîlerin hâkimlere sopa cezasına ek olarak, sürgün cezası konusunda takdir yetkisi tanınması<sup>40</sup> yargılama safhasında cezanın bireyselleştirilmesiyle ilgili önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Fıkıh literatüründe konuyla ilgili bir diğer örnek irtidâd (dinden dönme) suçu ile ilgilidir. Hanefîler, diğer fıkıh ekollerinden farklı olarak mürtedde (dinden dönen kadın) hakkında farklı ceza öngörüsünde bulunmaktadırlar. Diğer fıkıh ekolleri irtidâd suçunda kadın-erkek ayrımı yapmazken Hanefîler, dinden dönen kadın hakkında tekrar Müslüman oluncaya kadar hapis cezası öngörüsünde bulunmaktadırlar. Kadınların genellikle savaşa yatkın

Olgusu ve Kur'an", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 414-426; Hayri Kırbaçoğlu, "İslâm'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi", *İslâmiyât* 5/1 (2000); Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "Kur'an'da Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza Recm", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 117-129.

<sup>37</sup> Osmanlı'da recm cezasının tatbiki için bk. Ömer Menekşe, "Osmanlıda Zina Cezası Olarak Recm", *Marife* 3/2 (2003), 13-17.

<sup>38</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Dâru'l-Vefâ, 2001), 7/368; Burhâneddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 2/508; Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstilhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 3/202; Şamil Dağcı, "İşkence", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/429-433.

<sup>39</sup> Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, ts.), 12/322; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbîni, *Muğni'l-muhtac ilâ mağrifeti meâni'l-elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1418/1997), 4/196.

<sup>40</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/512; Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/86.

olmaması ile açıklanan bu durumun,<sup>41</sup> cezanın failin cinsiyetine göre belirlenmesi ve cezanın bireyselleştirilmesi açısından bir diğer örnek olarak kabulü mümkündür.

### 2.3.2. Kıyas Cezası

İslâm hukukunda kıyas; kasıtlı adam öldürme ve vücut bütünlüğüne yönelik müessir fiiller şeklinde iki ana başlık altında ele alınmaktadır. İslâm hukukunda taammüden adam öldürme ve yaralama suçlarında, günümüz hukukundan farklı olarak<sup>42</sup> mağdura af yetkisi tanınması<sup>43</sup> cezanın bireyselleştirilmesi kapsamında değerlendirmek mümkündür. Mağdurun suçluyu affetmesinde başka sebeplerin bulunması mümkün ise de failin pişmanlığı ya da suçtan sonraki durumuyla alakalı sebeplerin bulunması daha büyük olasılıktır. Günümüz hukukundan farklı olarak suçluya verilecek cezada mağdura af yetkisinin tanınması ve bu konuda mağdurun belirleyici tavrını, cezanın bireyselleştirilmesi kapsamında değerlendirmek mümkündür. Cezanın bireyselleştirilmesinde etkin rol oynayanın yasama, yargı ve idarenin dışında doğrudan mağdur kişinin olması, konuya ayrı bir anlam katmaktadır. Fakat burada kendilerine af yetkisi tanınan maktül yakınlarının fail için farklı bir ceza takdir yetkilerinin bulunmadığını belirtmek gerekir. Zira söz konusu suçta yasa koyucu Yüce Allah cezayı ilk olarak kıyas olarak belirlemekte ancak maktül yakınlarına sadece af yetkisi tanımaktadır. Nitekim uygulamada bunun örnekleri mevcuttur. Fetva mecmualarında mağdura suçlunun durumuna göre hareket etmesi tavsiyesi eden aşağıdaki fetva bunun tipik bir örneğidir:

Mesele: “Amr Zeyd’i hatâen mecrûh eylese ‘afv ve İbrâ’ mı evlâdir yoksa da‘va mı evladır?”

el-Cevab: “Amr sâlih ve mutedeyyin kimesne olub cerh-ı mezbûr hatâen vâki’ oldu ise ‘afv evladır mufsid ise da‘va evladır.”<sup>44</sup>

### 2.3.3. Diyet

İslâm hukukunda kasten adam öldürme suçundaki kıyas cezasına karşılık, kastın olmadığı durumlarda verilen zararın tazmini anlamında diyet söz konusu olmaktadır. Aynı şekilde vücut bütünlüğüne yönelik müessir fiillerde de kıyasın uygulanmadığı durumlarda diyet gündeme gelmektedir. Bu kapsamda miktarı naslar ile belirlenen diyet “erş”, olarak adlandırılıken, miktarı belirlenmeyenler için elem ve ıstırabın büyüklüğüne göre diyet miktarı hâkimin takdirine bırakılanlar ise “*hukûmet-i adl*” olarak ifade edilmektedir.<sup>45</sup> Kıyasa eşitlik ve adalet esas olduğundan sınırın aşılması ve failin daha fazla zarar görmesi ihtimaline karşılık yaralamalarda her zaman kıyası uygulamak mümkün değildir. Ayrıca mağdurun

<sup>41</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/108; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fi tertibi’ş-şerâ’i’* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424), 7/135; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2/459; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/265; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik şerhu kenzi’d-dekâik* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 5/217; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletühû* (Dimaşk: Dâru’l-fikr, 1985), 6/187; Abdulkadir Udeh, *et-Teşrî’u’l-cinâyi’l-İslâmî* (Beirut: Dâru’l-Kâtibi’l-İslâmî, ts.), 2/720.

<sup>42</sup> bk. Suat Erdoğan, “Kamu Hukuku-Özel Hukuk Ayrımı ve İslami Cezalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 185-203.

<sup>43</sup> Şemsü’l-eimme es-Serahsî, *el-M ebsût* (Beirut: Dâru’l-Mârife, ts.), 21/9; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (b.y.: Dâru’l-Mârife, ts.), 2/405; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/457.

<sup>44</sup> M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhulislâm Ebussuûd Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (Enderun Kitabevi, 1983), 1026.

<sup>45</sup> Ali Bardakoğlu, “Diyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/475; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta, 2017), 196-197; Adem Yıldırım, “İslam Hukûkunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur’an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 253.

kıyas yerine diyeti tercih etmesi de mümkündür.<sup>46</sup> Bu bağlamda hükûmet-i adl miktarını belirlemede mağdurun bedeni zararının yanında, çalışma gücü ve ekonomik açıdan geleceğini ne derecede etkileyeceği gibi konuların hesaba katılması gerekir.<sup>47</sup>

#### 2.3.4. Kefâret

İslâm hukukunda bir kısım yasakları ihlâl eden kişilerin sorumlu tutulduğu, köle âzadı, oruç tutma, fakirleri doyurma ve giydirme gibi, bir yönüyle ceza aynı zamanda Allah'tan af dileme mahiyetinde mâli ve bedenî nitelikli ibadetlere kefâret adı verilmektedir. Kefâretin yemin, katil, zihâr, oruç, hac ve umre olmak üzere birden çok çeşidi bulunmaktadır.<sup>48</sup>

Zihâr kefâreti yükümlüsünün öncelikle köle âzat etmesi gerekir. Buna gücü yetmezse aralıksız iki ay oruç tutması, buna da gücü yetmezse altmış fakiri doyurması gerekir.<sup>49</sup>

Katil kefâreti yükümlüsünün maktulün yakınlarına ödeyeceği diyetin dışında mümin bir köle âzat etmesi gerekir. Buna gücü yetmediğinde, aralıksız iki ay oruç tutması gerekir.<sup>50</sup>

Yemin kefâreti yükümlüsü, ailesine yaptığı harcamaların ortalaması ölçü olmak üzere, on fakiri doyurma veya giydirme ya da bir köle âzat etme konusunda muhayyerdir. Buna gücü yetmezse üç gün oruç tutar.<sup>51</sup>

İhramlı iken tıraş olan ve avlanan kişilerin yerine getirmekle yükümlü olduğu kefâretler hac ve umre kefâreti olarak adlandırılır. Bu kapsamda hastalık sebebiyle tıraş olmak zorunda kalan kimse oruç, sadaka veya kurban şeklinde bir fidye vermesi gerekir.<sup>52</sup>

İhramda iken avlanma yasağının ihlâli durumunda kefâret olarak avlanılan hayvanın denginin kurban veya bedelinin tasadduk edilmesi, ya da bedelin her fitır sadakası miktarı için bir gün oruç tutulması gibi farklı seçenekler sunulmaktadır.<sup>53</sup> Yine hac ve umre kurallarındaki diğer ihlâller için derecesine göre, kefâret olarak belirli bedenî ve malî yükümlülüklerin yerine getirilmesi gerekir.

Görüldüğü gibi farklı her bir kefâret türünde ihlâl edilen haklar karşılığında yükümlülerin bedenî ve ekonomik durumuna göre farklı seçimlik yaptırım türlerine yer verilmektedir. Katil kefâreti dışındaki kefâretlerde Allah'ın bir yasağına kaşı her bir fiil için ibadet türünde bir yaptırımın yer alması suç-ceza uygunluğu açısından dikkate şâyan olmasının yanında, söz konusu kefâreti yerine getirmekle yükümlü olanların bedensel ve ekonomik durumlarına göre seçebilecekleri farklı yaptırımlar getirmesi, yasama aşamasında cezanın bireyselleştirilmesi anlamında önemli örnekler olduğunu söylemek mümkündür. Yemin kefâretinde fakirleri doyurma ve giydirme seçeneği içerisinde, kişinin ailesi için yaptığı harcamaların ortalaması şeklinde bir ölçü sunulması, yasama aşamasındaki bireyselleştirilmenin daha ileri bir boyutunu teşkil etmektedir. Zira söz konusu kefâret ile sorumlu olan her bir kişinin ailesine yaptığı harcama, ekonomik ve sosyal statüsüne göre farklılık arz eder.

<sup>46</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/30-32; Şamil Dağcı, "Kıyas" (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/490-491.

<sup>47</sup> Şamil Dağcı, "Hükûmet-i Adl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/464; Yiğit, *İslam Ceza Hukuku*, 94.

<sup>48</sup> Rahmi Yaran, "Kefâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/179-182.

<sup>49</sup> el-Mücâdele, 58/2-4.

<sup>50</sup> en-Nisâ, 4/92.

<sup>51</sup> el-Mâide 5/89.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/196.

<sup>53</sup> el-Mâide 5/95.

### 2.3.5. Ta'zîr Cezaları

İslâm hukukunda Kur'an ve sünnette yer verilmeyen suç ve cezaları belirleme yetkisi ulü'l-emr ve hâkimlerin takdirine bırakılmıştır. Kur'an ve Sünnet tarafından yasaklanmakla birlikte cezası açıklanmayan ya da mubah olduğu halde, zamanla toplum için zararlı hâle geldiği için siyasi otorite tarafından suç sayılıp karşılığında cezalar öngörülen fiiller ta'zîr kapsamında değerlendirilmektedir. Klasik kaynaklarda ta'zîr cezası olarak özellikle sopa cezasının alt ve üst sınırlarının belirlenmesi söz konusu edilmekle birlikte, herhangi bir suç için ne tür bir ceza verileceği hâkimin takdirine bırakılmıştır. Suçun işlenmesinden önce çoğunlukla cezaların ne olduğu belli değildir. Ta'zîr suçlarında ölüm cezası dâhil, kınama, uyarı, sopa, hapis, para ve sürgün gibi cezalardan birisi hâkim tarafından takdir edilecektir.<sup>54</sup> Bu yönüyle ta'zîr cezaları kanunilik ilkesi açısından eleştirilmiştir.<sup>55</sup> Osmanlı'da olduğu gibi ta'zîr kapsamındaki cezaların devlet başkanı tarafından kanunlaştırması ile ta'zîr cezalarına yönelik kanunilik eleştirisinin anlamsız kalacağını belirtmek gerekir. Ta'zîr cezalarının had grubundaki cezaların sınırına ulaşmaması adına yapılan sopa sayısı etrafındaki tartışmalar<sup>56</sup> herhangi bir suçun alt ve üst sınırını belirleme şeklinde bir tartışma olmaktan öte, ta'zîr olarak uygulanabilecek azamî sopa cezasını belirleme kapsamında doktrinel anlamda bir tartışmadır. Bununla birlikte genel anlamda ta'zîr kapsamındaki herhangi bir suç hakkında hâkimlere belirlenen üst sınırı aşmamak koşuluyla, failin durumuna göre ceza takdir yetkisi verilmesini, cezanın bireyselleştirilmesi olarak değerlendirmek mümkündür.

Ta'zîr cezaları suçun ağırlığı ve failin durumuna göre hâkim tarafından takdir edildiğinden, ta'zîr suçlarında cezanın bireyselleştirilmesi daha belirgindir.<sup>57</sup> Klasik kaynaklarda ta'zîr cezalarının failerin sosyal statüsüne göre farklı olarak takdir edilebileceği ifade edilmektedir.<sup>58</sup> Hanefî hukukçu Kâsânî, (öl. 587/1191) bu konuda daha sistematik ve detaylı bilgi vermektedir. Kâsânî suçlularla ilgili sosyal statülere göre “eşrâfu'l-eşrâf”, eşrâf”, evsât” ve süflâ” şeklinde bir sınıflandırmaya gitmekte ve her grup için değişen cezalardan söz etmektedir.<sup>59</sup> Buna göre günümüz diliyle ifade etmek gerekirse ilmiye sınıfı, askeri ve siyasi bürokrasi, tüccarlar ve bunun dışında kalan toplumun daha alt kesimleri için farklı cezalar söz konusu olmaktadır. Birinci grupta yer alan kişilerin ta'zîri, hâkimin memurunu faile göndererek “siz şu şekilde bir fiilde bulunmuşsunuz.” şeklinde mutlak i'lâmdan ibaret iken, ikinci gruptakileri makamına celp ettirip, suçlarını yüzlerine karşı ifade etmek şeklindedir. Üçüncü gruptakilerin ta'zîri bildirim, celp veya hapis olabilirken, sosyal statü

<sup>54</sup> Ta'zîr suç ve cezaları hakkında bk. Mâverîdî, *Ahkâmu's-sultaniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî (Kuveyt: Mektebet-i Dâr-ı İbn Kuteybe, 1409), 310; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhî'r-râ'î ve'r-ra'iyye* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983), 96, 97; Abdulazîz Musa Âmir, *et-Ta'zîr fî's-şer'iati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1969), 83; Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 1/80; Muhammed Ebu Zehre, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fî'l-fikhi'l-İslâmî: el-Ukûbe* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.), 69-75; Osman Şekerci, *İslâm Ceza Hukukunda Ta'zîr Suçları ve Cezaları* (İstanbul: Yeni Ufuklar, 1996); Tuncay Başoğlu, “Ta'zîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/40/198; Adnan Akalın, “İslam Hukuku Açısından Suçun Unsurları”, *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 6/10 (2013), 54.

<sup>55</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Suat Erdoğan, “Ta'zîr Suç ve Cezalarının Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (2023), 1-38.

<sup>56</sup> Mâverîdî, *Ahkâmu's-sultaniyye*, 311; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/35, 36; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 9/272; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/535; İbn Teymiyye, *Siyâsetü's-şer'iyye*, 97.

<sup>57</sup> Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku I Genel Hükümler* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2018), 61; Muhammed Halil Ayaklı, “İslam Hukukunda Suç ve Ceza Kavramları”, *Kırkkale Hukuk Mecmuası* 2/2 (2022), 513.

<sup>58</sup> Mâverîdî, *Ahkâmu's-sultaniyye*, 310, 311; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 9/271; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/252.

<sup>59</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 9/271.

olarak toplumun en alt tabakasında yer alanlar için ise bildirim, celp, sopa ve hapis gibi farklı yaptırımlardan herhangi birisi olabilmektedir. Yavuz Sultan Selim Kanunnâmesi'nde yer alan aşağıdaki ifadeler Osmanlı'da aynı doğrultuda düzenlemelerin yapıldığını göstermektedir:

“Kazâ ve tadrîs ve tevliyet ve meşîhat ve imâmet ve hitâbet ve bunun emsali menâsib ve cihât sâhiblerine ta'zir lazım gelse etmeyeler. Hemân bir dahi böyle etmeye deyü kadî 'unfle söylemek ol makûlelere ta'zirdir ve hapsedecek yerde etmeyeler, Dergâh-ı Mu'allaya arz edeler. Meger ki, şena'at-i azîmeleri olub kefil bulmayub firâr ihtimali ola. Ol vakit habs edeler.”<sup>60</sup>

Avcı, Osmanlı kanunnâmelerindeki söz konusu düzenlemelerin benzerinin 1851 tarihli Osmanlı Ceza Kanunnâme-i Humâyun'da da yapıldığından bahisle, bu hükümleri yasama konusunda cezanın bireyselleştirilmesi olarak değerlendirmektedir.<sup>61</sup> Ta'zîr cezalarında suçlunun sosyal statüsüne göre değişen ceza öngörülmesi, cezanın caydırıcılığının kişinin sosyal statüsüne göre değişeceği gerekçesi üzerinden açıklanmaktadır.<sup>62</sup> Bize göre de suçluların sosyal statüsüne göre değişen ceza öngörüsü cezanın yargılama aşamasında bireyselleştirilmesi konusunda önemli bir örnek olmakla birlikte, bu şekilde cezanın bireyselleştirilmesinin kabulü mümkün değildir. Zira cezanın caydırıcılığının kişilerin sosyal statüsüne göre değişeceği yaklaşımının mutlak doğru olarak kabulü mümkün olmadığı gibi, bu uygulama ceza hukukunda evrensel bir ilke olan cezanın genelliği açısından da eleştiriye açıktır. Zira bu şekildeki bir öngöründe aynı suç hakkında toplumun en alt kesimleri için daha ağır cezalar söz konusu iken, en üst kesimler hakkındaki uygulamanın ceza olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Nitekim konuyla ilgili bir rivâyette Hz. Peygamber, cezalandırmada yapılan ayrımcılığı toplumun bozulma nedenlerinden birisi olarak saymakta ve aynı suçu işlemesi durumunda, kızı da olsa aynı cezayı vermekten geri durmayacağı konusunda kararlılığını ifade etmektedir.<sup>63</sup> Ayrıca kanunların ancak güçsüzler için bağlayıcı olduğu, güçlüler için bir anlam ifade etmediği yargısının hâkim olduğu günümüz dünyasında söz konusu cezalandırma yöntemini savunmak mümkün değildir. Kişilerin sosyal statüsüne göre cezalandırılabilmesi konusunda delil olarak gösterilen أقيلوا ذوی الهيئات عثراتهم الا الحدود “makam, mevki sahibi kişilerin, had suçlarının dışında olan kusurlarını kaldırmız.”<sup>64</sup> şeklindeki rivâyeti basit kusurlardan dolayı mevki sahibi kişilerin toplum önünde rencide edilmemesi olarak yorumlamak daha doğru olacaktır. Küçük kusurlarından dolayı toplumda saygınlığı olan ya da yönetici konumunda olan kişilerin küçük düşürülmesi kamu yararı açısından da doğru değildir.<sup>65</sup> Ancak suç teşkil eden fiiller herkim tarafından işlenirse işlensin cezasız kalması düşünülemez. Kanaatimize göre ta'zîr grubuna dâhil suçların daha hafif olduğu varsayımı ile bu tür bir değerlendirmeye gidilmiş olmalıdır. Ancak ta'zîr suçlarının had suçlarının dışında kalması dolayısıyla, bütünüyle daha hafif suçlardan oluştuğu varsayımı doğru değildir.

<sup>60</sup> Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), 7/356.

<sup>61</sup> Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku*, 62.

<sup>62</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 9/271.

<sup>63</sup> Buhârî, “Hudûd”, 12; Müslim, “Hudûd”, 8-9.

<sup>64</sup> Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 4.

<sup>65</sup> Benzer bir yorum için bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/252.



Her ne kadar ta'zîr cezaları önceden yasama yoluyla belirlenmemiş olsa da ta'zîrde hâkimlere uyarı, kınama, sopa, hapis ve malî cezalar gibi seçimlik cezalardan herhangi birisi hakkında takdir yetkisi tanınması, günümüz hukukunda yargı yoluyla cezanın bireyselleştirilmesine karşılık gelmektedir. Zira klasik ta'zîr anlayışında suç ve cezaların önceden belirlenmesi söz konusu değildir. Kadı ulü'l-emr adına yasa koyma ve yargılama yetkisini birlikte kullanmaktadır.

Cezanın belirlenmesinde hâkimlerin belli bir sebebe dayanarak cezayı artırmaları da mümkündür. Muasır hukuk anlayışı hafifletici nedenler açısından temel cezada hâkimlere takdir yetkisi tanırken, ağırlaştırıcı sebeplerin kanuni olmasını esas almıştır.<sup>66</sup> Bu durum çağdaş hukuk düzeninin hümanizma etrafında suçlu haklarını önceleyen bir yapıda şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. Ta'zîr cezalarında hâkim cezanın artırılması ya da eksiltilmesi gibi her iki durumda da yetki sahibi olmakla birlikte, uygulamada muasır ceza hukuku anlayışının aksine cezada ağırlaştırmanın daha ağırlıklı olduğu görülmektedir. Ta'zîr suçları bağlamında suçlunun ıslahı düşüncesiyle ulü'l-emrin sopa cezasına ek olarak hapis vermesinin<sup>67</sup> cezanın bireyselleştirilmesi olarak değerlendirilmesi<sup>68</sup> doğru olmakla birlikte, ta'zîrde cezaların çoğunlukla ağırlaştırılmasını çağdaş ceza hukuk anlayışına kıyas ederek eleştirmek kanaatimizce hakkaniyete uygun düşmez. Zira bu durum, yukarıda da belirtildiği gibi hümanizmanın da etkisiyle suçlu haklarının öncelendiği ve mağdur haklarının adeta yok sayıldığı bir ortamda şekillenen yeni ceza hukuku anlayışının bir sonucudur. Bu eğilimin, adil ve mutlak doğruyu temsil ettiğini söylemek de mümkün değildir.

Hanefîlerin, maslahat açısından uygun bulması durumunda ulü'l-emrin bekârların zinasında had cezasına ek olarak sürgün cezası verilebileceği anlayışı,<sup>69</sup> Mâlikî ve Şâfiîlerin maktulün vârisleri affetseler bile katilin ta'zîr türünden bir ceza ile tecziye edilmesinin gerektiği şeklindeki düşünceleri,<sup>70</sup> Şâfiî ve Hanbelîlerin Hz. Ömer'in kırk sopa olan hadd-i şûrb cezasını seksen olarak uygulamasını ta'zir kapsamında cezanın artırılması olarak açıklamaları,<sup>71</sup> ta'zîr grubuna dâhil cezaların sanılanın aksine, İslâm ceza hukuku içerisinde geniş bir yer işgal ettiğini gösteren örneklerdir. Bunun en önemli sebebi ise had cezalarının çeşitli gerekçelerle uygulanmadığı durumlarda ta'zîr cezalarının gündeme gelmesidir.

### 2.3.6. Osmanlı Kanunnâmeleri

Osmanlılardan önce Selçuklular Dönemin'de daha çok kamu hukuku alanında olmak üzere medeni hukuk alanında da kanunlaştırma hareketleri görmekteyiz.<sup>72</sup> Osmanlı Devleti'nde Selçuklularda olduğu gibi ceza hukuku alanında İslâm hukukunun esasları geçerli

<sup>66</sup> Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 2/580.

<sup>67</sup> Serahsî, *el-Mesûr*, 24/36; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/535.

<sup>68</sup> Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku*, 63.

<sup>69</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/512; Mevslî, *el-Ihtiyâr*, 4/86.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/204; Şehâbeddin el-Karafi, *ez-Zahîra*, thk Muhammed Huccî (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 12/417, 421; Ebû Zekerîyya en-Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mûtîf (Kahire: Dâru'l-İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1995), 20/245; Ahmed Fethi Behnesî, *el-Kısa fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Şurûk, 1989), 9; Ali Bardakoğlu, "Hapis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 26/59.

<sup>71</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/498; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/247-249; Şemseddin Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 8/15.

<sup>72</sup> Ömer Menekşe, "Selçuklular'da Kanunlaştırma Hareketleri ve Bir Hukuk Kodu Olarak el-Mesâ'ilü'l-Melikîşâhiyye fi'l-Kavâ'idî-Şer'iyye", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 466-469.

olmuştur. Çeşitli dönemlerde padişah iradesiyle hazırlanan kanunnâmeler, İslâm hukukunun ulü'l-emre tanıdığı geniş takdir yetkisinin sonucunda ortaya çıkan bu durum, örfî hukuk olarak da adlandırılan hukuk normlarını ortaya çıkarmıştır. Kanunnâmeler, devlet teşkilatı, idare, vergi, ceza hukuku ve hisbe gibi alanları kapsamaktaydı.<sup>73</sup> Fatih Sultan Mehmet, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman Dönemi'nde hazırlanan kanunnâmeler, İslâm ceza hukuku kapsamında yer alan çeşitli suçların cezaları ile ilgili düzenlemeler getirmiştir. Kanunnamelerde katl, zina, hırsızlık, şarap içme, gasp gibi birçok suç için para cezaları öngörülmektedir. Osmanlı hukukunun şer'iliği açısından tartışma konusu<sup>74</sup> olsa da para cezalarının, kişilerin ekonomik durumuna göre değişen oranlarda belirlenmesi,<sup>75</sup> cezanın bireyselleştirilmesi açısından önemlidir. Osmanlı hukukunun şer'iliği lehinde görüş sahibi olanlar, kanunnâmelerdeki para cezalarının kısas ve had suçlarının unsur ve şartlarındaki eksikliklerin bulunması durumunda söz konusu olduğunu örnekler üzerinden açıklamaktadırlar.<sup>76</sup> Kanaatimize göre günümüzde ekonomik suça karşılık ekonomik ceza bağlamında revaçta olan, Hz. Peygamber'in uygulamalarında da örneklerine rastladığımız,<sup>77</sup> para cezalarının mutlak manada İslâm hukuka aykırı olduğunu söylemek mümkün değildir.

Aşağıda farklı suçların cezalarıyla ilgili kanunnâmelerden örnekler verilmektedir:

“Eğer bir kişi zina kılsa, şeriat huzurunda sabit olsa, ol zina kılan evlü olsa ve dahi bay olursa ki, bin akçeye dahi ziyadeye gücü yeterse, cürm üç yüz akçe alına. Evsatü'l-hâl olursa kim, altı yüz akçeye mâlik ola, cürm iki yüz akçe alına. Andan aşağı gücü yeterse, cürm yüz akçe alına. Andan dahi aşağı hallü olursa, elli akçe; andan dahi aşağı ki, gâyette fakîrü'l-hâl olursa, kırk akçe cürm alına.” Fatih Sultan Mehmet Kanunnâmesi,<sup>78</sup>(Fatih Sultan Mehmet Umumi Osmanlı Kanunnâmesi, 1. Fasil, 1. Madde)

“Eğer adam öldürse yerine kısas etmeseler, kan cürmi; bay olub bin akçeye dahi ziyadeye gücü yeterse dört yüz, eğer altı yüze gücü yeterse iki yüz akçe, andan aşağı hallü olursa yüz akçe ve fakir olursa elli akçe alına.”<sup>79</sup> Fatih Kanunnameleri Akgündüz, Fatih Sultan Mehmet Umumi Osmanlı Kanunnâmesi, 2. Fasil, 13. Madde)

“Ve eğer yabanda sığır veya yond veya koyun bulsa, çığırtmasa, bay olursa cürm otuz akçe; evsatü'l-hâl olursa yirmi akçe; fakir olsa on akçe cürm alına...”<sup>80</sup> (II. Bâyezîd Kanunnâmesi, 3. Fasil, 22. Madde)

“Ve eğer bir kimesne okla veya bıçağla ursa başlu eylese, iki yüz akçe cerime alına ve fakîrü'l-hâl olsa yüz akçe cerime alına.”<sup>81</sup> (Yavuz Sultan Selim Kanunnâmesi, 111. Madde)

<sup>73</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 202, 203; Halil İnalçık, “Kanunnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/334.

<sup>74</sup> Söz konusu tartışmalar için bk. Coşkun Üçok, “Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4 (1947), 48-73; Ali Bardakoğlu, “Osmanlı Hukukunun Şer'iliği Üzerine”, *Osmanlı Teşkilât* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 412-417; Ahmet Yaman, “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'iliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı”, *İslâmiyât* 8/1 (2005), 113-125.

