



BARTIN ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of Bartın University
Faculty of Islamic Sciences

Sayı/Issue:22
Güz/Autmn 2024

e-ISSN
2619-9343



Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Journal of Bartın University
Faculty of Islamic Sciences

Sayı | Issue

22

Güz | Autumn

2024

e-ISSN | 2619 - 9343

BARTIN

Bartın Üniversitesi Adına Sahibi | Owner of the Journal on Behalf of Bartın University

Prof. Dr. Erol KIRDAR

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi | Bartın University, Faculty of Islamic Sciences

Editör | Editor

Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör Yardımcısı | Co-Editor

Dr. Öğr. Üyesi Yasir BEYATLI Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat MİRZAOĞLU Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Alan Editörleri | Section Editors

Doç. Dr. Kamil ÇOŞTU Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Emin ŞAHİN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Vahit CELAL Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ali DURMUŞ Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Fuat DAŞ Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Murat MİRZAOĞLU Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Nihal İŞBİLEN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan AYAYDIN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yasir BEYATLI Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yetkin KARAOĞLU Ordu Üniversitesi, Türkiye
Dr. Nurullah DAĞ Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Saeyd Rashed Hasan CHOWDURY Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Mehmet Ata MİRZAOĞLU Tarım ve Orman Bakanlığı, Türkiye

Dil Editörleri | Language Editors

Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL (TR) Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan CAN (AR) Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Tarek Mohamed Elmorsy HUSSEIN (AR) Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğretim Görevlisi Ayşe ÇAMUR (İNG) Bartın Üniversitesi, Türkiye

Kitap Değerlendirme Editörü | Book Review Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yunus YAZICI Bartın Üniversitesi, Türkiye

Dizin Editörü | Index Editor

Arş. Gör. Zeynep YAZICI Bartın Üniversitesi, Türkiye

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Dr. Öğr. Üyesi Nihal İŞBİLEN Bartın Üniversitesi, Türkiye

Sekreter | Secretary

Arş. Gör. Dr. Hayrettin BAHAR Bartın Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Seher ÖZTOPRAK KOCA Bartın Üniversitesi, Türkiye

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Abu Jamal Md. Qutubul Islam NUMANİ	Dhaka Üniversitesi, Bangladeş
Prof. Dr. Âdem CEYHAN	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Ayten	Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Asife ÜNAL	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Burhan BALTACI	Kastamonu Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Celal TÜRER	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Faruk KARACA	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Halit EV	Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hammet ARSLAN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hasan MEYDAN	Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin CERTEL	Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Michel TUCHSCHERER	IREMAM, Fransa
Prof. Dr. Muammer CENGİL	Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Shamsul ALAM	University of Dhaka, Bangladeş
Prof. Dr. Yakup CİVELEK	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Coşkun BABA	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Davut EŞİT	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Ghazwan YAGHİ	Leiden Üniversitesi, Hollanda

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD) yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir. Bu dergi DOAJ, EBSCO ve Erih Plus tarafından taranmaktadır. | Journal of Bartın University Faculty of Islamic Sciences (BUIIFD) is a peer-reviewed scientific journal published twice a year. All responsibility for the content of the published articles belongs to the authors. This journal is indexed by DOAJ, EBSCO and ERIH PLUS.

Bu dergideki çalışmalar CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazarlar dergide yayımlanan makalelerinin telif hakkına sahiptirler. | Authors retain the copyright to their work under the CC BY-NC 4.0.

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD), en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. | Journal of Bartın University Faculty of Islamic Sciences uses a double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

Adres | Adress

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
74100

Bartın, TÜRKİYE

e-posta: islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr

Tel / Phone: 0378 501 10 00 (1273)

Değerli Araştırmacılar,

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nin 22. sayısında (Aralık 2024) yer alan birbirinden değerli araştırma makaleleri ile huzurlarınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Dergimizin 22. sayısına 14 makale gönderilmiştir. Editör Kurulu incelemesi, Yayın Kurulu değerlendirmesi ve hakemlerin görüşleri neticesinde 8 makale reddedilmiş, 2 makalenin değerlendirme süreci devam ederken değerlendirme süreçleri tamamlanan ve hakemlerin onayını alan 3 araştırma makalesi ve 1 kitap değerlendirmesi bu sayıda yerini almıştır. Bu sayıda yayımlanan 3 araştırma makalesinin; İslam İktisadı, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi ve İslam Tarihi gibi uzmanlık alanlarının literatürüne katkı sağlamasını umuyorum. 1 kitap değerlendirmesinin ise Dini Araştırmalar ve Felsefe alanlarına katkı sağlamasını ümit ediyorum.

Bunlar; “Zekât ve Verginin Kümülatif ve Dağıtıcı Etkisinin Karşılaştırmalı Analizi”, “Yahudilikte Bet Hamikdaş'ın Tarihsel Süreci”, “Platon'da ve Aristoteles'te Var Olmayanın Varlığı: ME ON”, “Mısır Seferlerine Kadar Esedüddîn Şîrkûh'un Hayatı” ve “Edward Said Anısına Bir Eser” başlıklı çalışmalardır.

Bu sayıda yer alan makalelerin sıralamasında makalelerin dergiye gönderiliş tarihleri dikkate alınmıştır. Bu sayıda emeği geçen Yayın Kurulu üyelerimize, Editör Kurulu'na, makaleleri ile 22. sayıyı oluşturan yazarlarımıza, yaptıkları özenli öneri ve değerlendirmelerle makalelerin yayımlanma süreçlerine katkı sunan hakemlerimize emekleri için şükranlarımı sunarım. Oldukça yoğun bir sürecin sonunda büyük emeklerle hazırlanan çalışmalarla karşınızda olan 22. sayımızın Sosyal Bilimler ve İlahiyat alanına katkı sunmasını temenni ederim. Dergimize gösterdiğiniz ilgi için teşekkür eder, 23. sayımızda tekrar görüşmeyi temenni ederim.

Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ

Editör

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- Amine AOUISSI - Smail MOUMENI** 7
تحليل مقارن للأثر التراكمي والتوزيعي لكل من الزكاة والضريبة
Zekât ve Vergilerin Kümülatif ve Dağıtıcı Etkisinin Karşılaştırmalı Analizi
- Ayşegül DEMİR** 37
Yahudilikte Bet Hamikdaş'ın Tarihsel Süreci
The Historical Process of Bet ha-Mikdash in Judaism
- Yakup ORHAN – Emrah AKDENİZ** 55
Platon'da ve Aristoteles'te Var Olmayanın Varlığı: Me On
The Being of the Non-Being in Plato and Aristotle: Me On
- Yusuf Nurullah YEMEZ** 79
Mısır Seferlerine Kadar Esedüddin Şirküh'un Hayatı
The Life of Asad al-Din Shirküh until the Egyptian Campaigns

Kitap Değerlendirmeleri | Book Reviews

- Tamer YILDIRIM** 107
Edward Said Anısına Bir Eser
A Work in Memory of Edward Said

تحليل مقارنة للأثر التراكمي والتوزيعي لكل من الزكاة والضريبة

Zekât ve Vergilerin Kümülatif ve Dağıtıcı Etkisinin Karşılaştırmalı Analizi

Comparative Analysis of the Cumulative and Distributive Impact of Zakât and Tax

Amine AOUISSI

Prof. Dr., Ferhat Abbas University Sétif 1, İktisat Fakültesi, Setif/Cezayir
Prof. Dr., Faculty of Economics, Ferhat Abbas University Sétif 1, Setif/Algeria
amine.aouissi@univ-setif.dz
orcid.org/0000-0001-8063-0165

Smail MOUMENI

Prof. Dr., Ferhat Abbas University Sétif 1, İktisat Fakültesi, Setif/Cezayir
Prof. Dr., Faculty of Economics, Ferhat Abbas University Sétif 1, Setif/Algeria
smail.moumeni@univ-setif.dz
orcid.org/0009-0005-0600-1682

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 14 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 12 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi/Published: Aralık / December 2024

Atıf/Cite as: Aouissi, Amine – Smail, Moumeni. "Tahlil Mukâren li'l-Eseri't-Terâkümü ve't-Tevzî li-Küllin mine'z-Zekât ve'd-Darîbe". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2024), 7-36. <https://doi.org/10.59536/buiifd.1468216>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ملخص

نبحث في هذه الدراسة إمكانية استخدام الزكاة كبديل للضريبة، مع تسليط الضوء على الزكاة كأداة لتعزيز تراكم رأس المال، وتوسيع دائرة الشمول الاقتصادي، وتمكين الطبقات المهمشة في المجتمع. فالدراسة تعتبر وتقدم الزكاة ليس فقط كالتزام ديني، بل كأداة اقتصادية واجتماعية متعددة الأوجه وجزء لا يتجزأ من الإطار العام للاقتصاد الإسلامي. الدراسة في جوهرها، تؤكد على ضرورة إيجاد بديل لآلية إعادة توزيع الدخل الحالية بهدف تعزيز العدالة الاقتصادية والتماusk الاجتماعي، لا سيما داخل العالم الإسلامي. خاصة بالنظر للتحديات المستمرة التي يفرضها اتساع الفوارق المتزايد في الدخل، والفقر الراسخ، والإقصاء الاجتماعي، الذي تفاقم بسبب نظم الضريبة الحالية المحلية والعالمية. ردًا على ذلك، يقترح البحث الزكاة كآلية لمعالجة هذه القضايا، والاستفادة من مبادئ العدالة والشمولية التي تتميز بها هذه الأخيرة (الزكاة). ومن الأفكار المحورية في هذه الدراسة، فكرة الزكاة باعتبارها الركن الثالث للإسلام والركن الاقتصادي الوحيد، وما تحمله من إمكانات كبيرة للتحويل الاقتصادي. وعلى عكس الضريبة، تعمل الزكاة على مبادئ التضامن الاجتماعي والمسؤولية المتبادلة، ولا تهدف فقط إلى إعادة توزيع الثروة ولكن أيضًا إلى الارتقاء بالشرائح المهمشة في المجتمع وشمولهم اقتصاديا واجتماعيا. من خلال توفير رأس المال للمحتاجين دون التزامات أو تكاليف مرهقة، كما تعمل الزكاة كأداة قوية للتمكين الاقتصادي. يهدف هذا البحث أيضا ليكون بمثابة حافزا لمزيد من البحث في إمكانات الزكاة كقوة تحويلية في الإدارة الاقتصادية. من خلال تسليط الضوء على وظائف إعادة التوزيع والمزايا النسبية، كما يمكن أن تفتح هذه الدراسة مجالًا للبحث المستقبلي في الاقتصاد الإسلامي. فهذا البحث يساهم في المناقشات الجارية حول تقاطع الدين والاقتصاد والعدالة الاجتماعية، ويقدم رؤى جديدة في السعي إلى اقتصاد عالمي أكثر إنصافًا وشمولًا. وسعيًا لتحقيق أهداف هذا البحث، نستخدم منهجًا يتمحور حول المقارنة بين متغيرين اقتصاديين: الزكاة والضرائب. وإدراكًا لأوجه التشابه والاختلاف بين هذين النظامين، تقوم الدراسة بفحصهما من خلال الأساليب الوصفية والتاريخية، وتتبع تطورها ووظائفهما مع مرور الوقت. وبالاستناد إلى الإطار التاريخي، يحلل البحث الزكاة والضرائب في سياق كل منهما. علاوة على ذلك، تستخدم الدراسة التحليل الرياضي لتشريح ومحاكاة تأثير هذه الأنظمة، بما يتماشى مع المبادئ الاقتصادية المعاصرة. ومن خلال هذا النهج متعدد الأوجه، يسعى البحث إلى توفير فهم شامل للزكاة والضرائب، وتسهيل الحصول على رؤى مستنيرة حول أدوارها وآثارها في الحوكمة الاقتصادية.

كلمات مفتاحية: الاقتصاد الإسلامي، الزكاة، الضريبة، تراكم رأس المال، تمكين الأفراد، الشمول الاقتصادي.

ÖZ

Bu araştırma, zekâtin geleneksel vergilendirme sistemlerine ilerici bir alternatif olarak potansiyelini araştırmakta ve onu sermaye birikimini destekleyen, ekonomik kapsayıcılığı teşvik eden ve dezavantajlı grupları güçlendiren bir araç olarak sunmaktadır. Zekâti yalnızca dinî bir yükümlülük olarak değil aynı zamanda İslami ekonomik çerçevenin ayrılmaz bir parçası olan çok yönlü ekonomik ve sosyal bir araç olarak kabul etmektedir. Araştırmada, özellikle İslam dünyasında ekonomik eşitliği ve sosyal uyumu teşvik etmek için gelirin yeniden dağıtılmasının zorunluluğu vurgulanmaktadır. Genişleyen gelir eşitsizliklerinin, köklü yoksulluğun ve geleneksel vergi yapılarının daha da kötüleştirdiği sosyal dışlanmanın ortaya çıkardığı kalıcı zorluklar bulunduğu kabul edilmektedir. Buna yanıt olarak, zekâtin bu sorunları ele alacak, adalet ve kapsayıcılık ilkelerinden yararlanılacak bir mekanizma olduğunu öne sürüyor. Tartışmanın merkezinde, İslam'ın üçüncü şartı ve şartları içerisindeki tek ekonomik bileşeni olan zekâtin, ekonomik dönüşüm için önemli bir potansiyel barındırdığı fikri yer alıyor. Geleneksel vergilerden farklı olarak zekât, sosyal dayanışma ve karşılıklı sorumluluk ilkelerine göre çalışır ve yalnızca zenginliği yeniden dağıtmayı değil, aynı zamanda toplumun dezavantajlı gruplarını da yükseltmeyi amaçlar. Zekât, ağır yükümlülükler veya masraflar olmadan ihtiyaç sahiplerine sermaye sağlayarak ekonomik güçlenme için güçlü bir araç olarak hizmet eder. Bu araştırma, ekonomik yönetişimde dönüştürücü bir güç olarak zekâtin potansiyeline ilişkin daha fazla araştırma için bir katalizör görevi görmeyi hedeflemektedir. Yeniden dağıtım fonksiyonlarına ve karşılıklı yararlı avantajlara ışık tutan bu çalışma, İslam ekonomisi ve ötesinde gelecekteki araştırmalar için öncülük etmeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken din, ekonomi ve sosyal adaletin kesişimine ilişkin süregelen tartışmalara katkıda bulunarak daha eşitlikçi ve kapsayıcı bir küresel ekonomi arayışına yeni bakış açıları sunmaktadır. Araştırma, hedeflerine ulaşmak için iki ekonomik değişkenin (zekât ve vergilendirme) karşılaştırılmasına odaklanan kapsamlı bir yaklaşım kullanmaktadır. Bu sistemler

arasındaki benzerlik ve farklılıkların farkında olan çalışma, bunları tanımlayıcı ve tarihsel yollarla inceleyerek bu sistemlerin ve işlevlerinin zaman içindeki gelişimini takip etmektedir. Araştırma, tarihsel bir çerçeveden yola çıkarak zekât ve vergilendirmeyi kendi bağlamlarında incelemektedir. Ayrıca, çağdaş ekonomik ilkelere uygun olarak bu sistemlerin etkisini incelemek ve karşılaştırmak için matematiksel analizden yararlanmaktadır. Bu çok yönlü yaklaşım sayesinde araştırma, zekât ve vergilendirmenin kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlamayı ve bunların ekonomik yönetim içindeki rolleri ve etkilerine ilişkin bilinçli içgörülerini kolaylaştırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam ekonomisi, Zekât, Vergi, Sermaye birikimi, Bireysel yetkilendirme, Ekonomik katılım.

ABSTRACT

This research delves into the potential of zakat as a progressive alternative to conventional taxation systems, presenting it as a means to bolster capital accumulation, promote economic inclusivity, and empower disadvantaged and vulnerable groups. It recognizes zakat not merely as a religious obligation but as a multifaceted economic and social tool integral to the Islamic economic framework. At its core, the study emphasizes the imperative of income redistribution for fostering economic equity and social cohesion, particularly within the Islamic world and beyond. It acknowledges the persistent challenges posed by widening income disparities, entrenched poverty, and social exclusion, exacerbated by conventional tax structures. In response, the research proposes zakat as a mechanism to address these issues, leveraging its principles of fairness and inclusivity. Central to the argument is the idea that zakat, as Islam's third pillar and its sole economic component, holds substantial potential for economic transformation. Unlike traditional taxes, zakat operates on principles of social solidarity and mutual responsibility, aiming not only to redistribute wealth but also to uplift vulnerable segments of society. By providing capital to those in need without burdensome obligations or costs, zakat serves as a powerful tool for economic empowerment. Ultimately, this research serves as a catalyst for further inquiry into the potential of zakat as a transformative force in economic governance. By shedding light on its redistributive functions and comparative advantages, the study opens avenues for future research in Islamic economics and beyond. In doing so, it contributes to ongoing discussions on the intersection of religion, economics, and social justice, offering new insights into the quest for a more equitable and inclusive global economy. In pursuit of its goals, this research employs a comprehensive approach centered on comparing two economic variables: zakat and taxation. Recognizing both similarities and differences between these systems, the study scrutinizes them through descriptive and historical methods, tracing their evolution and functionality over time. Drawing from a historical framework, the research analyzes zakat and taxation in their respective contexts. Furthermore, the study employs mathematical analysis to dissect and simulate the impact of these systems, aligning with contemporary economic principles. Through this multifaceted approach, the research seeks to provide a thorough understanding of zakat and taxation, facilitating informed insights into their roles and implications within economic governance.

Keywords: Islamic economy, Zakât, Tax, Capital accumulation, Individual empowerment, Economic inclusion.

مدخل

من آدم سميث (Adam Smith) وكتابه "بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها" (1776)، إلى كارل ماركس و(Karl Marx) كتابه "رأس المال" (1867)، ثم جون مينارد كينز (John Maynard Keynes) وكتابه "النظرية العامة للتوظيف والفائدة والنقد" (1936)، إلى توماس بيكيتي (Thomas Piketty) وكتابه "رأس المال في القرن 21" (2013)؛ والعديد من البحوث والدراسات والمؤلفات الثانوية الداعمة لكل توجه؛ والنظم الاقتصادية الحديثة تبحث عن النظام الأمثل لزيادة الثروة المجتمعية (تراكم رأس المال) مع تحقيق التوزيع العادل للدخول لخفض الفروق بين طبقات المجتمع. ويجمع الغرب على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم على أن الحل يكمن في "الضريبة" كفلسفة ونظام، بغض النظر عن مدى الاعتماد عليها (بشكل ضئيل في النظام الرأسمالي أو بشكل ضخم في النظام الاشتراكي).

بغض النظر عن نجاح النظم الاقتصادية الحديثة من فشلها في تحقيق الهدف المسطر -تعظيم تراكم رأس المال (ثروة الأمة) وتذليل الفروق في الدخل (العدالة في التوزيع وتكافؤ الفرص)-؛ هناك خيار ثاني طرح عبر عصور وكان سبب في بناء حضارات ويمكن إعادة إحيائه لممارسة نفس الدور، ونقصد بكل تأكيد "الزكاة" كفلسفة ونظام، والقصد هنا أن نظام الزكاة هو جزء (Subsystem) من النظام الاقتصادي الإسلامي وليس نظام قائم بحد ذاته. فالزكاة آلية تذلل فروق الدخل بين أفراد المجتمع ولا تترك المال دولة بين الأغنياء. فهي تستهدف اقتصاديا واجتماعيا الفئات الهشة (الفقير، المسكين، عامل الزكاة، المؤلفة قلوبهم، فك الرقاب، الغارمين، في سبيل الله، ابن السبيل) من المجتمع مع تمكينهم كأفراد.

وما نحاول بحثه في هذه الورقة هو بيان النموذج الرياضي لتراكم رأس المال في كل من نظام الزكاة ونظام الضريبة، ثم بيان الفروق بينهما؛ طبعا مع التركيز على النموذج الرياضي لتراكم رأس المال في نظام الزكاة والذي نعتقد أنه النموذج الأكثر فاعلية لتعظيم تراكم رأس المال في المجتمع مع توزيع عادل للدخول وشمول اقتصادي لمختلف فئات أفراد المجتمع وبذلك تمكينهم.

1. مراجعة الأدبيات

تأتي معظم الأدبيات بشيء من التداخل فيما بينها، شاملة لمجموعة من الأفكار المشتركة بين الزكاة والضريبة؛ نحاول في هذا الجزء تفكيك الأفكار في عدة مسائل وذلك لتسهيل استيعاب القارئ من جهة، وأن نحيط بجميع جوانب إشكالية المقارنة بين الزكاة والضريبة من جهة أخرى.

المقارنة، قارنت الكثير من الدراسات التي اطلع عليها الباحث بين الزكاة والضريبة كأداتين لإعادة توزيع الدخل؛ كاشفة عن أوجه الشبه والاختلاف؛ مبرزة ميزات كل أداة وقدرتها على سد الفجوة بين الدخل. وقد

ركزت معظم الدراسات على دور الزكاة في تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية وتقليل عدم المساواة.¹ مع العلم أن طريقة ارتباط الزكاة بالضريبة تختلف من بلد لآخر وهو ما أثبتته دراسة مقارنة لثلاثة دول هي إندونيسيا وماليزيا وبروناي دار السلام.²

آلية حساب الزكاة (أو محاسبة الزكاة)، كان من أهم المواضيع التي ناقشها الكثير من الباحثين في موضوع العلاقة بين الزكاة والضريبة. فبعد تحديد الطريقتين الأكثر شهرة لمحاسبة زكاة الأعمال، وهما طريقة رأس المال العامل المعدل وطريقة نمو رأس المال المعدل، لم تكن فيه علاقة تربط بين محاسبة الزكاة وضريبة الدخل.³ حاولت بعض الدراسات اقتراح طرق بديلة لتحديد زكاة منظمات الأعمال بهدف تحسين جباياتها وتعظيم أثرها الاقتصادي.⁴ ونعقد أن لآلية حساب الزكاة أثر إيجابي على تحصيل الزكاة ومن ثم زيادة أثرها الاقتصادي والاجتماعي.

الحوافز، كانت من أهم المواضيع التي شددت انتباه الباحثين عند دراسة العلاقة بين الزكاة والضريبة؛ فهناك فعلا اختلاف في دوافع الأفراد لقبول أي من الأدوات. فأولى الدراسات تحدثت عن الشفافية والافصاح ودورها في تحسين الامتثال لدفع الزكاة،⁵ ثم بعد ذلك كانت فيه محاولة لاقتراح نموذج للامتثال للزكاة في مؤسسات تحصيل الزكاة الرسمية أين أظهرت نتائج الدراسة أن سبعة من أصل إحدى عشرة متغيراً تم اختباره تؤثر بشكل كبير على الامتثال للزكاة، وهي الجنس والعمر والتعليم والإنفاق الشهري والفهم والضرائب والبيئة.⁶ وقد كانت هناك دراسة أيضاً قدمت نظرة معمقة على القضايا والتحديات التي يواجهها رواد الأعمال المسلمون في الوفاء بالتزامهم الديني بدفع زكاة الأعمال.⁷ ووجدت دراسة أخرى أن زيادة المعرفة والثقة بالنفس لدى رواد الأعمال (دفعي الزكاة)، بالإضافة إلى زيادة عدد التفاعلات بين الجباة ورجال الأعمال، يمكن أن يحسن في جباية الزكاة.⁸ وسعياً لتحسين التحصيل مستقبلاً قامت دراسة ببحث دور منصات الإنترنت في تحسين جباية الزكاة؛ ووجدت أن توقع الأداء، والجهد، والظروف الميسرة، ومحو الأمية الزكوية تؤثر بشكل كبير على نية استخدام

¹ Fatima AlMatar, "Zakat vs Taxation: The Issue of Social Justice and Redistribution of Wealth", *European Journal of Business, Economics and Accountancy* 3/3 (2015), 119–129.

² Athoillah Islamy - Afina Aninnas, "Zakat and Tax Relations in Muslim Southeast Asian Countries: Comparative Study of Zakat and Tax Arrangements in Indonesia, Malaysia and Brunei Darussalam", *Li Falah: Jurnal Studi Ekonomi Dan Bisnis Islam* 5/2 (December 29, 2020), 102.

³ Zahri Hamat, "Business Zakat Accounting and Taxation in Malaysia!" (Conference on Islamic Perspectives on Management and Finance, University of Leicester, United Kingdom: s.n., 2009), 13–18.

⁴ Mohammed Obaidullah, "Revisiting Estimation Methods of Business Zakat and Related Tax Incentives", *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 7/4 (September 5, 2016), 349–364.

⁵ Rohaya Md Noor et al., "Zakat and Tax Reporting: Disclosures Practices of Shariah Compliance Companies", *2011 IEEE Colloquium on Humanities, Science and Engineering*, 2011, 877–882.

⁶ Sanep Ahmad - N. Ghani, "Tax-Based Modeling of Zakat Compliance (Pemodalan Kepatuhan Zakat Berasaskan Cukai)", 2012.

⁷ Azwan Abdullah et al., "Business Zakat as Poverty Eradication Mechanism", (December 2021), 04–05.

⁸ Ram Al Jaffri Saad et al., "What Influence Entrepreneur to Pay Islamic Tax (Zakat)?" *Academy of Entrepreneurship Journal* 25/1 (April 16, 2019), 1–223.

منصات الإنترنت لدفع الزكاة في إندونيسيا.⁹ كما أن هناك حاجة لتحسين تحصيل الزكاة، حتى أن هناك دراسة بحثت ضرورة دفع المؤسسات المالية الدولية للزكاة، وركزت على كيفية تحقيق التزام أفضل بالشريعة فيما يتعلق بدفع الزكاة من طرف هذه الأخيرة.¹⁰

هناك دراسات سابقة لتحديد المتغيرات التي تؤثر على تفضيلات ومشاركة المزكي ودفعي الضرائب الراغبين في دفع الضرائب والزكاة. وجدت هذه الدراسات أن المتغيرات التنظيمية، وحوافز الزكاة مثل: الالتزام الشرعي، الوعي القانوني، الإعفاءات الضريبية، والخدمات القائمة على التكنولوجيا، والتنشئة الاجتماعية، والترويج لها تأثيراً كبيراً على تفضيلات المزكي ودفعي الضرائب في إندونيسيا.¹¹

فعالية نظام الزكاة (جباية الزكاة وصرفها) من المواضيع التي جذبت بعض الباحثين؛ والحقيقية أن النتائج كانت مفاجئة. ففي باكستان على سبيل المثال كانت نتائج تطبيق نظام الزكاة محيية للأمال حسب دراسة خان (Khan)، 2007. فحسب هذا الأخير يمكن أن يؤدي عدم وضوح الشريعة فيما يتعلق بتطبيقات الزكاة (تحقيق الرفاهية والعدالة)، إلى تسييس لسياسة الزكاة، ويجادل أيضاً أن الطبيعة الدينية للزكاة لا تضمن الامتثال التلقائي لسياسة الزكاة، وأنه إذا كان على الأفراد استيعاب أهداف الرفاهية في الزكاة، فمن الضروري أن يثقوا في التزام الدولة الإسلامية بهذه الأهداف. وقد كشف تحليل البيانات الدقيقة المستمدة من استقصاءات دخل وإنفاق الأسرة لباكستان من عام 1985 إلى عام 1994، أن الزكاة فشلت في استغلال ثروة الأغنياء، حيث تتحمل الفئات الأقل دخلاً أكبر نسبة. والظاهر أن الزكاة كانت في أغلب الأحيان تؤخذ من الفقراء وتصرف بينهم.¹² وهي نتيجة مشابها لما وجدته كوران (Kuran)، 2020؛ الذي يرى أن الزكاة فتحت الباب للحكم السياسي التعسفي وانعدام الأمن المادي. فحسب رأيه القرآن لا يوضح المبادئ الأساسية للحكم، والتي كان من الممكن أن توفر نقطة البداية لتوسيع الحريات السياسية في ظل دولة ذات وظائف مقيدة بشكل واضح. تشير ورقة أخرى أيضاً، إلى أن الزكاة فقدت أهميتها بمرور الوقت.¹³

وعلى مستوى آخر، وُجدت دراسة تطبيقية على عينة من 422 شركة ماليزية الفترة 1996-2000؛ أن الشركات التي تدفع ضريبة ثروة عالية تميل إلى التمويل بمزيد من الديون نسبياً وهو سلوك مشابه لسلوك

⁹ Rahmatina Awaliah Kasri - Adela Miranti Yuniar, "Determinants of Digital Zakat Payments: Lessons from Indonesian Experience", *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 12/3 (June 21, 2021), 362-379.

¹⁰ Said Bouheraoua, "Zakah Obligations on Islamic Financial Institutions" (Kuala Lumpur: International Shari'ah Research: International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance (ISRA)), 2012.

¹¹ Abdullah- Al-Mamun et al., "Measuring Perceptions of Muslim Consumers toward Income Tax Rebate over Zakat on Income in Malaysia", *Journal of Islamic Marketing* 11/2 (May 25, 2019), 368-383; Any Setianingrum et al., "Prospects of Zakat as Tax Credit in a New Normal COVID-19 Period", *International Journal of Zakat* 6/1 (January 22, 2021), 25-38.

¹² Arshi Rasheed Khan, *Did Zakat Deliver Welfare and Justice? Islamic Welfare Policy in Pakistan, 1980-1994* (London: London School of Economics and Political Science, Phd, 2007), 415.

¹³ Timur Kuran, "Zakat: Islam's Missed Opportunity to Limit Predatory Taxation", *Public Choice* 182/3-4 (March 2020), 395-416.

المؤسسات التي تدفع ضريبة على الدخل.¹⁴ وهذه الدراسة ممكن أن تشير إلى ظاهرة غير مرغوبة أيضا وهي اعتماد الشركات على الديون في تمويلها حتى لا تدفع زكاة أكثر وهو سلوك مشابه للشركات اتجاه الضرائب (نوع من التهرب الضريبي القانوني).

وفيما يخص فعالية الزكاة نعتقد في هذا البحث أنه لا يوجد العدد الكافي من الدراسات لتقييم الفعالية بطريقة كافية ومرضية؛ ومع ذلك نسلم أنه يمكن أن يكتنف عملية تطبيق نظام الزكاة بعض المشاكل والعراقيل التي قد تسهم في فشلها. ففهم تصورات المسلمين حول الزكاة وتقديم الممارسات الحالية للزكاة والضرائب في ماليزيا، أوضح أنه قد يكون هناك نقص في تنظيم مؤسسة الزكاة، مما يجد من نجاح هدف الزكاة. فقد أشارت نتائج بعض الدراسات إلى عدم وجود عملية جمع وتوزيع مناسبة للزكاة في ماليزيا، لذلك يجب خصم مبلغ الزكاة تلقائياً من الحسابات المصرفية، بالإضافة إلى تنظيمها بموجب الدستور الفيدرالي.¹⁵

وربما ما استنتجناه - في هذا البحث أيضا من خلال دراستي خان (Khan) وكوران (Kuran)، هو ضرورة تحضير البيئة المناسبة لتطبيق نظام الزكاة وخاصة العوامل السياسية هذا من جهة. ومن الجهة الأخرى آلية تطبيق الزكاة قد تسهم في تحسين فعالية نظام الزكاة. ففي نفس السياق وجدنا دراسة شيخ، 2015، الذي حاول فيها تقدير جمع الزكاة على مستوى الاقتصاد في باكستان (2012) وإمكاناتها لخلق الرفاهية وإعادة التوزيع. أين وجد شيخ في دراسته أن الزكاة لديها القدرة على توليد إيرادات كبيرة للتخفيف من حدة الفقر وتقديم برامج الرعاية الاجتماعية؛ وأنها من الممكن تلعب دورا مهما في استقرار دورة الأعمال والقدرة التنافسية وتدفق الاستثمار.¹⁶

المواءمة بين الزكاة والضريبة؛ هو موضوع أسال الكثير من الخبر فالكثير من الدراسات التي بحثت إمكانية المواءمة بين الزكاة والضريبة. فالحكومة في نهاية المطاف تسعى إلى تحقيق أهدافها الاقتصادية والاجتماعية وذلك من خلال الضرائب. وفي الاقتصاد ذي الأغلبية المسلمة، إلى جانب العديد من أنواع الضرائب المفروضة، فرضت بعض الحكومات أيضًا ضريبة الزكاة بشكل قانوني عبر سلطة معينة.¹⁷ وتظهر بعض الدراسات أن هناك ثلاث رؤى تجعل الزكاة موضوعًا مهمًا بشكل خاص لعلماء القانون المعاصرين. أولاً، الزكاة هي بديل لضريبة الثروة المتواضعة تفرض مع ضريبة الدخل التي قد تكون توضيحية في الخطاب المتعلق بضرائب الثروة. ثانيًا، يدعم فقه

¹⁴ Nur Azura B.T. Sanusi, "The Dynamics of Capital Structure in the Presence of Zakat and Corporate Tax", *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 7/1 (April 14, 2014), 89–111.

¹⁵ A. Saada - Alya Mubarak Al Foorib, "Zakat and Tax: A Comparative Study in Malaysia", *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 10/12 (2020), 140–151.

¹⁶ Salman Ahmed Shaikh, "Welfare Potential of Zakat: An Attempt to Estimate Economy Wide Zakat Collection in Pakistan", *The Pakistan Development Review* 54/4 (2015), 1011–1027.

¹⁷ Hijatulah Abdul-Jabbar - Saeed Awadh Bin-Nashwan, "Does Deterrence-Based Enforcement Matter in Alms Tax (Zakat) Compliance?" *International Journal of Social Economics* 49/5 (January 1, 2022), 710–725.

الزكاة الاستنتاجات الأخلاقية للعلماء الذين يؤكدون أن حقوق الملكية مرتبطة بإجمالي الدخل بدلاً من الدخل قبل الضريبة. ثالثاً، إلى الحد الذي تعتبر فيه الزكاة مصدراً رئيسياً لإيرادات البرامج العامة، فقد تعني ضمناً دوراً حصرياً للحكومة.¹⁸ وبشيء من دقة وجدت دراسة أن هناك ثلاثة بدائل للمواءمة بين نظام الزكاة والضريبة: الزكاة والضرائب غير المترابطة، والزكاة كخصومات من الدخل الخاضع للضريبة، والزكاة كتخفيض ضريبي.¹⁹ وأنه لزيادة الإيرادات الضريبية في إندونيسيا، يُنصح بالزكاة كتخفيض ضريبي. وقد دعمت الكثير من الدراسات هذا الطرح الأخير؛ فإمكانية إعادة صياغة نظام الزكاة كتخفيض ضريبي قد يُحسن في أثر الزكاة الاقتصادي والاجتماعي.²⁰

فكون دافعوا الضرائب والزكاة معاً، يشعرون بالإرهاق؛ كان الحل هو جعل الزكاة بمثابة الركن الأساسية لضريبة الدخل بحيث يمكن لأولئك الملزمين بدفع كل من الضرائب والزكاة، خصم مبلغ الزكاة من خلال قناة واحدة فقط، مما سيقفل من أعباءهم. سيكون دافع الزكاة أكثر حماساً لدفع ضرائبه، وستؤدي النتيجة الموزعة للزكاة إلى تقليل الفقر. حيث إذا انخفض عدد الفقر، يمكن تحويل الصندوق إلى قطاعات اجتماعية أخرى مثل التعليم، وتمكين البطالين، وما إلى ذلك. وهكذا يتعزز النمو الاقتصادي في بلدان عينة الدراسة (دول الآسيان خصوصاً إندونيسيا).²¹

فيما يخص رأي الفقهاء أو موقف الشريعة الإسلامية في مسألة الزكاة والضريبة. هنا يرى القرضاوي رحمه الله وجوب دفع الضريبة قائلاً: «وكما يستفيد الفرد ويغنم من المجتمع وأوجه نشاطه المختلفة ممثلاً في الدولة، ففي مقابل هذا يجب أن يغرم ويدفع ما يخصه من ضرائب والتزامات، تطبيقاً للمبدأ الذي قرره الفقهاء "الغنم بالغرم"»²² ولكنه يضع لذلك الجواز شروطاً.²³ ويرى أن الضرائب لا تُغني عن الزكاة بأي حال من الأحوال: «مع أن الزكاة لا يُسقطها شيء. ولا يغني عنها شيء قط. فهي فريضة فرضها الله. فلا يملك نسخها أو تجميدها العباد. ولا بد أن تؤخذ باسمها ورسمها ومقاديرها، وبشروطها. وتصرف في مصارفها التي عينها الله في

¹⁸ Russell Powell, "Zakat: Drawing Insights for Legal Theory and Economic Policy from Islamic Jurisprudence", *Tax Rev* 7/43 (2009), 58.

¹⁹ Any Setianingrum et al., "Zakat as a Tax Credit for Raising Indonesian Tax Revenue", *International Journal of Zakat* 4/1 (May 31, 2019), 77-87.

²⁰ Harry Djatmiko, "Re-Formulation Zakat System as Tax Reduction in Indonesia", *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 9/1 (May 24, 2019), 135; Arifin Marpaung, "Zakat Regulation as a Reduction of Income Tax in Indonesia", *Budapest International Research and Critics Institute (BIRCI-Journal): Humanities and Social Sciences* 3/3 (August 3, 2020), 2109-2116; Sri Nurhayati - Dodik Siswantoro, "Factors on Zakat (Tithe) Preference as a Tax Deduction in Aceh, Indonesia", *International Journal of Nusantara Islam* 3/1 (August 13, 2015), 1-20; Mahdi Syahbandir et al., "State and Islamic Law: A Study of Legal Politics on Zakat as a Tax Deduction in Aceh", *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 22/1 (June 30, 2022).

²¹ Malik Shahzad Shabbir, "Business Zakat as Poverty Eradication Mechanism", *Global Review of Islamic Economics and Business* 6/1 (December 25, 2018), 051-061.

²² يوسف القرضاوي، فقه الزكاة - دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، الطبعة 2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1973)، 1078.

²³ القرضاوي، فقه الزكاة، 1078-1088.

كتابه»²⁴. وما يستفاد من كلام القرضاوي رحمه الله أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تسقط الضريبة الزكاة؛ وبطبيعة الحال لن ترضى أي دولة في عصرنا هذا بترك الضريبة ولو كان نظام الزكاة قائماً، كما لا يفوتنا الإشارة إلى أن من المصادر المالية للدولة من غير الزكاة هناك: خمس الغنائم، الفيء، الركا، الجزية ... إلخ. ومنه تبدو علاقة الموازنة أو التكامل بين نظامي الزكاة والضريبة ضرورية بل وفي بعض الأحيان حتمية حتى لا يكون فيه إرهاب لكاهل المكلف، الأمر الذي قد ينجر عنه بطء أو تثبيط لعملية تراكم رأس المال ومن ثمة تثبيط لعملية التنمية المستدامة.

ملاحظات مهمة:

معظم البحوث استخدمت المنهج النوعي، أي استبيان، يحلل بطريقة إحصائية وغالباً ما يستخدم نموذج SEM وأداة (SmartPls)؛ ووجد أن بحوث قليلة استعملت المنهج الكمي بتجميع بيانات عن متغيرات تفسر الزكاة (حصيلة الزكاة السنوية، عدد المزمكين ...). ثم يُدرس أثر هذه المتغيرات الأخيرة على الناتج المحلي (GDP) في أغلب الحالات وفي حالات خاصة على الفقر وإعادة توزيع الدخل، وكانت في مجملها تحليل إحصائي كمي. في الأخير هناك القليل جداً جداً من الدراسات التي تناولت موضوع محاسبة الزكاة رغم أهميته وذلك لأثره على حصيلة الزكاة.

وجدنا من خلال مراجعتنا لمختلف الأدبيات المتعلقة بالزكاة أن جملة من الباحثين يتصورون أن الزكاة نوع من الضرائب أو من الاقتطاعات الضريبية؛ ونعتقد أن هذا التصور خاطئ. ويوافقنا في هذا الطرح الكثير من علماء المسلمين المعاصرين الذين يرفضون اعتبار الزكاة شكلاً من أشكال الضرائب والرعاية الاجتماعية. والذين يجادلون بأن الارتباط بالأنظمة القانونية العلمانية يسلب الزكاة قوتها الدينية والأخلاقية²⁵ وقيمتها الحضارية. ونستند في موقفنا هذا أيضاً على قول متين للقرضاوي رحمه الله، الذي وجد أن في المبنى اللفظي لكل من الزكاة والضريبة فرق شاسع. حيث يفرق بين الزكاة والتي فحواها طهارة الروح ونماء المال وحلول البركة فيه ورفي النفس وما إلى ذلك، وبين الضريبة المأخوذة من الضرب والذي يقصد به الإلزام والجبر والقصر وهنا ينظر لها الناس على أنها مغرماً وإصراً ثقيلًا²⁶. ونضيف أن هناك فرقاً شاسعاً في المبنى الجوهرية والاصطلاحية، فالزكاة مبنى تعبدية (من العبادات) والضريبة مبنى تعاملي (من المعاملات) والأحكام تختلف بين هذا وذاك. ونعتقد أن التصور الصحيح أن كل من الزكاة والضريبة يشتركان في كونهما أدوات لإعادة توزيع الدخل، أي أداتين لإعادة توزيع الثروة المجتمعية على أفراد المجتمع. وتختلفان في الكثير من الجزئيات وفي العديد من النواحي (مصدر التشريع، المفهوم، الآلية ... وما إلى ذلك). لذا وجب تصحيح المفاهيم.

²⁴ القرضاوي، فقه الزكاة، 1117.

²⁵ Powell, "Zakat", 45.

²⁶ القرضاوي، فقه الزكاة، 999-1000.

كحوصلة لجملة البحوث المراجعة في هذا البحث، وبالخصوص المذكورة آنفاً؛ وجد الباحث أنها استخدمت منهجين أساسيين. فمعظم تلك الدراسات استخدمت منهج كفي (باستبيان أو دونه)، والقلة منها استخدمت منهج كمي (تحليل احصائي أو كمي بنماذج بسيطة ومعقدة) في تحليل نظام الزكاة وأثره الاقتصادي والاجتماعي، وكذلك المقارنة بين الزكاة والضريبة (خاصة الضريبة على الدخل). كما نشير إلى أن أغلبها كان تحليل نظري والقليل منها اعتمد على التحليل التطبيقي رغم أنه كان يغلب عليه مناقشة بعض الجوانب والعلاقات الفرعية لنظام الزكاة. في حين اعتمدنا في هذه الورقة على المنهج الرياضي (الرياضيات المالية بأكثر دقة) لبيان آلية عمل نظام الزكاة وكذلك المقارنة بينها وبين نظام الضريبة (التي نقصد بها في غالبية المقال: الضريبة على الدخل). ومنه هذا المقال يعتمد التحليل المقارن باستخدام منهج رياضي.

يتميز هذا البحث أيضا بكونه من البحوث النادرة جدا والتي تحلل الزكاة كنظام ومنهج رياضي؛ وكذلك التي تقارن بين نظام الزكاة ونظام الضريبة وفي نفس الوقت تحلل الأثر الاقتصادي والاجتماعي. ويتميز هذا البحث أيضا بدراسته متغيرات ندر التطرق لها عند مناقشة الزكاة أو حتى مقارنتها ونقصد كل من متغيرات: تراكم رأس المال، الشمول الاقتصادي وتمكين الأفراد. وهي متغيرات تعبر عن ظواهر حديثة تشغل الساحة المحلية والدولية من حيث الأثر الاقتصادي والاجتماعي لمختلف السياسات والاستراتيجيات التي تحكم النظام الاقتصادي.

