



PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

*PAMUKKALE UNIVERSITY
JOURNAL of DIVINITY FACULTY*

11

BAHAR/SPRING 2019



e-ISSN: 2148-4899

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAUIFD)
Bahar 2019, 6 (11)

PAU İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi:

Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK
Fakülte Dekanı

Dergi Editörü

Doç. Dr. Osman MUTLUEL

Editör Yardımcısı:

Dr. Öğrt. Üyesi Mehmet ÜMÜTLİ

Dil Editörü

Doç. Dr. Cemal BAYAK

Makale Kontrol

Arş. Gör. Yasin BOSTAN

Arş. Gör. A. Tuba ULUDOĞAN

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Galip YAVUZ

Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye

Prof. Dr. Muhammed Munir

Vice President of International Islamic University Islamabad /Pakistan

Prof. Dr. Yusuf Siddıqı

Collage of Sharia and İslamic Studies, Qatar University Doha / Qatar.

Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ Institut für İslamische Theologie, Universität Osnabrück, Germany

Dr. Ervin KOVACEVİC

Uluslararası Saraybosna Üniversitesi Sarajova / Bosna Hersek

Dr. Öğr. Üyesi Gencal ŞENYAYLA

Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi İdris TÜRK

Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi İsmet EŞMELİ

Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TÜRKAN

Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI

Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAKTIR, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi

İletişim Adresi:

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi DENİZLİ

Tel: 0 258 296 44 42

Faks: 0 258 296 23 22

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/pauifd>

Derginin Tarandığı İndeksler



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bahar/Haziran ve Güz/Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası bir dergidir.

Makale hakemleri ile ilgili bilgiler ilgili makalenin birinci sayfasında verilmiştir.

PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi TR ULAKBİM Dizin'e müraccat etmiş olup İzlenme sürecindedir.

"Index Islamicus" sadece İngilizce makaleleri taradığı için dergimizde İngilizce makale yayınlandığında taramaya alınacaktır.

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/pauifd>

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Kapak	[1-1]
Jenerik	[2 - 4]
Editorial	[5 - 5]
Araştırma Makaleleri /Resarch Articals	
I. Harun ABACI-Yunus İNANÇ	
ABDURRAHMAN EL-CÂMÎ'NİN NEFHATÜ'T-TE'YÎD FÎ ŞERHÎ KELİMETİ'T-TEVHÎD ADLI RİSÂLESİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ The Critical Edition of Nafhah al-ta'yîd fî sharh kalimah al-tawheed by 'Abd al-Rahman al-Jâmî	[6-23]
II. İsmet EŞMELİ	
DİNLERDE MABED-İBADET İLİŞKİSİ (Yahudilik Örneği) The Relationship Between The Temple And The Worship In Religions (The Example Judaism)	[24-43]
III. Hülya GÖNDEŞ	
JOHN LOCKE'UN NEDENSELLİK İLKESİ Causality Principle of John Louke	[44-60]
IV. Mehmet DİRİK	
SEÇİMLİK BİR HAK OLARAK BULÛĞ MUHAYYERLİĞİ Right Of Option In Puberty As A Right Of Option	[61-96]
V. Sefa ATİK	
ŞİÎ FIKHINDA KIYASI REDDETMEİNİN MÜMKÜNLÜĞÜ ÜZERİNE On The Possibility Of Rejecting Comparative Method In The Shia Fiqh	[97-123]
VI. Belkıs KUYBU	
OSMAN KEMÂLÎ EFENDÎ'NİN DİVANI'NDA VAHDET-İ VÜCUD DÜŞÜNCESİ Vahdet-i Vucut Thought Of Osman Kemali Couch	[124-146]
VII. Mehmet ÜMÜTLİ	
HİCRÎ V. ASIR HANEFÎ FIKİH USULÜ ÇEVRESİNİN NESİH ALGISI – (Debûsî Örneği) <i>The Perception of Abrogation of the Circle of Hanafi's Usûl al-Fiqh in the Fifth Centuryof Hegra – (al-Dabûsî Example)</i>	[147-168]
VIII. Nidal F. A. ALSHORBAJİ	
KARŞILAŞTIRMALI EDEBİYAT: ARAP EKOLÜNÜN ULUSLARARASI EKOLLER ARASINDAKİ YERİ <i>Comparative Literature: The Status of the Arabic School among International Schools</i>	[169-195]
Kitap Tanıtımı / Reviens	
IX. Feyza DOĞRUYOL	
ŞİA'DA İÇ ÇATIŞMA <i>Yayın ve Makale Kabul Esasları</i>	[196-201] [202-204]

EDİTÖRDEN

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)'nin onbirinci sayısını yayınlamaktan dolayı mutluyuz. Bu sayı ile beş yılı geride bırakmış ve altıncı yıla başlamış olmaktadır.

Geçen sayımızda da bahsettiğimiz gibi dergimizin taranması için "Ulakbim Tr Dizin"e müracaatımızı yapmıştık. İzleme süreci devam etmektedir.

Diğer taraftan derginin "Index Islamicus", "Ebsco" gibi uluslararası indexlerde de taranması için başvuru yapmıştık. Index Islamicus sadece İngilizce makaleleri taradığını belirterek dergimizde İngilizce makale yayınlanması halinde tarayacaklarını ifade ettiler. Ayrıca diğer bir index olan *Ebsco* dergimizi izlemeye almıştır. Ancak bizim için önemli ve aynı zamanda hedeflediğimiz dizin, *TR Dizin* ailesi içine girmektir.

Dergimiz Güz 2018 (5/10) sayısından itibaren yazım kurallarını yenilemiş olup, İSNAD atıf sistemine geçmiştir. Aynı şekilde yayın esaslarında da bir dizi yenilik yapılmış ve bu değişiklikler derginin *Yayın ve Makale Kabul Esasları* bölümünde belirtilmiştir. Aynı zamanda makalelerin İngilizce özetlerinden farklı olarak "*Structured Abstract*" adı altında, makalenin vardığı sonuçları da içine alan, yaklaşık 650-750 kelime arası İngilizce metin şartı eklemiş bulunmaktayız. Bu, Uluslararası indexlerde taranma ve yurtdışı atıf alma açısından son derece önemli gördüğümüz bir durumdur.

Bu sayımızda sekiz makale ve bir kitap tanıtımı yayınlamış bulunmaktayız. Dergi editörlüğü olarak hem makale gönderen akademisyen dostlara hem değerli vakitlerini ayırarak hekemlik yapma nezaketi ve inceliği gösteren akademisyen dostlara hem de derginin çıkmasında emeği geçenlere teşekkürü bir borç biliriz.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Dergi Editörü



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar 2019, 6 (11), 6-23

ABDURRAHMAN EL-CÂMÎ'NİN NEFHATÜ'T-TE'YÎD FÎ ŞERHİ KELİMETİ'T-TEVHÎD ADLI RİSÂLESİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

The Critical Edition of *Nafhah al-ta'yîd fî sharh kalimah al-tawheed* by 'Abd al-Rahman al-Jâmî

Harun ABACI

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, harunabaci@pau.edu.tr ORCID: 0000-0003-2259-5722.

Yunus İNANÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, yunusinanc@kmu.edu.tr ORCID: 0000-0003-3659-1634

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT / HBV Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi.

Dr. Öğr. Üyesi A. Enes ATEŞ / Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07 Mayıs 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Haziran 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran 2019

Cilt / Volume: 6 Sayı / **Issue:** 11 Sayfa / **Pages:** 6-23

Atıf / Cite as: Abacı Harun, İnanç Yunus. *Abdurrahman El-Câmî'nin Nefhatü't-Te'yîd Fî Şerhi Kelimeti't-Tevhîd Adlı Risâlesinin Tahkik Ve Tahlili*, [The Critical Edition of *Nafhah al-ta'yîd fî sharh kalimah al-tawheed* by 'Abd al-Rahman al-Jâmî]. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 6/11 (Bahar 2019): 6-23.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *ithenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *ithenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees

www.dergipark.gov.tr/pauifd

**ABDURRAHMAN EL-CÂMÎ'NİN NEFHATÜ'T-TE'YÎD FÎ ŞERHÎ
KELİMETİ'T-TEVHÎD ADLI RİSÂLESİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ**

Harun ABACI*, Yunus İNANÇ**

Öz

Bu çalışma, Türkiye'de Molla Câmî olarak da bilinen Abdurrahman el-Câmî'nin (ö.998/1492) *Nefhatü't-te'yîd fî şerhi kelime-t-tevhîd* adlı risâlesinin tahkikini ele almaktadır. Abdurrahman el-Câmî birçok tasavvuf eseri kaleme alan üretken bir yazar olarak tanınmaktadır. O, İbn Arabî ekolünün ve Nakşibendî tarikatının tasavvufî şiirler kaleme alan önde gelen şairidir. O, ardında birçok kitap ve öğrenci bırakmıştır. Onun bize ulaşan çalışmalarından biri de *Nefhatü't-te'yîd*'dir. Bu risâlenin Türkiye kütüphanelerinde beş nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların hepsi Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. Bu çalışmada gerçekleştirilen tahkik, beş nüsha içerisinde iki nüsha esas alınarak yapılmıştır. Çünkü bu iki nüshada müellifin önsözü bulunmakta iken diğer nüshalarda bulunmamaktadır. Ayrıca bu iki nüsha, diğerlerinden daha az hata barındırmaktadır. Bu risâle, kelime-i tevhidin i'râbı ile ilgilidir. Molla Câmî bu risâlede, kelime-i tevhidin i'râbı vecihleri konusunda ortaya konulan görüşleri eleştirerek bu i'râbı vecihlerini kelime-i tevhidin anlamına katkısını da dikkate alarak tartışmıştır. Bu i'râbı vecihlerini eleştirmesinin ardından kelime-i tevhidin i'râbı konusunda kendi görüşünü ortaya koymuştur. O, bu konuda yerleşik nahiv kurallarını ve diğer dilbilim araçlarını kullanarak Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki muhatabın durumunu ve kelime-i tevhidin onlara ne anlam ifade ettiğini dikkate almıştır.

Anahtar kelimeler: Abdurrahman el-Câmî, i'râb, kelime-i tevhîd, dilbilim, tasavvuf.

**The Critical Edition of *Nafhah al-ta'yîd fî sharh kalimah al-tawheed*
by 'Abd al-Rahman al-Jâmî**

Abstract

This paper is a critical edition of *Nafhah al-ta'yîd fî sharh kalimah al-tawheed* written by 'Abd al-Rahman al-Jâmî (d. 998/1492) who also known as Molla Jâmî in Turkey. He is known as a prolific scholar and writer of mystical Sufi literature. He was primarily a prominent poet-theologian of the school of Ibn Arabi and a Khwâjagâni Sufi. He left behind many books and students. One of his works that has reached us is *Nafhah al-ta'yîd*.

There are five copies of this treatise in Turkey's libraries. All of this copies are in the Suleymaniya Library. The critical edition performed in this study is

* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, harunabaci@pau.edu.tr ORCID: 0000-0003-2259-5722.

** Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, yunusinan@kmu.edu.tr ORCID: 0000-0003-3659-1634.

carried out by utilizing two copies from five copies. Because these two copies have introduction of outhor. But another three copies are missing the introduction. These two copies aren't differ from each other significantly.

This treatise related to i'rab of the kalimah al-tawheed. Molla Jâmî in this treatise criticize different views on i'rab aspects of the kalimah al-tawheed and argue these various i'rab aspects and their contribution to the meaning of the kalimah al-tawheed. After criticism these various i'rab aspects he make his decision on i'rab of the kalimah al-tawheed to relationship with the situation in the people of era that The Holy Qur'an had been sent down and the meaning considering very well-established Arabic grammar and other linguistic devices.

Keywords: 'Abd al-Rahman al-Jâmî, i'rab, the kalimah al-tawheed, linguistics, mysticism.

تحقيق «نفحة التأييد في شرح كلمة التوحيد» لعبد الرحمن الجامي

ملخص البحث

هذا البحث في تحقيق رسالة نفحة التأييد في شرح كلمة التوحيد التي كتبها عبد الرحمن الجامي (المتوفى عام 1492/998) والمعروف أيضاً باسم ملا جامي في تركيا. وهو معروف كعالم غزير الإنتاج و كاتب للأدب الصوفية. كان شاعراً لاهوتياً بارزاً في مدرسة ابن عربي والطريقة النقشبندية. لقد ترك وراءه العديد من الكتب والطلاب. أحد أعماله التي وصلت إلينا هي نفحة التأييد. هناك خمس نسخ من هذه الرسالة في مكتبات تركيا. كل هذه النسخ موجودة في مكتبة السلمانية. تم التحقيق الذي أجري في هذه الدراسة من خلال استخدام نسختين من خمس نسخ. لأن هاتين النسختين لهما مقدمة. لكن ثلاث نسخ أخرى مفقودة المقدمة. لا تختلف هاتان النسختان عن بعضهما البعض بشكل كبير.

هذه الرسالة تتعلق بإعراب كلمة التوحيد. في هذه الرسالة ينقد ملا جامي أوجه إعراب كلمة التوحيد التي قدمت من قبل ويناقش هذه الأوجه المختلفة للإعراب ومساهمتها في معنى كلمة التوحيد. بعد انتقاد هذه الأوجه المختلفة للعربية، اتخذ قراره بشأن إعراب كلمة التوحيد أخذاً بعين الاعتبار على وضع أهل الخطاب الذين تم فيهم إرسال القرآن الكريم والمعنى الذي يعتبر راسخاً جداً حول قواعد اللغة العربية وغيرها من الأدوات اللغوية.

الكلمات المفتاحية: عبد الرحمن الجامي، الإعراب، كلمة التوحيد، علم اللغة، التصوف.

STRUCTURED ABSTRACT

It is mentioned in the sources that 'Abd al-Rahman al-Jâmî (d. 998/1492) has more than forty works. However, some of them have not reached today. Most of his works are Persian and a few of them are in Arabic. Although most of his works are about Sufism, he also has worked on language, literature, religious sciences.

When the works are examined in general, it is understood that Jâmî is more interested in Sufism. However, it is seen that he wrote works in different fields. One of these works, *al-Fawaid al-Ziyaiyya*, which he wrote as an annotation to *al-Kafiya* of Ibn al-Hajib, is important for the treatise which is the subject of scientific publication. His work has been taught in Ottoman madrasahs for centuries and today, it is continued to be taught in many madrasahs with the name of Molla Cami. This work is important in terms of showing the competence of Jâmî in the grammar of Arabic. In addition, in this work, he included the exception which is

the key problem in the writing of i'rab of kalimah al-tawheed, theoretically and in the article in question, he applied this subject on kalimah al-tawheed. Thus, this article is a study in which Jâmî performs the subject of exception and criticizes the previous aspects of i'rab.

This paper is a critical edition of *Nafhah al-ta'yîd fî sharh kalimah al-tawheed* written by 'Abd al-Rahman al-Jâmî who also known as Molla Jâmî in Turkey. He is known as a prolific scholar and writer of mystical Sufi literature. He was primarily a prominent poet-theologian of the school of Ibn Arabi and a Khwājagānī Sūfī. He left behind many books and students. One of his works that has reached us is *Nafhah al-ta'yîd*.

There are five copies of this treatise in Turkey's libraries. All of these copies are in the Suleymaniya Library.

The subject of the study is mentioned with three different names in the records of the libraries. These names; While *Risala fî i'rab lā 'ilāha 'illā llāh*, the other *Risala fî i'rab kalimah al-tawheed*, *Risala fî sharh kalimah al-tawheed*. As can be seen, the first two of these three names imply that the subject of the article is centered on i'rab, and the last one implies that it covers non-grammatical issues. However, all copies of these three names belong to the same text. Furthermore, both the records and the titles mentioned in the records indicate that the text belongs to 'Abd al-Rahman al-Jâmî. There was no record of uncertainty about belonging. In some sources, the aforementioned article is mentioned with the name *al-Risala al-Tahlîliyya*. *al-Tahlîliyya* word in the name, kalimah al-tawheed of the name obtained from the al-masdar al-manhut name. As a result, this name means this risala belonging to the kalimah al-tawheed.

The critical edition performed in this study is carried out by utilizing two copies from five copies. Because these two copies have the introduction of the author. But another three copies are missing the introduction. These two copies don't differ from each other significantly.

This risala related to i'rab of the kalimah al-tawheed. Molla Jâmî in this risala criticizes different views on i'rab aspects of the kalimah al-tawheed and argues these various i'rab aspects and their contribution to the meaning of the kalimah al-tawheed. After criticism of these various i'rab aspects, he makes his decision on i'rab of the kalimah al-tawheed to the relationship with the situation in the people of the era that The Holy Qur'an had been sent down and the meaning considering very well-established Arabic grammar and other linguistic devices.

According to Jâmî, kalimah al-tawheed in true sense should be taken into account as adjectives in the sense of mabud for ilāh, and the word

Allah should be considered as a special name. When God is considered as a concept in the literal sense of worship, it is not expressed as monotheism. Because the concept has universal meaning. The universal meaning does not negate the presence of partners in itself. In this case, the word of Allah, giving the possibility of a plurality of kalimah al-tawheed will impose a distorted meaning. As a result, the correct determination of both the grammatical and lexical aspects of the words constituting kalimah al-tawheed is important for the accuracy of the meaning.

أ. الدراسة

1. مقدمة

صنف العلماء القدامى كثيرا من الرسائل في إعراب كلمة التوحيد. ومنها ما يأتي:

- 1- إعراب لا إله إلا الله،¹ لابن هشام الأنصاري (ت. 761 هـ / 1360 م).
- 2- معنى لا إله إلا الله،² للزرکشي (ت. 794 هـ / 1392 م).
- 3- رسالة في كلمة التوحيد³، لجلال الدين الدواني (ت. 908 هـ / 1502 م).
- 4- رسالة في إعراب لا إله إلا الله، وتسمى التجريد في إعراب كلمة التوحيد⁴ لعلي القاري (ت. 1014 هـ / 1605 م).
- 5- إنباه الأتباع على تحقيق إعراب لا إله إلا الله،⁵ لإبراهيم بن حسن الكوراني (ت. 1101 هـ / 1690 م).

وفي مقالتنا هذه نتناول تحقيق رسالة أخرى لها نفس الغرض السابق وهو إعراب لا إله إلا الله، لعبد الرحمن الجامي، اطلعنا عليها في قسم المخطوطات بمكتبة سليمانية، فرأيناها تشتمل على فوائد قيمة وتوجيهات عديدة لم نجدها في غيرها من المصنفات، وهذا الذي دعانا إلى الاهتمام بها وتحقيقها. مبتدئين تحقيقنا بترجمة لحياة صاحب المخطوطة، موضحين القيمة العلمية للمخطوطة وذلك بذكر المواضيع الأساسية التي انفردت بها المخطوطة، ومقارنتها بالرسائل الأخرى التي لها نفس الغرض، كما أننا بينا صحة نسبة المتن لمؤلفه ونسخ المخطوطة بشكل مفصل.

2. حياة المؤلف (817-998هـ / 1414-1492م) ومصنفاته:

مؤلف هذه الرسالة عبد الرحمن الجامي، اسمه الكامل نور الدين عبد الرحمن جامي بن نظام الدين أحمد، ولد بجام في خراسان في 23 شعبان، ونشأ بهراة، وبها عاش معظم حياته، وتوفي بها في 18 المحرم⁶.

1 تحقيق: حسن موسى الشاعر، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1409هـ.

2 تحقيق: علي محي الدين علي القره داغي، القاهرة: دار الإعتصام 1985م.

3 مخطوط، أنظر: مكتبة سليمانية، في قسم شيخ زاده محمد برقم 110.

4 تحقيق: مشهور حسن سلمان، بيروت وعمان: المكتب الإسلامي ودار عمار 1411هـ/1991م.

5 تحقيق: حسناء حسين يحيى الزهراني، رسالة ماجستير: كلية الآداب للبنات بالرياض.

قدم الجامي في حديثه مع والده للدراسة إلى هرات وبعدها إلى سمرقند. وكانت هاتان المدينتان حضرتي العلم والأدب والفن في عصر التيموريين. اشتهر الجامي منذ وقت مبكر، وحظى باحترام من عليّة القوم وعامة الناس. حجّ عام 877هـ/1472م، وعاد من طريق دمشق وحلب، فحظى بتوقير العلماء فيهما، على عكس ما لاقاه وهو يمر ببغداد من مضايقات بعض أهلها وحسد هم مما اضطره لأن ينظم قصيدة شكاً فيها جهل سكان أهلها. استقر المقام بالجامي في هرات منذ عام 878هـ/1473م. ونشأ بينه وبين الشاعر الأديب علي شيرنوائي وزير حاكم هرات التيموري حسين بايقرا (874-911/1469-1506) صلة ود وصداقة⁷.

انتسب إلى إحدى الطرق الصوفية، وهي الطريقة النقشبندية، وأخذ نفسه في طريق الرياضة الروحية. وجعل يرتقي في مقامات (مراتب) الصوفية، حتى تسلم مشيخة الطريقة، خلفاً لأستاذه سعد الدين الكاشغري. ولكنه ظل في سيرته اليومية على صلة وشيجة بالحياة والناس. وإذا كان اهتمام الجامي في أول حياته بشعر التصوف، ونظم على نسق المثنوي والرابعي والمعنى والأسلوب المسمى «ترجيع بند»، فإنه نبغ أيضاً في علوم الدين (التصوف - التفسير - الحديث) والأدب والبلاغة والخط والعروض والنحو والتاريخ والتراجم والموسيقى. وصرف في ذلك جُلّ اهتمامه حتى آخر أيام حياته. وقدّر بعضهم عدد مؤلفاته بأربعة وخمسين مؤلفاً بين كتاب ورسالة، وأوصلها آخرون إلى تسعة وتسعين، وكان بعضها باللغة العربية، ومعظم آثاره لا يزال مخطوطاً يحتفظ به في مكتبات سليمانية وبرلين وفيينا والقاهرة والإسكندرية وطهران. من مؤلفاته: ديوانه، نقد النصوص في شرح الفصوص، نفحات الأنس من حضرات القدس، شواهد النبوة، الفوائد الضيائية شرح الكافية لابن الحاجب (ت647هـ/1249م)، بهارستان، تفسير القرآن⁸.

3. التعريف بالرسالة

3.1. اسم الرسالة وتاريخ تأليفها

تمّ ذكرها هذه الرسالة بأسماء مختلفة في فهرس المكتبات؛ لكن الاسم الذي وضعه المؤلف في مقدمة رسالته هو: *نقحة التأييد في شرح كلمة التوحيد*. وذكرت بعض المصادر اسم الرسالة بأنه *الرسالة التهليلية*⁹. كما أن اسم الرسالة وردت بصيغ متعددة في نسخ الكتاب وفي سجلات المكتبات منها: *رسالة في إعراب لا إله إلا الله*¹⁰، *رسالة في إعراب كلمة التوحيد*¹¹، *رسالة في شرح كلمة التوحيد*¹².

3.2. توثيق نسبة الرسالة إلى مؤلفها:

6 البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع لمحمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت بدون التاريخ، 327/1؛ معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية لعمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كخاله، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1957م، 122/5.

7 Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 94-95.

8 تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار والسيد يعقوب بكر، الهيئة المصرية العامة، القاهرة 1993م، 533/1؛ معجم المؤلفين لكخاله، 122/5؛ البدر الطالع للشوكاني، 327/1؛ Okumuş, "Câmî," 7: 96-99.

9 Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 7:97

10 بمكتبة سليمانية، في قسم حميدية برقم 01441.

11 بمكتبة سليمانية، في قسم شيخ زاده محمد برقم 110.

12 بمكتبة سليمانية، في قسم شيخ فاتح برقم 05349.

إن نسبة الرسالة لعبد الرحمن الجامي ثابتة من خلال نسخ الرسالة أولاً، ومن تأكيد المصادر الأخرى ذلك ثانياً؛¹³ فقد ذكرت كل النسخ التي عثرنا عليها للرسالة وبيّنت في عناوينها وقيد فراغها أن مؤلف الكتاب هو "عبد الرحمن الجامي".¹⁴

3.3. محتوى الرسالة وتحليلها:

الآيات القرآنية التي وردت فيها "لا إله إلا الله" أو ما كان على وفق هذا الأسلوب، كلها جاءت برفع الاسم الواقع بعد "إلا"، ولم تأت قراءة واحدة، ولو شاذة بالنصب.¹⁵

وهذه هي الآيات مع السور التي وردت فيها في القرآن الكريم:

أ- ﴿لا إله إلا الله﴾: (الصافات، 35/37، محمد، 19/47).

ب- ﴿لا إله إلا هو﴾: (البقرة، 163/2، 255، آل عمران 2/3، 6، 18، النساء، 87/4، والأنعام، 102/6، 106، الأعراف، 158/7، التوبة، 31/9، 129، هود، 14/11، الرعد، 30/13، طه، 8/20، 98، المؤمنون، 116/23، النمل، 26/27، القصص، 70/28، 88، فاطر، 3/35، الزمر، 6/39، غافر، 3/40، 62، 65، الدخان، 8/44، الحشر، 22/59، 23، التغابن، 13/64، المزمل، 9/73).

ج- ﴿لا إله إلا أنا﴾: (النحل، 2/16، طه، 14/20، الأنبياء، 25/21).

د- ﴿لا إله إلا أنت﴾: (الأنبياء، 87/21).

تكتسب هذه رسالة قيمة من أهمية الموضوع الذي تعالجه، وهو إعراب "لا إله إلا الله".

وقد ذكر المصنّف في هذه الرسالة اختلاف المسلمين في توجيه إعراب كلمة التوحيد على القواعد النحوية وأثره على معناها. وفصل المصنّف كثيراً في بيان أوجه إعرابها مع المناقشة والاستدلال والترجيح. وهذا موجز للأوجه المختلفة:

1- إن "إله" مبتدأ، و"إلا الله" مبتدأ ثان بدل من اسم لا على المحل، وخبره محذوف واختلف في هذا المحذوف، وعلى هذا تقديرات مختلفة في كلمة التوحيد. وهي:

لَا إِلَهَ مُمْكِنٌ إِلَّا اللَّهُ مُمْكِنٌ

لَا إِلَهَ مُمْكِنٌ إِلَّا اللَّهُ مَوْجُودٌ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مَوْجُودٌ

2- إن "إله" خبر مقدم و"الله" مبتدأ مؤخر. وتقديم الخبر يفيد الحصر.