<sup>75</sup> İnalçık, “Kanunnâme”, 24/335; Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1995), 1/331, 332.

<sup>76</sup> Mehmet Akif Aydın, “Ceza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/478; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/349; 4/299.

<sup>77</sup> Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 12, “Lukata”, 1; Nesâî, “Sârık”, 11, 12.

<sup>78</sup> Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/347.

<sup>79</sup> Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/349.

<sup>80</sup> Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 2/42.

<sup>81</sup> Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 3/426.

“Eğer iki kişi birbirine yapışub yakasın yırtsa, kâdî ta'zîr edüb cürm yok. Ve eğer birbirinin saçı veya sakalın yolsa, ganî ise cürm yirmi akçe; fakir olsa on iki akçe alına.”<sup>82</sup> (Kanuni Sultan Süleyman Kanunnâmesi, 27. Madde)

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü gibi Osmanlı'da farklı dönemlerde hazırlanan kanunnâmelerde para cezalarının öne çıktığı ve suçun ağırlığı ve suçlunun ödeme gücüne göre değişen oranlarda cezalar belirlendiği görülmektedir. Suçlular mali gücüne göre iki, üç, dört gibi sınıflara ayrılmakta ve değişen oranlarda mali cezalar öngörülmektedir. Sonuçta hâkimler suçluların mali gücünü hesaba katarak, seçimlik cezalardan birisi hakkında takdir yetkisi kullanacaktır.

Osmanlı'da had suçlarının unsur ve şartlarındaki eksiklikler sebebiyle uygulanamadığı durumlarda, devlet başkanına tanınan ceza belirleme yetkisi kapsamında para cezası verilmektedir.<sup>83</sup> Kanunnâmelerdeki ceza siyasetinin klasik kaynaklardaki kişilerin sosyal statüsüne göre değişen ta'zîr cezaları anlayışıyla benzer yönleri olduğu görülmektedir. Ancak ta'zîr anlayışında suçlunun sosyal statüsünün cezaların caydırıcılığında etkin olduğu varsayımı ile cezalar, sosyal statüyle ters orantılı olarak artırılmaktadır. Sosyal statü açısından toplumun alt kesimleri için daha ağır cezalar öngörülmektedir. Kanunnâmelerde ise suçlunun ödeme gücü esas alınmakta ve sosyal statü açısından daha zayıf durumda olanların cezaları hafifletilmekte, mali durumu en iyi olanlar ise en yüksek ceza ile tecziye edilmektedir.

Kanunnâmelerde çoğunlukla para cezalarının belirlenmesi İslâm ceza hukukunda diyet ve keffaret cezalarının dışında mali ceza bulunmadığı şeklinde eleştiri konusu yapılmakla birlikte,<sup>84</sup> kişilerin ödeme gücüne göre değişen mali ceza anlayışı son yıllarda daha çok taraftar bulmaktadır. Ancak İslâm hukukunda diyet ve keffaretlerin dışında yönetici ve hâkimlerin ta'zîr suçları için mali ceza takdir yetkileri bulunmaktadır. Kişilerin ekonomik durumu hesaba katılmayan para cezalarında, cezanın tanımında yer alan ızdırıp verici vasfı anlamını yitirmektedir. Zira herhangi bir suç için aynı oranda para cezası, bazıları için son derece acı verici olurken, kimileri açısından ceza olarak tanımlanması dahi mümkün değildir. Bunun ceza hukukunun temeli olan adalet düşüncesiyle bağdaştırılması mümkün değildir. Kanunnâmelere göre, ekonomik durumu iyi olanların daha ağır mali cezaya maruz kalması, cezanın suçlunun kişiliğine uydurulmasını sağlaması<sup>85</sup> açısından önemli bir örnektir.

### Sonuç

Cezanın suçlunun kişiliğine göre uyarlanması anlamına gelen cezanın bireyselleştirilmesi ilkesi, suçluyu topluma yeniden kazandırmak amacıyla, diğer ilkelerle birlikte günümüz ceza hukuku düzeni içerisinde takdiri indirim nedenleri kapsamında birçok ülkenin ceza yasalarında yer almıştır.

İslâm hukukunun aslı kaynaklarından Kur'an ve sünnette, cezanın yasama safhasında bireyselleştirilmesi anlamına gelen verilerin olduğu görülmektedir. Kur'an'da zina suçuyla

<sup>82</sup> Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 7/175.

<sup>83</sup> Aydın, “Ceza”, 7/478.

<sup>84</sup> Heyd Uriel, “Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat, çev. Selâhaddin Eroğlu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (1983), 645, 646; Üçok, “Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III”, 60, 61.

<sup>85</sup> İçel - Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku*, 52.

ilgili üç ayrı ceza öngörüsünde, caydırma ve suçluyu topluma yeniden kazandırma düşüncesinden çok adalet anlayışının etkili olduğu görülmektedir. Kur'an, bulunduğu sosyal çevre ve ekonomik açıdan zina suçu konusunda dezavantajlı konumda olan cariyeler hakkında, hürlerin cezasının yarısı kadar ceza öngörmekte iken, aynı suç için avantajlı konumları sebebiyle, peygamber eşleri hakkında, farzı muhal suçu işlemleri durumunda iki kat cezadan söz etmektedir. Kur'an'ın zina suçuyla ilgili adalet ve hakkaniyet esaslı üç ayrı ceza öngörüsünü, cezalarda bireyselleştirmenin doğrudan yasama safhası kapsamında değerlendirmek mümkündür. Ta'zîr cezaları suçun ağırlığı ve failin durumuna göre hâkim tarafından takdir edildiği için, had ve kısas cezalarına göre, ta'zîr suçlarında bireyselleştirmenin daha fazla olduğu görülmektedir. Nitekim hâkim, tazir suçlarında öngörülen farklı yaptırım türlerinden herhangi birisini fail için takdir edebilecek, ta'zîr suçları kapsamında çoğunlukla uygulanan sopa cezasının alt sınırları ile azami sınırları arasında bir ceza belirleyebilecektir. Osmanlı Devleti'nde çeşitli dönemlerde padişah iradesiyle hazırlanan kanunnâmelerde, katl, zina, hırsızlık, şarap içme, gasp gibi birçok suç için, kişilerin ekonomik durumuna göre değişen para cezası öngörülmesi, cezanın yasama aşamasında bireyselleştirilmesiyle ilgili örnekler olduğu görülmektedir.

Günümüz ceza hukukunda cezanın bireyselleştirilmesi çoğunlukla suçlu lehine ele alınmakta ve ceza indirimi hâkimin takdirine bırakılmakta iken, cezanın ağırlaştırılması ancak kanuni düzenleme gerektirmektedir. Çeşitli sebeplerle yerinde olmayan gerekçelerle gerçekleşen ceza indirimini mağdur hakları açısından açıklamak kolay değildir. Kanaatimize göre cezanın suçlunun kişiliğine uyarlanması bağlamında ceza indirimi veya ağırlaştırılmasında fail veya mağdurdan yana taraf olmak yerine, adalet düşüncesinin esas alınması ve gerektiğinde cezanın indirimi ile birlikte, ağırlaştırılması da cezaların caydırıcılığına katkı sağlayacaktır. Zira cezaların caydırıcı fonksiyonu ile adil cezalandırma arasında doğrudan bir orantı bulunmaktadır. Bu sebeple en caydırıcı ceza en adil olan cezadır. Nitekim ekonomik açıdan eşit olmayanlar için aynı miktarda para cezası yoksullar için son derece ızdırap verici iken, diğerleri açısından ceza anlamı bile taşımayacağı için caydırıcı da olmayacaktır.

Cezanın suçlunun kişiliğine uydurulması ilkesi bağlamında, sosyal statüleri gereği suça karşı dezavantajlı konumda olanların cezalarının hafifletilmesi adaletin gereğidir. Kur'an'da zina suçu açısından dezavantajlı konumda olanlar için yarı oranında, avantajlı konumda olanlar için ise iki kat ceza takdir edilmiş olmasını bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

**Kaynakça | References**

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Akalın, Adnan. "İslam Hukuku Açısından Suçun Unsurları". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 6/10 (2013), 50-72.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.
- Akgündüz, Ahmet. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1995.
- Aktan, Hamza. "Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu ve Kur'an". *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*. 414-426. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Alsabbagh, Gailan Adnan Tawfeeq. "İslâm Ceza Hukukuna Hâkim Olan İlkelerden Suç ve Cezaların Uyumu İlkesi". *BİDER: Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/1 (2021), 1-15.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an'ı Kerim Meâlî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Âmir, Abdülazîz Musa. *et-Ta'zîr fi'ş-şer'îati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 4. Basım, 1969.
- Avcı, Mustafa. *Osmanlı Ceza Hukuku I Genel Hükümler*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2018.
- Ayaklı, Muhammed Halil. "İslam Hukukunda Suç ve Ceza Kavramları". *Kırıkkale Hukuk Mecmuası* 2/2 (2022), 487-525.
- Aydın, M. Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta, 2017.
- Aydın, Mehmet Akif. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/478-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Diyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/473-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "Hapis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/54-64. İstanbul, 1997.
- Bardakoğlu, Ali. "Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine". *Osmanlı: Teşkilât*. 6/412-417. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/198-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bayındır, Abdülaziz. *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2007.
- Behnesî, Ahmed Fethi. *el-Kıyas fi'l-Fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 5. Basım, 1989.
- Bentham, Jeremy. *Yasamanın İlkeleri, çev. Barkın Asal*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul, Bilmen Yayınevi., ts.
- Çelen, Mehmet. *İslâm Hukukunda Zina ve Recm*. İstanbul: Denge Yayınları, 2006.
- Dağcı, Şamil. "Hükûmet-i Adl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/463-463. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dağcı, Şamil. "İşkence". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/429-433. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Dağcı, Şamil. "Kıyas". 25/488-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenüt't-Dârimî*. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Demir, Bayram. "Cezaların Bireyselleştirilmesi Açısından Zina Haddi". *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (2005), 123-134.

- Dönmezer, Sulhi - Erman, Sahir. *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*. 2 Cilt. İstanbul: Der Yayınları, 2016.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhulislâm Ebussuûd Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. Enderun Kitabevi, 1983.
- Ebü Dâvûd, es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-ı İbn Hazm, 1418.
- Erdoğan, Suat. “Kamu Hukuku-Özel Hukuk Ayrımı ve İslami Cezalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 185-203.  
[https://doi.org/10.1501/ilhfak\\_0000001465](https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000001465)
- Erdoğan, Suat. *Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu*. Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014.
- Erdoğan, Suat. “Ta'zîr Suç ve Cezalarının Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 42 (2023), 1-38.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. “Kur'an'da Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza Recm”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 117-129.
- Hattâbî. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, ts.
- İbn Mâce. *es-Sünen*. thk. Muhammed Nâsuriddîn el-Elbânî. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1997.
- İbn Rüşd, el-Hâfid. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. b.y.: Dâru'l-Mârife, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Siyâsetü'ş-şer'iyye fî islâhî'r-râî ve'r-raiyye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- İçel, Kayıhan - Donay, Süheyl. *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*. İstanbul: Beta, 5. Basım, 2006.
- İnalçık, Halil. “Kanunnâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İnb Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Karafi, Şehâbeddin. *ez-Zahîra*. thk. Muhammed Huccî. 14 Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. thk. eş-Şeyh Adil Ali Ahmed Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Keskin, Yusuf Ziya. *Recm Cezası Ayet ve Hadis Tahlilleri*. İstanbul: Beyan, 2001.
- Kırbaçoğlu, Hayri. “İslâm'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi”. *İslâmiyât* 5/1 (2000), 125-132.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- Mâverdi. *Ahkâmü's-sultaniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî. Kuveyt: Mektebet-i Dâr-ı İbn Kuteybe, 1409.
- Menekşe, Ömer. “Osmanlıda Zina Cezası Olarak Recm”. *Marife* 3/2 (2003), 10-17.
- Menekşe, Ömer. “Selçuklular'da Kanunlaştırma Hareketleri ve Bir Hukuk Kodu Olarak el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye fi'l-Kavâ'idî's-Şer'iyye”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 565-598.
- Mergînânî, Burhâneddîn. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Ahmed Câd. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Montesquieu. *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Muhammed Fuâd Abdulbâkî. *el-Camiu's-Sahih*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Tayyibe, 1375.
- Nesâî. *es-Sünen*. thk. Râid b. Sabri. Riyâd: Dâru'l-Hadâra, 2015.
- Nevevî. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mûtî. 28 Cilt. Kahire: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1995.
- Remlî, Şemseddin. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. 18 Cilt. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Basım, 2003.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.
- Soyaslan, Doğan. "Cezaların Bireyselleştirilmesi". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1-2 (2013), 25-49.
- Şâfiî. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. 11 Cilt. Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şekerci, Osman. *İslâm Ceza Hukukunda Ta'zîr Suçları ve Cezaları*. İstanbul: Yeni Ufuklar, 1996.
- Şirbînî, Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ mağrifeti meâni'l-elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Dâru'l-Marife, 1418.
- Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ammar Tayyar. 6 Cilt. Dımaşk: Müessetü'r-Risâle, 2011.
- Toroslu, Nevzat. *Ceza Hukuku Genel Kısım*. Ankara: Savaş Yayınevi, 2012.
- Udeh, Abdulkadir. *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-İslâmî, ts.
- Uriel, Heyd. "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat, çev. Selâhaddin Eroğlu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (1983), 633-652.
- Uslu, Ahmet Güven. *Türk Ceza Hukukunda Somut Cezanın Belirlenmesi ve Bireyselleştirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Üçok, Coşkun. "Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4 (1947), 48-73.
- Yaman, Ahmet. "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'iliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı". *İslâmiyât* 8/1 (2005), 113-125.
- Yaran, Rahmi. "Kefâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/179-182. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Yıldırım, Adem. "İslam Hukûkunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 225-261.
- Yiğit, Yaşar. *İslam Ceza Hukuku*. Fecr Yayınevi, 2022.
- Zehre, Muhammed Ebu. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî: el-Ukûbe*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

## Bir Polemik Aracı Olarak İnkârcı Söylem: Kur'ân'ın Toplu İndirilme Talebi

Soner Aksoy

0000-0003-3178-7937

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

[ror.org/04ttnw109](http://ror.org/04ttnw109)

[soneraksoy@sakarya.edu.tr](mailto:soneraksoy@sakarya.edu.tr)

### Öz

Vahyin nüzul döneminde inkârcılar Hz. Peygamber'in şahsına ve ona indirilen vahye yönelik çeşitli itirazlarda bulunmuştur. Bunlardan biri, Kur'ân'ın peyderpey değil de toplu indirilmesiyle alakalıdır. Bu araştırma, Kur'ân'ın toplu indirilme talebiyle ilişkili âyetleri konu edinmektedir. Konuyu önemli kılan temel hususlardan biri, bu âyetlerin tefsir literatüründe önceki kutsal kitapların nüzul keyfiyetine dair yapılan tartışmaların odak noktasında bulunmasıdır. Araştırma, müfessirlerin ilgili âyetlere getirdiği yorumlar ekseninde bu itirazı inkârcı bir polemik aracı olarak değerlendirerek yapılan bu tartışmalara bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Böylece müfessirlerin yorumlarını analiz etmek suretiyle ilgili itirazı inkârcı bir polemik aracı olarak gören yorumun daha isabetli olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede, araştırmada veri tespiti ve yorum analizi yöntemi kullanılarak öncelikle Kur'ân'ın toplu indirilmesi talebiyle ilgili âyetlerin nüzul dönemi ve bağlamı hakkında bilgi sunulmuştur. Sonrasında tefsir yorum geleneğinde toplu nüzul talebiyle ilgili âyetlere yönelik yorumlar, yorum farklılığının başladığı Bikâî (öl. 885/1480) öncesi ve sonrası olmak üzere iki ayrı başlık altında ele alınmıştır. Ardından, âlimlerin yorumları kritik edilerek, Kur'ân'ın toplu indirilme talebi inkârcı bir strateji ve tartışma aracı olarak değerlendirilmiştir. Araştırmanın neticesinde daha ziyade orta/geç dönem mekkî sûrelerde inkârcıların Hz. Peygamber'i zora sokmak ve onu aciz bırakmak için bu tür taleplerde buldukları görülmüştür. Bikâî'ye kadarki süreçte müfessirler, bu hususa işaret etmekle birlikte ilgili âyetlerden hareketle önceki ilahi kitapların toplu indirildiği yargısını çıkarmış, öte yandan Bikâî ile bu kabul tartışılmaya başlanmıştır. Bu kabulün büyük oranda Tevrat'ın nüzulüne hatta Hz. Mûsâ'nın Sînâ Dağı vahyine dayandırıldığı anlaşılmıştır. Oysa Tevrat'ın muhtevasını analiz eden Bikâî'nin de haklı olarak belirttiği üzere Mûsâ'ya verilen ilahi vahyin noktasal/toplu değil, Kur'ân gibi insanla ve yaşanan olgularla kurulan bir diyalog içerisinde çizgisel/peyderpey gerçekleştiği sonucuna ulaşılmıştır. Kur'ân'ın üslup ve muhtevası hesaba katıldığında ise inkârcıların bu türden itiraz ve talepleri iman etmek için kendilerine makul bir gerekçe bulma çabasından ziyade bir şekilde Hz. Peygamber'i zora sokarak inkârcı tutumlarının haklılığını pekiştirme gayesi taşıdığı neticesi ortaya çıkmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Tefsir; Vahiy; Kur'ân; Kutsal Kitap; Nüzul; İnkâr; Bikâî



## Öne Çıkanlar

- Bu araştırmada Kur'ân'ın toplu indirilme talebinin, önceki kutsal kitapların toplu indirildiğine yönelik bir yargı bildirmediği ileri sürülmüştür.
- Önceki kutsal kitapların toplu indirildiği kabulü, Kur'ân'ın onlardan farkına ve üstünlüğüne delalet eden işlevsel bir araç olarak görülmüştür.
- Bikâî'ye kadarki süreçte müfessirlerin geneli ilgili âyetlerden hareketle önceki ilahi kitapların toplu indirildiği görüşünü benimsemiştir.
- Bikâî ile birlikte bu kabul tartışılmaya başlanmıştır.
- Önceki kutsal kitapların toplu nazil olduğu kabulü büyük oranda Tevrat'ın nüzulüne dayandırılmıştır.
- Tevrat'ın muhtevası analiz edildiğinde önceki kutsal kitapların toplu indirildiğini söylemek zordur.
- İnkârcıların bu talebi iman etmek için kendilerine makul bir gerekçe bulmaktan ziyade inkârcı tutumlarının haklılığını pekiştirme gayesi taşımaktadır.

## Atıf Bilgisi

Aksoy, Soner. "Bir Polemik Aracı Olarak İnkârcı Söylem: Kur'ân'ın Toplu İndirilme Talebi". *Eskiye*ni 55 (Aralık 2024), 1639-1663. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1462581>

## Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	01 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	17 Ekim 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	20 Aralık 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

## A Denialist Discourse as a Polemical Tool: The Demand for the Qur'ān to be Revealed All at Once

Soner Aksoy

0000-0003-3178-7937

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Sakarya, Türkiye

[ror.org/04ttnw109](http://ror.org/04ttnw109)

[soneraksoy@sakarya.edu.tr](mailto:soneraksoy@sakarya.edu.tr)

### Abstract

During the revelation of the Qur'ān, the disbelievers raised various objections and demands against the Prophet Muḥammad, and the revelation revealed to him. One of these objections and demands is related to the cumulative rather than progressive revelation of the Qur'ān. This research will focus on the verses related to the demand that the Qur'ān be revealed all at once. One of the key aspects that makes this topic important is that these verses are at the center of discussions in tafsir literature regarding the manner of revelation of previous sacred books. From this perspective, the study aims to contribute to these discussions by evaluating the objection as a polemical tool of disbelief, based on the interpretations that exegetes have given to the relevant verses. By analyzing the exegetes' interpretations, it will attempt to show that the interpretation which sees the objection as a polemical tool of disbelief is more accurate. In this context, the study uses the methods of data identification and exegetical analysis to first provide information about the period of revelation and the context of the verses related to the request to reveal the Qur'ān all at once. Subsequently, the interpretations of the verses related to the request for collective revelation in the tafsir tradition were examined under two separate headings: before and after al-Biqā'i (d. 885/1480), when the change in interpretation began. Afterwards, the scholars' interpretations were considered, and the demands for the collective revelation of the Qur'ān was evaluated as a strategy of disbelief and a polemical tool. As a result of the research, it was found that in the middle and later Meccan sūrahs, the disbelievers made such requests in an attempt to put the Prophet in a difficult position and render him powerless. Up until al-Biqā'i, scholars pointed to this issue but, concluded from the relevant verses, that the earlier divine books were revealed all at once. With al-Biqā'i, however, this acceptance began to be debated. It was understood that this acceptance was largely based on the revelation of the Torah and even the divine communication to the Prophet Moses on Mount Sinai. However, al-Bikā'i, who analyzed the content of the Torah, rightly concluded that the divine revelation given to Moses was not pointwise/cumulative, but linear/progressive in a dialogue with people and lived phenomena, like the Qur'ān. Considering the style and content of the Qur'ān, it has become evident that the disbelievers' objections and requests of this kind were not so much an attempt to find a reasonable justification for their belief, but rather aimed at putting the Prophet in a difficult position and reinforcing the validity of their disbelief.

### Keywords

Tafsir; Divine Revelation; Qur'ān; Holy Scripture; al-Nuzul; Denial; al-Bikā'i

## Highlights

- In this study, it is claimed that the demand for the revelation of the Qur'ān all at once does not indicate a judgement that the previous holy books were revealed cumulatively.
- The acceptance of the cumulative revelation of the previous holy books was seen as a functional means of demonstrating the difference and superiority of the Qur'ān over them.
- Until al-Biqā'ī, most of the exegetes held the view that the previous divine books were revealed cumulatively based on the basis of the relevant verses.
- With al-Biqā'ī, this acceptance began to be discussed.
- The acceptance of the cumulative revelation of previous holy books is primarily based on the revelation of the Torah.
- When the content of the Torah is analyzed, it is difficult to say that the previous holy books were revealed cumulatively.
- This demand of the disbelievers is aimed at reinforcing the righteousness of their disbelieving attitude rather than finding a reasonable justification for themselves to believe.

## Citation

Aksoy, Soner. "Denialist Discourse as a Polemical Tool: The Demand for the Qur'ān to be Revealed All at Once". *Eskiyeni* 55 (December 2024), 1639-1663.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1462581>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	01 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	17 November 2024
<i>Date of publication</i>	20 December 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## Giriş

Kur'ân'ın nüzul döneminde özellikle müşrikler inkârcı bir tutum olarak gerek Hz. Peygamber'in şahsına gerekse ona indirilen vahye yönelik çeşitli yakıştırmalarda ve itirazlarda bulunmuşlardır.<sup>1</sup> Söz gelimi Hz. Peygamber'e mecnun, sâhir ve kâhin demeleri, Kur'ân'ı sihir ve öncekilerin masalları olarak nitelemeleri bu yakıştırmalardan bazılarıdır.<sup>2</sup> Ayrıca ısrarlı bir şekilde Hz. Peygamber'in beşer üstü vasıflarla donatılmasını ve mucizeler göstermesini talep etmişlerdir.<sup>3</sup> Kur'ân'ın toplu indirilme talebi bu itirazlardan biridir. Nitekim Furkân 25/32 ve diğer başka âyetlerde<sup>4</sup> inkârcıların bu yönde bir talepte bulduklarından söz edilmektedir. Buna göre araştırmanın konu ve kapsamını inkârcıların Kur'ân'ın toplu indirilmesine yönelik taleplerini içeren âyetler oluşturmaktadır. Diğer yandan araştırma, ilgili âyetlere getirilen yorumlar çerçevesinde bu itirazı inkârcı bir polemik aracı olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle, araştırmada Kur'ân'ın toplu indirilme talebinden yola çıkarak, önceki kutsal kitapların toplu nazil olduğunu ileri süren geleneksel anlayış sorgulanacak ve bu itirazı inkârcı bir tartışma stratejisi olarak gören müfessirlerin görüşlerinin haklılığı üzerinde durulacaktır.

Kur'ân'da müşriklerin itiraz ve polemiklerini konu edinen çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla bu çalışmalarda bir itiraz türü olarak Kur'ân'ın toplu indirilme talebine de kısaca yer verilmiş, fakat genel kabul esas alınarak bu talebin Kur'ân üslubu açısından nasıl anlaşılması gerektiği ve önceki kutsal kitapların toplu indirildiğine yönelik bir yargı bildirip bildirmediği detaylı ve etraflı bir şekilde tartışılmamıştır.<sup>5</sup> Diğer yandan doğrudan Kur'ân'ın toplu inzal talebiyle ilişkili Furkân 25/32 âyeti hakkında Necmettin Gökkır tarafından bir makale kaleme alınmıştır. Ancak Gökkır bu makalesinde, Kur'ân'ın parça parça indirilmesinde Hz. Peygamber'in ümmî olmasının bir etkisinin bulunup bulunmadığı meselesine odaklanmış ve önceki kitapların nüzul keyfiyetine dair müfessirlerin görüşlerini bu bağlamda tartışmıştır.<sup>6</sup> Bu araştırmada ise diğer başka âyetler de dikkate alınarak ilgili talep inkârcı bir söylem olması itibarıyla incelenecek ve müfessirlerin yorumları bu açıdan değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Dolayısıyla Gökkır'ın makalesinde ilgili âyete dair ortaya konulan görüşler daha ziyade Hz. Peygamber'in ümmiliği etrafında tartışılmış, buna mukabil ilgili talebin inkârcı söylem oluşuna kısaca değinilmiştir. Bu araştırma ise konuyla alakalı âyetlerin yorum analizini yaparak zikri geçen talebin inkârcı bir söylem ve strateji olmasına yoğunlaşacaktır. Bu

<sup>1</sup> Müşriklerin özellikle vahye yönelik itirazlarında Kur'ân'ın kendisini nasıl tanımladığına dair bk. Ali Karataş, "Kur'ân Ne Değildir?", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2014), 21-53; Nihat Uzun, "Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Nisan 2018), 102-105.

<sup>2</sup> bk. el-En'âm 6/25; Es-Sâffât 37/36; Tûr 52/29.

<sup>3</sup> bk. el-İsrâ 17/89-93; Ankebût 29/50-51.

<sup>4</sup> bk. en-Nisâ 4/153; el-İsrâ 17/93; el-Kasas 28/48; Müddessir 74/52.

<sup>5</sup> bk. Bayram Köseoğlu, *Kur'an'da Polemikler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); İsmail Kılıç, *İtirazları ve Bunlara Verilen Cevaplar Açısından Kur'an'da Müşrikler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Mahmut Ay, "Mekke Müşrikleri'nin Kur'an'a Yönelik Eleştirilerine Cevaplar", *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 340-386.

<sup>6</sup> bk. Necmettin Gökkır, "Hz. Muhammed'in Ümmî Olması Kur'an-ı Kerim'in Peyderpey Nâzil Olmasının Hikmetlerinden Biri Midir? Furkân Süresi'nin 32. Âyeti Bağlamında Müfessirlerin Hz. Muhammed'in Ümmiliği Meselesine Yaklaşımlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 197-222.

noktada, araştırma bazı açılardan kesişse de odaklandığı temel nokta itibarıyla Gökkır'ın çalışmasından farklılık göstermektedir. Zira Gökkır makalesinde ilgili âyetlerin nüzul dönemi ve bağlamı, inkârcıları böyle bir söyleme sevk eden nedenler, bu söylemin müfessirlerin görüşleri ve Kur'ân üslubu açısından analizi gibi hususlar üzerinde durmamıştır. Ayrıca o, araştırmanın kapsamı gereği başta Bikâî (öl. 885/1480) olmak üzere müfessirlerin önceki kutsal kitapların nüzul keyfiyetine dair ulaştıkları sonuçların argümanlarına dair de detaylı tespitlerde bulunmamıştır. Neticede çeşitli araştırmalarda bir itiraz türü olarak Kur'ân'ın toplu indirilme talebine kısaca yer verilmesine, Gökkır'ın makalesinde ise önceki kitapların nüzul keyfiyetine dair tartışmalara değinilmesine rağmen, bu talepleri içeren âyetleri bahsedilen açılardan ele alan müstakil ve kapsamlı bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte Gökkır'ın makalesi konuyla alakalı yapılan nadir çalışmalardan biri olduğunu, bu araştırmanın ise eksik kaldığı düşünülen yönüyle konuyu ele alarak tamamlayıcı bir nitelik arz ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu araştırma yöntem ve kurgu olarak mevcut literatürde yer alan yorumları etraflı ve derinlemesine inceleyerek, ilgili talebin inkârcı strateji olduğu iddiasına odaklanmaktadır. Buna göre araştırmada sadece teorik olarak önceki kitapların nüzul şekli tartışılmamakta, bunun ötesinde ilgili âyetlerin yorum analizi de sunulmaktadır. Böylece, hem mevcut yorumlara yeni bir perspektiften bakmak hem de konu hakkındaki tartışmaları daha sistematik bir biçimde değerlendirmek hedeflenmektedir.