ومنه يمكن أن القول أن هذه الورقة البحثية تحمل مقاربة جديدة في التحليل المقارن لنظام الزكاة ونظام الضريبة، وبذلك يمكن أن تكون منطلقا لبحوث مستقبلية تركز على التحليل الرياضي لمختلف العناصر المشكلة للنظام الاقتصادي الإسلامي بصفة عامة، ونظام الزكاة بصفة خاصة.

2. منهجية

اعتمدنا في هذا البحث أساسا على المنهج المقارن لنقارن بين متغيرين اقتصاديين تجمعهم بعض الخصائص ولهم فروق تستدعي التدقيق والتفصيل. كما استعنا في النسيج النظري لهذا البحث بشيء من التحليل المفاهيمي لشرح وتوضيح متغيرات الدراسة؛ وبشيء من التحليل التاريخي الذي تتبعنا فيه الإطار التاريخي لكل من الزكاة والضريبة.

أما في الجانب التطبيقي فقد استخدمنا التحليل الرياضي لتفصيل وتفكيك نظام الزكاة والضريبة ومحاكاة أثرها على اقتصاد ما طبعا في إطار المنهج المقارن. النموذج رياضي المستخدم في تحليلنا نموذج مبتكر من طرف الباحث مبني على أساسيات المتتاليات الهندسية والرياضيات المالية بصفة خاصة؛ آلية حساب تراكم رأس المال

عن طريق الاستثمارات والجمل وما إلى ذلك. والنموذج الأصلي الذي ارتكز عليه الباحث في اشتقاق نموذج الدراسة هو نموذج "Nerlove-Arrow"²⁷ المبسط.

حيث يتكون النموذج المقترح مما يلي:

$$i = \text{معدل الفائدة على رأس المال}$$

$$t = \text{معدل الضريبة}$$

$$z = \text{معدل الزكاة} = 2.5\%$$

$$k_0 = \text{رأس المال المستثمر}$$

$$k_n = \text{الجملة في الفترة } n$$

2.1. نموذج الدراسة

نفترض أن لدينا اقتصاد بسيط نستطيع فيه الاختيار بين تطبيق نظام الزكاة أو تطبيق نظام الضريبة. في نفس الوقت يتراكم رأس المال طبيعياً وبطريقة بسيطة دون تسرب وفق كل نظام مختار (الزكاة أو الضريبة)؛ لأننا سنركز تحليلنا على عملية التراكم فقط.

2.2. فرضيات النموذج

أ. نفترض أن جميع أنواع الزكاة ممثلة في نوع واحد ووحيد من الزكاة؛ وهو زكاة النقدين أو عروض التجارة. لأنها ببساطة الأكثر ارتباطاً بالاقتصاد، حصيلتها معتبرة ولها معنوية إحصائية واقتصادية، يمكن حسابها وقياس أثرها بدقة، وهي أكثر تنظيم وتحديد وأقل تشعب من الأنواع الأخرى. وبذلك فمعدل الزكاة هنا سيكون ثابت $z = 2.5\%$ ، وهو مقدار زكاة عروض التجارة والنقدين (الذهب والفضة)، وتم اختيارها لأنهما الممثل الأفضل لرأس المال (الثروة)، وهي ليست فرضية بل مسلمة، لأنها محددة بنص صريح من السنة؛ ولا ندخل في تفاصيل الحالات واختلاف المادة الخاضعة للزكاة. وبذلك أثر الزكاة المحسوب في نموذجنا يمثل جميع أنواع الأثر التي يمكن قياسها على متغيرات الدراسة (الشمول الاقتصادي وتمكين الأفراد).

ب. نفترض أن جميع أنواع الضريبة يمكن تمثيلها في ضريبة واحدة ووحيدة؛ هي الضريبة على الدخل (واختصاراً تعرف ب: ضريبة الدخل)؛ لأنها الأكثر شيوعاً والأكثر تطبيقاً في اقتصاديات العالم؛ وهي التي تؤخذ

²⁷ Massimo Baldini - Luca Lambertini, "Profit Taxation and Capital Accumulation in a Dynamic Oligopoly Model", *Japan and the World Economy* 23/1 (January 2011), 13–18.

كمتغير في دراسة الأثر الضريبي على مختلف المتغيرات الاقتصادية الأخرى الجزئية أو الكلية. كما نفترض أن أثر ضريبة الدخل على تراكم رأس المال والشمول الاقتصادي وتمكين الأفراد يمثل جميع أنواع الأثر المترتب عن جميع أنواع الضرائب الأخرى ماعد تلك التي تحسب على رأس المال.

ج. نفترض أن المجتمع مشكل من ثلاثة أفراد: فردين طبيعيين أحدهما يملك رأس المال والآخر مقصي وعاجز اقتصاديا، والدولة.

د. نفترض ثبات معدل الفائدة على رأس المال بغض النظر عن اختلاف النظام المختار سواء نظام الضريبة أو الزكاة، بمعنى أنه لن يؤثر نوع النظام المختار على معدل الفائدة على رأس المال.

ملاحظة مهمة: معدل الفائدة (i) هنا لا علاقة له بالربا، فهو متغير كلي متعارف عليه دوليا ويختلف من بلد لآخر ويعتبر مؤشرا أيضا لمناخ وجود الاستثمار في ذلك البلد. إذن كما قلنا المقصود عائد رأس المال وليس عائد القرض (المعروف بسعر الإقراض أو معدل الفائدة على القرض). أي لما يستثمر الفرد مبلغ من المال ما هو متوسط العائد المتوقع على الاستثمار. وبطبيعة نستثنى الإيداع في البنوك كنوع من الاستثمار وهو عين الربا ومحرم بدلائل من القرآن والسنة.

3. النتائج

3.1. تراكم رأس المال

الهدف هنا هو حساب مقدار تراكم رأس المال؛ ثم مقارنة النتيجة بين نظام الزكاة ونظام الضريبة؛ كما يلي:

3.1.1. حساب القانونين العامين لنظام الضريبة والزكاة

❖ قانون الرملة في ضل وجود الزكاة

حساب الحد k_1 :

$$k_1 = (k_0 + k_0 i) - k_0 z = k_0 (1 + i - z)$$

حساب الحد k_2 :

$$k_2 = (k_1 + k_1 i) - k_1 z = k_1 (1 + i - z)$$

بتعويض k_1 بما يساويه، نجد:

$$k_2 = k_0 (1 + i - z)^2$$

حساب القانون العام لـ: k_n :

ومنه فالقانون العام لتراكم رأس المال في ضل وجود الزكاة:

$$k_n = k_0(1 + i - z)^n$$

❖ حساب قانون الرسمة في ضل وجود الضريبة

حساب الحد k_1 :

$$k_1 = k_0 + k_0i - k_0it = k_0(1 + i - it) = k_0[1 + i(1 - t)]$$

حساب الحد k_2 :

$$k_2 = k_1[1 + i(1 - t)]$$

بتعويض k_1 بما يساويه، نجد:

$$k_2 = k_0[1 + i(1 - t)]^2$$

حساب القانون العام لـ: k_n :

ومنه فالقانون العام لتراكم رأس المال في ضل وجود الضريبة:

$$k_n = k_0[1 + i(1 - t)]^n$$

3.1.2. تراكم رأس المال عبر الزمن (حساب المجاميع (Sum))

بما أن مجموع المتتالية الهندسية يخضع للقانون:

$$S_n = k_0[(1 - q)^{n+1}/(1 - q)]$$

حيث q هو أساس المتتالية الهندسية.

❖ في حالة نظام الزكاة

لدينا:

$$k_n = k_0(1 + i - z)^n$$

ومنه:

$$q = (1 + i - z)$$

وبذلك المجموع (Sum) يكون:

$$S_n = k_0 \left[\frac{(1 - (1 + i - z))^{n+1}}{(1 - (1 + i - z))} \right]$$

أي:

$$S_n = k_0 [(i - z)^{n+1}] / (i - z)$$

أي:

$$S_n = k_0 (i - z)^n$$

❖ في حالة نظام الضريبة

لدينا:

$$k_n = k_0 [1 + i(1 - t)]^n$$

ومنه

$$q = [1 + i(1 - t)]$$

وبذلك المجموع (Sum) يكون:

$$S_n = k_0 \left[\frac{(1 - [1 + i(1 - t)])^{n+1}}{(1 - [1 + i(1 - t)])} \right]$$

أي:

$$S_n = k_0 [(i(1 - t))^{n+1}] / (i(1 - t))$$

أي:

$$S_n = k_0 (i(1 - t))^n$$

3.1.3 المقارنة

$$S_n = k_0 (i - z)^n \dots 01$$

$$S_n = k_0 (i(1 - t))^n \dots 02$$

بجمع (01) و(02) نجد:

$$k_0 (i(1 - t))^n = k_0 (i - z)^n$$

بالتبسيط:

$$z = it$$

وبذلك يكون لدينا ثلاث حالات:

$$z < it \dots 01$$

$$z = it \dots 02$$

$$z > it \dots 03$$

وطبعا سيكون التحليل والمناقشة في ضل فرضية ثبات معدل الفائدة (i).

3.2. الشمول الاقتصادي

فيما يخص الشمول الاقتصادي للفئات الهشة، ودون أن نحتاج إلى دليل أو برهان رياضي؛ فإنه يمكن القول إن نظام الزكاة الذي يحدد ويخصص الزكاة لثمانية أصناف (ثماني فئات من المجتمع) يؤكد تفوقه عدديا وبشكل محسوم، على نظام الضريبة الذي لا يخصص ولا يقدم تصور عن دعم فئة معينة من الفئات الهشة في المجتمع بطريقة مباشرة. حتى ولو تكلمنا عن الطرق الغير مباشرة فإننا سنجد أن الدولة في أحسن الأحوال ستقدم إعانات لفئة (ذوا الدخل المنخفض)، أو اثنتين وعلى أقصى تقدير ثلاث فئات؛ وفي الغالب يكون الأمر بشروط غير عادلة وغير واضحة لأسباب كثيرة، أهمها تحجج السلطة بعدم القدرة على إحصاء الفئات الهشة، أو عدم توفر الآلية المناسبة التي تضمن العدالة. نعود لمناقشة هذه المسألة بتفاصيل أكثر في العنصر الموالي (المناقشة).

3.3. تمكين الأفراد

والهدف الرئيس هنا هو تحديد المقدار المخصص لتمكين الأفراد في كل فترة، ثم مقارنة النتيجة في كل من نظام الزكاة ونظام الضريبة؛ كما يلي:

3.3.1. نظام الزكاة

$$k_1 = (k_0 + k_0 i) - k_0 z$$

$$E_0 = 0$$

$$E_1 = k_0 z$$

$$E_n = k_{n-1} z = \text{مقدار الزكاة المخصص لتمكين الأفراد}$$

3.3.2 . نظام الضريبة

$$k_1 = k_0 + k_0i - k_0it$$

$$E_0 = 0$$

$$E_1 = k_0it$$

$$E_n = k_{n-1}it = \text{مقدار الضريبة المخصص لتمكين الأفراد}$$

3.3.3 . المقارنة

وبما أن:

$$0 < z, i, t < 1$$

فإن الحل المنطقي هو:

$$k_{n-1}z > k_{n-1}it$$

ومع ذلك بعد حذف k_{n-1} ؛ فإننا نجد نفس الحالات الثلاثة المذكورة عند حساب تراكم رأس المال، وهي قابلة للتحليل والنقاش أيضا، كما يلي:

$$z < it \dots 01$$

$$z = it \dots 02$$

$$z > it \dots 03$$

ونناقش الحالات المذكورة أعلاه في العنصر الموالي.

4 . المناقشة

4.1 . تراكم رأس المال

تعد عملية تراكم رأس المال عملية بالغة الأهمية في تحقيق التنمية المستدامة²⁸، كما يمكن أن يكون عقبة أيضا، ففشل أو نجاح عملية تراكم رأس المال إضافة إلى بعض العوامل الأخرى قد يؤدي إلى تسريع التقدم الاقتصادي أو إعاقة²⁹.

²⁸ Evsey D. Domar, "The Problem of Capital Accumulation", *The American Economic Review* 38/5 (1948), 777-794.

²⁹ S. A. Abbas, "Capital Accumulation and Economic Growth", *The Punjab University Economist* 1/1 (1959), 45-50.

ونذكر أن عملية تراكم رأس المال تتم في الغالب بالطريقة التي وصفها ماركس، أي في ثلاثة مراحل: المرحلة الأولى عند تحول رأس المال من شكله النقدي إلى السلعي (عملية الشراء)، ثم المرحلة الثانية أين يتم فيها تحويل تلك السلع المشتراة إلى سلع أكبر قيمة (عملية الإنتاج)، المرحلة الثالثة والأخيرة، يتم فيها تحويل السلع المنتجة ذات القيمة الأكبر إلى رأس مال نقدي (عملية البيع). وفي الأخير ينتج في هذه الدورة ثلاثة أنواع من رأس المال: الرأس مال النقدي (Money-Capital)، الرأس مال الإنتاجي (Productive Capital)، الرأس مال السلعي (Commodity-Capital).³⁰

ويمكن أن يتخلل عملية تراكم رأس المال بعض العوامل التي قد تسرع في العملية أو تثبطها؛ ومن بين العوامل المهمة نجد الاقطاعات التي تصيب رأس المال أو عائدته (الفائدة)؛ ونعتقد في هذا المقال أن الاقطاع من رأس المال وإعادة ضخه في الدائرة بطريقة مباشرة أفضل من الاقطاع من عائد رأس المال (الفائدة) وإعادة ضخه في الدائرة بطريقة غير مباشرة. أي إعادة ضخ الزكاة كاقطاع من رأس المال (k_0z) في دورة تراكم رأس المال والتي تتم بطريقة مباشرة؛ أفضل من ضخ الضريبة كاقطاع (k_0it) بطريقة غير مباشرة.

ونشير هنا إلى أن التسرب الناتج عن توسط الجهاز الحكومي في الحالتين؛ فعلى فرض توسط الجهاز الحكومي في الزكاة. فكما هو معلوم أن الزكاة ليست إحساناً فردياً، وإنما هي تنظيم اجتماعي تشرف عليه الدولة، ويتولاه جهاز إداري منظم، يقوم على هذه الفريضة الفضة، جباية ممن تجب عليهم، و صرفاً إلى من تجب لهم، وأبرز دليل على ذلك أن الله تعالى ذكر هؤلاء القائمين على الزكاة جمعاً و صرفاً وسماهم "العاملين عليها" وجعل لهم سهماً من أموال الزكاة نفسها، ولم يحوجهم إلى أخذ رواتبهم من باب آخر، تأميناً لمعاشهم، وضمناً لحسن قيامهم بعملهم.

وتتفرع عن مسألة علاقة الدولة بالزكاة مسألة تتعلق بتنظيم زكاة الأموال الظاهرة والأموال الباطنة، حيث تجربنا التطبيقات التاريخية للزكاة في فترة الخلافة أنه وإن استمر جمع الزكاة وإرسال الجباة، فإن الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه قد ترك إخراج الأموال الباطنة إلى أربابها ويظهر أن هذا الأمر استمر بعد ذلك في الفترة الأموية والعباسية، حيث كان عامل الخراج يقوم بجمع زكاة الأموال الظاهرة كالزروع والثمار، أما الأموال الباطنة فيتترك أمرها لأصحابها. وعرفها الدكتور القرضاوي بقوله: "الظاهرة: هي التي يمكن لغير مالكيها معرفتها، وإحصاؤها، وتشمل الحاصلات الزراعية من حبوب وثمار، والثروة الحيوانية من إبل، وبقرة، وغنم، والأموال الباطنة: هي النقود وما في حكمها، وغروض التجارة".

فأما الأموال الظاهرة (ما لا يمكن إخفاؤه)؛ فقد أثق تقريبا على أن ولاية جبايتها وتفريقها على مستحقيها لولي الأمر وليس من شأن الأفراد ولا يترك لدمهم وضمائرهم وتقديرهم الشخصي. أما الأموال الباطنة

³⁰ Karl Marx, *The Process of Circulation of Capital* (Moscow, USSR: Progress Publishers, 1887), 2/15–35.

(ما أمكن إخفاؤه) وهي تقريبا "عروض التجارة" فقد اتفقوا على أن للإمام أن يتولى أخذها ويقوم بتوزيعها على أهلها ولكن هل يجب عليه ذلك؟ هذا ما اختلف فيه الفقهاء فعند الحنفية ولاية الأموال الظاهرة إلى الإمام أما الأموال الباطنة فهي مفوضة إلى أربابها وقد كانت في الأصل للإمام ثم ترك أداؤها إليهم منذ عهد عثمان رضي الله عنه حيث رأى المصلحة في ذلك ووافق الصحابة وإن لم ييطل ذلك حقه في أخذها، وقال المالكية تدفع الزكاة وجوبا للإمام العدل في أخذها وصرفها، وعند الشافعية: للمالك أن يفرق زكاته بنفسه في الأموال الباطنة وعند الحنابلة: لا يجب دفعها إلى الإمام ولكن له أخذها، وعند الزيدية ولاية الزكاة إلى الإمام ظاهرة وباطنة ومن قال بدفعها للإمام أيضا الشعبي والباقر والأوزاعي. وبعد أن عرض القرضاوي هذه الآراء بالتفصيل رأى أن النصوص والأدلة الشرعية التي جعلت الزكاة من شأن الإمام أو الحكومة المسلمة لم تفرق بين مال ظاهر ومال باطن وأن الواجب على الحكومة المسلمة - متى وجدت - أن تتولى أمر الزكاة تحصيلًا وتوزيعًا.³¹

ومع ذلك فتقنيا تكون الوساطة محددة بدقة، لأن الزكاة تخضع لمبدأ التخصيص في صرفها ونصيب الجهاز الحكومي في أحسن التقديرات لن يتجاوز (1/8) حسب أغلب آراء الفقهاء. وهذا ناهيك على مقدرة المكلف بصرف الزكاة بنفسه دون وساطة الجهاز الحكومي وحينها تكون تكلفة الوساطة منعدمة.

في حين حالة الضريبة التي تخضع لمبدأ عدم التخصيص فعملية إعادة ضخ المبالغ المقنطرة من عائد رأس المال ليست مضمونة وغير محددة المقدار. وقد أشار لمثل هكذا ظاهرة كل من "بوشنان" الذي تكلم عن التنظيمات باهظة الثمن لتحصيل الضرائب³²، و"بيتي" الذي تكلم عن الأسس والمبادئ التي يجب التقيد بها في جمع الضرائب³³. وهي حالات أين يصبح الجهاز الضريبي عبئ على النظام الاقتصادي ويهرق المكلف ويثبط عملية تراكم رأس المال.

ونجد أنه في وصف "ماركس" للفترة 1842-1864 في بريطانيا بأنها "الفترة الكئيبة"، حيث كان هناك تراكم لرأس المال والثروة في يد الأغنياء، في حين كانت الطبقة العاملة تعاني الفقر وفي بعض الأحيان الفقر المدقع؛ وذكر "ماركس" قول وزير المجلس العمومي يومها: «في حين أن الأغنياء كانوا يزدادون ثراءً، كان الفقراء أقل فقراً. على أي حال، ما إذا كانت مستويات الفقر المدقع أقل، لا يمكن أن أقول ذلك» وكان ذلك نتيجة تزايد الضريبة على الدخل حسب "ماركس"³⁴. وما يفهم من السياق في تحليل ماركس لتلك الحقبة أن الضريبة على الدخل هي أداة ظالمة للطبقة العاملة وتساعد فقط على تركيز رأس المال (الثروة) في يد الأغنياء؛ وليس لها أثر محسوس على باقي أفراد المجتمع الذين يعانون الفقر أساسا.

³¹ القرضاوي، فقه الزكاة، 758-778.

³² David Buchanan, *Inquiry into the Taxation and Commercial Policy of Great Britain; With Observations on the Principles of Currency, and of Exchangeable Value* (Edinburgh: Simpkin, Marshall, & CO., 1844), 03.

³³ Petty, *A Treatise of Taxes & Contributions*, 58-61.

³⁴ Karl Marx, *The Process of Production of Capital* (Moscow, USSR: Progress Publishers, 1887), 1/453-454.

ومع ذلك فرياضيا عندما نعلم أن:

$$0 < z, i, t < 1$$

فيمكن أن نستنتج ببساطة (كما سبق وذكرنا) أن:

$$k_0 z > k_0 i t$$

أي أن المبلغ الذي تُعيد الزكاة ضحّه في عملية الإنتاج أكبر مما تضخه الضريبة. وبذلك فإن الزكاة في ظل فرض أنها ستوزع لإعادة الاستثمار—وهي مقارنة تبناها جملة من الباحثين³⁵—فإن أثرها على تراكم رأس المال سيكون أكبر بكل تأكيد.

وقد لاحظت بعض الدراسات الأثر السلبي للضرائب على تراكم رأس المال، أين وجدت دراسة³⁶ للاقتصاد الياباني أنه ينبغي إعادة تقييم الضرائب المفروضة على الشركات وغيرها من أشكال الأعمال للتأكد من أنها لا تثبط النمو الاقتصادي والابتكار. وكذلك دراسة³⁷ الذين وجدوا أن ضريبة دخل الشركات تثبط نمو الشركة على مدار دورة الحياة عن طريق تقليل الأرباح بعد خصم الضرائب المتاحة لإعادة الاستثمار.

ونؤكد نحن على أفضلية نظام الزكاة حيث وجدنا من خلال التحليل الرياضي أن:

$$k_0(i - z)^n > k_0(i(1 - t))^n$$

أي، تراكم رأس المال في نظام الزكاة أكبر من تراكم رأس المال في نظام الضريبة.

4.2. الشمول الاقتصادي

ويقصد بالشمول المالي «دمج تدريجي للأفراد والأسر في عمليات التنمية الاقتصادية والمجتمعية الأوسع نطاقاً، ويتحقق هذا التكامل من خلال معالجة العديد من القيود أو الحواجز الهيكلية التي يواجهها الفقراء على مستويات مختلفة»³⁸. كما يلاحظ أن عبارة "الشمول الاقتصادي" تستخدم في الغالب مع التركيز على "اللامساواة unequal" في الوصول إلى الحقوق والموارد بالإضافة إلى وجود حواجز³⁹. إذن الشمول المالي هو

³⁵ أشرف محمد دوابه، "التمويل الاجتماعي الإسلامي والتمكين الاقتصادي"، مجلة *إسراء الدولية للمالية الإسلامية* 01/12 (2021)، 45؛ عبد الله محمد سعيد ربابعة، "توظيف الزكاة في تنمية الموارد البشرية: تجربة صندوق الزكاة الأردني أنموذجاً"، مجلة *جامعة الملك عبد العزيز - الاقتصاد الإسلامي* 01/22 (2009)، 53.

³⁶ Motokazu Kimura, "Taxation and Capital Accumulation", *The Annals of the Hitotsubashi Academy* 4/1 (1953), 15–39.

³⁷ Andrés Erosa - Beatriz González, "Taxation and the Life Cycle of Firms", *Journal of Monetary Economics* 105 (August 2019), 114–130.

³⁸ Colin Andrews et al., *The State of Economic Inclusion Report 2021* (Washington, DC: World Bank, 2021), 19.

³⁹ Ilona Reindl - Jean-Robert Tyran, "Equal Opportunities for All? How Income Redistribution Promotes Support for Economic Inclusion", *Journal of Economic Behavior & Organization* 190 (October 2021), 392.

انخراط جميع أفراد المجتمع دون استثناء في الاقتصاد، وذلك بضمان وصولهم لجميع الموارد الاقتصادية والاجتماعية وكسر جميع الحواجز التي من الممكن أن تواجههم.

ميدانيا، تثبت بعض التقارير الدولية أن ثمانية (08) أشخاص يملكون مجموع ثروة تساوي مجموع ثروة نصف فقراء أهل الأرض ومن نفس التقرير أن نصف ثروة العالم (أي 50%) بيد واحد بالمئة (01%) من سكانه⁴⁰. وفي تقرير آخر، وجد أن الأغنياء حصلوا على 26 تريليون دولار من الثروة الجديدة حتى نهاية عام 2021. ويمثل ذلك 63% من إجمالي الثروة الجديدة، أي أن ما يقرب من ثلثي الثروة الجديدة التي تم جمعها منذ بداية الوباء قد ذهبت إلى أغني 1%. والباقي يذهب إلى الـ 99% المتبقية من الناس⁴¹. والتدقيق في هذه التقارير يوضح أن النظام الاقتصادي العالمي المعتمد ومنه النظام المالي ونظام توزيع وإعادة توزيع الدخل فاشل (ويمكن وصفه بأنه نظام إقصاء اقتصادي)، فقد أقصى 99% من سكان المعمورة من الدخول ضمن دائرته الاقتصادية وأن يكون لهم نصيب نسبي حتى لا نقول معتبر من الثروة المنتجة عالميا.

وبذلك فإننا نرى قول الله تعالى «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (سورة الحشر؛ الآية 7)، رؤيا العين؛ وأن المال أصبح دولة بين الأغنياء. ولكن الله سبحانه تعالى وفي نفس الآية وجهنا للحل قبل وصف المشكلة وهو آلية إعادة توزيع رأس المال المتراكم (المال) في المجتمع بمراعاة الفئات الهشة.

وقبل الحديث عن تحقيق الزكاة للشمول الاقتصادي نحاول استقصاء دور الضريبة في تحقيقه. ولقد وجدنا من خلال بحثنا أن النظام الاقتصادي العالمي يناقش الشمول الاقتصادي لفئات معينة والقائمة جد محدودة. فمعظم الدراسات ركزت على عامل الجنس، وركزت على دراسة وبحث آلية شمل المرأة في الاقتصاد⁴²؛ وقليل من الدراسات درست التوزيع الجغرافي للسكان مع التركيز على شمل سكان الأرياف والمناطق النائية⁴³.

ورغم تنوع الدراسات فلم نجد الكثير من الدراسات التي ناقشت جوهر وفحوى الشمول الاقتصادي؛ والذي هو حسب اعتقادنا يتلخص في السؤال: لماذا يحدث الإقصاء الاقتصادي؟ وربما الجواب الذي نعتقد مرة أخرى أنه الأصح وندافع عنه في هذا البحث هو: أن الإقصاء الاقتصادي يحدث بسبب فشل عملية إعادة توزيع

⁴⁰ Alex Gray, "8 Men Own the Same Wealth as the Poorest Half of the World", *World Economic Forum* (January 16, 2017).

⁴¹ Larry Elliott - Larry Elliott Economics editor, "Call for New Taxes on Super-Rich after 1% Pocket Two-Thirds of All New Wealth", *The Guardian* (January 16, 2023), sec. Inequality.

⁴² Simplice A. Asongu - Nicholas M. Odhiambo, "Economic Sectors and Globalization Channels to Gender Economic Inclusion in Sub-Saharan Africa", *Women's Studies International Forum* 98 (May 2023), 102729; Pamela E. Ofori et al., "The Synergy between Governance and Trade Openness in Promoting Female Economic Inclusion in Sub-Saharan Africa", *Women's Studies International Forum* 96 (January 2023), 102672.

⁴³ Chiara Cazzuffi et al., "Spatial Inequality and Aspirations for Economic Inclusion among Latin American Youth", *Children and Youth Services Review* 118 (November 2020), 105496.

الدخل. وقد يكون هذا الجواب مدعم بدراسة⁴⁴ والذين وجدوا أن أهم العوامل التي تدعم الشمول الاقتصادي هي عملية إعادة توزيع الدخل الصحيحة حسب وجهة نظرهم.

وبالعودة إلى نظام الزكاة فقائمة مصاريف الزكاة تحتوي على ثماني مصاريف وهي في الحقيقة ثماني قوائم مفتوحة؛ والأهم أن هذه الأصناف الثمانية في فحواها تركز على البعد الاقتصادي في إعادة التوزيع لا الجنس ولا العرق ولا النطاق الجغرافي، بل تركز على العجز الاقتصادي، والذي يعالج أساسا بالمال.

إذن عدديا ونوعيا نظام الزكاة أشمل وأدق ومباشر، عكس نظام الضريبة الذي توجهه السياسات العامة والتي هي في بعض الأحيان محددة من طرف قلة بيروقراطية في الأنظمة الدكتاتورية، أو قلة غنية في النظم الرأسمالية. فالزكاة تنظيم رباني محدد ودقيق لا يخضع للسياسات العامة. وهي ركن أساسي في النظام الاقتصادي الإسلامي.

رياضيا (مرة أخرى)، فإنه في كل سنة هجرية يتم فيها دفع الزكاة فإنه على الأقل يولد مشروع جديد ولصالح فرد مقصى على الأقل اقتصاديا بالضرورة (لأن مصارفها محددة). في حين الضريبة تذهب إلى السلطات العمومية التي ليس بالضرورة قد تنشئ مشروع هدفه شمول الفرد المقصى.

4.3. تمكين الأفراد

4.3.1. نظريا

نبدأ بملاحظة مهمة في هذه النقطة وهي صعوبة الفصل بين الشمول الاقتصادي وتمكين الأفراد وكأتهما وجهين لعملة واحدة، ولا يمكن تحديد أيهما أولى بالتحقيق، ويصعب أيضا معرفة من المسبب ومن النتيجة. ونقول هذا لأن ما قلناه في عنصر الشمول الاقتصادي يمكن قوله في هذا العنصر (أي تمكين الأفراد)؛ ولعل الفرق بينهما حسب وجهة نظر الباحث أن الشمول يخاطب الفئة من المجتمع والتمكين يخاطب الفرد بحد ذاته، والشمول متعلق بإمكانية الوصول والحواجز أما التمكين فمتعلق بالإمكانات وخاصة الوسائل.

ومع ذلك لا توجد دراسات كثيرة - حسب اطلاعنا - ناقشت مسألة تمكين الأفراد بعمق؛ فالكثير منها تهتم بتمكين المرأة وأثر ذلك على بعض المتغيرات الاقتصادية كالتمنية⁴⁵ والقليل جدا جدا من يتحدث عن تمكين فئات أخرى مثل تمكين الأفرو-أمريكين اقتصاديا⁴⁶؛ ونلاحظ كأن فيه قصور في فهم فكرة التمكين في حد ذاتها (نفس ما لاحظناه سابقا في موضوع الشمول الاقتصادي). فأغلب الدراسات تتعلق إما بالجنس أو العرق. في حين يفترض أن التمكين الاقتصادي له علاقة بالقدرة الاقتصادية التي فحوها الوضعية الاقتصادية للفرد

⁴⁴ Reindl - Tyran, "Equal Opportunities for All?".

⁴⁵ OECD DAC Network, *Women's Economic Empowerment: Issues Paper* (OECD, 2011); Paola Perezniето - Georgia Taylor, "A Review of Approaches and Methods to Measure Economic Empowerment of Women and Girls", *Gender & Development* 22/2 (May 4, 2014), 233-251.

⁴⁶ Thomas A. McWalter - Peter H. Ritchken, "Black Economic Empowerment Regulation and Risk Incentives", *Journal of Economic Dynamics and Control* 139 (June 2022), 104406.

مهما كان جنسه أو عرقه. وهنا تبرز الزكاة بمصاريفها الثمانية لتعطينا أطول قائمة عرفتها البشرية للفئات الهشة (كما قلناه سابقاً) وتناقش مباشرة صلب الإشكال وهو التمويل لتمكين الأفراد (وبطبيعة الحال شمولهم).

فحسب "دوابه" الزكاة أداة من أدوات التمويل الاجتماعي التي تخلق فرص عمل للفقراء⁴⁷، وبذلك فقد مكنت الزكاة اقتصادياً فقيراً على الأقل. وحسب "ربابعة" فإنه من المصاريف الجائزة للزكاة تمويل طلب العلم؛ وبالعلم يتم تمكين الأفراد ليرفعوا من مستواهم وكفاءتهم ما ينعكس إيجاباً على نوعية العمل⁴⁸. إذن وكأن فيه إجماع أن الزكاة أداة فعالة في تمكين الفرد بخلق العمل أو بتحسين فرص الفرد في الحصول على عمل.

ومع ذلك يبقى علينا برهان أفضلية نظام الزكاة رياضياً؛ وبالعودة لنموذجنا نبدأ المناقشة من المعادلة التي انتهى لها نموذجنا عند المقارنة سواء عند حساب تراكم رأس المال أو عند حساب حجم رأس المال المقدم لتمكين الأفراد اقتصادياً، وهي:

$$z < it \dots 01$$

$$z = it \dots 02$$

$$z > it \dots 03$$

والهدف هنا هو تحديد أي النظامين أفضل (الزكاة أو الضريبة) والذي يمكننا من اقتطاع مبلغ من رأس المال كافي لتمكين أفراد المجتمع المقصيين، في ظل قيد عدم التأثير سلبي على عملية تراكم رأس المال وبما يتوافق مع الواقع أو على الأقل أقرب منه.

4.3.2 رياضياً

لدينا الزكاة، الضريبة والفائدة كلها معدلات محصورة بين الصفر والواحد؛ والشيء الذي نضيفه وهو من مسلمة ثبات معدل الزكاة؛ أي:

$$0 < z, i, t < 1 \text{ \& } z = 0.025$$

وبذلك حل المعادلة رقم (02)، أي:

$$z = it \dots 02$$

47 دوابه، "التمويل الاجتماعي الإسلامي والتمكين الاقتصادي"، 33.
48 ربابعة، "توظيف الزكاة في تنمية الموارد البشرية"، 51.

يكون في ظل ثلاث حالات:

$$i = 1 \ \& \ t = 0.025 \ \text{or} \ i = 0.025 \ \& \ t = 1 \ \dots (001)$$

$$i = 0.1 \ \& \ t = 0.25 \ \text{or} \ i = 0.25 \ \& \ t = 0.1 \ \dots (002)$$

$$i = 0.5 \ \& \ t = 0.05 \ \text{or} \ i = 0.05 \ \& \ t = 0.5 \ \dots (003)$$

4.3.3 . واقعيًا

أ. الحالة (001)؛ هذه الحالة شبه مستحيلة، أين يكون معدل الفائدة ($i = 2.5\%$) ومعدل الضريبة ($t = 100\%$)؛ فهي تتحقق في ظل أشد النظم الاشتراكية وأين تكون الدولة هي المستثمر الوحيد، ولا توجد بيانات تجريبية حسب إطلاع الباحث تدل أن هذا الأمر حدث (حتى في عهد الاتحاد السوفياتي) وحتى في نظرة ماركس لتراكم رأس المال؛ نشير أن معدل الفائدة ($i = 2.5\%$) هي حالة أشار لها "كينز" وسماها بمصيدة السيولة أين الأفراد في هذه الحالة يفضلون الاحتفاظ بالسيولة بدل المضاربة والاستثمار (وهي ظاهرة اقتصادية سلبية). أما الحالة العكسية لنفس الوضعية فهي أيضا شبه مستحيلة فلا توجد بيانات نظرية أو تجريبية أن دولة حققت معدل فائدة ($i = 100\%$) وإذا حدث فإنه من المستحيل أن تطبق معدل ضريبة ($t = 2.5\%$)؛ حتى ولو كان الكلام عن أشد الفترات التاريخية تطبيقا للرأسمالية أو في أقصى الدول تطبيقا للرأسمالية والتي قد تمثلها الولايات المتحدة الأمريكية في أوج تطبيقها لمبادئ الرأسمالية ومبدأ حياد الدولة. ربما نذكر حالة بعض بلدان الخليج التي على رأسها المملكة العربية السعودية والتي طبقت نظام الزكاة وقد أعفت المزمكين من دفع الضريبة ومع ذلك لا تذكر البيانات أنها طبقت معدل ($t = 2.5\%$) حتى ولو على الذين لا يدفعون الزكاة، دون أن ننسى وجوب تحقيقها لمعدل فائدة ($i = 100\%$). وبما أن هذه الحالة (الحالة (001)) بعيدة عن الواقع؛ فإننا نستبعدا ولا نقوم بتحليل أثرها على تراكم رأس المال والشمول الاقتصادي وتمكين الأفراد.

ب. الحالة (002)؛ هذه الحالة فيها طرف مقبول $i = 0.1 \ \& \ t = 0.25$ ؛ والأخر مرفوض نسبيا $i = 0.25 \ \& \ t = 0.1$ ؛ ومع ذلك نحتاج لتحليل الطرف المقبول لأنه يمثل حالة مثالية في تصور الباحث (وهو ما سنقوم به في العنصر الموالي وشرحه بالتفصيل).

ج. الحالة (003)؛ فيها طرف قابل للتحقيق ومقارب للواقع والأخر شبه مستحيل؛ $i = 0.05 \ \& \ t = 0.5$ أو ما يقاربها هي حالة شبه واقعية، فهناك دلائل تجريبية كثيرة من بعض دول أوروبا وحتى في الولايات المتحدة الأمريكية واليابان (متوسط معدل الضريبة لمجموعة الدول المذكورة كان 52% في الفترة 1900-2013م)⁴⁹. وهي حالة دائمة النقد حيث يشتكي فيها أفراد المجتمع من ارهاقهم ضريبيا. والحالة

⁴⁹ أعلى معدل ضريبة دخل في الدول الغنية؛ كان كما يلي تصاعديا: ألمانيا (45%)، فرنسا (48%)، الولايات المتحدة الأمريكية (52%)، المملكة المتحدة (60%)، وهو متوسط حسب الباحث انطلاقا من البيانات المتوفرة في Thomas Piketty, "Capital in the 21st

العكسية صعبة جدا وشبه مستحيلة كما قلنا، حيث لا يمكن أن ترضى الدولة بضريبة مقاربة لـ ($t = 5\%$) في حين توفر مناخ يحقق معدل فائدة ($t = 50\%$) والذي هو في حد ذاته لا توجد بينات من أي دولة في العالم عبر التاريخ حقيقته.

إذن حسب تحليلنا الرياضي أعلاه؛ فإن نظام الضريبة يكون مطابق لنظام الزكاة في حالة واحدة قريبة قليلا للواقع وهي $t = 0.1$ & $t = 0.25$ ؛ ونعتقد أنها الحالة المثالية للدول المسلمة التي تصر على تطبيق ضريبة الدخل وتريد تعظيم الأثر منها على تمكين الأفراد. عدا ذلك فالزكاة أفضل لتمكين الأفراد. لأن المقدار المخصص لتمكين الأفراد في نظام الزكاة يخصص مقدار من رأس المال مقتطع أكبر من الضريبة لصالح الأفراد العاجزين دون أن يؤثر ذلك سلبا على عملية تراكم رأس المال؛ بل يزيكها (يزيدها) ويعمها بالأثر الإجمالي على المجتمع. وهو جوهر الزكاة من حيث المفهوم والتطبيق.

5. خاتمة

تراكم رأس المال هو عملية حاسمة في التنمية المستدامة وقد يؤثر على التقدم الاقتصادي. تأثير الزكاة والضريبة يمكن أن يساهم في تسريع أو تعطيل عملية التراكم. التدفق المباشر للزكاة في دورة التراكم يعتبر أفضل من الضرائب. لأن الجهاز الضريبي قد يكون عبئا وعائقا للتراكم. التحليل الرياضي الذي قمنا به في هذا البحث أظهر أن تراكم رأس المال في نظام الزكاة يكون أكبر من تراكم رأس المال في نظام الضرائب.

وجدنا أيضا أن الدراسات الرصينة والتقارير العالمية تشير إلى تفاوت كبير في توزيع الثروة حول العالم. وذلك نتيجة اقضاء فئات كثيرة (نوعا) وكبيرة (كما) من المجتمع. على صعيد آخر تعتبر الزكاة آلية فعالة لإعادة توزيع الثروة وتحقيق الشمول الاقتصادي، بينما الضرائب قد تكون تحت تأثير السياسات العامة وتوجهات الحكومة، مما يفقد الضريبة أثرها الإيجابي المرغوب فيه في الكثير من الأحيان.

الزكاة تعد أداة فعالة في تمكين الأفراد من خلال خلق فرص عمل (تمويل طلب العلم كمثال)، مما يؤدي إلى تحسين فرص العمل ورفع مستوى المعيشة لهم. فالتحليل الرياضي المقارن لنظام الزكاة ونظام الضريبة الذي قمنا به في هذا البحث؛ أثبت تفوق نظام الزكاة في تحقق التوازن بين تمكين الأفراد وتحقيق تراكم رأس المال بما يحقق في النهاية التنمية المستدامة.

إدراك العالم لمشكلة تركيز رأس المال (بمفهوم الثروة) لدى قلة من الأفراد، وما نتج عنه من اقضاء اقتصادي لفئات كثيرة في المجتمع وعجزهم عن الانخراط في عملية التنمية الاقتصادية المستدامة. أدى إلى ظهور ظواهر ملموسة ومدروسة أهمها: انتشار الفقر (وفي بعض مناطق العالم الفقر المدقع)، اللامساواة وانعدام تكافؤ الفرص؛

إدراك العالم لمشكلة تركيز رأس المال (بمفهوم الثروة) لدى قلة من الأفراد، وما نتج عنه من اقضاء اقتصادي لفئات كثيرة في المجتمع وعجزهم عن الانخراط في عملية التنمية الاقتصادية المستدامة. أدى إلى ظهور ظواهر ملموسة ومدروسة أهمها: انتشار الفقر (وفي بعض مناطق العالم الفقر المدقع)، اللامساواة وانعدام تكافؤ الفرص؛

وهي ظواهر تنبئ بكموارث اقتصادية واجتماعية؛ أذناها تعطل مسار التنمية المستدامة. ومع ذلك، نادى الكثير من العلماء والباحثين إضافة إلى بعض المنظمات بضرورة تبني حلول جذرية وسريعة.

وفي مجمل البحث وجدنا وأثبتنا تفوق نظام الزكاة على نظام الضريبة؛ وبذلك نوصي ب: تشجيع الدول على تبني نظام الزكاة: فالدول التي تعاني من ظواهر؛ اللامساواة وفروق الدخل الكبيرة أو حتى تلك التي تعاني من بطء في عملية تراكم رأس المال؛ عليها أن تغرس نظام الزكاة بشروطه في نظامها الاقتصادي حتى تتخلص من تلك الظواهر السلبية وتحقق التنمية المستدامة.

المصادر والمراجع

- دوابه، أشرف محمد. "التمويل الاجتماعي الإسلامي والتمكين الاقتصادي". مجلة إسرا الدولية للمالية الإسلامية 01/12 (2021). 24-66.
- ربابعة، عبد الله محمد سعيد. "توظيف الزكاة في تنمية الموارد البشرية: تجربة صندوق الزكاة الأردني أمودجا". مجلة جامعة الملك عبد العزيز - الاقتصاد الإسلامي 01/22 (2009). 43-73.
- القرضاوي، يوسف. فقه الزكاة - دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط:2، 1973.