واكتفى المؤلف بذكر هذين الوجهين من أوجه إعراب كلمة التوحيد وانتقدتهما من جهة القواعد النحوية والمعنى وهو لم يعين اختيار وجه الإعراب لكن يفهم من كلامه أنه يختار هذا الوجه وهو أن يكون الاستثناء مفرغاً، و"إله" اسم "لا" بني معها، و"إلا الله" الخبر.

13 انظر: تحفه سامي لسام ميرزاي صفوي، مطبعة أرمغان، طهران 1314، 86؛ تكمله حواشي نفحات الأُنس لرضي الدين عبد الغفور لاري، طهران 1343، 39.

14 انظر: المكتبة السليمانية، في قسم سنز برقم 03916، وفي قسم حميدية برقم 01441، وفي قسم نور عثمانية برقم 4423، وفي قسم شيخ زاده محمد برقم 110، وفي قسم شيخ فاتح برقم 05349.

15 إعراب لا إله إلا الله لابن هشام جمال الدين أبي محمد الأنصاري النحوي، تحقيق حسن موسى الشاعر، الجامعة الإسلامية، المدينة 1409هـ، في قسم الدراسة، ص 3.

وعلى هذا الإعراب معنى كلمة التوحيد: لا يستحق المعبودية بالحق أحدا "إلا الله" أى إلا الفرد الموجود على أن المراد من الإله مفهومه الذي هو المعبود بالحق ومن الله الفرد الموجود منه.

لم يعتبر المؤلف في اختيار هذا الوجه على القواعد النحوية فقط، بل اعتبر على الغرض من كلمة التوحيد مع مقتضى حال المخاطبين بمواجهة علم البلاغة، وهو رد المشركين في اعتقادهم أن الآلهة المتعددة المستحقة للمعبودية كثيرة كأنثة في الوجود، وبيان وجوده تعالى بالوحدانية ونفى إله غيره. واعتبر أيضا تأثير المعنى على نفس السامع بمواجهة التصوف، وعلى هذا فإن هذه الكلمة إنما تفيد التوحيد إذا كان إله بمعنى المعبود بحق والله علما للفرد الموجود منه.

والمؤلف فسر توجيه الإعراب بتعبيرات التصوف كما أنه اهتم بعدم عدم اختلاج قلب السامع بمعنى كلمة التوحيد واستخدم مصطلحات علم المنطق كما أنه شرح معنى الإله بمفهوم كلي وعرف بأن الإله مفهوم كلي ونفس تصويره ليس مانعا من وقوع الشركة بهذا التعريف يحتمل مفهوم الإله الكثرة.

وبالنتيجة؛ استفاد المؤلف في هذه الرسالة من كتب علم البلاغة لأنه ذكر كتاب التلخيص للقرويني في علم البلاغة في أثر الإعراب على المعنى واستخدم مصطلحات البلاغة. وهناك آراء مختلفة في توجيه إعراب كلمة التوحيد، لكن لم يذكر المؤلف جميع هذه الآراء واكتفى برأين منها وأوضح فسادهما من جهات مختلفة وأشار إلى اختيار توجيهه.

والحاصل من توضيح المؤلف أنه اعتبر في توجيه الإعراب على القواعد النحوية وعلم البلاغة والتصوف وعلم المنطق.

3. 4. وصف عام لنسخ الرسالة ومنهجنا في التحقيق:

بعد البحث والاستقصاء تم العثور على خمس نسخ لهذه الرسالة؛ كلها في مكتبة سليمانية. وقد وردت الرسالة ضمن مجموعات مختلفة في هذه المكتبة ونظرا لعدم وجود نسخة للمؤلف أو نسخة مقابلة على نسخة المؤلف تم اختيار نسختين وتحقيق الرسالة بناءً عليها.

اتبعنا في التحقيق قواعد التحقيق لمركز البحوث الإسلامية (ISAM). وقابلنا نسختين واستعملنا رموزا للنسختين التي اعتمداها في التحقيق؛ فرمزنا لنسخة سَرَز (س) ولنسخة حميدية (ح). ولييان أرقام الورق تم اختيار نسخة سَرَز لتكون الأصل. وقد أشرنا في الهوامش إلى الفروق بين النسختين.

3. 4. 1. نسخة سَرَز، تقع في ثلاث ورقات، ضمن مجموع يضم رسائل مختلفة بمكتبة سليمانية، في قسم سَرَز برقم 03916، وتقع من ورقة 2-4. يوجد في هذه النسخة، تاريخ النسخ 1088 واسم المستنسخ: محمد سعيد بن حسين القرشي الكوكني النقشبندي.

3. 4. 2. نسخة حميدية، تقع في أربع ورقات، ضمن مجموع يضم رسائل مختلفة بمكتبة سليمانية، في قسم حميدية برقم 01441، وتقع من ورقة 142-145. لا يوجد في هذه النسخة، تاريخ النسخ ولا اسم المستنسخ.

3. 4. 3. نسخة نور عثمانية، تقع في ورقتين، ضمن مجموع يضم رسائل مختلفة بمكتبة سليمانية، في قسم نور عثمانية برقم 4423، وتقع من ورقة 109-110. لا يوجد في هذه النسخة، تاريخ النسخ ولا اسم المستنسخ.

3. 4. 4. نسخة شيخ زاده، تقع أربع ورقات، ضمن مجموع يضم رسائل مختلفة بمكتبة سليمانية، في قسم شيخ زاده محمد برقم 110. وتقع من ورقة 222-225. لا يوجد في هذه النسخة، تاريخ النسخ ولا اسم المستنسخ.

3. 4. 5. نسخة شيخ فاتح، تقع ورقة واحدة، ضمن مجموع يضم رسائل مختلفة بمكتبة سليمانية، في قسم شيخ فاتح برقم 05349. وتقع في ورقة 94. لا يوجد في هذه النسخة، تاريخ النسخ ولا اسم المستنسخ.

واخترنا النسخة الأولى أصلية للتحقيق، لأنها أقل النسخ خطأً وفيها تاريخ النسخ، واسم المستنسخ ولا توجد هاتان الميزتان في النسخ الأخرى، وفي هذه النسخة، والنسخة الثانية مقدمة المؤلف إلى جملة "اعلم أن لا إله إلا الله كلمة توحيد إجماعاً باتفاق المسلمين" وهي غير موجودة في النسخ الأخرى ولذلك اعتمدنا هاتين النسختين فقط.



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة سرز: (3916)



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة حميدية: (1441)

ب. التحقيق

نفحة التأييد في شرح كلمة التوحيد

لعبد الرحمن الجامي قدس سره

[ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدمة المؤلف]

أفضل ما¹⁶ جرى على اللسان حمدا وشكرا ذكرُ لا إله إلا الله، وأكرم ما ورد على الجنان عقلا وفكرا بالتحقيق مدلوله وفحواه. ثم أشرف الصلوات على من شرف من بين الرسل بتوقيع محمد رسول الله، وزين حضر نبوته بفص الخاتم بلا ريب واشتباه، وعلى آله الذين شادوا لواء الفضل إلى فلك الحقيقة والاكتهان، وأصحابه الذين هم يتصفون بصفات تراهم ركعا وسجدا يبتغون فضلا من الله.

أما بعد:¹⁷ فلما طال كربتي في زوايا الأخران وتَأَجَّمَّ¹⁸ كانوا خلدني من نيران الحدثان، وتشاحب¹⁹ شعائر آمالي من جفوة²⁰ الأيام، وتشاخس²¹ أضراس²² أحوالي عن تراضخ الشهور والأعوام وتفاقم على مصائب الزمان وتراكم لديّ نوائب الدوران حتى ارتمضت²³ في ضرام²⁴ الهموم وانتحضت²⁵ عن تجرع الغصص والغموم²⁶ صافر في صفير العقل على تدارك تلك الأحوال ووافقتني سفير الفضل²⁷ على التوجه إلى قبلة الإقبال وهي السدة السنية والعتبة العلية²⁸ التي من توجه إليها توجها شائقا صار على أقرانه بجميع المقاص فانقا. أعني عالي²⁹ حضرة كان ذاته بصفات جميع الكمال متجليا،³⁰ ومرأت صفاته عن شوائب النقص متجليا،³¹ واستعلى لواء الفضل في عهد دولته إلى ذروة العلا، واستشرف قيمة العلم في زمان تربيته إلى غاية الغلا، واستنظم³² لآلى أحوال الأهالي في سلك المرام منصودا، واستنار كواكب آمال الأفاضل في سماء المقاصد مصعودا، سالك منهاج العدل والانصاف، هادم مباني الظلم والاعتساف.

16 زيادة من حاشية س: لا يخفى ما فيه من اقتباس الحديث على أحسن الطرق.

17 ح: وبعد.

18 زيادة من حاشية س: تَأَجَّمَّتِ النَّارُ؛ ذكت أي: اشتدت لهبها، قاموس.

19 زيادة من حاشية س: تشاحب؛ تلفيف الأمور حتى تفقد.

20 ح: خبوة.

21 زيادة من حاشية س: التشاخس؛ تضريس الأضراس واختلاقتها قداما وخلفا وفساد الأحوال بين القوم. ح: تشاحس،

22 ح: أخراس.

23 زيادة من حاشية س: الارتماض؛ الاحتراق من نيران الآلام والمحن وفساد الكبد.

24 ح: حرام.

25 زيادة من حاشية س: الانتحاض؛ غاية الهزال والنحافة وانتزاح اللحم من العظم.

26 ح: العموم.

27 ح: الفصل.

28 ح: العقلية.

29 ح: عال.

30 ح: متجليا.

31 ح: متجليا.

32 ح: استنظم.

[شعر]:³³

هو الفرد تحقيقا وعلما وشيمة
وعقلا وخير الناس وهو فضيل
تراه مفيضا من محاسن لطفه
كان سحابا في الربيع هطيل³⁴

وهو الأمير الكبير، والحسيب الجليل، غياث الإسلام، ومغيث المسلمين، زين الملة والدنيا والدين، أمير على بشير [2و] لا زال ظلال إقباله في الأيام إلى يوم التناد ممدودة، ورايات عدله وإجلاله لصالح³⁵ الأنام أبد الأباد معقودة، فهاجت في مرة³⁶ المرة، كما التهبت في الحرّة الحرّة،³⁷ فطفت بوادي أنحاء الخيال، وغوّصت³⁸ ليج بحار الأفكار لأنني أخرج منها درا يليلق³⁹ بحضرته، وأجد فيها هدية اقتبس السماء من حضرته، فلم أجد على ما رأيت ذلك الجنب مطاقا لزمرة الملائكة حوله، ومطارا لطيور السعادات الأبدية حومه، فال أمر إلى في وطري بدقائق الأنظار بعد ما جال في مكامن صدري أنواع الأفكار إلى أن أفسر كلاما يبتنى عليه مباني الإسلام ويدخل بوسيلته في دار السلام،⁴⁰ فإنه في ذلك الجنب أروج التحف عزا، وأنفس الهدايا قبولاً، وإن وقع لي فما استنبطه منه الكلام كلام من تصادم متاعب الأيام، وصار قريحتي عما استخرج عنه المعاني⁴¹ قريحة من تلاطم أمواج الآلام، واتصفت عيناى في تشخييه طول الليالي كما في صيلم الأذ بوصف اللاتنام.

[بيت]:⁴²

أجد في ما لعيني لا تنام
كان جفونها فيها كلام⁴³

ولكن تصديت بتأييد أطفاه في شرح كلمة التوحيد فإنها من أفضل شعب الإيمان، على ما قال صلوات الرحمن وسلامه عليه: "إن الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا إله إلا الله"⁴⁴ في أخصر⁴⁵ الكلمات وأوجز العبارات هاربا عن الإكثار المملّ ومائلا إلى الاختصار المدلّ، وأستعين بالله المعزّ والمدلّ.

اعلم أن "لا إله إلا الله" كلمة توحيد إجماعا باتفاق المسلمين ولكن اختلفوا في تعليقه على ما يقتضي القواعد النحوية.

قيل: إن "لا إله" مبتدأ فلا بد له من خبر و"إلا الله" مبتدأ ثان بدل من اسم لا على المحل ولا يجوز أن يكون بدلا من لفظه لأنه لو أبدل من اللفظ لَلَزِمَ من نفيه نفي المستثنى، إذ العامل في المبدل⁴⁶ عامل في البدل والمبدل منه بحكم⁴⁷ الساقط كما تقرر في علم النحو. فإذا احتاج كلاهما إلى

33: ح: شعر.

34: هذه الأبيات للمؤلف أنشأها في هذه الرسالة.

35: ح: بصلاح.

36: زيادة من حاشية س: المرة؛ بضم الميم يقال شيء مر، وبكسرهما القوة وأراد بها القوة القريحة.

37: زيادة من حاشية س: الحرّة؛ بفتح الحاء المهملة، الأرض التي فيها حجارة وبكسر الحاء المهملة، العطش.

38: ح: عوصت.

39: ح: + تحفته.

40: ح: دار السلام، بدون في.

41: ح: المعنى.

42: ح: بيت.

43: ح: ركام، هذه الأبيات للمؤلف أنشأها في هذه الرسالة.

44: سنن النسائي، الإيمان وشرائعه 16.

45: ح: أخصر.

46: ح: + منه.

47: ح: في حكم.

تقدير الخبر وعلى كل⁴⁸ تقدير لم يفد معنى التوحيد ظاهرا بحسب التركيب لأن الغرض من التوحيد نفي الإمكان مما⁴⁹ سوى الله⁵⁰ من الآلهة وإثبات وجوده تعالى بالوحدانية فلو قدر في كليهما ممكن بأن يكون التقدير "لا إله" ممكن [3ظ] "إلا الله" ممكن لم يثبت به وجوده تعالى وهو ظاهر البطلان.

ولو قدر فيهما موجود كما ذهب إليه بعض المحققين لم يلزم منه نفي الامكان مما سوى الله تعالى من الآلهة لأنه لا يلزم من نفي وجود الإله نفي إمكانه فإن نفي الوجود لا يستلزم نفي الإمكان كما لا يخفى وسيجيئ تحقيقه.

ولو قدر⁵¹ في الأول الإمكان وفي الثاني الوجود ليكون التقدير "لا إله" ممكن "إلا الله" موجود لم يصح الاستثناء منه لأن الاستثناء يجب⁵² من عين الحكم الذي جرى في المستثنى منه كما إذا قلت ما جائي أحد إلا زيد فقد استثنيت زيدا من عين حكم المستثنى منه⁵³ الذي هو عدم الجئية⁵⁴ والمستثنى منه هو أحد، فكأنك قلت⁵⁵ ما جاءني أحد إلا قام زيد. وبهذا يظهر أنه لا حاجة إلى ملاحظة التقدير في الثاني بل هو يكفي في الأول فليتأمل.⁵⁶

وما قيل يمكن أن يقدر ممكن موجود معا في كليهما بحسب جواز⁵⁷ تعدد الخبر إذا كان المراد بالإمكان الإمكان⁵⁸ مما لا يصح أيضا، لأن جواز⁵⁹ تعدد الخبر فيما⁶⁰ إذا كان في تعدد إيراده⁶¹ فائدة أخرى مترقب فيها غير ما في الأول، وهذا ليس كذلك لأن المستثنى يجب أن يكون مناسباً للمستثنى منه في إجراء الحكم لما مر آنفاً، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الاستثناء من الإمكان أو الوجود أو كليهما فالأولان محذوران لما سبق من لزوم فسادهما. والثالث ليس بصحيح لأن الكلام ههنا إذا وجد الخبر الواحد يتم به ويستغنى عن الآخر فيبقى أحد الخبرين لغوا.

قال بعضهم⁶² أن "لا إله إلا الله" أصله الله إله ليكون الله مبتدأ وإله خبره فقدم الخبر وقيل إله الله لأن تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر ولما لم يكن تقديمه منحصرا في إفادة المعنى الواحد، بل يستفاد منه⁶³ معنى آخر مثل التنبيه⁶⁴ والتشويق والتفأل وغير ذلك أدخل فيه كلمة "لا" و"إلا" اللتين هما آلتا الحصر لأن ينصّ به، وقيل "لا إله إلا الله". ورد بعض المحققين هذا القول بقوله ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر، لأنه كان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله

48: ح - كل.
49: ح: عمّا.
50: ح: + تعالى.
51: ح: وإن قدر.
52: ح: + أن يكون.
53: ح: - منه.
54: ح: المجئية.
55: ح: + ما جاءني أحد إلا جاءني زيد، فلا يصح أن يقول.
56: زيادة من حاشية س: وجه التأمل؛ أن الاستثناء إذا وجب كونه من الحكم الذي جرى في المستثنى منه بعينه فكل حكم قدر في الأول فهو بعينه ملحوظ في الثاني فلا حاجة إلى تقديره بصريحة للثاني.
57: ح: - جواز.
58: ح: + العام.
59: ح: - جواز.
60: ح: ممّا.
61: ح: إيراد.
62: ح: + وهو صاحب الكشاف.
63: ح: - تقديمه منحصرا في إفادة المعنى الواحد، بل يستفاد منه.
64: ح: التشبيه.

تعالى لا على نفي⁶⁵ مغايرة الله تعالى عن كل إله تأمل،⁶⁶ تم كلامه. ووجه التأمل أنه إذا نفي مغايرة الله تعالى عن كل إله فكأنه ثبت لكل من الآلهة أنه الله⁶⁷ ضرورة وقوع الاستثناء موقع [30] الخبر فيلزم أن يكون الآلهة الله،⁶⁸ وفساده ظاهر. ويمكن أن يجاب عنه بوجهين:

الأول: أنه معارض، لأن المقصود من مساق الحديث في إثبات كمال التوحيد⁶⁹ نفي الوجود والإمكان مما سوى الله تعالى من الآلهة وذلك على ما ذهب إليه ذلك المحقق ليس كذلك،⁷⁰ فإنه ينفي الوجود منها ويبقى الإمكان على حاله، فما ادعى عليه أنه مما يفيد توحيداً كاملاً مما لا يفيد توحيداً كاملاً لأن تقدير الوجود وإن كان صحيحاً لرد خطأ المشركين وادعائه ولكنه لم يرتفع خطرة خاطر وخلقاته عن المستفسر من هذا المعنى والسماع له. قوله: "كان المعنى على نفي الوجود عن الآلهة سوى الله تعالى". قلنا لا نسلم أن نفي الوجود كاف في هذا المعنى بل المعنى ههنا عند ادعاء التوحيد المستفاد منه إنما يكون على نفي الوجود من الآلهة سوى الله تعالى ونفي إمكانها مفاد إثبات وجوده تعالى لا على نفي وجودها فقط مع بقاء الإمكان.

الثاني: أنا لا نسلم أن الاستثناء ههنا وقع موقع الخبر حتى يلزم ذلك المحذور⁷¹ بل هو بهذا التعليل مبتدأ حقيقة بتقديم الخبر⁷² فإن تقديره على النظر إلى الأصل غير الله⁷³ ليس إلهاً ليكون غير الله مبتدأ وليس إلهاً⁷⁴ خبره ومعناه أن⁷⁵ غير الله ليس معبوداً بالحق فقدم ليصير⁷⁶ المعنى الإلهية التي⁷⁷ هي⁷⁸ المعبودية بالحق مقصورة⁷⁹ على الله تعالى⁸⁰ ولا يتجاوز عنه⁸¹ إلى غيره تحقيقاً ولو سلمنا أنه بعد التعليل ودخول أداة النفي والاستثناء لا يبقى على قاعدته الأصلية ولكن لا نسلم أنه يلزم منه نفي مغايرة الله تعالى عن كل إله لأن الاستثناء المفرغ لا بد له من مقدر يتوجه إليه النفي كما صرح صاحب التلخيص⁸²: "أن النفي في الاستثناء المفرغ⁸³ يتوجه إلى مقدر هو مستثنى منه عام مناسب للمستثنى في جنسه"⁸⁴ فإذا يمكن أن يكون التقدير لا يستحق للعبودية⁸⁵ بالحق أحداً⁸⁶ "إلا

65 ج: نفي، بدون على.
66 زيادة من حاشية س وح: على ما تقتضي كلامه.
67 ج: + تعالى.
68 ج: - الله.
69 ج: + هو.
70 زيادة من حاشية س وح: أي تقدير الوجود على مذهبه ليس كذلك.
71 زيادة من حاشية س: أي؛ المحذور من نفي مغايرة الله تعالى عن كل إله.
72 ج: - الخبر.
73 ج: + تعالى.
74 ج: إله.
75 ج: أي.
76 ج: يُرى أن.
77 ج: الذي.
78 ج: هو.
79 ج: مقصور.
80 ج: - تعالى.
81 ج: منه.
82 هو محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين الشافعي، المعروف بخطيب القزويني المتوفى: 1338/739.
83 ج: - لا بد له من مقدر يتوجه إليه النفي كما صرح صاحب التلخيص: أن النفي في الاستثناء المفرغ.
84 انظر: التلخيص في علوم البلاغة لمحمد بن عبد الرحمن بن عمر أبي المعالي جلال الدين الشافعي المعروف بخطيب القزويني، تحقيق عبد الرحمن البرقوق، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، مصر 1932/1350، ص. 149؛ الإيضاح في علوم البلاغة لمحمد بن عبد الرحمن بن عمر أبي المعالي جلال الدين الشافعي المعروف بخطيب القزويني، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، الطبعة الثالثة، دار الجيل، بيروت بدون التاريخ، 42/3.
85 ج: للمعبودية.

الله" أى إلا الفرد الموجود الذي هو خالق العالم على أن المراد من الإله مفهومه الذي هو المعبود⁸⁷ بالحق ومن الله الفرد الموجود منه وإن لم⁸⁸ يلاحظ المقدر الذي وقع المستثنى⁸⁹ موقعه بحسب الظاهر ولا شك أنما إذا قلنا لا يستحق للعبودية⁹⁰ له⁹¹ بالحق أحد "إلا الله" بتقدير أحد⁹² نظرا إلى الأصل والحقيقة فكأننا نفينا [4ظ] الوجود والإمكان عن كل إله سوى الله تعالى بهذا الاستحقاق وقصرناه على ذاته تعالى بحيث أنه لم يتجاوز عنه إلى غيره قطعا، فمعناه ليس له شريك لا في الوجود ولا في الإمكان أحد⁹³ في استحقاق صفة المعبودية بالحق قطعا⁹⁴ كونه⁹⁵ موجودا متصفا بصفة البطلان كما لا يخفى من كثرة المعبودات الباطلة في الوجود لا يضر في المقصود.

فإن قيل الغرض أن المتنازع فيه في هذه الكلمة إنما هو⁹⁶ الوجود لأن المشركين في اعتقادهم أن الآلهة المتعددة المستحقة للعبودية⁹⁷ كثيرة كائنة في الوجود لا أنه يمكن أن يوجد فلرد هذا الخطأ عليهم يجب أن يقدر بالوجود دون الإمكان وإذا لم يقدر بشيء⁹⁸ منهما⁹⁹ لم يعلم أن الاستثناء من الوجود أو الإمكان أو شيء آخر وهذا ينافي التوحيد لأن التوحيد هو بيان وجوده تعالى بالوحدانية ونفى إله غيره.

قلنا هذا القول وإن كان صحيحا لرد الخطأ ادعاء ولكن الكلام في أصل ما يقتضي التركيب فإذا قلت "لا إله" موجود "إلا الله" لرد الخصم لا يمكن أن لا يختلج قلب السامع حيثما¹⁰⁰ اقتضى أصل التركيب مع قطع النظر عن ذلك الغرض شوبا بين التوزع والتردد على إمكان وجوده بأنه إذا لم يكن موجودا هل يمكن أن يصير موجودا من بعد أم لا فهذه الشائبة من توزع القلب والخلجان تورث الاحتمال على صيرورة وجوده بحسب الإمكان وهو ينافي التوحيد بخلاف ما إذا لم يكن المقدر ملحوظا ظاهرا كما فيما نحن بصدده فإنه حينئذ ليس منافيا للتوحيد¹⁰¹ ولم يولد منه ذلك

86: ح: أحد.
 87: ح: المعبودية.
 88: ح: وليس منه.
 89: ح: الاستثناء.
 90: ح: للمعبودية.
 91: ح: - له.
 92: زيادة من حاشية س وح: إنما التزم ذلك أي: كونه استثناء مفرغا بتقدير أحد دون موجود أو ممكن، لأن في تقديرهما نوع فساد، أوضحنا ذكره.
 93: ح: أحدا.
 94: زيادة من حاشية س وح: بل نقول إن هذه الكلمة بتقدير الوجود لا يصح ردا لخطأ المشركين أيضا، لأنه لما فسد اعتقادهم بكون الآلهة موجودة شريكة لله تعالى في استحقاق العبودية واغترس غرس بهذا الظن الفاسد في مساحة ضميرهم ولوثة بلوثة الشرك ذيل باطنهم، فمتى قلت لرد خطئهم لا إله موجود إلا الله، لا يزول صدأ الشرك عن مرات اعتقادهم بالكلية بهذا القدر بل يظنون حيثما يقتضي أصل عقيدتهم الفاسدة بالإشراك، لأنه إذا لم يكن موجودا، يمكن أن يصير موجودا، لأنهم زعموا أولا بوجوده، فإذا نفيت الوجود تردوا أو زعموا بإمكانه لبقاء أصل الشرك في اعتقادهم وعدم زواله بنفي الوجود فقط، بخلاف ما إذا نفيت الإمكان أيضا، فإنه ليس لهم حينئذ حجة أخرى فيه.
 95: ح: لكونه.
 96: ح: وقع.
 97: ح: + له.
 98: ح: شيء.
 99: ح: منها.
 100: ح: حيثما.
 101: ح: للتوحيد.

الاحتمال المذكور أصلا لأن الله تعالى مختص بالمعبود بالحق أي¹⁰² علم للفرد الموجود الذي يعبد بالحق تعالى وتقدس وإله بمعنى المعبود بحق.