Araştırma boyunca ilgili âyetlerde önceki kutsal kitapların toplu indirildiğine dair doğrudan bir işaret olup olmadığı, bu talebin epistemik bir temele dayanıp dayanmadığı, ilgili talepten hareketle müfessirlerin önceki kutsal kitapların nüzul keyfiyetine dair sonuçlara ulaşırken kullandıkları argümanların neler olduğu, inkârcıların Kur'ân'ın toplu indirilme talebiyle neyi amaçladıkları ve Kur'ân üslubu açısından bu talebin nasıl anlaşılması gerektiği gibi soruların cevabı aranacaktır. Bu doğrultuda ilk olarak Kur'ân'ın toplu indirilmesi talebiyle ilgili âyet/lerin nüzul dönemi ve bağlamı hakkında bilgi verilecektir. Ardından tefsir yorum geleneğinde toplu nüzul talebiyle ilgili âyetlere yönelik yorumlar tespit edilecektir. Bu yorumlar Bikâî öncesi ve sonrası olarak iki ayrı başlıkta işlenecektir. Zira Bikâî'ye kadarki süreçte ilgili âyetlerden önceki kutsal kitapların toplu indirildiğine dair genel bir yargı çıkarılmıştır. Bu geleneksel kabul ilk defa esaslı bir şekilde Bikâî tarafından tartışılmış ve doğru bulunmamıştır. Bu yaklaşımıyla o, kendisinden sonraki âlimleri etkilemiştir. Bu sebeple araştırmada ilgili âyetlere dair getirilen yorumların tespitinde böyle bir dönemlendirmeye gidilmiştir. Sonrasında âlimlerin yorumları dikkate alınarak Kur'ân'ın toplu nüzul talebi, inkârcı bir strateji ve polemik aracı olarak değerlendirilecektir. Buna göre araştırmada veri tespiti ve yorum analizi yöntemi kullanılacaktır.

### 1. Kur'ân'ın Toplu İndirilmesi Talebiyle İlgili Âyet/lerin Nüzul Dönemi ve Bağlamı

İnkârcı muhatapların Kur'ân'ın toplu indirilmesine yönelik talepte bulunmalarından açık bir şekilde bahseden âyet, Furkân sûresinde geçmektedir. Bu âyetinde içinde bulunduğu bölüm şöyledir:

*“İşte bunun gibi her peygambere karşı, günaha batmış kimseler içinden bir düşman çıkardık. Ama yol gösterici ve yardımcı olarak rabbın yeterlidir. İnkârcılar, “Kur'ân ona bütünüyle bir defada indirilseydi ya!” diyorlar. Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu*

uygun aralıklarla parça parça gönderdik. Onlar ne zaman bir talep ileri sürseler biz sana mutlaka kesin gerçeği ve en güzel açıklamayı bildiririz. Yüzüstü cehenneme sürülecek olanlar, evet işte onların yerleri en kötü yer, yolları da en yanlış yoldur.”<sup>7</sup>

Bu pasajdaki âyet açıkça Kur'ân'ın toplu indirilme talebiyle ilişkilidir. Bununla birlikte “Fakat onlara tarafımızdan o gerçek (Kur'ân) gelince, “Ona da Mûsâ'ya verilenin benzeri verilmeli değil miydi?” dediler. Peki daha önce Mûsâ'ya verileni de inkâr etmemişler miydi? “Birbirini destekleyen iki sihir!” demişler ve eklemişlerdi: “Doğrusu biz hiçbirine inanmıyoruz.” şeklindeki Kasas 28/48 âyeti de bazı müfessirler tarafından Kur'ân'ın toplu indirilme talebi bağlamında yorumlanmıştır.

Müfessirler bu âyetteki *لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى* ifadesinin genel olarak üç şekilde anlaşılabileceğini belirtmiştir. Birincisi “Şayet iddia ettiği gibi peygamberse Muhammed'e de Mûsâ'ya verildiği üzere herhangi bir meşakkat ve yorgunluk olmaksızın kudret helvası, bildircin ve bunlar dışında daha başka çeşitli nimetler verilmeli değil miydi?” şeklindedir. İkincisi şöyledir: “Hz. Muhammed'e Mûsâ'ya verildiği gibi el, asâ, içinden su fişkıran taş, bulut, sözü edilen kurbağalar, haşarat, kan, tûfan ve benzeri hissi mucizeler<sup>8</sup> verilmeli değil miydi?” Üçüncü yorum ise “Tevrat'ın Mûsâ'ya verildiği gibi Kur'ân da Muhammed'e toplu apaçık ve aleni olarak verilmeli değil miydi?” manasındadır.<sup>9</sup> Kanaatimizce diğer başka âyetlerde hem Kur'ân'ın toplu indirilmesine hem de Hz. Peygamber'in çeşitli mucizeler göstermesine yönelik açık taleplerin bulunması buradaki ifadenin hepsi için anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Nitekim Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) bütün bu görüşleri cem ederek ilgili ifadeyi yorumlamıştır.<sup>10</sup> Ayrıca Nisâ 4/153 ve İsrâ 17/93 âyetlerinde inkârcı muhatapların Hz. Peygamber'e gökten bir kitap indirmesini istemeleri de bir açıdan Kur'ân'ın toplu indirilme talebi çerçevesinde yorumlanmıştır.<sup>11</sup> Keza Müddessir 74/52 âyetinde inkârcıların kendilerine açılmış sahifeler verilmesini talep ettiğinden bahsedilmektedir.<sup>12</sup> Neticede bu âyetler farklı yoruma muhtemel olsa da yukarıdaki Furkân 25/32 âyetinde Kur'ân'ın toplu indirilme talebi açıkça zikredilmektedir.

Araştırmamızın çerçevesi açısından bu noktada üzerinde durulması gereken husus ilgili âyetlerin nüzul ortamı ve bu talebi yapan kimselerin kimliğidir. Âlimler Müddessir 74/52, Furkân 25/32 ve Kasas 28/48 âyetlerinin mekkî olduğu hususunda hemfikirdir.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Kur'ân Yolu (Erişim 10 Kasım 2023), el-Furkân 25/31-35.

<sup>8</sup> Burada el-A'râf 7/133 âyetinde söz edilen mucizelere işaret edilmektedir.

<sup>9</sup> bk. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrül-kebir*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423), 3/348; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 8/174; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 24/605.

<sup>10</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* 24/605.

<sup>11</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmî li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 6/6.

<sup>12</sup> Bu âyetin bir yorumuna göre müşriklerin önde gelenleri Hz. Peygamber'den; “Allah katından, her birimiz için özel yazılmış ve sana uymamızı emreden bir kitap ve belge getirmediğin sürece iman etmeyiz.” şeklinde talepte bulunmuş, ilgili âyette de onların bu talebinden söz edilmiştir. bk. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmî'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 24/43.

<sup>13</sup> İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayete göre Furkân sûresi mekkî olmakla birlikte 68-70 âyetleri Medine'de nazil olmuştur. bk. Mustafa İslamoğlu, *Kur'ân Sûrelerinin Kimliği* (İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011), 231. Öte yandan Mukâtil'in verdiği bilgiye göre Kasas sûresinin 52-55 âyetleri Medine'de, 85. âyet ise hicret esnasında nazil olmuştur. bk. Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrül-kebir*, 3/334.

Nüzul sıralaması tertiplerine bakıldığında Müddessir ilk nazil olan mekkî sûrelerdendir. Furkân ve Kasas sûrelerinin ise birbirlerine yakın dönemlerde indirildiği görülmekte olup Furkân sûresinin orta/geç dönem, Kasas sûresinin ise son dönem mekkî sûrelerden olduğu anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Nitekim Kasas sûresi nüzul tertiplerinde genellikle İsrâ sûresinin öncesinde zikredilmektedir ki İsrâ olayından bahseden bu sûre hicretten hemen önce nazil olmuştur. Zaten İsrâ sûresinde 89-93 âyetlerinde de benzer şekilde inkârcıların Hz. Peygamber'den bazı mucizeler talep ettiklerinden bahsedilmektedir ki bunlardan biri de gökten ona bir kitabın indirilmesine yöneliktir. Buna göre Müddessir ve Nisâ âyetlerini hariç tutarsak Kur'an'ın toplu indirilme talebiyle ilişkili olan ya da olduğu düşünülen âyetlerin genellikle Hz. Peygamber'e diğer başka itirazların yapıldığı orta-geç Mekkî döneme denk geldiği görülmektedir. Zira bu dönemde Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu dini öğreti Mekke toplumu içerisinde yaygınlık kazanmaya başlamış, bu yayılmayı engellemek isteyen inkârcılar ise Kur'an'ın toplu nazil olmasının yanı sıra Hz. Peygamber'i zora sokacak çeşitli taleplerde bulunmuşlardır. Vahyin ilk anında ya da dönemlerinde inkârcıların buna benzer yoğun itirazlarda bulunmamalarının bu bağlamda değerlendirilmesi mümkündür. Diğer yandan Nisâ 4/153 âyetinde açık bir şekilde Ehl-i Kitab'ın Hz. Peygamber'den kendilerine gökten bir kitap indirmesini istedikleri belirtilmiştir. Fakat bu âyette Kur'an'ın toplu indirilme talebinden ziyade Râzî'nin de zikrettiği üzere inerken, bizzat görebilecekleri bir kitabın kendilerine indirilmesini talep ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>15</sup> Âyetin devamında onların “Bize Allah'ı apaçık göster.”<sup>16</sup> diyerek zamanında atalarının Hz. Mûsâ'dan daha büyük bir talepte bulduklarının ifade edilmesi bu yorumu desteklemektedir.

Konuyla alakalı Nisâ âyetini hariç tutarak diğer âyetlerin mekkî oluşu dikkate alındığında buradaki doğal muhatapların müşrikler olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim müfessirlerin ilgili âyetler bağlamında naklettikleri rivayet ve görüşler bunu desteklemektedir. Söz gelimi Ferrâ (öl. 606/1210) Kur'an'ın toplu indirilme talebinin müşriklerin sözü olduğunu belirtmiştir.<sup>17</sup> Ayrıca İbn Abbâs'tan (öl. 68/687-88) Furkân 25/32 âyetinin nüzul sebebine dair şöyle bir rivayet nakledilmiştir: “Müşrikler şöyle dedi: Şayet Muhammed iddia ettiği gibi bir nebi ise Rabbi ona neden eziyet ediyor! Ona Kur'an'ı bir defada indirse ya! Oysa ona bazen bir âyet bazen iki âyet bazen de bir sûre indiriyor. Bunun üzerine Allah onların sözüne cevaben bu âyeti indirdi.”<sup>18</sup> Mâtürîdî'nin yer verdiği görüşe göre de Mekke halkı Hz. Peygamber'e gelerek onu zor durumda bırakmak için soru sorup şöyle diyorlardı: “Ey Muhammed sen gerçekten Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu mu iddia ediyorsun? Hadi o zaman Tevrat'ın Mûsâ'ya, İncil'in İsâ'ya, Zebûr'un ise Dâvûd'a toplu indirilmesi gibi sen de bize Kur'an'ı bir defada getirsen ya?”<sup>19</sup> Dolayısıyla müfessirlerin genel kanaati buradaki muhatapların müşrikler olduğu yönündedir. Fakat başka bir rivayete göre böyle bir talepte bulunanlar müşrikler değil

<sup>14</sup> Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer, 2016), 58-103.

<sup>15</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/153.

<sup>16</sup> en-Nisâ 4/153.

<sup>17</sup> Yahyâ el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâfî vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 2/269.

<sup>18</sup> Ebû Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tîb (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 8/2689.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/23.

Yahudilerdir.<sup>20</sup> Gökkır ilgili çalışmasında bu rivayeti esas almış ve önceki ilahi kitapların nüzul keyfiyetine vakıf olmaları açısından bu talebin Yahudiler tarafından yapılmasını daha makul görmüştür.<sup>21</sup>

Kanaatimizce bazı rivayetlerde talepte bulunanların Yahudiler olduğunun söylenmesi, müşrikleri böyle bir soru sormaya yönlendirmeleri açısından düşünülebilir. Nitekim Kurtubî'nin (öl. 671/1273) Kelbî'den (öl. 146/763) naklettiği bir rivayete göre Kureyşli müşrikler Yahudilere adam yollayarak Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesi hakkında onlara soru sormalarını istemişlerdir. Yahudiler de Hz. Peygamber'den bu şekilde talepte bulunmalarını müşriklere telkin etmiştir.<sup>22</sup> Râzî de Yahudilerin Hz. Peygamber'den bu tür taleplerde bulunmalarını müşriklere emrettiğini zikretmiştir.<sup>23</sup> Benzer şekilde müşriklerin Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn, ruh gibi konularda Yahudilerin yönlendirmesiyle Hz. Peygamber'e soru sordukları bilinmektedir.<sup>24</sup> Zaten Mekke döneminde Hz. Peygamber'e yönelik bu türden itiraz ve taleplerin yaygın bir müşrik söylemi olarak tezahür ettiği görülmektedir. Dolayısıyla hem ilgili âyetlerin nüzul dönemi hem de kaynaklardaki rivayetler dikkate alındığında Kur'ân'ın toplu indirilmesi talebinde bulunanların bilhassa müşrikler olduğu anlaşılmaktadır.

## 2. Toplu Nüzul Talebiyle İlgili Âyetlerin Yorumu

Kur'ân'ın toplu indirilmesi talebiyle ilgili âyetlere getirilen yorumları dönemselsel olarak Bikâî öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayırabiliriz. Fakat bu ayrımla mutlak bir tarihsel dönemlendirmeden ziyade Bikâî öncesi hâkim olan geleneksel anlayış ile Bikâî'nin temsil ettiği düşünce kastedilmektedir. Zira Bikâî öncesi dönemdeki hâkim geleneksel düşünce sonrasında da varlığını devam ettirmiştir. Buna göre Bikâî, ilgili âyetlere dair getirmiş olduğu kapsamlı yorumlarla geleneksel anlayıştan radikal bir şekilde ayrılmış ve benimsediği görüşle kendisinden sonraki âlimleri etkilemiştir. Bu nedenle ilgili âyetlere dair müfessirlerin yorumları iki başlık altında incelenecektir.

### 2.1. Bikâî Öncesi Geleneksel Yaklaşım

Erken dönem tefsir kaynaklarına bakıldığında “Kur'ân ona bir defada indirilseydi ya!” sözü bağlamında “Mûsâ ve İsâ'ya indirildiği gibi” kaydının düşüldüğü görülmektedir.<sup>25</sup> Bu açıdan ilgili talebin önceki kitapların nüzul keyfiyetini bildirip bildirmediği tartışmasına girilmemekle birlikte toplu indirildiği hususunda bir kabulün hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada müfessirler önceki kutsal kitapların nüzul keyfiyetini tartışmaktan çok Kur'ân'ın peyderpey nazil olmasının hikmetlerine yoğunlaşmıştır. Söz gelimi Zeccâc'a (öl. 311/923) göre “Kur'ân ona bir defada indirilseydi ya!” sözü, “Kur'ân Muhammed'e neden parça parça iniyor ki?” manasına delalet eder. İşte ilgili âyetin hemen sonrasında gelen *كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا* ifadesi onların bu sorusuna

<sup>20</sup> Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 4/144.

<sup>21</sup> Gökkır, “Hz. Muhammed'in Ümmî Olması Kur'an-ı Kerim'in Peyderpey Nazil Olmasının Hikmetlerinden Biri Midir?”, 210.

<sup>22</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/294.

<sup>23</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/605.

<sup>24</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/493.

<sup>25</sup> Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 3/233; Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/267; Ebü İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve'r-râbüh*, thk. Abdülcelil Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 4/66.



cevaben Kur'an'ın peyderpey nazil olmasındaki hikmeti beyan etmektedir.<sup>26</sup> Mâtürîdî'ye göre de Kur'an'ın peyderpey nazil olmasının ve insanlara belli aralıklarda okunmasının temel maksadı, içerdiği hikmet ve manaların Hz. Peygamber'in kalbinde kolaylıkla kavranması ve yerleşmesidir. Bu maksadın gereği olarak vahiy, ortaya çıkan yeni olaylar ve ihtiyaçlara göre parça parça indirilmiştir. Böylece vahyin bir defada indirilmesine nispeten parça parça indirilmesi manalarının doğru bir şekilde anlaşılması, bilinmesi ve başka hadiselerle kıyasla değerlendirilmesi açısından hikmete daha uygundur.<sup>27</sup> Fakat Mâtürîdî Kur'an vahyi hususunda bu açıklamaları yaparken önceki kutsal kitaplar şayet toplu indirildiyse bu hikmet göz ardı mı edildi? Aksi halde onların toplu indirilmesini nasıl anlamak gerekir? gibi sorulara yönelik herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

Ebü'l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983) de benzer izahlar yaparak vahyin emir ve yasaklarını Müslümanların kabul edip uygulaması kolay olsun diye parça parça indirildiğini belirtmiştir. Zira toplu bir şekilde indirilmiş olsaydı bu durum İsrâiloğulları'na ağır geldiği gibi Müslümanlara da ağır gelirdi.<sup>28</sup> Diğer yandan önceki kitaplardan farklı olarak Kur'an'ın peyderpey indirilmesi ile Hz. Peygamber'in ümmî olması arasında da bir ilişki kurulmuştur. Bu meseleyi müstakil bir çalışmada inceleyen Gökkr'a göre okuma yazma bilmemesi nedeniyle, vahyin Hz. Peygamber'e toptan değil parça parça ve yazılı olmayan bir şekilde inzal edildiğini ilk iddia eden kişi İbn Fûrek'tir (öl. 406/1015). Hatta ona göre önceki müfessirler böyle bir ilişkiye yönelik tek bir cümle dahi söylememişlerdir.<sup>29</sup> Ancak Mukâtil'in Kasas 28/48 âyetindeki لَوْلَا أَوْتِيْ مِثْلَ مَا أَوْتِيْ مُوسَى ifadesine "Mûsâ'ya verildiği gibi Muhammed'e (as) de Kur'an yazılı olarak topluca verilmeli değil miydi?"<sup>30</sup> şeklindeki yorumunda geçen "yazılı olarak" kaydı, erken dönemde Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmemesiyle Kur'an'ın peyderpey nazil olması arasında bir ilişki kurulduğunu gösterir. Başka bir ifadeyle bu yorumda Kur'an'ın Hz. Peygamber'e topluca yazılı bir metin halinde verilmesine yönelik bir talepte bulunulduğunun söylenmesi peyderpey nüzulün Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmemesiyle ilişkili olduğunu ima etmektedir. Ayrıca İbn Atıyye (öl. 541/1147), İbn Fûrek'ten önce yaşamış Rummânî'ye (öl. 384/994) nispetle, -her ne kadar tefsirinin tahkik edilen kısmında ve diğer başka eserlerinde bu görüşü tespit edemediysek de- okuma yazma bilmeyen ümmî bir kimse olması nedeniyle Hz. Peygamber'e Kur'an'ın topluca indirildiğini açıkça söylemektedir.<sup>31</sup> Fakat Gökkr'ın da belirttiği üzere böyle bir ilişki yaygın bir şekilde İbn Fûrek sonrasında kurulmaya başlanmıştır.

İbn Fûrek'e göre Tevrat okuma yazma bilen bir peygambere gönderildiği için yazılı bir şekilde topluca indirilmiştir. Kur'an'a gelince o okuma yazma bilmeyen ümmî bir peygambere gönderilmesi nedeniyle parça parça nazil olmuştur.<sup>32</sup> Sa'lebî (öl. 427/1035) de yakın açıklamalarda bulunarak önceki kitapların yazan ve okuyan peygamberlere

<sup>26</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 4/66.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/24.

<sup>28</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Bahrü'l-ulûm* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1418), 2/537.

<sup>29</sup> Gökkr, "Hz. Muhammed'in Ümmî Olması Kur'an-ı Kerîm'in Peyderpey Nâzil Olmasının Hikmetlerinden Biri Midir?", 213.

<sup>30</sup> Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 3/348.

<sup>31</sup> İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Beirut : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 4/209.

<sup>32</sup> Ebû Bekr İbn Fûrek, *Tefsîru İbn Fûrek*, thk. Allâl Abdülkâdir (Suud: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 2009), 191.

gönderildiği için topluca, Kur'ân'ın ise okuma yazma bilmeyen bir peygambere indirilmesi sebebiyle parça parça indirildiğini belirtmiştir. Ayrıca Kur'ân'da öncelik-sonralık gerektirmesi bakımından nâsîh-mensûh âyetlerin bulunması, çeşitli hususlar hakkında soru soran kimselere cevap verilmesi, muhatapların zamanla bazı yaptıklarının reddedilmesi ve mevcut yaşanan durumların tahkiye edilmesi gibi önceki müfessirlerin de zikrettiği benzer gerekçeler nedeniyle peyderpey nazil olduğunu ifade etmiştir.<sup>33</sup> Tûsî (öl. 460/1067) vahyin toplu indirilmesinde maslahatın dikkate alınması gerektiğine vurgu yaparak şöyle demiştir: “Maslahat Kur'ân'ın parça parça indirilmesini gerektiriyorsa onun toplu bir şekilde indirilmesi nasıl doğru olabilir ki!”<sup>34</sup> Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) göre de şayet Kur'ân toplu indirilmiş olsa idi Hz. Peygamber'in onu aklında tutması çok zor olurdu. Zira o, okuma yazma bilmeyen ümmî bir peygamberdir. Bu nedenle vahyi sözlü olarak peyderpey almıştır. Oysa Hz. Mûsâ, Hz. İsa ve Hz. Dâvûd okuma yazma bilen kimselerdi. Dolayısıyla bu peygamberlerin vahyi yazılı bir şekilde topluca almaları kendileri için bir zorluk teşkil etmemiştir.<sup>35</sup> Râzî ilgili âyetleri yorumlarken önceki kitapların topluca indirildiğine işaret etmekle yetinmiş, bunun keyfiyetini ve mahiyetini tartışmamış, buna mukabil Kur'ân'ın peyderpey nazil olmasındaki hikmetlere yoğunlaşmıştır.<sup>36</sup> Bu noktada önceki müfessirlerin görüşlerini de içeren sekiz hikmetten bahsetmiştir. Râzî âyetleri yorumlarken çok farklı tartışmalara ve açıklamalara yer vermesine rağmen ilgili âyetler bağlamında önceki kitapların nüzul keyfiyetini tartışmaması dikkat çekicidir.

Konuyla alakalı bazı müfessirler *inzâl* ve *tenzîl* kavramlarından hareketle önceki kutsal kitapların toplu, Kur'ân'ın ise peyderpey nazil olduğuna yönelik bir argüman geliştirmişlerdir. Zira Âl-i İmrân 3/3 âyetinde Kur'ân için نَزَّلَ, Tevrat ve İncil için ise أَنْزَلَ fiili kullanılmıştır. Buna göre *inzâl* toplu indirmeye, *tenzîl* ise peyderpey nüzule delalet eder.<sup>37</sup> Fakat inkârcıların Furkân 25/32 âyetinde Kur'ân'ın toplu indirilme talebinde bulunurken نَزَّلَ fiilinin kullanılması bu kuralla uyuşmamaktadır. Bu gibi yerlerde نَزَّلَ fiilinin أَنْزَلَ manasında kullanıldığı söylenerek buna cevap verilmiştir.<sup>38</sup> Ancak bir araştırmada erken dönem sözlük ve tefsir literatüründe bu iki kelime arasında böyle bir ayrıma yer verilmediği, bu ayrımın yaygınlaşmasında Râgıb el-İsfehânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Zemahşerî'nin önemli bir etkisi olduğu tespitinde bulunulmuştur.<sup>39</sup> Bizim görebildiğimiz kadarıyla ise bu ayrımı tefsir literatüründe ilk olarak Sa'lebî yapmıştır. Bu tespitler son derece önemli olmakla birlikte önceki kutsal kitapların toplu indirilmesini

<sup>33</sup> Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 7/132.

<sup>34</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kusayr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1399), 7/488.

<sup>35</sup> Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 3/278.

<sup>36</sup> bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/457-560.

<sup>37</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 3/7; el-Ferra el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 1/407; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/336.

<sup>38</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/278.

<sup>39</sup> İshak Özgel, “Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzülü Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Arayışlar* 3/5-6 (2001), 101.

böyle bir dilsel gerekçeye dayandırmak ilmi açıdan yeterli değildir. Kaldı ki bu iki kelimenin Kur'an'da birbiri yerine kullanıldığı malumdur. Nitekim müfessirler de bunun farkındadır. Örneğin Ebû Hayyân (öl. 745/1344) Hz. Peygamber'e indirilen vahiy için أَنْزَلَ fiilinin kullanıldığına işaret ederek bu iki kelimenin aynı manaya delalet ettiğini söyler, hatta bu görüşün aksini savunan Zemahşerî'ye karşı çıkar.<sup>40</sup> Ayrıca Âl-i İmrân 3/93 âyetinde Tevrat için de نَزَّل fiili kullanılmıştır. Kanaatimizce önceki kutsal kitapların toplu nazil olduğu kabulünden dolayı özellikle Âl-i İmrân 3/3 âyetinde bu kelimeye “toplu nüzul” anlamı verilerek ilgili anlayış desteklenmeye çalışılmıştır.

Müfessirler genel itibarıyla ilgili âyetler bağlamında önceki kitapların toplu gönderildiğine, buna karşın Kur'an'ın peyderpey nazil olmasına ve bunun hikmetlerine yoğunlaşmakla birlikte bu talebin hangi niyetle yapıldığına da işarette bulunmuşlardır. Söz gelimi Mâtürîdî Hz. Peygamber'i zora sokmak niyetiyle (فیتعتونه)<sup>41</sup> inkârcıların bu talepte bulunduğunu zikretmiştir.<sup>42</sup> Zemahşerî'ye göre ise bu talep, müşriklerin haktan saptıklarına ve Hz. Peygamber'e tâbi olmaktan nefretle uzak durduklarına delâlet eden taleplerinden ve itirazlarından biridir.<sup>43</sup> İbn Atıyye de Kureyş'in, Hz. Peygamber'e karşı yürüttükleri muhalefet sırasında böyle bir talepte bulduklarını vurgulamıştır.<sup>44</sup> Müfessirler yapılan talebin anlamına ve maksadına dair bu şekilde kayda değer açıklamalar yapmasına rağmen âyetteki talepten önceki kutsal kitapların toplu indirildiği sonucunu çıkarmışlardır.

İlgili âyete işaretle Kur'an'ın peyderpey nazil olmasına karşın önceki kitapların topluca nazil olduğu anlayışı Ulûmü'l-Kur'an eserlerinde de genel kabul görmüştür. Geleneksel anlayışı sürdüren Zerkeşî (öl. 794/1392) meseleyi daha ziyade Kur'an'ın peyderpey nazil olmasındaki hikmetler etrafında incelenmiştir. Söz gelimi Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmeyen ümmî birisi olması nedeniyle Kur'an'ı ezberlemesini kolaylaştırmak için vahyin peyderpey indirildiğini belirtmiştir. Buna karşılık “Kur'an bir bütün olarak indirilmiş olsaydı dahi Allah'ın kudreti açısından Hz. Peygamber'in onu bir defada ezberlemesi pekâlâ mümkündür.” şeklindeki itiraza; “Mümkün olan her şeyin gerçekleşmesi gerekli değildir.” diyerek dolaylı bir cevap vermiş, ardından Kur'an'ın parça parça indirilmesindeki diğer hikmetleri zikretmiştir.<sup>45</sup> Öte yandan Süyûtî (öl. 911/1505) benzer görüşleri benimsemekle birlikte meseleyi tartışmaya açmış ve ilk olarak Kur'an dışındaki semavî kitapların bir defada indirildiği görüşünün âlimler arasında meşhur olduğunu, hatta neredeyse bu hususta icmâ meydana geldiğini söylemiştir.<sup>46</sup> Süyûtî burada “neredeyse” kaydını düşmesi icmâ

<sup>40</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sitkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1999), 3/16. Kur'an için أَنْزَلَ ve نَزَّل fiillerinin kullanılması Kur'an'ın beytül-izze'ye topluca, oradan Hz. Peygamber'e ise peyderpey indirilmesine delalet ettiği söylenmiştir. Bu yaklaşımın eleştiri ve değerlendirmesi için bk. Özgel, “Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzulü Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 89-114.