Kaynakça

- Abbas, S. A. "Capital Accumulation and Economic Growth". *The Punjab University Economist* 1/1 (1959), 45-50.
- Abdul-Jabbar, Hijattulah - Bin-Nashwan, Saeed Awadh. "Does Deterrence-Based Enforcement Matter in Alms Tax (Zakat) Compliance?". *International Journal of Social Economics* 49/5 (January 1, 2022), 710-725. <https://doi.org/10.1108/IJSE-06-2021-0346>
- Abdullah, Azwan et al. "Business Zakat as Poverty Eradication Mechanism". <http://myscholar.umk.edu.my/handle/123456789/2812>
- Ahmad, Sanep - Ghani, N. "Tax-Based Modeling of Zakat Compliance (Pemodalan Kepatuhan Zakat Berasaskan Cukai)", 2012. [https://www.semanticscholar.org/paper/Tax-Based-Modeling-of-Zakat-Compliance-\(Pemodalan-Ahmad-Ghani/907d06da6e0d84ac1798fe97ad3292277169868a](https://www.semanticscholar.org/paper/Tax-Based-Modeling-of-Zakat-Compliance-(Pemodalan-Ahmad-Ghani/907d06da6e0d84ac1798fe97ad3292277169868a)
- Al-Mamun, Abdullah- et al. "Measuring Perceptions of Muslim Consumers toward Income Tax Rebate over Zakat on Income in Malaysia". *Journal of Islamic Marketing* 11/2 (May 25, 2019), 368-383. <https://doi.org/10.1108/JIMA-12-2016-0104>

- AlMatar, Fatima. “Zakat vs Taxation: The Issue of Social Justice and Redistribution of Wealth”. *European Journal of Business, Economics and Accountancy* 3/3 (2015), 119–129.
- Andrews, Colin et al. *The State of Economic Inclusion Report 2021*. Washington, DC: World Bank, 2021. <https://doi.org/10.1596/978-1-4648-1598-0>
- Asongu, Simplice A. - Odhiambo, Nicholas M. “Economic Sectors and Globalization Channels to Gender Economic Inclusion in Sub-Saharan Africa”. *Women’s Studies International Forum* 98 (May 2023), 102729. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2023.102729>
- Azura B.T. Sanusi, Nur. “The Dynamics of Capital Structure in the Presence of Zakat and Corporate Tax”. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 7/1 (April 14, 2014), 89–111. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-11-2011-0083>
- Baldini, Massimo - Lambertini, Luca. “Profit Taxation and Capital Accumulation in a Dynamic Oligopoly Model”. *Japan and the World Economy* 23/1 (January 2011), 13–18. <https://doi.org/10.1016/j.japwor.2010.05.002>
- Bouheraoua, Said. “Zakah Obligations on Islamic Financial Institutions”. Kuala Lumpur: International Shari’ah Research: International Shari’ah Research Academy for Islamic Finance (ISRA), 2012.
- Buchanan, David. *Inquiry Into the Taxation and Commercial Policy of Great Britain; With Observations on the Principles of Currency, and of Exchangeable Value*. Edinburgh: Simpkin, Marshall, & Co., 1844.
- Cazzuffi, Chiara et al. “Spatial Inequality and Aspirations for Economic Inclusion among Latin American Youth”. *Children and Youth Services Review* 118 (November 2020), 105496. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2020.105496>
- DAC Network, OECD. *Women’s Economic Empowerment: Issues Paper*. OECD, 2011. <https://www.oecd.org/dac/gender-development/47561694.pdf>
- Devabe, Eşref Muhammed. “et-Temvîlu’l-İctimâi’l-İslâmî ve’-Temkînu’l-İktsâdî”. *Mecellelu İsrâ ed-Devliyye li’l-Mâliyyeti’l-İslâmiyye* 12/01 (2021), 24-66.
- Djatkiko, Harry. “Re-Formulation Zakat System as Tax Reduction in Indonesia”. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 9/1 (May 24, 2019), 135. <https://doi.org/10.18326/ijims.v9i1.135-162>

- Domar, Evsey D. "The Problem of Capital Accumulation". *The American Economic Review* 38/5 (1948), 777–794.
- Elliott, Larry - editor, Larry Elliott Economics. "Call for New Taxes on Super-Rich after 1% Pocket Two-Thirds of All New Wealth". *The Guardian* (January 16, 2023), sec. Inequality. <https://www.theguardian.com/inequality/2023/jan/16/oxfam-calls-for-new-taxes-on-super-rich-pocket-dollar-26tn-start-of-pandemic-davos>
- Erosa, Andrés - González, Beatriz. "Taxation and the Life Cycle of Firms". *Journal of Monetary Economics* 105 (August 2019), 114–130. <https://doi.org/10.1016/j.jmoneco.2019.04.006>
- Gray, Alex. "8 Men Own the Same Wealth as the Poorest Half of the World". *World Economic Forum*. January 16, 2017. Accessed May 9, 2023. <https://www.weforum.org/agenda/2017/01/8-men-own-the-same-wealth-as-the-poorest-half-of-the-world/>
- Hamat, Zahri. "Business Zakat Accounting and Taxation in Malaysia!". University of Leicester, United Kingdom: s.n., 2009. <https://core.ac.uk/download/pdf/11940529.pdf>
- Islamy, Athoillah - Aninnas, Afina. "Zakat and Tax Relations in Muslim Southeast Asian Countries: Comparative Study of Zakat and Tax Arrangements in Indonesia, Malaysia and Brunei Darussalam". *Li Falah: Jurnal Studi Ekonomi Dan Bisnis Islam* 5/2 (December 29, 2020), 102. <https://doi.org/10.31332/lifalah.v5i2.2296>
- Karadâvî, Yusuf. *Fikhu'z-Zekât – Dirâse Mukârane li-Ahkâmihâ ve Felsefetihâ fi Dav'i'l-Kur'ân ve's-Sunna*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Edition, 1973.
- Kasri, Rahmatina Awaliah - Yuniar, Adela Miranti. "Determinants of Digital Zakat Payments: Lessons from Indonesian Experience". *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 12/3 (June 21, 2021), 362–379. <https://doi.org/10.1108/JIABR-08-2020-0258>
- Keynes, John Maynard. *The General Theory of Employment, Interest, and Money*. Switzerland: Springer Nature Switzerland AG, 1st ed. 2018., 1936. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-70344-2>
- Khan, Arshi Rasheed. *Did Zakat Deliver Welfare and Justice? Islamic Welfare Policy in Pakistan, 1980-1994*. London: London School of Economics and Political Science, Phd, 2007. <http://etheses.lse.ac.uk/2578/>
- Kimura, Motokazu. "Taxation and Capital Accumulation". *The Annals of the Hitotsubashi Academy* 4/1 (1953), 15–39.

- Kuran, Timur. “Zakat: Islam’s Missed Opportunity to Limit Predatory Taxation”. *Public Choice* 182/3–4 (March 2020), 395–416. <https://doi.org/10.1007/s11127-019-00663-x>
- Lucas-Mas, Cristian Oliver - Junquera-Varela, Raul Felix. *Tax Theory Applied to the Digital Economy: A Proposal for a Digital Data Tax and a Global Internet Tax Agency*. s.l.: The World Bank, 2021. <https://doi.org/10.1596/978-1-4648-1654-3>
- Marpaung, Arifin. “Zakat Regulation as a Reduction of Income Tax in Indonesia”. *Budapest International Research and Critics Institute (BIRCI-Journal): Humanities and Social Sciences* 3/3 (August 3, 2020), 2109–2116. <https://doi.org/10.33258/birci.v3i3.1143>
- Marx, Karl. *The Process of Circulation of Capital*. 4 Volume. Moscow, USSR: Progress Publishers, First English edition., 1887.
- Marx, Karl. *The Process of Production of Capital*. IV Volume. Moscow, USSR: Progress Publishers, First English edition., 1887.
- McWalter, Thomas A. - Ritchken, Peter H. “Black Economic Empowerment Regulation and Risk Incentives”. *Journal of Economic Dynamics and Control* 139 (June 2022), 104406. <https://doi.org/10.1016/j.jedc.2022.104406>
- Noor, Rohaya Md et al. “Zakat and Tax Reporting: Disclosures Practices of Shariah Compliance Companies”. *2011 IEEE Colloquium on Humanities, Science and Engineering*. 877–882, 2011. <https://doi.org/10.1109/CHUSER.2011.6163862>
- Nurhayati, Sri - Siswanto, Dodik. “Factors on Zakat (Tithe) Preference as a Tax Deduction in Aceh, Indonesia”. *International Journal of Nusantara Islam* 3/1 (August 13, 2015), 1–20. <https://doi.org/10.15575/ijni.v3i1.133>
- Obaidullah, Mohammed. “Revisiting Estimation Methods of Business Zakat and Related Tax Incentives”. *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 7/4 (September 5, 2016), 349–364. <https://doi.org/10.1108/JIABR-10-2014-0035>
- Ofori, Pamela E. et al. “The Synergy between Governance and Trade Openness in Promoting Female Economic Inclusion in Sub-Saharan Africa”. *Women’s Studies International Forum* 96 (January 2023), 102672. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2022.102672>
- Pereznieto, Paola - Taylor, Georgia. “A Review of Approaches and Methods to Measure Economic Empowerment of Women and Girls”. *Gender & Development* 22/2 (May 4, 2014), 233–251. <https://doi.org/10.1080/13552074.2014.920976>
- Petty, William. *A Treatise of Taxes & Contributions*. London: s.n., 1662. <https://www.gutenberg.org/ebooks/61588>

- Piketty, Thomas. "Capital in the 21st Century". *piketty pse ens- Harvard University Press*. March 2014. Accessed May 1, 2023. <http://piketty.pse.ens.fr/en/capital21c2>
- Powell, Russell. "Zakat: Drawing Insights for Legal Theory and Economic Policy from Islamic Jurisprudence". *Tax Rev* 7/43 (2009), 43–101.
- Rabâbia, Abdullah Muhammed Said. "Tavzîfu'z-Zekât fî Tenmiyeti'l-Mevâridi'l-Beşeriyye: Tecrîbe Sundûki'z-Zekâti'l-Urdunî Ünmûzecen". *Mecelletu Câmiati'l-Melik Abdülaziz el-İktisâdu'l-İslâmî* 22/01 (2009). 43-73.
- Reindl, Ilona - Tyran, Jean-Robert. "Equal Opportunities for All? How Income Redistribution Promotes Support for Economic Inclusion". *Journal of Economic Behavior & Organization* 190 (October 2021), 390–407. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2021.08.002>
- Ricardo, David. *On the Principles of Political Economy and Taxation*. London: Electric Book Co., 2001st Ed., 1817.
- Saad, Ram Al Jaffri et al. "What Influence Entrepreneur to Pay Islamic Tax (Zakat)?" *Academy of Entrepreneurship Journal* 25/1S (April 16, 2019), 1–223.
- Saada, A. - Foorib, Alya Mubarak Al. "Zakat and Tax: A Comparative Study in Malaysia". *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 10/12 (2020), 140–151.
- Setianingrum, Any et al. "Prospects of Zakat as Tax Credit in a New Normal COVID-19 Period". *International Journal of Zakat* 6/1 (January 22, 2021), 25–38. <https://doi.org/10.37706/ijaz.v6i1.242>
- Setianingrum, Any et al. "Zakat as a Tax Credit for Raising Indonesian Tax Revenue". *International Journal of Zakat* 4/1 (May 31, 2019), 77–87. <https://doi.org/10.37706/ijaz.v4i1.110>
- Shabbir, Malik Shahzad. "The Determination of Money: A Comparative Analysis of Zakat (Alms) and Income Tax Payers among Selected ASEAN Countries". *Global Review of Islamic Economics and Business* 6/1 (December 25, 2018), 051–061. <https://doi.org/10.14421/grieb.2018.061-04>
- Shaikh, Salman Ahmed. "Welfare Potential of Zakat: An Attempt to Estimate Economy Wide Zakat Collection in Pakistan". *The Pakistan Development Review* 54/4 (2015), 1011–1027.
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. s.l.: University of Chicago Press, 1977th Ed., 1776.

Syahbandir, Mahdi et al. “State and Islamic Law: A Study of Legal Politics on Zakat as a Tax Deduction in Aceh”. *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 22/1 (June 30, 2022). <https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/ahkam/article/view/26200>

YAHUDİLİKTE BET HA-MİKDAŞ'IN TARİHSEL SÜRECİ

The Historical Process of Bet ha-Mikdash in Judaism

Ayşegül DEMİR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Ankara/Türkiye

Master's Degree Student, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Ankara/Türkiye

aysegul.demir.97@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3557-7590

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 18 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 2 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi/Published: Aralık / December 2024

Atıf/Cite as: Demir, Ayşegül. "Yahudilikte Bet ha-Mikdaş'ın Tarihsel Süreci". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2024), 37-54. <https://doi.org/10.59536/buiifd.1552315>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

Din, üzerinde oldukça fazla durulan konulardan biridir. İnsanlık tarihine bakıldığında insanoğlunun hiçbir zaman ve zeminde din olgusundan soyut bir hayat yaşadığı görülmemektedir. Dinlerde inanç, ibadet ve semboller ciddi önem taşımaktadırlar. İnsanlar inançlarına göre ibadet etme davranışlarına sahiptirler. Bu dışı vurum da onların ibadetlerini yapabilecekleri belirli/belirsiz bir yeri gerektirmektedir. Din mensuplarınınca genellikle kutsal olarak kabul edilen bu yerlere “mabet” denilmektedir. Mabetler, ait oldukları dinlerin inanç ve sistemlerine göre farklı yapılardan oluşmaktadır. Ayrıca zaman ve mekâna göre mabet şekillerinde ve mabede yüklenen mânâlarda da farklılıklar bulunabilmektedir. Yaşayan dinlerin bazılarında kimi ibadetler mabedin mevcudiyetine dayandırılmakta (Yahudilikte hac, kurban ibadetleri gibi), bazılarında bir mabette yapılan ibadet bireysel olarak yapılan ibadetten daha üstün kabul edilmekte (İslâm'da cemaatle kılınan namaz gibi) ve topluluk halinde yerine getirilmeleri tavsiye edilmektedir. Dinlerin yeryüzündeki varoluşlarını ve nesiller boyu devamlılıklarını sağlayan önemli unsurlardan biri sembollerdir. Bu sembollerden bazıları aktif olarak sahip oldukları mânâyı muhafaza ederken (Yahudilikte menora, Hıristiyanlıkta vaftiz, İslamda ezan gibi) bazıları zamanla anlamlarını yitirebilmekte (Hıristiyanlıkta sünnet gibi) bazıları ise mevcudiyetleri olmadığı halde anlamlarını muhafaza etmeye (Yahudilikte Mabet gibi) çalışmaktadır. Zamanla asimile olmamak ve geçmişi yaşatmak adına kavramların dahi günümüzde aktif kullanıldığı Yahudilik için de semboller oldukça önemlidir. Çalışmamızda ele aldığımız Bet ha-Mikdaş (Süleyman Mabedi/ Beytü'l-Makdis), Yahudiliğin dört temel esasından biridir ve mabet anlayışına tekabül eden oldukça önemli bir semboldür. Yahudilikte MS 70'ten itibaren Mabet'in yıkılmasıyla dinî bir yaşamın devamlılığı açısından Mabet'in mevcudiyetinin gerekliliği, Yahudilerin ibadetlerini de etkilemiştir. Çalışmanın amacı, Yahudilerin mabet konusunda geçmiş yaşantılarını ve günümüz söylem ve eylemlerini ortaya koymaktır. Mabet eksenli bu çalışmada, Semitik dinler için (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam) kutsal olan Kudüs'ün Yahudilik nezdindeki yeri ve günümüzdeki durumu da incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Sembolizm, Kudüs, Bet ha-Mikdaş.

ABSTRACT

Religion is one of the most emphasised subjects. When we look at the history of mankind, it is not seen that mankind has never lived a life isolated from the phenomenon of religion at any time and on any ground. Belief, worship and symbols are of serious importance in religions. People have worship behaviours according to their beliefs. This expression also requires a specific or unspecified place where they can perform their worship. These places, which are generally accepted as sacred by the members of the religion, are referred to as "temples". Temples consist of different structures according to the beliefs and systems of the religions they belong to. In addition, there may be differences in temple shapes and the meanings attributed to the temple according to time and place. In some of the living religions, some worship is based on the existence of a temple (such as pilgrimage and sacrifice in Judaism), while in others, worship performed in a temple is considered superior to worship individual worship (such as congregational prayer in Islam) and it is recommended to be performed in congregation. One of the important elements that ensure the existence of religions on earth and their continuity for generations is symbols. While some of these symbols actively preserve their meaning (such as menorah in Judaism, baptism in Christianity, adhan in Islam), some of them may lose their meaning over time (such as circumcision in Christianity) and some of them try to preserve their meaning even though they do not exist (such as the Temple in Judaism). Symbols are also very important for Judaism, where even concepts are actively used today in order not to be assimilated over time and to keep the past alive. Bet ha-Mikdash (Solomon's Temple/Bayt al-Maqdis), which we discuss in our study, is one of the four basic principles of Judaism and is a very important symbol corresponding to the understanding of the sanctuary. With the destruction of the temple in Judaism after 70 AD, the necessity of the existence of the temple in terms of the continuity of a religious life has also affected the worship of the Jews. The aim of this study is to reveal the past experiences of the Jews about the temple and their present discourses and actions. In this study, the place of Jerusalem, which is sacred for Semitic religions (Judaism, Christianity, Islam), in the eyes of Judaism and its current situation are also examined.

Keywords: History of Religions, Judaism, Symbolism, Jerusalem, Bet ha-Mikdash.

Giriş

Her dinde kutsal kabul edilen varlık veya nesnelere ilişkili olduğuna inanılan kutsal bir mekân düşüncesi yer almaktadır. Bu mekânlar her dinin literatüründe farklı şekilde adlandırılırlar da genel anlamda “mabet” olarak nitelendirilmektedirler. Arapça bir kelime olan “mabet”, ibadet edilen yer anlamında, Latince kaynaklı olan “temple” kelimesi ise “Tanrı'nın evi” manasında kullanılmaktadır.¹

Semitik dinlerin ilki olan Yahudilik'te mabet² dinin merkezi konumundadır. Yahudiler, asırlar önce maruz kaldığı tahribatlara (Babil sürgünü, diaspora³ vs.) rağmen tarihini ve tarihî değer taşıyan kavramlarını geleceğe aktarmada sembollere başvurmaktadır. Bu sembollerden biri de geçmişi İbrahim peygambere kadar dayanan ancak Davut peygamberin Yeruslayim'i (Kudüs) fethiyle ve Süleyman peygamberin Bet ha-Mikdaş'ı inşasıyla zirveye taşınan Mabet inancıdır. Yahudiliğin tarihine bakıldığında bazen bir sembolün diğer sembolleri etkilediği görülmektedir. Örneğin MÖ 587'de Babil İmparatoru Buhtunnasr (Nebukadnezar)'ın Yeruslayim'de bulunan Bet ha-Mikdaş'ı (I. Mabet) tahrip edip Yahudileri sürgüne gönderdiği süreçte Yahudilerin Tora'yı yitirmeleri ibadet ve ritüelleri olması gerektiği şekilde uygulayamamalarına sebep olan unsurlardan biridir. Yine aynı şekilde MS 70'te Roma İmparatoru Vespasian'ın oğlu Titus tarafından Bet ha-Mikdaş'ın (II. Mabet) yıkılması ise kurban ritüeli, hac ritüeli ve Kohenlik⁴ müessesesi gibi Mabet'in mevcudiyetine dayalı ritüellerin yerine getirilememesine sebep olmaktadır. Mabet'i hayatlarının odak noktası haline getiren Yahudiler için Mabetsiz bir hayat idame etmeye çalışmak oldukça zor bir durumdur ancak Yahudilerin umutlu olmalarının ve ayakta kalmalarının sebebi, kutsal metinlerde mabedin ihyasına yönelik yer alan bölümlerdir.⁵ Çalışmamızda Yahudilerin I. ve II. Mabet'e verdikleri önemin yanı sıra günümüzde de Mabet'e bakış açılarına değinilmeye çalışılacaktır. Çalışma nitel yöntem dikkate alınarak

¹ Ahmet Güç, “Mâbed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 1 Kasım 2024). İsmet Eşmeli, “Dinlerde Mabet-İbadet İlişkisi (Yahudilik Örneği)”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2019), 28-29.

² Çalışmada pratik sebeplerden dolayı I. Mabet ve II. Mabet için “Bet ha-Mikdaş” kavramı kullanılmıştır. İlerleyen süreçte inşa edilmesi tahayyül edilen mabet için de “III. Mabet” kavramı kullanılmıştır. “Mabet” kavramının özel isim olarak büyük harfle kullanıldığı yerlerde Bet ha-Mikdaş kastedilmiştir.

³ Diaspora: İbrânice'de “sürgün, tecrit, dağıtılma” anlamlarına gelir. Yahudilerin genellikle çeşitli sebeplerden dolayı ülkelerini terk etmeleri anlamında kullanılan Diaspora terimi, en geniş ve kalıcı anlamıyla MS 70 yılında Kudüs ve çevresinin Romalı Titus tarafından istila edilmesiyle Yahudilerin sürgününü ifade için kullanılır. Osman Cilacı, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2001), 96.

⁴ Kohen: Yahudilikte Levililer sınıfından olan din adamı, rahip. Bk. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 221.

⁵ Hezekiel 37:24-28. Mustafa Yiğitoğlu, “Yahudilerin Tapınak Siyaseti ve Semavi Mâbed”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 43.

hazırlanmıştır. Çalışmamızda Yahudiliğin merkezî kavramlarından olan mabet, geçmiş ve günümüz perspektifiyle ele alınacak ve çalışmada tarihsel metodoloji kullanılacaktır.

1. Mabet Öncesi ve I. Mabet Dönemi'nde Bet ha-Mikdaş

Coğrafya ve şehirler, içlerinde barındıkları kültür ve medeniyetleri simgeleyen isimler taşımaktadır. Özellikle bazı bölgeler ve şehirler pek çok medeniyete ev sahipliği yaptıklarından dolayı farklı isimlerle anılmaktadır. Bu şehirlere verilebilecek en güzel örneklerden biri de Kudüs'tür. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam medeniyeti için dinî, sosyal ve siyasî açıdan ciddi bir öneme sahip olan Kudüs, medeniyetler ve dinler özelinde farklı isimlerle anılmaktadır.⁶

Kudüs şehrinin İbrânîce adı Yeruşalayim (Yeruşalem) olarak ifade edilmektedir. Bu tanımlamadaki “şalem” kelimesinin “barış” anlamına geldiği iddia edildiği gibi Batı Sâmililerinde bir şehrin o şehri kuran kişi ya da tanrının adıyla anılması geleneği doğrultusunda inanılan bir tanrı ismi olan Şulmanu ya da Şalim'den türediği ve “Şalim'in şehri” manasına geldiği de iddia edilmektedir. Yine Tell Amarna mektuplarında şehirden Betşalem (Şalem'in evi) olarak bahsedilmektedir. Kudüs Tanah'ta da Moriya, Yebus, Sion, Davud'un Şehri ve Ariel gibi kavramlarla adlandırılmaktadır.⁷ Tora'da Kudüs (Yeruşalayim) ismi bizzat geçmemekte ancak geleneksel görüşe göre İbrahim peygamber ile çağdaş olan Kral Melkisedek'ten “Salem Kralı”⁸ olarak bahsedildiğinden dolayı Salem'in Kudüs olabileceği düşünülmektedir.⁹ Yeruşalim için kullanılan pek çok isim arasında en yaygın olanı, Davud peygamberin şehri fethinden sonra Roma İmparatoru Aelius Hadriyanus tarafından MS II. yy'da alınışına kadar geçen dönemde kullanılan Uruşalim ya da Yeruşalim'dir.¹⁰

Tora'ya göre Yahudiler tarihlerinde birtakım nedenlerden (savaş, sürgün vb.) dolayı sürekli yer değiştirmişlerdir. Onlar, İbrahim ve Yakup peygamber dönemlerinde Mısır'a göç etmişlerdir. Yusuf peygamberin ölümünden sonra tahta geçen firavun zamanında Mısır'da yaşayan İsrailoğullarının dört yüz otuz yıl boyunca köle olarak yaşadıkları zikredilmiştir.¹¹ Musa peygamber önderliğinde Mısır'daki kölelikten çıkarak Kudüs yakınlarına gelen

⁶ İsimlendirmeye dayalı daha geniş bilgi için bk. Muammer Gül, “Kudüs ve Tarih İçinde Aldığı İsimler”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (2001), 306-307.

⁷ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitâbı Mukaddes Şirketi- Yeni Yaşam Yayınları, 2001). II. Tarihler 3:1, Hakimler 19:10, II. Samuel 5:7-9, I. Tarihler 11:5-7, Yeşaya 29:1. Geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, “Kudüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Eylül 2024).

⁸ “*Ve Salem Kralı Melkisedek ekmek ve şarap çıkardı; ve Yüce Allah'ın kâhini idi.*” (Yaratılış 14:18.)

⁹ Harman, “Kudüs”.

¹⁰ Gül, “Kudüs ve Tarih İçinde Aldığı İsimler”, 307.

¹¹ Çıkış 12:40.

Yahudiler, Kudüs topraklarına girememişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de İsrailoğullarının o dönemde Kudüs'te bulunan kavimden korktukları, bundan dolayı da savaşmaktan kaçındıkları ve Musa peygambere “*sen ve Rabbin gidin savaşın, biz burada oturacağız.*” diyerek Tanrı tarafından cezalandırıldıkları anlatılmaktadır.¹² Tora'da, Tanrı'nın öfkelenmesine sebep olan kuşağın, Tanrı tarafından kırk yıl çölde dolaştırıldığı belirtilmiştir.¹³ Kutsal metinlerde ifade edilen dönemin sonrasındaki kuşağın, İsrailoğulları tarafından hem lider hem peygamber olarak kabul edilen Nun oğlu Yeşu önderliğinde Kudüs'e girdikleri zikredilmiştir.¹⁴

Yahudiler, ibadetlerini yerine getirebilmek için her dönemde bir mabede ihtiyaç duymuşlardır. Örneğin İbrahim peygamberden Musa peygambere kadarki süreçte göçebe bir yaşam sürdürdüklerinden dolayı konakladıkları yerlerde ibadetlerini ifa etmek ve kurban sunumlarını gerçekleştirmek için altar¹⁵ adında kurban sunum yerleri inşa etmişlerdir. Musa peygamber döneminde İsrailoğulları kırk yıl çölde dolaştıkları süre içerisinde ise mişkan¹⁶ (toplanma çadırı) denilen, Tanrı'nın da ikamet edebileceği ve halkıyla bir araya gelebileceği bir mekân yapmışlardır. Bu çadır Tanrı'nın bu mekânda tezahür (teofani) ettiği ve Musa peygamberin Ahid Sandığı'nı (Aron Hakodeş) çadırın en kıymetli bölümünde bulundurduğu inancından dolayı ayrı bir önem ve kutsiyete sahiptir.¹⁷ Mişkan, yaklaşık dört yüzyıl Yahudilerin ibadet merkezi olmuştur.¹⁸ Davud peygamber kral olunca Yebusiler'in hâkimiyetinde olan Kudüs'e karşı harekete geçmiş ve Sion (Zion) Hisarı'nı alıp, şehre “Davud'un Şehri”¹⁹ adını vermiştir. Davud peygamber Kudüs'ü güçlendirmiş, Sion Hisarı'nı imar ettirmiş, kendine ait bir ev (saray) yaptırmış ve orayı dinî bir merkez haline getirmek istediği için Ahid Sandığı'nı Kudüs'e getirterek sarayın yakınındaki bir çadıra yerleştirmiştir.²⁰

¹² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Mâide 5/24.

¹³ Sayılar 32:13.

¹⁴ Baki Adam (ed.), *Dinler Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 72-73.

¹⁵ Altar (mezbah): (1) İlahlar için kurban veya sunuların üzerine konulduğu çoğu zaman taştan yapılmış masa veya blok. (2) Kilisede rahibin ayin esnasında komünyon hazırlarken kullandığı masa. Nermin Öztürk, *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet) Yemin, Keffaret ve Kurban* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 61.

¹⁶ Mişkan: İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıktıktan sonra ve çölde dolaştıklarında inşa ettikleri ve Eretz Yisrael'e (İsrail Toprağı/ Vadedilmiş Topraklar) taşıdıkları çadır mabet. Yusuf Besalel, “Mişkan”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın a.ş., 2001), 2/ 412.

¹⁷ Mustafa Yiğitoğlu, *Yahudilikte Semavi Mabet Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 17-18.

¹⁸ Yiğitoğlu, *Yahudilikte Semavi Mabet Anlayışı*, 18-19.

¹⁹ II. Samuel 5:6-9.

²⁰ II. Samuel 7:12-13.

Davud peygamberin bir mabet inşa ettirmeyi çok istediği ancak Tanrı'nın buna izin vermediği zikredilmiştir.²¹ İsrailoğullarına göre başkenti Kudüs yapan ve buraya Tanrı adına bir mabet yapmak isteyen Davud peygambere Tanrı, izin vermeyeceğini Natan peygamber aracılığıyla şu şekilde söylemiştir: *“Sen çok kan döktün ve büyük cenkler yaptın; benim adıma sen ev yapmayacaksın çünkü gözümün önünde yere çok kan döktün.”*²² Bu nedenle Davud peygamberin, mabedi her ne kadar yapmak istediyse de bu emrin üzerine yapamadığı ve oğluna bu konuda tavsiyelerde bulunduğu, Tanrı'nın mabedi onun yapmasını istediğini ilettiği zikredilmiştir.²³

Yahudilikte Bet ha-Mikdaş, Süleyman peygamberin babası Davud peygamberin vasiyeti doğrultusunda ve Tanrı'nın isteği²⁴ gereği Kudüs'te MÖ 953'te yaptırdığı görkemli bir mabettir. Buna göre Süleyman Mabedi de denilen bu mabet, İbrahim peygamberin oğlu İshak'ı kurban etmek için götürdüğü Moriya Tepesi'nde inşa edilmiştir.²⁵ Mabet'in inşasında Fenikeli usta ve işçiler, İsrail'deki köleler, melekler ve cinler de çalışmış; mabet bitene dek kutsal bir yardımla hiç kimse hasta olmamış, ölmemiş, hiçbir alet bozulmamış ve büyük taşlar kendiliğinden yerlerine yerleşmiştir. Süleyman peygamber yedi yıl²⁶ içinde mabedi inşa ettirmiştir.²⁷ Mabet'in çeşitli bölümleri vardır. Dış avlu (Ulam) tüm İsrail halkının girebileceği büyüklüktedir. Bu bölüme girenlere İsrail denilmektedir. Kutsal bölüme (Ana bölüm/Haehal) sadece Levi ve Kohenler girebilmektedir. Onların kurban ve takdis törenleri bu bölümde yapılmaktadır. Kutsallar Kutsalı (Kadoş ha-Kadeşim) bölümüne (Debir/Dvir) sadece Kohen Gadol (Baş Kohen) girebilmektedir. Bu bölümde Musa peygambere verilen On Emrin yazılı olduğu tabletlerin korunduğu Ahid Sandığı ve mabet hazineleri yer almaktadır. Kutsallar Kutsalı bölümüne Baş Kohen'in girmesini *“Umutların tükendiği ve umutsuzluğun hâkim olduğu noktada bile mutlaka toplum adına Tanrı'ya müracaat edebilecek bir kişi vardır.”* sözü özetlemektedir.²⁸

Tanah'ta Süleyman peygamberin Mabet'in açılışında bizzat dua ettiği, Tanrı'ya şükrettiği ve milleti adına vaatlerde bulunduğu zikredilmektedir. Açılışta yirmi iki bin öküz, yüz yirmi bin koyun kurban edilmiş ve on dört gün bayram yapılmıştır. Mabet'te kurbanlar kesilmiş, Sukot ve Pesah bayramlarında çardaklar kurulmuş, hatta her gün müzikler

²¹ I. Tarihler 22:7-8. Harman, “Kudüs”.

²² I. Tarihler 22:8.

²³ I. Tarihler 22:10.

²⁴ I. Krallar 5:1-4.

²⁵ Suzan Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler* (İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 1996), 206-207.

²⁶ I. Krallar 6:1-38.

²⁷ Ömer Faruk Harman, “Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2024).

²⁸ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 211, 219.

çalınmıştır. Mabet'e gelirken de müzik çalınmıştır. Çünkü Tanrı tarafından "*Bayramın kutlandığı gecede ilahi okuyacaksınız ve Rabb'in dağına İsrail'in kayasına gelmek için flüt çalarak ve yürek sevinci ile geleceksiniz ve mevsimin ilk turfanda meyvelerini de getireceksiniz.*"²⁹ diye emredilmiştir. Bet ha-Mikdaş'ı Yahudiler yılda birkaç kez ziyaret etmiş, tüm dinî bayramlarda Mabet'te toplanmışlardır. Kudüs, Yahudilere göre Tanrı tarafından seçilen bir yer olarak kabul edildiği için Mabet sadece kurbanların takdim edildiği ve bayramlarda toplanılan bir yer olmanın dışında aynı zamanda da hac ibadetlerinin merkezi olmuştur.³⁰ Tanah'ta "Ebedî Mabet"³¹ olarak da bahsedilen bu Mabet, Yahudilerin kendilerini yerleşik ve kalıcı hissetmelerinde ciddi bir paya sahiptir. Ayrıca Mabet'in Tanrı'nın arzusu üzerine yapılması da "Tanrı Evi" olarak algılanmasına ve Mabet'in ebediliği fikrinin oluşmasına sebep olmuştur.³²

Yahudi şeriatına (Halaka) göre bütün ülke kutsaldır. Ancak Kudüs şehri en kutsaldır. Buna göre yeryüzündeki en kutsal yer olan ve "Kutsallar Kutsalı" denilen mekân Kudüs'teki Mabet'te bulunmaktadır. Yine Yahudi alimlerine göre yeryüzünün merkezi Kudüs, onun da merkezi Even Şatiah (dünyanın merkezi) üzerine inşa edilen Bet ha-Mikdaş'tır. Yahudi efsanelerinin yer aldığı Midraş'ta, Adem'in Bet ha-Mikdaş'ın toprağından yaratıldığı, yine dünyanın da Siyon'dan (Kudüs) başlanarak yaratıldığı anlatılmaktadır. Ayrıca Tanah'ta da "*Şeriatın Sion'dan, Rabbin sözünün Yerusalam'den çıkacağı*"³³ zikredilmektedir.³⁴

Even Şatiah ile ilgili Sefer ha-Zohar'da bir anlatı bulunmaktadır. Buna göre Tanrı, dünyayı yarattığında gökteki tahtının altından değerli bir taş almış ve boşluğa atmıştır. Bu taş Tanrı'nın gökteki tahtına gözle görülmeyen bağlarla bağlıdır. Taş yeryüzüne düşmüş, sularla sağa sola ve diğer yönlerde hareket ederek dünyayı oluşturmuştur. Bu taşın düştüğü yerde de Tanrı, kullarına Yerusalayim'in kurulmasını emretmiştir. Onlara: "*İşte Yerusalayim, onu dünyanın merkezine yerleştirdim, diğer ülkeler de onun etrafında bulunuyor.*" demiştir. I. yy'da yaşayan Yahudi düşünürlerden Rabi Şemuel "*Dünya insan gözüne benzer; göz akı, karaları çevreleyen okyanuslardır, üzerinde yaşadığımız topraklar gözüün irisi. Kudüs ise gözbebeği ve gözbebeğinin içindeki görüntüyse Bet ha-Mikdaş yani Kutsal Tapınaktır.*" sözleriyle dünyanın şeklini tarif etmiştir.³⁵

²⁹ Yeşaya 30:29.

³⁰ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 210.

³¹ Hezekiel 43:7.

³² Yiğitoğlu, *Yahudilikte Semavi Mabet Anlayışı*, 26-27.

³³ Yeşaya 2:3.

³⁴ Pelin Çift- Ömer Faruk Harman, *Kudüs'ün Gizemli Tarihi* (İstanbul: Destek Yayınları, Nisan 2018), 14-16.

³⁵ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 206.

Yahudilerin, Süleyman peygamberin ölümünden (tahminen MÖ 931) sonra siyasî birliktelikleri bölünmüştür. Bölünme sonucunda güneyde Yahuda ve kuzeyde İsrail olmak üzere iki krallık ortaya çıkmıştır. Kudüs, güneydeki Yahuda Krallığı'nın başkenti olmuştur. Kuzeydeki İsrail Krallığı'nın ise Kudüs ve Mabet ile ilişkisini kesmek amacıyla çevredeki milletlerin *baal*³⁶ denilen putlarına tazimde buldukları belirtilmiştir. İsrail krallığı MÖ 722'de Asurlular tarafından yıkılmıştır. Yahuda Krallığı ise MÖ 587'de Babil Kralı Nebukadnezar tarafından yıkılmıştır. Mabet ve şehir tahrip edilip, Yahudiler Babil'e sürgün edilmiştir.³⁷ Tahrip edilen Mabet'in tunç direkleri ve ayakları parçalanarak Mabet'teki kutsal eşyalarla birlikte Babil'e götürülmüştür.³⁸ Yahudi tarihinde çok önemli bir yere sahip olan bu olaylara Babil kaynaklarında yer verilmemesi, Yahuda Krallığı'nın Babil İmparatorluğu tarihinde dikkat çeken bir yanının olmadığını göstermektedir.³⁹ Sürgün, Mısır'dan sonra bir kez daha yaşanmıştır. Buna göre Mabet'in yıkılmasından sonra Yahudiler Babil'de dağılarak sinagoglar inşa etmişlerdir. Babil sürgünü yetmiş yıl sürmüştür ve bu sürede Yahudilerin Mabet'te kurban kesilen saatlerde sinagoglarda dua ettikleri, ibadetlerinde yönlerini Kudüs'teki Bet ha-Mikdaş'a çevirdikleri zikredilmiştir.⁴⁰

2. II. Mabet Dönemi'nde Bet ha-Mikdaş

Babil sürgününden yıllar sonra Babil Devleti Pers Krallığı tarafından yıkıldığında (MÖ 539) Pers Kralı II. Kyros (Koreş) önce Babil'e daha sonra da Kudüs'e hâkim olmuş, Babil'deki Yahudilere Kudüs'e dönüp Mabetlerini yeniden inşa edebilmeleri için izin vermiştir. Sürgünden yaklaşık yetmiş yıl sonra MÖ 515'te yeniden inşa edilen Mabet ile II. Mabet devri başlamıştır. Kudüs siyasî olarak Nehemya ile dinî kurum ve kurallar olarak da Ezra ile tekrar canlanmıştır.⁴¹ Yahudi tarihinde Babil sürgünü dönüşünde onlara liderlik ve Yahudiliği yeniden hayata geçirebilme konusunda rehberlik eden en önemli kişi, kâhin ve yazıcı Ezra'dır. Yahudilikte Ezra'ya dair anlatılanlar onu efsanevi bir karakter olarak göstermektedir. Ezra'nın liderliğindeki Babil'den çıkış, geçmişte yaşanan Musa peygamberin liderliğindeki Mısır'dan çıkışa; Ezra'nın dindeki yenilik ve reformları da Musa peygamberinkilere benzetilerek Ezra üzerinden ikinci bir Musa karakteri ortaya konulmaya

³⁶ Baal: Kenân dillerinde "efendi" anlamına gelen, Batı Samileri'nde gök, dağ, şehir, döl bereketi tanrısı. Yusuf Besalel, "Baal", *Yahudilik Ansiklopedisi*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın a.ş., 2001), 1/ 90.

³⁷ Adam, *Dinler Tarihi*, 74.

³⁸ II. Krallar 25:9-13. Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007), 32.

³⁹ Kurt, *Yahudiliğin Mimarı Ezra*, 28.

⁴⁰ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 212; 270.

⁴¹ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 212.

çalışılmıştır.⁴² Yahudilikte Ezra bir peygamber değildir ancak peygamberlerden de önemli bir konumda yer almaktadır. Rabbiler, onu Musa peygamberle karşılaştırmış ve onun da Tora'yı almaya layık olduğunu söylemişlerdir. Hatta eğer önce Musa gelmeseydi Tora'yı Ezra'nın alacağına inanmışlardır.⁴³ Yahudilerin bu dönemi, MÖ 332'de Helen Hükümdarı Büyük İskender'in işgaline kadar sürmüştür. Büyük İskender'in ölümünden sonra işgal edilen topraklar İmparatorluk hanedanlıklarınca paylaşılmıştır.⁴⁴ Helen Kralı IV. Antiyohus, tahta geçtikten sonra Kohen Gadol IV. Onias'ı görevden alarak yerine Yehoşua'yı görevlendirmiştir. Helenist eğilimleri olan Yehoşua şehirde Gimnasiun (lise) inşa ettirmiştir. Bu nedenle Bet ha-Mikdaş önemini yitirmiştir. Zamanla tapınağın kutsallığı ihlal edilmiş, içerisine paganist unsurlar yerleştirilmiş ve ismi de "Zeus Tapınağı" olarak değiştirilmiştir.⁴⁵ Antiyohus'un baskıları neticesinde Makkabi İsyanı başlamış ve Yahudilerin bağımsızlıklarını kazanmalarıyla Haşmonayim Hanedanlığı kurulmuştur. Sadûkîlik ve Ferîsîlik gibi pek çok mezhebin ortaya çıktığı bu dönem MÖ 60'lı yıllarda Roma'nın şehre egemen olmasıyla sona ermiştir. Roma'nın Yahudiler için tayin ettiği Kral Herod öldükten sonra yerine gelen valilerle Yahudiler anlaşamamışlardır. Yahudilerin aralarında Mesihlik iddiasında bulunanların da olduğu bu dönemde İsa peygamber de yaşamıştır. Romalılara karşı Zealotlar adında bir grup ortaya çıkmış ancak Roma tarafından ordu gönderilerek Kudüs kuşatılmıştır. Dört yıl süren bu kuşatmanın ardından MS 70' de Romalılar Kudüs'e girerek İmparator'un oğlu Titus'un emriyle şehri ve Mabet'i tahrip etmişlerdir. Böylece II. Mabet devri de sona ermiş ve Yahudiler diasporaya gönderilmiştir.⁴⁶ Mabet'i hayatlarının merkezi olarak gören Yahudiler, Tanah'ta "Ebedî Mabet" olarak bahsedilen mabedin yıkılması ile iki mabet döneminin de sonlanması ve her ikisinin sonucunda da sürgüne gönderilmeleri karşısında ciddi hayal kırıklığı ve umutsuzluk yaşamışlardır. Dinî ve dünyevi hayatlarında Mabet'in ciddi bir öneme sahip olduğu Yahudilikte, Mabetsiz kalmak Yahudileri derinden sarsmıştır. II. Mabet'in yıkılmasından itibaren Yahudileri ayakta tutan ve umutlu olmalarını sağlayan, Kutsal Kitap'taki Mabet'in yeniden inşasını müjdeleyen bölümlerdir.⁴⁷

⁴² Kurt, *Yahudiliğin Mimarı Ezra*, 14.

⁴³ Adam, *Dinler Tarihi*, 74; Kurt, *Yahudiliğin Mimarı Ezra*, 19.