فإذا قلنا "لا إله إلا الله" مع قطع النظر عن ملاحظة التقدير فكأننا أردنا أنه لا¹⁰³ مستحق للعبودية له أحد لا في الوجود ولا في الإمكان إلا الفرد الذي هو خالق العالم فوجود الآلهة مع¹⁰⁴ ذلك الاستحقاق في حكم العدم كما إذا قلنا لمن زعم إن في الدار زيد¹⁰⁵ وعمرو¹⁰⁶ وغيرهما ما في الدار إلا زيد بمعنى ما في الدار أحد إلا زيد إذا لم يكن فيها¹⁰⁷ غيره فمعناه أن تلك الصفة أي: الكينونة في الدار ليس إلا لذلك الموصوف¹⁰⁸ فكيف [4] يصح أن يكون لغيره وكون غيره موجودا خارجا عنها لا ينافي عدم اتصافه بهذه الصفة فلا حاجة عند ملاحظة هذا المعنى إلى التقدير.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن هذه الكلمة إنما تفيد التوحيد إذا كان إله بمعنى المعبود بحق والله علما للفرد الموجود منه كما تقرر فإنه لو لم يكن كذلك بل يكون الله¹⁰⁹ اسما لمفهوم المعبود بالحق أو الواجب لذاته لا¹¹⁰ علما للفرد الموجود منه كما زعم بعضهم لما أفاد التوحيد لأن المفهوم من حيث هو مفهوم كلي والكلي نفس تصويره ليس مانعا من وقوع الشركة فيحتمل الكثرة ويلزم الفساد وأيضا لو كان كذلك فالمراد بالإله في هذه الكلمة إما المعبود بالحق أو مطلق المعبود فمن الأول يلزم استثناء الشيء من نفسه لأنه إذا كان اسما لمفهوم المعبود بالحق لم يوجد الفرق بينهما أي بين الله والإله¹¹¹ في الكلية بحسب المفهوم فإذا استثنى منه فقد استثنى من نفسه ومن الثاني يلزم الكذب لكثرة المعبودات الباطلة فيجب أن يكون إله بمعنى المعبود بحق والله علما للفرد الموجود منه هذا ما أردت تنميته واستخرجت عن قريحتي تدقيقه بعد ما صممتُ التوجه إلى العتبة¹¹² العليا والمقصد الأقصى التي¹¹³ هي¹¹⁴ السدة السنوية السلطانية والقبه¹¹⁵ العلية الخاقانية مع تفرق الحال وتوزع البال، فالمتوقع¹¹⁶ من المطالعين بهذه¹¹⁷ الأرقام والسطور أن لا يؤاخذونا بالخطأ¹¹⁸ والقصور.

102 ح: لأنه.
 103 ح: ليس.
 104 ح: + عدم.
 105 ح: زيدا.
 106 ح: وعمرا.
 107 ح: - فيها.
 108 ح: الموجود.
 109 ح: - علما للفرد الموجود منه كما تقرر فإنه لو لم يكن كذلك بل يكون الله.
 110 ح: إذ لو لم يكن.
 111 ح: وبين الإله.
 112 ح: الكعبة.
 113 ح: الذي.
 114 ح: هو.
 115 ح: والعتبة.
 116 ح: فإن التوقع.
 117 ح: لهذا.
 118 ح: بإيراد الخطأ.

KAYNAKÇA

- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Çev. es-Seyyid Yakup Bekr, Ramazan Abdüttevâb. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1993.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn. *Nefhatü't-te'yîd fî şerhi kelimeti't-tevhîd*. Serez, 3916: 2a-4a, Hamidiye, 1441: 142a-145b, Nuru Osmaniye, 4323: 109a-110a, Şeyhzâde Muhammed, 110: 222b-225b, Şeyh Fatih, 5349: 94a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Hatîb Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahmân Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn. *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. Thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Hatîb Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahmân Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn. *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-belâga*. Thk. Abdurrahmân Berkûkî. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1350/1932.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed el-Ensârî. *Î'râbü Lâ ilâhe illallah*. Thk. Hasan Musa eş-Şâir. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1409.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1957.
- Lârî, Radiyyüddîn Abdülgafûr. *Tekmile-i havâşî Nefehâti'l-üns*. Tahran: Encümen-i Cami, 1343.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Okumuş, Ömer, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sam Mirza, Ebü'n-Nasr Mirza Sam b. (Şah) İsmail. *Tuhfe-i Sâmî*. Tahran: Matbaa-i Armagan, 1936/1314.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. el-Bedrü't-tâli'. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar 2019, 6 (11), 24-43

DİNLERDE MABED-İBADET İLİŞKİSİ (Yahudilik Örneği)

The Relationship Between The Temple And The Worship In Religions
(The Example Judaism)

İsmet EŞMELİ

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, e-mail: ismetesmeli@hotmail.com ORCID: 0000-0002-4551-0309.

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi H. İbrahim ŞENAVCU / İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURAK / AİBÜ İlahiyat Fakültesi.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Mayıs 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Haziran 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran 2019

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 11 **Sayfa / Pages:** 24-43

Atıf / Cite as: Eşmeli, İsmet. *Dinlerde Mabet-İbadet İlişkisi (Yahudilik Örneği)*, [The Relationship Between The Temple And The Worship In Religions (The Example Judaism)]. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/11 (Bahar 2019): 24-43.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *ithenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *ithenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

DİNLERDE MABET-İBADET İLİŞKİSİ* (Yahudilik Örneği)

İsmet EŞMELİ**

Öz

Her dinî gelenekte yüce varlığa/varlıklara karşı yerine getirilmesi gereken sorumluluklar bulunmaktadır. Bu sorumluluklara genel olarak ibadet adı verilmektedir. Mabet ise, en genel ifadeyle bir dini yapıya mensup olanların ibadetlerini bireysel ya da birlikte gerçekleştirdikleri genellikle kutsal kabul edilen mekânı ifade eder. Mabet, kutsal varlık ile en yakın olunan ve ona karşı olan saygının içten bir şekilde gösterildiği yer olarak da kabul edilmektedir. Her dinin kendine ait mabet şekilleri bulunmaktadır. Ancak, bir dine ait olan mabet şekli zaman ve mekâna göre farklılık gösterebilir. Aynı zamanda, bazen mabede yüklenen anlamda da bazı değişiklikler görülebilmektedir. Farklı mimari yapıya sahip olmakla birlikte mabet, ibadet yapılan yer olma işlevini muhafaza etmektedir. Her dinde mabede önem verilmektedir. Yahudilik ise, mabet odaklı bir anlayışa sahiptir. Yahudilikte birçok ibadetin ancak mabette yapılması gerektiği inancı bulunmaktadır. Bu sebeple, Yahudilikte mabet merkezde yer almaktadır. Yahudi tarihinde, mabedin durumuna göre bazı ibadetler ya askıya alınmış ya da değişikliği uğramıştır. Sürgün hayatıyla bağlantılı olarak mabedin bulunmadığı zamanlarda kurban gibi bazı ibadetler ya askıya alınmış ya da şekil ve anlam değişikliği yapılarak imkânlar çerçevesinde devam ettirilmiştir. Bu çalışmamızda, ilk önce dinlerde mabet-ibadet ilişkisine kısaca değineceğiz. Ardından Yahudilikte mabet-ibadet ilişkisini tarihsel süreçleri dikkate alarak ve bazı örnekler sunarak ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Mabet, Kutsal Mekân, İbadet.

The Relationship Between The Temple And The Worship In Religions (The Case of Judaism)

Abstract

In every religious tradition there are responsibilities to be made against the supreme being. These responsibilities, which must be done, are generally called worship. The temple, in its most general sense, refers to a place which is generally regarded as sacred, where individuals belonging to a religious structure perform their worship individually or together. The temple is also regarded as the place where the closeness to the sacred being and the respect towards it are shown intimately. Each religion has its own form of temple. However, the shape of temple belongs to a religion may vary according to time and place. At the same time, some changes can sometimes be seen in the

* Bu çalışma, 3-5 Mayıs 2018'de 5. ASM Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan ancak özet olarak yayınlanan metinden faydalanılarak hazırlanmış makale çalışmasıdır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Bilim Dalı, esmeliismet@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4551-0309.

meaning of temple loading. Having a different architectural structure, the temple maintains its function of being a place of worship, It is given importance to temple in every religion. Judaism, on the other hand, has a temple-centered understanding. In Judaism, there is a belief that many worship should only be done in temple. For this reason, the temple in Judaism takes place in the center. In Jewish history, according to the situation of the temple some worship has been either suspended or changed. In connection with the exile, some worship, such as sacrifice, were either suspended or reformed in term of form and meaning during the absence of the temple. In this work, we will first briefly describe the relationship between the temple and the worship in religions. We will then examine the relationship between the temple and worship in Judaism, taking into account the historical processes and presenting some examples.

Keywords: Judaism, Temple, Sacred Space, Worship.

STRUCTURED ABSTRACT

Religion is a fact that exists and maintains its existence with its different elements. Beliefs, worship and temples related to worship are the basic elements of religion. Each religious tradition has its own understanding of faith, worship and temple. Both the understanding of the temple and the worship are closely related to the beliefs of religion and the historical experience of religious people in general. For this reason, it has been concluded that it will not reach a correct result to think or examine the understanding of worship and temple present in any religion, apart from their relationship with each other from the beliefs and historical process of that religion.

In religions such as Judaism, Christianity and Islam, it is deemed necessary to perform some worship in the temple with the community. However, there is no obligation that the worship is performed with the community in Islam. Because, there is the acceptance that worship can be made anywhere in the World in Islam. However, Muslims perform the worship in the temple, which must be performed with the community. In this respect, Islam is different from Judaism and Christianity. Worship in Islam is not only a practice in the temple. From this perspective, individual worship in almost every religion clearly shows its existence. This is more evident in Indian religions such as Hinduism and Buddhism.

In Judaism, when the worship is mentioned, the sacrifice and worship formed around the sacrifice are at the forefront. The sacrifice is the most rooted and dominant worship of Judaism, and it is a worship performed in the temple, although its nature is different at different times. The ancestors of the Jews also made an altar when they made a presentation to God and performed their worship there. This situation did not change much in period of Hz. Moses. The Tent Temple is located in the Ark of

the Covenant and is considered to be the place where Hz. Moses meets God has a function as a center for sacrifices and other worship. Jews have different temples in the periods of Kingdom. However, with the rise of the Temple of Solomon, other temples where Jews worshiped were overshadowed. Then, the Temple of Solomon became both the religious and political center of the Jewish community. The Temple of Solomon, which was destroyed and demolished by the Romans in 70 AD still remains alive as a sacred place for the Jews.

The Jews, who had to live in the exile, reformed their religious practices according to the new situation. They have built synagogues where they are as a representation of the Temple of Solomon. Thus, the synagogues began to be at the center of the Jewish community and they continued to protect their identities based on the synagogue. Although the synagogue is the new temple of the Jews, sacrifice and some worship related to sacrifice, performed in the Temple of Solomon, were either suspended or changed to a different practice. In this new situation, it was produced the remedies by replacing the sacrifice with the prayer. The reconstruction of the Temple of Solomon is required that the sacrifice to fulfill once again. For this reason, it is accepted that the holy land owned during the time of King David should be owned. As a result of this acceptance, new concepts such as the expectation of Messiah and Siyonism emerged in Judaism.

In order to understand the temple and worship understanding of almost every religion correctly, it should not be ignored with the sacred texts of that religion and its social, political and economic history. when it comes to Judaism, has a long and long history, this situation is more evident. In the context of the relationship between temple and worship, it is clear that there is a different period in Judaism and formed a specific understanding related to these periods. This study eliminates an important deficiency in terms of revealing the relationship between temple-worship in religions in the case of Judaism. At the same time, The Temple of Solomon is an important structure in terms of understanding the attitudes and behaviors of the Jews in different parts of the world and in the state of Israel. In the example of the Temple of Solomon, it is important subject to determine the relation of Jewish worship with the temple.

GİRİŞ

Her dini gelenekte kutsal kabul edilen varlık ve nesnelere ile yakından irtibatlı olduğu düşünülen kutsal bir mekân bulunmaktadır. Bu kutsal mekânlar, her dinin kendi literatüründe farklı şekillerde adlandırılmaktadır. Bu mekânlar, durumlarına ve tarihsel süreçlere göre aynı dini gelenekte bile farklı isimlerle ifade edilmiştir.¹

İbadet, farklı şekil ve anlamlarda da olsa hemen hemen bütün dini geleneklerin bir parçası konumundadır.² Birçok dini gelenekte mabet ile özdeşleşmiş ibadet bulunmaktadır ve ibadetin yapılabilmesi için özel bir mekân zorunluluğu vardır. Özellikle Yahudilikte kurban³, İslam'da hac⁴, Hıristiyanlıkta tevbe ve günah itirafı⁵ gibi temel ibadetler, belirlenen özel mekânlarda yapılmak zorundadır.

Dinlerin inanç ve ibadet anlayışları, öncelikle kutsal metinleri tarafından belirlenmekle birlikte, sahip oldukları tarihsel süreç ve bu tarihsel sürece bağlı yaşanan sosyal süreçlerden de bağımsız değildir. Buna bağlı olarak, dinlerin mabet algı ve anlayışı da söz konusu süreçlerden etkilenerek şekillenmiştir. Bu durum, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinler için söz konusu olduğu gibi diğer dinler açısından da geçerlidir. Bu nedenle, bir dine ait mabet algı ve anlayışını ortaya koymadan önce o dinin tarihsel sürecinin bilinmesinin yanında mabet kelimesinin mahiyetini belirlemek de isabetli olacaktır.

Mabet, Arapça bir kelime olup ibadet edilen yer, ibadethane, ibadete mahsus bir yapı anlamlarına gelmektedir. Dinî bir yapı olarak mabet, dindarların belirli zamanlarda topluca ya da ferdî olarak dinlerinin emri doğrultusunda ibadetlerini gerçekleştirebilmelerine yönelik yapılan kendine has özellikleri bulunan özel bir mekân anlamında kullanılmaktadır. Mabet kelimesini ifade etmek için çeşitli dillerde farklı kelimeler kullanılmaktadır.

¹ Ahmet Güç, "Mabet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 276-280.

² Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 233-235.

³ Tekvin, 8:20, 12: 7-9, 13: 18, 33: 20, Çıkış, 29: 31-46; Güç, "Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 433-435; Asiye Aydın, *Yahudilikte Kurban Fenomeni (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015)*, 29-31.

⁴ el-Hac, 22:27-29.

⁵ Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 348-353.

Latince kaynaklı İngilizce olan “temple” kelimesi ‘Tanrı’nın evi’ Yunancada ise “temenos” kelimesi ‘Tanrı’ya ayrılan kutsal yer’ anlamında kullanılmıştır.⁶

Mabet, en genel anlamıyla dinin inançlarının uygulamaya konulduğu mekânlar olarak anlaşılmaktadır. Bu anlamda inançlara bağlı uygulamalar olarak kabul edilen ibadetlerin uygulanması için oluşturulan özel mekânlara mabet denilmektedir.⁷ Genel olarak, bir dinin inanç ve ibadet olmak üzere iki boyutu olduğu kabul edilir. İbadet yapılan bir mekân olması itibariyle mabet, genellikle toplu olarak ibadetin gerçekleştirildiği ve kutsal olduğuna inanılan yapı şeklinde tanımlanabilir. İnançları ve ibadetleri olmayan bir dini gelenek olmayacağından, ibadetlerin ifa edilebileceği mekânlar olarak mabedi olmayan bir din de düşünülemez. Bu itibarla her dinin kendine özgü mabet anlayışı mevcuttur. Mabetlerin genel anlamda sahip olduğu ya da olması gerektiği özellikler arasında inananın, Aşkın Varlık’la buluşarak O’nun varlığını veya maneviyatını kendisinde hissettiği bir yer olduğu kabul edilmektedir. Bir diğer özelliği ise, inanç sahiplerinin birlikte topluca ibadetlerin yerine getirildiği mekân olmasıdır.⁸ Mabedin bu iki önemli özelliği farklı şekil ve uygulamalar olarak tüm dinlerde görülebilmektedir. Yahudilikte, İslam’da ve Hıristiyanlıkta bazı ibadetler mabetlerde yapılma zorunluluğu taşımaktadır.

Hemen her dini gelenekte mabet, ibadetin yapıldığı yer olmakla birlikte din eğitimi ve öğretiminin yapıldığı mekândır da aynı zamanda. Her dinî gelenekte ilk zamanlardan itibaren mabet, günün, zamanın ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde gelişme ve değişme göstermiştir. Dinin ilk ortaya çıktığı zamanlarda basit bir yapı olarak ortaya çıkan mabedin, daha sonraki zamanlarda gelişen medeniyet ve toplumla birlikte şekil ve işlevinde de büyük değişiklikler meydana gelmiştir. Ancak mabedin temel özelliği olan dinsel boyutu hep var olagelmıştır. Yani kutsal kabul edilen varlık/varlıklar ile yakınlığın sağlandığı özel bir mekân olma durumunu her daim muhafaza etmiştir.⁹

Bütün dinlerin kendi mabetlerine verdikleri isimler olduğu gibi her dinin kendine özgü mabet anlayışı da bulunmaktadır. Bir yeri mabet yapan unsurların başında kutsal mekân algısı yer almaktadır. Mabet kutsal bir mekândır. Kutsal kabul edilen, hürmet edilen varlık ile en yakın olunan bir mekândır. Ulûhiyetin temsil yeridir.¹⁰ Bu nedenle din mensuplarının

⁶ Mabet kelimesinin geniş anlam ve kullanımları için bakınız: Güç, “Mabet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 276-280.

⁷ Vecdi Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 2. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 83.

⁸ Güç, “Mabet”, 27: 276-280.

⁹ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 357.

ibadetlerini icra ettikleri yerdir. Mabet, maddi dünya ile maddi olmayan arasında bir bağ kurmada önemli bir işleve sahip olarak kabul edilen bir yapı ve mekân olarak kabul edilmektedir.¹¹ Bu bağlamda her dinin kendi anlayışına göre şekil ve anlam kazanmış mabet anlayışı oluşmuştur. Mabet-ibadet ilişkisi de bu anlayış çerçevesinde değerlendirildiğinde daha sağlıklı bir sonuç elde edilebilecektir.

1. Bazı Dinlerde Mabet-İbadet

Her dinin kendine has bir ibadet anlayışı olduğu gibi mabet anlayışı da bulunmaktadır. Dinlerin mabet ve ibadet anlayışı sahip olduğu inanç sistemi tarafından belirlenmekle birlikte dinlerin/dindarların geçirmiş olduğu tarihsel, sosyal ve ekonomik gibi özellikler de belirleyici etkiye sahiptir.¹² Bu anlamda her dinin tek bir mabet algısından söz edemeyiz. Zaman içerisinde farklı çeşitlilikler gösteren ve zamanla şekillenen bir mabet algısından söz etmek daha makuldür. Bazı dinlerde mabet-ibadet başlığı altında Yahudilik dışındaki tüm dinlerin mabet-ibadet anlayışına yer vermemiz bu çalışmanın hacmini aşmaktadır. Bu nedenle, İslamiyet, Hıristiyanlık, Mecûsilik ve bazı Hint dinlerindeki mabet-ibadet algısına özetle değinilecektir.

İslam'da mabet, Allah'a ibadet edilen yer anlamıyla öne çıkmaktadır. Bu anlamıyla özel ve kutsal bir mahiyet arz etmektedir. İslam'da mabet, mescit/camii kelimesiyle ifade edilmektedir. Mescit, İslam'ın ilk yıllarından itibaren farklı aşamalardan geçerek günümüze kadar çeşitli şekillerde ve işlevlerde kendini gösteren özel bir yapıdır. Mabet için kullanılan bir diğer kelime olan camii ise, daha sonraki yıllarda ortaya çıkmıştır ve ülkemizde daha büyük olan mabedi ifade etmektedir.¹³ Dolayısıyla günümüzde Türkiye'de ibadet için yapılan küçük olan yapıya mescit, büyük olan yapıya ise camii denilmektedir.¹⁴

İslam'a göre, Allah'a sadece mescitlerde ibadet edilmesi söz konusu değildir. Ancak ister mescit olsun ister camii olsun Müslümanlar için bu mekânlarda yapılan ibadetin daha faziletli olduğu kabul edilir.¹⁵ Ayrıca, bu kutsal mekânların imarını yapanların Allah katında değerinin artacağına olan

¹⁰ Bilgin, *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 158.

¹¹ Güç, "Mabet", 27: 276-280; Güç, *İlahi Dinlerde Ma'bed*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 25.

¹² Fuat Aydın, "Yahudiler/Yahudilik Açısından Kudüs", *Eskiyeni*, 37 (2018), 109-125; Galip Atasagun, "Yahudilikte Dînî Sembol ve Kavramlar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2001): 125-156.

¹³ Ahmet Önkal, Nebi Bozkurt, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 46-56.

¹⁴ Semavi Eyice, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 56-90.

¹⁵ Nesai, "İmamat", 50; Ebu Davud, "Salat", 46; Önkal, Bozkurt, "Cami", 7: 46-56.

inaniş dolayısıyla toplumun her ferdi konuyla ilgili hassasiyete sahiptir.¹⁶ Öyle ki, Müslüman yöneticiler, hem kendileri büyük mescit/camii yapımına büyük önem vermiş hem de halkın bu husustaki duyarlılığını teşvik etmişlerdir. İslam beldelerinde tarihe iz bırakmış büyük camii örnekleri mevcuttur.¹⁷

İslam'da mescitler sadece bir ibadet mekânı olarak değil aynı zamanda bir eğitim mekânı olarak da işleve sahiptir. Bunun ilk örnekleri de Hz. Muhammed (s.a.v) zamanında mevcuttur.¹⁸ Müslümanlar nezdinde en kutsal ve derecesi üstün olarak kabul edilen mescitler sırasıyla Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevi ve Mescid-i Aksa'dır. Daha sonra ise, diğer mescitler yer almaktadır.¹⁹ İslam'a göre hac ibadetinin sadece Mescid-i Haram'a²⁰ hasredilmiş olması ibadet ile mabet arasındaki ilişkiyi en belirgin bir şekilde ortaya koyması bakımından önemlidir.

Hıristiyanlıkta mabet (kilise), ilk dönemlerden, özellikle IV. yy.'dan, itibaren var olmakla birlikte günümüzdeki durumuna ulaşması tarihi süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Kilise kelimesi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Hıristiyan literatüründe kilise, tüm Hıristiyan imanını ve bizzat doktrinin kendisini, Katolik, Ortodoks ve Protestan gibi mezhebi, cemaat veya grubu ve en yaygın olarak da Hıristiyanların ibadet yerlerini ifade etmek üzere dört ayrı anlamda kullanılmaktadır.²¹ Konumuzu kilisenin ibadet mekânı olma durumu ilgilendirdiğinden mabet olarak kilise hakkında kısa bilgilerle konuyu izah etmekle yetineceğiz. Kilise yapıları erken dönemlerde bazilika tarzında ince uzun bir yapıya sahipken daha sonraki yıllarda kilisede artan ritüellere paralel olarak daha geniş mekâna ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle, farklı mimari özelliklere sahip görkemli yapılar oluşturulmuştur. Hıristiyan teolojisinde tüm Hıristiyan mezheplerinde olmasa da ibadet amaçlı birçok uygulama kilisede icra edilmek durumundadır. Bu bağlamda Hıristiyan teolojisinde kilise kutsal bir mekândır ve dinî ritüellerin icra mekânıdır.²²

¹⁶ Et-Tevbe, 9/18; Mehmet Şener, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 91-92.

¹⁷ Eyice, "Cami", 56-90.

¹⁸ Önkal, Bozkurt, "Cami", 7: 46-56.

¹⁹ Müslim, "Hac", 105-110,415; Önkal, Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mescid-i Haram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 29: 273-277.

²⁰ el-Hac, 22/27-29.

²¹ Mehmet Aydın, "Kilise", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 11-14; İsmet Eşmeli, *Henri de Lucac'ın Kilise Anlayışı, Teolojik Görüşleri ve Katolik İlahiyatına Katkıları, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014)*, 7.

²² Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık" 17: 348-353.

Mecûsilikte ibadetlerin icra edildiği mekâna *ateşgede* denilmektedir. Mecûsiler, bu mabetlerde günlük ve yıllık ibadetlerini ve önemli dinî uygulamalarını gerçekleştirir. Bu yapıların Tanrı'nın yeryüzündeki sembolü ve ona ulaşmak için bir vasıta olduğu kabul edilen ve hiç sönmeyen yakılan ateşin korunabilmesi için yapıldığı bilinmektedir.²³ Ateşgedelerde bulunan ateş kutsaldır. Bu ateşin bulunduğu yere gün ışığının gelmemesine ve aydınlığını gün ışığından dolayı kaybetmemesine dikkat edilir. Ateşgede iki kısımdan oluşur: kutsal ateşin bulunduğu karanlık ve ancak rahiplerin girebildiği bölüm ve herkese açık olan büyük bölüm.²⁴

Hindu mabetlerinin ortaya çıkışı mö. IV. yy. sonrasına aittir. Zamanla görkemli bir yapıya dönüşen Hindu mabetleri VII. asırdan itibaren oldukça büyük ve görkemli hale gelmeye başlamıştır. Hinduizm, çok tanrılı bir din olması hasebiyle her Tanrı'ya ait farklı bir mabet bulunmaktadır. Bu nedenle bir Hindu hangi tanrıyı kabul ediyorsa ona ait mabede gider. Hinduizm'de mabetler, Tanrının mekânları olarak kabul görmekte, insanların Tanrı'yla/tanrılarla buluşma, onlara takdimeler sunma ve onları ziyaret etme mekânı olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda Hinduizm'deki mabet ile tanrı algısı arasında sıkı bir ilişkinin var olduğu görülecektir. Ancak, Hinduizm'de ritüeller bireysel olarak yapılabildiği için bir Hindu yeryüzünde her hangi bir yerde de ritüellerini yerine getirir. Hatta birçok Hindu'nun evinde ibadet amaçlı özel bir oda (*puja*) bulunmaktadır.²⁵

2. Yahudilikte Mabet-İbadet

Yahudilik, Âdemî dinlerin ilki olarak kabul edilmektedir. Mabet-ibadet ilişkisi açısından Yahudilik söz konusu olduğunda Yahudi tarihi ve Yahudiliğin genel özellikleri göz ardı edilemez. Zira hem mabet hem ibadet algısı açısından Yahudiliğin tarih içerisinde tecrübe ettiği süreç ve bu süreçte ortaya çıkan durumlar etkili olmuştur. Bu nedenle, Yahudilikte mabet-ibadet, mabet öncesi, mabet dönemi, mabet sonrası olmak üzere üç dönemde ele alınabilir. Burada Yahudilikte mabet-ibadet ilişkisi bu üç dönem üzerinden hareketle incelenecektir.

²³ Güç, "Mabed", 27: 276-280.

²⁴ Şinasi Gündüz, "Mecûsilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 279-284; Mehmet Alıcı, "Zerdüş'ten Günümüze Mecûsilik/Zerdüştilik", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, 2015, 1, 773-798.

²⁵ Kürşat Demirci, "Hinduizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 112-116; Ali İhsan Yitik, "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 298; Güç, "Mabed", 27: 276-280.