<sup>41</sup> Şâmîle baskısında bu kelime فیتبعونه şeklinde yanlış yazılmıştır. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/23.

<sup>42</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Dâru'l-Mîzân 2007), 10/247.

<sup>43</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/277.

<sup>44</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 4/209.

<sup>45</sup> Bedreddin ez-Zerkeşî, *Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1/231.

<sup>46</sup> Celâlüddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1974), 1/152.

ifadesini mutlak olarak değil “âlimlerin genel ittifakı” manasında kullandığını göstermektedir. Zira Gökür'ın makalesinde bu kayda dikkat çekilmediğinden sanki Süyûtî'nin mutlak bir icmâdan söz ettiğİ anlaşılmaktadır. Bu minvalde geleneksel anlayışı çeşitli argümanlarla savunan ilk kişinin Süyûtî olduğunu söyleyebiliriz. Hatta geleneksel anlayışı desteklemek için olsa gerek bu konuda neredeyse icmâ olduğu belirtmiştir.

Süyûtî, kendi döneminde önde gelen bazı âlimlerin, geleneksel anlayışı reddettiğine işaret eder. Bu âlimler önceki semâvî kitapların toplu bir şekilde indirildiğine yönelik herhangi bir delilin bulunmadığını ileri sürerek onların da Kur'ân gibi peyderpey indirildiğini iddia etmiştir. Süyûtî'ye göre Furkân Sûresi'ndeki âyet ve bu âyetin nüzul sebebine yönelik nakledilen rivayetler geleneksel anlayışın doğru olduğuna delalet eder. Bu noktada o; “Kur'ân'da önceki kitapların topluca indirildiğini açıkça belirten bir delil yoktur. Zira bu görüş kâfirlerin söylediğİ sözün takdirine/yorumuna dayanır.” şeklindeki itirazı cevaplamaya çalışmıştır. Ona göre Allah'ın inkârcıların talebini reddetmeyerek Kur'ân'ın peyderpey iniş hikmetini beyan etmesi, birinci görüşün doğruluğuna delildir. Eğer bütün ilahi kitaplar peyderpey inmiş olsaydı Allah'ın onlara; “Bu Allah'ın daha önceki peygamberlere indirdiğİ kitaplardaki sünnetidir.”<sup>47</sup> şeklinde cevap vermesi daha uygun olurdu. Nitekim başka bir âyette müşriklerin; “*Dediler ki: Bu nasıl peygamber! Yemek yiyor, çarşılarda dolaşiyor.*”<sup>48</sup> şeklindeki talebine şöyle cevap verilmiştir: “*Senden önce gönderdiğimiz peygamberler de hiç şüphesiz yemek yerler, çarşıda pazarda dolaşırlardı.*”<sup>49</sup> Yine müşriklerin; “*Allah, peygamber olarak bir beşeri mi gönderdi?*”<sup>50</sup> sözüne, “*Senden önce de şehir halkı içinden seçip kendilerine vahyettiğimiz kişilerden başkasını peygamber göndermedik.*”<sup>51</sup> denilerek cevap verilmiştir. Süyûtî müşriklerin buna benzer taleplerine karşılık mevcut durumla önceki peygamberlerin durumunun aynı olduğunu belirten âyetleri örnek vermiştir. Buna mukabil Kur'ân'ın toplu indirilme talebine karşın ilgili âyette önceki kitapların nüzul keyfiyetine dair açık bir beyanda bulunulmaması ve bu talebin reddedilmemesi, onların toplu indirildiğine işaret ettiğİ söylemiştir.<sup>52</sup> Ayrıca Süyûtî Tevrat'ın topluca indirildiğini gösteren bazı rivayetler zikretmiştir. İbn Abbâs'tan naklettiğİ bir rivayete göre Tevrat, Hz. Mûsâ'ya zümürten yedi levha halinde verilmiştir. Bu levhalarda her şeyin açıklaması ve tavsiyesi mevcuttur. Hz. Mûsâ Sînâ Dağ'ından bu levhalarla döndüğünde İsrâiloğulları'nın buzağıya ibadet ettiklerini görmüştür. Sinirlenip elindeki levhalarını yere atınca levhalar parçalanmıştır. Yüce Allah da toplam yedi tane olan bu levhalardan altısını çekip almış, bir tanesini Hz. Mûsâ'nın yanında bırakmıştır.<sup>53</sup> Neticede, Süyûtî'nin isim vermeden zikrettiğİ kendi dönemindeki önde gelen bazı âlimler hariç, müfessirlerin geneli ilgili âyetlerin, önceki kutsal kitapların topluca nazil olduğuna dair bir yargı bildirdiğini söylemiştir. Bunun yanı sıra müfessirler, kafirler tarafından yapılan itirazın inkârcı bir polemik olduğuna işaretle bulunmasına karşın meseleyi daha çok Kur'ân'ın peyderpey nazil olmasının hikmetleri çerçevesinde ele almıştır. Şimdi Süyûtî'nin istisna ettiğİ görüşe ve bu görüşü benimseyen âlimlerin yaklaşımına geçebiliriz.

<sup>47</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/153.

<sup>48</sup> *el-Furkân* 25/7.

<sup>49</sup> *el-Furkân* 25/20.

<sup>50</sup> *el-İsrâ* 17/94.

<sup>51</sup> *Yûsuf* 12/109.

<sup>52</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 153-154.

<sup>53</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/155.

## 2.2. Bikâî'nin ve Sonraki Dönem Âlimlerin Yaklaşımı

İlgili âyetler bağlamında önceki kutsal kitapların nüzul keyfiyetinin geç dönemde tartışılmaya başlandığı görülmektedir. Nitekim Süyûtî'nin Kur'an dışındaki kitapların toplu indirildiğine dair neredeyse icmâ olduğunu söylemesi, bu meselenin kendi dönemine kadar tartışılmadığını göstermektedir. Zaten Süyûtî isim vermeden kendi döneminde önde gelen bazı âlimlerin bu genel görüşü kabul etmediğini belirtmiş ve bu yüzden meseleyi geleneksel anlayıştan yana tartışma ve savunma ihtiyacı duymuştur. Çünkü Süyûtî öncesinde, Kur'an dışındaki ilahi kitapların toplu nazil olduğunu söyleyen âlimler bu görüşü delillendirerek tartışmamışlardır. Tefsir eserleri incelendiğinde burada Süyûtî'nin eleştirdiği kişinin kendisiyle hemen hemen aynı dönemde yaşayan Bikâî olduğu ya da onun temsil ettiği görüşü hedef aldığı anlaşılmaktadır. Zira ilgili âyetlerden hareketle bu meseleyi esaslı ve detaylı bir şekilde tartışan ve önceki kutsal kitapların toplu bir şekilde indirildiği yönündeki geleneksel anlayışa karşı çıkan ilk âlim Bikâî'dir. O, Kur'an'ın peyderpey nazil olmasının hikmetlerine dair müfessirlerin açıklamalarına benzer izahlarda bulunsa da önceki kitapların toplu nazil olduğu kabulünü tartışmaya açmış ve bunu reddetmiştir. Bu tartışmayı daha ziyade Tevrat üzerinden yürütmüştür. Kanaatimizce bunun nedeni, önceki kutsal kitapların nüzul keyfiyetine dair kabulün Tevrat üzerinden oluşturulmuş olmasıdır.

Bikâî Nisâ 4/153 âyeti bağlamında Yahudilerden Ka'b b. Eşref ve Fenhâs b. Âzûrâ'nın yalan uydurarak Hz. Peygamber'den; "Eğer sen peygambersen hadi bize Hz. Mûsâ'nın getirmiş olduğu kitap gibi gökten indirilmesine açıkça şahit olacağımız toplu bir kitap getir." şeklinde talepte bulunduğunu zikretmiştir.<sup>54</sup> Bikâî'ye göre bu talep, bazı Yahudilerin Hz. Peygamber'e ve getirdiği vahye düşmanlık ve kıskançlık yaparak İslam ehlinde olanların aklını karıştırmak ve onları yanlıya düşürmek için ortaya attıkları bir yalandan ibaret olup herhangi bir aslı yoktur. Onların akılları Kur'an'ın Allah katından indirilmiş mucize bir kitap olduğuna şahitlik etmesine rağmen düşmanlıkları ve hasetleri bu gerçeği örtmüştür.<sup>55</sup> Nitekim inkârcılar benzer şekilde Allah'ın vahdaniyetine ve diğer yüce sıfatlarına dalalet eden açık delilleri de görmezlikten gelmiş ve Kur'an'ın Allah'ın vahyi olduğunu kabul etmedikleri için ortaya böyle bir şüphe atmışlardır.<sup>56</sup> Bu noktada Bikâî'ye göre onların temel itirazı Kur'an'ın peyderpey ya da topluca nazil olmasına değil, Allah'ın bir mucizesi olarak Hz. Peygamber'e gönderilmesine yöneliktir. Bu açıdan Kur'an'ın toplu ya da peyderpey nazil olması arasında onların itirazı açısından bir fark yoktur. Dolayısıyla da âyette önceki kitapların toplu indirildiğine dair bir işaret bulunmaz.<sup>57</sup> Hatta bu taleplerine karşılık Allah, ilgili âyetlerde onların yalancı olduğuna işaret ederek onları kınamış, itirazlarını çürütmüş, Allah ve resulünü inkâr ettiklerini belirterek tuzaklarına karşı uyarıda bulunmuştur. Bu minvalde Bikâî inkârcıların, Kur'an'ın icazı ve Allah'ın kelamı olduğu gerçeği karşısında aciz kaldıkları için Hz. Peygamber'i zora sokacaklarını düşündükleri bu türden komplolara ve tuzaklara yöneldiğini zikretmiştir.<sup>58</sup>

Bikâî inkârcı muhatapların tutum ve davranışları bakımından Kur'an'ın toplu indirilmesine yönelik taleplerinin Hz. Peygamber'i zora sokmak ve insanların akıllarını

<sup>54</sup> Ebû'l-Hasen el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübil-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/454.

<sup>55</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 13/379.

<sup>56</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 13/380.

<sup>57</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 13/383.

<sup>58</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 5/454.

karıştırmak için ortaya attıkları bir yalandan ibaret olduğunu söyledikten sonra Tevrat bağlamında önceki kitapların toplu indirildiği iddiasını tartışmıştır. O, insanlardan pek çoğunun zannettiğinin aksine önceki kitapların toplu bir şekilde indirilmediğini vurgulamıştır. Ona göre ilgili âyetlerden önceki kitapların toplu indirildiğine dair bir sonuç çıkarmak mümkün olmadığı gibi böyle bir iddia da asılsızdır.<sup>59</sup> O bu iddiayı çürütmek için hem nakli deliller sunmuş hem de Tevrat'ın muhtevasını analiz etmiştir. Bikâî'ye göre kendi dönemindeki Yahudiler Tevrat'ın yaklaşık 20 küsur senede Hz. Mûsâ'ya gönderildiğini açıkça itiraf etmektedir.<sup>60</sup> Bu noktada Nisâ 4/153 âyetinde Hz. Peygamber'e vahyedildiği gibi önceki peygamberlere de vahyedildiğinin belirtilmesi, Kur'ân'ın nüzul keyfiyeti ile önceki vahiylerin nüzul keyfiyetinin aynı olduğuna işaret ettiğini söyleyen Bikâî<sup>61</sup> bu çerçevede şöyle bir açıklama yapmıştır: “Sana bu Kur'ân'ı verdiğimiz gibi Tevrat'ta da emirleri, hükümleri ve sünnetleri beyan ettik. Onu bir hidayet ve rahmet kıldık. Ve Kur'ân'ı sana yirmi küsur yılda indirdiğimiz gibi Tevrat'ı Mûsâ'ya yaklaşık yirmi sene de indirdik –on sekiz sene olduğu da söylendi-.”<sup>62</sup>

Bikâî Tevrat'ın muhtevasını analiz ederek peyderpey nazil olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ona göre Tevrat'ı okuyan hiç kimse peyderpey nazil olduğunu inkâr edemez. Zira Tevrat'ın muhtevasından bu durum açıkça anlaşılmaktadır.<sup>63</sup> Kur'ân'ın muhtevası ile Tevrat'ın muhtevası arasında bir benzerlik kuran Bikâî, bu noktada peyderpey nazil olduğunu göstermesi açısından Tevrat'taki hükümlerde de Kur'ân'daki gibi öncelik-sonralık, nasih-mensûh olduğunu belirtmiştir. Söz gelimi Kelbî'den naklettiği bir rivayete göre gizlice öldürülen bir kimse için kurban kesilmesi hususunda anlatılan kıssa hakkında o şöyle demiştir: “Bu, Tevrat'ta kasâme<sup>64</sup> hükmü indirilmeden önce geçerli idi.”<sup>65</sup> Bikâî Kur'ân'ın peyderpey indirilmesindeki hikmetler gibi önceki kutsal kitapların indirilmesinde de çeşitli hikmetlerin bulunduğunu, buna mukabil toplu indirilmesinin hikmete uygun olmadığını belirtmiştir. Özellikle ilahi hükümlerin peyderpey gelmesi onlardaki zorluğu hafiflettiğini, muhatapların onları uygulamasını, anlamasını, ezberlemesini ve onlara boyun eğmesini kolaylaştırdığını vurgulamıştır.<sup>66</sup> Dolayısıyla Allah önceki ümmetlere de maslahat gereği ve onları lütuflarıyla desteklemek için vahyini peyderpey indirmiştir. Bu açıdan Bikâî peygamberlerin peşi sıra gönderilmesi ile ilahi vahyin de peyderpey gönderilmesi arasında bir ilişki tesis etmiştir.<sup>67</sup>

<sup>59</sup> Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 13/384.

<sup>60</sup> Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 13/383.

<sup>61</sup> Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 5/506.

<sup>62</sup> Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 13/385.

<sup>63</sup> Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 13/385.

<sup>64</sup> Kasâme, faili bilinmeyen cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tespit etmek için cinayetin işlendiği bölge insanlarının ya da maktûlün yakınlarının yemin etmesini bildiren bir fıkıh terimidir. bk. Ali Bardakoğlu, “Kasâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/528-530. Kelbî'nin de belirttiği üzere bu uygulama Tevrat'ın Tesniye 21/1-9 bölümünde, faili meçhul olan cinayetlerde faili bulmak için daha önce bir işte çalışmamış ve boyunduruk altına alınmamış genç bir ineğin kesilmesi ve maktûlün bulunduğu bölgeye en yakın şehirdeki ihtiyarlarının bu ineğin üzerinde ellerini yıkayarak kan dökmediklerine ve gözlerinin o kişiyi görmediğine yemin etmesi şeklinde anlatılmaktadır. Nitekim onların bu uygulamasına el-Bakara 2/72-73 âyetlerinde de işaret edilmektedir. bk. Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 5/455.

<sup>65</sup> Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 5/455.

<sup>66</sup> Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 5/455.

<sup>67</sup> Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 5/512.

Tevrat'taki pek çok anlatının onun peyderpey nazil olduğuna delalet ettiğini söyleyen Bikâî buna dair çeşitli deliller getirmiştir. Bunlardan biri, İkinci Kitap'ta (Çıkış) anlatıldığı üzere Kızıldeniz'den çıkıp İsrâiloğulları'na kudret helvası indirildikten sonra Allah'ın cumartesi günü çalışmayı onlara haram kılmasıdır.<sup>68</sup> Ayrıca cumartesi günü yasak kılındıktan bir yıl sonra bu yasağa uymayan kimseye ne yapılacağına dair vahiy nazil olmuştur. Zira Dördüncü Kitap'ta (Sayılar) anlatıldığı üzere İsrâiloğulları çölde dolaştığı esnada cumartesi günü odun toplayan bir adamla karşılaşmışlar ve onu alıp Hz. Mûsâ ve Hârûn'a götürmüşlerdir. Hz. Mûsâ da bu hususta ne yapacağına dair henüz vahiy nazil olmadığı için onu hapsedmiştir. Sonra Rab, Mûsâ'ya bu adamın askerlerin içinden çıkarılarak bir grup insan tarafından taşlanarak recmedilmesini emretmiştir.<sup>69</sup> Başka bir örnek Hz. Mûsâ Tur'dan döndükten sonra İsrâiloğulları'nın buzağıyı ilah edinmelerine sinirlenerek elindeki iki levhayı kırmış, ardından Allah onu uyarıp bunların yerine ona iki levha indirmiştir. Sonrasında da Hz. Mûsâ Kubbetü's-Sahra'yı inşa etmiş, Allah bunun hakkında onunla konuşmuştur.<sup>70</sup> Bu noktada Bikâî'ye göre Tevrat'taki olayların anlatım tarzı itibarıyla Rab sürekli olarak Mûsâ ile konuştuğu ve ona ne yapması gerektiğini bildirdiği anlaşılmaktadır. Örneğin Mûsâ Mısır'dan çıktıktan sonra Allah, İsrâiloğulları'nı alıp Kenan bölgesine gitmelerini ona emretmiştir.<sup>71</sup> Ayrıca Allah Mûsâ ile konuşarak, kavminin yapmış olduğu günahlar sebebiyle o anda onları kınayan ve uyarıcı vahiyler indirmiştir. Örneğin kavmi şeytanlara kurban kesmeye ve putlara ibadet etmeye başladıklarında Allah'ın Mûsâ'ya Tevrat'ta şöyle buyurduğunu söylemiştir: "Onlar putlara ibadet etmekle ve şeytanlara kurban kesmekle beni kızdırdılar."<sup>72</sup> Bikâî'ye göre hem Kur'an'da hem de Tevrat'ta Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuştuğunun belirtilmesi ona indirilen vahyin semadan yazılı bir kitap halinde toplu bir şekilde değil maslahat gereği sözlü olarak parça parça gönderildiğini gösterir.<sup>73</sup>

Neticede Bikâî Tevrat'ın yaşanan olgulara ve muhataplarla gerçekleşen çeşitli diyaloglara bağlı olarak sebep-sonuç ilişkisi içinde sözlü olarak gönderildiğine yönelik örnekler vererek peyderpey nazil olduğunu göstermeye çalışmıştır. Buna karşılık Bikâî Tevrat'ın bazı bölümlerinin Hz. Mûsâ'ya toplu indirilmesini de mümkün görmüştür. Fakat ona göre ahit sandığında bulunun iki levha dışında Hz. Mûsâ'ya gönderilen vahiyler toplu bir şekilde indirilmiş değildir. Hatta bu iki vahyin dahi Hz. Mûsâ'ya Tûr Dağı'nda yazılı bir şekilde semadan indirildiğine yönelik kesin bir delil de yoktur. Bununla birlikte o, bu durumu Hz. Peygamber'e En'âm sûresi gibi bazı sûrelerin toplu bir şekilde indirilmesine benzetmiş ve buradan hareketle Tevrat'ın Hz. Mûsâ'ya toplu indirildiğini söylemenin yanlış olduğunu belirtmiştir.<sup>74</sup> Dolayısıyla Bikâî meseleyi çeşitli açılardan analiz ederek çoğu kişinin zannettiğinin aksine önceki kutsal kitapların da Kur'an gibi peyderpey nazil olduğunu ortaya koymuştur.

Bikâî'den sonra bu görüş ilmi çevrelerde tartışılmaya başlanmış ve bazı âlimler Bikâî'nin görüşünü tercih etmiştir. Bu görüşün yayılmasında Bikâî'nin önemli bir etkisi

<sup>68</sup> *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Çık. 20:8-11.

<sup>69</sup> *Bikâî*, *Nazmü'd-dürer*, 5/508; Say.15:32-36.

<sup>70</sup> *Bikâî*, *Nazmü'd-dürer*, 5/508; Çık. 19-20, 24:12-18, 31:18, 32:15-16.

<sup>71</sup> *Bikâî*, *Nazmü'd-dürer*, 5/510.

<sup>72</sup> *Bikâî*, *Nazmü'd-dürer*, 5/509; 2. Kr. 22: 51-53.

<sup>73</sup> *Bikâî*, *Nazmü'd-dürer*, 5/507.

<sup>74</sup> *Bikâî*, *Nazmü'd-dürer*, 5/508.

bulunmaktadır. Çünkü bu görüşü tercih eden âlimler Bikâî'nin kullandığı argümanlara benzer argümanlar kullanmışlardır. Örneğin Âlûsî'nin (öl. 1270/1854) İbn Kemâl'e nispet ettiği görüşe göre Tevrat 18 yılda peyderpey nazil olmuştur. Zira Tevrat'ın nasları/ıfadelere onun parça parça nazil olduğuna dalalet eder. Zaten kitap ve sünnette de bunun aksine delalet eden kesin bir delil yoktur.<sup>75</sup> Fakat İbn Kemâl'in (öl. 940/1534) tefsiri incelendiğinde böyle bir görüş tespit edilememektedir. Öte yandan Şehâbeddîn el-Hafâci (öl. 1069/1659) bu görüşü isim vermeden bazı âlimlere nispet etmiştir.<sup>76</sup> Bu görüş günümüzde daha fazla revaç bulmuştur. Örneğin Reşîd Rızâ (1865-1935),<sup>77</sup> İzzet Derveze (1888-1984)<sup>78</sup> ve İbn Âşûr (1879-1973)<sup>79</sup> gibi âlimler Bikâî'nin değerlendirmelerine benzer açıklamalarda bulunarak önceki kutsal kitapların peyderpey nazil olduğunu söylemiştir. Söz gelimi Reşîd Rızâ'ya göre pek çok eserde Tevrat'ın Hz. Mûsâ'ya tek bir vakitte topluca indirildiği ifade edilmiştir. Benzer yorum İncil için de yapılmıştır. Âlimler bu görüşlerini ilgili âyetlerde Kur'ân'ın toplu indirilmesine yönelik Yahudilerin talepte bulunmalarına dayandırmıştır. Oysa âyetin zahirine göre Yahudiler kendilerini ikna etmek için bir delil bulma niyetiyle değil; küfürde inat etmek, Hz. Peygamber'i aciz bırakmak, Müslümanları aldatmak ve kandırmak için bu tür isteklerde bulunmuştur. Reşîd Rızâ'ya göre Yahudilerin elindeki Tevrat'ın sadece on emrin yazılı olduğu iki levhanın Allah tarafından Hz. Mûsâ'ya topluca indirildiği bilinmektedir. Hz. Mûsâ Tûr'dan bu iki levha ile döndüğünde kavminin buzağıya ibadet ettiklerini görmüş ve sinirlenip elindeki bu levhaları yere atıp kırmıştır. Sonra Allah ona taştan iki levha yapmasını ve bu on emri onlara yazmasını emretmiştir. Dolayısıyla Reşîd Rızâ Tevrat'ta yer alan bu on emrin dışındaki hükümlerin Hz. Mûsâ'ya yazılı bir biçimde toplu olarak indirilmediğini, bilakis peşi sıra farklı vakitlerde vahyedildiğini, bu söylemin ise inkârcı bir stratejiden ibaret olduğunu belirtmiştir.<sup>80</sup>

### 3. Toplu Nüzul Talebiyle İlgili Yorumların Değerlendirilmesi

Klasik dönemde toplu nüzul talebinin Hz. Peygamber'i zora sokacak inkârcı bir strateji olduğuna işaret edilmekle birlikte önceki kutsal kitapların toplu nazil olduğu kabulü hâkimdir. Süyûtî'nin bu hususta neredeyse icmâ oluştuğunu söylemesi, bu hâkim kabulü yansıtmaktadır. Bikâî'ye kadarki süreçte âlimler önceki kutsal kitapların nüzul keyfiyetine yönelik bir tartışmaya girmeden Kur'ân'ın peyderpey nazil olmasındaki hikmetlere yoğunlaşması dikkat çekicidir. Öyle ki cinlerin varlığı gibi gelenekte kabul gören pek çok meseleyi enine boyuna tartışan Râzî dahi bu konuyu tartışmamıştır.<sup>81</sup> Öte yandan Rebî' b. Enes'ten (öl. 139/757) nakledilen bir rivayete göre Mûsâ'ya indirilen Tevrat'ın yetmiş deve yükü ağırlığında olduğu, onun bir parçasının bir senede okunduğu ve sadece Mûsâ, İsâ, Üzeyr ve Yûşa'nın Tevrat'ın tamamını okuduğu

<sup>75</sup> Şehâbeddîn el-Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Ali Abdulbârî Atıyye (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 10/16.

<sup>76</sup> Şehâbeddîn el-Hafâci, *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 6/420.

<sup>77</sup> M. Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 6/11.

<sup>78</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1383), 3/82.

<sup>79</sup> Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984), 19/18.

<sup>80</sup> Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 6/11.

<sup>81</sup> bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/79.



nakledilmiştir.<sup>82</sup> Zemaşerî dahi Mûsâ'ya bir anda bu hacimde vahyin indirilmesini nasıl anlamak gerektiğini, Mûsâ'nın bu ağırlıkta bir malzemeyi Tûr'dan nasıl indirdiğini, insanların okumakta ve taşımakta aciz kaldığı bu büyüklükte bir vahiyyle nasıl muhatap olduğunu sorgulamamış ve ilgili rivayeti zikretmekle yetinmiştir.<sup>83</sup>

Kanaatimizce bunun önemli bir nedeni, önceki kutsal kitapların toplu indirildiği kabulünün, Kur'ân'ın onlardan farkına, üstünlüğüne ve ilahi kaynaklı oluşuna delalet eden elverişli ve işlevsel bir araç olarak görülmesidir. İlgili âyetler bağlamında müfessirlerin önceki kutsal kitaplardan farklı olarak Kur'ân'ın peyderpey nazil olmasındaki hikmetlere yoğunlaşması buna işaret etmektedir. Bundan dolayı olsa gerek ilahi hikmet gereği Kur'ân'ın toplu inmesinin insanların maslahatına daha uygun olduğu belirtilmesine karşılık önceki kutsal kitapların nüzulünde bu hikmete göre hareket edilmemesinin nedenleri sorgulanmamıştır. Bir yönüyle bakıldığında müfessirlerin meseleyi Kur'ân ekseninde izah etmesi âyetlerin bağlamına daha uygundur. Zira konuyla alakalı âyetlerin doğrudan önceki kitapların nüzul keyfiyetiyle değil, Kur'ân'ın Allah tarafından gönderilen ilahi bir vahiy olmasıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Fakat buradaki sorun inkârcıların bu taleplerinden hareketle önceki kutsal kitapların toplu nazil olduğuna dair genel bir yargının oluşturulması ve bunun sorgulanmamasıdır. Hâlbuki Kur'ân'da doğrudan bu yargıya imkân verecek bir ifade geçmediği gibi Tevrat'ın muhtevasının da bu yargıyı doğrulamadığı görülmektedir. Zaten âlimler önceki kutsal kitapların toplu nazil olduğu kanaatini büyük oranda Hz. Mûsâ'ya indirilen Tevrat üzerine inşa etmişlerdir. Bu noktada dikkat çekici olan husus önceki kitapların toplu indirildiğine delil gösterilen rivayetlerin genelde Tevrat'la özelde ise Mûsâ'nın Sînâ'da aldığı vahiy ve levhalarla ilişkili olmasıdır. Nitekim bu rivayetlerin bir kısmında Hz. Mûsâ'nın bu levhalarla kavminin yanına gelip onları buzağıya ibadet eder halde bulduğu, sinirlenip levhaları yere attığı anlatılmaktadır.<sup>84</sup> Bu durum önceki kutsal kitapların toplu indirildiği algısının Yahudi kültüründe "Sînâ Dağı Vahiyi" olarak bilinen olguya ilişkili olduğu tespitini güçlendirmektedir.<sup>85</sup> Zira İslami kaynaklarda Tevrat'ın toplu nazil olduğuna delil gösterilen rivayetlerdeki bu olay Tevrat'ta daha detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Şöyle ki İsrâiloğulları Mısır'dan çıktıklarında bir süre çölde konaklamış, bu esnada Hz. Mûsâ Sînâ Dağı'nda Allah'tan on emir içeren iki levha almış, sonra kavmine geri döndüğünde onların bir buzağıya ibadet ettiklerini görmüş ve buna sinirlenip iki levhayı kırmıştır. Daha sonra Allah iki levha daha yontmasını ve bu emirleri onlara yazmasını Hz. Mûsâ'ya emretmiş, o da bu emri yerine getirmiş ve bu levhaları ahit sandığına yerleştirmiştir.<sup>86</sup>

Tevrat'ta anlatılan bu hadise ile Süyûtî'nin önceki kitapların peyderpey indirildiğine dair delil gösterdiği rivayetler arasında bir örtüşme söz konusudur. Buna göre önceki kitapların toplu nazil olduğuna yönelik kabulün Hz. Mûsâ'ya Sînâ Dağı'nda verilen on emre dayandırıldığı anlaşılmaktadır. Sînâ Dağı buluşması ve Hz. Mûsâ'nın Sînâ Dağı'nda

<sup>82</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/126.