⁴⁴ Adam, *Dinler Tarihi*, 75.

⁴⁵ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 213.

⁴⁶ Adam, *Dinler Tarihi*, 75-76.

⁴⁷ Hezekiel 37:24-28. Mustafa Yiğitoğlu, "Yahudilerin Tapınak Siyaseti ve Semavi Mâbed", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 43.

3. III. Mabet ve Günümüz Çalışmaları

Yahudi geleneğindeki yaygın inanca göre III. Mabet, Tanrı tarafından gönderilecek Mesih tarafından inşa edilecek ve böylece Yahudiler Davut peygamber ve oğlu Süleyman peygamber zamanındaki ihtişamlarına yeniden kavuşacaklardır. III. Mabet'in inşasıyla başlayacak olan Mesihî dönemde, sürgünde yaşayan ve kaybolduğu düşünülen kabileler de dahil olmak üzere bütün Yahudiler vadedilen topraklara (Eretz Yisrael/Arz-ı Mev'ûd) yeniden dönerek Tora'daki emir ve ibadetleri ahdin gerektirdiği şekilde yerine getirebileceklerdir.⁴⁸

Müslümanlar tarafından kutsiyet atfedilen ilk kıble ve en önemli üç mescitten biri olan Mescid-i Aksâ, İslâm geleneğinde Miraç hadisesiyle ilişkilendirilmekte ve Kur'ân-ı Kerim'de çevresinin mübarek kılındığı bildirilmektedir.⁴⁹ Mescid-i Aksâ'nın üzerinde inşa edildiği yer ise Yahudi geleneği tarafından Süleyman Mabedi'nin eski yeri olduğuna inanılan ve Mesihî kurtuluş döneminde üzerinde III. Mabet'in kurulacağı kabul edilen Mabet Tepesi'yle özdeşleştirilmektedir. Geleneksel Yahudi inancına göre Mesih geldikten sonra gerçekleşmesi beklenen bu hadise, Dinî Siyonizm'in öncülerinden Rabbi Abraham Isaac Kook'un (ö. 1935) görüşlerinden etkilenen ve Filistin topraklarında din adamlığı müessesini yeniden canlandırıp teokratik bir krallık inşa etme amacı taşıyan III. Mabet Hareketi⁵⁰ tarafından yeniden yorumlanmıştır. İsrail'de etkin bir biçimde faaliyet gösteren ve sayılarının otuzun üzerinde olduğu belirtilen Mesihî karakterli grupları kapsayan şemsiye bir oluşum olan III. Mabet Hareketi, Tanrı'nın tarihe mucizevi müdahalesini reddederek, kurtuluşun insan eliyle gerçekleşeceği kabulünü esas almaktadır. III. Mabet aktivistleri (veya Mabet Tepesi aktivistleri) bu amacın gerçekleşmesi için atılması planlanan en önemli adımın Mabet Tepesi'nde III. Mabet'in inşa edilmesi olduğunu düşünmektedirler. Filistinli Müslümanların bölge üzerindeki haklarını ve Yahudi geleneğinin bu konudaki yüzyıllardır sürdürdüğü

⁴⁸ Fuat Aydın, *Yahudilik: Tarih, İnanç, İbadet, Kültür*, (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018), 24-25.

⁴⁹ Rabia Mert, "İslam Geleneği Açısından Kudüs", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (Aralık 2017), 264-269; Kudüs'ün ismi Kur'an-ı Kerim'de doğrudan geçmemektedir. Fakat İslam alimleri Kur'an'da geçen "el-Mescidu'l-Aksâ" (İsrâ, 17/1), "Mubevvee Sıdk" Yûnus, 10/93 ve "el-Arzu'l-Mukaddese" el-Mâide, 5/21 gibi ifadelerin, Süleyman Mabedi veya Kudüs'ün de içerisinde bulunduğu Filistin toprakları için kullanıldığını dile getirmiştir. Bk. Harman, "Kudüs", 26/324 akt. Hatice Kübra Baktemur, "Modern Dönem Yahudilikte Süleyman Mabedi'ni Yeniden İnşa Girişimi: III. Mabet Hareketi'nin Doğuşu", *Oksident Dergisi* 2/2, (Aralık 2020), 226.

⁵⁰"III. Mabet Hareketi, Yahudilikte Kudüs'ün kutsallaştırılması sonucu ortaya çıkan mabet merkezli din anlayışının modern dönemdeki en ısrarcı savunucularından meydana gelmektedir. Dini Siyonizm'in öncülerinden Rabbi Abraham Isaac Kook'un (ö.1935) görüşlerinden etkilenen III. Mabet Hareketi, İsrail'de etkin bir biçimde faaliyet gösteren Mesihî karakterli gruplara verilen şemsiye bir isimdir. Günümüzde hareketin çatısı altında bulunduğu tespit edilen 30'un üzerinde grup bulunmaktadır. Bu gruplara mensup aktivistler, Filistin topraklarında Yahudi yerleşimlerinin tamamlanmasının ardından din adamlığı müessesesini canlandırıp burada teokratik özelliğe sahip olan bir krallık inşa etme amacı taşımaktadır." Hatice Kübra Baktemur, *Modern Dönem Yahudilikte III. Mabet Hareketi: Mabet Enstitüsü Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020),87.

tutumu göz ardı eden aktivistler, bütün aşamalar tamamlandığında Yahudiler için Mesihî dönemde vadedilen kurtuluşun gerçekleşeceğine ve III. Mabet'in dünya üzerindeki bütün uluslar tarafından kabul göreceğine inanmaktadır.⁵¹

Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Mesih inancı çok önemlidir ve mabet ile ilişkilendirilmektedir. İki dinde de Mesih'in Davud peygamber soyundan geleceğine inanılmaktadır.⁵² Ancak Hıristiyanlıkta Mesih İsa'dır yani belirlidir. Yahudilikte ise belirli değildir. Yahudilerin II. Mabet'in yıkılışından sonra dünyanın diğer bölgelerinde yaşamlarını sürdürmeleri ve hayatları boyunca her dönemde eziyet ve sürgüne maruz kalmaları hem Mesih beklentilerinin güçlenmesine neden olmuş hem de bu sıkıntıların Mesih'in gelişine ortam hazırladığına inanılmıştır. Buna göre, Davud peygamber dönemindeki gibi Kudüs'e sahip olunması ve Mesih'in gelişini sağlayarak yeryüzü krallığının kurulması amaçlanmıştır.⁵³

Yeni Ahit'te İsa peygamberin “İbrahim oğlu, Davud oğlu, İsa Mesih'in nesebinin kitabıdır.”⁵⁴ şeklinde soyu Davud peygambere dayandırılmakta ve beklenen Mesih'in İsa peygamber olduğuna inanılmaktadır. Ancak yine Yeni Ahit'te yer alan “İsâ, ‘Benim krallığım bu dünya krallığı değildir’...”⁵⁵ pasajı, Mesih'in millî ve politik liderliğinin tamamen reddedildiğini göstermektedir. Bu pasajda İsa peygamber, politik içerikli olmayan “insanoğlu” tabirini kendisi için kullanmakta ve Davud peygamberin neslinden geldiğini belirtmektedir. Şu hâlde Yeni Ahit'teki Mesih anlayışı, Yahudiliğin Mesih beklentilerinin bir kısmını içermekle birlikte bazı özellikler de eklemiştir. Bunlardan birincisi ve en önemlisi, Yeni Ahit'te insanoğlundan bahseden metinler açıkça insanoğlunun ölümü ve eziyet çekmesine işaret ederken, Yahudi Mesih anlayışında eziyet çekme özelliğinin insanoğlu ile ilişkilendirilmemesidir. İkinci olarak İsa peygamber, Yeni Ahit'te vaat edilen Mesih şeklinde düşünüldüğünde o, Kutsal Kitap'ta zikredilen “Tanrı'nın eziyet çeken kulu”⁵⁶ ifadesiyle özdeşleştirilmiştir. Üçüncü olarak Yeni Ahit'teki Mesihe “Tanrı'nın oğlu” denmekte ancak Yahudilikte Mesih Tanrı'nın oğlu diye nitelendirilmemektedir. Dördüncü olarak Hıristiyanlar İsa peygamberin, hayatı boyunca Mesihî beklentilerini gerçekleştiren bir kişi olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre İsa peygamber, zamanın sonunda bu beklentilerini

⁵¹ Rachel Z. Feldman, “Third Temple Movement”, *World Religions and Spirituality*, erişim: 18.11.2020, <https://wrldrels.org/2017/11/24/third-temple-movement/> akt. Baktemur, “III. Mabet Hareketi'nin Doğuşu”, 226.

⁵² “İşte Davud'a salih bir Kök (Mesih) çıkaracağım günler geliyor, Rab diyor ve bir kral gibi krallık edecek ve akıllı davranacak ve memlekette doğruluk ve adalet edecek. Onun günlerinde Yahuda kurtulacak ve İsrail emniyette oturacak ve onu çağıracakları isim şudur: Rab doğruluğumuzdur.” Yeremya 23:5-6

⁵³ Jacques Waardenburg, “Mesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Eylül 2024).

⁵⁴ Matta 1:1.

⁵⁵ Yuhanna 18:36.

⁵⁶ Yeşaya 53:1-12.

gerçekleştirmek için tekrar gelecektir. Ancak Yahudiler ise İsa peygamberi Mesih olarak kabul etmemektedirler.⁵⁷

Yahudilikte III. Mabet'i kimin ne şekilde inşa edeceği konusunda bir ittifak bulunmamaktadır. III. Mabet'in inşasının Mesih tarafından ya da Mesih gelmeden önce yapılacağı düşüncesinin yanı sıra mucizevî bir şekilde gökten hazır olarak indirileceği yönünde de görüşler bulunmaktadır.⁵⁸ Mesih ve III. Mabet arasında bir bağlantı kuran Yahudiler, MS 70'ten itibaren Davut peygamber soyundan gelecek olan Mesih'i beklemektedir. Hatta Romalılar döneminde din adamı rabbiler dahi Mesih'in gelme vaktiyle ilgili kehanetlerde bulunmuşlardır. Ortaçağ Yahudi bilgini olan ve İkinci Musa diye anılan Moses Maimonides (Musa bin Meymun), MS XII. yy'da Yahudiler için düzenlediği imam esaslarına Mesih'i de dâhil etmiştir. Beklenen Mesih için belirlenen tarihten itibaren yüzyıllar geçtiği halde hala Mesih'in gelmemesi karşısında Yahudilerin kalben bir şüpheye kapılmalarını engellemek amacıyla iman esaslarına Mesih maddesi eklenmiştir. Şu an Ortodoks Yahudiler dışında pek çok Yahudi Mesih inancını terk etmiştir. Ortodoks Yahudiler her sabah ibadetlerinde "*Her ne kadar gelme vakti gecikmiş olsa da, Mesih'in geleceğine inanırım*" şeklindeki iman maddesini tekrar ederler. Ortodoks Yahudilere göre dinin tam anlamıyla yeniden tesis edilmesi için Mesih'in gelmesi gerekmektedir.⁵⁹

Hıristiyanlıkta Yeni Ahit'in Matta kitabında yer alan İsa peygamberin öldürülmesini Yahudilerin istediği yönündeki rivayet, Yahudilere yönelik yapılan ayrımcı tavrın ve özellikle Avrupa'da karşılaştıkları eziyetlerin kökeni olarak kabul edilmektedir. Hıristiyanlar, Tanrı'nın İsa peygamber ile Yeni Ahit yapmasından ötürü kendilerini "Yeni İsrail" olarak görmekteydiler. Onlara göre Yahudiler, İsa peygamberin Mesihliğini kabul etmedikleri için Tanrı onları mirastan menetmiştir. Ayrıca yine Hıristiyan düşüncesine göre Yahudiler, İsa peygamberi reddetmekle kalmamış, onu öldürmüşlerdir. Bundan dolayı Tanrı onları sonsuza kadar lanetlemiştir. Hıristiyanlara göre bu lanetten kurtulmanın tek yolu ise Hıristiyan olmaktır. Avrupa'da ve özellikle de Amerika'da yaşayan bazı modernist Yahudilerin, Hıristiyanların Yahudilere olan düşmanlıklarının bir kısmını ortadan kaldırma amacıyla inançlarında bazı yumuşamalar meydana gelmiştir. Onlar Mesih beklentisinden, vadedilmiş topraklara dönme tahayyülünden vazgeçerek içinde buldukları toplumun giysilerini- dinî giysiler de dâhil olmak üzere- giymeyi ve ibadetlerinde İbrânîce yerine ikamet ettikleri

⁵⁷ Waardenburg, "Mesih".

⁵⁸ Baktemur, "III. Mabet Hareketi'nin Doğuşu", 228.

⁵⁹ Adam, *Dinler Tarihi*, 95.

ülkenin dilini kullanmayı tercih etmişlerdir. Ancak Ortodoks ve Muhafazakâr Yahudiler inançlarından taviz vermemiştir.⁶⁰

İngiliz raporlarına göre, 1881'den itibaren, Rusya'daki Yahudilerin sıkıntıları Haçlı Seferleri zamanında Batı Avrupa'da olduğu kadar kötüydü. Yahudiler, Polonya dışında tüm Rusya'dan dışlanmışlardı. On binlercesi öldürülüp, evsiz bırakılmıştı. Bu nedenle Batı Avrupa'ya yoğun bir Yahudi göçü başlamıştı. 1880 ile 1910 arasında Doğu Avrupa'dan en az üç milyon Yahudi Batı'ya kaçmışlardı. Bu göçlerin büyük bir kısmı İngiltere, Kanada, Avusturalya ve Güney Afrika gibi Britanya topraklarına oldu. Bir kısmı ise, ABD'yi tercih etti. 1870'te ABD'deki Yahudi nüfusu 250,000 iken, 1937'de dört buçuk milyona kadar ulaşmıştı. Yahudiler tüm dünyaya dağılmışlardı ancak Filistin'i asla unutmamışlardı. İngiliz raporlarına göre, Yahudiler, Filistin topraklarına Hıristiyanlardan çok daha fazla bağlılardı. Buna göre, 'Vadedilen Topraklar' fikri, sadece muhafazakâr Yahudilerin değil, laik kesimin de düşüncelerine nüfuz etmişti. En ünlü İbrânî şiiirlerinin temel konusu, 'Zion' a (İsrail Ana Yurdu) geri dönüştü. 'Yahudi devletinin çöküşünden' sonra bazı Yahudiler Filistin'de yaşamaya devam etmişlerdi. Ancak hep azınlıkta kalmışlardı.⁶¹

19. yy'ın sonlarına doğru 1894 yılında Fransa'da yaşanan Dreyfus davası Yahudilik için Avrupa'da dönüm noktası olmuştur. Yüksek dereceli bir Fransız askeri olan Alfred Dreyfus, önce vatana ihanetle suçlanarak ömür boyu hapse mahkûm edilirken daha sonra ortaya konulan belgeler neticesinde suçsuz olduğu saptanmıştır. Fransa'da ciddi infial yaratan bu olaydan sonra Yahudilerin kendilerine özgü bir ülkelerinin olması ve güvende olma düşünceleri daha da anlam kazanmıştır.⁶² Bu düşünceden yola çıkan Avrupa'daki bazı Yahudiler, adını Kudüs'te bulunan Siyon Tepesi'nden alan ve Yahudi milliyetçilik hareketi olan Siyonizm'in⁶³ kurulmasını hızlandırmıştır.⁶⁴ Bu hareketi evrensel bir Yahudi hareketine dönüştüren kişi Theodor Herzl (ö. 1904)'dir.⁶⁵ Başlangıçta Madagaskar, Uganda ve Arjantin gibi seçeneklere yönelinse de sonrasında Filistin toprakları üzerinde ittifak edilmiştir.⁶⁶

⁶⁰ Aydın, "Yahudilik", 149-150.

⁶¹ Macide Başlamışlı, "İngiliz Raporlarına Göre Filistin'deki İngiliz İdareleri ve İsrail Devleti'ni Oluşturan Süreçteki Roller", *Asia Minor Studies* 6/12 (Temmuz 2018), 21.

⁶² Aydın, "Yahudilik", 151-152.

⁶³ Siyonizm: Kaynak olarak Tevrat'a dayanan, dünya Yahudilerinin birliğini sağlamayı, onları dinî ve millî açıdan bilgilendirmeyi, Filistin'de bağımsız bir Yahudi devleti kurmayı amaç edinen siyasi fikir, Yahudi ırkçılığı. Cilacı, "Dinler ve İnançlar Terminolojisi", 329.

⁶⁴ Baktemur, "III. Mabet Hareketi'nin Doğuşu", 230.

⁶⁵ Gündüz, "Din ve İnanç Sözlüğü", 342-343.

⁶⁶ Theodor Herzl, *Yahudi Devleti*, çev. Sedat Demir (İstanbul: Ataç Yayınları, 2020), 33-43.

Birinci Dünya Savaşı'nda Filistin bölgesini işgal eden İngiltere, dünyanın pek çok yerindeki Yahudilerin buraya yerleşmesini sağlamıştır.⁶⁷ Yine İkinci Dünya Savaşı'nda özellikle Almanya'da Hitler başta olmak üzere Naziler tarafından ve Holokost diye adlandırılan soykırım sonrasında da Filistin'e yapılan göç hızlanmıştır.⁶⁸ 1948'de kurulan İsrail'e açıktan verilen ilk destek 1917'de İngiltere Dışişleri Bakanı Arthur James Balfour tarafından yayınlanan Balfour Deklarasyonu'dur. Deklarasyon'da belirtildiği gibi Filistin'de iki devlet kurulmasını isteyen ve onaylayan İngiltere'dir. İsrail'i devlet olarak ilk tanıyan ise Amerika Birleşik Devletleri'dir. Buradaki amacın İsrail'in kurulması, Hıristiyanların da maddi destekleri ile Bet ha-Mikdaş'ın inşa edilmesi ve İsa peygamberin gelmesi olduğu belirtilmiştir.⁶⁹

Günümüzde İsrail devletinin varlığını-faaliyetlerini savunmayan ve karşı çıkan Yahudiler de bulunmaktadır. İsa peygamberin gelmesi için Yahudilerle dinî-siyasî iş birliği yapan Hıristiyanlara karşı çıkan Hıristiyanlar da bulunmaktadır. Bir kısım Yahudi, devletin Mesih gelmeden önce kurulmuş olmasının yanlış olduğunu savunmaktadır. Öte yandan bir kısım Hıristiyan da İsa peygamberin katili olarak gördükleri ve Yeni Ahit'i ve İsa'yı kabul etmeyen Yahudilere mabet konusunda maddi- manevi yardım vs. yapmak ya da onlarla ilişki içinde bulunmak zorunda olmadıklarını savunmaktadırlar. Ancak bu aykırı Yahudi ve Hıristiyan kesim oldukça azınlıktadır. Genel kabul edilen yaklaşım ise Grace Hallsell tarafından şöyle ifade edilmiştir:

1948'de İsrail'in kurulmasından sonra Yahudileri uluslararası komplo kurmakla suçlayan kimseler, artık yön değiştirmişlerdi. Onlar yine Anti-Semitikler⁷⁰ ancak farklı bir biçimde. Artık meselenin iç yüzünü daha iyi kavrayabilen, Yahudilere karşı yumuşak huylu, onları himaye etme yanlısı hale bürünmüşlerdi. Onlara karşı sevgi dolu bir minnettarlık duyuyorlardı. Yahudiler nihayet yapmaları gereken şeyi yapıyorlardı: Polonya, Rusya, Almanya, İngiltere ve ABD'yi terk ederek İsrail'i yeniden kurmak üzere Filistin'e gitmek. Bu olay fundamentalistlerin⁷¹ dispensasyonalist⁷² inançlarıyla uyduğu için, Yahudi devletinin

⁶⁷ Gündüz, "Din ve İnanç Sözlüğü", 343.

⁶⁸ Baktetur, "III. Mabet Hareketi'nin Doğuşu", 231; Filistin'e yapılan Yahudi göçleriyle ilgili ayrıca bk. Başlamışlı, "İngiliz Raporlarına Göre Filistin'deki İngiliz İdareleri ve İsrail Devleti'ni Oluşturan Süreçteki Roller", 40-44.

⁶⁹ Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, 82;118.

⁷⁰ Anti Semitizm: Yahudiler aleyhine Batı'da gelişen düşmanlığa verilen isimdir. Bu düşmanlığın temelinde Yahudilerin sosyal yapıları ile dini inançlarının büyük rolü vardır. Çünkü Batı'daki Hıristiyanlar Yahudileri Hz. İsa'nın katilleri olarak nitelendiriyorlardı. Ayrıntılı bilgi için bk. Cilacı, "Dinler ve İnançlar Terminolojisi", 34.

⁷¹ Fundamentalizm, 1910-1925 yılları arasında ABD'de ortaya çıkan, Kitâb-ı Mukaddes'e sıkı sıkıya uymayı telkin eden Protestan kaynaklı bir dini akımdır. Cilacı, "Dinler ve İnançlar Terminolojisi", 129.

sıkı bir destekçisi haline geldiler. Onlara göre kendileri veya başkası Fransa'yı, İngiltere'yi, ABD'yi vs. herhangi bir ülkeyi eleştirebilirdi. Bu tamamen siyasi bir konuydu ancak İsrail'i eleştirmek, Tanrı'yı eleştirmek demektir.⁷³

Siyonist Hıristiyanların düşünceleri ve inançlarına göre, III. Mabet'in yapılmak istendiği alanda bulunan Kubbetü's-Sahra, Ortodoks Yahudilerce yıkılacak, bu da İslam dünyası ile Yahudiler arasında çıkacak olan nihai bir savaşa sebep olacaktır. Bu da Mesihî duruma müdahale etmeye zorlayacak ve İsa peygamber yeryüzüne gelecektir. Dolayısıyla Siyonist Hıristiyanlara göre, III. Mabet bir an önce inşa edilmelidir. Bu yüzden Yahudilerin III. Mabet'in kalıntılarını bulmak amacıyla Mescid-i Aksâ'da kazı çalışmaları yapmaları Siyonist Hıristiyanlarca maddî olarak da desteklenmektedir. Hatta Amerika Birleşik Devletleri'nde halktan da bu amaçla maddî destek toplandığı belirtilmektedir.⁷⁴ Ayrıca 19. yy'dan sonra ciddi bir gelişme gösteren ve Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bilgilerin arkeoloji bilimi ile birlikte yorumlanması fikrinden doğan "Kitab-ı Mukaddes Arkeolojisi (Biblical Archaeology)", yapılan kazı çalışmalarını destekler niteliktedir. Son iki asırdır özellikle Filistin, Mısır, Ürdün, Türkiye, Suriye ve Irak'ta yapılan kazı çalışmaları bu alanın gelişim göstermesinde etkilidir.⁷⁵

Sonuç

Semitik dinlerin ilki olan Yahudilikte Mabet hayatın merkezi konumundadır. Dindeki neredeyse pek çok sembolün Mabet ile doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. İbrahim peygamberden itibaren altar, mişkan vs denilen geçici mabetlere başvurulmuştur. Davud peygamberin Kudüs'ü fethi, Yahudiler için kalıcılığı simgelemekte ve bu da kalıcı bir Mabet inşa edileceğini göstermektedir. Ancak MS 70'te Romalıların Bet ha-Mikdaş'ı tahrip etmesiyle birlikte hem Mabetten hem de Mabet'e dayalı yapılan bazı ibadetlerden (kurban, hac vs.) mahrum kalınmıştır. Yahudiler için III. Mabet'in yeniden inşa edilmesi Mesih beklentisini de beraberinde getirmektedir. Günümüzde özellikle Ortodoks Yahudiler, Siyonist Yahudiler ve Siyonist Hıristiyanlar III. Mabet'in inşasına yönelik bazı çalışmalar yapmaktadır. Gerek Mescid-i Aksâ'nın altında uzun yıllardır yapılan kazı çalışmaları gerek bölgenin kendilerine ait olduğunu gösteren kutsal kitap pasajları gerekse Filistin Devleti'ni

⁷² Dispensasyonalist: İsa peygamberin ikinci gelişinin gerçekleşmesi için ortaya çıkacak yedi evre inancına bağlı kimse. Bilgi için bk. Hallsell, "Tanrıyı Kıyamete Zorlamak", 144.

⁷³ Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, 95-96.

⁷⁴ Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, 82,118.

⁷⁵ Halil Temiztürk, "Kitab-ı Mukaddes Arkeolojisinin Ortaya Çıkışı ve Metodolojik Tartışmalar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 395. Kitab-ı Mukaddes Arkeolojisi hakkında detaylı bilgi için çalışmanın tamamına bakınız.

bölgesel, siyasî ve sosyal açılardan hiçe sayarak bölgede hak iddia etmeleri bu çalışmalardan bazılarıdır. Ayrıca çalışmamızda da yer verdiğimiz III. Mabet aktivistleri de her ne kadar şiddete karşı bir tutum sergilediklerini ve çalışmalarını kültürel bir şekilde ilerlettiklerini ifade etseler de çalışmaları sonuç itibarıyla bölgede oluşabilecek ciddi bir tehlike arz etmektedir. Sonuç olarak Yahudilerin III. Mabet'i inşa etme düşünceleri sadece onları değil coğrafyanın tamamını etkilemektedir.

Kaynakça

- Adam, Baki (ed.). Dinler Tarihi. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Alalu, Suzan vd. Yahudilikte Kavram ve Değerler. İstanbul: Gözlem Yayıncılık. 1. Basım, 1996.
- Atasağun, Galip. "Yahudilikte Dini Sembol ve Kavramlar". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/11 (Aralık 2001), 125-156.
- Aydın, Fuat. Yahudilik: Tarih, İnanç, İbadet, Kültür. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Baktemur, Hatice Kübra. Modern Dönem Yahudilikte III. Mabet Hareketi: Mabet Enstitüsü Örneği. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Baktemur, Hatice Kübra. "Modern Dönem Yahudilikte Süleyman Mabedi'ni Yeniden İnşa Girişimi: III. Mabet Hareketi'nin Doğuşu". Oksident 2/2 (Aralık 2020), 221- 257. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4394492>.
- Besalel, Yusuf. "Mişkan", Yahudilik Ansiklopedisi. 2/412. İstanbul: Gözlem Yayınları, 1. Baskı, Ekim 2001.
- Başlamışlı, Macide. "İngiliz Raporlarına Göre Filistin'deki İngiliz İdareleri ve İsrail Devleti'ni Oluşturan Süreçteki Roller". Asia Minor Studies 6/12 (Temmuz 2018), 15-52.
- Cilacı, Osman. Dinler ve İnançlar Terminolojisi. İstanbul: Damla Yayınevi, 1. Baskı, Aralık 2001.
- Çift, Pelin- Harman, Ömer Faruk. Kudüs'ün Gizemli Tarihi. İstanbul: Destek Yayınları, 52.-53. Baskı, Nisan 2018.

- Eşmeli, İsmet. “Dinlerde Mâbed- İbadet İlişkisi (Yahudilik Örneği)”. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/11 (Haziran 2019), 24-43.
- Güç, Ahmet. “Mâbed”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 1 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mabed>
- Gül, Muammer. “Kudüs ve Tarih İçinde Aldığı İsimler”. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 11/2 (Elazığ 2020), 305-312.
- Gündüz, Şinasi. Din ve İnanç Sözlüğü. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Hallsell, Grace. Tanrıyı Kıyamete Zorlamak. çev. Mustafa Acar- Hüsnü Özmen. Ankara: Kim Yayınları, 2. Baskı, Nisan 2003.
- Harman, Ömer Faruk. “Kudüs”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 26 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudus#1>
- Harman, Ömer Faruk. “Süleyman”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 27 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suleyman#1>
- Herzl, Theodor. Yahudi Devleti. çev. Sedat Demir. İstanbul: Ataç Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitâbı Mukaddes Şirketi- Yeni Yaşam Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Basım, 2006.
- Kurt, Ali Osman. Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra). İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, I. Baskı, 2007.
- Mert, Rabia. “İslam Geleneği Açısından Kudüs”, Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 1/2 (Aralık 2017), 257-272.
- Öztürk, Nermin. İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet) Yemin, Keffaret, Kurban. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Temiztürk, Halil. “Kitab-ı Mukaddes Arkeolojisinin Ortaya Çıkışı ve Metodolojik Tartışmalar”. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 19/2 (Eylül 2019), 395- 423.
- Waardenburg, Jacques. “Mesih”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 26 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesih>

Yiğitoğlu, Mustafa. Yahudilikte Semavi Mâbed Anlayışı. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Yiğitoğlu, Mustafa. “Yahudilerin Tapınak Siyaseti ve Semavi Mâbed”. Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 1/1 (2017), 43-52.

PLATON'DA VE ARİSTOTELES'TE VAR OLMAYANIN VARLIĞI: ME ON

The Being of the Non-Being in Plato and Aristotle: Me On

Yakup ORHAN

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye
PhD Student, İstanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy, İstanbul/Türkiye
yakuporhan17@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-1547-7090

Emrah AKDENİZ

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Van/Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Van/Türkiye
eakdeniz@yyu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-0538-9153

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 5 Ekim / Oct 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 2 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi/Published: Aralık / December 2024

Atıf/Cite as: Orhan, Yakup – Akdeniz, Emrah. “Platon'da ve Aristoteles'te Var Olmayanın Varlığı: Me On”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2024), 55-78.
<https://doi.org/10.59536/buiifd.1561790>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

* Bu tez birinci yazarın, “Heidegger'in Platon Yorumunda Aletheia ve Paideia Kavramlarını Ele Alış Biçimi ve Eleştirisi” isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

ÖZ

Platon ve Aristoteles var olmayanın/me on varlığını, Parmenidesçi yaklaşımın yol açtığı sorunlara çözüm bulmak için temellendirmektedir. Her ne kadar iki filozof da Parmenides'in düşünüş biçiminin yol açtığı soruna karşı çözüm üretmek için, var olmayanın/me on var olduğu savını savunsalar da meseleyi ele alış biçimlerinden kaynaklanan temel bir fark bulunmaktadır. Platon'un düşünüş biçiminde var olmayan/me on, kendinde bir mahiyete sahip olmadığından idea ile arasında sürekliliğe dayanan bir ilişki bulunmamaktadır. Platon düşüncesinde var olmayan/me on, asıl ve hakiki varlık olan ideayı hatırlatması bakımından işaret olarak anlamlıdır. Bu nedenle hakiki varlık olan idea ve var olmayan arasında doğrudan bir geçiş yoktur. İdea ve var olmayan arasında kurulan ilişki pay alma üzerinden açıklanmaktadır. Var olmayan/me on, kendisinde devininin ve oluşun gerçekleştiği birleşik şeyleri ifade etmektedir. Bu şeyler, basit ve saf olan eidos'un terkibi ile meydana gelmektedir. Bu bakımdan, birleşik yapıda olan şeylerdir ve varlığını asıl ve hakiki varlık olan ideadan/eidos'tan almaktadır. Aristoteles'in düşünüş biçiminde var olmayan/me on ve asıl varlık olan töz arasında sürekliliğe dayanan bir geçiş bulunmaktadır. Bu süreklilik tözün/ousia iki ciheti olan imkân/dynamis ve etkinlik/energeia şeklinde ele alınmaktadır. Aristoteles'e göre var olmayan/me on imkân/dynamis olarak vardır. Dynamis olarak var olan, tözün/ousia olabilme ve olmama durumları ile ilgili cihetidir. Bu anlamda dynamis bir şeyin kendi içerisinde sahip olabileceği durumlardan yoksun olmasını kasteder. Yoksunluk/staresis, var olmayanın varlığı olarak zamanda henüz gerçekleşmemiş olandır. Bu bakımdan töz/ousia, bu yoksunluk nedeniyle devinebilmektedir. Tözün etkin/energeia ciheti ise o şeyin gerçek halidir. Bir şey kendisinde sahip olduğu imkânları açığa çıkardığında, o şey etkin/energeia olma haline geçebilmektedir. Bu çalışmada Platon'un ve Aristoteles'in, var olmayanın/me on varlığını ele alış biçimlerini ve bunu nasıl temellendirdiklerini inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İlkçağ Felsefesi, İdea, Töz, Varlık, Var Olmayan, Oluş.

ABSTRACT

Plato and Aristotle justify the existence of the non-existent in order to find a solution to the problems caused by the Parmenidesan account. Although both philosophers argue for the existence of the non-existent in order to find a solution to the problem caused by Parmenides' way of thinking, there is a fundamental difference in the way their approaches to the issue. In Plato's account, since the non-existent does not have an essence in itself, there is no relation based on continuity between it and the idea. In Plato's thought, the non-existent is meaningful as a sign in terms of reminding the idea, which is the real and true being. Therefore, there is no direct transition between the idea, which is the real being, and the non-existent. The relationship established between the idea and non-existence is explained through appropriation. Non-existence refers to the unified things in which motion and becoming take place. These things come into being through the composition of the simple and pure eidos. In this respect, they are things with a unified structure and derive their existence from the idea/eidos, which is the original and true being. In Aristotle's account, there is a transition based on continuity between the non-existent and the actual being, the substance. This continuity is handled in the form of possibility/ dynamis and actuality/energeia, the two aspects of substance. According to Aristotle, the non-existent exists as possibility/dynamis. What exists as dynamis is the aspect of the substance related to the states of being and non-being. In this sense, dynamis means that something lacks the states that it can have in itself. Deprivation is that which has not yet been realized in time as the existence of the non-existent. In this respect, the substance is able to move because of this deprivation. The actual/energeia aspect of the substance is the actual state of that thing. When a thing reveals the possibilities it possesses, it can pass into the state of being actual/energeia. In this study, we will examine how Plato and Aristotle deal with the existence of the non-existent and how they justify it.

Keywords: Ancient Philosophy, Idea, Substance, Being, Non-being, Becoming.

Giriş

Varlık sorusu, tüm varolanları kapsayarak kendi içerisine alan bir sorudur. Bu anlamda neyin var olduğu ve neyin var olmadığı sorusuna verilen cevap, varlık sorusunu ele alma biçiminden ayrı olarak düşünülemez. Nitekim Batı düşünce tarihinde, dönüm noktalarından birinde bulunan Parmenides'in varlığı ele alış biçimi, onun neyin var olduğunu ve yine neyin var olmadığını ortaya koymasında doğrudan belirleyici olmuştur.

Parmenides'in varlığı “düşünülür” olması bakımından ele alması, var olanların var olmasının düşünülür olması bakımından var olabileceğini ve yine var olmayanın da düşünülemez olması nedeniyle, var olamayacağı sonucuna ulaşmasının nedenidir. Parmenides'in bu düşünüş biçiminin yol açtığı birtakım sorunlar nedeni ile Platon, bu düşünüşte birtakım eksiklikler olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle de varlığı düşünülür olması bakımından Parmenides ile benzer şekilde ele almasına rağmen, var olmayanın/*me on* var olmadığı yolundaki savını eleştirmekte ve var olmayanın var olması gerektiğini yine düşünülür olan varlık ekseninde ileri sürmektedir. Buna göre var olmayanın/*me on* varlığı da düşünceden hareketle ortaya konmaktadır. Bu, yanlış düşüncenin varlığını göstermek için zorunlu olarak gerekmektedir. Aksi halde yanlış bir düşünce var olmayacak ve tüm düşünceler “eşit doğruluk” değerine sahip olacağından öne sürülebilecek savlar arasında “adil olana” temas etmesi bakımından bir fark da olmayacaktır. Platon'un düşünce yapısı göz önüne alındığında, ortaya çıkan bu sonuç elbette Platon için kabul edilebilir olmayacaktır. Bu nedenle Platon için varlık sorusu kadar, var olmayanın da belirlenmesi önem arz etmektedir. Bu nedenle de Platon Parmenides'ten farklı olarak varlık sorusu ile birlikte var olmayanın varlığını ortaya koyabileceği bir düşünce sistemi geliştirmektedir.

Platon'un düşünüş biçiminin tam ve eksiksiz bir şekilde anlaşılması bakımından Parmenides oldukça önemli bir figürdür. Platon ve Parmenides arasında kurulabilen bu bağ, benzer şekilde Aristoteles ve Platon arasında kurulması son derece olağandır. Platon'un ve Aristoteles'in düşünüş biçimleri arasındaki ilişki elbette Parmenides ve Platon arasında kurulan bağdan daha güçlüdür. Platon ve Aristoteles arasında hoca-öğrenci ilişkisinin olması, iki filozof arasında doğrudan bir bağ kurulması için yeterli bir neden olarak ileri sürülebilmektedir. Öyle ki, felsefe tarihi içerisinde bu iki isim arasında çoğu zaman bir uzlaşım olduğu, düşünüş biçimleri bakımından da aralarında radikal bir ayrımın olmadığı yönünde görüşler ortaya konmuştur. Söz gelimi Heidegger, Platon ve Aristoteles arasında neredeyse hiçbir ayrımın olmadığı ancak Aristoteles'in Platon'dan devraldığı felsefi yaklaşımı

“daha bilimsel” bir tarzda ortaya koyduğunu iddia etmektedir.¹ Bunun yanı sıra bu iki isim arasında hiçbir şekilde uzlaşmaz bir ayırım olduğunu söyleyen görüşler de az değildir. Buna göre, Platon ve Aristoteles birbirinde tamamen farklı olacak şekilde kavramsallaştırmalarda bulunarak felsefe yapmışlardır. Biz, bu iki görüş arasında bir noktadan meseleyi ele almaktayız. Platon ve Aristoteles arasında kavramsal veya terminolojik olarak radikal bir ayırım olmadığını, öyle ki her iki filozofun kullandığı kavramların kullanımına varana değin oldukça benzer olduğunu ancak yine de kavramların kullanım amacına bağlı olarak Platon ve Aristoteles arasında felsefi konumdan kaynaklı bir farkın var olduğunu ileri sürüyoruz. Bu farkın ise iki filozofun felsefesini “radikal” bir şekilde etkilediğini ve benzer kavramlarla çok farklı sonuçlara ulaştıklarını düşünüyoruz.

Bu çalışmamızda Platon ve Aristoteles felsefelerinde, Parmenidesçi bir yaklaşım olan var olmayanın/*me on* var olmadığı yönündeki savın aşılma üzere, var olmayanın var olduğunu nasıl ele alındığını ve bu ele alınma tarzları bakımından nasıl bir sonuca ulaşıldığını göstermeyi amaçlıyoruz. Bu amacımızın doğru ve anlaşılır bir biçimde serimlenmesi için de öncelikle iki filozofun Parmenides’ten ne şekilde etkilendiği ve felsefesini ne şekilde eleştirdiklerini görmek için öncelikle Parmenides’in varlık temellendirmesinin esaslarına değineceğiz.

1) Parmenides’in Varlık Anlayışının Temelleri

Parmenides öncesi varlık sorusu, var olan şeylerdeki çokluğun arkasında nasıl bir birliğin olduğu ve bu var olanların var olmasının nedeni *arkhe* sorusu bağlamında ele alınmaktadır. Parmenides, kendisinden önce yapıldığından farklı bir tarz izleyerek varlık sorusunu ele alır. Buna göre o varlık sorusunu su, hava veya ateş gibi bir unsur üzerinden ele alarak cevap geliştirmez. Parmenides varlık sorusunu ele alırken doğaya bakmak yerine bakışını bizzat düşünce üzerine çevirmektedir. Bakışını düşünce üzerine çeviren Parmenides varlık ve düşünce arasında görmüş olduğu ilişki üzerinden varlık sorusunu ele almaktadır.

Parmenides’e göre, varlığın var olması düşünülebilir olmasına bağlıdır. “Zira aynıdır düşünmekle var olmak.”² Düşünmek ve varlık aynıdır. Düşünülmüş olması, hakkında yargı verilmek suretiyle “belirli” bir şey haline getirilmiş olmayı gerekli kılar. Bu itibarla bilinebilenin belirli bir şey olarak “var olması” aynı şeyin “düşünülür” olması anlamına gelecektir. Var olan, düşünülür olandır. Diğer yandan var olmayanın varlığından söz etmek

¹ Martin Heidegger, *Plato’s Sofist*, çev. R.R. Schuwer (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 8.

² Parmenides, *Doğa Üzerine*, çev. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 23.

ise mümkün değildir. Zira var olmayan ne bilinebilirdir ne de ifade edilebilirdir.³ Bilginin ve düşünmenin konusu olamaması bakımından var olmayan var değildir. Varlık, düşünülür olduğu için var olur iken var olmayan düşünülemez olduğu için yoktur.

Parmenides bu iki temel savı kabul edince zorunlu olarak buradan üçüncü bir savın da çıkacağını savunmaktadır: Varlığın yekpare olarak var olduğu.⁴ Varlık bir ve bölünmez olarak vardır. Zira var olmayan, var olmadığından var olanları bölebilecek bir unsur da var olamaz. Varlık düşüncesi bölünür olmadığından çokluk da meydana gelemez. “Zira varolan yapışır varolana.”⁵ Bu itibarla varlıkta çokluktan söz etmek için varlıktan başka olanın var olması gerekmektedir. Aksi halde var olan hep bir başka var olanla birleşecektir ve böylece varlık yekpare olarak Bir olacaktır ve de çokluğun var olması söz konusu olmayacaktır.

Var olmayan/*me on* hiçbir şekilde var olamayacağı kabulü ile birlikte, zira var olmayan ne bilinebilir ne de ifade edilebilir bir ciheti vardır, varlıkta çokluktan söz etmek olanaklı olmadığı gibi oluştan da söz etmenin imkânı olmamaktadır. Parmenides'e göre oluştan söz etmek ancak var olmayanın/*me on* var olduğu kabulü ile mümkün olabilir. Zira bir şeyin oluşması demek, o şeyin bir zamanlar “var olmadığı” anlamına gelmektedir. Oluş, bu bakımdan, bir zaman var olmayanın sonradan var olması demektir. Parmenides burada yapmış olduğu akıl yürütmesiyle, düşünülür olmaması bakımından var olmayanın var olmadığı savının benimsenmesi ile oluşun da var olamayacağı sonucuna ulaşmanın zorunlu olduğunu göstermektedir.

Parmenides tarafından oluşun varlık alanının dışarısında bırakılması, sağduyudan uzak bir yaklaşımın gibi algılanmaya oldukça müsait bir durum gibi görünür. Ancak Parmenides'in bu sonuca ulaşırken akılsal bir çıkarımdan hareket ettiği unutulmamalıdır. Esasen Parmenides tarafından öne sürülen önermelerin kabul edilmesi durumunda, bu sonucun kendiliğinden çıkacağı görülmelidir. Şimdi bu çıkarım sürecini biraz yakından incelemeye çalışalım.

- a) Varlık vardır ve düşünülürdür.
- b) Düşünilemeyen yoktur. Var olmayan çelişiktir ve bu nedenle de düşünülür değildir.
- c) Oluşun var olması ancak var olmayanın varlığına bağlıdır.

³ Parmenides, *Doğa Üzerine*, 23.

⁴ Parmenides, *Doğa Üzerine*, 27.

⁵ Parmenides, *Doğa Üzerine*, 27.