2.1. Yahudilikte Mabet

Yahudilikte mabet, Atalar dönemi, Hz. Musa dönemi, Mabet dönemi ve Mabet sonrası dönem olmak üzere dört aşamalı olarak incelenmektedir. Mabet sonrası dönem de kendi içerisinde farklı devirler şeklinde ele alınmaktadır.

Yahudi tarihinde mabet, Hz. Musa'nın çöldeki yolculuğu sırasında oluşan ve ilk mabet de denilebilecek "Çadır Mabet" (*ohel Mo'ed-toplanma çadırı*) ile Yahudilerin hayatında yer almaya başlamıştır. Ancak bu mabetin mevcudiyeti, henüz yerleşik bir hayata geçmemiş İsrailoğullarının sabit bir mabede sahip oldukları anlamına gelmez. Bu nedenle Tanrı tarafından ataları Hz. İbrahim'e vaat edilen topraklara ulaşmak için Hz. Musa önderliğindeki çöl yolculuğu esnasında beraberlerinde taşıdıkları, mahiyeti Tanrı tarafından Hz. Musa'ya bildirilen bir Çadır Mabet'ten söz etmek mümkündür. Bu yolculuk esnasında Yahudiler, en belirgin ibadetleri olan kurbanı ve diğer ibadetlerini konkladıkları yerde kurulan ve daha sonra kaldırılıp diğer konaklama yerine yerleştirilebilen Çadır Mabet olarak da bilinen mekânda icra ediyorlardı.²⁶ Bu Çadır Mabet, levhaların içine konulması, Tanrı'nın burada Hz. Musa ile iletişime geçmesi ve bir bakıma bu mekânın Tanrı'ya hasredilmiş kutsal bir mekân olarak kabul edilmesi dolayısıyla çölde yollarını kaybetmiş İsrailoğulları için kutsaldır ve önem arz etmektedir.²⁷ Mısır'dan Hz. Musa'nın önderliğinde çıkan İsrailoğulları çölde kırk yıl gibi bir süre yolculuk yapmışlardır. Bu seyahatleri esnasında Çadır Mabet, İsrailoğullarının günlük yaşamlarında önemli bir yere sahip olmuştur. Tanrı'yla buluşma yeri olarak kabul edilen bu mabet, toplum yaşamının odağında yer almıştır.²⁸ Bu dönemde mabet, Tanrısal boyutlu işlerin icra merkezi haline gelmiştir. Kısacası, bu dönemde Çadır Mabet Yahudilerin/İsrailoğullarının önemli bir unsuru haline gelmiştir. Bu da Yahudiliğin mabet merkezli bir din olarak anlaşılmasında etkili olmuştur.

Yahudilikte mabet, kendilerinin sadece kral olarak kabul ettikleri Hz. Süleyman tarafından Kudüs'te yaptırılan ibadethane ile sosyal hayatta varlığını görkemli bir şekilde varlığını tahkim etmiştir.²⁹ Yapımı için hazırlıklarına Hz. Davut zamanında başlanan ve daha sonra I. Mabet olarak anılacak bina, Hz. Süleyman zamanında tamamlanmıştır. Ancak, bu döneme kadar da Yahudilerin farklı bölgelerde ibadetlerini icra ettikleri mabetleri

²⁶ Güç, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 207-212; Çıkış, 26:33-34.

²⁷ Çıkış, 33:11; Çıkış, 33:7-11; Sayılar, 12:8.

²⁸ Çıkış, 33:7-11; Güç, "Yahudilik", 43: 207-212.

²⁹ Baki Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 211-213.

vardır.³⁰ Hz. Davut'a Yahve'nin meleği mabedin yapılacağı yerde görünmüştür. Mabedin buraya yapılmasının avantaj ve amaçlarından biri de bu bölgenin hiçbir Yahudi kabilesine ait olmamasıdır. Bu nedenle Hz. Davut burayı satın almış ve ahit sandığını buraya taşımak istemiştir.³¹ Ahit sandığının muhafazası için ise kapalı bir mekân gerekiyordu. Hz. Davut bundan dolayı buraya bir altar (sunak) yaptırmıştır ve Yahudilerin kurbanlarını ifa etmesi için kullanılmasını sağlamıştır.³² Ancak peygamber Natan, vahiyle kendisine izin verilmediğini belirtmiştir.³³ Buna rağmen Hz. Davut mabedin yapımı için gerekli hazırlıkları tamamlamıştır.³⁴

Ahit Sandığı'nın Kudüs'e taşınması Kudüs'ün Yahudiler için merkez konuma gelmesini sağlamıştır. Öncelikle buraya bir altar (kutsallar kutsalı) yapılır. Daha sonra Ahit Sandığı bu mekâna taşınır. Böylece Hz. Süleyman zamanında yapılacak olan I. Mabet'in alt yapısı oluşturulmuş olur. Bu mabedin yapımı Çadır Mabet'in özellikleri dikkate alınarak daha geniş bir şekilde inşa edilmiştir.³⁵ Yapımında kullanılan malzemelerin bile Tanrı tarafından belirlendiği kabul edilmektedir.³⁶ Yapımından sonra I. Mabet (ve II. Mabet), Yahudiler için ileride hasretle anılacak ve hep özlemi duyulacak ihtişamıyla hafızalara kazınmıştır. Günümüzde de birçok Yahudi tarafından bu beklenti geçerliliğini korumaktadır. Bu mabedin yapımından itibaren daha önce Kenan diyarının farklı bölgelerindeki mabetler, önemini kaybetmiştir³⁷; en kutsal mekân haline gelen I. Mabet, Yahudi ibadetlerinin ve Yahudiliğin merkezi durumuna kavuşmuştur.³⁸ Özellikle kurban ibadeti artık burada icra edilmek zorundaydı.³⁹ Bu mabet, mö. 586 tarihindeki Babil sürgününden sonra yıkılmış⁴⁰ ancak daha sonra mö. 515'te aslına uygun olarak yeniden yapımı tamamlanmıştır.⁴¹ Ms. 70'te Yahudilerin Roma İmparatorluğu tarafından

³⁰ Güç, "Yahudilik", 43: 207-212.

³¹ II. Samuel, 6:1-19; Güç, "Yahudilik", 43: 207-212.

³² II. Samuel, 24:16-25; Bozkurt, "Mescid-i Aksa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 268-271.

³³ II. Samuel, 7:1-13; I. Tarihler, 17:1-2.

³⁴ I. Tarihler, 22:2-16.

³⁵ Muhammed Güngör, "Yahudi Dini Hayatında Süleyman Mabedi", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, 1 (2017), 54-58.

³⁶ I. Krallar, 6:1-36; Mustafa Yiğitoğlu, *Yahudilikte Tanrı'nın Yeri: Semavi Mabet*, (İstanbul: Bayem Ajans, 2011), 20.

³⁷ Güç, "Yahudilik", 43: 207-212.

³⁸ Yiğitoğlu, "Yahudilerin Tapınak Siyaseti ve Semavi Mâbed", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017): 43-52.

³⁹ Abdurrahman Küçük, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 235-240.

⁴⁰ Ronald H. Sack, *Images of Nebuchadnezzar*, London: Susquehanna University Press, 1991, s. 48.

⁴¹ Ezra, 6:15; Güngör, "Yahudi Dini Hayatında Süleyman Mabedi", 54-58.

sürülmesine kadar varlığını sürdürmüş ve Yahudilerin hayatında merkez konumunu sürdürmeye devam etmiştir.

Sürgünde iken, sinagogların Hz. Süleyman tarafından yapılan mabedi temsil ettiğine inanılmış ve Yahudiler ibadet ve uygulamalarını yeni duruma uyarlayarak devam ettirmiş ya da bazılarını askıya almışlardır. Bu bağlamda sinagog, I. ve II. Mabet olarak bilinen (Bet-ha Migdaş) mabedin tüm özelliklerine sahip değildir.⁴² Bu nedenle sadece bu mabette yapılması gereken bazı ibadetler sinagoglarda icra edilememektedir.⁴³ Edilse bile farklı bir usulde gerçekleştirilmektedir. Buna örnek olarak bugün herhangi bir zamana bağlı olmaksızın Ağlama Duvarı'na yapılan ziyaret/hac ve kurbanın kaldırılarak yerine duanın icra edilmesi gösterilebilir.

2.2. Yahudilikte İbadet

Yahudiliğin ibadet anlayışında en dikkat çeken durum, ibadetlerin mabet merkezli olmasıdır.⁴⁴ Yani ibadetler mabette ifa edilmektedir. Bu yönüyle Yahudilik diğer bazı dinlerden farklılık göstermektedir. Yahudi ibadetleri Hz. Musa dönemi itibariyle şekillenmeye başlamış olmakla beraber ilerleyen zaman dilimi içerisinde Yahudilerin özellikle yıllık diye ifade edilen ibadetlerinde çeşitlenme ve değişiklikler oluşmuştur. Hatta bazı ibadetler vardır ki, Yahudi tarihinde yaşanan önemli olaylara endekslidir. Hz. Musa zamanında en belirgin ibadet kurbandır. Ancak o dönemdeki kurban ile mabet döneminin sonuna kadar olan kurban değişiklik göstermekle birlikte, kurban olsun diğer ibadetler olsun ibadetlerdeki asıl değişiklik mabet sonrası sürgün döneminde kendini göstermiştir.⁴⁵ Yahudilikte ibadet, genel olarak günlük, haftalık ve yıllık olmak üzere üç ana başlık altında ele alınmaktadır.

Günlük ibadet, günümüzde genellikle mabet dönemlerindeki kurban ibadetinin yerine icra edilen uygulamalar olarak bilinmektedir. Günlük ibadetler olarak uygulanan 'Şema İsrail' ve ibadetin ayakta yapılan kısmını oluşturan 'Amida' hem evde hem de mabette yapılabilir. Bu ibadetler, sabah, öğleden sonra ve güneş battıktan sonra evde bireysel olarak ya da mabette cemaatle icra edilir. Haftalık ibadet, cumartesi gününde kutlanan ve On Emir'de yer alan bir ibadettir. Bu nedenle Yahudiler Şabat günü yasaklarına

⁴² Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration/A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, Philadelphia: The Westminster Press, 1975, s. 32-33.

⁴³ Adam, "Yahudilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ed. Baki Adam, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 94 ve 101-102.

⁴⁴ Güç, "Yahudilik", 43: 207-212.

⁴⁵ Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 187-197; Güç, "Yahudilik", 43: 207-212; Adam, "Sinagog", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), (İstanbul: TDV yayınları, 2009), 37: 222-224.

riayet etme hususunda ayrı bir titizlik gösterirler. Şabat günü birçok Yahudi mabede gider ve ibadet, dua gibi uygulamaları cemaate katılarak icra eder. Ayrıca bu güne mahsus yasaklara da dikkat edilir. Şabat günü İsrailoğulları ile Tanrı'nın ahitleşmesinin sembolü olarak kabul edilir. Tanrı yaratma eylemini altı günde gerçekleştirmiş yedinci gün dinlenmiştir. Bu kabulle Yahudilerin hepsi olmasa da çoğunluğu Şabat gününde dünyalık işlerden el etek çeker. Zamanlarını mabette kutsal metin ve ibadetle geçirirler. Yıllık ibadetler, Yahudilerin tarihiyle yakın bir ilişki içerisindedir. Bu ibadetler, yıllık olarak kutlanan dini ve milli bayramlardır. Yahudi tarihinde yaşanmış önemli olayları hatırlayarak canlı tutmak için icra edilen uygulamalardır. Çalışmamızın ana teması olmadığı için Yahudilikte ibadet konusuna detaylı girmekten daha ziyade ilgili ibadetler mabet-ibadet bağlamında daha ayrıntılı ele alınacaktır.

2.3. Yahudilikte Mabet-İbadet İlişkisi

Yahudi inanisında ibadetlerin mabede bağlı olarak ifa edilmesi gerekmektedir. Bu sebeple, birçok ibadetin yerine getirilebilmesi mabede bağlıdır. Yahudi tarihinde belirgin olarak Hz. Musa döneminden başlayarak toplumda varlığı giderek merkezleşen ve daha görünür hale gelen mabetler Süleyman Mabedi'yle hem taçlanmış hem de tam anlamıyla merkezleşmiştir. Zaten Yahudilikte mabet denilince öncelikle Süleyman Mabedi kastedilmektedir. Yukarıda da bahse konu olduğu üzere Hz. Musa, Yahudiliğin en büyük peygamberi olarak kabul edilmektedir. O, bu anlamda, Yahudiliğin kurucusu olarak da görülmektedir. Mabedin temellerinin de Hz. Musa döneminde oluştuğu açıktır. Zira Tanrı'nın Hz. Musa'ya vermiş olduğu kabul edilen levhaların muhafaza edilebilmesi ve Hz. Musa'nın Tanrıyla olan bağının en güçlü olduğu mekân olması bağlamında Yahudi tarihinde ilk mabet olarak Çadır Mabet, Yahudiliğin temellerinin atıldığı, çölde İsrailoğullarının kendilerini Tanrı'ya daha yakın hissederek istek ve dualarını yaptığı, Tanrıya kurban sundukları bir mekân olmuş ve Yahudi toplumu için önemli bir merkez haline gelmiştir. Aynı zamanda Ahit Sandığı mabette olmak durumundadır. Yahudi mabedinin bu sandık vesilesi ile kutsal bir mekân olduğu kabul edilir.

Yahudilikte ilk oluşum sürecinden II. Mabet'in Romalılar tarafından yıkıldığı ve Yahudilerin sürgün edildiği ms. 70'e kadar olan süreçte -I. Mabet ile II. Mabet dönemleri arasında geçen sürgün dönemini saymazsak- mabet merkezli bir ibadet anlayışı gelişmiş ve benimsenmiştir.⁴⁶ Mabede bağlı yapılan ibadetler ve mabet merkezinde yapılan ibadet ve uygulamalar

⁴⁶ Yiğitoğlu, "Yahudilerin Tapınak Siyaseti ve Semavi Mâbed", ss. 43-52; Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, 237-238.

Yahudiliğin sonraki dönemlerinde de sürgün edildikleri yerlerde kendini sinagoglar vasıtasıyla hissettirmiştir.⁴⁷

Yahudilikte Kurban, Hz. İbrahim zamanından itibaren önemli bir yer teşkil etmektedir. Kurban, Hz. Musa döneminden itibaren mabet veya mabetlerde icra edilen bir ibadettir. Çöl yolculuğu sırasında İsrailoğullarının ibadetlerini ve Tanrı'yla ilgili olan uygulamalarını Çadır Mabet merkezinde yaptıkları bilinmektedir. Kenan diyarına yerleştikten sonra Yahudilerin aynı anda farklı bölgelerde mabetleri olmuştur. Onlar, bu mabetlerde kurban ve diğer uygulamalarını yerine getirebiliyorlardı. Yahudilikte kurban, kanlı kurban ve kansasız kurban takdimi şeklindedir. Diğer taraftan yapıldığı zamana göre de kurban takdimleri günlük, haftalık, aylık ve yıllık olmak üzere uygulanır.⁴⁸

Yahudilikte kurban, mabede bağlı yapılan en belirgin ve temel ibadet olarak icra edilen bir ibadettir. Ancak kurban ibadeti, Süleyman Mabedi'nde yerine getirilmesi gereken bir ibadettir. Hz. İbrahim, Tanrı'ya olan bağlılığını ve teslimiyetini göstermekle sınındığı durumda Tanrı'nın buyruğunu yerine getirebilmek için bir mezbah yaparak burada kendisinden istenileni icra etmiştir. Bu durum Yahudilikte kurban ile bu ibadetin yapılacağı yer arasındaki ilişki bağlamında önemlidir. Zira bu durumdan hareketle olsa gerektir ki, Süleyman Mabedi Yahudi toplumunun merkezi haline geldiğinde kurban ibadetinin yapılabileceği tek mekân Süleyman Mabedi olarak kabul edilmiştir. Bu durum, Krallığın ikiye bölündüğü dönemde de devam etmiştir.⁴⁹ Süleyman Mabedi yıkıldıktan sonra belli bir dönem Yahudiler kurbanlarını Mabedin kalıntıları üzerinde ifa etmeye devam etmişlerdir. Zamanla mabet olmadığından mabede bağlı olarak yapılagelen kurban ibadeti askıya alınarak duaya dönüştürülmüştür. Bazı Yahudi grupları kurban ibadetinin yeniden icra edilebilmesinin bu mabedin yeniden inşa edilmesine bağlı olduğunu ifade ederler.⁵⁰

Süleyman Mabedi'yle birlikte din merkezli bir ekonomik düzen mabet ekseninde şekillenmiştir. Yahudiliğin temel unsuru haline dönüşen yardımlaşma ve mâli ibadetlerin yapılması için mabet merkez haline gelmiştir. Yahudiliğe göre, her bir Yahudi gelirinin belli bir bölümünü mabede

⁴⁷ Güç, "Yahudilik", 43: 207-212; Adam, "Sinagog", 37: 222-224.

⁴⁸ Güç, "Kurban", 26: 433-435.

⁴⁹ Yiğitoğlu, "Yahudi İdeası: Kral Mabedinden Kral Devlete", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/2 (2012): 1207-1215.

⁵⁰ Güç, "Yahudilik", 43: 207-212; Adam, "Yahudilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, 102.

bağışlamak zorundadır.⁵¹ Bu anlamıyla mabet, Yahudilerin yardımlarıyla büyüyen bütçesini yine ihtiyaç sahibi olanlara harcayarak toplumun merkezinde yer almıştır. Süleyman Mabedi, Yahudilerin yapmış olduğu bu yardımları yine Yahudilerin ihtiyaçlarına kullanmak durumundadır.⁵²

Yahudilikte “*tsedaka*” terimi yardımlaşma, sadaka anlamına gelmektedir. Tsedaka fakirlikleri veya isyankârlıkları nedeniyle toplumdaki dışlanma ihtimali olan herkese uygulanmaktadır. Konuyla ilgili olarak da mabedin olmadığı zamanlarda Yahudilikte kurbanın yerini sinagoglar merkezinde *tsedaka* (yardımlaşma) almıştır.⁵³ Tsedaka Yahudi halkının kendi aralarında yardımlaşma fonu gibi işlev görmüştür. Bu mabedin olduğu dönemlerde mabet görevlilerince takip ediliyordu. Hem *tsedaka*'nın toplanması hem de onun ilgili yerlere dağıtılması mabet görevlileri eliyle yapılıyordu. Bu, Yahudilikte bir dini ibadet olarak kabul edilen *tsedaka* ile mabet arasındaki ilişkiyi açıklaması açısından önemli bir durumdur. Yahudi'nin, *tsedaka*'yı kendi eliyle ihtiyaç sahibine verme özgürlüğü yoktur. Mâli sorumluluğunu yerine getirebilmek için gelirinden veya varlığından kendi durumuna uygun düşen miktarı bizzat kendisi veya yetkililer aracılığıyla mabede bağışlaması gerekmektedir. Bu bağışlanacak olan miktar Tanrı'nın hakkı olarak kabul edilmektedir.⁵⁴

Ms. 70'ten sonra Yahudi cemaati dini bir zorunluluk olarak on erkekten az olmayan gruplar halinde yaşamışlar ve gittikleri bölgelerde Süleyman Mabedi'ni temsilen bazı ibadetlerini yapmak ve dinî metin öğretimini gerçekleştirmek için sinagog inşa etmişlerdir. Hatta bazı ibadetlerini -kurbanın duaya dönüşmesi gibi- sinagoga uyarlamışlardır. Tsedaka da burada işlevsel olarak Yahudi cemaati arasında varlığını korumuştur.⁵⁵ Bu anlayışın günümüzdeki büyük birliklerin temelini de teşkil ettiği gözden kaçırılmamalıdır.

Yahudilikte mabet ile ilişkili olarak kabul edilebilecek bir diğer ibadet ise hacdır. Yahudilikte hac ibadeti yıllık olarak icra edilen bir ibadettir. Araştırmacılara göre Yahudilikte hac ibadetinin geçmişi Hz. İbrahim'e kadar götürülebilir. Çünkü Hz. İbrahim'e Tanrı farklı yer ve zamanda görüldüğü

⁵¹ Çıkış, 23:1-9; Jacques Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para*, Çev: Berna Günen, 4. Baskı (İstanbul: Kırmızıkeçi Yayınevi, 2017), 41 ve 44.

⁵² Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para*, 84.

⁵³ Eldar Hasanoğlu, “Yahudilik” *Dinler Tarihi I-II*, Edit.: Mustafa Alıcı ve Süleyman Turan, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 418-420; Adem Özen, *Yahudilikte İbadet*, (İstanbul: Ayışığı, 2001), 145 vd.; Adam, “Yahudilik”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, 102.

⁵⁴ Hasanoğlu, *Yahudilik*” *Dinler Tarihi I-II*, 419-420.

⁵⁵ Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para*, 100-101.

yerlere bir sunak yapmasını belirtmiştir.⁵⁶ Hz. İshak'ın ve Hz. Yakup'un Tanrı'nın görüldüğü yerde ve zamanda Hz. İbrahim'in yaptığı şekliyle sunuda bulunup ibadet ettiklerine yer verilmektedir.⁵⁷ Ancak bu dönemde hac daha sonraki sistemleşmiş durumuna sahip değildir.⁵⁸

Yahudilikte mabet döneminde eksiksiz uygulanan hac ibadeti kutlanan yıllık bayramlara endekslenmiştir. Ancak bu bayramlar da Yahudilerin tarihi ile yakından ilişkilidir. İsrailoğulları Kenan diyarına yerleştikten sonra tarıma dayalı bir toplum olan Kenanlıların kutlamakta olduğu tarımla ilgili kutlamalarının zamanını benimsemişlerdir. Mabet öncesinde hac için tam olarak belli bir zaman ve mekân olmamakla birlikte, Tanrı'nın görüldüğü yer ve zaman hac mekânı ve zamanı olarak kabul edilebilir. Ancak mabetle birlikte hac zamanı ve mekânı sabit olarak belirlenmiştir. Yahudiler mabet döneminde yılda üç defa olmak üzere *Pesah*, *Sukkot* ve *Şavout* bayramlarında hac için mabede gelmekteydiler.⁵⁹ Ms. 70'ten sonra Süleyman Mabedi Romalılar tarafından tahrip edildikten sonra da mabedin kalıntılarının bulunduğu yerde hac ve kurban ibadeti bir müddet daha Yahudiler tarafından ifa edilmiştir. Daha sonrasında ise, hac mekânı kalmadığı için günümüzde de sıkça görülen mabetten kalan ağlama duvarına zamana bağlı olmaksızın ve kanlı kurban sunusu yapmaksızın hac ibadetini ifa etmektedirler.⁶⁰ Bu bağlamda Yahudilikte hac ibadeti ile mabet arasında yakın bir ilişkinin olduğu açıktır.

3. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Din, farklı unsurlarıyla var olan ve varlığını koruyan bir olgudur. İnançlar, ibadetler ve ibadetlerle ilişkili olan mabetler dinin temellini oluşturan unsurlardandır. Her dinî geleneğin kendine has inanç, ibadet ve mabet anlayışı bulunmaktadır. Hem mabet hem ibadet algısı, genel olarak dinin inançlarıyla ve dindarların tarihi tecrübesiyle yakından alakalı unsurlardır. Bu sebeple, herhangi bir dinde mevcut olan ibadet ve mabet anlayışını, bunların birbiriyle olan ilişkisini o dinin sahip olduğu inançlar ile tarihsel sürecinden ayrı düşünmek ya da incelemek sağlıklı bir sonuca ulaştırmayacağı kanaati hâsıl olmuştur.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerde bazı ibadetlerin cemaatle mabette yapılması gerekli görülmektedir. Ancak İslam'da yeryüzünün

⁵⁶ Tekvin, 12:7-8, 13: 18.

⁵⁷ Tekvin, 26: 25, 33: 20, 35: 1-5.

⁵⁸ Ali Erbaş, "İslam Dışı Dinlerde Hac", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (2002): 97-121.

⁵⁹ Çıkiş, 23:14-17, 34:23; Özen, *Yahudilikte İbadet*, 213.

⁶⁰ Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 382-386.

herhangi bir yerinde ibadet edilebileceği kabulünden dolayı cemaatle yapılması gereken ibadetlerin ifası için mabet zorunluluğu olmamakla birlikte Müslümanlar cemaatle ifa edilmesi gerekli ibadetleri mabette icra etmektedirler. Bu yönüyle İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan farklılık taşımaktadır. İbadetler, sadece mabette yapılan uygulamalar da değildir. Bu açıdan bakıldığında hemen her dinde bireysel olarak yapılan ibadetler ağırlık kazanmaktadır. Bu durum Hinduizm, Budizm gibi Hint kökenli dinlerde daha belirgindir.

Yahudilikte ibadet denilince kurban ve kurban etrafında oluşmuş ibadetler ön plana çıkmaktadır. Kurban Yahudiliğin en köklü ve başat ibadetidir ve mahiyeti farklı olsa da mabet merkezli olarak icra edilen bir ibadettir. Yahudilerin ataları da Tanrı'ya bir sunuda bulunacağı zaman bir sunak yapmış ve ibadetini orada ifa etmiştir. Hz. Musa döneminde de bu durum fazla değişmemekle birlikte, Ahit Sandığı'nın içinde bulunan ve Hz. Musa'nın Tanrı'yla buluştuğu mekân olarak kabul edilen Çadır Mabet, kurban ve diğer ibadetler için bir merkez olarak işleve sahiptir. Krallık dönemlerinde Yahudiler farklı mabet mekânlarına sahip olmakla birlikte, Süleyman Mabedi'nin yükselmesiyle diğer mabet yerleri gölgede kalmış ve bu mabet Yahudi toplumunun hem dinî hem siyasi merkezi olmuştur. Ms. 70'te Romalılar tarafından tahrip edilerek yıkılan Süleyman Mabedi Yahudiler için özlem duyulan kutsal bir mekân olarak hâlâ canlılığını korumaktadır.

Sürgünde yaşamak zorunda kalan Yahudiler, dini uygulamalarını yeni duruma göre yeniden şekillendirmiş ve Süleyman Mabedi'ni temsilen buldukları yerlerde sinagoglar inşa etmişlerdir. Sinagoglar Yahudi cemaatinin merkezinde yer almaya başlamış ve kimliklerini sinagog ekseninde korumaya devam etmişlerdir. Sinagog Yahudiler'in yeni mabedi olmakla birlikte Süleyman Mabedi'nde yerine getirilmekte olan kurban ve kurbanı bağlı bazı ibadetler ya askıya alınmış ya da farklı bir uygulamaya tebdil edilmiştir. Kurbanın yerine dua ikame edilerek bu konudaki yeni duruma çareler üretilmiştir. Kurbanın yeniden yerine getirilebilmesi için Süleyman Mabedi'nin yeniden inşası gereklidir. Bu nedenle, Kral Davut döneminde sahip olunan kutsal topraklara sahip olunması gerektiği kabul edilmektedir. Bu kabul neticesinde Yahudilikte Mesih beklentisi ve Siyonizm gibi yeni anlayışlar kendine yer bulmuştur.