<sup>83</sup> Zemaşerî, *el-Keşâf*, 2/158.

<sup>84</sup> Hatta Süyûtî Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın levhalarından söz eden âyetleri de Tevrat'ın toplu nazil oluşuna delil göstermiştir. bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/154-155.

<sup>85</sup> Gökkır, "Hz. Muhammed'in Ümmî Olması Kur'ân-ı Kerîm'in Peyderpey Nâzil Olmasının Hikmetlerinden Biri Midir?", 211.

<sup>86</sup> bk. Çık. 19-20, 24:12-18, 31:18, 32:15-16; Yas. 5:1-22, 9:17.

aldığı bu vahiy Yahudi dininde önemli bir yere sahip olması ve burada Mûsâ'ya verilen on emrin bir anlamda Tevrat'ın genel ilkelerini ve özünü bildirmesi hem Yahudiler içerisinde hem de İslam âlimlerinde böyle bir algının oluşmasına sebebiyet vermiş olabilir. Bu açıdan geleneksel Yahudi düşüncesinde Tevrat'ın Mûsâ'ya bir bütün olarak Sînâ'da verildiğine dolayısıyla onun Allah'tan geldiğine, benzersiz ve her harfinin doğru olduğuna inanılır.<sup>87</sup> Hatta Rabbâni Yahudi gelenekte sadece Tevrat'ın değil sözlü vahyi temsil eden Talmud ve Mişna'nın da Sînâ Dağı buluşmasında bir defada Hz. Mûsâ'ya verildiği kabul edilmektedir.<sup>88</sup> Fakat bazı Rabbiler'in bu anlayışa karşı çıktığı, Allah'ın Sînâ Dağı buluşmasında sadece genel ilkeleri Mûsâ'ya vahyettiği, bunların da on emirden ibaret olduğu söylemiştir.<sup>89</sup> Tevrat'ın muhtevasından örnekler vererek konuya dair değerlendirmelerde bulunan Baki Adam'a göre de Tevrat'ın Mûsâ'ya bir defada indirildiğini iddia etmek zorlama bir te'vildir.<sup>90</sup> Ayrıca bir araştırmada asıl etkileyici ve önemli an Mûsâ'nın Sînâ Dağı'nda aldığı ilk vahiy olmakla birlikte Tevrat'ın Mûsâ'ya çölde geçirdiği süre boyunca vahyedildiği belirtilmiştir.<sup>91</sup>

Müşriklerin Kur'ân'ın toplu inişine yönelik talepte bulunmaları onlar açısından iki argümana dayanmış olabilir. Birincisi Yahudilerin etkisiyle bu yönde bir kutsal kitap telakkisine sahip olmaları mümkündür. Zira Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki Yahudilerin Rabbâni geleneğe bağlı olarak Tevrat'ın toplu gönderildiği inancını benimsemeleri muhtemeldir. İkincisi ise hali hazırda inkârcıların kendilerinin de imkân vermediği bir şeyle, Hz. Peygamber'i zora sokacak talepte bulunmaları da olasıdır. Bu ikinci ihtimal bu söylemin inkârcı bir strateji ve polemik olmasına daha uygundur. Bununla birlikte daha önce işaret ettiğimiz gibi müşrikleri bu yönde bir itirazda bulunmaya Yahudilerin teşvik ve tahrik ettiği anlaşılmaktadır. Fakat her halükarda Kur'ân'ın toplu indirilme talebinin altında Hz. Peygamber'i aciz bırakma düşüncesi yatmaktadır. Nitekim daha önce işaret ettiğimiz üzere Zemahşerî ve diğer bazı âlimler her ne kadar önceki kitapların nüzul keyfiyetini tartışmasa da bu talebin, inkârcıların kendi haklılıklarını pekiştirmek ve Hz. Peygamber'i zora sokmak amacıyla öne sürdükleri itirazlardan biri olduğunu vurgulamıştır. Öyle ki Zemahşerî bu talebin, altından herhangi bir fayda bulunmayan anlamsız ve gereksiz bir tartışmadan ibaret olduğunu söylemiştir. Ona göre Kur'ân'ın bir defada ya da peyderpey nazil olması mucize olmasını ve muhataplar için delil teşkil etmesini değiştirmez.<sup>92</sup> Zaten Kur'ân'ın toplu indirilme talebi ilahi bir bildirim değil, inkârcıların sözü olarak tahkiye edilmektedir. Bu bakımdan özellikle Mekke döneminde müşrikler hem Kur'ân'ın kaynağına hem de muhtevasına yönelik bir şekilde Hz. Peygamber'i zora sokacak çeşitli itirazlarda ve taleplerde bulunmuşlardır. Öyle ki Kur'ân'ın toplu indirilme talebinin açıkça zikredildiği Furkân sûresinde müşriklerin Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in uydurduğuna, başkalarına

<sup>87</sup> Dan & Lavinia Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, çev. Bilal Baş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 24.

<sup>88</sup> Buna göre Sînâ Dağı'nda biri yazılı diğeri sözlü olmak üzere Mûsâ'ya iki tür vahiy verilmiştir. Tevrat yazılı, Talmud ise sözlü vahyi temsil etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 91-106.

<sup>89</sup> Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat (Mahiyeti, Tahrifi ve Yahudi Tarihindeki Yeri)* (Ankara: Seba Yayınları, 1997), 55.

<sup>90</sup> Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 73-75.

<sup>91</sup> Paul Morris, "Torah Min Hashamayim in Orthodox Theology Disputes, Debates And Discourse", *Journal of Modern Jewish Studies* 14 (2015), 27.

<sup>92</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/278.

yazdırdığına, birilerinin bu hususta ona yardım ettiğine ve Kur'an'ın sabah akşam kendisine okunan masallardan ibaret olduğuna yönelik itirazlara yer verilmiştir.<sup>93</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in yemek yiyen ve çarşı-pazarda dolaşan bir peygamber olmasına hayret ederek ona bir melek indirilmesini, uyarıcılık görevini bu melekle icra etmesini ya da bir hazine verilmesini ve zahmetsizce yiyip içtiği bir bahçe sahibi olmasını ondan talep etmişlerdir.<sup>94</sup> Bu âyetlerin ardından Allah, onların bu tür meseller getirerek sapıttıklarını ve bu gidişle de doğru yola erişemeyeceklerini belirtmiştir.<sup>95</sup> Müşriklerin buna benzer talepleri İsrâ 17/89-93 âyetlerinde de zikredilmektedir. Keza çeşitli âyetlerde Kur'an'ın ön gördüğü yeniden dirilişi kabul etmemek için çürümüş kemiklerin nasıl diriltileceği üzerinden Hz. Peygamber'le polemige giriştikleri anlatılmaktadır.<sup>96</sup> Nitekim onların bu söyleminin de Hz. Peygamber'i cevapsız ve aciz bırakacaklarını düşündükleri bir polemikten ibaret olduğu ifade edilmiştir.<sup>97</sup>

Bazı âyetlerde inkârcıların beşer üstü peygamber taleplerine cevaben Hz. Peygamber'in beşer olması, yemek yemesi, çarşı ve pazarda dolaşması gibi mevcut durumuyla önceki Peygamberlerin durumunun aynı olduğu belirtilirken diğer bazılarında ise onların talepleri cevapsız bırakılmıştır. Bu minvalde Furkân 25/32 âyetindeki *لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً* ifadesiyle yine aynı sûrede geçen "Ona bir melek indirilmeli ve kendisiyle birlikte o melek de uyarıcılık görevi yapmalı değil miydi?"<sup>98</sup> âyeti ile mukayese edilebilir. Bu âyetler arasında, yapılan itirazın epistemik temelden yoksun olması ve muhatapların taleplerinin cevapsız bırakılması itibarıyla bir benzerlik kurulabilir. Buna göre inkârcıların ikinci âyetteki taleplerinden hareketle önceki peygamberlerden her birinin yanında uyarıcı bir melek bulunduğuna yönelik bir genelleme yapmak ve yargıya varmak nasıl yanlışsa birinci âyetten hareketle de önceki kutsal kitapların toplu indirildiği sonucuna varmak yanlıştır. Kanaatimizce samimi bir sorgulama amacı taşımayan bu tür talepler, ilahi irade tarafından ciddiye alınmamıştır. Nitekim müşriklerin fitne çıkarmak için, gaybdan söz eden bazı âyetlere yönelik de itirazda buldukları görülmektedir. Söz gelimi cehennemdeki Zakkûm ağacından bahseden âyetler nazil olunca Ebû Cehil; "Muhammed bu ağaçla mı bizi tehdit ediyor! Oysa bizim bildiğimiz zakkum, hurma ile kaymaktan yapılmış bir yiyecektir. Ayrıca ağaç ateşte yetişir mi hiç!" diyerek itirazda bulunmuştur. Bu itiraz üzerine "Bu mu daha iyi bir ikramdır, yoksa zakkum ağacı mı? Biz o zakkumu, zalimler için bir fitne aracı yaptık."<sup>99</sup> âyetleri nazil olmuştur.<sup>100</sup> Keza cehennemdeki on dokuz melekten söz eden Müddessir 74/30 âyeti nazil olduğunda Ebû Cehil şöyle demiştir: "Vay anneleri kendilerini kaybedesi Kureyşliler! İbn Ebî Keşşe'nin cehennem zebanilerinin sayısının on dokuz olduğunu haber verdiğini işitiyorum. Sizin sayınız ise çoktur. Sizden on kişi, zebanilerden birine güç yetirmekten âciz misiniz?"<sup>101</sup> Bunun üzerine nazil olan Müddessir 74/31 âyetinde meleklere sayısının

<sup>93</sup> el-Furkân 25/4-5.

<sup>94</sup> el-Furkân 25/7-8.

<sup>95</sup> el-Furkân 25/9.

<sup>96</sup> el-İsrâ 17/49; el-Mu'minûn 23/82; Yâsin 36/78; es-Sâffât 37/16,53; el-Vâkıa 56/47; en-Nâziât 79/11.

<sup>97</sup> Şevket Kotan, "Kur'an'da Cahiliye Araçlarında Ahiret İnancı", *Cahiliye Araçlarının Ahiret İnancı*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 84.

<sup>98</sup> el-Furkân 25/7.

<sup>99</sup> es-Sâffât 37/62-63.

<sup>100</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/484.

<sup>101</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/79.

kâfirler için fitne kılındığı zikredilmiştir. Hatta bu yüzden olsa gerek Hz. Peygamber kendisine gereksiz soru sorulmaması hususunda hassas davrandığı ve gereksiz soru soranları uyardığı anlaşılmaktadır.<sup>102</sup>

Bu âyetler, inkârcı muhatapların işi yokuşa sürmek için çeşitli bahaneler uydurduklarını göstermektedir. Nitekim bir âyette talep ettikleri gibi melekler indirilse, ölümler kendileriyle konuşsa ve bütün istedikleri toplanıp karşlarına getirilse dahi iman etmeyecekleri beyan edilmiştir.<sup>103</sup> Diğer bir âyette ise her türlü mucizeyi görseler bile iman etmeyecekleri vurgulanmıştır.<sup>104</sup> İnkârcıların Kur'ân'ın toplu indirilme talebi de benzer bir tutumu yansıtmaktadır. Zira bir âyette şöyle buyrulmuştur: “Şayet sana kâğıt üzerine yazılmış bir kitap indirseydik ve onlar elleriyle onu tutmuş olsalardı, yine de o inkârcılar, “Bu apaçık bir büyü, başka bir şey değil” derlerdi.”<sup>105</sup> Dolayısıyla inkârcılar Kur'ân'ın toplu indirilme talebinde bulunurken her hâlükârda iman etmeyecekleri anlaşılmaktadır. Buna göre iman etmemek için bahane bulmak, sözde kurnazlık yapmak ve çeşitli hilelere başvurmak suretiyle Hz. Peygamber'i aciz bırakacaklarını düşündükleri hususlarda ondan çeşitli taleplerde bulunmuşlardır ki bunlardan birisi de Kur'ân'ın toplu indirilmesine yöneliktir. Bu noktada vahiy onların önceki kitapların nüzulüne yönelik algılarına iltifat etmemiş, muhatapların dikkatlerini asıl mesele olan Kur'ân'ın ilahi oluşuna çekmiştir. Bu anlatım tarzı, Kur'ân'ın üslup özelliklerinden biri olup *Üslûb-i Hakîm* kapsamında değerlendirilebilir. Zira bir yönüyle *Üslûb-i Hakîm*, inkârcıların buldukları durumu meşrulaştırmak ve davet edildikleri şeyi reddetmek için sundukları talep ve itirazlara, umduklarından farklı biz sözle Allah'ın cevap vermesi şeklinde tanımlanmıştır.<sup>106</sup>

### Sonuç

Bu araştırmada, inkârcıların nüzul dönemindeki itirazlarından biri olan Kur'ân'ın toplu indirilme talebi, ilgili âyetlerin bağlamı ve gayesi açısından analiz edilerek, bu talebin önceki semavi kitapların toplu indirildiğine yönelik bir yargı bildirip bildirmediği incelenmiştir. Buna göre erken dönemden itibaren müfessirler, bu talebin Hz. Peygamber'i zora sokacak inkârcı bir strateji olduğunu vurgulamasına rağmen bu söylemden hareketle önceki kutsal kitapların toplu indirildiğine dair genel bir yargı çıkarmışlardır. Öte yandan Bikâî ile birlikte bu yargının tartışılmaya başlandığı görülmüştür. Önceki kutsal kitapların toplu nazil olduğu kabulünün büyük oranda Tevrat'ın nüzulüne hatta Hz. Mûsâ'nın Sînâ Dağı vahiyine dayandırıldığı anlaşılmıştır. Nitekim bu kabulü doğru bulmayan Bikâî konuyu Tevrat ve Hz. Mûsâ'nın Sînâ Dağı'nda aldığı vahiy üzerinden tartışmıştır.

Kanaatimizce, toplu nüzul talebinin erken dönemden itibaren inkârcı bir söylem ve strateji olduğu vurgulanmasına rağmen önceki kutsal kitapların toplu indirildiğine

<sup>102</sup> Nitekim bir rivayette Hz. Peygamber haccın farz kılındığını söyleyince bir adam “Her yıl mı?” diye sormuş, Hz. Peygamber cevap vermemiş, bunun üzerine adam üç defa bunu tekrar etmiştir. Akabinde ise Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Sizi serbest bıraktığım hususlarda beni bırakın. Zira sizden öncekiler peygamberlerine karşı çıktıkları ve çokça soru sordukları için helak olmuştur.” bk. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 2/70.

<sup>103</sup> el-En'âm 6/111.

<sup>104</sup> el-En'âm 6/25.

<sup>105</sup> el-En'âm 6/7.

<sup>106</sup> Detaylı bilgi için bk. Davut Ağbal, “Üslûb-i Hakîm ve Kur'ân Belâğatındaki Yeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/20 (2020), 1015-1040.

yönelik yaygın bir kabulün oluşmasında bazı teolojik kaygıların etkili olduğu söylenebilir. Kur'ân'ın önceki kitaplardan farklı, üstün ve ilahi kaynaklı olduğunu temellendirme çabasına dayandığı düşünülen bu teolojik kaygılar, aynı zamanda önceki kitapların toplu indirildiğine dair kabulü sorgulamaktan kaçınmaya da neden olmuştur. Müfessirlerin ilgili âyetler bağlamında Kur'ân'ın peyderpey nazil olmasındaki hikmetlere yoğunlaşmasına mukabil önceki kitapların toplu nazil olmasının ilahi hikmet açısından nasıl anlaşılması gerektiğini cevapsız bırakmaları bunun bir göstergesidir. Ayrıca bu kabulün sorgulanmamasında Yahudi Rabbâni gelenekte Tevrat'ın Mûsâ'ya toplu verildiği inancının hâkim olması etkin bir rol oynamış olabilir. Oysa Tevrat'ın muhtevasını analiz eden Bikâî'nin de haklı olarak belirttiği üzere Mûsâ'ya verilen ilahi vahiy noktasal değil, Kur'ân gibi insanla ve yaşanan olgularla kurulan bir diyalog içerisinde çizgisel gerçekleşmiştir. En azından mevcut Tevrat incelendiğinde bunun aksini iddia etmek pek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte vahiy kültürü açısından bakıldığında da bir peygambere vahyin toplu indirildiğini söylemek zordur. Zira mevcut kutsal kitaplar dikkate alındığında çeşitli hususlar hakkında soru soran kimselere cevap verilmesi, muhatapların zamanla bazı yaptıklarının reddedilmesi ve yaşanan durumların tahkiye edilmesi gibi diyalektik bir dilin hâkim olduğu görülmektedir. Bu noktada Bikâî'nin ilgili âyetler bağlamında geleneksel kabulün aksine önceki kitapların peyderpey indirildiğine yönelik ortaya koyduğu argümanlar son derece makuldür. Buna karşılık, geleneksel anlayışı desteklemek için sunulan argümanların altında ise sorunu temelden tartışmak yerine Kur'ân'ın üstünlüğünü savunma kaygısı yatmaktadır.

İlgili âyetlerde önceki kitapların toplu indirildiğine dair doğrudan bir işaret bulunmamaktadır. Bu kabul inkârcıların taleplerinden çıkarılmış bir sonuçtur. Oysa Kur'ân'ın üslup ve muhtevası hesaba katıldığında inkârcıların bu türden itiraz ve talepleri iman etmek için kendilerine makul bir gerekçe bulma çabasından ziyade bir şekilde Hz. Peygamber'i zora sokarak inkârcı tutumlarının haklılığını pekiştirme gayesi taşıdığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu türden itiraz ve talepleri içeren âyetlerin bilhassa orta dönem mekki sûrelerde inkârcı bir strateji olarak tezahür ettiği anlaşılmıştır ki toplu nüzul talebi bunlardan biridir. Bu bakımdan inkârcılar, kendilerince Peygamber'i aciz bırakacaklarını düşündükleri hususlarda itiraz ve taleplerde buldukları görülmektedir. Buna göre inkârcıların Hz. Peygamber'e ve vahye yönelik Kur'ân'ın toplu indirilme talebi bir polemik ve zıtlama aracı olarak tezahür etmiştir. Sonuç olarak bu araştırmada toplu nüzul talebiyle ilgili âyetlerin bir polemik aracı olarak incelendiğini, bununla birlikte bu meselenin teolojik ve tarihsel olarak farklı yönleriyle yeni araştırmalara konu olabileceğini ifade edebiliriz.

**Kaynakça | References**

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat (Mahiyeti, Tahrifi ve Yahudi Tarihindeki Yeri)*. Ankara: Seba Yayınları, 1997.
- Ağbal, Davut. “Üslûb-i Hakîm ve Kur'ân Belâğatındaki Yeri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/20 (2020), 1015-1040. <https://doi.org/10.33415/daad.743190>
- Alûsî, Şehâbeddîn. *Rûhu'l-Me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Ali Abdalbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Ay, Mahmut. “Mekke Müşrikleri'nin Kur'ân'a Yönelik Eleştirilerine Cevaplar”. *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 340-386.
- Bardakoğlu, Ali. “Kasâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/528-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Beğavî, el-Ferra. *Me'âlimu't-Tenzîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420.
- Bikâf, Ebü'l-Hasen. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Cohn-Sherbok, Dan & Lavinia. *Yahudiliğin Kısa Tarihi*. çev. Bilal Baş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1383.
- Ebû Hayyân, el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*. ed. Sıtkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1999.
- Ebül'Leys, es-Semerkindî. *Bahru'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1418.
- Ferrâ', Yahyâ. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- Gökkır, Necmettin. “Hz. Muhammed'in Ümmî Olması Kur'ân-ı Kerîm'in Peyderpey Nâzil Olmasının Hikmetlerinden Biri Midir? Furkân Sûresi'nin 32. Âyeti Bağlamında Müfessirlerin Hz. Muhammed'in Ümmîliği Meselesine Yaklaşımlar”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 197-222.
- Gözeler, Esra. *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- İbn Âşûr, Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- Hafâcî, Şehâbeddîn. *Hâşiyetü's-şihâb 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Atıyye, el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. 6 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tîb. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Tefsîru İbn Fûrek*. thk. Allâl Abdülkâdir. Suud: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 2009.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'ân Sûrelerinin Kimliği*. İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011.
- Karataş, Ali. “Kur'ân Ne Değildir?”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2014), 21-53.
- Kılıç, İsmail. *İtirazları ve Bunlara Verilen Cevaplar Açısından Kur'ân'da Müşrikler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

- Kotan, Şevket. "Kur'an'da Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı". *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 51-92. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Köseoğlu, Bayram. *Kur'an'da Polemikler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî li ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdülmaksûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Morris, Paul. "Torah Min Hashamayim in Orthodox Theology Disputes, Debates And Discourse". *Journal of Modern Jewish Studies* 14 (2015), 27-39.  
<http://dx.doi.org/10.1080/14725886.2015.1005892>
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen. *et-Tefsîrül-kebîr*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423.
- Özgel, İshak. "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzulü Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Arayışlar* 3/5-6 (2001), 89-114.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Rızâ, M. Reşid. *Tefsîrül-Menâr*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Salime Leyla Gürkan. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ahmed Habîb Kusayr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1399.
- Uzun, Nihat. "Kur'an'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'an Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Nisan 2018), 100-140.  
<http://dx.doi.org/10.31121/tader.409767>
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'an ve ir-râbüh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1987.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.



## The Self-Consciousness of the Soul in the Context of Avicenna's Flying Man Theory \*

Mehmet Ata Az

0000-0002-8844-8875

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Ankara, Türkiye

[ror.org/05ryem72](mailto:mehmetataaz@aybu.edu.tr)

[mehmetataaz@aybu.edu.tr](mailto:mehmetataaz@aybu.edu.tr)

### Abstract

While the concepts of dhāt/self, shu'ūr/consciousness, and al-shu'ūr bi-l-dhāt/self-consciousness have gained prominence in recent philosophical discourse on the mind, particularly in the light of developments in neurobiology and neurophysiology. However, these concepts have a long history of usage in both Islamic and Western thought, dating back to the earliest periods. In his thought experiment, the Flying Man theorem, Avicenna (c. 980–1037 CE), one of the most influential philosophers of Islamic thought, addressed several key issues pertaining to the relationship between the soul and the body, the essence of the soul, the question of whether the soul has a separate and independent existence from the body, and the nature of consciousness. In his theory, which he discusses with partial differences in different works, Avicenna, initially posited that the soul has a separate and distinct existence from the body and that the soul has an immaterial essence. In the second stage, offering an indirect explanation of the existence of a single essence, namely the dhāt which prioritizes the functions of the different faculties of the immaterial, separate, and distinct realities of the soul and uniting these functions with the consciousness of 'I'. Nevertheless, there have been numerous interpretations of the objective that Avicenna sought to establish with his theory. While some have argued that he dealt with the essence and existence of the soul in his theory, others have argued that he also grounded the self-consciousness of the soul in addition to this. This study will examine Avicenna's theory of the flying man, elucidating its principal objective through an analysis of the theory's explanatory framework. Subsequently, an explanation will be provided regarding the notion of the soul being in the consciousness of its own dhāt. This study will evaluate Avicenna's distinction between the consciousness of the self (*al-shu'ūr bi-zāt*) and the consciousness of consciousness (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr*) will be evaluated. It demonstrates that although Avicenna's theorising primarily concerns the soul as having an immaterial essence, separate and distinct from the body, at a secondary level he also seeks to prove that the soul is conscious of its own essence.

**Keywords:** Philosophy of Religion; Avicenna; Flying Man Theory; Soul; Self; Consciousness

---

\* This study presents an English translation of the article originally published in Turkish, entitled "*İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci*", *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1045-1073. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1332257>



## Highlights

- This study deals with Avicenna's understanding of soul and consciousness in the context of the flying man theory.
- One of the basic claims of the flying man theory is that the soul has an essentially self-consciousness.
- The self-consciousness of the soul is self-evident, direct, and unmediated.
- The self-consciousness that the soul has is essentially identical to the dhāt/self itself.
- The soul's consciousness is divided into self-consciousness (*al-shu'ūr bi-dhāt*) and consciousness of consciousness (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr*).

## Citation

Az, Mehmet Ata. "The Self-Consciousness of the Soul in the Context of Avicenna's Flying Man Theory". *Eskiyeni* 55 (December 2024), 1665-1696.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1596732>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	05 December 2024
<i>Date of acceptance</i>	24 December 2024
<i>Date of publication</i>	24 December 2024
<i>Reviewers</i>	Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

## İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci \*

Mehmet Ata Az

0000-0002-8844-8875

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

[ror.org/05ryem72](mailto:ror.org/05ryem72)

[mehmetataaz@aybu.edu.tr](mailto:mehmetataaz@aybu.edu.tr)

### Öz

Modern dönemde zihin felsefesi alanında, nöro-biyoloji ve nöro-fizyolojinin verilerine bağlı olarak yapılan çalışmalarda, zihin kavramıyla bağlantılı olarak zât/benlik, şu'ûr/bilinç ve benlik bilinci/kendilik bilinci kavramları daha fazla ön plana çıkmış olsa da erken dönemden itibaren gerek İslam gerekse Batı düşüncesinde bu kavramlar kullanılmıştır. İslam düşüncesinin önemli filozoflarından İbn Sînâ, nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyete sahip olduğuna dair geliştirdiği düşünce deneyi Uçan Adam nazariyesinde, nefs-beden ilişkisi, nefsin mâhiyeti, nefsin bedenden farklı ve bağımsız bir varlığa sahip olup olmadığı, nefsin bilince sahip olup olmadığı ve nefsin kendilik bilincini nasıl ve ne zaman kazandığını ele almıştır. Farklı eserlerinde kısmi farklılıklarla ele aldığı nazariyesinde İbn Sînâ ilk aşamada, nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyeti ve nefsin gayri maddi bir mâhiyete sahip olduğunu temellendirmiştir. İkinci aşamada ise gayri maddi, ayrık ve farklı gerçekliğe sahip olan nefsin farklı melekelelerin işlevlerini önceleyen ve bu işlevleri 'ben' bilinciyle birleştiren tek bir özün yani zâtın varlığını dolaylı şekilde izah etmiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın nazariyesinde asıl neyi temellendirmeyi amaçladığına dair farklı yorumlar yapılmıştır. Kimi nazariyede nefsin mâhiyeti ve gerçekliğini ele aldığını savunurken kimi de buna ek olarak nefsin kendilik bilincini de temellendirdiğini savunmuştur. Bu çalışmada, İbn Sînâ'nın düşünsel deney olarak geliştirdiği uçan adam nazariyesi ele alınacaktır, nazariyenin izahına bağlı olarak nazariyenin temel amacının ne olduğu ortaya konacaktır. Daha sonra nefsin kendi zâtının şu'ûrunda/bilincinde olmasından kastının ne olduğu izah edilecektir. İbn Sînâ'nın şu'ûra ilişkin yaptığı *kendilik bilinci* (eş-şu'ûr bi-zât) ile *bilincin bilinci* (eş-şu'ûr bi-şu'ûr) ayrımı değerlendirilecektir. Sonuç olarak da her ne kadar İbn Sînâ nazariyede öncelikli olarak nefsin bedenden ayrı ve farklı gayri maddi bir mâhiyete sahip olduğunu ele almış olsa da ikincil düzeyde nefsin kendi zâtının bilincinde olduğunu da kanıtlamayı amaçladığı temellendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi; İbn Sînâ; Uçan Adam Nazariyesi; Nefis; Benlik; Bilinç

\* Bu çalışma, orijinali Türkçe olarak yayımlanan "İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci", başlıklı makalenin [Eskiyezi 51 (Aralık 2023) 1045-1073, <https://doi.org/10.37697/eskiyezi.1332257>] İngilizce çeviridir.