Şimdi önümüze koyduğumuz bu üç önermenin geçerli olduğunu düşünürsek buradan zorunlu olarak çıkacak sonuç elbette ki oluşun var olamayacağıdır. Elbette yalnızca oluş değil çokluk da aynı şekilde varlığın dışarısında kalacaktır. Zira çokluk da var olabilmek için var olmayana gereksinim duyar ki, bu birinin diğerinden “ayrılması” söz konusu olduğunda gerekli olmaktadır. Parmenides, düşünceyi ve düşünülür olanı esas alarak oluş ve çokluk fikrinin “düşünülür” olamayacağını göstererek varlığa ait olmadığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle, duyular vasıtasıyla şahit olunan çokluk ve değişimin de bir sanıdan/*doxa* başka bir şey olamayacağını savunur ve bu yoldan da düşüncenin esirgenmesi gerektiğini salık verir.⁶

Parmenides’e göre duyulur olan bilginin konusu olamayacağından, duyulur olana varlık atfetmek de olanaklı olmamaktadır. Zira varlık/*to on*, düşünülür olanla aynıdır. Varlık yalnızca düşünce üzerinden belirlenim kazanabilir ancak duyumun varlık alanında belirlenim meydana getirmesine olanak yoktur. Her ne kadar, duyum vasıtasıyla temaşa edilenin var olduğu düşünülse de bu var olanın “ne olduğu” nasıl bir belirlenime sahip olduğu düşünce olmaksızın belirlenemez. Bu itibarla duyumla temas edilenin varlığı ancak sanı/*doxa* olabilmektedir. Bu sanılar alanına bakıp da buradan birtakım yargılar çıkaranları Parmenides “kafası karışık guruh ve iki başlılar”⁷ şeklinde tarif etmektedir. Bu nedenle de düşüncenin bu yoldan esirgenmesi gerekmektedir. “Zira var olmayan [*me on*] zorlanamaz var olmaya.”⁸

Parmenides’in burada işaret ettiği “var olmayanın var olmadığı” yolundaki düşüncesi daha sonra Platon tarafından aşılmak üzere *Sofist* diyalogunda ele alınacaktır. Her ne kadar Parmenides’i “baba” olarak gördüğünü ifade etmiş olsa da Parmenides’in tam olarak “bu irdeleme yolundan esirge düşünceni”⁹ dediği yoldan giderek duyulur olanın dolayısıyla oluşun ve de çokluğun var olduğunu savunacaktır.

2) Platon’un İdea Kuramı

Platon, varlık söz konusu olduğunda Parmenides ile benzer düşünmektedir. Parmenides gibi asıl varlığın/*to on* “düşünülür” olması gerektiğini savunmaktadır. Nitekim onun “idea öğretisi” bu düşünülür olanda temellenmektedir. Bir şeyin var olabilmesi onun düşünülür olmasına bağlıdır. Var olan düşünülür olarak var olduğundan, belirli bir “mahiyete” sahip olması gerekmektedir ki, düşünülmesi bu “mahiyet” nedeniyle olanaklı olmaktadır. Mahiyet, var olanların düşünülür esası olarak değişim içerisinde aynı kalmayı garanti altına

⁶ Parmenides, *Doğa Üzerine*, 25.

⁷ Parmenides, *Doğa Üzerine*, 25.

⁸ Parmenides, *Doğa Üzerine*, 25.

⁹ Parmenides, *Doğa Üzerine*, 25.

alır. Bu bakımdan *idea/eidos* varlığın tezahür etme mahiyetidir.¹⁰ Platon'a göre tüm varolanlar *eidos* tarafından karakterize edilerek var olurlar. Buna rağmen *eidos* hiçbir şekilde varolanlara indirgenemezdir.¹¹

Platon'a göre varolan tüm şeyler *idealardan* pay alarak/*metheksis* var olurlar. Ancak *idea/eidos* varolanlarda doğrudan bulunmazlar. Varolanlarda bizatihi bulunmadığından şeylerin “taşıyıcı” nedeni olarak da düşünülemezler. Bu bakımdan varolan şeylerin “biçimi/formu/*morphe*” da olamazlar. Elbette bu *idealar* biçimin/formun nedenidirler ancak doğrudan şeylerin biçimine indirgenemezler. İdeaların şeylerin biçimine indirgenemiyor olmasından dolayı çoğunlukla onların göklerin ötesinde bir alanda olduğu düşünülmüş ve bu nedenle “idealar dünyası” gibi bir safsatanın doğmasına neden olunmuştur. Ancak ideaların kendilerine ait göksel bir alanda var oldukları sonucunu çıkarmak son derece hatalı bir yaklaşımdır.¹²

İdealar ile ilgili böylesi bir yaklaşıma sahip olunmuş olması Platon'un diyaloglarında kullanmış olduğu bir takım mecazi ifadelerden kaynaklanmaktadır. Gerek Mağara Alegorisinde dile getirdiği “yansımalar” ve gerekse Phaidros diyalogunda ruhların dünyaya gelmeden önce Tanrıların ardı sıra giderek “göğün ötesindeki şeyleri seyre koyulurlar”¹³ şeklinde yapmış olduğu betimleme nedeniyle ideaların göksel bir alanda var oldukları çıkarımında bulunulmasına yol açmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki, Platon bahsi geçen bölümlerde mecaza başvurmaktadır. Nitekim Phaidros diyalogunda, hemen devam eden 247d pasajında, bu ideaların “renksiz, şekilsiz ve ele geçirilemez” olduğu vurgusu yapılmaktadır. Renksiz, şekilsiz ve ele geçirilemeyen bu türlerin, göksel bir alanda yer tuttuğu değil ancak bu türlerin oluşta bizatihi bulunmadığı dolayısıyla da oluştan azade olduğu savunulmaktadır.¹⁴

İdealar şeylerden ayrı olarak, göksel bir alanda düşünülmediği gibi var olan şeylerin biçimlerine de indirgenmezler. Stanley Rosen bu durumu, ideaların henüz hiçbir şey yokken var olması ile açıklamaktadır. Varolan şeyler henüz yok iken, Demiurgos idealara bakarak bu şeyleri var ediyorsa, nasıl olur da *idea* şeylerin göze görünen biçimleri olabilirler?¹⁵ İdea şeylerin görünen biçimi değildir. Ancak şeyler *idea* nedeniyle görünen biçimlerine sahip olurlar. Bu durum varolan şeyler ve idealar arasında zorunlu bir ilişkinin var olduğunu

¹⁰ Muharrem Hafız, *Platon Felsefesinde Khora* (İstanbul: Dört Mevsim Yayınları, 2019), 23.

¹¹ Jean François Mattei, *Platon*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi, 2008), 49.

¹² Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi-Platon*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2013), 48-49.

¹³ Platon, *Phaidros*, çev. Birdal Akar (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2016), 47. (247c).

¹⁴ Copleston, *Felsefe Tarihi-Platon*, 49.

¹⁵ Stanley Rosen, “Remarks on Heidegger's Plato”, *Heidegger and Plato-Toward Dialogue*, ed. Catalin Partenie and Tom Rockmore (Evanston-Illinois: Northwestern University Press, 2005), 186.

göstermektedir. Platon bu ilişkiyi, pay alma/*metheksis* olarak ifade etmektedir. Her bir şey bir idea ile iştirak ederek/*metheksis* var olur. Diğer bir deyişle şeyler ancak ideadan pay almak/*metheksis* suretiyle var olabilirler. Zira oluş içerisinde var olan şeyler, duyuşal şeyler olmaları bakımından, kendinde bir “mahiyete” sahip değildirler. Duyuşal şeylerde bir mahiyetten söz etmek ancak onların “düşünülr” olan ile iştirak etmesi, onlardan pay alması ile mümkün olabilir. Böylece, duyum üzerinden belirlenemeyen şeyler, düşünülr olan ile iştirak ederek “belirli bir şey” olma durumuna gelip bilginin konusu olabilmekteler.

Varolan şeylerin idealardan pay alarak var olması, ideaların şeylerin birer mükemmel örnekleri oldukları anlamına gelmez. Bu tarz bir yaklaşım bizzat Platon tarafından ele alınarak reddedilmektedir. Gerek Parmenides diyalogunda, genç Sokrates’in yaşlı ve bilge Parmenides karşısında idealara dair giriştiği savunmanın Parmenides tarafından farklı cihetlerle eleştirilmesi gerekse Kratylos diyalogunda Sokrates’in Kratylos ile yaptığı konuşmada bu durumu görmek mümkündür. Özellikle Kratylos diyalogunda bu durum açıkça şu ifadelerle vurgulanmaktadır:

Tersine, niyet bir suret olmasıysa şayet, bu suret tasvir ettiği şeyi bütünüyle yeniden üretmez... Kratylos ve Kratylos’un sureti diye iki şey olabilir miydi, şayet tanrılardan biri resamlardan biri resamların yaptığı gibi sadece senin renklerini ve biçimini tasvir etmekle kalmayıp senin bütün iç kısımlarını yapıp sanki seninkilermiş gibi bütün yumuşaklığı ve sıcaklığıyla onları yeniden üretseydi; içine de senin içinde bulunan hem devinimi hem ruhu, hem basireti, yani tek bir sözle sende ne varsa onları koysaydı; bütün her şeyi ikinci kez yanında sunsaydı? Bu durumda Kratylos ve Kratylos’un sureti olur muydu, yoksa iki Kratylos mu olurdu? Ey Kratylos, adlar tarafından şeylerden hareketle yaratılan -adları ad yapan- etki eden şeyi, her yönden benzetseydi oldukça gülünç olurdu. Her şey çift hale gelirdi, hiç kimse bu ikisinden hangisinin asıl hangisinin onun adı olduğunu söyleyemezdi.¹⁶

Platon, idealar ile içerisinde yaşanılan dünyada varolan şeylerin mükemmel örnekleri olduğunu savunmadığını oldukça açık ifadelerle dile getirmiş olmasına rağmen, oldukça uzun bir zaman aralığına yayılan bir süre boyunca Platon’un idealar kuramı bu şekilde anlaşılmıştır. Ancak Kratylos diyalogunda yaptığımız alıntıda açıkça görüldüğü üzere, Platon idealar ile mükemmel örnekler ve onların kopyası şeklinde bir düşüncüyü kastetmemektedir. Zira duyumsama üzerinden temas kurduğumuz oluş dünyasında tüm şeyler “birleşik” yapıdadır ve bu birleşik yapıda olan her şey ortadan kalkmaktadır. Oysa idealar kalıcıdır ve

¹⁶ Platon, *Kratylos*, çev. Erman Gören (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 183.

ortadan kalkmaları da söz konusu olamaz. Bu nedenle de ideaların “birleşik” yapıda olması muhal olmaktadır. Birleşik olmayan idealar ancak saf varlığa sahip olabilirler.¹⁷ Platon, saf varlık olan ideaların iç içe geçerek *logosun* imkânını oluşturduğunu ve böylece düşünceyle birlikte birleşik yapıda olan duyusal şeylerin de var olması gerektiğini savunmaktadır. *Logos* ve düşünme *eidusun* iç içe örülmesi ile anlaşılabilir.¹⁸ Platon'a göre *logosun* var olması *eidusun* iç içe örülmesi ile olanaklı olduğundan, bu iç içe örülme de bir şekilde “çokluk” fikrini gerektirecek ve bu durumda duyulur olanın ve de oluşun var olması gerekli olmaktadır. Bu ise Parmenides'in kati bir şekilde “gidilemez” yol olarak tarif ettiği yoldur. Bu nedenle Platon, Parmenides'in aşılması ve “var olmayanın var olduğunun” gösterilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu minvalde de var olmayanı düşünme ve varlıktan hareketle temellendirmektedir.

3) Platonda Var Olmayanın Varlığı: *Me On* Olarak *Doxa* Temellendirmesi

Platon, Sofist diyalogunda Parmenides'in aşılmasının zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. Sofistin nasıl bir sahtekâr olduğu, sözünün aslında tam olarak neye denk geldiğinin gösterilmesi için Platon “Baba Parmenides'in” var olmayanın var olmadığı yolundaki savını aşarak, var olmayanın/*me on* var olduğunu göstermek istemektedir. Bu yanılmanın ve yanlış düşüncenin var olduğunu göstermek için zorunludur. Platon bu durumu şu ifadelerle dile getirmektedir:

Öyleyse babamız Parmenides'in tümcesini inceden inceye deneyeceğiz ve bizi yengiye götürecek şu savı öne süreceğiz: Varolmayan bir bakıma vardır ve de tersine, varolan bir anlamda var değildir.¹⁹

Parmenides'in öne sürdüğü düşünüş biçiminde, tüm varolanlar düşünülür olarak var olduğu gibi çelişkiye düşülmeksizin düşünülebilen de var olmaktadır. Bu durumda yanlış bir düşünceden de söz etmek mümkün olmayacaktır. Zira düşünülür olmak bakımından kendisinde bir çelişki meydana gelmemektedir. Çelişkisiz düşünülebilen vardır ve her var, doğrudan hakikate bağlıdır. Hakikat ile bağlı olan da yanlışlanamaz olduğundan, sofistlerin düşüncelerinde yanlışlık ve hata aramak yersiz olacaktır. Platon, bu nedenle var olmayanın

¹⁷ Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2012), 117. (78D).

¹⁸ Platon, “*Sofist*”, çev. Ömer Naci Soykan, *Diyaloglar*, ed. Mustafa Bayka (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 612. (259e).

¹⁹ Platon, *Sofist*, 583. (241d).

var olduğunu temellendirerek yanlışlanabilir düşüncenin de var olduğunu göstermek istemektedir.²⁰

Platon, varlık olmayan/*me on* temellendirmesinde kuvvet (*dynamis*)²¹ kavramından hareket etmektedir. Kuvvetten hareket ederek öncelikle nelerin var olması gerektiğini ortaya koymayı hedefler. Her şeyi maddeye indirgeyenler ile her şeyin idea olduğunu ileri sürenler arasında ortak bir nokta tespit eder. Bilmenin etki bırakma gücü. Bilme etki bırakan bir güç olarak tespit edildiğinde hem maddeci yaklaşımın kabul etmediği, cisimsel olmayanların var olmadığı savı çürütülebilecekken hem de idealist görüşün hareket ve oluşu kabul etmelerinin gerekliliğini sağlanmış olacaktır.²²

Bilme, etkileme olarak belirlendiğinde hareketin de zorunlu olarak ona eşlik etmesi sonucuna ulaşılır. Ancak hareket tek başına bilmek için yeterli olmamaktadır. Zira hareket eden sürekli hareket edecek olsa onda aynı kalmadan söz etmek de mümkün olmayacağından yine bilme meydana gelmezdi. Bu nedenle bilmek için hareket gerekli olduğu kadar sabitlik/*stasis* de gereklidir.²³ Platon böylece bilginin oluşması için iki cins belirler; hareket/*kinesis* ve sabitlik/*stasis*. Bu iki cins bilgi için gereklidir ancak yeterli değildir. Platon bu noktada üçüncü bir cinsi de sahneye çıkarır; varlık/*to on*. Varlık, hareket ve sabitlikten farklı bir cins olarak belirlenir ki; aksi halde bu iki cinsten biri ile özdeş kılınmak zorunda olunurdu. Varlık ne hareketli ne de sabit olmadığı gibi bu ikisinin toplamı da değildir. Bu bakımdan varlık üçüncü bir cins olarak var olmak zorundadır. Varlık kendi başına bir cins olarak belirlendiğinde cins sayısı üçe çıkmış olur; varlık/*to on*, hareket/*kinesis* ve sabitlik/*stasis*. Daha sonra bu üç cinsin kendi içerisindeki durumu göz önüne alınarak iki cinsin daha gerektiği belirlenmiş olur; Aynı/*tauton* ve gayrı/*thateron*. Aynı ve gayrı cinsleri de bu üç cinsle eklenmek zorundadır. Zira her bir cins bir diğerinden farklı olmak bakımından diğerlerinden gayridir ve kendisi ile aynıdır. Aynı diğer cinslerden biri olamaz. Eğer aynıyı diğer cinslerden birine indirgemek olanaklı olsa idi diğer tüm cinsler bu cinsle bir kılınmak zorunda olunacaktı. Söz gelimi, aynılık varlık ile bir tutulsa o zaman var olduğu söylenen tüm şey “aynı” olacak ve bir diğerinden söz etmek mümkün olmayacaktır. Öte yandan madem

²⁰ Heidegger, *Plato's Sophist*, 298.

²¹ Burada kastedildiği anlamı ile *dynamis*, Aristoteles'te kullanıldığı şekliyle aynı anlamda değildir. Platon'un burada kendisinden hareket ettiği *dynamis* kavramı bir şeyi etkileme gücü olarak kuvvettir. Bu Aristoteles'te kullanıldığı anlamından farklılık göstermektedir. Zira Aristoteles *dynamis* kavramı ile bir şeyin yoksunluğu üzerinden etkilenim açısından imkân sahibi olmasın, diğer bir deyişle “e-bilir” olmasını kastetmektedir. Bu konuyu ileride daha geniş bir şekilde ele alacağız.

²² Francis Macdonald Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010), 452-454.

²³ Platon, *Sofist*, 594-595. (248e-249d).

böyle bir farklılıktan söz edebiliyoruz şu hâlde *gayrı/thateron* olanın da var olması gerekir. Aksi halde birini diğerinden ayırmak olanaklı olmayacaktır.²⁴

Platon, bilmenin ve düşünmenin nasıl gerçekleştiğini açarak beş büyük cins/*megiste gene* ulaşmaktadır. Bu beş büyük cins/*megiste gene* içerisinde açığa çıkan *gayrı/thateron* farklılığın ve de çokluğun imkânını vermektedir. Gayrı cinsinin var olması bir şeyin kendisinden başka olanın da var olduğunu göstermektedir. Kendisinden başka olan var olduğunda, bir şeyin değilmesini de almak artık mümkün olmaktadır. Değilleme olanaklı olduğunda “doğru bir savın” değilmesi olarak “yanlış bir sav” da mümkün olmakta ve böylece sofistlerin öne sürdüğü iddiaların yanlışlanabilme zemini de tesis edilmektedir.

Platon, burada varlık temellendirmesi yapmak yerine, Parmenides tarafından öne sürülen var olmayanın/*me on* var olmadığı savına itiraz ederek, var olmayanın var olduğunu göstermek suretiyle var olmayanı temellendirmektedir. Zira var olmayan/*me on* var olmak zorundadır ki, yanlış ve hatalı düşünce de var olabilsin. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Platon varlık olmayan olarak temellendirdiği oluş alanının varlığın karşıtı olarak görmemektedir. Platon'a göre varlık ve mutlak olarak var olmayan/*ouk on* arasında var olmayan/*me on* olarak duyumsama üzerinden idrak edilen oluş alanı vardır. Oluşun varlığa karşıt olmaması durumunu Platon, güzel ve güzelin karşıtı olan çirkin kavramları üzerinden örneklendirmektedir. Nasıl ki; bir şeye güzel değil denildiğinde bundan onun çirkin olduğunu sonucunu çıkarmak zorunlu değildir, zira güzel ve çirkin arasında güzel olamayan ama çirkin olmayan da var olabilir, varlık ve mutlak olarak var olmayan arasında da üçüncü bir yol olarak oluştan söz etmek mümkün olabilir.²⁵

Platon var olmayanın/*me on* varlığını “üçüncü yol” olarak temellendirerek var olmayanı hakikat zeminine almamaktadır. Burada Platon, varlık ve mutlak olarak var olmayan arasındaki alanı tesis etmektedir. Bu, varlık/*to on* alanı değil ancak “varlık gibi” görünen alandır. Varlık gibi olması ama yine de mutlak varlık olmaması bakımından *sanı/doxa* olarak idrak edilir. *Doxa*, görünenin görünüş esasında varolanı idrak ederek hakkında görüş sahibi olmaktır. Varolanın görünüşünden hareket etmek ile varlığın hakikatine erişmek mümkün değildir. Bu bakımdan *doxa* varlığa dair hakiki bir bilgi veremediği gibi ontolojik bakımdan da varlığın gerçekliğine denk gelememektedir.

²⁴ Platon, *Sofist*, 604-605. (255c-255e).

²⁵ Platon, *Sofist*, 607-609.

Doxa, varlık olmak bakımından gerçek varlık alanına ve bu varlığın *epistemolojik* bakımından hakikatine temas edememektedir. Ancak *doxa*, her ne kadar mutlak gerçekliğe denk gelmiyorsa buradan *doxa*nın var olmadığı anlamını çıkarmak tamamen hatalı bir çıkarım olacaktır. Nitekim en başından beri dile getirmiş olduğumuz üzere, Platon bu gerçek olmaması bakımından *sanı/doxa* olarak adlandırılanın, var olduğunu ileri sürerek temellendirmektedir. Şu hâlde sorulması gereken *doxa*nın gerçek olmayan olarak var olması ne anlama gelmektedir?

Gerçek olmamak bakımından bir şeyin var olması, gündelik dilin kullanımını incelediğinde çok açık bir şekilde anlaşılabilir. Bir şeyin gerçek olmadığını söylediğimiz vakit onun var olmadığı anlamını kastetmek mümkün olabildiği gibi, söz gelimi uçan at gerçek değildir dememizde olduğu gibi, o şeyin sahip olması gereken “mahiyete” sahip olmadığı anlamını da kastetmemiz mümkündür. Örneğin, bu ipek gerçektir ancak şu ipek gerçek değildir, dediğimizde birinci ipeğin var olduğunu ama ikinci ipeğin var olmadığını kastetmeyiz.²⁶ Bu ipek gerçek değil, dediğimiz vakit bahsi geçen ipeğin, ipek olma mahiyetine sahip olmadığını ancak “görünüş” itibarıyla ipek gibi olduğunu kastederiz. Aksi halde orada bir kumaşın var olmaması bakımından gerçekliği değillenmemektedir. Platon’un oluş alanını *doxa* olarak temellendirmesi de varolan şeylerin kendisinde bir hakikati taşımaması nedeniyledir. Zira Platon için asıl düşünülür olan ideadır ve gerçek anlamda “mahiyet” yalnızca ideadadır.

Platon’a göre duyumsama üzerinden farkına varılanlarda gerçek mahiyet bulunmaz. Görünüş itibarıyla, taklit ve temsil esasında, yalnızca düşünülür olanlara benzeyebilirler. Bu bakımdan bunların düşünülür olması da söz konusu olmaz. Ancak duyumsama üzerinden açığa çıkan *sanı/doxa* düşünülür olan ile ilişki içerisinde anlamlı olarak var olabilir. Bu bakımdan bu şeyler ancak düşünülür olandan “pay almak” suretiyle var olurlar. Kendinde bir mahiyete sahip olmamaları bakımından ancak ideaya işaret edebilirler. Nasıl ki, sahte ipek kendisinde gerçek bir mahiyet barındırmadığından, ipek olarak adlandırılması “gerçek ipeğe” nispeten gerçekleşiyor ve bu adlandırılma nedeniyle de gerçek bir ipeğin var olduğuna işaret ediyorsa, öyle de duyulur olarak var olanlar da kendinde bir hakikatin var olduğuna işaret ederek var olurlar. Bu varlıkları kendinde düşünülür olan ideadan pay almaları ile mümkün olabilmektedir.

²⁶ Robin George Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: İmge Yayınevi, 1999), 69.

Platon, var olmayanın varlığını/*me on* temellendirerek sanının/*doxa* var olduğunu ve bu sanıdan kaynaklı yanılmanın ve hatanın da var olduğunu göstermektedir. Ancak bu *me on* alanı, kendinde bir mahiyete sahip olmadığı için var olması kendinde olan ideadan pay alması/*metheksis* ile mümkün olabilmektedir. Ne var ki Platon'un düşünülür olan ile duyulur olan arasında var olması gerektiğini savladığı bu pay alma/*metheksis* ilişkisini yeteri kadar açıklayıcı bir zeminde temellendirememiştir. İdeanın kendinde olması ve duyulur olan ile ilişkisinin Platon tarafından sağlam bir zeminde açıklanamamış olması nedeniyle, bu kuram Platon'dan hemen sonra öğrencisi Aristoteles tarafından çok ciddi eleştirilere maruz kalacaktır. Aristoteles, duyulur ve düşünülür arasında tesis edilemeyen bu ilişkiyi daha sonra kendisi farklı bir yolla çözmeyi deneyecektir.

4) Aristoteles'in Varlık Anlayışı: Birey/*Monas* ve Töz/*Ousia*

Aristoteles, Parmenides ve Platon gibi varlığın düşünülür olarak ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Varlık, düşünülür olarak ele alınmak zorundadır, zira duyusal olandan “belirli” olanın ortaya çıkması mümkün değildir. Duyusal olan varlığın “biçimine” dair bir içerik veremez. Bu nedenle varlık düşünülür olan ile ilişkili olarak ele alınır.

Aristoteles, Platon'da olduğu gibi, varlığın düşünülür olan ile ilişkilenecek zorunda olduğunu düşünüyordu ancak o, Platon'un düşünülür olanın “kendinde” olduğu görüşüne karşı çıkıyordu. Aristoteles, Platon'un savunduğu gibi şeylerin kendilerinden ayrı olarak idealar var olamayacağını ileri sürmektedir. Eğer idealar, varolan şeylerin mahiyetleri olarak, varolanlardan ayrı olarak var iseler bu durum ya şeylere dair bilginin ya da şeylerin kendilerinin var olmamasına neden olacaktır. Ancak Aristoteles bu durumu anlaşılabilir bulmaktadır. Zira böylesi bir durum varolanların mahiyetleri ile varolanlar arasında bağdaşmaz bir ayrılma meydana gelecektir. Söz gelimi eğer atın mahiyeti, attan başka bir şey olarak var olursa bu atın mahiyeti ile atın farklı olmasını gerektirecektir. Diğer yandan varolmanın mahiyeti kendisi ile aynı olmazsa bu durumda varolan, varolma mahiyetine sahip olmadığı için var olamayacaktır. Bu örneklendirmeyi Aristoteles benzer şekilde “bir ve iyi” gibi kavramlara da uygular. Buna göre iyi, iyi olmanın mahiyetine sahip olmadığından iyi olması da muhal olacaktır. Benzer durum Bir için de geçerli olacaktır ve dahası eğer bir, bir olmanın mahiyetinden ayrı olarak düşünülecek olursa bu defa da bir ve mahiyeti arasındaki gibi bir ilişkinin mahiyetin birliği ve mahiyet arasında da olması beklenecektir. Böylesi bir durum ise sonsuz gerilime neden olacaktır. Bu nedenle Aristoteles'e göre bir şeyin mahiyeti

şeyin kendisiyle bir ve aynı olamlıdır.²⁷ Aristoteles, düşünülür olanı tek tek şeylerle aynı olarak değerlendirerek, düşünülür olanı duyusal olanın “içerisine” almaktadır. Düşünülür olanı duyulur olanda “içkin” olduğunu ileri sürmüş olduğundan, bir şey öğrenmenin ve anlamının da öncelikle duyumsama ile başladığını, duyumsamadan yoksun olanın ise bir şey öğrenmesinin mümkün olmayacağını savunmaktadır.²⁸ Böylece Aristoteles, varolanların mahiyetlerinin şeylerden ayrı olarak düşünülmemeyeceğini ve Platon’un savunduğu gibi ideanın duyulur olan şeylerden ayrı ve kendinde var olduğu görüşüne karşı çıkararak düşünülür olan ile duyulur olanı bir ve aynı olan bireye/*monas* ait kılarak, bireyi töz/*ousia* olarak ele almaktadır.

Töz/*ousia*, tüm yüklemeleri alabilen ama kendisi yüklem olarak yüklenemeyen asıl varlıktır. Bu bakımdan da töz tüm nitelikleri kendisinde kabul edendir. Tözün varlığı olmaksızın herhangi bir niteliğin de varlığından söz etmenin imkânı yoktur.²⁹ Töz/*ousia*, tüm yüklemlerin kendisine yüklenebildiği birey olarak “şurada duran belirli varlıktır/*tode ti*.” Ancak “şurada duran şey” için madde ve formdan meydana geldiği söylenebiliyorsa, bu maddenin form ile nasıl bir araya geldiği sorununun da gündeme getirmelidir. Bu da bir bakıma, Platon’un idea kuramında yer alan pay alma/*metheksis* sorununun yeniden düşünülmesi gerektiği sorununun ortaya çıkarmaktadır. Ne var ki Aristoteles böyle bir sorunun, Platoncu bir yaklaşımla çözülemeyeceğini ve bu nedenle töz kavramını düşünürken, duyulur ve düşünülür gibi birbirinden ayrı düzlemde var olan bir ikiliğe gitmenin çok da gerekli olmadığını ileri sürmektedir. Bu bakımdan, kendisi Platon’dan farklı bir çözüm yolu geliştirerek, töz/*ousia* kavramının tartışması noktasında ortaya çıkan madde/*hyle* ve form/*morphe* sorununun aşmayı deneyecektir. Aristoteles bu sorunu “görünüşte bir sorun” gibi ele alarak burada ortaya çıkan ikiliği birleyerek bu sorunu aşmayı gündeme getirecektir. Şimdi Aristoteles’in töz/*ousia* kavramında, madde/*hyle* ve form/*morphe* ikiliğini nasıl aştığını görelim.

Bireyi/*monas*, madde ve form olarak iki ayrı unsurdan müteşekkil olarak düşünmek, genelde madde/*hyle* ve formu/*morphe* ayrı ayrı düşünmüş olmayı gerekli kılmaktadır. Yani maddenin/*hyle* kendi başına bir tekillik olduğunu ve benzer şekilde formun/*morphe* da maddeden ayrı olarak bir tekilliğinin olduğunu varsaymayı gerektirmektedir. Özellikle maddenin/*hyle* “ilk madde/*proto hyle*” olarak kendi başına formsuz bir biçimde var

²⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 166-167. (1031a30-1032a7).

²⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 202. (431b27-431b30).

²⁹ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul, Kalcı Yayınları, 2011), 260-261.

olabileceği düşüncesi böyle bir yanılgıya düşmeye sebep olmaktadır. Ancak ilk madde/*proto hyle* olarak düşünülen formsuz madde hiçbir yerde var değildir. Aristoteles'e göre madde/*hyle*, varolan bireyin yalnızca bir unsurudur.³⁰ Diğer yandan formun/*morphe* kendisini de maddeden/*hyle* ayrı düşünerek, forma kendinde varlık atfetmek de benzer bir hatadır. Formsuz madde olmadığı gibi maddesiz bir formdan da söz etmek de mümkün değildir. Form/*morphe* ancak madde/*hyle* içerisinde var olabilir. Bu nedenle form madden bağımsız olarak var olmamaktadır.³¹ Buna göre, madde formsuz olarak var olmadığı gibi form da maddeden bağımsız olarak var olamamaktadır. Madde/*hyle* ve form/*morphe* kendi başına var olmadığından her zaman bireye/*monas* ait olarak, bireyde/*monas* bulunabilirler.

Aristoteles, bireye ait olan madde/*hyle* ve formun/*morphe* birbirinden ayrı olabilecek şekilde düşünmenin yanılgı olduğunu ileri sürmektedir. Bu yanılgının nedeni ise bütüne ait unsurların, yığın gibi bir araya gelmesi ile bütünü meydana getirebileceği düşüncesidir. Ne var ki bütün yığın gibi düşünülemez. Söz gelimi, BA gibi bir hece düşünüldüğünde bu hecenin B ve A seslerinin bir arada olmasının BA hecesini meydana getirmeye yeterli olduğu veya eti meydana getirenin ateş ve toprak olduğu varsayılabilir. Ancak bunlar unsurlarına bölünecek olduğunda ortada ne hece kalmaktadır ne de et. Öyle ise bütünün, yığından farklı olarak, altta yatan bir ilkesinin olduğunu söylemek gerektir.³² BA hecesinin harfleri bölündüğünde, B ve A harflerinin orada var olmasından hareketle heceyi meydana getirenin basitçe B ve A olduğunu düşünebiliriz. Ancak bu B ve A harflerinin heceyi meydana getiren iki unsur olduğunu ama BA hecesinin aslında bu iki harften “fazlası” olduğunu görebiliriz. Zira A ve B harfleri heceyi kendi başlarına meydana getiriyor olsa bu durumda BA hece ile AB hecesinin de aynı olması gerekecekti. Ne var ki, BA ve AB heceleri birbirinden farklıdır. Demek ki, heceyi meydana getiren asıl ilke unsurları olan harflerden daha farklıdır. Böylece, Aristoteles bir şeyi meydana getiren ilke ile unsurlarını ayırmaktadır. İlke, bir şeyi bir arada tutan doğa olması bakımından *töz/ousia* olarak düşünülmektedir. Şu hâlde *töz*deki birlik nereden gelmektedir?

Aristoteles, farklı unsurlardan oluşuyor gibi görünen bireylerin onları ifade etme biçiminden kaynaklı olarak birleşik bir yapıdaymış gibi düşünülmesine yol açtığını ileri sürmektedir. Bu durum da “pay alma/*methexis*” gibi birtakım açmazlara yol açmaktadır. Söz gelimi, tunç küre olarak adlandırılanın, tunç ve küreden pay aldığı düşünülür. Ne var ki

³⁰ Ross, *Aristoteles*, 265.

³¹ Aristoteles, *Metafizik*, 171-172. (1033b5-1034a1).

³² Aristoteles, *Metafizik*, 191-192. (1041b8-1041b30).

Aristoteles -daha önce de ifade ettiğimiz üzere- kendinde maddenin/*hyle* ve formun/*morphe* var olmasının olanaklı olmadığını düşünmektedir. Peki, burada ortaya çıkan tunç küre sorunu nasıl çözülebilir? Aristoteles'in burada çözümü oldukça basit bir çözüme dayanmaktadır. Tunç küre şeklinde ifade edilenin aslında başka bir ad ile, söz gelimi pelerin/elbise gibi bir ad olsun, adlandırılması durumunda tunç ve küre olmaklık ayrı ayrı düşünülme zorunda kalınmayacaktır. Tunç kürenin kendisi töz olarak birey/*monas* olacaktır. Bu bakımdan da bireye ait olan madde/*hyle* ve form/*morphe* bir ve aynı şey olacaktır. Bir ve aynı şey olan madde/*hyle*, imkânın/*dynamis* ve form/*morphe* ise etkin olmanın/*energeia* karşılığı olarak düşünülecektir.³³

Aristoteles, töz/*ousia* kavramını şurada duran bireyde/*tode ti* temellendirerek Platoncu idea kuramının yol açtığı pay alma sorunu çözmek istemektedir. Buna göre bireyin, madde ve form olarak iki farklı unsurdan oluştuğunu düşünmek bir yanılgıdır. Madde ve form ancak bireyin *dynamis* ve *energeia* olarak iki farklı yönü olabilir. Bu bakımdan bireyin birleşik bir yapıda olduğunu düşünmek için ortada bir sorun da kalmamaktadır. Böylece Aristoteles bireyi/*monas* esasa alarak, bireyden yine bireylerin gelebileceği bir düşünüş imkânı sunmaktadır. Ancak burada ortaya çıkacak olan sorun, bireyin/*monas* esas alındığı bir düşünce sistemi içerisinde, değişim ve değişimde aynı kalan sorunun nasıl çözüleceğidir. Zira Parmenides'in öne sürdüğü, değişimin olmasının ancak var olmayanın var olması ile mümkün olabileceği sorunu bireyin esas alındığı bir sistemde, Platon'un iddia ettiği gibi, kendinde düşünülür olan ideadan/*eidōs*'tan pay alarak var olan şeylerin var olması gibi ayrıca bir var olma tarzı söz konusu olmayacaktır. Bu durumda Aristoteles'in sisteminde var olmayanın varlığı ne şekilde ele alınmaktadır?

5) Aristoteles'te Var Olmayanın Varlığı: *Me On* Olarak *Dynamis*

Aristoteles, Platoncu idea kuramının pay alma/*methexis* sorununu aşmak için madde/*hyle* ve formu/*morphe* bireyde/*monas* temellendirerek bireyi asıl varlık/*to on* olarak ele almaktadır. Ancak bu durumun yol açabileceği ikinci bir açmaz da bu bireylerin nasıl oluyor da kendi içerisinde değişebildiği ve oluşun bu "asıl varlık/*to on*" olarak görülen bireyde/*monas* tahakkuk ettiğidir. Bu, daha önce de ifade ettiğimiz, Parmenides'in değişim için var olmayanın/*me on* var olması sorununu göz ardı ederek çözülebilecek bir sorun değildir. Bu nedenle Aristoteles, madde ve form ikiliğinin yol açtığı sorunu madde ve formun aslında bireyin farklı iki ciheti olduğunu ileri sürdüğü gibi değişimin de yine aynı bireyde iki

³³ Aristoteles, *Metafizik*, 204-205. (1045a20-1045b30).

farklı cihette ele alınarak nasıl mümkün olduğunu göstermektedir. Buna göre Aristoteles, varlığın iki ciheti olan madde ve form kavramlarını varlık ve değişim ikiliğini açıklamak için *imkân/dynamis* ve etkinlik/*energeia* kavramları olarak yorumlamaktadır. Madde/*hyle* imkân/*dynamis* kavramı üzerinden düşünülür iken, form/*morphe* da etkinlik/*energeia* kavramı üzerinden düşünülmektedir. Böylece Parmenides'e karşı çıkışını *dynamis* ve *energeia* kavramlarına dayanarak yapılandırmak, Aristoteles'e madde/*hyle*-form/*morphe* için iki temel kavram daha ortaya koymasına olanak vermektedir.³⁴

Aristoteles, Parmenides'e karşı çıkışında:

Zira var olmayan zorlanamaz var olmaya, iddiasının üzerine gidip onu çürütmediği sürece, var olmayanın [*me on*] olduğunu göstermeleri zorunlu, zira ancak bu şekilde, varolandan ve başka bir şeyden, varolanlar olabilir, eğer birden çok iseler.³⁵

İfadeleri ile var olmayanın/*me on* var olduğunu, değişim ve oluş için kabul edilmek zorunda olduğunu açıkça belirtmektedir. Ancak yine de Parmenides'e, mutlak anlamda var olmayanın/*ouk on* var olmadığı noktasında katılmaktadır. Aristoteles bu durumu Fizik'te şu ifadelerle dile getirmektedir: “Biz kendimiz de mutlak anlamda varolmayandan hiçbir şeyin oluşmadığını söylüyoruz ama bir biçimde de varolmayandan oluşmayı kabul ediyoruz.”³⁶

Bu bakımdan oluşun ve değişimin de mutlak anlamda var olmayandan/*ouk on* değil ancak belirli bir anlamda var olmayandan gelebileceğini ileri sürülmektedir. Bu belirli anlam, ilineksel olarak bir şeyin yoksunluğu/*staresis* durumu üzerinden düşünülmektedir.³⁷

Yoksunluk/*staresis*, pek çok anlama gelebilmektedir. Bir şeye hiçbir bakımdan sahip olamayan, sahip olması gerekirken ona sahip olmayan ve bazı durumlar altında genel olarak veya kısmen ona sahip olmayan anlamları yoksunluk durumunu ifade etmek için kullanılabilir.³⁸ Yoksunluk/*staresis*, basitçe bir şeyin başka bir şey tarafından “taşınmaması” olarak düşünülebilir. Bu taşınmama durumları elette çok farklı anlamlarda olabilmektedir. Bu durumu, görme üzerinden örnekleyecek olursak, bir taşın görmeden yoksun olması, taşın görme gücüne hiçbir şekilde sahip olmamasından kaynaklanır. Öte yandan görmeden yoksun olan âmâ bir adamın, görme gücünden yoksun olması farklıdır. Burada âmâ adam, görme gücüne mahiyeti gereği sahip olabileceken sahip değildir. Diğer yandan ise sahip olduğuna geçici olarak sahip olmaktan yoksun olma durumu da söz konusu

³⁴ Christopher Shields, *Aristoteles*, çev. Masum Gökyüz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 101.

³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 343. (1088b35).

³⁶ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 45.(191b10-15).

³⁷ Aristoteles, *Fizik*, 45-47. (191b15-30).

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 210. (1046b31).

olmaktadır. Uyuyan bir kişinin veya gözü geçici olarak hastalanmış olanın görme gücünden yoksun olması böyle bir durumdur. Burada farklı anlamlarıyla ele alınan yoksunluk, her bir anlamıyla imkân ile bağlantılıdır. İlk anlamıyla yoksunluk, imkân karşıtı olarak belirlenmiştir. Bu, o şeye sahip olmanın hiçbir olanağının olmadığını göstermektedir. Diğer anlamlarıyla yoksunluk, imkân ile ayrıcalıklı bir şekilde konumlandırılarak belirlenmiştir.³⁹ Yoksunluğun/*staresis* bu anlamları, Aristoteles'in "imkândan/*dynamis*" tam olarak ne anladığına dair oldukça önemli ipuçları vermektedir. İmkânsız olması bakımından bir şeyden yoksun olanın yoksunluğu mutlaktır. İmkânsız olması bakımından yoksunluk, mutlak olarak var olmayandır. Ancak olması gerektiği halde o şeyden yoksun olanın durumu bundan farklı olarak, mutlak olarak var olmayan değildir. Bu var olmayanın durumu varlık ile mutlak var olmayan/*ouk on* "arasında" bir konumdadır. Bu yoksunluk durumu, imkânsızlık nedeniyle değil ancak "henüz" var olmamış olmakla açıklanabilmektedir.

Henüz var olmamış olması bakımından bir şeyden yoksun olmak, o şeyin kendisinde gerçekleştirilebileceği imkânı ifade etmektedir. Aristoteles, henüz var olmamış olarak yoksunluk durumu ile Megaralıların, var olanın yalnızca etkinlik halinde var olduğu yollu savına karşı çıkmaktadır. Böylece devinimin nasıl mümkün olabileceği, imkân ile ilişkili olması bakımından yoksunluk/*staresis* kavramı üzerinden gösterilmektedir. Var olması mümkün olan ancak henüz olmamış olan, kendisinde taşıdığı imkân nedeniyle, devinimde bulunarak kendisinde taşıdığı yoksunluğu "tamliğa" erdirebilmektedir. Diğer yandan devim içerisinde olan, kendisinde taşıdığını yitirerek "artık" sahip olmaması bakımından var olmayan olarak var olur. Hem henüz var olmayan hem de artık var olmayan olarak devinim içerisinde olan, var olmayandır. Devinen şey, iki yönlü olarak var olmayandır; henüz olacağı şey olarak olmayan ve artık olduğu şey olarak var olmayan. Gerçek var olan ise ancak "hazır" olarak var olandır.⁴⁰ Böylece Aristoteles, imkân/*dynamis* kavramı ile oluş-bozuluşun ve devinimin gerçekleşmesine, iki yönlü olarak etkilenim içerisinde olabildiğinden, açıklayıcı bir zemin tesis etmektedir.

İmkân halinde var olan ama asıl varlık olarak etkinliğe ulaşmamış olduğundan "henüz" gerçekten var değildir. Gerçekten var olması yoksun olduğuna sahip olması ile olabilmektedir. Yoksun olduğuna sahip olması ancak devinim ile gerçekleşebilir. Bir şeyin imkân halinde olması, o şeyin vakti geldiğinde uygun koşullar altında, sahip olduğu imkânları

³⁹ Martin Heidegger, *Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2019), 97-101.