Hemen her dinin sahip olduğu mabet ve ibadet anlayışının doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için, o dinin sahip olduğu kutsal metinler ile sosyal, siyasi ve ekonomik tarihi göz ardı edilmemelidir. Köklü ve uzun bir geçmişe sahip olan Yahudilik söz konusu olduğunda bu durum daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Mabet-İbadet ilişkisi ekseninde Yahudilikte farklı dönem ve bu dönemlere has bir anlayışın oluştuğu açıktır. Bu çalışmamız, Yahudilik

özelinde dinlerde mabet-ibadet arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından önemli bir eksikliği gidermektedir. Aynı zamanda günümüzde dünyanın farklı bölgelerinde ve İsrail devletinde olan Yahudilerin tutum ve davranışlarının anlaşılması açısından önemli bir yeri teşkil eden Süleyman Mabedi özelinde Yahudi ibadetlerinin mabetle bağının ortaya konması önemli bir konudur.

KAYNAKÇA

- Ackroyd, Peter R. *Exile and Restoration/A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, Philadelphia: The Westminster Press, 1975.
- Adam, Baki. "Sinagog", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 37: 222-224. İstanbul: TDV yayınları, 2009,
- Adam, Baki. "Yahudilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ed. Baki Adam. 55-126. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Adam, Baki. "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, 205-275. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Alıcı, Mehmet. "Zerdüş'ten Günümüze Mecûsilik/Zerdüştilik". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 773-798. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Atasagun, Galip. "Yahudilikte Dînî Sembol ve Kavramlar". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/11*, (2001): 125-156.
- Attalı, Jacques. *Yahudiler, Dünya ve Para*, Çev. Berna Günen. İstanbul: Kırmızıkeçi Yayınevi, 2017.
- Aydın, Asiye. *Yahudilikte Kurban Fenomeni* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2015.
- Aydın, Fuat. "Yahudiler/Yahudilik Açısından Kudüs". *Eskiyeni* 37 (2018):109-125.
- Aydın, Mehmet. "Hıristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 17: 348-353. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aydın, Mehmet. "Kilise", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 26:11-14. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bilgin, Vejdi. *İbadet: Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, 2. Baskı, Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 29: 273-277. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Bozkurt, Nebi. Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mescid-i Haram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 29: 273-277. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Demirci, Kürşat. "Hinduizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 17: 112-116. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Erbaş, Ali. "İslam Dışı Dinlerde Hac", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/5 (2002): 97-121.
- Eşmeli, İsmet. *Henri de Lucac'ın Kilise Anlayışı, Teolojik Görüşleri ve Katolik İlahiyatına Katkıları*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2014.
- Eyice, Semavi. "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 7: 56-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Güç, Ahmet. İlahi Dinlerde Ma'bed, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2015.
- Güç, Ahmet. "Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 26: 433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Güç, Ahmet. "Mabed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 27: 276-280. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Güç, Ahmet. "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 43: 207-212. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 28: 279-284. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Güngör, Muhammed. "Yahudi Dini Hayatında Süleyman Mabedi", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, 1 (2017), 54-58.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 43: 187-197. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Harman, Ömer Faruk. "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 14: 382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hasanoğlu, Eldar. "Yahudilik" *Dinler Tarihi I-II*, Ed. Mustafa Alıcı- Süleyman Turan. 369-424. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.
- Kutsal Kitap, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Küçük, Abdurrahman. "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 19: 235-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Önkal, Ahmet. Bozkurt, Nebi. "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 7: 46-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sack, Ronald H.. Images of Nebuchadnezzar, London: Susquehenna University Press, 1991.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 19: 233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Şener, Mehmet. "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 7: 91-92. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yiğitoğlu, Mustafa. *Yahudilikte Tanrı'nın Yeri: Semavi Mabet*, İstanbul: Bayem Ajans, 2011.
- Yiğitoğlu, Mustafa. "Yahudi İdeası: Kral Mabedinden Kral Devlete", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/2, (2012): 1207-1215.
- Yiğitoğlu, Mustafa. "Yahudilerin Tapınak Siyaseti ve Semavi Mâbed", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (2017): 43-52.
- Yitik, Ali İhsan. "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz. 277-305. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar 2019, 6 (11), 44-60

JOHN LOCKE'UN NEDENSELLİK İLKESİ
Causality Principle Of John Locke

Hülya Göndeş

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, e-mail: hulyagondes@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2382-6249.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet UĞURLU / AİBÜ İlahiyat Fakültesi.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Mart 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Haziran 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran 2019.

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 11 **Sayfa / Pages:** 44-60.

Atıf / Cite as: Göndeş, Hülya. *John Locke'un Nedensellik İlkesi [Causality Principle Of John Locke]*. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 6/11 (Bahar 2019): 44-60.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *secreenshot* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *secreenshot* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

JOHN LOCKE'UN NEDENSELLİK İLKESİ

Hülya GÖNDEŞ*

Öz

John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'de bilginin kaynağı üzerinde durmakla birlikte nedenselliği de açıklamıştır. O, birçok konuda olduğu gibi nedensellik konusunda da sonraki filozofların düşüncelerinin temelini oluşturmuştur. Buna rağmen onun nedenselliği özellikle ülkemizde sınırlı sayıda ele alınmıştır. Bu makalede nedenselliği nasıl değerlendirdiği ortaya konulmaya çalışılmış ve 18. yüzyılda nedenselliği zirveye taşıyan Hume'un düşüncelerine nasıl yön verdiği değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: John Locke, nedensellik, alışkanlık, güç, adsal öz.

Causality Principle Of John Locke

Abstract

On "Essay Concern Human Understanding" John Locke both focused on source of knowledge and explained causality. As it is in many subjects, He made up basis of thoughts of latter philosophers. Never theless, especially in our country, causality of him has been taken over in limited edition. In this article, it is aimed to put forth how to evaluate John Locke causality and it is referred to the thoughts of Hume, moving to top of causality in 18th century.

Keywords: John Locke, Causality, Habit, Power, Adsalve.

STRUCTURED ABSTRACT

With has many different meanings of Causality, if we take over some of them; "Causality , connection between cause and effect; Causality law, a law which has a cause of every event; the principle of Causality as a principle of voice obligatory of connection between cause and effect, it expresses proposition of there has been an obligatory cause of every effect, on the other hand; Ahmet Cevizci specifies that Causality can be examined in two parts; Amphiric Causality and Metaphysical Causality. There has been a cause of every event, process and formation which has been in the universe. Amphiric Causality determined by obligatory which takes place determining conditions by formed himself and in the phenomena world the name of this obligatory is "determinism" On the other hand; In the Metaphysical Causality " God is cause of the world". If we describe the causality in the meaning of determinism: it comes to meaning of "property

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, e-mail: hulyagondes@gmail.com ORCID: 0000-0002-2382-6249.

or characteristic. Of something whatever it is, it is that or gaining a determination an object in the meaning of have properties, describes obligatory connection, causes and results or among events or emerging as association with cause and result of events in the universe"

In addition to say about causality, it is possible to apply for only time to be able to evaluate separately cause and result. Cause that is one of the concepts, comes pre from the other by time; If the results, comes later. Humanbeing has wondered the existence and the causes of events taken place in the universe from the first periods of history. They have debated that is it epistemologically or ontologically causes of this events taken place in the universe. First century philosophers had advocated that these events have ontologic property and their opinion focused on that view. Explanations of nature philosophers through this view includes generally tough determinism and materialism. Of something whatever it is, it is that or gaining a determination an object in the meaning of have properties, describes obligatory connection, causes and results or among events or emerging as association with cause and result of events in the universe".

Ancient Greek philosophers who adopt view of tough determinism have thought that taking place atoms with the following of universe each other, being obligatory results comes true pre itself, every event taken place, as well. This event emerged has been causes of the things later itself. So anything takes place as a result of choice or preference. The things come through take place suitably to nature laws. Demokritos is the first man who put forth the being of connection in the among of events. After that, Aristoteles says that everything comes true taken place other things and formed induction method converting natural regularity to logical regularity. His causality view has effected many philosophers over the centuries.

The opinions of Aristoteles about causality we can see" a. Material reason, b. suri reason, c. fail reason and d. gai(ereksel) reason. To Classical Islamic philosophy; Causality as a principle in the frame of "obligatory presence" and have evaluated "malady and his works or in the around of invalid concepts expressed its results."According to Muslim philosophers," every event results of a cause" proposition is a certain principle. In Islamic philosophy from Kindi to Farabi, Ibn Sina, and Ibn Rüşd, while setting their own systems, they arrogated an indispensable care to malady subject. While they were focusing on this subject, their basic aim was to reach a purpose, statute and grace.

Nature of presence around the obligatory relationship of from the idea of Causality in the universe". On the other hand; related with Causality, Gazali hadn't refused the relationship between cause and result but had refused being obligatory of this relationship. The issue on causality which Gazali worried about is the rejection of miracles because the entities causes results compulsorily in accordance with their nature.

GİRİŞ

John Locke'a Kadar Belirlenimcilik Düşüncesinin Serüveni

Nedenselliğin birçok tanımı bulunmakla birlikte bunlardan bazılarını ele alacak olursak; "Nedensellik, nedenle etki arasında bağlantı; nedensellik yasası, her olayın bir nedeni olduğunu dile getiren yasa; nedensellik ilkesi ise, nedenle etki arasındaki bağlantının zorunluluğunu dile getiren ilke olarak, 'Her etkinin zorunlu olarak bir nedeni vardır' önermesini ifade eder".¹ Ahmet Cevizci ise nedenselliğin iki kısımda incelenebileceğini belirtir; "ampirik nedensellik ve metafizik nedensellik. Evrende bulunan her olay, süreç ve oluşumun bir nedeni olduğunu, her şeyin kendisini oluşturan koşullar tarafından belirlendiğini meydana getiren ampirik nedensellik, zorunlulukla belirlenir ve bu zorunluluğun fenomenler dünyasındaki adı determinizmdir. Metafiziksel nedensellikte ise Tanrı dünyanın nedenidir".² Nedenselliği belirlenimcilik anlamında tarif edecek olursak; "özellik ya da karakteristik anlamına gelmekte olup, bir şeyin her ne ise o olması ya da bir nesnenin özelliklerine sahip olma durumuna gelmesi anlamında belirleme kazanması durumunu, nedenlerle sonuçlar veya olaylar arasındaki zorunlu bağlantıyı veya evrendeki olayların neden sonuç ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıkması halini tanımlar"³. Nedensellik ile ilgili söylenebilecek bir diğer şey de; neden ve sonucun birbirinden ayrı olarak değerlendirilebilmesi sadece zamana başvurmakla mümkündür. Kavramlardan biri olan neden, zaman bakımından diğerinden önce gelen, sonuç ise sonra gelendir.

İnsanoğlu tarihin ilk dönemlerinden itibaren varoluşu ve evrende meydana gelen olayların nedenlerini merak etmiştir. Evrende gerçekleşen bu olayların nedenlerinin epistemolojik mi yoksa ontolojik mi olduğunu tartışmışlardır. İlk çağ filozofları evrende meydana gelen bu olayların ontolojik bir özellik taşıdığını savunmuşlar ve görüşlerini bunun üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Bu görüş üzerinden doğa filozoflarının açıklamaları genelde katı bir determinizm ve maddecilik içermiştir.

Katı determinizm düşüncesini benimseyen Antik Yunan filozofları, evrenin birbirini takip etmesiyle atomlardan meydana geldiğini, meydana gelen her olayın da kendisinden önce gerçekleşen olayların zorunlu sonucu olduğunu düşünür. Ortaya çıkan bu olay ise kendisinden sonraki şeylerin

¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1997), 132.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1145-1146.

³ Ahmet Cevizci, "belirlenimcilik", *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Etik Yayınları, 2004), 2: 252-253.

nedenidir. Dolayısı ile de hiçbir şey seçim ya da tercih sonucunda meydana gelmemiştir. Gerçekleşen şeyler tabii yasalara uygun şekilde meydana gelir⁴. Bu dönemde olaylar arasında bir bağlantı olduğunu ilk Demokritos ortaya koymuştur. Sonrasında Aristoteles, gerçekleşen her şeyin başka şeylerden meydana geldiğini söylemiş ve doğal düzenliliği mantıksal düzenliliğe çevirerek tümevarım yöntemini oluşturmuştur. Onun nedensellik görüşü yüzyıllar boyunca birçok filozofu etkilemiştir. Nedenselliğe dair görüşlerini a. maddi neden b. sūri neden c. fail neden ve d. gâi (ereksel) nedende bulmaktayız.

Klasik İslam felsefesi ise 'Zorunlu Varlık' kavramı çerçevesinde nedenselliği bir ilke olarak ve "illet ile onun eserlerini veya sonucunu ifade eden ma'lūl kavramları etrafında değerlendirmiştir. Müslüman filozoflara göre, "her hadise bir sebebin sonucudur" önermesi kesin bir ilkedir. İslam felsefesinde Kindî'den itibaren, Fârâbi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd kendi sistemlerini kurarken illiyet meselesine vazgeçilmez bir önem atfetmişlerdir. Onlar bu düşünceyi işlerken temel hedefleri âlemdeki sebeplilik fikrinden bir gaye, nizam ve inâyet fikrine ulaşmaktır⁵. Gazali ise nedensellik ile ilgili neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi inkâr etmemekle birlikte, bu ilişkinin zorunlu olduğunu reddetmektedir. Gazali'nin nedensellikte endişelendiği nokta, varlıkların tabiatları gereği zorunlu bir ilişki çerçevesinde sonuçlara sebep olması durumunda mucizenin inkâr edilmesidir.

John Locke Düşüncesinde Nedensellik

Aydınlanma döneminin kurucu filozoflardan olan John Locke'un (1632-1704) eğitimden siyasete, inançtan ahlaka birçok konuda ortaya koymuş olduğu teoriler, teorik hayatta can bulduğu gibi pratik hayatta da büyük etkisini gösterir. Locke, '*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'sinde genel olarak bilginin nasıl edinileceğini incelemesi ile beraber nedenselliği de ele alır. Ampirist olan Locke, doğuştancılığa karşı çıkışı, tüm insan bilgisini ve kavramlarını duyum izlenimlerine indirgeyen tavrı ile nedensellik ilişkisini ve onun öznenen mi yoksa nesneden mi kaynaklandığını araştırmaya çalışır.

Locke'un nedensellik ilkesi diğer ilkeler gibi tecrübeden gelir. Locke, kişilerin neden ve etki düşüncesinin gözlemlemiş olduğu tikel şeylerden, niteliklerden ve özlerden başlayarak kazanacağını ifade eder.⁶ Ateşin odunu kül haline getirmesi ya da son bahar geldiğinde yaprakların sararması gibi.

⁴ İsmail Şimşek, *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü sorunu*, (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 17.

⁵ İlhan Kutluer, "İlliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 12: 120-121.

⁶ Ahmet Erhan Şekerci, *Gazali ve David Hume'da Nedensellik*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 110

Locke, birincil niteliklerin –hacim, şekil, sayı, durum, hareket ya da hareketsizlik gibi- şeylerin kendilerinde algılayalım ya da algılamayalım var olduğunu ve ikincil niteliklerin de bunların farklı şekillenmelerine bağlı olduğunu belirtir.⁷ Locke'a göre neden ve etkide tümel bir bilgi göremeyiz. Tümel bir bilgiye sahip olamadığımızdan dolayı da gelecekte de aynı nedenin aynı sonuçları meydana getireceği konusunda kesin bir delile sahip değiliz. Onun neden ve etki görüşünü birincil niteliklerinde bulma imkânını da haiz değiliz.

Cisimlerin özelliklerini üç şekilde algılarız. Bunlar; herhangi bir cismin bizde katılık, uzam, şekil, hareket ya da hareketsizlik ve sayısının yalın idelerini üreten nitelikler kökensel ya da birincil niteliklerdir.⁸ Nesnelerin birincil nitelikleri yardımıyla çeşitli dış duyumlar üretmesini sağlayan güçler, ikincil nitelikler arasındadır.⁹ Locke'a göre ikincil nitelikler nesnelere reel olarak bulunan şeyler değildir. Cisimlerde yalnızca, ikincil niteliklerin algılamasına yol açma gücü vardır. Güneş ışınlarının balmumunda ürettiği beyazlık nasıl ki bizatihi balmumunda olan bir şey değilse, sıcaklık da bizatihi güneşte bulunmaz. Balmumunun bileşik idesini düşünen kişi, onda bulunan idelerin sadece güçler olduğunu anlayabilir. Güneşle bir araya geldiklerinde beyazlaşma gücü, balmumuna dair bileşik idenin rengi kadar zorunlu bir ide olduğu anlaşılır ve balmumunda bulunan bu özellik sadece güçlerden kaynaklanır. "Güneş idesinden kaynaklanan ısı ise güneşin balmumunda ürettiği beyaz renk gibi yine güneşin kendisinde olmayan bir idedir".¹⁰ Locke, nesneleredeki değişimlerin biz algılayalım ya da algılamayalım kendilerinde bil kuvve olarak bulunduracağını düşünür. Etki sonucunda balmumundaki beyazlaşma veya erime özelliği bil bil-kuvveden bil-fiile dönüşür.¹¹

Locke, üçüncül bir nitelik daha ortaya koymaktadır. Bu niteliklerle duyumlarımızın modifikasyonlarından, başkalaşımından sonuç olarak bizim çıkardığımız, cisimleri etkiler veya değişimler üretmeyi ya da bu değişimleri kabul etmeyi kast eder.¹² Kısaca güneşin duyulur kısımlarının özellikleri, bir insanda ısı idesini üretecek biçimde etki yapan güçlerdir. Bu

⁷ John Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Meral Delikara Topçu, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 1, 188.

⁸ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1, 397.

⁹ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1, 397-398.

¹⁰ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1, 398.

¹¹ Locke'un düşüncesinde nedensellik, nesnelere bulunan fakat etki meydana gelmeden ortaya çıkmayan güçtür. Etki meydana gelme de bu özellik kendisinden olmasını ve etki sonucunda ortaya çıkmasını bil-fiil ve bil-kuvve olarak değerlendirmeyi tercih ettim.

¹² Jean Didier, *John Locke*, çev. Atakan Altınörs, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 13.

güçler insanların balmumunda gerçekleşen değişikliğin idesini almasını sağlayacak işlemlerdir.

Neden kavramını yalın veya karmaşık herhangi bir idea üreten şey olarak değerlendiren Locke, zihinde bulunmayan herhangi bir yalın idea veya herhangi bir yalın idealar koleksiyonu üretimine katkıda bulunan bir şey olarak düşündüğümüz her şey, zihnimizde nedensellik bağıntısı uyandırır ve onu neden olarak adlandıracağımızı ifade eder.¹³ Hume, bu görüşü daha ayrıntılı olarak değerlendirir. Bir olay başka bir olayla birlikte meydana geldiğinde, nesnelere birine neden, diğerine de etki deriz ve aralarında bir zorunlu bağlantı olduğunu kabul ederiz.¹⁴ Locke ve Hume tecrübelerimiz sonucunda neden ve etkinin yan yana geldiğini gördüğümüzden aralarında zorunlu bir bağlantı kurduğumuz konusunda hemfikirdirler. Zorunluluk Hume'a göre nedensek bir zorunluluk değildir. Olayların peş peşe gelmesini ve bunlar arasındaki ilişkinin sanki zorunlu bağlantı fikrinden ileri sürmemiz, tamamen alışkanlıklardan kaynaklanır. Doğada olan neden ve zorunluluk yasaları sadece çağrışımsal alışkanlıklardandır. Hume'un nedensellik ilkesinin kaynağı tamamen kendi alışkanlıklarımızdan kaynaklanır.

Locke, neden ve etkide cisimler hakkındaki bir bilginin değişip başka bir bilgiye nasıl ulaşıldığının dikkatle incelenmesi gerektiği belirtir. Bu incelemesinin sonucunda kendi içinde olup bitenlere ara sıra yönelen ve ideaların bazen duyuları üzerinde dış nesnelere bıraktığı izlenimler, bazen de kendi istemiyle sürekli bir değişim içinde olduğunu gözlemleyen zihin, benzer değişimlerin gelecekte aynı şeylerde, aynı etmenlerle ve benzer yollarla yinelenebileceğine ulaşır. Bu ateşin etkisiyle altında sertliğin yok olması ile sivilleşme gücü vardır denilebilir.¹⁵ Bununla birlikte altında ateşin etkisi ile buharlaşma gücünün bulunmadığını söylemekte mümkündür. Eğer gelecekte de aynı nedenlerin aynı sonuçları meydana getireceği kanıtlanırsa, meydana gelecek olayları şimdiden ortaya koyabiliriz. Fakat Locke, bunun insan yetilerinin sınırlı olmasından dolayı imkânsız olduğunu belirtir.

Locke'a göre düşünceler arasındaki bir ilişki olması ölçüsünde nedensellik ansal bir yapıdır. Fakat bununla birlikte olgusal bir temeli de vardır ve bu temeli oluşturan şey ise güçtür. Başka bir ifade ile belirtecek olursak güç, bir nesnenin başka bir nesneyi etkilemesi, onda değişiklik meydana getirme ve bizde yeni düşünceler oluşturmalarıdır. Güç yalın bir düşünceyi ifade etse de kendisinden bir tür ilişkiyi, eylem ya da değişimi de

¹³ Didier, *John Locke*, 31.

¹⁴ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), 62.

¹⁵ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1, 307-308.

kapsamaktadır.¹⁶ Güç dengesi Locke tarafından “basit bir düşünce” olarak kabul edilir ve bunları aktif ve pasif olarak ikiye ayırır. Bu durumda sorulması gereken en önemli soru “aktif güç ve nedensel etkinlik düşüncemizin kaynağı nedir? Locke bu soruya Hume’un da sıklıkla başvurduğu bilardo topu örneği ile cevap verir. Filozofa göre hareket halindeki bir topun duran bir topa vurup onu harekete geçirdiğini gördüğümüzde, ilk topta herhangi bir hareketlilik gözlemlemeyiz. Algıladığımız şey sadece topun ilk toptan kazandığı hareketi ikinci topa aktarmasıdır. Bu ise cisimde hareket eden aktif gücün oldukça belirsiz bir düşüncesini vermektedir. Burada algılanan şey hareket değildir, sadece bir aktarımın gözlemlenmesidir. ¹⁷Locke'un nedenselliğinin büyük bölümünü onun “güç” anlayışı oluşturur. Buna göre nesnelere nedenler sonucunda gerçekleşen değişiklik ne ise onun gücü odur. Yani odunun kül haline gelme, balmumunun beyazlaşma, altının erime gibi güçleri vardır. Ancak odunun erimesi veya beyazlaşma ya da balmumunun ve altının kül haline alma gücü yoktur.

Locke’a göre ancak duyulur idelerin gözlemlenebilir değişimi ile bir şey üzerindeki etki ya da başkalaştırmayı ayırt ederiz. Şeyler üzerindeki idelerden birinin bir değişimini algılamadan yapılan değişikliği kavrayamayız.¹⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere değişikliği görmeden yani tecrübe etmeden anlayamayız ki yine Locke'un sadece tecrübe sonucunda bir bilgi edineceğimiz anlayışını ortaya koyar. Buna ek olarak nesnelere, cisimlerde değişiklik yapabilme ya da bir değişikliği kabul etme şeklinde iki kısma ayırır ve bunlardan birini etkin diğerini edilgin şeklinde adlandırır.

Locke, neredeyse bütün duyuların, edilgin güç ideleriyle donandığını ifade eder. Bunların çoğunun da, asıl tözler değilse de, duyulur niteliklerinin süregelen bir değişim içinde olduğunu gözlemlediğini belirtir. Dolayısıyla da edilgin durumda olan nesnelere sürekli aynı değişime açık olduğunu düşünmeye başlarız ki bu zorunluluk, zihindeki bir şeyin kişileri ne zaman bir değişiklik gözlemlenirse gözlemlensin, güç idesi (kavramı) oluşturmaya zorlar.¹⁹ Kısaca, edilgin durumdaki gücün etkisi ile duyular, nesnelere daima bir değişim içinde olduğunu görür. Aynı nedenlerin aynı etkileri göstermesi, sonraki süreçte de aynı şeylerin meydana geleceğini zihin, zorunlu olarak kabul eder. Nedenselliği zorunlu bağlantı olarak değerlendiren filozoflardan birisi de David Hume'dur. Hume; “zorunluluk zihinde olan bir şeydir, nesnelere değil” şeklinde açıklar.²⁰ Fakat o, bunun doğada bir düzenin

¹⁶ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, I, 310.

¹⁷ Şekerci, *Gazali ve David Hume'da Nedensellik*, 106.

¹⁸ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, I, 308.

¹⁹ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, I, 310.

²⁰ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan,

olmadığı anlamına gelmeyeceği fikrindedir. “Doğada bir düzenden olmamış olsaydı, biz kesinlikle akıl yürütemezdik, doğadaki bu düzenlilik sayesinde doğa hakkında zorunluluk ve nedensellik ideamız vardır ve bunları sağlayan, doğanın bir örneğiğidir”.²¹

Locke'un nedensellik ile ilgili açıklamasını karmaşık kiplerde daha rahat görebiliriz. Karmaşık kipler; i. “Şeylerin kendilerinin gözlemlenmesi ve tecrübesi yoluyla: Böylece boğuşan ya da kılıçlaşan iki insan görerek bu eylemlerin idelerini ediniriz”. ii. “Çeşitli yalın ideleri istemli olarak zihinlerimizde bir araya getirerek ya da buluş yaparak: Böylece baskıyı ya da kalıp çıkarmayı ilk bulan zihninde onun, varlığından önce, bir idesine sahip olur”. iii. “Hiç görmediğimiz eylemlerin adlarını ya da göremeyeceğimiz hareketleri açıklama yoluyla ki bu en alışık olunanıdır”. Locke'un nedenselliği; “karışık kipler bileşik ideleri oluşturur. Bu sayede şeylerin tamamlayıcı parçaları olan tüm ideleri ortaya koyar. Bunun içerisinde hayal gücümüzün malzemesi yapmak da var” şeklinde açıkladığını görebiliriz.²²

Filozof, cisimsel tözlere ilişkin birleşik ideleri oluşturanları üç türe ayırarak inceler. İlk ikisi bizim burada değerlendireceğimiz konu olmadığından üçüncüsünü ele alacağız. O, üçüncüsünde, bir tözde önceki halinden farklı ideler üretecek şekilde birincil niteliklerin değişimi veya diğer tözlerde bu şekilde bir değişiklik yapabilme gücü olduğunu bildirir. Filozof, bunların etkin ve edilgin güçler olduğunu ifade eder ve bunların hepsinin de yalın ide aracılığıyla ortaya çıkacağını açıklar. Locke'a göre bir mıknaş en küçük demir parçalarında nasıl bir değişiklik yapma gücüne sahip olursa olsun, demir üzerinde işleyen güç duyulur bir hareket sergilemedikçe, bu gücün kavramına sahip olamayız.²³ Yani gücü daima ideaların değişimine göre algılarız; zira bir şeyin herhangi bir başkalaşıma uğramış veya işlemden geçirilmiş olduğunu, o şeye dair dikkat çekici bir değişimi söz konusu olmaz ise asla keşfedemeyiz.