### Öne Çıkanlar

- Bu çalışma İbn Sînâ'nın nefs ve bilinç anlayışını uçan adam teorisi bağlamında ele almaktadır.
- Nefsin öz-bilinci apaçık, dolaysız ve aracsızdır.
- Nefsin özsel olarak sahip olduğu özbilinç, zâtın/benliğin kendisiyle özdeştir.
- Nefsin bilinci öz-bilinç (*eş-şu'ûr bi'z-zât*) ve bilinç bilinci (*eş-şu'ûr bi'ş-şu'ûr*) olarak ikiye ayrılır.

### Atıf Bilgisi

Az, Mehmet Ata. "İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci". *Eskiyeni* 55 (Aralık 2024), 1665-1696. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1596732>

### Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	05 Aralık 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	24 Aralık 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	24 Aralık 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

## Introduction

Depending on the question “What is a human being?”, the relationship between soul and body, whether the soul has a self and consciousness, and how and when the soul acquires self-consciousness have been discussed by philosophers since the early period, both ontologically and epistemologically. In the modern period, studies in the philosophy of mind based on the data of neuro-biology and neuro-physiology have emphasized the concepts of mind, *dhāt*/self, *shū'ūr*/consciousness, and self-consciousness/self-consciousness in connection with the concept of mind, but similar concepts have been used with slight differences in the debates in Islamic and Western thought since the early period, especially in the Middle Ages. The main question discussed in both periods is the essence and origin of mind and consciousness, whether the mind has a reality separate and distinct from the body, and whether mind and consciousness are a function of the soul or a function of the brain, which is a part of the physical body. Although there are partial differences in the way philosophers in the classical period addressed the issue within their own philosophical and metaphysical systems, the contemporary philosophy of mind retains its meaning and importance as a source of discussion. This is because the question of the nature of consciousness and the source of conscious mental states, which make human beings human and form the basis of their personal identity (*I/dhāt*) as well as their nature, has always maintained its importance and value as the most fundamental problem of philosophy.

In the history of philosophical thought, there are two principal perspectives regarding the origin of the self and the phenomenon of self-awareness. The first of these is the monist/physicalist view, which reduces the self and consciousness to the physical material body, and the second is the dualist understanding, which explains the self and consciousness through the incubation of two different entities, the soul and the body. The subject of our study, Avicenna, whose views will be the subject of our study, discussed issues such as the soul, essence/self, *shū'ūr*/consciousness, and individuality in a unique way within his own philosophical system in his Works, which he addressed the issue in the context of substance dualism. By employing a set of concepts to elucidate his understanding of the soul and the meanings and functions ascribed attributed to these concepts, he posited that the soul has a discrete and distinct existence from the body, constituting an immaterial divine substance. Depending on the soul on which he grounded the reality of the soul, he postulated that the soul has an essence/self and consciousness/*shu'ūr* by virtue of its essence in his intellectual experiment, the Flying Man theorem.

This study aims to demonstrate that Avicenna addressed the issue of consciousness, self-awareness, and the origin, formation, and maintenance of the self in a systematic and unique manner. This is a fundamental problem in the philosophy of mind, and his approach will be a source of contemporary discussion. Discussions in the philosophy of mind are informed by the premise that the soul is a discrete entity, separate from the body, with a distinct ontological status. This is exemplified in his thought experiment, the Flying Man theorem, which posits that the soul possesses *dhāt*/self and consciousness/*shu'ūr* as a consequence of its essential nature. In the context of Avicenna's doctrine of the soul, this paper will examine his views on the classification of self (*dhāt*), consciousness (*shu'ūr*), and consciousness of self (*al-shu'ūr bi al-dhāt*) and consciousness of consciousness (*al-shu'ūr bi al-*

*shu'ūr*). Additionally, contemporary commentators have offered differing interpretations of the philosopher's intentions in developing his theory. The discrepancies in opinion can be attributed to a number of factors, including Avicenna's stylistic approach, the premises he employed, and the manner in which he differentiated the concepts utilized in his analysis of the soul's nature. This study will examine the differences of opinion held by contemporary commentators on Avicenna's work and the reasons behind these differences, with reference to his theory.<sup>1</sup> Due to the limitations of this study, we will not elaborate on the philosopher's understanding of the soul, his proofs for the existence of the soul, the faculties of the soul, and so on.

### Definition and Essence of Nafs

In his philosophical work, Avicenna defines the soul as "Thus, the soul ... is the first completion of natural bodies that have organs carrying out the actions of life."<sup>2</sup> In contrast to Aristotle's definition of the soul an immaterial, simple, and naturally present force or structure in the body,<sup>3</sup> Avicenna defines the soul as the first perfection that is externally included in the body and enables the body, which is the natural organic body, to exist in actuality. Avicenna considers Aristotle's understanding of the soul as the form of the body<sup>4</sup> to be inadequate on the grounds that the soul does not occupy any part of the body, is not immanent to the body, and so on. Consequently, he defines the soul not as the form of the body but rather as its perfection.<sup>5</sup> In this context, Avicenna does not view the soul as the

<sup>1</sup> In addition to those who argue that Avicenna aimed to prove that the soul has an immaterial existence that is separate and distinct from the physical body, there are contemporary commentators who argue that he also aimed to explain that the soul has self-consciousness. These arguments are as follows: Therese A. Druart Dag, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", ed. Therese A. Druart, *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies-Georgetown University, 1988), 27-49; Michael Marmura, "'Avicenna's 'Flying Man' in Context'", *The Monist* 69/3 (1986), 383-95; Deborah L. Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri (Dordrecht: Springer Netherlands, 2008), 63-87; Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); Peter Adamson and Fedor Beneviseh, "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument", *Journal of the American Philosophical Association* 4/2 (2018), 147-64; Ahmed Alwishah, "Avicenna on self-cognition and self-awareness", *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah and Josh Hayes, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 143-63. Apart from these studies, there have recently been important studies on Avicenna's understanding of the soul, essence/self, consciousness and immortality at the doctoral dissertation level: In addition to the aforementioned studies, a number of significant doctoral dissertations have recently been published on Avicenna's conceptualisation of the soul, essence/self, consciousness and immortality. Ahmet Erkan, *Soul and Immortality in Avicenna*, (Ankara: Ankara University Institute of Social Sciences, PhD Thesis, 2023)) and Ömer F. Görücü, *Avicenna - Descartes Psychology: A Comparative Analysis* (Izmir: Izmir Katip Celebi University Institute of Social Sciences, PhD Thesis, 2023).

<sup>2</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā*, ed. Fazlur Rahman (London: University of Durham, 1959), I.1, p. 12, line 7-8; Aristotle *De Anima*, 2.1.412b 4-6. The English translations of the quotations from the *Liber de Anima* are taken from Simon Kemp's translation of *The Psychology of Avicenna: An English Version of the Liber de Anima*. However, the emphases and the Arabic quotations in brackets are those of the author.

<sup>3</sup> Aristotle, *De Anima* II.1, 412b5-6, 412a27-28.

<sup>4</sup> Aristotle, *De Anima* II.1, 412a20-1.

<sup>5</sup> Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 44.

form that unites with matter in its potentiality and actualises it. Instead, he considers the soul to be the principle of perfection of the body composed of matter and form. This is because Avicenna employs the term 'form' in the sense of a perfection that is intrinsic to a given species, thereby conferring upon it the characteristics of that species. Similarly, the definition of the soul as the form of the body provides insight into the soul's relationship with the body and the effects/phylaxis that the soul exerts upon the body within this relationship. However, it does not provide information about the essence of the soul.<sup>6</sup> Such a definition of the soul would be a definition based on its actions rather than its essence or essence:

We say that when we know that the soul is the perfection (*kamāl*) of the body and then explain what perfection is, we do not know what the essence (*mahiya*) of the soul is, but rather we know what the soul is in terms of its being the soul. The term soul is not derived from the substance itself, but rather from its role in governing the body and assuming responsibility for its actions.<sup>7</sup>

To elucidate the essence of the soul, Avicenna, with the aid of the flying man theorem, postulates that one can become aware of the existence of the soul by directly perceiving the essence of the soul in the absence of the body, bodily limbs, and perceptual experiences. As Avicenna postulates, an examination of the essence (*dhāt*) of the soul, conducted with concentration, reveals that it is devoid of a locus and exists as a substance in itself.<sup>8</sup> He posits that the soul has a separate and distinct reality in the body. The most accurate and precise definition of the soul is one that is based directly on the essence of the soul, that is, intrinsic nature, as opposed to a definition that is contingent on the body or bodily limbs. This is because attempting to define the soul in relation to bodily faculties would constitute a definition, rather than essential definition (*hadd*).<sup>9</sup> A definition based on the actions of the soul, which are its effects on the body, would be a relative definition rather than an essential definition. A definition of the soul based on its functions within the body would effectively reduce the soul to a mere faculty or the collective of faculties. In other words, defining the soul in terms of the effects that arise as a result of its attribution to the body (*min jihat izāfati mā lahu ay min jihat mā huwa mabda'u li hazīhi al-afā'il*) would be defining the soul in terms of accidents (*min jihat ma lahu 'arazun mā*), which would not constitute an absolute definition.<sup>10</sup> The true definition must be based on the essence that distinguishes the soul as a soul and maintains its state, derived directly from its substance.<sup>11</sup> To illustrate this concept more clearly, Avicenna presents the example of the mover and the movable. Accordingly, observation of the moving thing reveals the presence of an agent that initiates movement, yet the specific nature of the essence (*dhāt*) of this agent remains unknown. Avicenna

<sup>6</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima* I.3 27-33.

<sup>7</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima* I.5, p. 10, line 15-18.

<sup>8</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima* 1.5, p. 9 line 15-16; 1.5, p.4 line 8-9, 11.

<sup>9</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima* I.5, p.8 line 2-3.

<sup>10</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima* 1.5, p. 4 line 8-9, 11. It is evident that Avicenna acknowledges the possibility of discerning the soul through its inherent qualities and the actions it initiates within the body. *Avicenna's De Anima* I.5, p. 15 line 16-17.

<sup>11</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima* 1.5 4 satir 8-9, 11. Of course, Avicenna accepts that the soul can be partially known through the accidents it possesses and the actions it causes in the body (*min hadh al-'arādhi lahu ila an nuhakkiku dhātīhi li-na'rifa māhiyatahu ...*). *Avicenna's De Anima* I.5 p. 15 line 16-17.

attempts to address this issue by focusing on the essence of the soul itself.<sup>12</sup> To elucidate the existence and essence of the soul, which is distinct from the body, he develops the thought experiment of the "Flying Man."

### **Flying Man Theory**

Avicenna's intellectual experience, which can be formulated as the theory of the Flying Man/Man in the Void, which he constructed to justify the realization of the soul's essence, can be found in *al-Shifā: Tabi'iyāt / Kitāb al-Nafs* (I.1; V.7), *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt* (Namat 3, Fasl 1-2, 374-78.), and *Mubāhasāt*. In *Kitāb al-Nafs* I.1, where he aims to elucidate the essence of the soul, he concludes that the soul has a separate and distinct existence from the body. In *Kitāb al-Nafs* V.7, he explains what he is aware of and knows independently of his body with the concept of *anniya*. In addition to these three works, *Ta'liqāt* (pp. 30, 79-80, 147-48, 160-61), provides a detailed discussion and justification of the soul's direct consciousness of its own essence as opposed to its relation and difference from the body. In this work, he addresses self-consciousness in the sense of the soul's awareness of itself and makes the distinction between *al-shu'ūr bi-dhāt* and *al-shu'ūr bi al-shu'ūr*. Although the narratives and descriptions of the theory in these three works contain partial differences, the main point that draws attention is to prove the existence and essence of the soul and to justify that the soul has a separate and distinct existence from the body. Additionally, it is posited that individuals are conscious of their *dhāt/self*, meaning that they can directly perceive their *dhāt/self*.

The interpretation of this intellectual experiment developed by Avicenna has been the subject of considerable debate. The conceptual ambiguity inherent in the theory, the partial discrepancy between different versions of the theory, and the alternating use of different concepts in different versions have provided a foundation for the defense of disparate views on the precise nature of Avicenna's intention in developing this theory. The initial interpretation that to be examined is that Avicenna posits the existence of a soul that is separate and distinct from the body, and that the soul is immaterial. One of the most prominent advocates of this perspective is Hasse. The second main interpretation is that Avicenna justifies the soul's direct, self-evident, and permanent self-consciousness, in addition to its immateriality. An important representative of this view is Kaukua.

In his *Kitāb al-Nafs*, Avicenna formulates the theory as follows:

In this matter, it is oriented towards proving the existence of the self through warning (*tanbih*) and reminiscing (*tadhkir*) ...

We say that the one among us must imagine (*yatawahham*) himself as though (a) he is created all at once and (b) created perfect (*kāmil*), but that (c) his sight has been veiled from observing external things, and that (d) he is created falling in the air or the void in a manner where he would not encounter air resistance, requiring him to feel, and that (e) his limbs are separated from each other so that they neither meet nor touch. He must then reflect as to whether he will affirm the existence of his self (*dhātahu*).

He will not doubt his affirming his self-existing (*wujūd dhātihī*), but with this he will not affirm any limb from among his organs, no internal organ, whether heart or brain, and no external thing. Rather, he would be affirming his self (*dhātihī*) without affirming for its length, breadth and depth. And if in this state he were able to imagine a hand or some other

---

<sup>12</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima* I.5 p. 5 line 2-3.

organ, he would not imagine it as part of his self (*fî dhātîhi*) or a condition for its existence (*shartan fî dhātîhi*).

You know that what is affirmed is other than what is not affirmed and what is acknowledged (*al-muqarr bihi*) is other than what is not acknowledged. Hence the self whose existence he has affirmed has a special characteristic (*khāssiyya*) of its being his very self, other than his body and organs that have not been affirmed.

Hence the one who affirms (*al-muthbit*) has a means (*lahu sabil*) to be alerted (*yatannabah*) to the existence of the soul as something other than the body -indeed, other than body- and to his being directly acquainted (*‘ārif*) with [this existence] and aware of it (*annahu ‘ārif bihi mustash’ir lahu*). If he is oblivious to this, he would require educative prodding.”<sup>13</sup>

As can be discerned from the aforementioned quotation, the primary objective of this particular iteration of the theory is to substantiate the existence of the soul, the capacity to intellectually acknowledge the existence of the soul as a separate and distinct entity from the body, and the assertion that the soul is not contingent upon the body for its existence and functions. The second point concerns the essence of the soul, which is accepted from the outset as a separate and distinct entity from the body. This raises the question of what kind of essence the soul has, without considering its attribution to the body. The differentiation of the soul from the body serves to justify the immaterial structure of the soul. The third point concerns the essential relation between the soul's essence and the soul itself, or its being. This is to be achieved by justifying that the body is not a constituent or essential part of the soul's existence and essence. In other words, it is an attempt to justify the sameness between essence/self and self-consciousness. It can therefore be concluded that self-consciousness is not related to the body or any bodily limb. Consequently, the soul's dhāt, or self-consciousness, can be defined as a state that is separate and distinct from the body. Once the essence, dhāt, and self-consciousness of the soul have been established, it is necessary to demonstrate the direct cognizability, clarity, and certainty of self-consciousness.

In the theorem, Avicenna's primary rationale for requesting that the individual imagine themselves suspended in the air with immediate and comprehensive understanding is to preclude sensory knowledge/experience, which represents the fundamental source of knowledge for the mind. Consequently, this approach serves to substantiate the existence of the soul without the reciprocal affirmation of the body by the soul. For this purpose, he asserts that all sensory input must be blocked. The rationale behind the suspension of the body in the air and the subsequent conceptualisation of it as “*created all at once and (b) created perfect*” (*khulika defatan and wa khulika kāmīlan*)<sup>14</sup> is to preclude the actualisation of the faculties of estimation, imagination, and memory. These are internal faculties (*ḥawāṣ al-bātina*) that may

<sup>13</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima* I.1, p. 16 line 2-15.

<sup>14</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima* I.5, p. 16 line 3. In formulating his theorem, Avicenna posits that the human being was created by God in a state of suspension in the air. To gain a deeper comprehension of the theorem, it is essential to undertake a detailed examination of the process of creation of the human being that he postulates. In Avicenna's theory, the creation of human beings is not an instantaneous process. Conversely, in addition to the unity of the soul and body, the human being is brought into existence according to a deterministic order within the sublunar realm, under the control of the active intellect. Nevertheless, Avicenna posits that it is logically feasible for God to create a human being directly in this scenario, invoking His divine power.



be possessed by bodily limbs contingent on their sensation. The objective is to prevent the data that would otherwise activate these faculties. Therefore, it can prevent any kind of data flow that would nourish the essence of the soul based on perceptual experiences. Despite lacking experiential knowledge, an individual can still demonstrate competence and perfection in using the utilisation of their intellectual faculties. An additional rationale for conceptualising the individual as a suspended entity devoid of internal and external components is to preclude the interception of sensory data. This entails the prevention of both sensory and experiential knowledge, including tactile, olfactory, and gustatory experiences, as well as the acquisition of knowledge pertaining to one's own body. Once the soul has been purified of all internal and external data, and has reached a state of pure awareness, it intellects whether its dhāt/self exists or not, and becomes directly and without any doubt, clearly aware of the existence of the dhāt/self of its soul (*shu'ūr*). This provides evidence that the dhāt/self of one's soul has a reality that is independent of and distinct from the physical limbs. Furthermore, it demonstrates that the soul is aware of its own existence without perceptual knowledge and experience. This essence, which is realised and directly perceived, is what the person calls "I" (*'ana*), the self itself (*shu'ūrūna bi-dhātīnā huwa nafs wujūdunā*).<sup>15</sup> It is an essential essence from whose realization one cannot escape and whose existence one must affirm. This self-awareness or self-consciousness, which Avicenna expresses with the concept of dhāt/self, points to the subjective and individual self of the soul. Based on the self-consciousness of the soul, Avicenna also aimed to justify the individuation and formation of personal identity of each individual.<sup>16</sup>

To substantiate the assertion that self-consciousness is not a function of the body, it is first necessary to demonstrate that the soul is not a function of the body or the sum of bodily functions. To this end, Avicenna presents a series of arguments to demonstrate that the soul possesses a reality that is separate and distinct from the body. The initial argument is based on the concept of intellectual perception. Accordingly, intellectual perception is realised in the immaterial soul, rather than in the physical body or perceptions. Perceptual experience based on the body is unable to abstract the forms of the things it senses from their substances. However, the immaterial soul and the faculty of perception can grasp the forms of things by abstracting them from their substances. Secondly, the faculty of perception inherent to the soul is capable of discerning universals that do not possess discrete and distinct realities. The universals that do not possess a discrete existence external to the body can only be apprehended through the faculty of perception. Thirdly, the soul is conscious of its own existence while the body and sensory organs are not aware of their own existence; only the soul is aware of its own existence. This can be achieved without the input of sensory perceptions, as evidenced by the flying man theory. Therefore, despite the closure of both internal and external perceptions, the individual conceived of in this manner will inevitably affirm the existence of their own essence (*wujūd dhātika*) even under these circumstances. Consequently, Avicenna posits that even in the absence of corporeal awareness, an

---

<sup>15</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, ed. 'Abd al-Rahman Badawī (Cairo: Dar al-Islamiyya, 1973), p. 161 line 10.

<sup>16</sup> Ahmed Alwishah, "Avicenna on Self-cognition and Self-Awareness", *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah and Josh Hayes (Cambridge University Press), 145-46; For detailed information on Avicenna's individualisation of the soul, see Ömer Ali Yıldırım, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", *Bilimname* 39 (2019), 187-219.

individual will remain conscious of their own essence. This indicates that the awareness of essence is not contingent on the body or any of its constituent parts.

Despite Avicenna's justification of the soul's separate and distinct existence from the body in his theory, his argument for the soul's existence was critiqued for its lack of strength. One of the major criticisms of the theory, J. Kaukua's criticism, concerns Avicenna's error in distinguishing between the epistemological or phenomenological and the metaphysical:

... as many scholars have pointed out, it seems to commit the rather blatant fallacy of proceeding from an epistemic or phenomenological distinction to a metaphysical one... the fact that the brain or the extended neural network of my body does not figure in the phenomenology of my first-personal experience does clearly not warrant the conclusion that my experience is metaphysically independent of them, for it is perfectly possible, even likely, that my experience is opaque in the sense that mere introspection will never reveal its physical foundation.<sup>17</sup>

Kaukua asserts that Avicenna's distinction between two different realities lacks sufficient rationale and is not sufficiently clear or grounded. In accordance with this distinction, Avicenna posits that the soul and the body are discrete entities, such that the soul can exist independently of the body and is not contingent on the body for its reality and existence. However, as Kaukua notes, the fundamental issue is that the distinction between the soul and the body is inherently ambiguous, as the soul is said to possess a wholly distinct reality from the body. Does the fact that the soul is conscious of its own existence despite being purified from all bodily limbs and sensory data in the theory provide sufficient justification for the soul having a separate and distinct existence from the body as claimed? The lack of perceptual data supporting the existence of the body in the theory raises the question of whether this necessitates the existence of the soul. How can he be certain that the essence/self which he believes to be conscious is not a part of the body or the body itself? The response to this fundamental critique of the theory remains unclear and unaddressed within the theory itself.

One potential response to this criticism is that the theory in question is not a well-founded argument, but rather, as Avicenna states, an 'admonition', that is, a warning or reminder. A detailed analysis of the theory's structure reveals that Avicenna does not set out to provide a definitive, well-reasoned definition of the soul, self, or essence. Conversely, the theory can be seen as an intellectual experiment, designed to facilitate the realisation and perception of one's own self or essence.<sup>18</sup> P. Adamson and F. Benevich contend that such an explanation is inadequate and unconvincing. They argue that Avicenna makes this distinction by observing conceptual distinctions in a way that leaves no room for doubt. In the text, Avicenna presents the soul-body distinction in a clear and assertive manner. Had he lacked confidence in this distinction, he would have stated it in the text and provided the necessary justifications.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 37.

<sup>18</sup> Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 34.

<sup>19</sup> Adamson and Benevich, "The Thought Experimental Method", 149; Avicenna, *Avicenna's De Anima*, I.1, p. 16 line 12-13.

Another important criticism against the flying man theory is M. Marmura's claim that, just as Anselm made a leap from a concept in the mind to objective reality, Avicenna makes a leap from a hypothetical/ hypothetical existence to an existence with a definite/categorical reality. Marmura criticizes Avicenna's inference from hypotheticals that do not reflect reality to a reality that has not been conclusively proven or clearly grounded, arguing that the theory uses a false method of inference.<sup>20</sup> The part that Marmura has the following to say about this:

You know that what is affirmed is other than what is not affirmed and what is acknowledged (*al-muqarr bihi*) is other than what is not acknowledged. Hence the self whose existence he has affirmed has a special characteristic (*khāssiyya*) of its being his very self, other than his body and organs that have not been affirmed.

Hence the one who affirms (*al-muthbit*) has a means (*lahu sabil*) to be alerted (*yatannabah*) to the existence of the soul as something other than the body -indeed, other than body- and to his being directly acquainted (*'ārif*) with [this existence] and aware of it (*annahu 'ārif bihi mustash'ir lahu*). If he is oblivious to this, he would require educative prodding.<sup>21</sup>

Marmura does not find it correct to present Avicenna's hypothetical/ hypothetical conclusion as if it were a definite conclusion. In Marmura's words:

This argument, however, so very central to the first version of the "Flying Man," is problematic. It operates within an imagined, hypothetical framework and hence one expects its conclusion to be hypothetical and tentative. But an unwarranted swerve from the hypothetical to the categorical seems to take place. For the language of its conclusion is categorical. That Avicenna intended this conclusion to be categorical is also indicated by the example's other two versions.<sup>22</sup>

As Marmura points out, Avicenna argued in his theory that if one is created perfect and rational, capable of knowing self-evident truths spontaneously and incapable of using the limbs of the physical body, then even if one is not aware of the body, one is conscious of one's own essence and possesses essential knowledge, which is natural and permanent knowledge of one's own self/dhāt. However, this is contrary to Marmura's criticism, and it is therefore incorrect to claim that Avicenna's theory is based on a hypothetical conception of existence. In the theory, the philosopher uses the expression '*al-wāhid minnā*'<sup>23</sup> in the sense of 'one of us' to describe the being he proposes we conceive, thereby indicating that one of us can directly imagine oneself as envisaged in the theory.<sup>24</sup> This indicates that there is a possible intellectual experiment in which each individual can envisaged themselves, contrary to Marmura's hypothetical critique that is devoid of any tangible to reality.

A further significant point of contention within the theory is the terminology employed by Avicenna. To ascertain Avicenna's perspective on the existence of consciousness and self-awareness (*al-shu'ūr bi-dhāt*) in the soul prior to its union with the body, it is essential to define the fundamental concepts he employs to substantiate the existence of the soul and its structural characteristics. This necessitates an investigation into the denotations and connotations of these concepts, with a view to elucidating their nuances. The concepts in

<sup>20</sup> Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", 388.

<sup>21</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima* I.1, p. 16 line 2-15.

<sup>22</sup> Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", 388.

<sup>23</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima* I.5 16 line 3.

<sup>24</sup> Adamson and Benevich, "The Thought Experimental Method", 150.

question are those of essence (*mahiya*) and self (*dhāt*). It is necessary to ascertain which of these concepts corresponds to the modern philosophical concepts of the mind, consciousness (*shu'ūr*), self-consciousness (*al-shu'ūr bi-dhāt*), and self (*dhāt*). The precise meaning attributed to these two concepts, particularly the concept of *dhāt*, has resulted in a divergence of interpretations among commentators engaged in the study of Avicenna's work. In the theory, Avicenna uses the concept of *dhāt* to express what the person he imagines suspended in the air is aware of. The concept of *dhāt* is used to signify both "essence" (*mahiya*) and "self" (*dhāt*). Indeed, the philosopher does on occasion employ the concept of *dhāt* in both of its accepted senses. This has given rise to a debate as to whether the essence (*mahiya*) in the sense of the essence of the soul or the *dhāt* (self) in the sense of the self-consciousness of the soul is the truly realised concept in the theory. If we understand Avicenna's concept of *dhāt* in the theory to refer to the essence of the soul (*mahiya*), then it follows that the essence (*mahiya*) of the soul is what is realised in the theory. If the concept of essence in the theory is understood to refer to the *dhāt*/self, then the essence of the immaterial soul, which is distinguished from the body in the theory, and the self, which serves as the foundation for personal identity and individuality, will be regarded as distinct entities.<sup>25</sup> In the theory, Avicenna frequently uses the concept of *dhāt* instead of essence to express the existence of the soul and self-consciousness. If the concept of *dhāt* is understood as the soul's subjectivity, self, self-consciousness, or self-awareness, it is clear that the soul possesses a self-consciousness independent of the body, that is, *dhātiyyah*. In particular, the sentences in the theory, "He will not doubt his affirming his self existing (*li wujūd dhātihī*), ... Rather, he would be affirming his self (*dhātihī*) without affirming for it length, breadth and depth.", and especially the sentence, "The *dhāt*/self whose existence he proves is unique to him because it is the same as him (*huwa bi 'aynihi*)."<sup>26</sup> point to the soul's *dhāt*/self rather than its essence, substance, and structure.