⁴⁰ Heidegger, *Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, 143.

açığa çıkarması demektir. Bu açıdan Aristoteles, mümkün olanın zorunlu olarak sahip olabileceğine sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Yani bir şeyin mümkün olmasına karşın, o şeyin gerçekleşmemesini söylemek yanlış olacaktır. Zira Aristoteles, böyle bir yaklaşımın mümkün olan ile imkânsız olan arasında hiçbir farkın olmayacağı bir durumu kabul etmeyi gerektireceğini savunmaktadır. Mümkün olanın yanlışlanabilir olması, onun imkânsız olduğunu göstermez. Bu noktada Aristoteles, imkânsız olan ile yanlış olan arasındaki farkı belirlemektedir. Aristoteles'e göre bir şey yanlış ise imkânsız olmak zorunda değildir. Tıpkı şu anda, oturanın ayakta olduğunu söylemenin yanlış ama imkânsız olmaması gibi.⁴¹ Oturmakta olan bir kişinin ayakta olduğunu söylemek, şu an itibarıyla yanlış bir önermedir ancak bu oturan kişinin ayakta olmasını imkânsız kılmamaktadır. Nitekim oturabilen, ayakta olma imkânına sahip olduğu için oturabilmektedir. Diğer yandan ayakta olduğu söylenen kişi de oturma imkânına sahip olduğu için ayakta olabilmektedir. Uygun devinim hareketleri gerçekleştiğinde ayakta olan kişinin oturması zorunlu olarak gerçekleşmektedir.

Bu bakımdan olması mümkün olan bir şey, olması imkânsız olmadığı için, uygun koşullar altında olması zorunlu olmaktadır. Bir yaprağın sararması mümkün ise o yaprak sararmak zorundadır. Ancak henüz uygun şartların gerçekleşmemiş olması bu durumu değiştirmez. Şu anda gerçekleşmemiş olması onun imkânsız olduğunu değil en fazla yanlış olduğunu göstermektedir. Nitekim olması mümkün olan sahip olabileceği pek çok durumdan birine sahip olduğu için mümkündür. Sahip olması mümkün olduğu durumlardan birine sahip olması, sahip olduğu an itibarıyla doğru, o şeyden yoksun olduğu anda ise ona sahip olduğu bilgisi yanlış olmaktadır. Aksi halde kendisinden yoksun olduğuna sahip olması imkânsız değildir.

Aristoteles'e göre iki durum arasında zorunluluk bağıntısı söz konusu olduğunda, birinin mümkün olduğu her durumda diğerinin de mümkün olması zorunlu olmaktadır.⁴² Bu durumda imkân halinde olanın, kendisini etkileyecek bir bağıntının var olduğu durumlarda, sahip olduğu imkânı zorunlu olarak açığa çıkarmaktadır. Açığa çıkıştaki bu zorunluluk ise imkânın/*dynamis* etkinlik/*energeia* haline doğru çıkışını garanti altına almaktadır. Nitekim Aristoteles'e göre imkân/*dynamis* halinde olanlar ancak etkinlik/*energeia* hali dikkate alınarak bilinebilmektedir.⁴³ Bu bakımdan, bir şeyin mümkün olması Aristoteles göre mutlak anlamda

⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, 213-214. (1047a21-1047b13).

⁴² Aristoteles, *Metafizik*, 214. (1047b14).

⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, 224. (1051a30).

bir “olumsallık” içermemektedir. Bu mümkün oluş ancak “etkinlik/*energeia*” tarafından belirlenmiş olan ile sınırlıdır. Diğer bir deyişle imkân halinde olan kendi ereği olan töze/*ousia* doğru devinerek etkinlik kazanabilmektedir. Oluş ve devinim, olması mümkün olanın, etkilenim içerisinde olduğunda, zorunlu olarak olduğu şey olması olarak var olmaktadır. Bu da oluşun mutlak olumsuzluk içerisinde olduğunu değil ancak kendisi “belirli” olan Bireylerle sınırlı olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Parmenides, varlık sorusu tartışmalarına sistematik bir yöntem getirerek Batı metafiziğinde oldukça önemli bir başlangıca yol açmaktadır. Neyin var olup var olmadığı hakkında tartışma bir bakıma neyin bilinip bilinemeyeceği hakkında yapılan tartışmadır. Zira bir şey bilinmiyorsa onun var olduğunu söylemek olanaklı değildir. Diğer yandan da bir şey bilinebiliyor iken onun var olmaması da söz konusu olmamalıdır. Var olması muhal olanın bilinmesi de muhal olmalıdır. Madem yalnızca bilebileceğimiz hakkında vardır diyebiliyoruz –bilmediğimiz bir şeyin var olduğunu da bilmezdik- ve bildiğimizin de var olması gereklidir, zira bilgimize konu olabilmektedir, öyle ise varlık bilgi ile ilişkili olmaktadır. Varlık bilgi ile ilişkili olduğundan ve bilmek de düşünmek söz konusu olmaksızın var olamayacağından varlık ve düşünce bir ve aynı şey olmaktadır. Parmenides varlık ve düşünceyi bir ve aynı şey olarak ele aldığı için düşüncenin yapısını irdeleyerek neyin var olup olamayacağını göstermektedir.

Düşünme söz konusu olduğunda, çelişki içeren düşünceye konu olamayacağı için çelişkili bir şeyin var olması da söz konusu olamamaktadır. Diğer yandan var olmayan bir şey de düşünceye konu olamadığından var olmayanın da varlığından söz etmek mümkün olamamaktadır. Nitekim var olmayan bir şeyin var olduğunu söylemek çelişki içeren bir ifadedir. Parmenides, var olmayanın/*me on* var olmadığı fikrinin kabul edildiğinde zorunlu olarak çokluk ve oluş fikirlerinin de kabul edilemez olduğunun kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Zira oluş, bir şeyin var olmadığı bir durumdan var olmaya doğru geçmesidir. Diğer yandan, çokluk da varlıkta bir boşluğun/kesintinin var olmasını gerektirecektir ki; var bir var olan diğer bir varolandan “ayrılabilir.” Ne var ki; var olmayanın var olduğu, çelişkili ve düşünülemez olmasından kaynaklı olarak, çokluk fikri de kabul edilebilir değildir. Tüm bunların sonucunda ortaya çıkan, düşünülmüş olanın var olduğu ve düşünülemeyenin de var olmadığı olmaktadır. Düşünülmüş olan olarak var olan bir ve aynı olan varlığa ait olması bakımından çokluk içeremez. Bu bakımdan düşünülmüş olan varlığa ait olarak var olur ve

varlığa ait olması bakımından düşünülür olan varlıkla aynı olur. Düşünülür olanın farklı biçimlerde ifade edilmesi yine de onu farklılaştırılmaz. Bu tüm düşünülür olanların bir ve aynı olduğunu göstermektedir. Her türlü düşüncenin “aynı” olması bir bakıma sofistlere zemin sağlamaktadır. Zira buradan çıkarılabilecek bir sonuç olarak tüm önermeler “aynı” olması bakımından eşit doğruluk derecesine sahip olacaktır. Böylesi bir durumda ise yanlış bir düşünceden söz etmek olanaklı olmayacaktır. Yanlış düşünce olanaklı olmadığından ortaya atılacak bir önermenin doğruluk değerini de tartışmak yersiz olacaktır. Bu durumda bir sofistin “iyi, güçlünün işine yarayandır” yollu bir önermeyi ortaya koyması da doğru olacaktır.

Platon, Parmenides'in düşüncü biçiminin sofistlere böylesi bir zemin olanağı sağladığını fark ettiğinden, yanlış düşüncenin mümkün olduğunu göstermek için, var olmayanın/*me on* da var olduğunu temellendirmek istemektedir. Bu nedenle de içerisinde yaşanılan dünyanın, her bir önermenin zorunlu olarak doğru olacak imkânı kendisinde taşımadığını, dolayısıyla içerisinde yaşanılan duyusal alanın hakikat alanı olmadığını ama bu alanın var olma nedeni olan hakikatin var olduğu bir düşünce sistemi ileri sürmektedir. Buna göre, duyusal olan üzerinden verilen “şurada duran şey” hakikati kendisinde doğrudan taşımayan olarak *me on* olmakta ve hakikate temas edilmesi için duyusal olanın aşılması gerekli olmaktadır.

Platon'un düşünce sisteminde bir yanda asıl varlık/*to on* olarak hakikat, diğer yanda bu varlıktan pay alan/*methexis doxa* alanı olarak varlık olmayan/*me on* bulunmaktadır. Bu ikisi arasında ise “süreklilik” olmadığından bunların kendi içerisinde nasıl ilişkilendiği bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Platon, duyusal olan ile düşünülür olanın ilişkilenebileceğini ve bu ilişkilenebilmenin de pay alma olarak gerçekleştiğini savunmaktadır. Ancak pay alma/*methexis* sorununun nasıl gerçekleştiği, Platon sisteminde çözülmemiş bir sorun olarak kalmış olmasından dolayı Aristoteles bu yaklaşımın savunulamaz olduğunu dile getirmektedir. Bu nedenle kendi düşünce sistemini farklı bir zeminde tesis ederek devam etmektedir.

Aristoteles, Platon'un Parmenides'in düşünce biçimini aşmak için temellendirmiş olduğu “şurada duran şeyi” esas almakta ve duyulur olan bu şeylerin aslında düşünülür olanı da kendisinde taşıdığını savunmaktadır. Bu yaklaşımı ile pay alma/*methexis* sorunu ortadan kaldırmayı hedefleyen Aristoteles, varlığı bireyde/*monas* ele almakta ve duyulur olan ile düşünülür olan arasında “sürekli” bağın olduğu bir düşünüş biçimini esas almaktadır.

Böylece, şeylerin duyulur ciheti ile düşünülür cihetlerinin nasıl ilişkilendiği sorununa da çözüm aramak gerekmeyecektir. Zira bu duyulur olan ile düşünülür olan arasında zemin farkı olmadığından, duyulur olan ile düşünülür olanın “pay alma/*metheksis*” gibi bir ilişki içerisinde olması da söz konusu olmayacaktır. Bu durumda da pay alma/*metheksis* sorunu gerçek bir sorun olarak var olmayacaktır.

Aristoteles, Platoncu düşünme biçiminin yol açtığı pay alma/*metheksis* sorununu, duyulur olan ile düşünülür olanı “şurada duran şeyde” temellendirerek aşmak istemektedir. Bu nedenle de şurada duran şey, Aristoteles düşüncesinde *töz/ousia* olarak düşünülmektedir. Tüm devinim ve oluş da bu şeylerin kendisinde tahakkuk etmektedir. *Töz/ousia* olması bakımından, asıl varlık olan bu şeylerde meydana gelen değişimin de izahı yine buradan hareketle açıklanmak zorundadır. Bu nedenle Aristoteles düşüncesinde devinim ve oluş bu bireylerin birbirini etkilemesi üzerinden açıklanmakta ve bireyden birey gelir ilkesi ile süreklilik içerisinde varlık ve oluş birbirine bağlanmaktadır. Varlığın ve oluşun bireyde, süreklilik esasında birbiri ile bağlanması oluşun mutlak bir olumsuzluk içerisinde değil ancak zorunluluk içerisinde, bireyin kendisinden henüz yoksun olduğunu sonradan edinmek üzerine etkilenimde bulunduğu bir zemini gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan Aristoteles, Parmenides’in değişim ve oluş için, var olmayanın var olduğunun gösterilmesi gerektiği yönündeki savını zamansallık içerisinde “henüz olmayan” olarak “hazır olmayanın” *imkân/dynamis* içerisinde saklı olduğunu ve zaman içerisinde “açığa çıkararak” gerçekleştiğini savunmaktadır. Bu ise Platon’dan büsbütün farklı bir hakikat anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

Platon ve Aristoteles felsefelerinde her ne kadar, Parmenides’in varlık anlayışını aşmak için, var olmayanın/*me on* varlığı söz konusu ise de her iki filozofun bu varlık olmayana kavrayışında kökensel bir fark bulunmaktadır. Platon’un varlık olmayan/*me on* olarak temellendirdiği alan, esas itibarıyla hakiki varlığı “hatırlatmak” için var olan işaretler olur iken Aristoteles’te varlık olmayan/*me on*, doğrudan varlık olan ile iç içedir ve varlık olmayan/*me on* ile varlık olan arasındaki fark daha ziyade “hazır olmak” bakımından zamansaldır. Dikkatli bakılacak olunursa bu, her ne kadar Parmenidesçi düşünüş biçimini aşmayı hedefleyen bir argüman olsa da esasen Parmenides’in “var olmamak ile hazır olmamak” arasındaki ayrımı doğru bir şekilde yapamamak olarak nitelendirdiği durumdan çok da farklı görünmemektedir. Diğer bir değişle Aristoteles’in esas aldığı *töz/ousia* olması bakımından bireyler/*monas*, süreklilik içerisinde kendi varlığını sürdürmekte ve bu bireylerden/*monas* yine benzer şekilde aynı bireyler gelmektedir. Böyle bir bakış açısıyla

varlığa bütünlük içerisinde bakıldığında oluşun, mutlak bir olumsuzluk ile olduğu değil ancak “belirli olanın” devinimi ile gerçekleştiği görülecektir. Aristoteles bu kavrayışı ile Parmenidesçi varlık anlayışını Bireyde/*monas* tahakkuk ettirmektedir. Zira birey/*monas*, esas varlıktır/*to on* ve bireyden birey geldiği için esas itibarıyla bireyin kendisinde mutlak bir oluşun olması da söz konusu değildir. Bireyde tahakkuk eden ancak yoksunluk nedeniyle “henüz olmayanın” zaman içerisinde uygun koşullara ulaşıldığında imkândan/*dynamis* etkinliğe/*energeia* doğru açığa çıkması olarak devinim ve oluş halidir. Bu durumda ise her ne kadar bireylerin kendisinde “aktarmaya” bağlı olarak değişim halinin gerçekleştiği söylenebilse de varlığın bütünlüğü söz konusu olduğunda mutlak bir oluş halinin de olmadığı söylenebilir. Bu anlamda Aristoteles, Parmenidesçi düşünüş biçimini farklı bir cihetle birey esasında yeniden yorumladığını söylemek de yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Collingwood, Robin George. *Doğa Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge Yayınevi, 1999.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi-Platon*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
- Cornford, Francis Macdonald. *Platon'un Bilgi Kuramı*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010.
- Hafız, Muharrem. *Platon Felsefesinde Khora*. İstanbul: Dört Mevsim Yayınları, 2019.
- Heidegger, Martin. *Plato's Sofist*. çev. R.R. Schuwer. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Heidegger, Martin. *Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2019.
- Mattei, Jean François. *Platon*. çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi, 2008.
- Parmenides. *Doğa Üzerine*. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Platon. “Sofist”. çev. Ömer Naci Soykan. *Diyaloglar*. ed. Mustafa Bayka. 545-625. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon. *Phaidon*. çev. N. Kalaycı. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2012.
- Platon. *Kratylos*. çev. E. Gören. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Platon. *Phaidros*. çev. B. Akar. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017.

Rosen, Stanley. “Remarks on Heidegger’s Plato”. *Heidegger and Plato-Toward Dialogue*. ed. Catalin Partenie - Tom Rockmore. Evanston-Illinois: Northwestern University Press, 2005.

Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

MISIR SEFERLERİNE KADAR ESEDÜDDİN ŞİRKÛH'UN HAYATI

The Life of Asad al-Din Shirkûh until the Egyptian Campaigns

Yusuf Nurullah YEMEZ

Yüksek Lisans, Diyanet İşleri Başkanlığı, Bolu İl Müftülüğü, Bolu/Türkiye
Master's Degree, Presidency of Religious Affairs, Bolu Provincial Mufti's Office, Bolu/Türkiye
ysfymz1908@hotmail.com
orcid.org/0009-0008-7743-3740

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 5 Ekim / October 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 17 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi/Published: Aralık / December 2024

Atıf/Cite as: Yemez, Yusuf Nurullah. "Mısır Seferlerine Kadar Esedüddin Şirkûh'un Hayatı". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2024), 79-106.
<https://doi.org/10.59536/buiifd.1561885>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

* Bu çalışma Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalında Prof. Dr. Cahid Kara danışmanlığında tamamlanan "Esedüddin Şirkûh'un Hayatı ve Siyasi Faaliyetleri" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

ÖZ

Haçlı istilalarının başladığı dönem Müslümanlar için sıkıntılı bir dönemin başlangıcıdır. Bu süreçte birbirleriyle ihtilaf halinde olan Müslümanlar Haçlılara engel olmuş ve bu doğrultuda onlara karşı en büyük mücadeleyi ise Zengiler vermiştir. Haçlı ordularına galip gelebilmek için ilk önce bölgedeki birliği sağlamanın gerekliliğine inanan İmâdüddin Zengî, çevredeki Müslüman emirlikler ve devletlerle de mücadele etmek durumunda kalmıştır. Bu amaçla Tikrît civarında giriştiği bir mücadele sırasında aldığı mağlubiyetin ardından Eyyûb ve Şîrkûh'un yanına iltica etmiştir. İmâdüddin, bu zor zamanında kendisine yardım eden bu kardeşlerin iyiliğini asla unutmamış, yanına sığındıkları vakit onlara kucak açmıştır. Fakat onun ölümü sonrasında Eyyûb ve Şîrkûh ayrılmak durumunda kalmış, Şîrkûh Zengilerin hizmetinde kalırken Eyyûb ise Dımaşk Atabeyliği'nin emri altına girmiştir. Artık bu dönemden itibaren Zengî Devleti içerisinde daha aktif rol almaya başlayan Şîrkûh'un ilk ve belki de en önemli icraati 541/1146 senesinde Nureddin'in Halep hükümdarı olmasını sağlamasıdır. İlk andan itibaren Nureddin'e sadık kalan Şîrkûh İmâdüddin'in ölümü sırasında ortaya çıkan kaosu harika bir şekilde yönetmiş, Vezir Cemaleddin'e katılmayı reddetmiş ve Nureddin'i Halep'e getirerek hükümdar olmasını sağlamıştır. Bununla beraber Şîrkûh askeri yetenekleri sayesinde birçok muharebenin kazanılmasında mühim bir role sahiptir. Üstün yetenekli bir komutan olmasına karşın aynı zamanda iyi bir idareci ve diplomat olan Şîrkûh, 546-549/1151-1154 tarihleri arasında Dımaşk'ın Zengilere katılması sürecinde Nureddin'in temsilcisi olmuştur. Ayrıca kendisine verilen iktâların çokluğu sebebiyle devlet içerisinde en büyük toprağa sahip emir olmuştur. Nureddin'in 552/1157 ve 553/1158-1159 tarihlerinde hastalık geçirdiği dönemlerde de devletin bekasını temin eden kişi yine Şîrkûh olmuştur. O, yeğeni Selahaddin'in yetişmesinde ve tarih sahnesine çıkmasında da yadsınamayacak derecede mühim bir konuma sahiptir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Zengiler, Haçlılar, Şîrkûh, Nureddin Zengî.

ABSTRACT

The beginning of the Crusader invasions was the beginning of a troubled period for Muslims. In this process, Muslims, who conflicted with each other, were unable to prevent the Crusaders. In this direction, the Zengids fought the most significant struggle against them. İmâd al-Dîn Zengî, who believed that defeating the Crusader armies, it was necessary first to ensure unity in the region, also had to fight with the surrounding Muslim emirates and states. For this purpose, he defected to Ayyûb and Şîrkûh after he was defeated during a struggle around Tikrît. İmâd al-Dîn never forgot the kindness of these brothers who helped him in this difficult time and welcomed them when they took refuge with him. However, after his death, Ayyûb and Şîrkûh had to separate, and Şîrkûh remained in the service of the Zengids, while Ayyûb came under the command of the Dımashk Atabeyate. Şîrkûh began to play a more active role in the Zengid Empire from this period onwards, and his first and perhaps most important act was to ensure that Nureddin became the ruler of Aleppo in 541/1146. Şîrkûh, who remained loyal to Nûr al-Dîn from the first moment, skillfully managed the chaos that emerged during İmâd al-Dîn's death, refused to join the vizier Jamaluddin, and brought Nûr al-Dîn to Aleppo and made him the ruler. Moreover, Şîrkûh played a critical role in winning many battles thanks to his exceptional military skills. Şîrkûh, who was a gifted commander but also a good administrator and diplomat, became Nûr al-Dîn's representative in the process of the annexation of Damascus to the Zengîs between 546-549/1151-1154. In addition, he became the emir with the largest land in the state due to the large number of iqtâ's given to him. Şîrkûh was also the one who ensured the survival of the state during the periods of Nûr al-Dîn's illness in 552/1157 and 553/1158-1159. He also played an undeniably important role in the upbringing of his nephew, Saladin, and his emergence on the stage of history.

Keywords: Islamic History, Zengids, Crusaders, Şîrkûh, Nûr al-Dîn Zengî.

Giriş

Şîrkûh doğum tarihi hakkında bilgi veren tek çalışmaya göre XII. yüzyılın başlarında Şeddâdi Devleti sınırları içerisinde dünyaya gelmiştir. Çalkantılı bir dönemde doğmuş olması, onun ve ailesinin evvela Selçuklulara, ardından ise Zengîlere iltihak etmesine sebep olmuştur. Selçukluların himayesi altına girmeden önceki hayatı hakkında malumat bulunmayan Şîrkûh ile ilgili ilk bilgilere Selçuklu valisi Bihrûz'un yanına gittikten sonra ulaşılmaktadır. İlk defa bu dönemde Zengîlerle temas kuran Şîrkûh ve ağabeyi Necmeddin Eyyûb, Bihrûz ile aralarının bozulması neticesinde Zengîlere sığınmış ve İmâdüddin Zengî'nin hizmetine girmişlerdir. Bu süreç içerisindeki faaliyetleri ile alakalı pek fazla bilgiye sahip olamadığımız Şîrkûh, İmâdüddin Zengî'nin ölümüyle birlikte Zengî Devleti'nde etkin bir figür haline gelmiştir. Bu andan itibaren Nureddin'in en önemli komutanı ve destekçisi olmuş, onun iktidara gelmesinde ve hâkimiyetini sürdürmesinde aktif rol oynamıştır.

Tarihte daha çok Mısır seferleriyle ün bulmuş Şîrkûh'un bu dönemden önceki hayatı, sonrası kadar önemli olmakla birlikte kaynaklarda ayrıntılı bir şekilde ele alınmamıştır. Yapılan çalışmalarda Şîrkûh, ya genel olarak yüzeysel bir biçimde ele alınmış veyahut yaptığı Mısır seferlerine yoğunlaşmıştır. Bu çalışmada onun Mısır seferlerinden önceki yaşamı detaylı bir şekilde incelenmeye çalışılacaktır. Temelde Zengîler öncesi ve sonrası şeklinde incelenecek olan Şîrkûh, sonrasında İmâdüddin ve Nureddin dönemi şeklinde iki kategoride ele alınacaktır. Mısır seferleriyle alakalı nispeten daha fazla araştırmanın yapılması ve bu çalışmaya dahil edilmesi durumunda çalışma hacminin haddinden fazla uzun olacak olması nedeniyle çalışmamız Mısır seferlerine kadarki kısımla sınırlandırılmıştır.

1. Zengîler Öncesi Hayatı

Tam adı Ebü'l-Hâris el-Melikü'l-Mansûr Esedüddîn Şîrkûh b. Şâdî (Şâzî)¹ b. Mervân olan Şîrkûh'un ismi, menşee bakımından Farsça şîr (aslan) ve kûh (dağ) kelimelerinin birleşiminden türemiş olup dağ aslanı manasına gelmektedir.² Aynı zamanda Şiraguh, Şirakus, Şirakuh ve Şirguh şeklinde de nakledilen adı, Batılı dillerinde Siracon olarak

¹ Süryânî Mihail ise babasının adını Süleyman olarak zikretmiştir. Fakat incelediğimiz diğer kaynaklarda böyle bir isme rastlamadık. Bk. Süryânî Mihail, *Süryânî Patrik Mihailin Vakainâmesi: 2. kısım: 1042-1195*, çev. Hrnt.D. Andreasyan (TTK Kütüphanesi, 1944), 209.

² Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebü Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 2/481; Ebü Abdullah Cemaleddin Muhammed b. Salim İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fî ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemaleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1957), 1/7. İbnü'l-Furât künyesinin Ebü'l-Hâris değil de Ebü'l-Hars olduğunu ifade etmektedir. Bk. Nâsirüddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât (Târîhü'd-düvel ve'l-mülük)*, thk. Hasan Muhammed eş-Şemmâ (Basra: Matbaatü Haddâd, 1967), 4(1)/50.

kullanılmıştır.³ Doğum tarihiyle alakalı kaynaklarda herhangi bir veri olmamakla birlikte ulaştığımız bir makalede onun 500/1107 senesinde doğduğu iddia edilmiş, fakat zikredilen bu bilginin kaynağı verilmemiştir.⁴ Gençliği ve yetişmesi hususunda da malumat bulunmayan Şîrkûh'un ailesi ile ilgili de çok fazla bilgi bulunmamakta olup yalnızca Nâsîrüddin ve Fethüddin isimli iki çocuğundan bahsedilmektedir. Bu kardeşlerden Fethüddin ile alakalı 561/1165-1166 senesinde vefat ettiği dışında hiçbir bilgi yoktur.⁵ Nâsîrüddin hakkındaysa kardeşinin aksine hem Selahaddin Eyyübî'nin eniştesi olması hem de Hıms'ın idaresini üstlenmesi sebebiyle biraz daha detaylı veri bulunmaktadır.⁶ Şîrkûh'un soyu konusunda ise muhtelif rivayetler vardır. Son dönem araştırmacılarının genel kanısına göre soyu Yemen Araplarına dayanmaktadır. Sonrasında yaptıkları göçler nedeniyle de önce Kürtleşip sonra da Türkleşmişlerdir.⁷

Şîrkûh'un babası Şâdî, Şeddâdîlerin idaresinde bulunan Azerbaycan'daki Duvîn kasabasının önde gelenlerindendi. Şâdî'nin orada Mücahidüddin Bihrûz b. Abdullah el-Hâdim (ö. 540/1146) adında yakın bir dostu vardı.⁸ Duvîn'de bulunduğu esnada bazı devlet ricalinin eşleri ile ilişki yaşaması yönünde bir ithama maruz kalan Bihrûz, Duvîn emiri tarafından ağır bir şekilde cezalandırılınca buradan ayrıldı.⁹ O esnada ise Selçuklu tahtında bulunan Muhammed Tapar b. Melikşah'ın oğullarının lalası Tuvâşî'nin hizmetine girdi.¹⁰ Tuvâşî'nin

³ François Louis Claude Marin, *Mısır ve Suriye Sultanı Selahaddin'in Tarihi*, çev. Heval Bucak (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2020), 48.

⁴ Cemal Ahmed Ebû Rîde, "Sîretü'l-batal Esedüddîn Şîrkûh ve devruhû fi dammi Mısır ila bilâdi-ş Şam", *Mecelletü câmiati-l-İsrâ li'l-ülûmi-l-insâniyye* 6 (1440 2019), 69.

⁵ Ebü'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn [en-Nûriyye ve 's-Salâhiyye]*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/5.

⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/480-481; İmâdüddin İsmail b. Ali b. Mahmud Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1907), 3/218; Robert Mantran, "Humus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/372.

⁷ Ahmet Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1981), 1/179; D. Ahsen Batur, *Kürdoloji Yalanları* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 371-389; Ramazan Şeşen, *Selahaddin Eyyübî ve Dönemi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018), 54-55; Ayşe Dudu Kuşçu, "Eyyübîler", *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Abbasiler Döneminde Kurulan Devletler (IX-XIII. yy)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 7/7/259-262; İsmail Yakıt, "Selahattin Eyyübî'nin Nesebi", *BELLETEREN* 83/297 (2019), 469-484.

⁸ Bihrûz ismi Farsça bir isim olup *güzel gün* manasına gelmektedir. Bk. Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire* (Mısır: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, ts.), 6/4; Mirza Ali Ekber Dihhudâ, *Lugatnâme*, thk. Muhammed Muîn - Seyyid Cafer Şehîdî (Tahran: Müessesetü İntişârât ve Çâp-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1337), 4/5116.

⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/255-256; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 39/311; Halil b. İzzeddin Aybeg b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 10/30.

¹⁰ Zehebî, Safedî ve İbn Haldûn sultan Muhammed yerine, oğlu ve aynı zamanda Irak Selçuklu Sultanı Mesud'un çocuklarının lâlâsı olduğunu belirtmektedir. Lâlânın ismini ise sadece Zehebî zikretmiştir. Bk. Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 39/311; Safedî, *el-Vâfi*, 10/30; Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan İbn Haldûn, *Kitâbü'l-iber ve dîvânü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-*

ölümünden sonra lala olarak görevlendirilen Bihrûz eski dostu Şâdî'yi yanına aldı. Bihrûz'un bir süre sonra Bağdat şahnesi¹¹ olarak görevlendirilmesi üzerine Şâdî ve ailesi de Bihrûz ile Bağdat'a intikal ettiler.¹² Sonrasında Tikrît kalesinin sorumluluğuna getirilen¹³ Bihrûz kalenin komutanlığına (dizdar)¹⁴ Şîrkûh'un babası Şâdî'yi tayin etti.¹⁵ Ailesiyle beraber Tikrît'e geçen Şâdî bir süre sonra orada vefat etti.¹⁶ Onun yerine oğlu, yani Şîrkûh'un ağabeyi Necmeddin Eyyûb (ö. 568/1173)¹⁷ geçti.¹⁸ Bu sırada Şîrkûh da Tikrît'te önemli bir konuma gelmişti. Kendisine verilen iktâlar o kadar çoktu ki Şîrkûh'un senelik kazancı yaklaşık 900 dinarı bulmaktaydı.¹⁹

Acem ve'l-Berber ve men âsarahüm min zevi's-sultani'l-ekber, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1988), 5/326. Ayrıca kaynaklarda bu olayın tam olarak ne zaman gerçekleştiğiyle alakalı bir malumat yoktur. Bununla beraber Sultan Muhammed'in ilk oğlu Mahmud'un 1105 yılında doğduğu ve Bihrûz'un Bağdat'a 1109 senesinde atandığı kaydı kabul edildiği takdirde Şâdî'nin buraya 1105-1109 yılları arasında geldiği kesin gibi gözükmektedir. Bk. Nevzat Keleş, "İnsanların En Kibarlarından: Selçukluların Bağdat Şahnesi Bihrûz el-Hâdim", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 30/2 (23 Ocak 2016), 467-468.

¹¹ Şahne veya Şihne, Büyük Selçuklularda askeri valiye verilen isimdir. Bk. Erdoğan Merçil, "Şahne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/292-293

¹² Süryânî Mihail, Eyyûb ve Şîrkûh'un fakirlikten ötürü Duvîn'i terk ettiğini söyler. Şeşen ise Şâdî'nin Bihrûz'un yanına gitmesine sebep olarak Şeddâdîler'in (Duvîn kolunun) yıkılmasını göstermekte olup Duvîn'den çıkışlarını 1126 civarı olarak vermektedir. Bk. Ramazan Şeşen, "Eyyûbiler", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5/102; Süryânî Mihail, *Vakainâme*, 209. Duvîn Şeddâdîlerinin yıkılışıyla alakalı olarak bk. Müverrih Vardan, *Türk Fıtuhatı Tarihi: (889-1269)* (İstanbul: Milli Mecma Basımevi, 1937), 190; Nevzat Keleş, *Şeddâdîler Devleti Tarihi (951-1199)* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 190.

¹³ Ali Muhammed Sallâbî, *Selahaddin el-Eyyûbî ve cühûdühü fi tahrîri Beyti'l-Makdis* (Beyrut: Dârü'l-Maarif, 2008), 224.

¹⁴ Türk-İslâm şehirlerinde şehrin güvenliği, kıymetli malların muhafazası, hapishane sorumluluğu gibi vazifeleri üstlenen kale komutanına verilen ünvanıdır. Bk. Yusuf Oğuzoğlu, "Dizdar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/480-481.

¹⁵ Süryânî Mihail, Şâdî'nin Tikrît valiliğinden bahsetmemektedir. Ayrıca Ebû Şame'de Şâdî'nin valiliğinden bahsetmemekle beraber Necmeddin Eyyûb'u Tikrît'e atayan kişinin bizzat Muhammed b. Melikşah olduğunu söyler. Ardından ise Sultan Mesud'un tahta çıkmasıyla beraber Tikrît'in Bihrûz'a verildiğini ve böylece Irak'ın bütün şehirlerinde Bihrûz'un hâkimiyetinin oluştuğunu zikreder. Sonrasında ise Bihrûz'un, içinde eşlerinin ve mallarının bulunduğu Tikrît'i ve civarını Necmeddin Eyyûb'un idaresine verdiğini aktarmaktadır. Bk. Süryânî Mihail, *Vakainâme*, 209; Ebû Şame el-Makdisî, *Ravzateyn*, 2/250.

¹⁶ Ebû Abdullah Bahaüddin Muhammed b. Yusuf b. Yakub el-Cenedî, *es-Sülûk fi tabakâti'l-ulemâ ve'l-mülûk (Târîhü'l-Cenedî - Tabakâti'l-Cenedî)*, thk. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn el-Ekva' el-Hivâlî (San'a: Mektebetü'l-İrşad, 1993), 2/520. Ayrıca bu şehirde onun bir türbesi bulunmaktadır. Bk. Ahmed b. İbrahim el-Hanbelî, *Şifâü'l-kulûb fi menâkib-i Benî Eyyûb*, thk. Medîhatü eş-Şerkâvî (Mektebü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1996), 56.

¹⁷ Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Dimaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2013), 21/187.

¹⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/255-256; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 39/311; Safedî, *el-Vâfi*, 30; Keleş, "İnsanların En Kibarlarından: Selçukluların Bağdat Şahnesi Bihrûz el-Hâdim", 452-453. Fakat bazı müellifler bu ailenin Bağdat'a Bihrûz'un yanına gelmelerini Şâdî değil, oğlu Eyyûb ile gerçekleştiğini belirtmişlerdir. Bihrûz, Eyyûb'un akıllı, anlayışlı ve ahlaklı biri olduğunu keşfedince onu Tikrît'e yönetici olarak atamıştır. Bk. Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 9/342; İbn Vâsil, *Müferricü'l-kürûb*, 1/7; Takiyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir b. Muhammed el-Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti'düvelü'l-mülûk*, thk. Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/148.

¹⁹ Ebû Şame el-Makdisî, *Ravzateyn*, 2/114; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 4(1)/51; Sallâbî, *Selahaddin*, 1/124.

2. Zengîler Sonrası Hayatı

2.1 İmâdüddin Zengî ile İlk Karşılaşması ve Bihrûz'a Muhalefeti

Halife Müstersîd-Billâh (ö. 529/1135)²⁰ kuvvetleri ile Atabey İmâdüddin Zengî 526/1132 senesinde karşı karşıya geldi. Tikrît yakınlarında gerçekleşen bu savaşı Zengî kaybetti.²¹ Bunun üzerine yaralı bir şekilde Tikrît'e iltica eden İmâdüddin'i, Eyyûb ve Şîrkûh güzel bir şekilde ağırladılar. Onun Dicle'yi geçerek memleketine varabilmesi için yanına adamlarını verdiler. Ayrıca gemi temin edip köprüler dahi kurdurdular. İşte bu olay Eyyûb ve Şîrkûh'un İmâdüddin ile ilk karşılaşmalarıydı. İmâdüddin, iki haftalık misafirliğin ardından Eyyûb ve Şîrkûh'un yardımları sayesinde Musul'a varabilmiştir.²² Fakat onların Zengî'yi bu şekilde ağırlamaları kendilerine pahalıya mal olmuştur. İbn Hallikân (ö. 681/1282) ve Safedî'nin (ö. 764/1363) aktardığına göre Bihrûz durumdan haberdar olunca Eyyûb'a bir mesaj yollayarak düşmanlarına iyilik yaptığı ve onları serbest bıraktığı için sitemde bulunmuştur.²³

Şîrkûh ve abisi Eyyûb'un Bihrûz ile zıt düştüğü bir diğer hadise İmâdüddin el-İsfahânî'nin (ö. 597/1201)²⁴ amcası Azizüddin Ebû Nasr Ahmed b. Hâmid el-Müstevfi'nin (ö. 527/1133) katli meselesidir. Irak Selçuklu Sultanı Mahmud b. Muhammed (525/1131) veziri Ebû'l-Kasım Nâsır b. Ali Dergezîni'nin (ö. 527/1133)²⁵ kışkırtmaları sonucu Azizüddin'i tutuklayarak Bihrûz'a gönderir. O da onu Tikrît'e yollar.²⁶ Dergezîni, Sultan Mahmud b. Muhammed'in vefatından sonra Sultan Sencer tarafından Irak Selçuklu Sultanı olan yeğeni Tuğrul'un veziri olarak atanmıştı.²⁷ Bu görevi sırasında Dergezîni, Sencer'in veziriymiş gibi

²⁰ Osman Gazi Özgüdenli, "Müstersîd-Billâh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/147.

²¹ Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi II (İkinci İmparatorluk Devri)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017), 200-201.

²² Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 2/253; Takıyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir b. Muhammed el-Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ bi-ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyîne'l-hulefâ*, thk. Cemaleddin eş-Şeyyâl - Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed (el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1996), 3/305-306; Ali Muhammed Sallâbî, *es-Sultan eş-şehid İmâdüddin Zengî şahsiyyetuhû ve asruhû* (Kahire: Müessesetü İkra, 2007), 82; Osman Gürbüz, "İktidara Uzanan Yolda Eyyûbî Ailesinin Serüveni", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 48 (2013), 390-391; Abdülhalim Oflaz, "Eyyûbî Ailesinin İlk Dönem Tarihleri", *Iğdır Üniversitesi* 7 (2016), 45; Ziya Polat, "Nureddin Zengî Döneminde Şîrkûh'un Faaliyetleri", *Eyyûbîler'de Siyasî ve Ekonomik İlişkiler* (İstanbul: Hiperyayın, 2020), 139.

²³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 7/143; Safedî, *el-Vâfi*, 31. Makrîzî'ye göre Şîrkûh ve Eyyûb bu olaydan sonra Tikrît'ten çıkarılmıştır. Bk. Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 3/306.

²⁴ Ramazan Şeşen, "İmâdüddin el-İsfahânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/175.

²⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/44; Bündârî, *Zübdetü'n-nusra*, 153-154.

²⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/29; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 5/249; Ali Sevim - Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 241.

²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/37.

hareket ediyor ve yetkisini kötüye kullanıyordu.²⁸ Dergezîni, hilekarlık yaparak kaleme aldığı bir fermanla, Bihrûz'a Azizüddin'in katledilmesini emreder.²⁹ Dergezînin, bu konudaki baskısına karşı koyamayan Bihrûz, o sırada Tıkrît valisi olan Necmeddin Eyyûb'a bir ferman yollayarak Azizüddin'in öldürülmesini ve elçiye teslim edilip gönderilmesini buyurur. Necmeddin Eyyûb, verilen emrin tatbikini uygun bulmaz ve vaziyeti Şîrkûh'a bildirir. O da abisiyle muvafık kalınca gelen elçiyi güzelce karşılayıp geri yollarlar.³⁰

Azizüddin ile arasında güçlü bir bağ oluşan Şîrkûh, onunla birlikte hareket eder ve yanından ayrılmazdı.³¹ Öyle ki İsfahânî, bir gün Şîrkûh'un, kendisine şöyle söylediğini aktarmıştır: "Ben bir gece Aziz ile birlikte namaz kılıyordum. O esnada şu şekilde bir ses işittim 'Aziz'i koruduğun gibi Allah da seni aziz eylesin' diyordu. İşte beni 30 küsur sene boyunca Mısır'a aziz olmaya ümitlendiren şey bu dua idi ve bu mertebeye erişeceğime kesin olarak inanmıştım." Devamında İsfahânî: "Dediği gibi gerçekleşti. Mısır'ı ele geçirdi ve oraya aziz oldu. Yaptıklarıyla cenneti kazanan kişinin Mısır memleketini elde etmesi acayip değildir." demiştir.³² Dergezîni, emrinin gerçekleşmediğini öğrenince bundan çok rahatsız oldu ve Bihrûz'a Tıkrît'e şahsen giderek bu işi bitirmesini emretti. Beklenmedik bir anda Tıkrît'e gelen Bihrûz, hazırladığı tertiple Azizüddin'i öldürdü. İki kardeş kendisini engellemeye çalıştılsa da muvaffak olamadılar.³³

Tam tarihi ifade edilmemekle beraber, bir müddet sonra Eyyûb ve Şîrkûh'un Tıkrît'ten çıkmalarına neden olacak bir hadise meydana geldi. Fakat bu olayla alakalı Eyyûb ve Şîrkûh ekseninde farklı görüşler zikredilmiştir. Eyyûb'u öne çıkaranlara göre bir gün Eyyûb ok talimi yapmaktaydı. Bu esnada attığı oklardan birisi yanlışlıkla Bihrûz'un memlûklerinden bir tanesine denk geldi ve köle öldü. Yaptığından ötürü Bihrûz'dan çekinen Eyyûb, ailesiyle birlikte Tıkrît'ten ayrıldı ve İmâdüddin'in yanına gitti.³⁴ Eyyûb ile ilgili diğer rivayete göreyse o, Zengî'ye yardım etmesi nedeniyle Tıkrît'ten çıkarılmıştır.³⁵

İki kardeşin Tıkrît'ten ayrılmalarının Şîrkûh'la ilgili olduğunu belirten rivayetler de bulunmaktadır. Buna göre o, Tıkrît'te bir kişiyi öldürmüş ve neticede Bihrûz, ağabeyi

²⁸ Bündârî, *Zübdetü'n-nusra*, 145; Karaoğlu, *Büyük Selçuklu Devleti vezirleri*, 144.

²⁹ Bündârî, *Zübdetü'n-nusra*, 152.

³⁰ Bündârî, *Zübdetü'n-nusra*, 152.

³¹ Ebû İbrahim el-Feth b. Ali b. Muhammed el-Bündârî, *Senâ'l-berki's-Şâmî*, thk. Fethiye Nebrâvî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1979), 17.

³² Bündârî, *Zübdetü'n-nusra*, 152-153.

³³ Bündârî, *Zübdetü'n-nusra*, 153.

³⁴ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 21/44; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb*, 1/8; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 6/4.

³⁵ Makrîzî, *İttîâzü'l-hunefâ*, 3/306.