Nedensellik bağıntısının geniş içeriğine rağmen Locke, bu bağıntıyı iki kısma ayırarak inceler. Bunlar; dış ve iç gözlem ile tümevarımdır. Filozof, Stillingfleet'e yazmış olduğu mektubunda zorunlu bir akıl idesinin içeriğini kabul ettiğini belirtir. Locke, bu mektupta şunları ifade eder: “Başlangıcı olan şeylerin bir nedeni de olması gerekir. Olmaya başlama idesi, bir işlem idesi ile zorunlu bağıntı içerir. İşlem idesi; bir neden denilen işleyen bir şey ile bağıntılı olduğu algılanarak bilinmeye başlanılan gerçek bir akıl ilkesidir”. Duyular,

(Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015), 120.

²¹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 67-69.

²² Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1, 383.

²³ Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1, 397-398.

şeylerde sürekli değişim olduğunun farkındadır. Fakat insanlar sadece farklı tikel nitelik ve tözlerin varolmaya başladığını ve bu varoluşlarını başka bir varlığın yerinde kullanımını sonucu ile edinildiğini gözlemleyebilir. Locke'a göre bu işlem sonucunda neden ve etki idelerini kazanabiliriz.²⁴ Sonradan meydana gelen her şey Locke'a göre altının erimesinde olduğu gibi olduğundan farklı bir gücü de kendisinde bulundurmak zorundadır. Bulduğu güçten diğer güce geçmesi ise, başka nesne ile bir araya gelmesi ile olur. İnsanlar tikel şeylerdeki değişikliği algılayabilir ve bu tikeller sayesinde nesnelere birbirlerinin sebep ve sonuçları olduğunu fark edebilir.

Locke, neden ve etkiyi şu şekilde açıklar; balmumunun tözünde bulunan 'akıcılık' ısı ile temas etmeği zaman yoktur. Akıcılık belli bir ısı etkisi sonucunda üretilen yalın bir idedir. Çünkü ısı yalın idesi neden, balmumundaki akıcılık ise sonuçtur. Aynı şekilde, odun idesini değerlendirecek olursak; onun ateşe atılması ile kül denilen başka bir töze dönüşmesini sağlar. Odunun ateşle temasından sonra küller bağıntısında değerlendirirsek, ateşi 'neden' külü de 'sonuç' diyebiliriz. Bir tikel yalın ide veya yalın idelerin toplamı olan, ancak daha önce varolmayan töz ya da kipin üretilmesine etki eden ya da aracı olan ne ise o bu şekilde zihinde bir neden bağıntısı yaratır.²⁵ Locke'un nedensellik teorisini şu şekilde de açıklayabiliriz. Bir obje ile suje meydana gelen algı ilişkisi, özü itibarıyla nedensel bir ilişkidir. Algının gerçekleşmesi esnasında, bu ilişkinin temel unsurlarından biri olan obje, diğer bir unsur olan sujenin bir tecrübe yaşansına neden olmaktadır.²⁶ Bu teori bize göstermektedir ki algılama sonucunda oluşan nesnelere arasındaki ilişki temelde neden-sonuç ilişkisidir.

Neden ve etki kavramlarına cisimlerin birbirleri üzerindeki etkilerine dış duyar aracılığı ile ulaşabiliriz. Yani nedenlerin basit bir ide, töz ya da kip olsun, herhangi bir şeyi getiren, etkinin ise başlangıcını başka bir şeyden alan şey olduklarını öğrenince, zihin şeylerin farklı kaynaklarını iki tür içerisine alarak inceler. Bunlardan birincisi, bir şeyin tümüyle yeniden meydana geldiği yani daha önce hiçbir bölümünün olmadığı ve tamamen yeniden yaratılıştan söz edilen durumdur.²⁷ Locke'a göre duyar ortadan kalktığında nesnelere

²⁴ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1, 431.

²⁵ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1, 432.

²⁶ Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi Çağdaş Bir Yaklaşım*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 21.

²⁷ Locke'a göre, neden ve etkiyi 26. bölümde duyarların, cisimlerin birbiri üzerindeki işlemlerinde keşfedebiliriz. Locke, burada, cisimlerin sunulan görüşlerini, nedensellik idesine sahip olmanın bir aracı olarak ele alır. Fakat 21. bölümde "etkin gücün en açık idesinin iç duyar yoluyla tinden edinildiğini" belirtmesine rağmen burada dış duyarı öne çıkartır. Filozof, duyar etki ve oluşum ile ifade bulan değil, diğer görüşler arasında geçen görüşleri sunar.

geçerliliği de oradan kalkar. Buradan şunu çıkartabiliriz ki; nesnelere renkleri kokular veya nesnede bulunan bir özellik başka bir nesne aracılığı ile değişmesi de ortadan kalkar. Bu değişme meydana gelmediği sürece de zihin böyle bir değişimin olabileceğini anlayamaz.

Üstün güçlü potansiyel olarak var olsa da burada hiçbir gerçek/edimsel varlık/varoluş olmadığı mı söylenmek istenir? Bu soru bizi Aristoteles'in iki neden ayrımına götürür. Bu ise özgür ahlaksal etmede anlam kazanan nedeni olmayan neden ile fizikteki nedenli nedenler ayrımına karşılık gelmektedir. Bu iki tür neden daha öncede söylendiği üzere her biri anlaşılmasız olanı içerir. Birincisi anlaşılmasız bir başlangıç, ikincisi gizemli sonsuzluğa anlaşılmasız bir çekilme barındırır.²⁸

İkincisini oluşturan kısım da; bir şeyin bütün bölümlerinin daha önceden varolan bölümlerden yapıldığı durumdur. Fakat bunlar da daha evvelden varolan yalın idelerin bir bütünü oluşturan şeylerin daha önce bir insan, bir yumurta, gül ya da kiraz gibi bir varoluşu yoktur. Doğanın olağan işleyişi içinde, içkin neden üretilen, fakat bir dış etmen ya da dış neden ile harekete geçirilen bir töz ve algılayamadığımız yollarla gerçekleşen hareketlilik söz konusu olduğunda anılan sadece türeyiştir.²⁹ Bu türeyiş sonucunda nesnedeki harekete geçen balmumunun beyazlaşmasını, altının sıvılaşmasını, odunun kül haline dönüşmesini ikinci tür oluşuma örnek olarak verebiliriz.

Locke, doğadaki nesnelere birbirlerini etkilemesi konusunda sahip olduğumuz bilgilerin sınırlı olduğunu belirterek bu bilgilerin muhtemel bir inançtan öteye geçmeyeceğini ifade eder. O, neden ve etkinin doğadaki benzerlikler gözlemleyen zihnin, onları genel isimlerle bir araya getiren genel soyut idealar altında sınıflandırdığını görürüz.³⁰ Kenny'nin de belirttiği gibi Locke'un nedenselliği insanın; geçmiş, şimdiki ve gelecek hakkında kesin bir bilgiye ulaşamamasından dolayı nedenselliği tikel olarak değerlendirdiğini anlayabiliriz.

Bununla beraber duygu tek başına akılda zorunlu ve evrensel geçerlilik taşıyan bir ide kazandırmaz, fakat şu var ki evrensel ideler duygu ideleri ile sınırlı ve ilgilidirler.

²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 236-237.

²⁹ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1, 433.

³⁰ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Modern Felsefenin Yükselişi*, çev. Volkan Uzundağ, (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 63-64.

Locke, neden ve etki kavramlarının, dış duyum ya da iç duyumdan elde edildiğini kanıtlamak ve bu bağıntıların ne kadar kapsamlı olursa olsun, sonunda basit (yalın) idelerle sınırlı kalacağını şu yolla açıklar:³¹

“Neden dışsal olduğunda etki (ya) seçilebilir parçaların ayrılması ya (da) birleştirilmesi yoluyla üretilir ve buna ‘yapılış’ denir ki yapay şeyler bunlar arasına girer. Daha önce nesnede bulunmayan bir yalın ide üretildiğinde ‘başkalaştırma’ adı verilir. Örnek verecek olursak bir insan doğmuştur, bir resim de yapılmıştır. Bunlardan birinde daha önce var olmayan herhangi yeni duyulur nitelik ya da yalın ide üretildiğinde ise ‘başkalaşmıştır’; daha önce bulunmayıp da bu şekilde varoluş kazandırılan şeyler ‘etkiler’dir. Bunlara varoluş veren şeyler de ‘nedenler’dir. Ayrıca, neden ve etki idesine sahip olmak için herhangi bir yalın ide ya da tözün başka bir şeyin nasıl olduğunu bilmediğimiz işlemiyle varlığa kavuştuğunu düşünmemiz yeterlidir.

Locke’un neden ve etki kavramları, iç ve dış duyum ideleriyle ilgilidir ve bu idelerden doğar. İç ve dış duyum bu idelere kaynak olması nedeniyle birleştirici bir güce sahiptirler. İdeleri taşıdığımız her bir neden ve etki bize, nedenler denilen maddesel ya da tinsel tözler olarak düşünülebilir. Bunun sebebi değişimin onlarla ilgili olması veya onlara karşılık gelmesinden kaynaklanır.³² Hume’da nedensellik açıklamasında, iç duyum izlenimlerini, zorunluluk tasarımı açıklarken kullandığını görebiliriz.

Locke, nedensellik idesini soyut ve kesin ide ile değil somut halde ele alır. Neden ve etkiye getirdiği açıklama, her tikel tözü duyu verilerine bağlayarak yapar. Fakat duyunun etki idesini neden ile betimlediğini gösteremez. Filozof, nedeni olmayan değişmeyi düşünmeye yönelik zihinsel yetersizlik veya her değişimin nedeni olduğunu kabul etmeye yönelik zihinsel zorunluluk olduğunu açıklamaz. Çünkü bunlar, filozofa göre bağıntıya ilişkin bileşik idemiz kapsamında görünürler. “Deneme’nin” geneline bakıldığında, Locke, bu ideyi kullanırken duyulur şeylerin varlığının kanıtı ve Tanrı’nın varlığının kanıtlanmasında bu evrensellik ve zorunluluğu öngörür. Uygulanabilirliği için nedensellik idesi evrensel ve mutlak çıkarım için oldukça sığ bir temel oluşturur. Buna bağlı olarak dış ya da iç duyu verilerinden varılan tecrübe sonucundaki bir genellemeden daha fazla bir şey olmalıdır.³³ Neden ve etki tikel tözlerin duyu verilerine bağlı olarak açıklanması bize göre eğer duyular ortadan kalkarsa neden ve etki de ortadan kalkacağı anlamına gelir. Burada şunu da açık bir şekilde görmekteyiz ki o da, nedenselliği açıklarken nedeni olmayan değişimler veya değişime uğrayan her şeyin bir nedenin

³¹ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1, 433-434.

³² Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1, 432.

³³ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1, 434.

olmak zorunda olduğuna dair bir açıklama yapmadığıdır. Fakat bununla birlikte Locke'daki nedensellik idesinin açıklaması son aşamada hem tecrübî hem de akılcı öğeleri içerir gibidir.

Locke'a göre cisim idesi bazı insanların düşündüğü gibi³⁴ salt uzam ya da uzay olursa, o zaman katılık cisim için özsel olmaktan çıkar. Fakat cisim adını verdikleri ideyi katılık ve uzam olarak görürlerse, o zaman katılık cisim için özsel olur. Ancak bu cisim kavramlarından biri diğerine göre şeylerdeki içkin nedenle bağdaşıktır. Filozofa göre özsel olarak kabul edilen şey, bir türün adını temsil ettiği bileşik idenin bir bölümü olan ve onu içermeyen hiçbir tikel şeyin o türden sayılmadığı ve o adı alamadığı şeylerdir. Mesela, bir demirin mıknaatstan etkilenme yani mıknaat tarafından çekilip yönlendirilme niteliği olmasa, bu durumda özsel bir şeyin eksik olup olmadığından kuşku duyacak veya özsel bir şeyin eksik olduğunu soracak birisi var mı? Locke bu soruya cevaben "gerçekten varolan bir şeyin kendisi için özsel olandan yoksun olup olmadığını sormanın saçma olacağını belirtir". Yani Locke, elimizde özsel, bizim soyut idelerimizden başka bir ölçüt olmadığına göre bunun özsel bir ayırım meydana getirip getirmeyeceği sorulabilir mi sorusu üzerinde konuşmanın anlamsız olacağını düşünür.³⁵ Bu paragraftan da anlaşılacağı üzere Locke'un, nedenselliği değerlendirirken üzerinde yoğunlukla durduğu bir diğer terimi 'özseldir'. 'Özsel' dediği şey altının erimesi gibi nesnelere kendilerinde varolan özelliştir. Locke, nesnelere bulunan bu özellikler ortadan kalktığında ne olacağına dair bir sorunun sorulmasının da anlamsız olduğunu belirtir.

Filozof, bununla birlikte nesnelere adsal özden ve soyut idelerden ayrı olarak bir gerçek özden söz eder. Onun bu gerçek özle söylemeye çalıştığı şey, bir nesnenin içinde birleşik halde bulunan tüm özelliklerdir. O, bunun her şeyin kendi dışında herhangi bir şeyden bağımsız olduğunu ve kendi içinde taşıdığı tikel yapı bulunduğunu ifade eder. Hakikatte filozofa göre nesnelere gerçek özleri ile ilgili, onun ne olduğu hakkında bir bilgiye sahip olmadan, sadece var olduğunu düşünürüz. Nesnelere türlerle bağlayan şeyin nedeni ise, gerçek özün bulunduğu kabul edilen adsal özdür. Buna, altının adsal özünü işlenebilirlik ve eriyebilirlikle birlikte belli bir renk ve ağırlıkta bir cisim olarak kabul edersek, gerçek öz bu nitelikler ve bu niteliklerin birliğinin bağlı olduğu madde parçalarının yapısı örnek olarak gösterilebilir.³⁶ Locke, nesnelereki değişimin aslında kendilerinde bulunan başka bir ide doğrultusunda açıklamaktadır. Locke'un görüşlerinden büyük oranda

³⁴ Descartes ve Kartezyenler.

³⁵ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 2, 67.

³⁶ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 2, 69.

etkilendiğini düşündüğümüz David Hume ise, neden ve etkiyi açıklarken adsal öz üzerine fazla durmamaktadır. Belki de iki filozofun nedensellik konusunda ayrıldıkları en önemli nokta da bu kısımdır.

Locke'a göre bilgisizliğimizin önemli nedenlerinden birisi de sahip olduğumuz ideler arasında keşfedilebilir bir bağıntının olmamasıdır.³⁷ Bunun söz konusu olduğu her alanda, evrensel ve kesin bilgiden tamamen uzağıdır.³⁸ Locke, önceki bilgisizlik durumundan yalnızca tecrübe ve gözlemlerimizle sınırlı ve genel bilgiden uzak olduğumuzu belirtmektedir. Ona göre duyular, ikincil nitelikler konusunda zihinde taşıdığımız ideleri hiçbir biçimde cisimsel nedenlerden çıkaramaz ve de onlarla bizde onları üreten (tecrübeyle görülen) birincil nitelikler arasında herhangi bir karşılık ya da bağıntı bulunamaz.³⁹ Hume, Locke'un evrensel bir nedensellik olmadığı görüşünü şu şekilde kendisi de konu edinmektedir. Biz sadece tecrübe ettiğimiz şeyler hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Bunun yanında geçmiş ve şimdideki tüm durumları tecrübe etmedik ve geleceğe dair hiçbir bilgimiz de yok. Öyleyse, aynı sebeplerin aynı sonuçlar doğuracağı hakkında herhangi bir bilgiyi söyleyemeyiz.⁴⁰

Filozofumuz, neden ve etkinin daha doğru anlaşılması için bu gezegen ve atmosferin ötesine bakmakla yetinmeyip güneş veya gözlerimizle görebildiğimiz en uzak yıldızın ötesini de görmeye çalışmamız gerektiğini belirtir. Ona göre nesnelere üzerindeki tecrübelerimiz sonucunda nesnelere devamlı bir işleyiş içinde olması sebebi ile bu işleyişin nesnelere kendileri için uygulanan bir yasa ile hareket ettikleri sonucuna ulaşabiliriz. Bu yüzden nedenler ve etkiler kesintisiz birbirlerini izlese dahi bağıntıları ve dayanakları idelerimizde keşfedilebilir, onlara ilişkin yalnızca tecrübî ve çok az bir bilgiye sahip olabiliriz.⁴¹ Hume, böyle bir çıkarımın sonunda öncülün canlılığını ve gücünü bir şekilde paylaştığını bildirir. Bu çıkarım sonucunda da "bu ekmektir, öyleyse insanı besleyendir" şeklinde bir nedensellik, kesinlikle kanıt düzeyine ulaşamaz. Bu tür bir çıkarım da sonucun öncülü olmamakla birlikte sonucu olumsuzlamak bir çelişki meydana getirmez.⁴² Deneme'nin genelinde

³⁷ Bağıntı, yani gerçek özde ya da şeylerin kendilerinin son (asıl) fiziksel yapısında içerilen, doğa felsefesinin koşulsuz kanıtlamaya kalkıştığında doğadaki değişimleri belirleyen güçleri hesaba katarak gerçek özün sahip olduğunu kabul ettiği zorunlu bağıntı.

³⁸ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 2, 232.

³⁹ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 2, 233.

⁴⁰ Gunner Skirbekk- Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş – Şule Mutlu, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2014), 302.

⁴¹ Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 2, 234.

⁴² Ahmet Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 625.

Locke, bilgiyi tecrübeye, tikel tecrübe ya da tecrübelerle sınırladığını görebiliriz. Yani insan doğa yasalarının tamamını bilme öğrenme ve araştırmada yetersizdir. Bu yetersizlikler neden ve etkinin sadece tecrübe ettiği kısmını sağlasa bile tam anlamıyla tümel bir bilgisine ulaştırmaz. İnsan sadece var olan bir izlenimden canlı ve güçlü bir idenin üretilmesini yapar ve buna nedensel bir çıkarım denir. Söz konusu çıkarımdan zihin, bir duyu izleniminden henüz meydana gelmemiş bir sonuca geçer.

SONUÇ

Aydınlanma döneminin başlamasında büyük öneme sahip olan Locke, düşünceleriyle sonrasındaki filozoflara yol gösterici olması ile de önemli bir yere sahiptir. Diğer taraftan 17. ve 18. Yüzyılda önemli görülen konulardan birisi de nedenselliktir. Locke'un görüşleri nedensellik ile ilgili sınırlı bir bilgi vermiş olsa da bu dönemin zirve ismi olan Hume'un görüşlerinin temelini oluşturabilmiştir.

Locke, nedensellikte şeylerde meydana gelen değişikliğin aslında kendilerinde bulunan başka özelliklerin ortaya çıkmasını sağladığını açıklarken bunu birincil nitelikler ve ikincil niteliklerde değerlendirir. Bununla birlikte Locke'un nedenselliği açıklamada önemli kavramı da 'güç'tür. Yani etkiler sonucunda oluşan değişikliği 'güç' olarak isimlendirir. Diğer önemli kavramı da özsel addır. Örneğin; altının ısı ile birlikteliği sonucunda katılığının gitmesi, erimesi ve sıvı hale gelmesini adsal öz olarak nitelendirir. Locke, nedenselliği değerlendirirken onun a priori olarak bilinmeyeceği düşüncesindedir. Filozof, tümel olarak nedenselliğin bilinmeyeceğini sadece tikel bir bilgi olduğu görüşünü savunmaktadır. Bununla beraber Locke, nedenselliği sadece tecrübeye karşılaştığı için, tecrübeden türetmiştir. Daha sonra da tutarlı olmayacak şekilde tecrübenin sınırını aşan bilgilere ulaşmayı hedeflemiştir.

Locke, nesnel arasındaki neden- sonuç ilişkisinin süreci konusunda fazla detaya girmemiş, sadece basit bir fizyolojik açıklama olarak değerlendirmiştir. Onun nedenselliği; dış dünyada bulunan nesnenin sahip olduğu özelliklerin nedenselliği 'uyarma' veya 'tahrik etme' şeklinde olan bir nedenselliktir. Niteliğin uyarması sonucu duyu organlarında meydana gelen hareket, 'sinirler' tarafından beyne ulaşır. Bunun sayesinde zihinde ilgili fikirler oluşur. Oluşan bu süreçte temel faktörler, Locke'un birincil nitelikleridir ki bunlar sertlik, yer kaplama, şekil ve hareketlerdir.

Locke'un nedensellik değerlendirmesinde eksik kalan konulardan biri zaman ve mekânda bitişikliklerdir ki Hume bunu ayrıntılı şekilde inceler. Locke,

nesnelerdeki değişikliğin neden sonucunda çıktığını ifade etmesine rağmen, bunların zaman ve mekânda bir arada olmasına dair bir şey belirtmez.

Filozofumuzun, nedenselliği ele alırken nesnelere birbirleri üzerindeki etkileri görebilmek için o nesnenin çevresindeki nesnelere hatta güneş sistemine kadar incelenmesi gerektiği düşüncesine sahip olduğunu görürüz. Bu tür bir inceleme insanın bilgi düzeyini aşmasından dolayı neden ve etki konusunda kesin bir bilgiye ulaşamaz. İnsan, çevresinde olan etkileşimlerin çok az bir kısmına sahip olabilir ve bu da Locke'a göre tecrübe sonucunda elde edilebilir. Sonuç olarak nedensellik ile ilgili Locke'un tam açıklamamış olduğu, Berkeley'in kısmen tamamlamaya uğraştığı veya eksikleri gidermeye çalıştığı noktada Hume, bu eksiklikleri gidermede oldukça başarılı olmuştur.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1997.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çev: Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- Cevizci, Ahmet. "Belirlenimcilik". *Felsefe Ansiklopedisi*. 2: 252-253. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Didier, Jean. *John Locke*. Çev: Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Ertürk, Ramazan. *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi Çağdaş Bir Yaklaşım*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çev: Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çev: Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Modern Felsefenin Yükselişi*. Çev: Volkan Uzundağ. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Kutluer, İhsan. "İllyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 12, 2001.
- Locke, John. *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. Çev: Meral Delikara Topçu. Ankara: Ötüken Yayınları, 2000.

Skirbekk, Gunner-Gilje, Nils. *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*”.

Çev: Emrah Akbaş – Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2014.

Şekerci, Ahmet Erhan. *Gazali ve David Hume’da Nedensellik*. Doktora Tezi.

Marmara Üniversitesi. İstanbul: 2015.

Şimşek, İsmail. *Düşünce Tarihinde Tanrı’nın Özgürlüğü sorunu*. Ankara: Elis

Yayınları, 2017.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar 2019, 6 (11), 61-96.

SEÇİMLİK BİR HAK OLARAK BULUĞ MUHAYYERLİĞİ
Right of Option in Puberty as A Right of Option

Mehmet DİRİK

Doç. Dr. Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e.mail: Mehmet.dirik@ikc.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1581-7836

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. İsmail YALÇIN / Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article.

Geliş Tarihi / Received: 29 Mart 2019.

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Mayıs 2019.

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran 2019.

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 11 **Sayfa / Pages:** 61-96.

Atıf / Cite as: Dirik, Mehmet. *Seçimlik Bir Hak Olarak Buluş Muhayyerliği [Right Of Option In Puberty As A Right Of Option]*. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/11, (Bahar 2019): 61-96.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *ithenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *ithenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

SEÇİMLİK BİR HAK OLARAK BULÛĞ MUHAYYERLİĞİ

Mehmet DİRİK*

Öz

Muhayyerlik, akitlerde hak sahibine seçme, cayma ve ürünlerden birini tercih etme gibi iradî yetkiler sağlamaktadır. Diğer akitlerde olduğu gibi nikâh akdinde de çeşitli muhayyerlikler vardır. Bu muhayyerliklerden biri de bulûğ muhayyerliğidir. Bu muhayyerliğin gayesi, Hanefî müctehidlerin baba ve babanın babası dışında geniş bir akraba topluluğuna tanıdıkları cebrî velâyet yetkisinden kaynaklanması muhtemel kusurları ve suistimalleri engellemektir. Hak sahibi, şayet adına akdedilmiş nikâha razı değilse öngörülen zamanda akdin feshi yönünde iradesini beyan edebilecektir. Ancak akdin feshi yönündeki beyanın sonuç doğurması talebin yargıya taşınmasına bağlıdır. Bünyesinde bulûğ muhayyerliği bulunan akit, hakkın kullanılma aşamasına kadar gayr-i lâzım bir karakter taşımaktadır. Bir tür mevkufiyet görünümü arz etse de bu nitelikteki bir akit teknik anlamda mevkuf sayılmaz. Bu makalede akit tekniği açısından bulûğ muhayyerliği ele alınmış ve çeşitli yönlerden değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.

Anahtar kelimeler: bulûğ muhayyerliği, velâyet, nikâh, lüzum, fesh

Right of Option in Puberty as A Right Of Option

Abstract

Right of option provides for title holder voluntary authorisation like choice, retract, choose one of the products in treaties. As in other treaties there are several rights of option in the marriage contract. One of these rights of option is right of option in puberty. The aim of this kind of right of option is that Hanafi interpreters balance abuses and block the possible faults which originate from parental power that they had entitled large relatives except from the father and the father of the father. The title holder would be able to declarate his intention in projected time if she does not agree marriage contract. However resulting of declaration depends on demand's submission to the court. The treaty which embodies of option has an avoidable characteristic till the stage of exercising the right. Even though it is seen like that this is an obligatory situation, this kind of treaty is not counted compulsive technically. In this article, the right of option in puberty has discussed and evaluated in terms of some aspects.