Marmura argues that Avicenna asserts that the soul, or what he terms to as '*dhāt*/self', is the immaterial soul.<sup>26</sup> To substantiate this perspective, he draws upon Avicenna's definition, "What is meant by the soul is what each of us refers to as '*I/ana*'."<sup>27</sup> Similarly, Hasse, who opposes the possibility of reading the term *dhāt* in Avicenna's theory as denoting self and self-consciousness, posits that in the theory of the flying man, the term *dhāt* signifies essence (*mahiya*) and rather than self (*dhāt*). While the term *dhāt* can be understood as a reference to the self or self/self-consciousness when considered in isolation from the theory, he asserts that the context of the theory precludes this interpretation. He objects that the concept of *dhāt* in *Kitāb al-Nafs* I.1 and the concept of *anniya* in V.7, which Avicenna employs synonymously, cannot be understood in the same sense, namely is, as the self. Although the concept of *dhāt* can be understood as a synonym for the self, the concept of *anniya* cannot be understood in the same way. In the light of this distinction, Hasse posits that it would be more precise interpretation of the term *dhāt* within the theory would be as the soul's essence, that is, the essential structure of the soul that defines its nature and identity, taking into account the context. It should be noted that the soul is a distinct and

<sup>25</sup> Mehmet Zahit Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şu'ûru", *Nazariyat* 6/1 (2020), 8-9.

<sup>26</sup> Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *The Monist* 69/3 (1986), 384.

<sup>27</sup> Avicenna, *Ahwal al-Nafs*, ed. Ahmad Fuad al-Ahwani (Cairo: 1952), 183.

separate substance from the body, and that this substance is an intellectual experiment designed to demonstrate that it is immaterial by virtue of its essence and does not require a body for its existence. The concept of dhāt should be therefore understood as the essence (*mahiya*) which emphasises the essence of the soul. This is because Avicenna states that he will address the term soul instead of explaining the concept of dhāt when justifying the theory. Consequently, Hasse posits that Avicenna uses the term dhāt to signify essence, and that the two concepts are used synonymously when analysing the flying man theory in *al-Shifa: Kitāb al-Nafs* I.1. When the soul is discussed in the context of its attribution to the body, that is, it's being kamāl, it is not being discussed directly about the soul's essence or substance, but rather about its accidents.<sup>28</sup> Hasse's argument leads to the conclusion that, if the theory emphasises the substantial structure of the soul, then the essence of the soul, or its essence (*mahiya*), can be explained. However, it cannot be concluded from the theory that the soul is directly aware of its own self and conscious of its dhāt or individual existence.<sup>29</sup>

Kaukua disagrees with Hasse's interpretation and states that Avicenna intentionally uses the concepts of *mahiya* and dhāt interchangeably in the theory. Although Avicenna first grounds that the soul has a separate and distinct reality from the body, in the second plan he also grounds that the soul in its immaterial structure has consciousness of its own dhāt and that this consciousness is essential and direct. Thus, Avicenna explains the personal identity and individuality of the immaterial soul through the self-consciousness of the dhāt independent of the body. He took shu'ūr as a more fundamental principle that precedes the person's all actions, enables them to be perceived as the primary singular agent, and enables the soul to realize its own essence. Avicenna's explanation of the difficulties of individualization and the formation of personal identity based only on the knowledge of one's own soul is more plausible in terms of self-consciousness, which is direct and self-evident to oneself and at the same time identical to that which has consciousness and that which is conscious. As Kaukua objects to Hasse's interpretation, what does it mean for the soul to directly perceive its own essence if the term dhāt in the theory is understood as essence (*mahiya*). A self-consciousness is required that makes it possible for the soul to perceive its own essence. There must be a kind of self-consciousness that enables the soul to be aware of its own existence, to say, 'My dhāt/self exists, I exist distinct and separate from the material body.' Isn't this kind of self-consciousness that enables the soul to become aware of and realize its essence and what kind of structure it has by ignoring this kind of self-consciousness? Therefore, Hasse's interpretation of dhāt in the sense of self-consciousness as essence (*mahiya*) and his understanding of the soul's judgment as 'I directly perceive my existence without the need for my body and bodily limbs' as 'I can directly perceive my dhāt/essence' is far from being convincing enough to eliminate alternative interpretations. The reason for Avicenna's preference for the term dhāt in the theory may be his desire to refer to the self-consciousness as well as the essence of the soul. Moreover, the concept of dhāt may also refer to the soul's self-consciousness as well as its essence in

---

<sup>28</sup> Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300, ed. Aragno Quiviger, Warburg Institute Studies and Texts 1 (London: Turin: Warburg Institute; N. Aragno, 2000), 83, 87-89; Avicenna, *De Anima*, I.5, p. 4 line 12, p. 10 line 17.

<sup>29</sup> Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, 83-85.

the sense of its substantial essence. For the soul's consciousness of its individual existence is, in a sense, the soul's consciousness of the essence of its own existence. Therefore, Avicenna may have deliberately used a concept that can have such different meanings in his theory.<sup>30</sup> Similar to Kaukua's objection, Druart also stated that although Avicenna's alternating use of the concepts of *dhāt* and *mahiya* in different versions of his theory in different works creates a conceptual ambiguity, it would be more accurate to understand the concept of *dhāt* as the self.<sup>31</sup>

### Consciousness of Self

In his theory, Avicenna identifies three distinct forms of consciousness. The first of these is the consciousness of one's physical body and bodily faculties (*al-shu'ūr*); the second is the most fundamental and essential self-consciousness/essential consciousness of one's own essence (*al-shu'ūr bi-dhāt*); and the third is the consciousness of one's consciousness of oneself/reflective consciousness (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr*).

Self-consciousness (*al-shu'ūr bi-dhāt/zātī shu'ūr*) can be defined as the introspection or direct awareness of one's own being, encompassing consciousness of one's own being, being aware of one's own emotions and mental states, and the ability to differentiate oneself from others. Self-consciousness can be defined as the direct and self-evident awareness of one's own essence/*dhāt* or being, which is free from the constraints of time and space. One is conscious of oneself in a manner that is not constrained by the limitations of the body and its constituent parts. The concept of self-consciousness can be understood to comprise two fundamental elements. The first of these is the entity engaged in the act of cognition, and the second is the entity or object that is the subject of that act. The initial question that arises is that of the perceiver and the perceived. In other words, what constitutes the perceiver and the perceived? In this context, it can be posited that the perceiver is the agent, the self, and the perceived is the *dhāt* itself, that is, its existence. As will be discussed in greater detail subsequently, Avicenna asserts that these constitute a single entity as they are identical, following his clarification of the nature of the perceiver and the perceived.<sup>32</sup>

To elucidate the consciousness that the soul's *dhāt* possesses, Avicenna distinguished between the knowledge of oneself, in other words, knowing one's own *dhāt* (*ta'aqqul*) and being conscious of oneself (*shu'ūr*). These two forms of knowledge, which have disparate structures but are closely interrelated, serve distinct functions in the development and differentiation of the self/personal identity. In contrast to Aristotle's concept of knowledge of one's own self, Avicenna's work emphasises the notion of being conscious of one's own *dhāt*. Being conscious of one's own *dhāt* is different from Aristotle's knowledge of one's own *dhāt*; knowledge of one's own *dhāt* does not fully encompass consciousness of one's own *dhāt*. This form of knowledge is not permanent, direct, or self-evident, as it is achieved through the intellect's intellection. Upon cessation of the act of intellection, this form of cognition will also cease. However, as will be discussed in greater detail subsequently, the state of being conscious of one's own self is permanent, self-evident and direct. In the words

<sup>30</sup> Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şu'ûru", 13-14.

<sup>31</sup> Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", 34; Özcan Akdağ, *Din Felsefesi* (Kayseri: Kimlik, 2023) 279.

<sup>32</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 160-61; 147-48.

of Avicenna, '... our soul (*nafsunā*) is perpetually consciousness (*shu'ūr*) of its own existence...' <sup>33</sup> Therefore, while consciousness of one's own dhāt is constant, knowledge of one's own dhāt is contingent upon the process of intellection. This is due to the fact that the acquisition of knowledge regarding one's own dhāt is a process that relies on the intellect, intelligibles, and other internal faculties. The state of consciousness of one's own dhāt prioritises the process of knowing, given that the dhāt is identical and one with itself.<sup>34</sup>

In contrast to Aristotle's concept of knowledge of the essence through the other, which is the intellection of the intellect based on the data it has about other beings and the realisation of its own intellection, Avicenna's notion of self-consciousness represents a distinct form of knowing. In the view of Aristotle, it is not possible for a person to be conscious of their own existence without the act of intellection, without external data to activate or actualise the intellect. This is because self-consciousness cannot be distinguished from the knowledge of other things that we perceive based on our perceptions. The knowledge of one's own essence can only be attained through the perception of external phenomena.<sup>35</sup> A comparable perspective is evident in Averroes's work. He posits that the knowledge of one's own individual soul (*'ilm bi-nafsihi al-shahsiyyah*) is acquired through sensory experience. In his own words, the essence of man (*dhātuhu*) is nothing but the knowledge of things (*'ilm al-ashyā'*). Averroes builds upon Aristotle's assertion that knowledge of the self is knowledge based on experience, arguing that one knows the essence of one's soul as one knows other things. He further points that the knowledge of self depends on knowing other things. This form of knowledge is contingent upon the acquisition of knowledge of other things and is therefore a knowledge that is realised and developed. This indicates that self-consciousness or knowledge of the individual essence is a gradual, developing, and changing type of knowledge in Averroes' view.<sup>36</sup> In contrast, Avicenna, with the theory of the man suspended in the air, precludes any external influx of data through the senses, thereby justifying the knowledge of self-consciousness as a necessary, essential, and unchanging type of knowledge.

Furthermore, the designation of the human soul as the rational soul (*nafs al-nāṭiqa*) distinguishes it from other types of souls, indicating that the most essential quality of the human soul is intellection. For the human soul to intellect, it must be conscious of its own dhāt. Regarding the essence of intellection, the question arises as to whether the unity of the intellect and the intellected – that is to say, the unity of the dhāt that is intellecting and the dhāt that is intellected – and the identity of the dhāt that has self-consciousness and the dhāt that is conscious of having self-consciousness are in question. Avicenna expresses this as follows:

<sup>33</sup> Avicenna, *al-Mubāhasāt*, ed. Muhsin Bidārfer (Qum: Intishārā-ı Baydar, 1992), 185-86, par. 550.

<sup>34</sup> Aristotle, *De Anima*, III.4 429b 8-430a; In *De Anima*, Aristotle does not address issues such as self-consciousness, the potential of the soul to understand its own essence, and so forth. Instead, he examines self-knowledge through the other, focusing on cognitive processes. Alwishah, "Avicenna on Self-cognition and Self-Awareness", 144-45; Yıldırım, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", 189.

<sup>35</sup> Aristotle, *De Anima*, III.4 429b 8-430a 25.

<sup>36</sup> Averroes, *Tahafut al-Tahafut*, ed. Sulayman Dunya (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1965), II, s. 522-23 par.143-44.

Self-consciousness is essential in the soul (*al-shu'ūr bi al-dhāti al-dhāti al-dhātiyyun li al-nafs*), not acquired externally. When dhāt arises, consciousness/shu'ūr arises with it (*ka annahu izā hasala al-dhātan, hasala ma'ahā al-shu'ūr*). One does not become conscious of it through a medium, but rather one becomes conscious of it through the dhāt, because of the essence (*yush'aru bihā bi dhātihā wa min dhātihā*). Our (the soul's) consciousness of our dhāt is the existence of our soul (*al-shu'ūrūnā bi al-dhātīnā huwa nafs wujūdunā*)... Self-consciousness is a consciousness that is inherent in the essence because it is the existence of the dhāt; therefore, there is no need for something external to perceive the dhāt. Rather, dhāt is that through which we perceive dhāt.<sup>37</sup>

As Avicenna explicitly asserts in the quotation, the advent of dhāt is concomitant with that of shū'ūr, or self-consciousness. This implies that dhāt and shū'ūr are identical entities, both being indispensable and mutually reinforcing. In other words, the existence of dhāt is tantamount to the awareness of one's own essence. The existence of dhāt implies that the dhāt is aware of its own essence. In the words of Avicenna, one is conscious of one's own dhāt by virtue of being dhāt (*takūna anta anta*), as the self and the state of being conscious are one and the same. In light of the relationship, he posits between dhāt and shū'ūr/self-consciousness, one's shū'ūr/self-consciousness of one's own dhāt can be understood as the direct existence of one's dhāt itself.<sup>38</sup> Accordingly, the individual in the theory of the flying man has self-consciousness and self-awareness of their own existence as soon as they correctly identify their own essence. This would suggest that self-consciousness can be considered an aspect of the individualized soul. The awareness of one's own soul's dhāt necessitates the existence of an individual self, an individualized soul. He further justifies this in his *Mubāhasāt*:

Our intellect does not always intellect its essence (*dhātihi*); our soul (*nafsūnā*) is perpetually in the shū'ūr of its own existence. If the soul actually intellects something other than the essence, it will obviously be conscious (*shu'ūr*) of what its intellects as long as it is perpetually intellecting.<sup>39</sup>

Consequently, an individual who is conscious of their own dhāt is also aware of their existence. Consequently, awareness of existence entails awareness of dhāt. Consequently, the act of intellection is made possible by the awareness of one's dhāt and the possession of it.

One of the arguments Avicenna develops to justify that the soul has a different and separate reality from the body is that the soul is conscious of its existence even when the body is diminished or damaged:

If this body (the material body) were just the body in its entirety, we would not be conscious of our existence as something that exists when something is missing from it. But this is not so. "I" would still be 'me' even if I did not know the existence of any of my hands, feet and organs... On the contrary, I think they are subject to me, and I know with certainty that these organs are tools that I use out of necessity. If these conditions did not exist, I would not need them, and if these needs do not arise, I renounce them. Nevertheless, without them, I continue to be 'me'.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 160-61, 147-48; *al-Mubāhasāt*, 59-60 par.60-66.

<sup>38</sup> Avicenna, *Sharḥ al-Ishārāt wa-'t-tanbihāt*, with Sharḥ Nasir al-Din al-Tusi, ed. Ayatallah Hasan Hasan-zadeh al-Amoli (Qum: Būstān-i Kitāb, 1433) II, Namat 3 Fasıl 3 line 7-8.

<sup>39</sup> Avicenna, *al-Mubāhasāt*, 185-86, par.550.

<sup>40</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima*, V.7 p. 255 line 1-6.



This argument can also be interpreted as proof that the self/self-consciousness (*al-shu'ūr bi-dhāt*) that the soul possesses actually exists independently of the body and sensory perceptions. This argument also constitutes a rejection of the view that the individual is constituted by the sum of the parts or faculties of the body or soul (*jumlathū*) and the view that self-consciousness is constituted by the perception of the sum of the different parts of the individual. This is because, if this view is accepted, the absence of one of these components would result in a deficit in the perception of self-consciousness. The alteration of bodily organs over time would necessitate a corresponding change in individuality (*anniyah*) and self-consciousness. However, as Avicenna correctly asserts, despite the absence of one of these components, the individual can persist in self-consciousness and awareness of their individual existence (*bi wujudi anniyatihi*). This indicates that self-consciousness is in fact identical with the existence of the *dhāt* of the soul.<sup>41</sup>

In the light of the soul's awareness of its own existence, as postulated by Avicenna, Marmura accepted the soul's self-consciousness as an inevitable consequence of the theory. However, this assertion is not aligned with Marmura's position. Rather, the notion that the soul is conscious of its own essential existence is a fundamental premise of the theory, rather than a conclusion derived from it. The theory is predicated on the assumption that the soul is conscious of its own *dhāt*, or self.<sup>42</sup> If the soul is conscious of its own *dhāt*/essence without a body or the need for bodily organs, or if it can directly perceive its own essence, this entails that the soul is conscious of its own self in a way that precedes cognition, that it has self-consciousness. In the theory, the soul that we directly perceive, and which Avicenna defines as our own essence, '*al-shay al-lazī yarāhu kullun minna dhātahu*'<sup>43</sup> actually implies that the soul has a consciousness of self and that this state, which each of us directly perceives as our own *dhāt*, is actually the self. In this context, the term *dhāt* is understood to refer to a state of self-awareness, which extends beyond the existence of the soul.

Adamson and Benevich interpreted Avicenna's awareness of one's own soul and direct perception of its *dhāt*, which Avicenna presents as an important justification for the existence of the soul in the flying man theory, as not the main purpose of the theory. They understood the direct perception of one's own *dhāt* without the need for bodily limbs as a proof of the existence of the soul, in other words, the existence of the essence of the soul. They claimed that the term of '*dhāt*' used in the theory did not mean 'self' but rather 'essence'. Therefore, the concept of *dhāt* in the theory would not mean the self in the sense of the soul's awareness of its own existence, but rather the essence in the sense of the structure of the soul's substance. Adamson and Benevich claimed that the main reason for the prominence of self-consciousness in the theory was to demonstrate the conceptualising reasoning/*nātiqa* faculty of the soul.<sup>44</sup> Contrary to Adamson and Benevich's interpretation, if the concept of *dhāt* in the theory is understood not as essence but as self, self-

<sup>41</sup> Avicenna, *al-Mubāhasāts*, 100 par.207, 136 par.370; *al-Risalat al-Adhawiyya fi amr al-ma'ad*, ed. Sulayman Dunya, (Cairo: Dar al-fikr al-'Arabi, 1328/1949), 94, line 6-9; Deborah L. Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. Shahid Rahman, Tony Street etc. (Dordrecht: Springer Netherlands, 2008) 12.

<sup>42</sup> Adamson and Benevich, "The Thought Experimental Method", 149.

<sup>43</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima*, V.7, 253, line 18-19.

<sup>44</sup> Adamson and Benevich, "The Thought Experimental Method", 162-63.

consciousness, then the use of dhāt in the theory would be evidence that the soul has a self/self-consciousness independent of the body as well as the existence of the soul, a substance separate and distinct from the body:

Then he considers whether he affirms the existence of his dhāt (*wujudu dhātihi*) without a shadow of doubt. He knows the existence of his dhāt (*lihdātihi*) without any doubt about its existence...<sup>45</sup>

If the term dhāt in this quotation is taken mean self-consciousness rather than essence, it follows that the man is conscious of his own existence through his soul. In other words, he is conscious of the dhāt of his soul, that is, the self of his soul; the dhāt the existence of which is beyond doubt is peculiar to him (*hāsiyyatun lahu*) and, unlike the body, this soul is identical with him (*annahā huwa bi 'aynihi*).<sup>46</sup> In this theorem, Avicenna seems to be drawing our attention to a fact that we are already aware of, namely, the existence of the soul as a separate substance independent of the body. He does this with reference to the self-consciousness, which - if we understand the dhāt as self-consciousness - exists independently of the body and limbs, whose existence can be directly perceived, and of which one is aware even in sleep. He reminds us of the existence of the soul, which we sometimes forget or do not pay attention to, but of which we are always aware, albeit in a hidden/obscure way, through the direct realisation of the dhāt. However, he explains this reminder indirectly, not through a very precise and clear argument. Therefore, the theory of the flying man is more of a reminder than a demonstration.

Although Avicenna doesn't explicitly address whether the soul has self-consciousness in the theorem, he explains and justifies the soul's having self-consciousness, i.e. *shu'ūr*, more clearly in his later work *al-Ta'liqāt*:

Man's essence is a conscious essence (*dhātun shā'iratun*), his consciousness of his dhāt (*shu'ūru al-dhāti bi al-dhāt*) is never potential, it is something inherent in his essence. The essence of man is a conscious dhāt (*dhāt al-insāni dhātun shā'iratun*), his consciousness of his dhāt is natural to him. Therefore, it is not acquired, and since it is not acquired, it is not realized through an instrument.

Man's essence is a conscious essence (*dhātun shā'iratun*), his consciousness of his dhāt (*shu'ūr al-dhāti bi al-dhāt*) is never potential, it is something inherent in his essence. The essence of man is a conscious dhāt (*dhāt al-insāni dhātun shā'iratun*), his consciousness of his dhāt is natural to him. Therefore, it is not acquired, and since it is not acquired, it is not realized through an instrument.

The essential self-consciousness is inherent in the soul (*al-shu'ūru bi al-dhāti dhātiyyun li al-nafs*), not acquired externally. When dhāt comes into being, consciousness/*shu'ūr* comes into being with it (*ka annahu idhā hasalah al-dhāt, hasalah ma'a al-shu'ūr*). One does not become conscious of it (the soul) through a medium, but rather one becomes conscious of it (the soul) through the dhāt, because of the dhāt (*yush'aru bihā bi dhātihā wa min dhātihā*). Its (the soul's) consciousness of itself is an absolute consciousness/*shu'ūr*... a consciousness/*shu'ūr* that is permanent, not occasional.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima*, I.5 p. 16 line 6-8.

<sup>46</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima* I.5 p.16 line 13-14.

<sup>47</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 160 line 18-24; 79 line 27-28.

Avicenna clearly states that dhāt is essential in the soul and is not perceived through an external limb. He criticises that those who claim that one can have knowledge of dhāt through an intermediate limb instead of the direct perception of essence do not have direct perception of their own dhāt. In mediated cognition, such as through the sense apparatus, there must be something that is sensed and that realises cognition different from the sense apparatus, and this is the soul:

The soul's consciousness of being conscious of its own dhāt (*fa inna mā an nash'ura bi annā qad sha'arnā bi zawātinā*) is because it is the act of the intellect.

Since self-consciousness (*al-shu'uru bi al-dhāt*) is actual for the soul, the soul is always conscious of its dhāt (*al-shu'ur bi al-dhāti yakūnu li al-nafsi bi al-fi'li fa innahā takūna dā'imat al-shu'uri bi dhātihā*). Being conscious of consciousness (*al-shu'ur bi al-shu'ur*) is in the potential state; if it were in the actual state, it would be permanent, in which case there would be no need for the intellect to reason.<sup>48</sup>

Avicenna states that dhāt is perceived directly and unmediatedly, and that one is conscious of one's own dhāt:

When I say, 'I did something like this, I take into account that I perceive my dhāt, even if I am in ignorance that I am in the consciousness of my dhāt (*in kuntu fi gāflatan 'an shu'ur bihā*). If I was not aware of my dhāt in the first place (*law lā anna i'tabarru awwālān dhāti*), how would I know that I am acting in one way or another? Therefore, I am first aware of my dhāt, not its action, and I do not consider anything else through which I realize my dhāt (*lam a'tabar shay'an adraktu bihi dhāti*).<sup>49</sup>

Avicenna then warns that our consciousness of our dhāt is the very essence of our being (*shu'urunā bi dhātinā huwa nafs wujūdīnā*).<sup>50</sup> This means that our self-awareness is an essential quality of our soul. Avicenna insists that it is the consciousness of our dhāt that makes it possible to know something based on its perception and enables it possible for us to perceive it (*fi 'ilminā bi idrākinā lahu shu'ur bi dhātinā*). In the process of realisation, we first become aware of our dhāt (*fa sha'arnā awwālān bi dhātinā*). If I were not first conscious of my dhāt, how could I know that I am the one who perceives the thing in question; how could I know that I am the one who perceives without knowing that I am the agent who performs the act of perception, without being conscious of it? To be able to say that I am the agent who performs the act in the first-person singular verbs such as 'I perceive, I do, etc.', I must first be conscious of my own existence, and then I must be conscious that I am the agent to whom I attribute the act in question. This means that the perceiving soul is conscious of its own dhāt (*anna al-nafsah shā'iratun bi dhātihā*). Avicenna states that for me to perceive that certain actions are done by me, the existence of the dhāt that precedes the actions must be assumed without necessarily being proven. The knowledge that requires the assumption of the existence of dhāt is contained directly in the dhāt itself.<sup>51</sup> Therefore, this a priori self-consciousness that precedes the act is a shu'ur/consciousness of which I am always uninterruptedly self-aware of and directly aware, independent of the act. This self-consciousness, which is unique to the essence of the individual and distinguishes and him/her from other individuals, is an essential basis that enables the individual to tell 'me'

<sup>48</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 161, line 3-5; 160-61.

<sup>49</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 161 line 6-9; 148 line 12-13.

<sup>50</sup> Avicenna, *Ta'liqāt* 161, line 10.

<sup>51</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 161 line 6-9, 160.

by making it possible to attribute the act to the individual who performs the act. Similar to the time-space matter that enables the material individual to individuate, it is the self-consciousness, which is an essential quality of the soul, that enables the immaterial soul to individuate.<sup>52</sup>

Self-consciousness is not an acquired state; it is intrinsic to dhāt and is the very existence of the soul (*al-shu'ūr bi al-dhāti huwa garizīyyun li al-dhāti, wa huwa nafs wujūdihā*). By virtue of its essentiality, dhāt does not need anything other than itself to perceive itself; it directly perceives itself and is conscious of itself (*fa lā yuhtāju ilā shay'in min khārijī tudraku bihi al-dhātu bal al-dhātu hiya al-latī tudriku dhātahā*). Since self-consciousness is essential to the essence, it is out of the question for the dhāt to exist without self-consciousness.<sup>53</sup>

Avicenna used the body-ropes analogy to justify that since the soul is immaterial, only the soul, which is an immaterial substance, can hold together faculties of the soul with different functions together, and that the body or a bodily limb cannot fulfill this function. Similarly, there must be a single agent/subject to make sense of the actions performed by the faculties, each of which has a different function, and to relate all actions to each other. However, in order for this agent to directly perceive the actions of each faculty as the primary singular person/agent, it must have a pure, simple, and essential dhāt. Although it is a reasonable assumption that these faculties with their various functions, originate from the immaterial soul, this is not a sufficient argument. It is not sufficient for the immaterial soul to be the primary singular agent performing these acts, but it must also perceive them as the primary singular agent. It is precisely at this stage that Avicenna argues that the subject who perceives these different acts is the self-conscious dhāt.<sup>54</sup>

Marmura posits that Avicenna presents three distinct arguments for the propositions that it is the immaterial soul that unites the various faculties together.<sup>55</sup> One of these three arguments is the so-called flying man theory. If it is accepted that when I perceive something through different faculties, it is a bodily limb that makes this perception possible and enables me to say, 'I perceived, I did, etc.', then the destruction or damage to the bodily limb will cause the destruction or diminution of self-perception/essential shu'ūr:

As we have stated elsewhere, even if I do not know that I have hands, feet or any of these limbs, I am still 'me'. Moreover, I believe that they are attached to my dhāt and I know that they are my limbs that I use for certain needs. If these needs are not fulfilled, I renounce them. Nevertheless, without them, I continue to be 'me'.<sup>56</sup>

We say that even if a human being is created in an instant, even if his limbs are created differently, even if he does not see his limbs, does not touch his limbs, does not have contact with them, does not hear a sound, even if he is ignorant of the existence of all his limbs, even if he has no knowledge of his limbs, he still knows the existence of his self/anniya as one thing (*'alima wujudi anniyatihi shay'an wahidan*).<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 55.

<sup>53</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 160-61; 79-80.

<sup>54</sup> Avicenna and Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitāb al-Najāt, Book II, chapter VI, with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition* (Westport, Conn: Hyperion Press, 1981), p. 256 line 6-11; *Avicenna's De Anima*, V.5 p. 256 line 6-11.

<sup>55</sup> Marmura, "'Avicenna's 'Flying Man' in Context'", 389.

<sup>56</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima*, 5.7 p. 255 line 3-6.

<sup>57</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima*, 5.7 p. 255 line 7-10.

... For if I know that I have a heart and a brain, I know this only through sensation/sense, hearing, and experience, or I do not know it because I know that I am I (*anni ana*). The limb itself is not something through which I am aware of my dhāt (*ana bi al-dhāti*), but rather it is I as land (*bi al-'aradhi ana*). Therefore, what I know as the self through myself, what I mean by 'I sense, reason, do, and collect these qualities' and what I call 'I' (*ana*) is different.<sup>58</sup>

It is not the heart, brain, or other bodily appendages that allow one to be conscious of one's own self (*ana*), but rather the fact that one is directly conscious of one's own essence (*al-ash'uru bihi annahū ana bi al-dhāt*). What makes this possible is the absence of an intermediary, an act, or a specific process between essence and essential consciousness. Therefore, Avicenna insists on grounding the immateriality of the soul, its separateness and difference from the body, while reminding us that one's individual existence (*al-anniyatihi*) is aware of one's self/dhāt.