Eyyûb'u azletmiştir. İbn Vâsıl (ö. 697/1298), Şîrkûh'un bunu zulmen yaptığını zikretmekle yetinmiştir.³⁶ Fakat bazı kaynaklar hadiseyle ilgili daha fazla detay vermektedir. İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) ve İbn Hallikân bu hadisenin Şîrkûh'un bir kişiyle münakaşa etmesi sonucunda geliştiğini rivayet etmişlerdir.³⁷ İbnü'l-İbrî (ö. 685/1286), Şîrkûh'un tartıştığı kişinin Hristiyan bir kâtip olduğunu aktarmaktadır.³⁸ Ebû Şâme (ö. 665/1267) ve Nüveyrî (ö. 733/1333) ise daha detaylı bir anlatım aktarmaktadırlar. Bu aktarıma göre özetle, Bihrûz'un Hristiyan kâtibi ile Şîrkûh arasında bazen sözlü tartışmalar yaşanıyordu. Bir defasında kâtip, Şîrkûh'a çok ağır bir söz söylemiş ve buna tahammül edemeyen Şîrkûh onu öldürmüştür.³⁹ İbnü'l-Furât'tan gelen rivayet ise daha farklıdır. Onun anlattığına göre Şîrkûh bir gün ava gitmiş ve ardından kaleye dönmüştü. Kalede Bihrûz'un Hristiyan bir hizmetlisi vardı. Şîrkûh'la karşılaşan bu hizmetli ona "Ey İbnü'l-Armağan'ın emiri!" diye hitap etti. O gün hiçbir şey avlayamayan Şîrkûh kendisiyle alay edildiğini zannederek Bihrûz'un değer verdiği bu Hristiyan hizmetliyi okla vurup öldürmüştür. Bunun üzerine Bihrûz Şîrkûh ve ağabeyi Eyyûb'u Tikrît'ten çıkarmıştır.⁴⁰ İbn Hallikân'dan gelen ikinci bir rivayet ile Zehebi (ö. 748/1348), Safedî, Bâ Mahreme (ö. 947/1540) ve Şerefhan'a (ö. 1012/1603-1604) göre birkaç kadın ihtiyaçlarını gidermek için Tikrît kalesinden çıkmıştı. Döndüklerinde ise bir kadın ağlayarak Şîrkûh'un yanına geldi. Ona, kale kapısının içerisinde bulunduğu sırada bir emirin kendisine iliştiğini söyledi. Yerinden hiddetle kalkan Şîrkûh, kadına ilişen emiri öldürdü. Bunu duyan abisi onu yakalayarak gözaltına aldı. Sonrasında Bihrûz'a yaşananları haber verdi ve neyi münasip görüyorsa onu yapmasını dile getirdi. Bunun üzerine Bihrûz, babalarının kendisi üzerinde çok hakkı olduğunu, onunla arasında sıkı bir bağ bulunduğunu, bu yüzden kendilerine kötü davranmasının mümkün olmadığını, fakat kendi emrinden çıkmalarını ve şehri derhal terk etmelerini emretti. Böylece Eyyûb, ailesiyle birlikte Tikrît'ten ayrıldı.⁴¹

³⁶ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb*, 1/8.

³⁷ Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *et-Târihü'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekîyye*, thk. Abdülkadir Ahmed Tuleymât (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.), 119; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 7/143.

³⁸ Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna İbnü'l-İbrî, *Târihu muhtasari'd-düvel*, thk. Anton Sâlhânî el-Yesûî (Beyrut: Dârü'ş-Şark, 1992), 213.

³⁹ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 2/254; Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1949), 28/355.

⁴⁰ İbnü'l-Furât, *Târihu İbni'l-Furât*, 4(1)/51-52.

⁴¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/257; Zehebi, *Târihü'l-İslâm*, 39/311; Safedî, *el-Vâfi*, 31; Abdullah et-Tayyib b. Abdullah b. Ahmed Bâ Mahreme, *Kılâdetü'n-nahr fi vefeyâti a'yâni'd-dehr*, thk. Bû Cum'a Mükri - Halid Zevvârî (Beyrut: Dârü'l Minhac, 2008), 239-240.

2.2. İmâdüddin Zengî'nin Yanına Sığınması

Tikrît'ten çıkarılan Eyyûb ve Şîrkûh, Musul'a giderek Musul Atabegi İmâdüddin Zengî'nin hizmetine girdiler. Eyyûbî tarihçisi Hanbelî'ye (ö. 876/1471) göre Bihruz'un onları Tikrit'ten çıkarması 533 (1138-1139) yılı dolaylarındadır.⁴² Lakin Hanbelî de dahil diğer kaynaklarda Eyyûb'un oğlu Selahaddin Yusuf'un, Tikrît'ten çıkmadan hemen önce veya Tikrît'ten ayrıldıkları gece doğduğu zikredilmektedir.⁴³ Tarihçiler ise Selahaddin'in veladetini 532 (1137-38) senesi olarak zikretmektedirler.⁴⁴ Bundan dolayı bu tarihin, Eyyûbî ailesinin Zengîlerin yanına geldikleri tarih olması daha doğru gözükmektedir. Kendisine sığınan Eyyûb ve Şîrkûh'a minnettar olan Zengî, onları güzelce ağırladı ve onlara iktâlar tahsis etti.⁴⁵

Zengî 533-534/1139 yılında Baalbek'i fethedince⁴⁶ Eyyûb'u oraya vali olarak atadı ve şehrin üçte birini kendisine iktâ etti.⁴⁷ Musul'da kalan Şîrkûh ise İmâdüddin'in hem danışmanlığını hem de elçiliğini yapıyordu.⁴⁸ Üstelik bir müddet gece meclislerinde kendisine arkadaşlık eden Şîrkûh'a İmâdüddin, Müvezzer adlı bir kasabayı iktâ etmişti.⁴⁹ Zengî'nin yanına geldikten 541/1146 yılına kadarki sürede Şîrkûh ile ilgili kaynaklarda başka bir bilgiye rastlamadık. Lakin Zengî'nin Şîrkûh'u elçi ve danışman olarak istihdam etmesi, ayrıca kendisine iktâ vermesi onun bu zaman zarfında İmâdüddin'in katında temayüz ettiğini ve mühim bir konuma geldiğini göstermektedir.

3 Zilhicce 540/17 Mayıs 1146 senesinde İmâdüddin Ca'ber kalesini muhasara etti. Taarruzunu artırdığı esnada Rebûlâhir ayının 5'ini 6'sına bağlayan gece (14-15 Eylül) çadırında uyurken hizmetlisi Yarınkuş (Yorunkuş) ve dostları tarafından katledildi.⁵⁰ Onun bu

⁴² Hanbelî, *Şifâü'l-kulûb*, 57.

⁴³ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 2/256; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 41/360; Hanbelî, *Şifâü'l-kulûb*, 57.

⁴⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 7/144; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/149; Ebü'l-Yümn Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celil bi-târîhi'l-Kudüs ve'l-Halil*, thk. Adnan Yunus Abdülmecid Nebâte (Amman: Mektebetü Dendis, 1999), 1/394; Will Durant, *Kıssatü'l-hadâre*, çev. Muhammed Bedrân (Beyrut-Tunus: Dârü'l-Cîl, 1988), 13/319; Fayid Hammad Muhammed Aşûr, *el-Cihâdü'l-İslâmî zıdde's-Salibiyyîn fi'l-asri'l-Eyyûbî* (Kahire: Dârü'l-İ'tisam, 1983), 14.

⁴⁵ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 39/311; Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/74.

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/301; Ebü'l-Kasım Kemaleddin Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min Târîhi Haleb* (Dımaşk: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 1/321; İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasari'd-düvel*, 1/206; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/14.

⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Bâhir*, 119; Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2003), 16/438; Sallâbî, *İmâdüddin Zengî*, 82.

⁴⁸ Muhammed Receb el-Beyyûmî, *Selahaddin el-Eyyûbî: kâhirü'l-udvâni's-Salîbî* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1998), 46.

⁴⁹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, 4(1)/52.

⁵⁰ Ebü Ya'lâ Hamza b. Esed b. Ali İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, thk. Süheyl Zekkâr (Dımaşk: Dârü Hassân, 1983), 444; Ebü'l-Kasım Kemaleddin Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 8/3854-3855; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b.

beklenmedik ölümü bölgedeki siyasi dengeleri derinden etkileyerek rakiplerini harekete geçirmiştir. Bu minvalde Dımaşk emiri Mücîrüddin Abak İmâdüddin'in vefatını fırsata çevirerek Baalbek'i kuşatmış, istediği yardımı alamayan Eyyûb şehri teslim etmek zorunda kalmıştır.⁵¹

2.3. Nureddin Zengî'ye Tabi Oluşu ve Yükselişi

Bu kuşatma sırasında İmâdüddin'in dört oğlundan sadece Nureddin babasıyla birlikteydi.⁵² Şîrkûh, oluşan bu kriz ortamında sakinliğini muhafaza ederek Nureddin adına kritik bir tavır sergilemiştir. İmâdüddin'in öldüğünü öğrenir öğrenmez hızlıca Nureddin'in yanına gitmiş ve ona Cemaleddin'in Seyfeddin'i başa geçirme niyetiyle Musul'a yöneldiğini, kendisine katılması için haber yolladığını fakat bu teklifi kabul etmediğini söylemiştir. Devamında Nureddin'e, asıl niyetinin onu Halep'e götürüp hükümdar yapmak olduğunu, çünkü Şam'a sahip olanın Halep'e sahip olacağını, Halep'e sahip olanısa bütün doğu beldelerine hâkim olacağını belirtmiştir.⁵³ Bunun üzerine Nureddin babasının mührünü almış,⁵⁴ sonrasında askerlerini toplayarak hızlıca yola koyulmuş ve 7 Rebûlâhir 541/16 Eylül 1146 tarihinde Halep'i zapt etmiştir.⁵⁵ Halep'e ulaştıklarında Nureddin ve Şîrkûh koordineli bir şekilde hareket ederek kalenin kontrolünü sağlamıştır. Şîrkûh kalenin alt tarafına gelerek valiye seslenmiş Nureddin ise kalenin üst tarafına çıkıp işleri yoluna koymuştur.⁵⁶ Süt kardeşi Mecdüddin Ebû Bekr İbnü'd-Dâye'yi (ö. 565/1170)⁵⁷ hâcib olarak atayan Nureddin, Şîrkûh'u

Osman ez-Zehebî, *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2/459; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 5/279; Coşkun Alptekin, *The Reign of Zangi (521-542/1127-1146)* (Michigan: Londra Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 145-146.

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/342; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/405; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 7/143; Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Yahya İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr fî memâlikü'l-emsâr*, thk. Hamza Ahmed Abbas (Abudabi: el-Mecmaü's-Sekafî, 2003), 27/26; Charles J. Rosebault, *Selahattin Eyyubi İslam'ın Kılıcı*, çev. Özgür Özol (İstanbul: Nokta Kitap, 2012), 65; Gürbüz, "İktidara Uzanan Yolda Eyyübî Ailesinin Serüveni", 393.

⁵² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/144.

⁵³ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/168-169; Gregory (Bar Hebraeus) Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1950), 2/382-383; Ahmet Demir, "Necmeddin Eyyûb ve Eseddüddin Şîrkûh Dönemi", *Eyyübîler: Siyasi Tarih*, ed. Ziya Polat (Ankara: İlâhiyât, 2020), 26. Ayrıca bk. Muhammed b. Ebû Bekr İbn Ebü'l-Vefâ el-Makdisî, *İkâzü'l-gâfil bi sîreti'l-meliki'l-âdil Nureddin eş-şehîd*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut-Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 31-32.

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/144; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 328; Ebü'l-Velîd Muhibüddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmud İbnü's-Şihne, *Ravzü'l-menâzir fî ilmi'l-evâil ve'l-evâhir*, thk. Seyyid Muhammed Mühennâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 210.

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdullâh b. Hüseyin İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Amr b. Garama el-Amravî (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1995), 57/119.

⁵⁶ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/169.

⁵⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 7/152; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 39/231.

ise Selahaddin Muhammed el-Yağısıyânî ile beraber idari işlerden sorumlu kılmıştır.⁵⁸ Böylece Nureddin Zengî'nin hükümdarlık dönemi başlamıştır.

Antakya hâkimi Raymond ise İmâdüddin'in vefat haberini alınca derhal yakınındaki Hama ve Halep'e saldırdı. Raymond, Salda civarına kadar ilerledi. Halep'e henüz bir hafta evvel gelen Nureddin, muhtemelen bu sebeple Raymond üzerine kendisi bizzat gitmeyip Şîrkûh önderliğinde bir birliği vazifelendirdi. Şîrkûh, Halep'ten yola çıkarak hasmını yenilgiye uğrattı. Durumun ciddiyetini kavrayan Raymond Antakya'ya dönmek mecburiyetinde kaldı. Şîrkûh ise ilerlemeye devam ederek Artâh'a⁵⁹ kadar gitti ve bölgeyi yağmaladı. Ardından Halep'e döndü.⁶⁰ Bu operasyon Nureddin'in hükümdarlığı esnasında aldığı ilk başarıdır.

Şîrkûh, ayrıca aynı sene Urfa'da patlak veren isyanın bastırılmasında ve ertesi sene (542/1147-1148) Artâh'ın zaptedilmesinde rol oynamıştır.⁶¹ Nureddin, babasının sağlığından beri kendisiyle ilgilenen Şîrkûh'u has adamlarından birisi yapmış, cesaretinden ötürü ona Humus ve Rahbe'yi iktâ etmiş ve askerlerine kumandan olarak atamıştır.⁶²

Nureddin, Haçlılara devamlı akınlarda bulunuyordu. Haçlıların iyiden iyiye yıprandığını fark eden Selçuklu Sultanı Mesud b. Kılıçarslan fırsattan istifadeyle Maraş'a saldırdı. Bunun üzerine Raymond Maraş'ı müdafaa amacıyla derhal hazırlıklara girişti. Mesud, Raymond'a mâni olmak için Nureddin'den ona hücum etmesini istemişti. Bu isteği geri çevirmeyen Nureddin Antakya-Maraş hattı üzerinde bulunan Fâmiye'ye doğru hareket etti. Oradaki bazı kaleleri ele geçirdi. Haşîşî lider Ali b. Vefa ile buluşan Raymond Recep

⁵⁸ Ahmed b. Yusuf b. Ali İbnü'l-Ezrak, *Meyyâfârikin ve Amid Tarihi (Artuklular Kısmı)*, çev. Ahmet Savran (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 1992), 81.

⁵⁹ Burası sağlam bir kale olup Halep bölgesinde bulunan şehirlerdeki merkezi yerlerden birisidir. Bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/140.

⁶⁰ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/173; Abû'l-Farac, *Tarih*, 2/383; Muvaffakuddin Ahmed b. İbrahim b. Muhammed (Sıbt İbnü'l-Acemî) Ebû Zer el-Halebî, *Künûzü'z-zeheb fi târihi Haleb*, thk. Şevki Şa's - Falih Bekkûr (Halep: Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, 1996), 1/199; W. B. Stevenson, *The Crusaders in the East* (Cambridge: Cambridge University Press, 1907), 156; Abdulkadir Turan, *Nureddin Mahmud Zengî ve Devri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 108-109; Ahmet Kütük, "Nureddin Mahmud Zengî'nin Kuzey Sınırdaki Hristiyan Devletlerle İlişkileri (1146-1174)", *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 18/3 (2018), 55.

⁶¹ Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Eyyübî ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 37; Demir, "Necmeddin Eyyüb ve Esedüddin Şîrkûh Dönemi", 27.

⁶² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/342-343; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/405; Ebû'l-Fidâ', *el-Muhtasar*, 3/47; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 28/354; Şerefeddin b. Şemseddin Bitlisî Şeref Han, *Şerefnâme*, thk. Vladimir Zernov Velyaminov (Tahran: Esâtîr, 1957), 56; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaût (İstanbul: Ma'hedü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye (IRCICA), 2010), 2/169; Mahmud Makdîş, *Nüzhetü'l-enzâr fi acâibi't-tevârih ve'l-ahbâr*, thk. Muhammed Mahfuz - Ali ez-Züvârî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/393; Bedrettin Basuğuy, *Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyubiler El-Melikü's-Salih Dönemi (637-647/1240-1249)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 26.

543/Kasım 1148 tarihinde, Fâmiye civarında Nureddin'e saldırdı. Lakin o esnada Nureddin'in en değerli iki kumandanı, Mecdüddin Ebû Bekr İbnü'd-Dâye ve Esedüddin Şîrkûh anlaşmazlığa düştüler. Şîrkûh, Mecdüddin'le birlikte savaşa girmekten imtina edince askerler telaşa kapıldı. Nureddin düşmana ağır kayıplar verdirse de yenilmekten kurtulamadı ve mağlup bir şekilde Halep'e döndü.⁶³

Nureddin, Börilerin Baalbek'i zaptedip Eyyûb'u aynı vazifesinde bıraktıklarını haber alınca, Şîrkûh'un kendisini bırakıp abisine katılmasından endişelenmişti. Bu sebeple de İbnü'd-Dâye'ye daha çok meyletmiş, devletindeki tüm işleri onun uhdesine vermişti.⁶⁴ Nureddin'in bu tutumu Şîrkûh'un ağırlığına gitmişti. Halep'e avdet edilince Nureddin ona "Müslümanların darmadağın olduğu bir zamanda bu umursamazlık ve tereddüt niçin?" diye sitemde bulundu. Şîrkûh ise cevaben "Ey efendimiz, biz ne yapabiliriz ki? Elinde imkân olan yalnızca Mecdüddin Ebû Bekr'dir. Çünkü yetkili kişi odur." dedi. Hatasını anlayan Nureddin durumu telafi etmek için Şîrkûh'la Mecdüddin'in arasını düzeltmişti.⁶⁵

Akdeniz sahilindeki Haçlılar, Fâmiye yakınlarındaki zaferlerine müteakiben Halep'e hücum etmeye niyetlendiler.⁶⁶ Bunu öğrenen Nureddin, Tuğteginlilerin veziri Muînüddin Üner'in de yardımıyla Yağra ve Bağras civarında Raymond'u yenmeyi başardı.⁶⁷ Sonrasındaysa güneye doğru hareket ederek Azâz yakınındaki İnnîb (İnab)⁶⁸ kalesini muhasara etti.⁶⁹ Raymond, kaleyi savunmak için Ali b. Vefa ile birlikte süratle kaleye geldi.⁷⁰ Kalabalık bir ordunun geldiği haberini alan Nureddin, muhasarayı kaldırdı. Lakin bilahare Raymond'un az bir kuvvetle geldiğini öğrendi ve iki ordu 28 Haziran 1149 tarihinde karşı karşıya geldi.⁷¹ Ali b. Vefa'nın ikazlarına aldırmayan Raymond, ordusunu kısa bir süre içinde

⁶³ İbnü'l-Kalânîsî, *Târihu Dımaşk*, 1/470; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/197; Stevenson, *The Crusaders in the East*, 165; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi: Kudüs Krallığı ve Frank Doğu: 1100-1187*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 272; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997), 117; Turan, *Nureddin Mahmud Zengî ve Devri*, 110.

⁶⁴ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/174.

⁶⁵ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/197.

⁶⁶ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 20/388; Stevenson, *The Crusaders in the East*, 165; Turan, *Nureddin Mahmud Zengî ve Devri*, 115.

⁶⁷ Stevenson, *The Crusaders in the East*, 165; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 273.

⁶⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/258; Alan V. Murray (ed.), *the Crusades An Encyclopedia* (Oxford: ABC-CLIO, 2006), 633.

⁶⁹ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 273; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 117; Murray, *the Crusades An Encyclopedia*, 1/633; Nadir Karakuş, *Nureddin Zengî* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 74.

⁷⁰ Saîd Abdülfettah Âşûr, *el-Hareketü's-Salîbiyye: safha müşerrefe fi târihi'l-cihâdi'l-İslâmî fi'l-usûri'l-vustâ* (Kahire: Mektebü'l-Enclü'l-Mısriyye, 2010), 1/505.

⁷¹ Stevenson, *The Crusaders in the East*, 165; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 273; Âşûr, *el-Hareketü's-Salîbiyye*, 505. İbnü'l-Kalânîsî bu tarihi 21 Safer 544/30 Haziran 1149 olarak vermektedir. Selahaddin Şeşen ise bu tarihi 2 Haziran 1149 olarak zikretmiştir. Anonim Süryânî Kroniği'nde ise tam tarih zikredilmemiş, Yağra mağlubiyetinden 3 ay sonra olduğu söylenmiştir. Bk. İbnü'l-Kalânîsî, *Târihu*

kaybetti.⁷² Öldürülenler arasında Raymond da vardı ve onun ölümü Şîrkûh'un eliyle gerçekleşmişti.⁷³

Fâmiye yakınındaki mağlubiyeti unutturacak biçimde yiğitlik sergileyen Şîrkûh, bu muharebeye ciddi katkı sağlamıştır. Bu hususta Halepli bazı şairler kendisini metheden şiirler yazmışlardır. Hatîm diye de isimlendirilen bu savaşın akabinde Şîrkûh ganimet olarak pek çok esir, silah ve at ele geçirmiş ve bunların bir kısmını ağabeyi Eyyûb'a göndermiştir.⁷⁴ Bu sayede o Nureddin'in gözünde kaybettiği saygınlığını tekrar kazanmıştır.⁷⁵

544/1149 tarihinde Musul Atabeyi Seyfeddin Gazi vefat edip yerine kardeşi Kutbeddin Mevdûd geçince Musul'daki bazı devlet adamları Kutbeddin'in abisi Nureddin'i Musul'a çağırıştır. Bu emirlerden birisi de Musul'a bağlı Sincar'ı idare eden el-Mukaddem'dir. Kendisine yapılan daveti geri çevirmeyen Nureddin'in, Sincar'a yaptığı bu operasyonda Şîrkûh da hazır bulunmuştur.⁷⁶ Ayrıca 545/1150-1151 senesinde Nureddin, birkaç yıl önce Şîrkûh'un desteğiyle zaptettiği Artâh Kalesi'ni isteği üzerine kendisine vermiştir.⁷⁷

2.4 Dımaşk'ın Zengîlere İlhak Olmasında Şîrkûh'un Rolü

Bilâdü's-Şam'da siyasi birlik sağlamak için çabalayan Nureddin'in önündeki mânilerden birisi de Tuğteginliler (Dımaşk Atabeyliği, Böriler) idi. İmâdüddin'in elde etmek için çok uğraştığı bu atabeylik, bilhassa Kudüs Haçlı Krallığı ile iyi geçinmeye gayret ediyor, bazen de Zengîlere karşı onlarla ittifak kuruyordu. Bu sebeple 546/1151 senesinde Nureddin Dımaşk'ı muhasara etme amacıyla sefere çıktı. Müslümanların birbirleriyle savaşmasını

Dımaşk, 474; Şeşen, *Devlet*, 38; Anonim *Süryânî Kroniği (I. ve II. Haçlı Seferleri)*, çev. İlhan Aslan (İstanbul: Post Yayınevi, 2019), 86.

⁷² Willermus Tyrensis, *Haçlılar Türkler Karşısında: Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği III (1143-1184)*, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 67; Süryânî Mihail, *Vakainâme*, 154; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 1/120-121; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 273.

⁷³ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/206; Stevenson, *The Crusaders in the East*, 165; Ali Beyyûmî, *Kıyâmü'd-devleti'l-Eyyübiyye fi Mısır* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Hadîs, 1952), 76-77; Coşkun Alptekin, *Dımaşk Atabeyliği: Tog-Teginliler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1985), 144; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 273; Şeşen, *Devlet*, 38; Amin Maalouf, *Arapların Göziyle Haçlı Seferleri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Telos Yayınları, 1998), 424; Sevtap Gölgesiz Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı: Siyasi Tarihi (1099-1187)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 213.

⁷⁴ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/206; Şükrü Erdoğan, *Eyyübîlerin Zengîlerle Münasebetleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 47.

⁷⁵ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 273.

⁷⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Bâhir*, 95; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/233; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 1/118; Yavuz Şenbaş, "Nureddin Zengî'nin Gözde Emiri: Esedüddin Şîrkûh", *Selahaddin Eyyübî ve Dönemi*, ed. Abdülhalim Oflaz (İstanbul: Hiperyayın, 2019), 161; Erdoğan, *Eyyübîlerin Zengîlerle Münasebetleri*, 52.

⁷⁷ Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim İbn Şeddâd, *el-A'lâkü'l-hatîre fi zikri ümerâi's-Şam ve'l-Cezîre*, thk. Yahya Zekerîyya Abbâre (Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe, 1991), 1(2)/425. Şeşen ve Kılıç, Nureddin'in burayı İnnîb Savaşı'nda gösterdiği yarardan ötürü Şîrkûh'a verdiğini söylemektedir. Bk. Ramazan Şeşen, *Kudüs Fatihî Selahaddin Eyyübî* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021), 25; Mustafa Kılıç, "Şîrkûh el-Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/39/203-204.

arzulamayan Nureddin, Tuğteginliler ile barış müzakereleri gerçekleştirdi. Bu müzakerelerdeki temsilcileri arasında Şîrkûh da vardı. Nihayet 10 Rebûlâhîr 546/27 Temmuz 1151 tarihinde barış sağlandı.⁷⁸

Aynı yıl içerisinde (546/1151-1152) Selahaddin, babasından ayrıldı ve amcası Şîrkûh'un yanına gelerek onun hizmetine girdi.⁷⁹ Ayrıca Şîrkûh Halep dolaylarındaki bölgelerde Nureddin'in nâibi oldu.⁸⁰

Birkaç yıl sonra Askalân'a saldıran Haçlılar burayı ele geçirmeyi başardılar.⁸¹ Daha sonra rotalarını Dımaşk'a çevirdiler. Müslümanlar adına endişelenen Nureddin 12 Muharrem 549/29 Mart 1154 tarihinde Şîrkûh kumandasında takriben 1000 kişilik bir birliği Dımaşk Atabeyi Abak'a elçi olarak yolladı. Lakin Abak kendisine tuzak kurulduğunu düşünerek Şîrkûh'u karşılamadı ve ona karşı Haçlılardan yardım istedi. Yaşananlara öfkelenen Nureddin askerleriyle birlikte Dımaşk'a doğru yola çıktı. Haçlılardan evvel davranan Nureddin 3 Safer 549/19 Nisan 1154 senesinde Dımaşk önlerine ulaştı. Uyûnu'l-Fâsreyâ adlı bölgede Şîrkûh'la buluştu. Bir hafta sonra 10 Safer'de Nureddin doğudan Şîrkûh güneyden hücumla geçti. Mukavemet edemeyeceğini anlayan Abak bir süre sonra şehri Nureddin'e teslim etti.⁸²

Dımaşk'ın ele geçirilmesinde Şîrkûh'un büyük katkısı olmuştur. Onun bu yararına karşılık Nureddin onu Dımaşk'a idareci olarak vazifelendirmiş ve şehrin tüm işlerini onun sorumluluğuna vermiştir. Yine aynı yıl içerisinde kendisine Rahbe'yi iktâ olarak vermiştir.⁸³

⁷⁸ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1/489-490; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 20/412; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/267-268; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 5/301.

⁷⁹ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/275; Abû'l-Farac, *Tarih*, 2/391; Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Selahaddin Eyyûbî: Dirâsât fi't-târîhi'l-İslâmî*, thk. Yusuf İbiş (Beyrut: Beysan li'n-Neşr, 1996), 118; Andrew S. Ehrenkreutz, *Saladin* (Albany: State University of New York Press, 1972), 31; Ali Muhammed Sallâbî, *el-Kâid el-mücahid Nureddin Mahmud Zengî şahsiyyetuhû ve asruhû* (Kahire: Müessesetü İkra, 2007), 108; Ramazan Şeşen, *Kudüs Fatihî Selahaddin Eyyûbî* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021), 25; Erdoğan, *Eyyûbîlerin Zengîlerle Münasebetleri*, 68.

⁸⁰ Mustafa Şakir, *Selahaddin el-fârisü'l-mücahid ve'l-melikü'z-zâhidü'l-müfterâ aleyh* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2003), 40.

⁸¹ Alptekin, *Dımaşk Atabegliği*, 158.

⁸² İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1/503-504; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/217-218; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/304-306; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/371; Alptekin, *Dımaşk Atabegliği*, 158-159; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 285; Âşûr, *el-Hareketü's-Salîbiyye*, 1/525; Turan, *Nureddin Mahmud Zengî ve Devri*, 139-142; Aisha Marshoud el-Harbi, "Neşâtâtu Nureddin Mahmud Zengî el-askeriyye fi Dımaşk ve Menbic", *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 18/3 (2018), 102-103; Demir, "Necmeddîn Eyyûb ve Esedüddîn Şîrkûh Dönemi", 29-30.

⁸³ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/305; Bahaeddin Kök, *Nûruddin Mahmûd Bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 66-67. Konuyla alakalı farklı rivayetler için bk. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 23/284; Stanley Lane-Poole, *Selahaddin Kudretli Sultan ve İslamın Bütünleştiricisi*, çev. Nice Damar (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2012), 78; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 286; Şakir, *Selahaddin*, 41; Şeşen, *Selahaddin*, 62; C.H. Becker, "Eyyûbîler", *MEB İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.), 4/425.

2.5. Dımaşk'ın Ele Geçirilmesinden Mısır Seferlerine Kadar Şîrkûh'un Faaliyetleri

Dımaşk'ın alınmasının ardından, Nureddin'in bizatihi bulunmadığı vakitlerde Halep çevresindeki Türkmenler Mecdüddin İbnü'd-Dâye'nin, Dımaşk çevresindeki Türkmenler ise Esedüddin Şîrkûh'un idaresi altında bulunuyordu.⁸⁴ İbnü'l-Kalânîsî'nin aktardığına göre Nureddin, Şîrkûh'a 21 Recep 550/20 Eylül 1155 tarihinde yanına gelmesini emretti.⁸⁵ Lakin o, Nureddin'in Şîrkûh'u çağırma sebebini zikretmemiştir. Muhtemelen Nureddin, düzenleyeceği saldırılarda kendisine yardımcı olsun diye Şîrkûh'u davet etmiştir. 1156 ve 1157 senelerinde Nureddin Banyas ve Hârim'i kuşatırken Şîrkûh da beraberindeki askerlerle Suriye'nin kuzeyinde Haçlılara yönelik akınlarda bulundu.⁸⁶

Dımaşk'ın alınmasının ardından Nureddin, bu atabeyliğin önceden Haçlılarla imzaladığı saldırmazlık muahedesini 550-551/1156 tarihinde yeniledi.⁸⁷ Lakin Zilhicce 551-Muharrem 552/Şubat 1157'de Kudüs Kralı III. Baudouin (Baldwin), Banyas civarındaki bir grup Müslümana saldırarak yenilenen antlaşmayı ihlal etti. Bu hadise yaşandığı esnada Nureddin Baalbek'te bulunuyordu. Bu olayı duyan Dımaşk valisi Şîrkûh, yanındaki bir grup Türkmenle hızlıca ülkenin kuzeyindeki Bukayye ovasına giderek Haçlıları mağlup etti. Bu galibiyet sayesinde Nureddin'in Dımaşk'taki itibarı ve kudreti daha da artmış oldu.⁸⁸

Şîrkûh 25 Rebülevvel 552/7 Mayıs 1157 tarihinde çok sayıda Türkmenle birlikte Baalbek'e geldi ve Nureddin'le buluşarak Haçlılarla mücadele etmeyi ve bu amaçla ilk olarak Banyas'ı kuşatmayı kararlaştırdılar.⁸⁹ Willermus, Nureddin'in bu muhasara için Dımaşk etrafındaki kuvvetlerini ve bir emirini çağırdığını ifade etmektedir. Adını zikretmediği bu komutan büyük ihtimalle Şîrkûh'tur.⁹⁰

Nureddin, iki gün sonra Dımaşk'a gelerek kuşatma hazırlıklarına girişti ve 7 Rebülâhîr/19 Mayıs tarihinde Banyas'ı muhasara etti. Bu sırada Banyas'ın dışında bulunan kuvvetlerinden Dımaşk'a bir posta güvercini geldi. Haberde Şîrkûh önderliğindeki Türkmen

⁸⁴ Abdulkadir Turan, "Nureddin Mahmud Zengî'nin Başarılarında Türkmenlerin Katkısı", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 33/1 (2018), 225.

⁸⁵ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1/509.

⁸⁶ Şeşen, *Devlet*, 39.

⁸⁷ Stevenson, *The Crusaders in the East*, 176; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 286.

⁸⁸ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1/521; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/341; Stevenson, *The Crusaders in the East*, 176-177; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 286-287; Fatma İnce, "Nureddin Mahmud'un Haçlılar ve Bizans Devleti ile Münasebetleri", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6/3 (30 Eylül 2019), 1570.

⁸⁹ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1/521; Stevenson, *The Crusaders in the East*, 177; Beyyûmî, *Kıyâmü'd devleti'l Eyyûbiyye*, 91; Turan, *Nureddin Mahmud Zengî ve Devri*, 150.

⁹⁰ Tyrensis, *Haçlılar Türkler Karşısında*, 118.

ve Arap birliklerinin, Banyas'ın batısındaki Hûnîn adlı mevkiye Haçlılara karşı zafer kazandığı bildiriliyordu. Habere göre Haçlılar, peşlerindeki yardımcı kuvvetler dışında güzide askerlerinden müteşekkil 100'den fazla atlıyı, kendilerinden az olduğunu tahmin ettikleri Müslümanlara karşı saldırmak için yollamışlardı. Fakat Müslümanlar, düşündüklerinden çok daha fazlaydılar. Yapılan savaş sonucunda Haçlıların çoğu ya esir edildi ya da öldü. Kaçıp kurtulabilenler çok azdı. Öldürülenlerin başları, esirler, birçok seçkin at, mızraklar ve kalkanlar ertesi pazartesi Dımaşk'a geldi ve şehirde gezdirildi.⁹¹ Runciman, Şîrkûh'un mağlup ettiği bu Haçlı birliğinin Banyas'a destek için giden bir kuvvet olduğunu zikretmektedir. Stevenson ise detay vermeyerek, Hûnîn mevkinde Şîrkûh'un bir zafer elde ettiğini ifade etmekle yetinmiştir.⁹²

Şîrkûh kazandığı bu zaferin ardından süratle Banyas'a giderek Nureddin'e destek oldu ve şehrin güney tarafı zaptedildi.⁹³ Kaçabilenler kalenin iç kısmına sığındı. Uzun uğraşlara rağmen iç kale ele geçirilemedi. Direnişçilerin tam ümitlerini yitirdiği esnada Kudüs Kralı III. Baudouin'in Banyas'a doğru geldiği haberi ulaştı. Bunun üzerine Nureddin, Banyas'ın güney kısımlarını yakarak geri çekildi.⁹⁴

Ramazân 552/Ekim 1157 tarihinde Nureddin ateşli bir hastalığa yakalandı. Durumu ağırlaşınca kardeşi Nusretüddin (Nasîrüddin) Emir-i Emirân'ın (ö. 560/1164-1165)⁹⁵, Şîrkûh'un ve diğer önemli emirlerin yanına gelmesini emretti. Yapılan istişareler neticesinde Halep'in idaresinin Nusretüddin'e, Dımaşk'ın yönetiminin de Nusretüddin'in nâibi sıfatıyla Şîrkûh'a bırakılmasını vasiyet etti. Sonrasındaysa mecliste hazır bulunanlardan bu vasiyete uyulması için söz aldı. Vaziyeti daha da kötüye giden Nureddin tahtirevanla Halep'teki kalesine taşındı. Şîrkûh ise düşman akınlarını engellemek için Şevval ayının sonuna doğru Dımaşk'a hareket etti.⁹⁶ Bir müddet sonra Nureddin'in şifa bulduğu haberi yayıldı. Akabinde Nusretüddin Harran'a tayin edildi ve Nureddin hâkimiyeti tekrardan tesis etti.⁹⁷ Şîrkûh ise bu esnada Dımaşk'taydı. Nureddin'in afiyet bulunduğunu haber alınca atlılarıyla birlikte hızlıca

⁹¹ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1/522; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/341-342; Erdoğan, *Eyyübîlerin Zengîlerle Münasebetleri*, 49.

⁹² Stevenson, *The Crusaders in the East*, 177; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 287.

⁹³ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 522; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/342.

⁹⁴ Tyrensis, *Haçlılar Türkler Karşısında*, 118-119; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 287.

⁹⁵ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 21/53.

⁹⁶ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1/533-534; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/347; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 38/18; Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb, "The Career of Nûr-ad-Dîn", *A History of the Crusades*, ed. Marshall W. Baldwin, thk. Kenneth M. Setton (Madison, Milwaukee, London: The University of Wisconsin Press, 1969), 1/521; Kök, *Nûruddîn Mahmûd Bin Zengî*, 60; Mahmud Muhammed Hüveyrî, *Binâü'l-cebheti'l-İslâmiyyeti'l-müttahide* (Dârü'l-Ma'arif, 1992), 97; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhü'l-Zengiyyîn fi'l-Mevsil ve bilâdi'ş-Şam* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1999), 301.

⁹⁷ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2/288.

Halep'e gitti. Kendisini iyi bir şekilde karşılayan Nureddin onun çabasını kutladı ve zaman kaybetmeden düşmana karşı hazırlık yapmak için işe koyuldular.⁹⁸

Nureddin'in hastalığıyla ilgili bir diğer anlatıya göreyse yine aynı yıl içerisinde gerçekleşen büyük bir zelzele sonucu Münkızıoğulları'na ait Şeyzer şehri yıkıldı. Nureddin süratle gelerek bu şehri zapt etti ve onardı.⁹⁹ İbn Ebî Tay'ın rivayetine göre Nureddin buradaki işleri yoluna koyduktan sonra Şeyzer'den ayrılıp Halep'e ait bir şehir olan Sermîn'e doğru hareket etti. Sermîn'de bulunduğu sırada eskiden atlattığı bir illete tutuldu. Bunun üzerine Şîrkûh'u çağırarak ordu kumandanlığı vazifesini ona tevdi etti ve şayet ölürse Nusretüddin'e itaat edilmesini vasiyet etti. Sonrasında Dımaşk'a avdet eden Şîrkûh Haçlı tehlikesine karşı Mercü's-suffer'de¹⁰⁰ kaldı. Nureddin'in iyileşmesinin ardından Halep'e dönen Şîrkûh, Nureddin'e bağlılığını sürdürdü. Nureddin, bu süreçte onun rahatsızlığını fırsat bilerek kendisine ihanet eden Nusretüddin'i ise veliahtlıktan azlederek diğer kardeşi Mevdûd'u veliaht tayin etti.¹⁰¹

Nureddin, 9 Rebûlâhir 553/10 Mayıs 1158 tarihinde Dımaşk'tan hareket ederek Cîsrü'l-Haşeb'e doğru yola koyulmuştur. O buraya varmadan önce Şîrkûh beraberindeki Türkmen süvarileriyle Sayda ve çevresindeki bölgelere saldırılar gerçekleştirerek pek çok ganimet ele geçirmiştir. Bunun üzerine harekete geçen Haçlılar pusuya yatmış olan Şîrkûh tarafından bozguna uğratılmıştır. Çoğu öldürülmüş ve kalanlar esir edilmiştir. Müslümanlardan ise yalnızca bir atlı şehit olmuştur.¹⁰²

Ebû Şâme'nin İbn Ebî Tay'dan aktardığına göreyse Şîrkûh'un bu zaferi Nureddin'in ikinci defa hastalanmasından sonra vuku bulmuştur. Onun ifadesine göre ikinci hastalığını atlatan Nureddin Halep'ten Dımaşk'a gelerek Haçlılarla mücadele için hazırlanmıştır. Bu amaçla Eyyûb ve oğullarının da dahil olduğu bir kuvvetin komutasını Şîrkûh'a vererek kendisini Sayda bölgesine yollamıştır. Düşmanı mağlup eden Şîrkûh sonrasında Cîsrü'l-Haşeb'e dönerek Nureddin'e katılmıştır. Lakin Ebû Şâme anlatılan bu hadisenin, Nureddin'in

⁹⁸ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1/534-535; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/347-348; Mustafa Eğilmez, "Musul ve Halep Atabeyi Nureddin Mahmud", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 4/825-835.

⁹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/239-240; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/348-349; Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek ed-Devâdâri, *Kenzü'd-dürer ve câmiu'l-gurer: Şühdü'n-nahl min kısmeti feleki'z-Zühal: ed-Dürrü'l-matlûb fî ahbâri devleti Benî Eyyûb*, thk. Saîd Abdülfettah Âşûr (Freiburg-Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1972), 6/422; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, 2/56.

¹⁰⁰ Dımaşk ile Dımaşk'taki bir kasaba veya dağ olan el-Cevlân arasında bir sahradır. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/413.

¹⁰¹ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/348-349.

¹⁰² İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1/537; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/376; Turan, *Nureddin Mahmud Zengî ve Devri*, 156.

ilk hastalığından sonra gerçekleştiğini belirtmiş ve onun her iki hastalığına da Halep'te yakalandığını ifade eden İbn Ebî Tay'ın yanılmış olabileceğini zikretmiştir.¹⁰³

Willermus büyük olasılıkla Cisrû'l-Haşeb hadisesini kastederek bu olayı anlatmış, lakin zikredilen detaylara değinmemiştir. Buna karşın Haçlılara takviye kuvvetin geleceğini öğrenen Nureddin'in, Şîrkûh'un önerisiyle muhasarayı kaldırdığını ve düşmana doğru hareket ettiğini, lakin çok kayıp vermese de yenildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁴ Buna göre Şîrkûh, İbn Ebî Tay'ın da aktardığı gibi Sayda yakınındaki zaferinin peşi sıra Nureddin'in yanına gelerek kuşatmaya dahil olmuş olmalıdır.

Nureddin, Zilhicce 553/Aralık 1158-Ocak 1159 tarihinde bu sefer Dımaşk'ta şiddetli bir rahatsızlığa yakalandı. Komutanlarını çağırıp Mevdûd'u veliaht olarak tayin etti ve ona bağlı kalacaklarına dair kendilerinden söz aldı. Sonrasında Mevdûd'a, halihazırdaki vaziyeti haber veren elçiler gönderdi. Bu esnada Halep nâibi İbnü'd-Dâye'nin aldığı tedbirler sayesinde Nureddin'e yapılması planlanan ihtilal ifşa oldu. Bu durumu 14 Muharrem 554/5 Şubat 1159 tarihinde öğrenen Nureddin, olayda adı geçen kimselerin tevkif edilmelerini emretti. Ancak iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan Nusretüddin'in çoktan harekete geçtiği ve Fırat'ı aşarak Dımaşk'a yaklaştığı haberini aldı. Nureddin, ona mâni olmak için Şîrkûh'u görevlendirdi. Yoldayken abisinin iyileştiğini duyan Nusretüddin geri döndü. Şîrkûh da yola devam etmeyip Dımaşk'a avdet etti. Mevdûd ise bu olaylardan habersiz bir şekilde ordusuyla Musul'dan Dımaşk'a doğru harekete geçtiği esnada abisinin iyileştiği haberini aldı. Daha ileri gitmeyip olduğu yerde kalarak vaziyeti araştırması için veziri Cemaleddin el-İsfahânî'yi Dımaşk'a gönderdi. Cemaleddin, 8 Safer/1 Mart tarihinde şehre ulaştı ve Nureddin ile bir araya geldi. Nureddin ona ikramda bulunup kendisiyle birtakım görüşmeler yaptı ve ardından Cemaleddin Dımaşk'tan ayrıldı.¹⁰⁵ Dönüş yolundaki bu kafilede Cemaleddin'in samimi dostu Şîrkûh da askerleriyle birlikte bulunmaktaydı ve 15 Safer/8 Mart'ta beraber yola çıktılar.¹⁰⁶

Nureddin'in Dımaşk yerine Halep'te hastalandığını iddia eden İbn Ebî Tay'ın aktardığına göre vaziyeti araştırmak için Halep'e gelen Cemaleddin çok güzel bir şekilde karşılanıp ağırlanmış ve ardından Musul'a dönmüştür. Nureddin, şükranlarını sunmak için Cemaleddin'in yanında Şîrkûh'u da elçi olarak kıymetli hediyelerle beraber Mevdûd'a

¹⁰³ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/384.

¹⁰⁴ Tyrensis, *Haçlılar Türkler Karşısında*, 125-126.

¹⁰⁵ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1/542-544; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/382-383.

¹⁰⁶ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 1/544.

göndermiştir. Musul'a varan Şîrkûh, şanına yakışır bir şekilde ağırlandıktan sonra Halep'e dönmüştür.¹⁰⁷

İbnü'l-Esîr, İbnü'l-Adîm ve sonraki pek çok müellif bu hadiseyi farklı bir şekilde rivayet etmektedir. Bu anlatıya göre Nureddin, İbn Ebî Tay'ın da belirttiği gibi Halep'te hastalanmıştı. Bu sırada yanında bulunan ve onun ölmesini uman Nusretüddin, fırsattan istifade ederek kale dışında bütün şehri ele geçirdi. Şîrkûh ise bu esnada Humus'ta bulunmaktaydı. Nureddin'in ölüm haberi kendisine ulaşınca şehri ele geçirme niyetiyle hızlıca Dımaşk'a gitti. Lakin Dımaşk'ta bulunan abisi onu bundan menetti ve "Bizi mahvettin! Münasip olan Halep'e dönmendir. Eğer Nureddin hayattaysa ona bu anında destek olursun. Şayet ölmüş ise biz Dımaşk'tayız. Burada istediğimizi yaparız." dedi. Bu sözleri işiten Şîrkûh derhal Halep'e geldi ve hızlıca kaleye çıktı. Nureddin'in hayatta olduğunu görünce onu herkesin görebileceği yüksek bir yere çıkardı ve konuştu. Halk ilk anda inanmasa da sonradan konuşan kişinin Nureddin olduğunu fark etti. Nihayet insanlar Nusretüddin'in etrafından dağıldı. O da biçare Harran'a döndü.¹⁰⁸ Böylelikle Şîrkûh yine hassas bir zamanda vaziyete müdahil olarak Nureddin'in iktidarının devamını sağladı.

Şîrkûh, 555/1160 yılında hac yapmak için Dımaşk'tan hareket etmiş ve önceden hiç kimsenin izlemediği bir rotayı takip ederek Mekke'ye varmıştır.¹⁰⁹ İbn Ebî Tay, İsfahânî ile birlikte onun hacca gidişini 556/1160-1161 senesi olarak kaydetmiş ve bu yolculuğu biraz daha detaylı aktarmıştır.¹¹⁰

Son olarak Zilkade 556/1161 Ekim-Kasım tarihinde Baalbek'te bulunan esirlerin gerçekleştirdiği isyanın bastırılmasını da Şîrkûh sağlamıştır.¹¹¹ Şîrkûh'un Mısır seferine kadarki faaliyetleriyle ilgili Lane-Poole şu ifadeleri kullanmıştır: "Şîrkûh kuşkusuz Nureddin'in savaşlarında, Hârim'in 1162'de kuşatılmasında ve elli Suriye kalesinin peş peşe

¹⁰⁷ Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/383-384.

¹⁰⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/266-267; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/340-341; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, 1/130-131; Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtasar*, 3/35; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, 27/63-64; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 5/286; Kâmil b. Hüseyin b. Muhammed b. Mustafa el-Pâli el-Halebî el-Gazzî, *Nehrü'z-zehab fî târihi Haleb* (Halep: Dârü'l-Kalem, 1999), 3/83; Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, ed. Mahir İz (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 5/251.

¹⁰⁹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 23/284; İbnü'l-Ezrak, *Meyyâfârikin ve Amid Tarihi*, 125; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/276; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/481; Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtasar*, 3/38; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, 2/62; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, 27/71; Lane-Poole, *Selahaddîn*, 81. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 23/284; İbnü'l-Ezrak, *Meyyâfârikin ve Amid Tarihi*, 125; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/276; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/481; Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtasar*, 3/38; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, 2/62; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, 27/71; Lane-Poole, *Selahaddîn*, 81.

¹¹⁰ İmâdüddin Muhammed b. Safiyyüddin Muhammed b. Hâmid el-Kâtib el-İsfahânî, *el-Bustânü'l-câmi' li-cemi'i tevârihi ehli'z-zamân*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 383; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ravzateyn*, 1/390.

¹¹¹ İbnü'l-Ezrak, *Meyyâfârikin ve Amid Tarihi*, 128.

ele geçirilmesinde belirgin bir rol oynamış, onun sayesinde Zengî'nin tedbirli oğlunun krallığı kuzeyde Selçuklu Sultanlığına, Rum sınırında Maraş'a ve güneye doğru Hermon dağı eteğindeki Banyas'a ve Havran'daki Busra'ya kadar uzanmıştır."¹¹²

Sonuç

İmâdüddin Zengî'nin Musul ve Halep Atabeyi olarak atanmasıyla temelleri atılan Zengî Atabeyliği, Haçlılarla mücadelede büyük bir rol üstlenmiştir. Haçlıları defetmek için evvela Müslümanların bir olması gerektiğine inanan İmâdüddin, bölgedeki Müslüman yönetimlerle de uğraşmak zorunda kalmıştır. Bu niyetle giriştiği bir savaşta aldığı yenilgi sonrası Şîrkûh ve Eyyûb ile tanışan İmâdüddin, onlardan gördüğü yardımı unutmamış ve yanına sığındıkları vakit onlara kucak açmıştır. İmâdüddin'in vefatının ardından Eyyûb ve Şîrkûh ayrılmış, Şîrkûh Nureddin Zengî'nin emri altında kalırken Eyyûb Tuğteginlilerin hizmetine girmiştir. Bu dönemden itibaren Zengîler içerisinde daha etkin hale gelen Şîrkûh'un ilk ve belki de en önemli faaliyeti Nureddin'i Halep'e getirerek hâkimiyetini tesis etmesidir. Nureddin'e bağlılığını ilk andan itibaren sürdüren Şîrkûh, İmâdüddin'in vefatıyla oluşan krizi sorunsuz bir şekilde yönetmiş, Cemaleddin'e katılmayı kabul etmemiş ve Nureddin'in Halep hâkimi olmasını sağlamıştır. Bu davranışıyla o, tarihte iz bırakmış bir lider olan Nureddin Zengî'nin bu şöhretini elde etmesinde katkısı bulunan en önemli kişi olmuştur. Bununla birlikte Şîrkûh askeri kabiliyetleri sayesinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Fâmiye yakınında alınan mağlubiyet sonrası elde edilen İnab zaferi bunun en bariz örneğidir. Üstün kabiliyetlere haiz bir kumandan olmakla beraber aynı zamanda iyi bir diplomat ve yönetici olan Şîrkûh, Dımaşk'ın Zengîlere katılması için Nureddin adına elçilik vazifesini üstlenmiştir. Nureddin'in hastalık geçirdiği zamanlarda devletin devamlılığına önemli katkılar sağlayan kişi de aynı şekilde Şîrkûh'tur.

Kaynakça

Abû'l-Farac, Gregory (Bar Hebraeus). *Abû'l-Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1950.

Alptekin, Coşkun. *Dımaşk Atabegliği: Tog-Teginliler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1985.

Alptekin, Coşkun. *The Reign of Zangi (521-542/1127-1146)*. Michigan: Londra Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

¹¹² Lane-Poole, *Selahaddin*, 81-82.

- Anonim *Süryânî Kroniği (I. ve II. Haçlı Seferleri)*. çev. İlhan Aslan. İstanbul: Post Yayınevi, 2019.
- Âşûr, Fayid Hammad Muhammed. *el-Cihâdü'l-İslâmî zıdde's-Salîbiyyîn fi'l-asri'l-Eyyûbî*. Kahire: Dârü'l-İ'tisam, 1983.
- Âşûr, Saîd Abdülfettah. *el-Hareketü's-Salîbiyye: safha müşerrefe fi târihi'l-cihâdi'l-İslâmî fi'l-usûri'l-vustâ*. 2 Cilt. Kahire: Mektebü'l-Enclu'l-Misriyye, 2010.
- Bâ Mahreme, Abdullah et-Tayyib b. Abdullah b. Ahmed. *Kılâdetü'n-nahr fi vefeyâti a'yâni'd-dehr*. thk. Bû Cum'a Mükri - Halid Zevvârî. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l Minhac, 2008.
- Basuğuy, Bedrettin. *Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyubiler El-Melikü's-Salih Dönemi (637-647/1240-1249)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Batur, D. Ahsen. *Kürdoloji Yalanları*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- Becker, C.H. "Eyyûbîler". *MEB İslâm Ansiklopedisi*. 4/424-429. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.
- Beyyûmî, Ali. *Kıyâmü'd-devleti'l-Eyyûbiyye fi Mısır*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Hadîs, 1952.
- Beyyûmî, Muhammed Receb. *Selahaddin el-Eyyûbî: kâhirü'l-udvâni's-Salîbî*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1998.
- Bündârî, Ebû İbrahim el-Feth b. Ali b. Muhammed. *Senâ'l-berki's-Şâmî*. thk. Fethiye Nebrâvî. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1979.
- Bündârî, Ebû İbrahim el-Feth b. Ali b. Muhammed. *Zübdetü'n-nusra ve nuhbetü'l-usra: Tevârihu devleti Âl-i Selcûk*. Mısır: Matbaatü'l-Mevsûât, 1900.
- Cenedî, Ebû Abdullah Bahaüddin Muhammed b. Yusuf b. Yakub. *es-Sülûk fi tabakâti'l-ulemâ ve'l-mülûk (Târîhü'l-Cenedî - Tabakâtü'l-Cenedî)*. thk. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn el-Ekva' el-Hivâlî. 2 Cilt. San'a: Mektebetü'l-İrşad, 2. Basım, 1993.
- Cevdet Paşa, Ahmet. *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*. ed. Mahir İz. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1985.
- Demir, Ahmet. "Necmeddin Eyyûb ve Esedüddin Şîrküh Dönemi". *Eyyûbîler: Siyasi Tarih*. ed. Ziya Polat. 17-92. Ankara: İlâhiyât, 2020.
- Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997.

- Devâdâri, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve câmiu'l-gurer: Şühdü'n-nahl min kısmeti feleki'z-Zühal: ed-Dürrü'l-matlûb fî ahbâri devleti Benî Eyyûb*. thk. Saîd Abdülfettah Âşûr. 9 Cilt. Freiburg-Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1972.
- Dihhudâ, Mirza Ali Ekber. *Lugatnâme*. thk. Muhammed Muîn - Seyyid Cafer Şehîdî. 16 Cilt. Tahran: Müessesetü İntişârât ve Çâp-ı Dânişgâh-ı Tahran, 2. Basım, 1337.
- Durant, Will. *Kıssatü'l-hadâre*. çev. Muhammed Bedrân. 42 Cilt. Beyrut-Tunus: Dârü'l-Cîl, 1988.
- Ebû Rîde, Cemal Ahmed. “Sîretü'l-batal Esedüddîn Şîrkûh ve devruhû fi dammi Mısr ila bilâdi-ş Şam”. *Mecelletü câmiati-l isrâ li'l-ulûmi-l insâniyye* 6 (1440 2019), 65-86.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman. *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn [en-Nûriyye ve's-Salâhiyye]*. thk. İbrahim ez-Zeybek. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Ebû Zer el-Halebî, Muvaffakuddin Ahmed b. İbrahim b. Muhammed (Sıbt İbnü'l-Acemî). *Künûzü'z-zeheb fî târihi Haleb*. thk. Şevki Şa's - Falih Bekkûr. 2 Cilt. Halep: Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, 1996.
- Ebü'l-Fidâ', İmâdüddin İsmail b. Ali b. Mahmud. *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1907.
- Eğilmez, Mustafa. “Musul ve Halep Atabeyi Nureddin Mahmud”. *Türkler*. 4/825-835. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Ehrenkreutz, Andrew S. *Saladin*. Albany: State University of New York Press, 1972.
- Erdoğan, Şükrü. *Eyyûbîlerin Zengilerle Münasebetleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Gazzî, Kâmil b. Hüseyin b. Muhammed b. Mustafa el-Pâli el-Halebî. *Nehrü'z-zeheb fî târihi Haleb*. 3 Cilt. Halep: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 1999.
- Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen. *Selahaddin Eyyûbî: Dirâsât fî't-târîhi'l-İslâmî*. thk. Yusuf İbiş. Beyrut: Beysan li'n-Neşr, 2. Basım, 1996.
- Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen. “The Career of Nûr-ad-Dîn”. *A History of the Crusades*. ed. Marshall W. Baldwin. thk. Kenneth M. Setton. 1/513-527. Madison, Milwaukee, London: The University of Wisconsin Press, 2. Basım, 1969.

- Gürbüz, Osman. "İktidara Uzanan Yolda Eyyûbî Ailesinin Serüveni". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 48 (2013), 387-405.
- Hanbelî, Ahmed b. İbrahim. *Şifâü'l-kulûb fi menâkıb-i Benî Eyyûb*. thk. Medîhatü eş-Şerkâvî. Mektebü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1996.
- Harbi, Aisha Marshoud el-. "Neşâtâtu Nureddin Mahmud Zengî el-askeriyye fi Dımaşk ve Menbic". *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 18/3 (2018), 97-108.
- Hüveyrî, Mahmud Muhammed. *Binâü'l-cebheti'l-İslâmiyyeti'l-müttahide*. Dârü'l-Ma'arif, 1992.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdullah b. Hüseyin. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Garame el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Yahya. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâliki'l-emsâr*. thk. Hamza Ahmed Abbas. 27 Cilt. Abudabi: el-Mecmaü's-Sekâfî, 2003.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan. *Kitâbü'l-iber ve dîvânü'l-mübtede ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarahüm min zevi's-sultani'l-ekber*. thk. Halil Şehâde. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebû Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2003.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*. 16 Cilt. Mısır: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, ts.
- İbn Vâsıl, Ebû Abdullah Cemaleddin Muhammed b. Salim. *Müferricü'l-kürûb fi ahabîri Benî Eyyûb*. thk. Cemaleddin eş-Şeyyâl. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1957.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kasım Kemaleddin Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kasım Kemaleddin Ömer b. Ahmed. *Zübdetü'l-Haleb min Târîhi Haleb*. Dımaşk: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *et-Târîhü'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekiyye*. thk. Abdülkadir Ahmed Tuleymât. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.
- İbnü'l-Ezrak, Ahmed b. Yusuf b. Ali. *Meyyâfârikin ve Amid Tarihi (Artuklular Kısmı)*. çev. Ahmet Savran. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 1992.
- İbnü'l-Furât, Nâsırüddîn Muhammed b. Abdürrahim b. Ali. *Târîhu İbni'l-Furât (Târîhü'd-düvel ve'l-mülûk)*. thk. Hasan Muhammed eş-Şemmâ. 9 Cilt. Basra: Matbaatü Haddâd, 1967.
- İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna. *Târîhu muhtasari'd-düvel*. thk. Anton Sâlhânî el-Yesûî. Beyrut: Dâru'ş-Şark, 3. Basım, 1992.
- İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed b. Ali. *Târîhu Dımaşk*. thk. Süheyl Zekkâr. Dımaşk: Dâru Hassân, 1983.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer. *Târîhu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Velîd Muhibüddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Ravzü'l-menâzir fi ilmi'l-evâil ve'l-evâhir*. thk. Seyyid Muhammed Mühennâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İnce, Fatma. "Nureddin Mahmud'un Haçlılar ve Bizans Devleti ile Münasebetleri". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6/3 (30 Eylül 2019), 1551-1579.
- İsfahânî, İmâdüddin Muhammed b. Safiyyüddin Muhammed b. Hâmid el-Kâtib. *el-Bustânü'l-câmi' li-cemi'i tevârîhi ehli'z-zamân*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- Karaca, Sevtap Gölgesiz. *Kudüs Haçlı Krallığı: Siyasi Tarihi (1099-1187)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- Karakuş, Nadir. *Nureddin Zengî*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Karaoğlu, Mehmet Cevat. *Büyük Selçuklu Devleti Vezirleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2011.

- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: Ma'hedü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye (IRCICA), 2010.
- Keleş, Nevzat. "İnsanların En Kibarlarından: Selçukluların Bağdad Şahnesi Bihruz el-Hâdim". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 30/2 (23 Ocak 2016), 451-477.
- Keleş, Nevzat. *Şeddâdiler Devleti Tarihi (951-1199)*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kök, Bahaeddin. *Nûruddin Mahmûd Bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi II (İkinci İmparatorluk Devri)*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. Basım, 2017.
- Kuşçu, Ayşe Dudu. "Eyyübîler". *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Abbasiler Döneminde Kurulan Devletler (IX-XIII. yy)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Kütük, Ahmet. "Nureddin Mahmud Zengî'nin Kuzey Sınırdaki Hristiyan Devletlerle İlişkileri (1146-1174)". *Journal of Islamicjerusalem Studies* 18/3 (2018), 51-68.
- Lane-Poole, Stanley. *Selahaddin Kudretli Sultan ve İslamın Bütünleştiricisi*. çev. Nice Damar. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2012.
- Maalouf, Amin. *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Telos Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Makdisî, Muhammed b. Ebû Bekr İbn Ebü'l-Vefâ. *İkâzü'l-gâfil bi sîreti'l-meliki'l-âdil Nureddin eş-şehîd*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut-Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Makdisî, Mahmud. *Nüzhetü'l-enzâr fî acâibi't-tevârih ve'l-ahbâr*. thk. Muhammed Mahfuz - Ali ez-Züvârî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Makrîzî, Takıyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir b. Muhammed. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Makrîzî, Takıyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir b. Muhammed. *İttiâzü'l-hunefâ bi-ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtumiyîne'l-hulefâ*. thk. Cemaleddin eş-Şeyyâl - Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed. 3 Cilt. el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1996.

- Mantran, Robert. “Humus”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/370-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Marin, François Louis Claude. *Mısır ve Suriye Sultanı Selahaddin'in Tarihi*. çev. Heval Bucak. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2020.
- Merçil, Erdoğan. “Şahne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Murray, Alan V. (ed.). *the Crusades An Encyclopedia*. Oxford: ABC-CLIO, 2006.
- Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1949.
- Oflaz, Abdülhalim. “Eyyübî Ailesinin İlk Dönem Tarihleri”. *Iğdır Üniversitesi* 7 (2016), 37-60.
- Oğuzoğlu, Yusuf. “Dizdar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/480-481. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Müsterşid-Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/145-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Polat, Ziya. “Nureddin Zengî Döneminde Şirkûh'un Faaliyetleri”. *Eyyübîler'de Siyasî ve Ekonomik İlişkiler*. 139-155. İstanbul: Hiperyayın, 2020.
- Rosebault, Charles J. *Selahattin Eyyubi İslam'ın Kılıcı*. çev. Özgür Özol. İstanbul: Nokta Kitap, 2012.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi: Kudüs Krallığı ve Frank Doğu: 1100-1187*. çev. Fikret Işıltan. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 4. Basım, 2019.
- Safedî, Halil b. İzzeddin Aybeg b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *el-Kâid el-mücahid Nureddin Mahmud Zengî şahsiyyetuhû ve asruhû*. Kahire: Müessesetü İkra, 2007.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *es-Sultan eş-şehid İmâdüddin Zengî şahsiyyetuhû ve asruhû*. Kahire: Müessesetü İkra, 2007.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Selahaddin el-Eyyübî ve cühûduhû fi tahrîri Beyti'l-Makdis*. Beyrut: Dârü'l-Maarif, 2008.

- Sevim, Ali - Merçil, Erdoğan. *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. thk. İbrahim ez-Zeybek. 23 Cilt. Dımaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2013.
- Stevenson, W. B. *The Crusaders in the East*. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- Süryânî Mihail. *Süryânî Patrik Mihail'in Vakainâmesi: 2. kısım: 1042-1195*. çev. Hrant D. Andreasyan. TTK Kütüphanesi, 1944.
- Şakir, Mustafa. *Selahaddin el-fârisü'l-mücahid ve'l-melikü'z-zâhidü'l-müfterâ aleyh*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 2003.
- Şenbaş, Yavuz. "Nureddin Zengî'nin Gözde Emiri: Eseddüddîn Şîrkûh". *Selahaddin Eyyûbî ve Dönemi*. ed. Abdülhalim Ofraz. 159-180. İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- Şeref Han, Şerefeddin b. Şemseddin Bitlisî. *Şerefnâme*. thk. Vladimir Zernov Velyaminov. Tahran: Esâtîr, 1957.
- Şeşen, Ramazan. "Eyyûbîler". *Türkler*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Şeşen, Ramazan. "İmâdüddin el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/174-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Şeşen, Ramazan. *Kudüs Fatihî Selahaddin Eyyûbî*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 5. Basım, 2021.
- Şeşen, Ramazan. *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Şeşen, Ramazan. *Selahaddin Eyyûbî ve Dönemi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhü'l-Zengiyyîn fi'l-Mevsil ve bilâdi's-Şam*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1999.
- Togan, Ahmet Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar*. 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 3. Basım, 1981.
- Turan, Abdulkadir. *Nureddin Mahmud Zengî ve Devri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Turan, Abdulkadir. "Nureddin Mahmud Zengî'nin Başarılarında Türkmenlerin Katkısı". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 33/1 (2018), 205-234.

Tyrensis, Willermus. *Haçlılar Türkler Karşısında: Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği III (1143-1184)*. çev. Ergin Ayan. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.

Uleymî, Ebü'l-Yümn Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman. *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kudüs ve'l-Halil*. thk. Adnan Yunus Abdülmecid Nebâte. 2 Cilt. Amman: Mektebetü Dendis, 1999.

Vardan, Müverrih. *Türk Fütuhâtı Tarihi: (889-1269)*. İstanbul: Milli Mecmua Basımevi, 1937.

Yakıt, İsmail. "Selahattin Eyyubî'nin Nesebi". *BELLETEN* 83/297 (2019), 469-484.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fî haberi men gaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1993.

EDWARD SAİD ANISINA BİR ESER

A Work in Memory of Edward Said

Der. Homi K. Bhabha - W. J. T. Mitchell, *Edward Said ile Konuşmaya Devam*, çev. Hayrullah Doğan, İstanbul:
Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, 243 s. ISBN: 9786056257520

Anahtar Kelimeler: Filistin, Şarkiyatçılık, Edward Said.

Keywords: Palestine, Orientalism, Edward Said.

Tamer YILDIRIM

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Sakarya/Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies,
Sakarya/Türkiye

tyildirim@sakarya.edu.tr

orcid.org/ 0000-0003-0033-0539

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Received: 13 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 12 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi/Published: Aralık / December 2024

Atıf/Cite as: Yıldırım, Tamer. "Edward Said Anısına Bir Eser". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2024), 107-113.

2005 yılında İngilizce olarak basılan, 2011 yılında Türkçeye çevrilen kitapta farklı alanlardaki akademisyenlerin yazıları yer almaktadır. Bu yazılar şu başlıklardan oluşmaktadır: W. J. T. Mitchell'in "Edward Said ile Konuşmalar" (s. 7-14), Homi K. Bhabha'nın "Adagio" (s. 15-28), Lila Abu-Lughod'un "Siyaset, Filistin ve Arkadaşlık Hakkında: Mısır'dan Edward'a Mektup" (s. 29-40), Akeel Bilgrami'nin "Bir Ayrımı Yorumlamak" (s. 41-52), Paul Bové'nin "Konuşmaya Devam", (s. 53-62) Timothy Brennan'ın "Karar" (s. 63-80), Noam Chomsky'nin "Homi Bhabha, Noam Chomsky'yle Görüştü" (s. 81-88), Ranajit Guha "Dönüş" (s. 89-96), Harry Harootunian'ın "Konjonktürel İzler: Said'in "Dökümü"(s. 97-112), Saree Makdisi'nin "Said, Filistin ve Özgürleşme Hümanizmi" (s. 113-136), W. J. T. Mitchell'in "Seküler Kehanet: Edward Said'in Hümanizmi" (s. 137-148), Aamir Mufti'nin "Küresel Karşılaştırmacılık" (s. 149-170), Roger Owen'ın "Edward Said'le Konuşmak" (171-180), Gyan Prakash'ın "Edward Said Bombay'da" (181-188), Dan Rabinowitz'in "Geciktirilen İşgal, İlerletilen Militarizasyon: Edward Said'in Oslo Süreci Eleştirisine Yeniden Bakmak" (s. 189-196), Jacqueline Rose'un "Siyonizm Sorunu: Diyalogu Sürdürmek" (s. 197-206), Gayatri Spivak'ın "Edward Said Hakkında Düşünmek: Bir Anı Kitabından Sayfalar" (s. 207-216) ve Daniel Barenboim'in "Maestro" (217-221). Bölüm yazarlarının hepsi Edward Said (1935-2003) ile ya görüşmüş veya beraber çalışmış insanlardan oluşuyor. Kitap, Said'in düşüncesinin farklı yönlerini ele alan yazıları içermektedir. Said'in ölümünden sonra onu anmak için hazırlanmış olmasına rağmen bir hatırat kitabı gibi sadece hatıraları içermemektedir. Said'in düşüncelerinin eleştirisini veya bunların genel bir değerlendirmesini sunmaktadır. Böylece akademik yönü yanında entelektüel ve aktivist hususiyetleri kendisinde barındıran birisinin ölümünün ardından yazılacak eserin de aynı özellikleri taşıması istenmiştir. Yazılarda bazen Said'in bir eserinden hareketle görüşlerinin eleştirisi, bazen kullandığı temel bir kavramın analizi bazen de asıl yönelimlerinin bir değerlendirmesi yapılmıştır. Bu şekilde bakıldığında yazıların hepsinin ortak tek bir noktası bulunmaktadır: Said. Bu kitaptan sonra 25-26 Mayıs 2007 tarihinde Boğaziçi Üniversitesi'nde Edward Said'i anmak için düzenlenmiş konferans bildirilerinden oluşan burada değerlendirdiğimiz eserde yazıları bulunan bazı kişilerin de katkı sunduğu "*Barbarları Beklerken - Edward W. Said Anısına*" adlı eseri okumak Said'in düşüncelerinin daha iyi anlaşılması konusunda faydalı olacaktır.

Kanaatimizce esere katkı sunan bütün yazarların üzerinde birleştiği husus Said'in aktivist bir entelektüel olduğudur. Eserde farklı konuların ele alınmasının en önemli sebebi, Said'in ilgi alanlarının çeşitlilik göstermesidir. Edebiyat, hümanizm, müzik, kültür kuramları,

eleştiri hareketleri, postmodernizm, yapıçözüm, edebiyat kuramları ve bir siyaset yorumcusu olarak siyaset üzerine sürekli olarak yazmış ve konuşmuştur. Said hem kültürel hem de siyasal anlamda iki ayrı hayat yaşamış fakat bunlar kendisinde bir bütünü oluşturmuş, çalışmaları avangart eleştirmenlik ve Filistinli sürgünlük şeklinde iki paralel arasında yazılmıştır. Yani iki dünya arasında denge kurmaya çalışmıştır. Said'e göre insan etkinlikleri iktidar ilişkileri olmadan gerçekleşemez. Bundan dolayı eserin editörlerinin de belirttiği gibi Said hem siyasal hem de felsefi olarak özgür ve adil bir eleştirel değerlendirme yeteneği geliştirmiş, kuramsal ilgilerle toplumsal bağluluklar arasında gidip gelmeler yaşamıştır (s. 17).

Homi Bhabba'nın belirttiği gibi Frantz Fanon'nun yaptığı en önemli şeylerden biri yirminci yüzyılın ortalarındaki bağımsızlık savaşlarında dekolonizasyon bilincinin gizli istikrarsızlığını ortaya koymak olmuştur. Fanon da Said de son kitaplarında dünyayı yeni bir hümanizme davet ettiler. Fakat Said'in hümanist bir sığınağa inanması mümkün değildi. Zamanın enerjisi veya yerin ve yerinden edilmenin enerjisi olarak tanımladığı şey ona trajedi ve geçişin, hapsedilmenin ve özgürlüğüne kavuşmanın ikili bir tarih vizyonunu sağlamış olmasıdır. Savaş, işgal, ayrışmanın yarattığı çalkantılar, paylaşılan sınırlar, örtüşen tarihler içinde yaşamaya yönelik bir hale geleceği yönünde bir direniş umudu ortaya çıkmıştır. Baskı ve yıkım duvarları ve sınırları yıkabiliyorsa, barış zamanında bu kapıların açık kalması, bu alanların yersiz yurtsuzlaşması mümkün olabileceğini (s. 23- 24) düşünmüştür. Fakat James Clifford, Said'in eylemliliği gerektiren her tür hümanist özleme sahip olmasına rağmen şarkiyatçılık çalışmasında Foucaultcu tarihselci çerçeveye bağımlılığı yüzünden eylemliliği feda etme noktasında bir tutarsızlığa sahip olduğunu belirtmiştir.¹ Bu ifadeler oryantalizmin Said'in hümanizm anlayışının bir sonucu olduğunu tam olarak ifade etmez. Dolayısıyla Bhabba'nın değerlendirmelerini ihtiyatla karşılamamız gerekmektedir.

Paul Bové, sürgündeki bir yazar olan Said'in doğduğu ülkesini ve kimliğini arkasında bırakırken dünyanın bütününe karşı bir sevgiye sahip olduğunu, eleştiri ve entelektüel hazza sahip bir kişilik olarak Sokrates'e benzetilebileceğini (s. 56) belirtmiştir. Fakat Said'i yurdundan sürenler bu bütünün içinde yer almakta mıdır? Said'in yazdığı ve yaptığı şeylere bakınca buna olumlu cevap vermek mümkün değildir.

Timothy Brennan, Said'in entelektüel derinliğinde Marksizm'in etkilerini irdelemiştir. Buna göre Marksist bir geçmişe sahip olmasına rağmen Said, Karl Marx'tan farklı olarak toplum eleştirisinin dinin eleştirisiyle başlamaması gerektiğini ifade etmiştir. Zaten bütün

¹ James Clifford, "On Orientalism", *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), 255-276.

tartışma karşıt zihniyetlerin sabırsızlığından, kendini beğenmişliğinden besleniyordu. Said, dinî çizginin yirminci yüzyılın sonunun sorunu olacağını ve hümanistlerin hem güncel olaylara hem de beğeni politikasına entelektüel bir prestij kazandırarak muvaffak olabilecekleri bir savaş başlatacağını düşünmüştür (s. 65-68). Marksizm, *Şarkiyatçılık*'ta ve başka yazılarında övdüğü Avrupa filolojisinin bilgi kaynağı olmasına rağmen Said'in Marksizm'le sorunlu bir ilişkisi vardı. Hatta Said, Ortadoğu'da Marx'tan ilham alan hareketlerin çekici olmaktan uzak olduklarını Marksizm'in 1990'lardaki entelektüel, kültürel, siyasal konjonktürde kolaylaştırıcı olmaktan çok sınırlayıcı olduğunu düşünmüştür. Said, Filistin'de kendisini Marksist bir hareket olarak ilan eden Halk Cephesi'nin klasik bir Marksist parti olmadığını veya analizlerinin Marksist içeriğe sahip olmadığını, halk arasında tabanlarının bulunmadığını belirtmiştir.² Ayrıca Said, Fanon gibi evrenselci milliyetçiler içinde yer alması açısından Marksizm'in bazı biçimleriyle benzeşmesiyle birlikte, edebiyat kültürünü ve onun somut siyasal mücadeleden uzaklığını desteklemek için süreklilik arz eden yerli bir Marksist kültür mevcut olmadığı gerekçesiyle erken bir aşamada projesini Marksizm'den ayırmıştır (s. 98). Said, edebiyat eleştirisi dünyası ile günlük siyasal mücadelenin gerektirdiği polemikler arasında sürekli olarak gidip gelmiştir. Mesleği olarak gördüğü kültürel eleştiri ile somut siyasal pratik arzusu arasında çoğu zaman istikrarsız bir ilişki vardı. Bu ilişki daima kendisinin bir temsil politikasına, kültür ve Filistinlilerin ulusal amaçlarından kaynaklanan bir politika temsiline duyduğu ilgi sebebiyle gerçekleşip, tarih ve olumsuzluğun iç içe girdiği karmakarışık bir figür oluşturuyordu. Bu konuda Said'in asıl modeli İsrail'in kuruluş dönemlerinde ailesiyle ABD'den İsrail'e giden, orada yerleşip çalışan Yahudi kökenli bir kişi olan Noam Chomsky'di. Şöyle ki, Chomsky'nin Vietnam savaşı ile devlet destekli askeri araştırmaları örtmekte kullanılan nesnel akademisyenlik nosyonu arasındaki araçsal ilişkiyi incelemesi, Said'e bir model sunmuştur. Said'in entelektüel yolculuğu boyunca yaptığı seçimler, oluşturduğu bu model projenin niteliğine katkıda bulunmuştur. Bu proje, Said'in yaşadığı konjonktürel olayları da içeren spesifik tarihsel ve olumsal koşulları biçimlendiren siyaset ve kültür salınımlarına karşı daima tetikte olmaya dayanmaktadır (s. 98-101).

Said adı pek çok kişiye Filistin'i hatırlatır ve bu konu kitapta en geniş şekilde Saree Makdisi tarafından "Said, Filistin ve Özgürleşme Hümanizmi" başlığıyla ele alınmıştır. Bu yazıda Filistin sadece bir yer olarak değil, yaşayan halka bağlı bir fikir, bir deneyim ve irade

² Edward Said, "Their Own Words? An Essay for Edward Said: Partha Chatterjee Interview with Edward Said" (Interview: Jennifer Wicke and Michael Sprinker), *Edward Said: A Critical Reader*. ed. Michael Spinker. (Oxford: Wiley-Blackwell, 1992), 260.

olmasına dayanan durumu ele alınmıştır. Bu bakış açısıyla Said'in Filistinliler adına yürüttüğü çalışmaları beslemekle kalmayıp onun hümanizm anlayışı ile eleştirel kurama ve şarkiyatçılık üzerine çalışmalarıyla açtığı kolonyal çalışmalar alanına katkıları için kavramsal ve siyasal bir temel sağladığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte Said, bir fikir olarak Filistin'i bir deneyim ve irade olarak Filistin'den ayırırken "Filistin fikri" için verilen mücadelenin Filistin halkına ve onların davasına bağlı olmakla birlikte Filistin'in kendisinden daha büyük bir şey olduğunu, bunu etnik, ırksal ya da dinsel dışlayıcılık iddiaları yerine kapsayıcılık iddialarına dayanan bir adalet duygusundan ve hümanizm kavramından güç alan bir mücadele olduğunu düşünmüştür. Said'in "Filistin fikri" olarak tanımladığı fikir, insan olmanın ne anlama geldiğinin ifade edilme mücadelesidir. Said'in "Filistin fikri" dediği fikir için verilen mücadele, özel önemini, tam olarak karşı çıktığı şeyden yani Siyonizm'in doğasından alır. Siyonist ben ile Filistinli öteki arasındaki karşıtlık, en başından beri siyasal Siyonizm için vazgeçilmez önemdeydi. Belirtilen husus İsrail devletinin uygulamalarında ve politikalarında bugüne kadar kurumsallaşmış bir şekilde kalmıştır (s. 114). İsrail'in işgal ettiği topraklarda, Siyonizm anlatısında Filistinlilere ayrılan rol; külfet, engel, ayak bağı ve kısaca acımasız bir şiddet içeren ve sadece bir ben'e yer veren etnoteolojik bir başkalık söyleminde ötekilik olmuştur. Said'in açıkladığı gibi Siyonizm tam da bu anlamda farklılık ideolojisiyle tüm modern emperyalizmler için temel ve zorunlu bir biçimde tam bir insan olan ben ile tam insan olmayan öteki arasındaki karşıtlığa dayanan ikili yapıyı yineler (s. 122). Makdisi'nin ifade ettiği Said'in Siyonizm ile ilgili olan bu değerlendirmesini günümüzde yaşanan ve kitlesel bir katliama dönüşen çatışmalarda çok açık bir şekilde görmekteyiz. Ayrıca İsraililer ve Filistinliler için tek devlet, Said'in de hayatının son yılları boyunca üzerinde çalıştığı ve savunduğu çözümdü. Bu, onun hümanizminin ve Filistin fikrine duyduğu yakınlığın kaçınılmaz sonucuydu.³ Said, bir yanda İsrail'in 1948'de başlatılan etnik temizlik tamamlanmadığı sürece hiçbir zaman Siyonizm'in hayallerini süsleyen saf Yahudi devleti olamayacağını ve diğer yanda, Filistin'in ayrı bir devlet olarak kendi kaderini tayin hakkının uygulanabilir olmadığını gösterirken, asıl meselenin iki toplumu ayırmanın yollarını aramak değil, onların mümkün olduğunca adil ve barışçı bir şekilde bir arada yaşamalarının imkânlarını araştırmak olduğunu ileri sürer. Said'e göre Filistinlilerin Siyonizm'e karşı verdikleri mücadele, son birkaç on yılda geliştiği şekliyle sadece klasik türde bir milliyetçi mücadeleyi değil, daha çok Siyonizm'in dışlayıcılığını reddetme ve onun yerine bazı İsraililerin de özlemini çektikleri hümanist alternatifi, bütünlüşmeyi, iş birliğini, paylaşmayı,

³ Edward Said, "The Only Alternative", *Al-Ahram Weekly* (1-7 Mart 2001).

aidiyeti, ortaklığı koyma iradesini temsil ediyor. Filistin fikrini öne sürerken Said'in kafasında daima bu alternatif, paylaşılan ve iş birliğine dayalı gelecek anlayış vardı (s.133-134). Fakat günümüzde gelinen noktada Yahudilerin veya Siyonistlerin bu fikirde olmadığı gözükmektedir.

W. J. T. Mitchel, “Seküler Kehanet: Edward Said'in Hümanizmi”, adlı yazısında Said'in, Giambatista Vico'nun görüşünü olumlar tarzda benimsemesi ve doğa bilimlerinin ve teolojinin alanını eleştirmesi ele alınmıştır. Doğal güçler insan eylemliliği tarafından anlaşılabilir ve bir dereceye kadar kontrol edilebilir; ilahi olansa, Said'in sözlüğünde, kontrol edilemeyen ve açıklanamayan ama aynı zamanda insanların düşünceleri ve eylemleri üzerinde muazzam bir etkiye sahip olan bir alan olarak tanımlanır. Said için din, insan imgelemine yabancılaşmış kapasitelerinin bir ifadesi, bir ideolojik kandırma ve baskıcı otorite sistemidir (s. 142-143). Said'in mensubu olduğu Hristiyanlık da dâhil hiçbir dinle arası yoktu. Marksist kökenleri olan biri olarak din, onun için bir sorun alanını oluşturmuyordu ama ilgi alanı da değildi.

Roger Owen, “Edward Said'le Konuşmak” adlı yazısında Said'in yersiz yurtsuz durumunu irdelemiştir. Said, seslerin ve kelimelerin birbirine karıştıkları ve kendilerini aşarak, başka bir şekilde bulunamayacak hakikatleri buldukları, kendisinin yersiz yurtsuzluğundan kurtulmak için bir yol sağladığını düşünmüştür (s. 179). Said, Araplara kendisinin yaşadığı ve dünya siyasetini yönlendiren ABD hakkında daha fazla bilgi sahibi olmaları çağrısında bulunmuştur. Yazarlar, “Filistinlilerin Siyonizm'i anlamak için çaba harcaması, Arap dünyasının ABD'yi anlamak konusunda daha bilimsel ve kesinlik içeren bir yaklaşım benimsemesi gerekir”, düşüncesini özellikle vurgulamıştır. Fakat sadece bu yeterli olur mu? Bu durum tartışılır. Bunun yanında Arapların aslında Müslümanların kendi yakın tarihlerini anlamaya başlamaları da gerekir. Örneğin Türkler genel olarak Doğu'nun yakın dönem tarihini güncel belgeler ve bilgiler ışığında hakikate daha uygun bir şekilde anlamak için öğrenmeleri gerekir. Filistin, Kudüs konusunu gündeme almak sadece slogan seviyesinde kalmaması bunun tarihi, siyasal, kültürel yönünün de öğrenilmesi gerekir. Filistin davası, Kudüs sorunu o zaman insanlar için gerçek bir anlam ifade edebilir.

Kitaptaki yazıların genelinden anlaşılın Said'in tek boyutlu bir entelektüel olmamasıdır. Filistin davasına ve antiemperyalizme olan amaçlı ve kararlı siyasal bağlılığı bile çok geniş bir entelektüel temelden beslenmiştir. Çağdaş dönemde Said'in fikirselle kaynakları olan A. Gramsci, G. Lukacs, F. Fanon, J. Needham, T. W. Adorno gibi düşünce

insanlarından müzik eleştirisinden edebiyat kuramına, Marksist düşünceden sömürgecilik kuramına kadar pek çok şey almıştır. Ayrıca tarihsel olarak G. Vico ve K. Marx'ın etkilerini de belirtmek gerekir. Bu durum onun fikirlerinde bir çatışmaya değil, eleştirel bir bakış açısıyla tarihsel ve güncel olayları değerlendirme kabiliyetine ulaşmasına neden olmuştur. Her ne kadar *Şarkiyatçılık* eseriyle daha fazla tanınmış olsa da doksanlı yıllara kadar Filistin sorununa verdiği fiili destek daha sonrasında fikirsel bir nitelikte devam etmiştir. Edebiyat ve müzik alanındaki akademik ilgisini ise ölümüne kadar sürmüştür.

Sonuçta eser çeşitli alanlardan on beş kişinin yazdığı farklı içerikteki yazılardan oluşmaktadır. Bu yüzden yazıların hepsinin aynı nitelikte olduğunu söylemek zordur. Örneğin, Lila Abu-Lughod, Akeel Bilgrami, Ranajit Guha, Paul Bové, Gyan Prakash'ın yazıları bize Said veya onun ilgilendiği konular hakkında önemli şeyler söylememektedir. Kanaatimizce bunların yazılarının kitapta veya kitabın çevirisinde yer almaması herhangi bir eksikliğe sebep olmayacaktır. Buna rağmen hayatını kuram ve eylem arasında tamamlayan bir insanın düşünsel temellerini ve genel fikirlerini öğrenmek için oluşturulan bu eserin okunması gerekir. Çevirmenler de akıcı üslupla eseri Türkçeye çevirmiştir.

Kaynakça

Clifford, James. "On Orientalism". *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. 255-276. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

Said, Edward. "Their Own Words? An Essay for Edward Said: Partha Chatterjee Interview with Edward Said" (Interview: Jennifer Wicke, Michael Sprinker). *Edward Said: A Critical Reader*. ed. Michael Spinker. 221-260. Oxford: Wiley-Blackwell, 1992.

Said, Edward. "The Only Alternative". *Al-Ahram Weekly* (1-7 Mart 2001), Sayı 523.