Nevertheless, although he appears to have essentially reiterated the theory here, he has made a significant conceptual distinction. In contrast with the preceding narrative, the concept of *anniya* is employed in lieu of the concept of *dhāt*. While in other contexts he employs the concept of *anniya* to signify an individual's personal existence, in this instance he utilises it as a synonym for *dhāt*. The concept of *anniya* is employed to signify the essence that constitutes a person's identity and enables their uninterrupted consciousness of their own existence. To elucidate the interrelationship between self-consciousness/*shu'ūr* and *anniya*, he stated that the consciousness/*shu'ūr* of one's own *anniya* precedes the awareness of external and internal limbs.<sup>59</sup>

If one reflects (*ta'ammal*) on what it is that enables him to refer to himself as 'he' or to himself as 'I' (*ana*), he will imagine that it is his body and corpse. But if he reflects (*tafakkār*) on this, he will realize that even if his other limbs, such as his hands, feet, or arms, do not belong to his body, he will still refer to himself as 'I'. He will know that these bodily limbs are not necessary for him to call himself 'I' ...

For one can know one's *anniyah* (*anniyatahu*) to which one refers ... without knowing that one has a heart, without knowing where, how and what one's heart is ... yet by *anniyah*, which is the true essence, one can mean the person/human being, that which one knows oneself to be...<sup>60</sup>

As is evident from the aforementioned quotation, Avicenna posits that the capacity to self-identify as an 'I' is contingent upon one's *anniya*, which he defines as one's essence. Avicenna, who associates *anniya*, *dhāt*, and 'I' in this way, concludes from this that one does not require a physical body to know and be aware of oneself. The necessary essential relation between the consciousness of the 'I' and the *anniyah* allows him to reach this conclusion.

It is also noteworthy that Avicenna does not consider the self-formed due to bodily limbs and perceptions to be the real self. Rather, he refers to this as the 'accidental self' (*bi al-'aradhi ana*).<sup>61</sup> In contrast, he considers the self that one directly perceives to be the essence of the soul. This *dhāt*, which is directly perceived and aware, is not a mere aggregation of

<sup>58</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima*, V.7 p. 256 line 6-11.

<sup>59</sup> Avicenna, *al-Mubāhasāt*, 59-60 par.62.

<sup>60</sup> Avicenna, *al-Risāla al-Adhaviyya fi amr al-ma'ad* 94, line 1-13.

<sup>61</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima*, V.7 256 line 9.

bodily limbs; rather, it has a reality that extends beyond the body. As Avicenna himself states, this dhāt is the very existence of the soul itself (*al-shu'uru bi al-dhāti huwa garizīyyun li al-dhāti, wa huwa nafs wujūdhā*).<sup>62</sup>

### The Essence of Self Consciousness: Obviousness - Directness – Permanency

In his work *al-Ishārāt*, in which he briefly discusses the theory of the flying man in three paragraphs, Avicenna, as in his other works, tries to prove the immateriality of the soul and that it is a substance different/separate from the body. However, in this work, unlike the others, he points to the three fundamental characteristics of self-consciousness (*al-sh'ūr bi-dhāt*), namely its obviousness/self-evidentness, unmediatedness/directness, and permanency/continuous, to support its being the most natural and fundamental perception. Similar to his argument in *al-Shifa / Kitab al-Nafs*, he affirms that the perception of one's own self/self-consciousness is the most basic, natural and self-evident perception independent of the body and perceptions, but his style here is in the form of indication and allusion. In his *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*, under the title *On the Terrestrial and Celestial Souls*:

Return to your own self (*nafs*) and reflect (*ta'mmal*): If you are healthy, or rather in some states of yours other than health such that you discern a thing accurately, do you ignore the existence of your own dhāt? (*dhātika*) and not affirm it? To me this [ignoring and not affirming] does not befit one who has mental vision. One's self does not escape even the one asleep in his sleep and the intoxicated in his intoxication, even though its representation of oneself (*dhāt*) is not fixed in memory.

Further, if you imagine yourself (*dhāt*) at the beginning of its creation with a healthy intellect and a healthy disposition, and supposedly it is altogether in such a position and disposition as not to perceive its parts nor have its members in contact—but separate and suspended for a certain moment in free air— you will be aware of the existence (*subūt*) of enniyyah (*anniyatihā*) even though you are ignorant of everything.

With what do you apprehend yourself (*dhāt*) at that time, prior to that time, and posterior to it? Also, what is it of yourself that is apprehended? Is that which apprehends (your *dhāt*) one of your external senses, is it your intellect, or a faculty other than your senses and what belongs to them? If it is your intellect or a faculty other than your senses by which you apprehend [yourself], then do you apprehend [it] by means of an intermediary or without an intermediary?

I do not believe that in that case you are in need of an intermediary. Thus, it is without an intermediary [that you apprehend yourself]. It remains, therefore, that you apprehend yourself without the need for another faculty or an intermediary. Hence it remains that you do so by means of your [external] senses or internal [powers] without an intermediary. Reflect further! ...<sup>63</sup>

As can be discerned from the aforementioned quotation, Avicenna posits that even in the absence of physical bodily activity, sensory perception, and external stimuli, one's consciousness remains intact if the rational faculty is in a state of optimal functionality. He highlights three key characteristics of the soul's self-consciousness that facilitate this phenomenon: self-evident, direct/mediated, and perpetual/continuous. In conclusion, the self-consciousness of the soul can be defined as the self-evident, direct, and permanent

<sup>62</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 160-61.

<sup>63</sup> Avicenna, *Sharh al-Sārāt wa al-Tanbihāt*, Namat 3, Fasl 1-2, 374-78; Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics, 94-95; *al-Mubāhasāt*, p. 61 par.66-68.

cognition of oneself. It is futile to attempt to provide an explanation or justification for this using different arguments. It is not feasible to elucidate and obtain this form of cognition, subjective self-awareness, through the use of disparate arguments. It is our contention that the assertion that this most fundamental and intrinsic form of self-awareness possessed by the soul pertains to the essence of the soul's species is erroneous. For Avicenna, the essential consciousness of one's own *anniyya* is a consciousness that is directly perceived by the individual in a state of perfect and complete creation, devoid of any perceptual experience. He asserts that this realization constitutes a form of self-awareness that is direct and pervades all aspects of the soul's faculties.<sup>64</sup>

In his work, Avicenna places great emphasis on the self-awareness of the *dhāt*, which he describes as a consciousness of one's own existence. This awareness is not merely a direct perception, but also a self-evident truth. The direct awareness of the *dhāt* of its own existence and its unmediated knowledge of it is indicative of the self-awareness's self-evident nature. This is because being self-evident is defined as the ability to know with certainty and without condition what one knows. Similarly, self-consciousness can be defined as self-awareness of one's own essence, or the knowledge that one is aware of oneself. This form of awareness is unconditional and direct. Does the fact that the self-awareness is self-evident, direct, and uninterrupted entail that the *dhāt* has self-awareness and is conscious of its consciousness (*al-shu'uru bi al-shu'ur*)? This is because the process of being conscious of oneself (*al-shu'ur bi- dhāt*) is a permanent and uninterrupted one, whereas the process of being conscious of one's consciousness (*al-shu'ur bi al-shu'ur*) is an intermittent and discontinuous one. Self-consciousness is a state of consciousness that is not contingent on the occurrence of specific mental states. In contrast, Avicenna posits that the essence is characterised by a permanent and uninterrupted self-consciousness, which persists even during states of sleep and intoxication. The fundamental aspect that enables this is that the intellect possesses a structure that can engage in intellection and serve as the object of intellection. Consequently, while the essence is self-conscious, it is also capable of being conscious of the consciousness of its essence. The *dhāt* is capable of taking self-consciousness as an object of consciousness. The directness or unmediatedness of self-consciousness makes this possible.<sup>65</sup>

In the view of Avicenna, self-consciousness does not emerge as a result of the operation of a specific faculty. Rather, it is an individual consciousness that belongs to a subject and precedes the actions of each faculty, such as seeing or hearing. It enables these actions to be perceived as the first-person singular 'I', the first-person singular subject.<sup>66</sup> The consciousness of "I" is of such a fundamental and essential nature that Avicenna warns that it is impossible to ground this self-consciousness with arguments. Although Avicenna attempts to demonstrate the immaterial nature of the soul, which is the underlying foundation that unites the disparate faculties of the soul and allows for the perception of each faculty's actions as the first-person singular subject "I," he also indirectly substantiates that the essential quality possessed by the soul, which is an immaterial substance, is an

<sup>64</sup> Avicenna, *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt II*, Namat 2, Fasıl 19, 416-17; Ibn Sina's Remarks and Admonitions, 94.

<sup>65</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 160-61.

<sup>66</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 160.

individual self-consciousness that enables it to perceive its individual existence with the subject "I." The reason for this discrepancy between the two proofs is that self-consciousness, which is the first and most obvious realization that a person possesses, cannot be proved with reference to rational justifications. In contrast with Marmura's assertion, Avicenna did not consider it necessary to provide proof of the self-consciousness that is readily apparent in each individual's own dhāt/self in the context of the soul's existence, distinctness, and immateriality.<sup>67</sup> One potential explanation for this is that self-consciousness is intrinsic to the soul, and the latter cannot be conceived without the former.<sup>68</sup>

In his theoretical work, Avicenna posits that since self-consciousness is identified with the existence of the soul, there is no need for an intermediary limb or external knowledge or guidance to be in the consciousness of dhāt. This implies that self-consciousness is, in fact, a direct, unmediated and unconditional form of self-awareness. By equating the dhāt (self) with self-consciousness, it can be argued that the essence is aware of its own existence at the moment of its existence, and that self-consciousness is the constitutive element of the soul. Furthermore, this direct and unmediated form of self-awareness is a perpetual awareness that is always present and uninterrupted.<sup>69</sup> This state of consciousness is permanent without any conditions, mediation, or time interval:

In every situation, the dhāt presents itself to the dhāt and can never be unaware of it. This is because the existence of itself is the realization of its own essence-self-consciousness. Since it is self-conscious and is in itself, dhāt is not subsequently self-conscious. There is no distinction between them, such as the perceiver and the perceived.<sup>70</sup>

Dhāt has consciousness of itself in a self-evident and unconditioned way. The self's consciousness of itself is always and uninterruptedly present.<sup>71</sup>

The self-consciousness of the dhāt is its natural state; it is therefore an uninterrupted state of existence. This runs counter to the knowledge of the body that is gained through the senses, which is not a constant state. Notwithstanding any lapses of memory regarding the dhāt, whether during sleep or in the waking state, the self-consciousness of the essence itself persists. According to Avicenna, the recollection of self-consciousness experienced by the dhāt is distinct from the self-consciousness intrinsic to its essence. The consciousness of the self-consciousness of the dhāt (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr*) is distinct from the self-consciousness of the dhāt (*al-shu'ūr bi- dhāt*).<sup>72</sup> This is because, even during periods of sleep, the activity of thinking through the intelligibles in the memory persists, as does the self-consciousness of the dhāt, which enables this intellection and constitutes its foundation. Otherwise, individual intellection cannot occur without the self-consciousness of the essence. The self-consciousness of the agent's dhāt is the enabling factor in remembering something through the recollection of dreams upon waking. This results in the ability to recall details such as "*in my dream...*" In this sense, the essence presents itself to us as a

<sup>67</sup> Marmura, "Avicenna's "Flying Man" in Context", 392-93.

<sup>68</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 161.

<sup>69</sup> Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", 4.

<sup>70</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 148 line 15-18; 160-61.

<sup>71</sup> Avicenna, *al-Mubāhasāt*, 60 par.65.

<sup>72</sup> Avicenna, *al-Mubāhasāt*, 59 par.60.



permanent self-consciousness. The realisation of the self, of one's own being, does not necessitate any act or activity, nor does it require a specific act that would result in self-consciousness. The relationship between self-consciousness and that which is conscious of it will be that of identity. Given that Avicenna accepts self-consciousness as direct, self-evident and permanent, he rejects any kind of rational inference or act of thinking that would establish the relationship between the identical essence and self-consciousness:

When it is conscious of itself, there must be a kind of relation of identity between the self-consciousness (*sha'r*) and what is conscious (*mash'ūr*).<sup>73</sup>

In consequence, the dhāt's self-consciousness, that is to say, its perception of its own existence, is in point of fact the dhāt's realisation and confirmation of its own existence. The realization and awareness of the dhāt's existence is a natural act intrinsic to the very nature of the dhāt. One might posit that self-consciousness can be regarded as a reflexive perception, given that it represents the realisation of the essence's own existence. In other words, the dhāt arrives at the consciousness of its own existence by virtue of being itself, 'I am conscious of me by virtue of not being me'. It is evident that this form of consciousness cannot be considered false or an illusion. The object of my consciousness is my own self, my dhāt, of which I am directly and clearly aware.<sup>74</sup> In his critique, Avicenna challenges the opposing view that the self's consciousness of its own existence is acquired through mediated means, such as impressions or thinking. This is because the consciousness of one's own dhāt is direct, self-evident, and unmediated, preceding impressions and being unique to the individual who enables the realisation of individual impressions. It is indubitable that the self-consciousness of the dhāt is the faculty that enables one to form an impression or perception, such as "I perceived this, I perceived that." It is not feasible for an individual who lacks self-consciousness to perceive "I" as a primary singular person.<sup>75</sup>

### **Consciousness of Self (*al-shu'ūru bi al-shu'ūr*) and Consciousness of Consciousness (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr*)**

One of the key differentiations Avicenna makes in his theory of the flying man with regard to the consciousness/shu'ūr of the individual is the distinction between the consciousness of the self (*al-shu'ūr bi-dhāt*) and the consciousness of consciousness (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr*). Self-consciousness can be defined as a direct, self-evident, and permanent state of essential consciousness of the essence or essence of one's own soul. In contrast, consciousness of consciousness can be understood as the awareness of one's direct, self-evident, and permanent consciousness of one's own essence. Consequently, one is not only conscious of the existence of one's essence, but also of the consciousness of one's essence:

It is not permissible for him to attain the realization of his dhāt through something other than his dhāt, for in that case something else would stand between him and his essence, which is contradictory. Moreover, if the soul does not know itself, how can other things make it know itself? This means that other things cannot enable one to know oneself.

<sup>73</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 147 line 23-24; 148 line 1-18; *al-Mubāhasāt*, p. 61-62 par.66-72.

<sup>74</sup> Avicenna, *Shar al-Ishārāt wa al-Tanbihāt* II, Nemat 3, Fasıl 3, s.374-78; Avicenna, *Shar al- Ibn Sina's Remarks and Admonitions*, 94-95; *al-Mubāhasāt* 161 par.446; Erkan, "İbn Sīnā'da Nefs ve Ölümsüzlük", 117.

<sup>75</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima*, 5.7 p. 256; *Ta'liqāt*, 160.

Regarding being conscious of consciousness (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr fa min jihāt al-'aqli*), this is something that the intellect grasps.<sup>76</sup>

The concept of consciousness can be defined as an essential and necessary form of cognition that the soul possesses directly and is an ever-present state. In contrast, the indirect type of cognition involved in being conscious of consciousness can be interrupted and acquired at a later stage. In more concrete terms, it can be defined as an act of cognition performed with conscious awareness. It follows that even if one is conscious of one's existence, one may not be conscious of one's consciousness. Put another way, even if one is aware of one's existence, one may not be conscious of one's awareness.

With regard to consciousness (*shu'ūr*), it is to be aware of one's own dhāt, which is through acquisition (*iktisāb*). Therefore, he does not know that he is conscious of his own dhāt (*la ya'lam*), similarly, he becomes aware of the rest of the things by acquisition. This is not something that is in him, but rather something that is acquired.<sup>77</sup>

As the quotation indicates, Avicenna differentiates between the consciousness of the self and the consciousness of self-consciousness. He considers both to be distinct concepts. This is made possible by the fact that they are experienced in different ways. Self-consciousness is an essential, necessary, self-evident, direct, and always actual phenomenon, whereas the consciousness of self-consciousness is a potential, open to stimulation, and not self-evident phenomenon. The awareness of consciousness is only triggered by a cognitive process. Accordingly, Avicenna posits that awareness of one's own essence and recollection of one's consciousness are distinct phenomena. The rationale behind Avicenna's prioritisation of self-consciousness over the consciousness of one's consciousness is that self-consciousness serves as the foundation for all forms of soul cognition, and no form of cognition can be actualised without it. According to Avicenna, self-consciousness, which is simple and one, necessary and essential, is the very existence of the soul's dhāt (*shu'uruna bi-dhātina huwa nafs al-wujūduna*). This implies that self-consciousness is an inherent and actual quality of the soul from the moment of its existence.

The primary issue that requires elucidation is whether awareness of consciousness is an intellectual activity or a direct state of the soul's dhāt. The ability to be aware of one's consciousness is enabled by the intellect, as awareness itself is an intellectual activity. In Avicenna's terminology, consciousness of consciousness is attributed to the intellect. This differentiation is based on the assumption that self-consciousness is a natural or essential state of the essence, whereas consciousness of consciousness is a state<sup>78</sup> acquired by the intellect through the cognitive process:

It (*al-shu'ūr*) is an intellectual (*bi'l-'aqli*) activity. Self-consciousness (*al-shu'ūr bi-dhāt*) belongs to the soul and is actual because it is always conscious of itself. Being conscious of consciousness (*al-shu'ūr bi-shu'ūr*) is in the potential state. If being conscious of consciousness (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr*) were in the actual state, there would be no need for intellect, since it would always be so.<sup>79</sup>

While dhāt is innately self-conscious, this self-consciousness is a direct, self-evident, and uninterrupted consciousness. Conversely, the state of being conscious of consciousness is

<sup>76</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 80 line 1-4.

<sup>77</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, p. 30 line 18-21; 160 line 21; p. 161 line 6; p. 147, 79.

<sup>78</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 147; *al-Mubāhasāt* 60 par.63-65.

<sup>79</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 161, line 2-5.

an acquired phenomenon that emerges later in the process of intellection and rational inference. Consequently, to be conscious of one's consciousness, one must first be conscious of one's dhāt. The state of being conscious of one's consciousness is then acquired based on self-consciousness and intellection. If the converse were to be postulated, namely that one is conscious of the consciousness of the existence of one's dhāt in actuality at all times, this would render the necessity for intellection superfluous. An explicit awareness of one's own self-awareness would inevitably result in a perception of succession. Awareness of one's own dhāt can be defined as a state of consciousness. The act of being conscious of one's consciousness would necessitate the presence of consciousness itself, which, in turn, would require consciousness to be conscious of its own consciousness. This process and necessity can be continued backwards ad infinitum. Avicenna places emphasis on the directness and uninterruptedness/permanence of self-consciousness as a means of eliminating the vicious circle and succession. Since the dhāt is always conscious of its own existence thanks to its direct and permanent self-consciousness, it does not create a new state of consciousness to be conscious of its own consciousness, given that the state of consciousness of the essence continues uninterruptedly. Upon attaining the state of consciousness regarding one's own consciousness, no novel state of consciousness is created, as this new state represents a continuation of the inherent consciousness of the dhāt, which persists uninterrupted. In other words, since being conscious of one's consciousness is the consciousness of self-consciousness, it is not a new state of consciousness that is different from it. The primary distinction between these two states of consciousness is that while the self-consciousness of the dhāt represents the intrinsic and fundamental nature of the essence, being conscious of consciousness represents a subsequent state of consciousness that is acquired by the intellect, which is based on self-consciousness. The state of being aware of consciousness differs from the permanent, direct, and self-evident self-consciousness in that it is acquired at a later stage and is not permanent. Consequently, when an individual who is not conscious of their own existence, that is to say, someone who is heedless, is warned about the existence of their own dhāt, they will not have self-consciousness of self-consciousness a second time.<sup>80</sup> As Avicenna states, just as being warned about a truth that is already known will not result in that truth being brought into existence again, being warned about self-consciousness will not result in the emergence of a separate self-consciousness in a way that would cause succession.<sup>81</sup> This is because the subject and the agent of knowing are one and the same thing. Black, however, argues that Avicenna's explanation of knowing that we know and that this will not continue in the form of succession will not eliminate succession, contrary to what is claimed.<sup>82</sup>

As Black rightly inquires, why is self-consciousness (*shu'ūrūna bi dhātinā huve naḥs al-wujūdunā*), an essential quality of the soul, or even, as Avicenna posits, the existence of our soul, contingent upon external prompting or attention to be recognized?<sup>83</sup> In response to this question, Avicenna posits that although the essential *shu'ūr* is an intrinsic quality of the soul's existence, there are instances when it is "unaware of it" (*dhāhil*).<sup>84</sup> In Al-Ta'liqāt,

<sup>80</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, 161, 147-48, 79; Erkan, "İbn Sînâ'da Nefs ve Ölümsüzlük", 119.

<sup>81</sup> Avicenna, *al-Mubāhasāt*, 155-56, par.426-27.

<sup>82</sup> Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", 20.n

<sup>83</sup> Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", 6.

<sup>84</sup> Avicenna, *Avicenna's De Anima*.1 s.16 satır 16-17.

he offers a comparable response, asserting that one can be unaware of an entity's intrinsic nature and necessitate prompting to recognize it. Additionally, he attributes this state of unawareness to the soul itself, stating that "*However the soul can be unaware (dhāhil) of its essence (dhātiha) and need to be prodded, just as it can be unaware of the first ones and need to be prodded about them.*"<sup>85</sup>

In this case, another fundamental question that may arise is how it is possible to be unaware of something that is the very existence of the soul and that is essential to the soul (*al-shu'ūr bi al-dhāt al-dhāt al-dhāt li'l-nafs*)? In light of Avicenna's assertion that one is aware of one's own existence even in states of sleep and intoxication, it can be inferred that he distinguishes between the consciousness of the self and the consciousness of consciousness.<sup>86</sup> In his writings, Avicenna posits that during the state of dreaming, the dreamer acts in accordance with the intelligibles, just as they govern their actions when awake. Furthermore, he asserts that the dreamer is aware of themselves even during the dream, in a manner similar to their awareness during wakefulness. However, upon waking, he neglects to recall this, attributing it to the distinction between his memory and his self-awareness. Nevertheless, given that self-consciousness is identical to the existence (*wujūd*) of the dhāt of the soul and individual existence (*anniya*), it may seem incomprehensible and even contradictory that one may not always be conscious of one's consciousness. However, in the light of Avicenna's distinction between one's self-consciousness (*al-shu'ūr bi al-dhāt*), which is always in the actual state, and the consciousness of consciousness, which is always in the potential state and is a cognitive activity, it becomes evident that the apparent contradiction is, in fact, absent.

### Conclusion

In examining Avicenna's explanations of the theory of the flying man across his various works, it becomes evident that the initial step is to substantiate the immaterial nature of the soul, which is distinct from the body and characterised by unity and simplicity. In the second stage, the objective is to demonstrate the existence of a singular essence, namely dhāt and self-consciousness (*al-shu'ūr bi al-dhāt*), which prioritises the functions of the diverse faculties inherent to the immaterial, discrete and distinct realities of the soul, and unites these functions with the consciousness of 'I'. As a result of this dhāt and self-consciousness, the soul is able to actualise its faculties with 'I' consciousness, regulate its functions and become individualised. He posited that this principle, which represents the pinnacle of bodily perfection, constitutes the self that we refer to as "I." The awareness of this essential 'I' is possessed directly, clearly and uninterruptedly, without the need for one's body and bodily limbs. The essential and intrinsic 'I' is a state that cannot be known through experience and observation; rather, it can be realised through a direct inner realisation. To justify the existence of self-consciousness in the soul and not in the body, Avicenna defined self-consciousness as immaterial, pure, simple, necessary, and essential, as a requirement of the soul's essence. To justify the necessity and essentiality of self-consciousness, he stated that self-consciousness is the existence of the dhāt of the soul and that the two are essentially identical. In this way, he distinguished between essential self-

<sup>85</sup> Avicenna, *Ta'liqāt*, p. 79 line 28, p. 79 line 28 - 80 line 1-2.

<sup>86</sup> Avicenna, *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*, Namat 3, Fasıl 1, 375; Avicenna, *bn Sina's Remarks and Admonitions*, 94.

consciousness, which is immediate, self-evident, and actual, and intellection and rational perception. He also stated that self-consciousness precedes cognitive processes. In his theory, Avicenna distinguished between two aspects of consciousness: consciousness of the self (*al-shu'ūr bi-dhāt*) and consciousness of consciousness (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr*). This distinction revealed two different yet interrelated aspects of consciousness. Regarding the essence, awareness, and continuity of consciousness, which is a significant topic of debate in contemporary philosophy of mind, he asserted that the individual is not only aware of the existence of his essence, but also of his consciousness.

It can be argued that Avicenna's interpretation of the theory as emphasising solely the immaterial reality of the soul, independent of the body, is incomplete. The observations of thinkers such as Hasse that the theory does not address the essence and existence of the consciousness of the soul's essence are inadequate. When the various versions of the theory are considered collectively, despite the conceptual ambiguity resulting from the alternating use of different concepts, it is possible to posit that Avicenna grounds the existence of an essential self-consciousness that forms the basis of the soul's individuality and personal identity on the basis of the soul's distinction and independence from the body.

## Bibliography

- Adamson, Peter and Fedor Benevich. "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument". *Journal of the American Philosophical Association* 4/2 (2018), 147-64. <https://doi.org/10.1017/apa.2018.2>
- Akdağ, Özcan. *Din Felsefesi*. Kayseri: Kimlik, 2023.
- Alwishah, Ahmad. "Avicenna on Self-Cognition and Self-Awareness". *Aristotle and the Arabic Tradition*. ed. Ahmed Alwishah and Josh Hayes. 143-63. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/9781316182109.009>
- Aristotle. *De Anima*. *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon. 535-603. New York: The Modern Library Classics, 2001.
- Black, L. Deborah. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows". *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. ed. Shahid Rahman, Tony Street vd. 63-87. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8405-8\\_3](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8405-8_3)
- Dag, Hasse. *Avicenna's De Anima in the Latin West*. London: Warburg Institute, University of London, 2000.
- Druart, Theresa A. "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes". *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*. 27-49. Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies-Georgetown University, 1988.
- Erkan, Ahmet. İbn Sîna'da Nefs ve Ölümsüzlük. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Görücü, Ömer Faruk. İbn Sîna - Descartes Psikolojisi: Karşılaştırmalı Bir Analiz. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Hasse, Dag Nikolaus. *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. ed. Aragno Quiviger. London/Turin: Warburg Institute; N. Aragno, 2000.
- Averroes, *Tahafut al-Tahafut I-II*, ed. Sulayman Dunya, Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1965.
- Avicenna, *Ahwal al-Nafs*, ed. Ahmad Fuad al-Ahwani, Cairo: 1952.
- Avicenna. *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā*. ed. Fazlur Rahman. London: University of Durham, 1959.
- Avicenna, *Sharḥ al-Ishārāt wa-'t-tanbihāt. Juz' 1: al-juz' al-awwal min al-Ḥikma*, with Sharh Nasir al-Din al-Tusi, ed. Ayatallah Hasan Hasan-zadeh al-Amoli, Qum: Būstān-i Kitāb, 1433.
- Avicenna, *bn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics: An Analysis and Annotated Translation*, ed. Shams Constantine Inati, New York: Columbia University Press, 2014.
- Avicenna. *al-Mubāhasāt*. ed. Muhsin Bīdārfar. Qum: Intishārā-ı Baydar, 1992.
- Avicenna. *al-Risala al-Adhawiyya fi amr al-ma'ad*, ed. Sulayman Dunya, Cairo: Dar al-fikr al-'Arabi, 1328/1949.
- Avicenna. *Ta'liqāt*. ed. Abdurrahman Badawi. Cairo: Dar al-Islamiyya, 1973.
- Avicenna, *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI, with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*. nşr. Fazlur Rahman. Westport-Conn: Hyperion Press, 1981.
- Kaukua, Jari. *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316105238>
- Marmura, Michael. "Avicenna's "Flying Man" in Context". *The Monist* 69/3 (1986), 383-95.

Tiryaki, Mehmet Zahit. "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru" *Nazariyat* 6/1 (2020), 1-38. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0093](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0093)

Yıldırım, Ömer Ali. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi". *Bilimname* 39 (2019), 187-219. <https://doi.org/10.28949/bilimname.540624>