Keywords: right of option in puberty, custody, marriage, need, termination

* Doç. Dr. Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı e.mail: Mehmet.dirik@ikc.edu.tr ORCID: 0000-0002-1581-7836.

STRUCTURED ABSTRACT

The only procedure that ensures the legitimate continuation of the man and woman togetherness and the human generation is the marriage contract. As in other legal proceedings, either the parties themselves contract directly or through legal representation, other persons contract on their behalf by legal representation. The representation in the law sometimes occurs the agreements of the contracting parties and sometimes as a provision of the law. This legal representation from the law is evaluated within the framework of custody and tutelage. The civil procedure of persons not fully qualified shall be carried out by parents or guardians of the parents, including matters relating to family law.

In classical Islamic law, it is generally accepted that parents can make decisions for giving in marriage of whom they have their parental authority. However, Islamic jurists have expressed different opinions about the people who hold marriage custody and binding of marriage contracts of those people. When the father or grandfather giving in marriage of young children using their compulsory parental custody, the Hanafi jurists do not authorize the young child who reaches the puberty to dissolve this marriage agreement by applying to the court. However, in a contract made by a parent other than his father or grandfather based on his compulsory parental authority, Hanafi jurists aimed to eliminate the negativities that may arise from a marriage of this nature, by recognizing the right of option in puberty that provides authority to dissolve or approve the contract for the young child together with the age of puberty. In such a case, the person who has right of option in puberty can cancel the marriage due to the marriage contract has a non binding character. The person also does not have to put forward any reason for this. In this way, The Hanafi jurists aim to eliminate the negativity that may arise from the use of parental authority in the marriages made by the parents other than the father and the grandfather by at giving to them the right of option in puberty.

The contract with the right of option in puberty is a mun'qid, sahih, nafid contract in terms of the contractual technique, but its a nonbinding contract. However, the possibility that the guardian did not use his parental authority carefully and that the person who was contracted in the name of the limited person to marry in the framework of the custody authority made the consent of the person to be a wife of his / her life to be married, made it necessary to integrate an electoral right in the form the right of option in puberty to marriage contract as a factor of equilibrium. This aforementioned right of option in puberty was not added to the stipulation of the parties, but as an optional right included

in the essence of the contract. The use of the right of option in puberty is only restricted by the time to reach puberty and it is only possible to declare a request for dissolution without waiting for the end of the assembly. After the declaration of the will to use the right of option in puberty and upon the application by the right holder to the court, until the judge decides on the termination of the contract of marriage, the current marriage maintains its validity with all its elements and causes all kinds of legal consequences.

GİRİŞ

Muhayyerlik, akdin taraflarının akitleşme iradelerini ortaya koymada yerine göre seçme, onaylama ve cayma şeklinde tezahür eden seçimlik hakkı ifade eder. Bu tür hak ve yetkiler genellikle borçlar hukukuyla doğrudan ilgilidir ve bu bağlamda ele alınırlar. Bulûğ muhayyerliği ise doğrudan borçlar hukukuyla ilgili olmayan, aile hukukunda evliliğin kuruluş aşamasında velâyet yetkisinin kullanımı çerçevesinde kanunî bir hak olarak düzenlenmiş bir muhayyerlik türüdür.

Ailenin temelini teşkil eden evlilik bütün ilâhî dinlerde, kadın ve erkeğin kendilerine özgü bir mahremiyet ve paylaşım alanı oluşturmalarına ve insan soyunun devamına katkı sağlamalarına imkân veren yegâne meşrû ilişki olarak kabul edilmiştir.¹ İslâm'da hayatın çeşitli alanlarına dair pek çok düzenleme, Kur'an ve Sünnet'te ortaya konan genel ilkeler ve amaçlar çerçevesinde ihtiyaçlara, zaman ve şartlara göre İslâm toplumunun takdirine bırakılmıştır. Buna mukabil evlenme, boşanma ve aile ile ilgili belli başlı hükümlerin doğrudan Kur'an tarafından belirlenmiş olması ve bu hükümlerin Hz. Peygamber tarafından genişçe açıklanıp uygulanması İslâm dininin evlilik ve aile kurumuna atfettiği önemin bir ifadesidir.² Aile hukukuna ilişkin hususların ayrıntılı şekilde açıklanması, bu hükümlerdeki maslahatın sabit olması ile izah edilebilir.

Kişinin hak ve borçlarının sabit olması, dinî ödevlerle mükellef tutulması, hukukî işlem ve davranışlarının geçerli sayılması, toplumsal ve cezaî sorumluluk taşıyabilmesi gibi farklı seviyedeki hak ve yükümlülükler onun şer'î hitabın konusu olmasının değişik görünümleridir. Bunların her bir türü, farklı seviyede aklî ve bedenî yeterliliği gerektirir. Bu yeterlilik, kişinin gelişim seyrine bağlı olarak anlama, düşünme ve yapabilme kabiliyetine göre farklılık arz eder ve ehliyet çerçevesinde değerlendirilir.³ Dolayısıyla şer'î hükme konu yapan özelliği bakımından kişi; temyiz öncesi, temyiz, bulûğ ve rüşd dönemi olarak farklı kategorilerde ele alınır. Bâliğ ve reşid olup ehliyet arızası bulunmayan tam ehliyetli kişilerin her türlü dinî ve hukukî tasarrufları

¹ Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 112.

² Atar, "Nikâh", 33: 112.

³ Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 534.

muteberdir. Bu özellikte bulunmayan kimselerin hukukî işlemlerini, onlar adına velâyet veya vesâyet çerçevesinde kanunî temsilcileri icra ederler.

Klasik fıkhıta tam ehliyetli olmayanların akit boyutunda kalan yani sözleşmeden öteye geçmeyen ve fiilî evlilik diyebileceğimiz cinsel birlikteliğe varmayacak nitelikteki velîleri tarafından kurulan nikâhları, fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından geçerli kabul edilmiştir.⁴ Bu kabulde, buna imkân veren nasların yanı sıra fakihlerin yaşadığı kültür ve ortamın etkisi, yani olgusal durum göz ardı edilmemelidir.

Diğer mezheplerden farklı olarak Hanefîler, nikâh akdinde daha geniş bir zümreye zorlayıcı velâyet yetkisi tanımış ve bu yetkinin kullanımından kaynaklanabilecek riskleri dengelemek amacıyla velîsi tarafından evlendirilen kimselere ehliyetteki noksanlığın sona ermesi ile birlikte akdi gözden geçirme imkânı tanımış, bu akdi geçerli kılma veya feshetme hakkını veren “bulûğ muhayyerliği” isimli seçimlik hakkına doktrinlerinde yer vermişlerdir. Buna göre babası veya babanın babası dışındaki bir velîsi tarafından bulûğ öncesi dönemde evlendirilen kimseler, bulûğa erdiklerinde dilerlerse hâkime başvurup velîlerinin yaptığı evliliği feshettirebilirler.

Akıl hastalığı ve küçüklük gibi kısıtlılık hallerinden kaynaklanan ve kişinin idraki ile ilgili kusurun ortadan kalkmasıyla kendi namına velîsi tarafından yapılan işlemi onaylama veya feshetme şeklinde yön veren bu muhayyerlik hakkı, evlenme yaşının kanunla düzenlenmediği koşullarda önemli bir işlev görmüştür. Bu makalede yalnızca akit tekniği açısından bu muhayyerlik türü incelenecektir. Ancak konu velâyetle doğrudan ilgili olduğu için öncelikle nikâh akdinde velâyet daha sonra da bulûğ muhayyerliği ele alınacaktır.

1. Nikâh Akdinde Velâyet

Nikâh akdinde velâyet konusunu nikâh akdi, evlenme ehliyeti ve evlendirme velâyeti başlıkları altında ele almak bulûğ muhayyerliğinin bulunduğu konumu ve işlevini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

1.1. Nikâh akdi

Sözlükte “birleştirme, bir araya getirme; evlenme, evlilik; cinsel ilişki” gibi anlamlara gelen⁵ nikâh, bir İslâm hukuku terimi olarak “şer‘an aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını geçici olmaksızın birleştirmelerini sağlayan akdi ve bu yolla eşler arasında meydana gelen evlilik ilişkisini” ifade eder.⁶

i. Nikâh akdinin kuruluşu: Nikâh akdinin kurulması ve geçerli sayılması birtakım rükün ve şartların varlığına bağlıdır. Hanefîler ve cumhur, akdin rükünleri üzerinde farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Hanefîler’e göre nikâh akdinin aşamaları in‘ikad, sıhhat, nefâz ve lüzum şartları olmak üzere dört kısımda ele alınır. Farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte genellikle ehliyet,

⁴ Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku*, (Çorum: 2017), 64-65; Hasan Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2016), 185-186.

⁵ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: 1414), 1-15, *n k h* maddesi, 2: 625-626.

⁶ Atar, “Nikâh”, 33: 112.

meclis birliği, evliliğin kuruluşunun şarta bağlanmaması ve üzerinde ittifak edilen evlenme engelini bulunmaması in'ikad şartları; şahitler ve hakkında ihtilâf bulunan evlenme engelini bulunmaması sıhhat şartları olarak zikredilir. Nikâh akdinin tarafların veya velîlerinin rızasını almanın gerekli olduğu hallerde bu rızanın alınması nefâz şartı, bazı durumlarda evliliğin bağlayıcı sayılması için aranan şartlar ise lüzum şartıdır. Diğer üç mezhep irade beyanı ve karı kocayı, Mâlikîler velîyi de, Şâfiîler ise velî yanında şahitleri de nikâh akdinin rükünleri arasında saymaktadırlar.⁷ Görüldüğü üzere cumhur, in'ikad ve sıhhat şartları arasında bir ayırım yapmamış, bu şartları taşıyan akdi sahih, bu şartlarda eksiklik bulunduran akdi bâtil veya fâsid olarak nitelendirmiştir.

ii. *Nikâh akdinin lâzım bir akit olması*: Hanefîler'e göre bir nikah akdi; in'ikad, sıhhat, nefâz ve lüzum şeklinde dört aşamanın tamamının eksiksiz bulunması halinde tam olarak sonuç doğurur. Sıralamada lüzum, diğer aşamaların peşinden gelir ve bir akdin, taraflardan birinin tek taraflı iradesiyle feshedilemeyecek nitelikte olmasını⁸ ifade eder. Bilindiği üzere nikâh, lâzım (bağlayıcı) bir akitir. Taraflardan birisi veya her ikisi evliliği bütün sonuçlarıyla ortadan kaldıramaz.⁹ Zira nikâh akdi iki tarafça bağlayıcı kabul edilmezse, evlilikten beklenen maksatlara ulaşılmaz ve hedeflenen maslahatlar gerçekleşmez.¹⁰ Şu var ki nikâhta kefâetin bulunmaması ya da herhangi bir muhayyerliğin bulunması bu akdin bağlayıcılık kazanmasını engeller. Esasen bu durumlar, nikâh akdinin lâzım karakterinin istisnaları olarak görülebilir. Buna göre;

Kefâet, evliliğin sağlıklı, uyumlu ve sürekli olması için evlenecek erkeğin evleneceği kadına dinî, ekonomik ve sosyal seviye bakımından denk olmasını ifade eder.¹¹ Tam ehliyetli bir kadın, Hanefîler'e göre, kocasının kendi konumuna denk, mehrinin ise emsal (kadının konumuna denk) mehir olması halinde evlenme akdini bizzat kendisi yapabilir. Bu iki şarttan en az birinin yerine gelmemesi halinde velîlerin mahkemedeki bu evliliğin feshini isteme hakları doğar. Fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından gerekli görülen kefâetin hangi konularda aranacağı hususu tartışmalıdır. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952) gibi fakihler, İslâm'ın getirdiği eşitlik anlayışına aykırı olduğu düşüncesiyle kefâete karşı çıkmışlardır. Kefâetin hukukî niteliği hakkında da fakihler arasında farklı

⁷ Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiye ale's-Serhi'l-kebîr*, 1-15, (Daru'l-fikr, ts.), 2: 220; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'l-Minhâc*, (Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 4: 226; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), 1: 321; Heyet, *el-Mevsû'atu'l-fikhîyye el-Kuveytîyye*, 2. baskı, (Kuveyt: Dâru's-selâsil), 8: 233.

⁸ H. Yunus Apaydın, "Lüzum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 260.

⁹ Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 113.

¹⁰ İbn Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtü'l-ezheriyye, 1414/1991), 2: 148.

¹¹ Kefâetin mahiyeti, kefâete konu özellikler ve bunlara ilişkin değerlendirme için bkz. Mehmet Dirik, "İslâm Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 229-262.

görüşler vardır: Hanefiler'den Hasan b. Ziyâd'a (ö. 204/819), Mâlikîler'den İbn Selmûn el-Kinânî (ö. 767/1365) ve İbn Rahhâl (ö. 1140/1728), Şâfiîler'in bir kavli, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) bir görüşü, Süfyan es-Sevrî ve İbnü'l-Mâcişûn'a (ö. 212/827 veya 214/829) göre kefâet, akdin sıhhat şartıdır.¹² Hz. Ömer (ö. 23/644), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738), Abdullah b. Avn (ö. 151/768), Hanefiler, Mâlikîler'in mutemet, Şâfiîler'in azhar, Hanbelîler'in râcih görüşlerine göre ise, nikâhın lüzum (bağlayıcılık) şartıdır.¹³

Tam ehliyetli olmayan kimseler, velîlerinin izin ve icâzetleri doğrultusunda bizzat kendileri taraf olabilecekleri gibi cebrî velâyet yetkisi çerçevesinde velîleri tarafından da evlendirilebilirler. Cebrî velâyet yetkisini geniş bir kesime tanıyan Hanefiler, baba ve dedesi dışındaki bir velî tarafından gerçekleştirilen bu tür evlenmelerde evlenen kimselerin bir zarara uğramaması için veya evlenen tarafların söz konusu evliliği sürdürmek istememeleri halinde onlara, kocası kendisine denk (küfüv) ve mehir de emsal mehir olsa bile, bulûğ muhayyerliği denen bir muhayyerlik hakkı tanımışlardır.¹⁴ Hak sahibi, isterse bu evliliği onay verip sürdürür, isterse muhayyerlik hakkını kullanarak evliliği sonlandırır. Bu itibarla velâyet yetkisi çerçevesinde yapılan evlenme sözleşmeleri, muhayyerlik hakkının kullanılmasına kadar lâzım bir akit niteliğine kavuşmuş olmamakta; bu hakkın kullanılmaması veya akdin onayı yönünde kullanılması halinde lâzım bir akde dönüşmektedir.

1.2. Evlenme ehliyeti

İslâm hukuku açısından evlilik sözleşmesi, -devlet memuru veya din adamı iştirakinin şart olup olmaması bakımından- dinî özellikler barındırmakla birlikte medenî bir akitir.¹⁵ Bu sözleşmenin Kitap ve Sünnet ile bunlar üzerinde cereyan eden içtihatlarla dayanması, nikâhın dinî olmasını gerektirmez.¹⁶ Bu sebeple bu akdi kuracak kişinin medenî hakları kullanma ehliyetine sahip olması gerekir. Evlenme ehliyeti, kazâî ve tabiî olarak ikiye ayrılır. Bunlardan ilki, kanunun öngördüğü yaşa ulaşmayanların mahkeme kararıyla evlenmesini, ikincisi ise hukuk sisteminin kabulüne göre yaş veya biyolojik gelişme bakımından kişinin belirli konuma gelmesini ifade eder.¹⁷ Klasik fıkha göre erkek veya kadın, bulûğ öncesinde evlenme ehliyetine sahip olmadığı için nikâh akdine velî izni bulunmadıkça doğrudan doğruya taraf teşkil etmezler. Bu

¹² İbn Âbidîn, Muhammed Alâüddîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992), 3: 57, 84; *Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebîr*, 2: 249; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 1-20, (Dâru'l-fikr: ts.), 16: 185; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'l-Minhâc*, 4: 272; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, (Mektebetü'l-Kâhire 1388/1968), 7: 34.

¹³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 2: 317; Desûkî, *Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebîr*, 2: 249; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 16: 185; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'l-Minhâc*, 4: 270; 272; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7: 34.

¹⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 2: 315; Atar, "Nikâh", 33: 116.

¹⁵ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 321; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 102.

¹⁶ Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, , 101.

¹⁷ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 301-2.

kimseler adına velîlerin nikâh akdi yapıp yapamayacakları hususundaki görüşleri¹⁸ iki grupta ele almak mümkündür:

i. Fakihlerin cumhuru, nikâh akdinde bulûğun şart olmadığı, velî ve velînin tayin edeceği vekili (vasî) tarafından evlendirilen ehliyetsiz veya eksik ehliyetli kız ve erkeğin nikâhının hukuken muteber ve sahih olduğu yönünde görüşlerini ortaya koymuşlar, çeşitli delillerle görüşlerini desteklemişlerdir. Bunlardan biri iddet konusunda Allah'ın “Kadınlarınızdan ay hali görmekten kesilenler ile henüz ay hali görmemiş olanların iddetleri hususunda şüpheye düşerseniz, bilin ki, onların iddet beklemesi üç aydır; gebe olanların iddeti, doğurmaları ile tamamlanır. Allah, buyruğuna karşı gelmekten sakınan kimseye işinde kolaylık verir”¹⁹ buyruğudur. Bu gruptaki hukukçulara göre ayetteki “hayız görmeyenler” kısmı küçüklerin iddetlerini düzenlemektedir. İddetin var olabilmesi bir nikâhın varlığına bağlı olduğuna göre iddeti beklemek, ancak evlendikten sonra söz konusu olabilir. Dolayısıyla bu ayet, küçüklerin velîsi tarafından evlendirilebileceğine delil teşkil etmektedir. Küçüklerin, baba tarafından cebrî velâyet yetkisiyle evlendirilebileceği üzerinde İslâm hukukçularının çoğunluğunun ittifakı vardır. Nitekim Hz. Âişe babası tarafından bu yetkiyle evlendirilmiş²⁰, Allah Resulü de ona bulûğ muhayyerliği tanımamıştır.²¹ Dolayısıyla ilgili naslar ve sahabeden bu konuda naklolunanlar²², velîlerin küçük kızlarını cebrî evlendirme yetkileri bulunduğu şeklinde anlaşılmıştır.²³ Ancak baba ve babanın dışındaki velîlerin cebrî velâyet yetkisiyle ehliyetsizleri evlendirmeleri üzerinde farklı ictehadlar vardır. Cebrî velâyet yetkisini daha geniş bir zümreye tanıyan Hanefiler, baba ve babanın babası dışındaki velîlerin bu yetkiyle küçükleri evlendirmesi halinde

¹⁸ Küçüklerin evlendirilmesi çerçevesinde ortaya konan lehte ve aleyhte görüşler, delilleri ve değerlendirmesi için bkz. Ahmet Yaman, “Doktrin ve olgu bağlamında küçüklerin evlendirilmesi”, *Eskiye* 38 (2019), 18-24.

¹⁹ Talâk 65/4.

²⁰ Buhârî, *Nikâh*, 39, 40, 60; Müslim, *Nikâh*, 10; İbn Mâce, *Nikâh*, 13.

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: y.y., 1414/1993), 4: 212-213 (İbn Semaa, kıyasa göre babanın evlendirmesinde de bulûğ muhayyerliği vardır; Hanefiler'in babanın evlendirmesinde muhayyerlik tanımamaları istihšana göredir). Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988), 2: 54.

²² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 212-215; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2: 54. Mesela Kudâme b. Maz'un, Zübeyr b. Avvâm'ın kızıyla doğduğu gün evlenmiş ve “Ben ölürsem bu kız benim en hayırlı mirasçımdır. Yaşarsam Zübeyr'in kızıdır” demiştir. İbn Ömer de küçük kızını Urve b. Zübeyr ile evlendirmiştir. Urve b. Zübeyr ise erkek kardeşinin kızıyla kız kardeşinin oğlunu, her ikisi küçükken evlendirmiştir. Yine bir sahabî, küçük kızını Abdullah b. Hasan'la evlendirmiş, Hz. Ali de bunu geçerli saymıştır. İbn Mes'ud'un eşi, küçük kızını Müseyyeb b. Nahbe'nin oğluyla evlendirmiş, İbn Mes'ud da bu akdi geçerli saymıştır. İbnü'l-Hümâm da şu örneği zikretmiştir: Hz. Peygamber, amcası Hamza'nın kızını daha küçükken Ömer b. Ebi Seleme ile evlendirdiğinde: “Bulûğa erince onun muhayyerlik hakkı vardır” buyurdu. İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, 1-10, (Dâru'l-fikr, ts.), 3: 277.

²³ Mehmet Tayyip Aydın, *İslâm Hukukunda Evlilik-velâyet ilişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2004) 38.

evlendirilenlere bulûğ muhayyerliği tanıyarak söz konusu akitteki rıza noksanlığını dengelemeyi amaçlamışlardır.

Bu gruptaki hukukçulara göre evlilik velîlerin, üzerinde önemle durmaları gereken bir tasarruftur. Evleneceklerin kendilerine uygun namzeti bulmaları her zaman mümkün olmayabilir. Böyle birisi bulununca bulûğun beklenmesi fırsatın elden kaçmasına sebep olabilir ki bu durum velînin küçüğü evlendirebilme yetkisi tanınmasıyla önlenebilir.²⁴ Avantajlı bir evliliği elden kaçırmama, erkek ve kızları evlilik dışı cinsel tecrübelerden kurtarma, erken yaşta aile yuvası hazırlama; neslin çoğalmasını sağlama düşüncesi de bu görüşteki fakihlerin ictihadlarını etkilemiş olmalıdır. Bize göre, bulûğa ulaşmamış kimselerin velâyet yetkisi ile evlendirilebilmelerine ilişkin görüşler, belli ölçüde fukahanın yaşadığı dönemin koşulları, örf-adet ve başka telakkileriyle yakından ilgilidir.²⁵ Dolayısıyla küçüklerin evlendirilmesi hususu olgusal-tarihsel bir yapı içerisinde cereyan etmiş, bireysel ve toplumsal maslahatlarla izah edilmeye çalışılmış; fıkıh doktrininde de yer almıştır.²⁶ Günümüzde evlenme yaşı ile ilgili kanunî düzenlemeler yapıldığı ve evliliğin teşekkülü belirli şartlara bağlandığı için devletin denetiminden nispeten uzak bir anlayışla oluşan fikhî mirasımızı oluşturduğu dönemden bağımsız kendi koşullarımız içerisinde değerlendirmemek bizi dinin ameli yönünün ele alındığı fikhî yanlış anlamamıza yol açabilir. O sebeple küçüklerin evlendirilmesi ile ilgili hususları kendi koşulları içerisinde değerlendirmek gerekir.

ii. Fakihlerin cumhurundan farklı olarak Osman el-Bettî (ö. 143/760), İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve Ebû Bekir el-Esam (ö. 201/816) gibi fakihler, küçüklerin evlendirilmesini geçerli saymamışlardır. Zira Kur'an'da "Yetimleri, evlenme çağına gelene kadar deneyin; onlarda olgunlaşma görürseniz mallarını kendilerine verin; büyüyecekler de geri alacaklar diye onları israf ederek ve tez elden yemeyin..."²⁷ buyrulur küçüklüğü sona ermesi, nikâh çağına girmekle sınırlandırılmıştır. Eğer küçüklerin evlendirilmeleri muteber olsaydı bu sınırın belirlenmesinin bir anlamı olmazdı. Bu görüşteki hukukçulara göre velâyet, velî olunan kimseye yardım olup evlendirmenin gayesi birlikte yaşamak, mutlu olmak, aile hayatı kurmak, cinsel arzuyu tatmin etmek ve neslin devamıdır. Küçüklerin evlendirilmelerinde bunların hiçbiri gerçekleşmeyeceği gibi, büyüdükleri zaman küçükken evlendirilmekten kaynaklanan bazı menfi neticelerin ortaya çıkması da ihtimal dahilindedir. Ayrıca küçükler evliliğin ne olduğunu bilmezler ve evliliğe ihtiyaçları yoktur. Hiç kimsenin küçükleri böyle bir yükümlülük altına sokma yetkisi yoktur.²⁸ Zahirîler'den İbn Hazm (ö. 456/1064) ise erkekten farklı olarak²⁹, delil bulunduğu için bulûğa ermemiş bâkire kızın babası tarafından evlendirilebilmesini kabul etmiş; ancak bu

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 212-213.

²⁵ Krş. Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 55-57.

²⁶ Ahmet Yaman, "Doktrin ve olgu bağlamında küçüklerin evlendirilmesi", *Eskiyeni* 38 (2019), 11-12.

²⁷ Nisa,4/6.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 212. Ebû Muhammed b. Ali İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 9: 38; Saffet Köse, "İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 103.

²⁹ Babanın küçük oğlunu evlendirdiğine dair bir delil yoktur, o sebeple baba olmak küçük oğlu evlendirme yetkisi vermez. İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 9: 44-45.

şekilde evlendirilen kıza bulûğ muhayyerliği tanımamıştır.³⁰ Karaman da ayette³¹ geçen hayız görmeyenler ifadesinin, büyüdüğü halde hayız görmeyenler bulunduğu için küçüklere tahsisini isabetli bulmayanlardandır.³²

iii. Burada küçüklerin evlendirilmesi hususunda İslâm'ın geldiği dönemde diğer din ve kültürlerde evlenme yaşına ilişkin kabullere de göz atmak uygun olacaktır.³³ Çünkü her ne kadar günümüz toplumlarında evlenme ile ilgili yaş tahditleri bulunsa da yaş sınırının belirlenmediği dönemlerde hangi yaşta olduğuna bakılmaksızın küçüklerin evlendirildiği bilinen bir gerçektir. Mesela Yahudilik'te beşikteki bir çocuğun bile velisi tarafından evlendirilmesi mümkün³⁴ olmakla birlikte İsrail hukukunda bulûğ öncesi kendi iradesiyle evlenmede erkekler için on üç, kızlar için on iki yaş şartı aranmıştır. Roma hukuku, Eski Çin hukuku ve Hint hukukunda da küçüklerin evlendirilmesi uygulaması yer almaktadır.³⁵ İslâm'ın gönderildiği cahiliye toplumunda ise küçükler bir tarafa, henüz dünyaya gelmemiş kızlar bile evlendirilebilmekteydi.³⁶ Ancak cahiliyedeki evlenme bulûğla birlikte fiiliyata dönüşüyordu.³⁷ İslâm öncesi Türkler'de de evlenmenin bir yaşı yoktu ve babalar veya vasiler vesayet altında bulundurdukları çocukları evlendirebiliyorlardı³⁸; fakat fiili evlilik bulûğdan sonra başlıyordu.³⁹ XVI. asırda İngiltere'nin bazı bölgelerinde çocuk evlendirmeleri yaygındı. Hatta bir evlendirme merasiminde iki yaşındaki bir kız ile üç yaşındaki bir erkeğin akrabalarının kucaklarında taşınarak evlendirildikleri kaydedilir.⁴⁰ Küçüklerin evlendirilmesi hakkında burada zikredilenlerden anlaşılacağı üzere ilk asırların aile anlayışı doğrultusunda gelişen klasik fıkıh doktrininin naslardan ziyade oluştuğu dönemin koşullarının bir yansıması olduğu⁴¹ söylenebilir.

³⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 9: 38 (Babası bulunmayan küçük kıızı ise hiç kimse evlendiremez).

³¹ Talâk, 65/4.

³² Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 300.

³³ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Adem Yenidoğan, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009), 36-41.

³⁴ Sabri Şakir Ansay, "Aile Hukuku", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (1952): 28.

³⁵ Ansay, "Aile Hukuku", 28; Yenidoğan, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, 37-38.

³⁶ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 26, 27.

³⁷ Yenidoğan, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, 39-40.

³⁸ Mehmet Mandaloğlu, *İslâmiyetten önce Türklerde Aile Hukuku*, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 33, (Nisan 2013), 141.

³⁹ Halil Cin – Ahmet Akgündüz, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, 1-2, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 1: 67; Yenidoğan, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, 40.

⁴⁰ Ansay, "Aile Hukuku", 28. Uzunçarşılı'nın kaydettiğine göre Bizans İmparatoru Yuannis'in, Osmanlı Devleti sultanlarından Orhan Bey'le yaptığı anlaşma sonucu on yaşındaki küçük kızını Orhan Bey'in oğlu Halil ile evlendirmeye karar vermiştir. Yenidoğan, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, 36'dan naklen.

⁴¹ Halil İbrahim Acar, "İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: VI, sayı: 16 (2003), 135.

Osmanlı'da şer'î mahkemeler Hanefîler'in ictihadına göre hüküm vermekte, velînin cebrî velâyet yetkisiyle küçüğü evlendirmesini geçerli saymaktaydı. Ancak bu uygulamanın ortaya çıkardığı problemlerin de etkisiyle olmalı ki 25 Ekim 1971 tarihli *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*'nde küçüklerin velîleri tarafından evlendirilmesinin geçerli sayılmayacağı ictihadı benimsenmiş ve erkek çocukların on iki, kız çocukların dokuz yaşından önce evlendirilmesi yasaklanmıştır. Aynı kararname, on sekiz yaşını bitirmiş erkeğin kendi iradesiyle evlenebileceğini kabul etmiş, on yedi yaşını bitirmiş kızın evlenmesini ise velî itirazının bulunmamasına bağlamıştır. On iki-on sekiz yaş arasındaki erkeklerle dokuz-on yedi yaş arasındaki kızların ise hâkim izniyle evlenebilecekleri, ancak buna ilave olarak kızlar için velî izni alınması hükme bağlanmıştır.⁴² Velîsiz evlenebilen akıl bâliğ kızlar hakkında da İmam Muhammed (ö. 189/805)'in ortak velâyet sistemi (*velâyet-i şirket*) esas alınarak gerek kıza velîden izinsiz ve gerek velîye kızdan izinsiz nikâh akdi yapma yasağı getirilerek bir sınırlandırmada bulunulmuştur.⁴³

Hz. Peygamber'in, istemediği halde babası tarafından evlendirilmiş bâkire bir kıza, bu evliliğe icâzet verip vermeme hususunda muhayyer bırakması⁴⁴, evlenecek tarafların aradaki sevgiyi tesis etmesi ve mutlu bir yuvanın kurulması için önceden birbirlerini görmelerini tavsiye etmesi⁴⁵ vb. hususlar göz önüne alınırsa, nikâhın cebir ve zorlama üzerine kurulmasının evliliğin kendisinden beklenen faydaları sağlaması noktasında çeşitli mahzurlar ortaya çıkarabileceğini akla getirmektedir. Bu bakımdan evlenmede toplumun inançları, sosyo-kültürel yapısı ve örf adetleri göz önüne alınarak yapılan yasaların öngördüğü yaş sınırları gözetilerek nikâh akitlerinin yapılmasına, evlilikten beklenen sürekli huzur ve kalıcı mutluluğun temininde bir tedbir olarak bakılabilir. Evlenme yaşı belirleme uygulaması, toplumların sosyal, ekonomik ve kültürel gelişimleri sonucu çağdaş toplumlarda ve hukuk sistemlerinde yer verilen bir sınırlandırma olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.3. Evlendirme velâyeti

i. Velâyet: Sözlükte "velilik, koruma, dostluk, sevmek, yönelmek, yardım etmek, bir işin sorumluluğu kendi üstünde olmak" anlamlarına gelen velâyet, İslâm hukuku terimi olarak "rızası olup olmadığına bakılmaksızın bir sözün başkası hakkında geçerli ve sonuç doğurucu kılınması" demektir.⁴⁶ Nikâhta velâyet müessesesi, kısıtlı (ehliyetsiz ve/veya eksik ehliyetli) kimselerin haklarını korumak için kabul edilmiştir.

⁴² Atar, "Nikâh", 33: 115; Mehmet Âkif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 186; HAK md. 4-8; Yaman, "Doktrin ve olgu bağlamında küçüklerin evlendirilmesi", 25.

⁴³ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2: 47; Günümüz İslâm ülkelerinde evlenme yaşı ile ilgili bakınız Yaman, "Doktrin ve olgu bağlamında küçüklerin evlendirilmesi", 26.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 25.

⁴⁵ Tirmizî, *Nikâh*, 4; Nesaî, *Nikâh*, 17.

⁴⁶ H. Yunus Apaydın, "Velâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 15; Krş. Zeynüddîn b. İbrâhim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, (Dâru'l-kütübî'l-İslâmî: ts.), 3: 117.

Nikâh akdinde yetki konusu, bireyin zihinsel ve fiziksel gelişimine göre farklı hukukî süreçlere sahiptir. Bulûğ öncesinde kadınlar ve erkekler velâyet altında bulunurlar. Bu kimselerin evlendirilmeleri de dahil medenî işlemleri, velîlerinin kontrolü altındadır. Evlenme ehliyeti bulunmayan akıl hastası, ma'tûh ve küçüklerin nikâhta taraf sıfatıyla doğrudan doğruya ortaya koydukları irade beyanları hukuken muteber değildir. Onlar adına beyanda bulunma yetkisi, kanunî temsilcilerine aittir. Hanefiler, baba ve babanın babası dışındaki bir kısım akrabaya evlendirme yetkisi verdikleri için bu yetkiyle evlendirilmiş küçüklere ergenliğe ulaştıklarında bulûğ muhayyerliği ile söz konusu akdi fesih yetkisi tanımışlardır.⁴⁷ Bu hususta klasik literatürde yer alan hükümlerin bir kısmının nasların açık hükmüne, bir kısmının da toplumsal yapıdan ve örften beslenen ictehadî görüşlere dayandığı⁴⁸ unutulmamalıdır.

ii. *Velî*: Kanunî temsilci sıfatıyla başkasını evlendirme yetkisine sahip olan kişiye velî, bu yetkiye *velâyetü'n-nikâh* denir. Nikâh akdine gerek kendisi gerekse velâyet veya vekâlet ilişkisine dayanarak başkası adına katılan kişinin müslüman ve hür olması şartının yanı sıra Hanefiler'e göre mümeyyiz, cumhura göre ise âkil ve bâliğ olması gerekir. Ayrıca velî ile velâyeti altında bulunan kimse arasında din farkı gibi mirasçılığa mani bir durumun bulunmaması gerekmektedir.⁴⁹ Fakihlerin çoğunluğu, gayr-i mümeyyiz çocuklarla akıl hastalarının velîleri tarafından evlendirilmesine cevaz vermekle birlikte bunların kendileri için evlenme iradesini açıklama veya başkasını vekil kılma ehliyetlerinin bulunmadığı, âkil ve bâliğ erkeklerin bu ehliyete sahip oldukları hususunda mezhepler arasında görüş birliği vardır. Hür, âkil ve bulûğa ermiş kadınlarla mümeyyiz çocukların bu ehliyete sahip olup olmadıkları ise tartışmalıdır.⁵⁰

Veli, velâyet yetkisini kendi konumunu düzeltme, siyasi, iktisadi vb. menfaatler elde etme amacıyla velâyeti altındaki kimselerin yararına aykırı olacak şekilde kullanmamalıdır. Bu yetkinin/hakkın kötüye kullanılması halinde kanunun öngördüğü kimselerin itiraz hakkı vardır. Evlilik sözleşmesinin ağır bir mesuliyet olduğu⁵¹ unutulmamalıdır. Velîler çok iyi bir aday bulduklarında velâyetleri altındakileri evlendirmeye teşvik edebilirler. Nitekim Allah Resulü Hz. Ali'ye hitaben: "*Üç şeyi geciktirme! Vakti geldiğinde namazı, hazırlandığında cenazeyi ve dengini bulunca evlenecek kızı*"⁵² buyurmuştur. Başka bir hadiste de "*Dininden ve ahlâkından hoşlandığınız biri,*

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 2: 315; Ali bin Ebî Bekr bin Abdülcelîl er-Reşadânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedâi*, (Beyrut: ts.) 1:193.

⁴⁸ Orhan Çeker, "Kız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 25: 541-542.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 224; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, 3: 117.

⁵⁰ İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 1-4, (Kahire: Dâru'l-hadîs 1425/2004), 3: 39; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, 3: 274-275; Desûkî, *Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebîr*, 2: 230; Atar, "Nikâh", 33: 115; Apaydın, "Velâyet", 43: 19; Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, ts.), 9: 6700-6703.

⁵¹ Nisa, 4/21.

⁵² Tirmizî, *Salât*, 127, *Cenâiz*, 73.

kızınızı istediğinde onu derhal evlendiriniz. Aksi takdirde yeryüzünde fitne ve yaygın bir bozgunculuk olur”⁵³ buyurmuştur.

iii. *Evlendirme yetkisi ve buna sahip velîler*: Evlendirme velâyeti, velînin kanunen velâyeti altındaki kimseyi hiçbir kimsenin iznine ve icâzetine bağlı olmaksızın geçerlilik taşıyan evlendirme yetkisidir. Buna *velâyet-i icbâr*, *velâyet-i istibdâd* veya *velâyet-i icâb* denir. Bu tür yetkiye sahip olan velî, velâyeti altında bulunan kimseler hakkında irade beyanında bulunmasının bir parçası olarak küçüğün yararını gözetmek şartıyla onu rızasını almaksızın evlendirebilir⁵⁴. Velâyetin ikinci türü olan *velâyet-i ihtiyâr*, *velâyet-i nedb* veya *velâyet-i istihbâb*, İmam Muhammed’e göre *velâyet-i şirket* ise velîye velâyet altında bulundurduğu kimseyi rızasını almak şartıyla evlendirme yetkisi verir.⁵⁵

Evlendirme yetkisine sahip olan velîler, hususî ve umumî velî şeklinde iki grupta ele alınır: Umumî velî, hususî velî sıfatıyla bir akrabanın bulunmaması veya yetkisini kötüye kullanması halinde kamu otoritesine (devlet başkanı veya onu temsilen hâkim)⁵⁶ geçen velâyettir. Hususî velî ise velâyeti altında bulunan kimseyi evlendirme yetkisine sahip bulunan kimsedir. Fakihler bu velâyetin kimleri kapsadığı hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.⁵⁷

Hanefîler’e göre bu grupta yer alan velîler bi nefsihî asabe sınıfında yer alan akrabalardır. Bunlar, yalnız olduğu vakit terikenin tamamını; ashâb-ı ferâiz bulunduğu onlar hisselerini aldıktan sonra terikenin kalanını alan ve mûrisle aralarına kadın girmeyen baba, babanın babası, erkek kardeş, amca, amcaoğlu gibi erkek akrabalardır.⁵⁸ Bu velîler kendi aralarında mirastaki sıraya göre sıralanırlar; önceki sırada bir velî varken sonra gelen velînin evlendirmeyetkisi yoktur. Zira Hz. Peygamber “*Nikâh asabeye aittir*”⁵⁹

⁵³ Tirmizî, *Nikâh*, 3; İbni Mâce, *Nikâh*, 46.

⁵⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, 3: 117; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye*, 2: 47; Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 57.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 241-247, 252; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, 9: 6695.

⁵⁶ "Velisi olmayanın velisi sultandır". Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 18 - 19; Tirmizî, *Nikâh*, 14, 15; İbn Mâce, *Nikâh*, 15; Darimî, *Nikâh*, 11; Ahmed b. Hanbel, 1, 250, 260, 6, 47, 66, 166.

⁵⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 17; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 122-124.

⁵⁸ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, 3: 76.

⁵⁹ Hanefîler'in delil gösterdikleri bu rivayeti hadis kaynaklarında bulamadık. Ancak Hanefîler bu rivayeti görüşlerine delil olarak kullanmışlardır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 219, 220, 222, 223; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 240, 241; Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 193. Zeyla'î bu rivayeti zikretmiş fakat hakkında bir şey söylememiştir. Bkz. Zeyla'î, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, (Beyrut-Lübnan-Cidde, 1418/1997) 3: 195. İbn Hacer ise onu bulamadığını belirtmiştir. Bkz. İbn Hacer, Ebû Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed, *ed-Dirâye li ehâdîsi'l-Hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts) 2: 62. Aynî de onun sabit olmadığını bununla birlikte dört imamın bâliğa hakkında onunla amel hususunda ittifak ettiklerini ifade etmiştir. Bkz. Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000), 5: 93.

buyurmuştur.⁶⁰ Ancak Ebû Hanîfe (ö. 150/767) bi nefsihî asabe akraba bulunmadığında velâyetin umumî velîye değil, istihsanen zevi'l-erhâm grubundaki akrabalara geçeceği içtihadında bulunmuştur.⁶¹ Buna göre velâyet akrabalıktan kaynaklanmıştır ve bu amaç, baba dışındaki velîler eliyle de gerçekleşebilir. Şefkati yalnız asabeye tahsis etmek isabetli değildir. Ancak akrabalık şefkatinin tamlığında şüphe bulunan velîlerin akdeddikleri evlenmelerde hakkın kötüye kullanılmasını önleyebilmek için bulûğ muhayyerliği ile bu risk dengelenmiş olmaktadır.⁶² Ebû Hanîfe'nin bu görüşüne atfedilen bir gerekçe de velâyet hükmünün mirasçılık hükümleriyle ilişkili olduğu, dolayısıyla mirasçı olabilen herkesin velî de olabileceği düşüncesidir.⁶³ Vasîye gelince o, asabeden olmadıkça evlendirme velâyeti bulunmamaktadır.⁶⁴

Mâlikîler, hür kadın üzerindeki evlendirme velâyetinin ihtiyaca dayandığı görüşündedirler. Bulûğ öncesi küçüklerde şehvet bulunmadığı için böyle bir ihtiyaçtan söz edilemez. Bu itibarla küçük kız çocuğunu hiç kimse evlendiremez. Ancak Hz. Ebû Bekir'in, kızı Âişe'yi Hz. Peygamberle evlendirdiği ve Hz. Peygamber'in de bunu onayladığına dair nas bulunduğu için sadece babaya bu hususta istisnai bir yetki verilmiştir.⁶⁵ Baba bu yetkisini vasîsine de verebilir. İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765), Süfyân es-Sevrî ve Ahmed b. Hanbel gibi fakihler de Mâlikîler gibi düşünmektedirler.⁶⁶

Şâfiîler, mücbir velî olarak niteledikleri baba ve baba bulunmadığında babanın babası dışındaki asabenin cebrî velâyet yetkisi bulunmadığı görüşündedirler. Çünkü dede de baba gibi velî ve asabe olma özelliğine sahiptir.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 219; Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 93; Zeylai, *Nasbu'r-râye li tahriri ehâdisi'l-Hidâye*, 3: 195. Müellifin nüshasında bu rivayetle ilgili herhangi bir açıklama yer almamaktadır.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 216 (Ebû Hanîfe'ye göre anne, küçük erkek ve kızı evlendirebilir. Bu evlilikte muhayyerliğin bulunup bulunmadığı hususunda lehte vealeyhte iki görüş vardır. Tercihe şayan olan muhayyerliğin bulunmasıdır. Bu, annenin şefkatinden değil, görüşündeki eksiklikten kaynaklanır. Ayrıca krs, Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 194; Bâbertî, Muhammed b. Muhammed Ekmelüddîn, *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye*, (Dâru'l-fikr: ts.), 3: 287; 4: 223 (Abdullah b. Mes'ud, karısının kendisinden olmayan kızını evlendirmesini onaylamıştır); İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebâr*, 3: 78 (Esah kavle göre Ebû Yûsuf da bu görüştedir).

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 213-215, 223; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 315; Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 193; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 308.

⁶³ Bâbertî, *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye*, 3: 287. Asabe sınıfında velî bulunmaması halinde diğer velîlerin sırası hakkında bk. Bâbertî, *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye*, 3: 285-286.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4:222.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4:214; Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1:193; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2: 52; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3: 34.

⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3: 34.

Baba ve dede dışındakiler için küçükler üzerinde kâmil şefkatten bahsetmek zordur.⁶⁷

Zorlayıcı velâyet için sağlam deliller bulunmamakla birlikte uygulamada bu hakkın geniş ölçüde kullanıldığı görülür. Cebir hakkına rağmen velînin evlendireceği kıza fikrini sorması, rızalarını alması tavsiye edilmiştir. İslâm bu tür akdedilmiş evlenmenin esas hüküm ve neticelerini, kızın bulûğ çağına erişmesine ta'lik etmiştir. Bunun sebebi küçüğün fiziki açıdan ve buna bağlı olarak akli/fikri olgunlaşmasını beklemek ve sonuçta evlenmenin kadının zararına olmasını önlemektir.⁶⁸

Görüldüğü üzere Hanefiler ister bi nefsihî asabe olsun isterse zevi'l-erhâm grubunda yer alsın geniş bir akraba grubuna zorlayıcı velâyet yetkisi vermişlerdir. Hanefiler'in dışındaki hukukçular ise cebrî velâyet yetkisini daha dar bir zümreye, büyük çoğunluk yalnızca babaya tanımışlardır. Hanefiler, velâyet yetkisinin baba ve babanın babası dışında biri tarafından kullanılması halinde buradaki şefkat eksikliğini bu nitelikteki evliliklere bulûğ muhayyerliği vererek dengeleme yoluna gitmişlerdir. Daha dar bir gruba cebrî velâyet yetkisi tanıyan hukukçular ise bulûğ muhayyerliğini kabul etmemişlerdir.

iv. Evlendirme yetkisinin kaynağı, süresi, sebebi ve illeti: İslâm hukukunda bir tasarrufun meşrû sayılabilmesi o tasarrufa imkân veren bir yetkinin veya yetkilendirmenin varlığına bağlıdır. Genel anlamda velâyet, kanun koyucunun izin vermesi veya hak sahibinin yetkilendirmesi ile ortaya çıkan tasarruf yetkisini ifade eder. Dar anlamda velâyet ise başta küçükler olmak üzere kısıtlılar üzerindeki velâyeti ifade eder. Bu tür velâyet, mal üzerinde velâyet ve şahıs üzerinde velâyet şeklinde iki kısma ayrılır. Küçüklük, akıl zayıflığı (ateh) ve akıl hastalığı (cünûn) bulunan kişiler üzerindeki velâyet, hukuk mantığı ve felsefesi açısından aklın kemaliyle ilgili noksanlıktan kaynaklanan acziyetle temellendirilir. Bu durumdaki kişilerin edâ / fiil ehliyeti noksanlığını telafi etmek için velâyet müessesesi meşrû kılınmıştır. Böylece bir tür yetersizlik durumu olan küçüklüğe bağlı acziyetin gözetimi ve himayesi mümkün hale gelmektedir.⁶⁹ Böylece hukukî anlamda tam edâ ehliyetine sahip olmayan kişi, velâyet yoluyla bağımsız kişilik kazandırılarak kendine yeter hale getirilmiş olmaktadır.

Kişinin akıl ve temyiz gücü bakımından gelişimi temyiz öncesi dönem, temyiz dönemi ve temyiz sonrası bulûğ ve rüşd dönemi şeklinde üç aşamalı olarak değerlendirilir. İlk iki dönemdeki küçük üzerinde velâyet söz konusudur. Temyiz öncesi dönemde edâ ehliyetinden söz edilemez ve bu vasıftaki kişilerin yaptıkları hukukî işlemler yok hükmündedir. Kişi temyizle birlikte bulûğa kadar eksik edâ ehliyetine sahip olur. Tam edâ ehliyeti bulununcaya kadar bu durumdaki kişiler üzerinde velâyet devam eder.⁷⁰ Söz konusu velâyet

⁶⁷ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'l-Minhâc*, 4: 246-247; Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 193.

⁶⁸ Aydın, *İslâm Hukukunda evlilik-velâyet ilişkisi*, 4.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 228; H. Yunus Apaydın, "Velâyet", 43: 16.

⁷⁰ Apaydın, "Velâyet", 43: 17. Mümeyyiz çocuğun yaptığı hukukî işlemler velâyet açısından üç grupta değerlendirilir. 1. Hibeyi kabul gibi sırf yararına olan tasarrufları velîsinin icâzetine bağlı olmaksızın geçerli sayılır. 2. Hibe, talâk ve karz gibi sırf zararına olan tasarrufları velîsi icâzet verse dahi geçerli olmaz. 3.

hükmünün subutu için mahkeme kararına ihtiyaç yoktur. Baba ve babanın babasına kendilerini velâyet sorumluluğundan azletme yetkisi de tanınmaz.⁷¹

Küçükler üzerindeki velâyetin temel sebebi, babalık vasfıdır. Bu vasıf babanın velîsi bulunduğu küçük hakkında tam bir şefkatle tecrübesini de işin içine katarak düşünüp isabetli karar alacağı ve onu gözeteceği fikrine dayanır. Hatta baba, kızının yararını kendi yararının önünde tutar. Dolayısıyla şefkati tam olduğu için velâyeti de tamdır. Babanın küçüğün hem şahsı ve hem de malî üzerinde velâyetinin bulunması bu kabule dayanır. Hanefîler'e göre babanın babası da baba hükmündedir. Bunların tayin ettiği vasî yoksa malî konulardaki bu yetki anne, kardeş ve amca gibi diğer akrabalara geçmez mahkemeye intikal eder.⁷² Evlendirmeye ilgili velâyetin sebebi, malî velâyete ilave olarak nikâhın çeşitli hak ve vazifeleri gerektiren bir akit olması, bu konuda tam ehliyetli olmayan kişiye çeşitli faydalar verebileceği gibi zararlara da yol açabilecek olmasıdır. Bu itibarla bilgi, tecrübe, şefkat ve merhamet sahibi velîlerin kısıtlıların evlendirilmelerinde onlara yardımcı olmaları beklenir.⁷³

Evlendirme velâyetinin mahiyeti ve bu yetkinin kime ait olduğu hususunda İslâm hukukçuları arasında derin ihtilaflar vardır: Evlendirme velâyetinin illeti, Hanefî mezhebinde yaş küçüklüğü, Şâfiîler'de bekâret, Mâlikîler'de ise yerine göre bekâret, yerine göre yaş küçüklüğüdür.⁷⁴ Şu var ki bütün fıkıh mezhepleri evlenme konusunda kadınların farklı derecelerde velâyet altında bulunduğunu kabul eder.

Evlendirmede velâyetin nikâh akdinin bir şartı olup olmadığı, şart ise ne tür bir şart olduğu tartışmalı bir konudur. Mâlikîler'in ağırlıklı görüşüyle, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre velâyet nikâhta bir sıhhat şartıdır⁷⁵; Hanefîler ise nefâz şartı

Alım satım, kiralama gibi yarar ve zarara ihtimali bulunan tasarrufları velâyete ihtiyaç gösterir. Çocuğun bu türden tasarrufları sahih olarak in'ikad eder, fakat işlerlik kazanması (nefâz) velîsinin icâzetine bağlıdır. Velîsi icâzet verirse nâfiz olur, vermezse yapıldığı andan itibaren bâtil sayılır.

⁷¹ Apaydın, "Velâyet", 43: 16-17.

⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 213, 215, 219, 225; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 2: 315; Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 193; H. Yunus Apaydın, "Velâyet", 43: 17.

⁷³ Aydın, *İslâm Hukukunda evlilik-velâyet ilişkisi*, 1.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3: 34; İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed, 1-35, (Medine: 1416/1995), 32: 22-23; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 308; H. Yunus Apaydın, "Velâyet", 43: 16, 17. İbn Teymiyye, cebri velâyetin dayanağının küçüklük mü bekâret mi olduğu hususunda şunları ifade etmiştir: "Küçüklük nas ve icma ile hacr sebebidir. Bekarlığı hacr sebebi saymak İslâm'ın esaslarına aykırıdır. İslâm hukuku hiçbir yerde bekarlığı hacr sebebi saymamıştır. Bekâreti hacre illet göstermek ve sebebi saymak dinde etkisi olmayan bir vasfi ilet göstermek demektir." İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 32: 23.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3: 36; Desûkî, *Hâşiye ale's-Serhi'l-kebîr*, 2: 220; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'l-Minhâc*, 4: 244; Aydın, *İslâm Hukukunda evlilik-velâyet ilişkisi*, 33.

sayarlar.⁷⁶ Velînin evlendirme yetkisine sahip olması ona aynı zamanda icbâr yetkisi (velâyet-i icbâr) de verir. Velî, bu yetkiyle küçüğün rızasını almadan onu istediği kişiyle evlendirebilir.

Küçükler üzerindeki velâyetin temel sebebi akrabalıktır. Ancak bu velâyetin sübût sebebi konusunda farklı görüşler vardır: Hanefîler'e göre bu, salt akrabalık iken Şâfiîler'e göre yakın akrabalık, baba ve baba bulunmadığında babanın babasıdır. Bu yaklaşım farkının uygulamadaki sonucu baba ve dede dışındaki bi nefsihî asabenin, yani kişiye baba tarafından bağlanan amca, erkek kardeş gibi araya kadın girmeyen erkek akrabaların evlendirme yetkisinin bulunup bulunmadığı noktasında ortaya çıkmaktadır. Hanefîler, bi nefsihî asabe sınıfındaki akrabalara evlendirme yetkisi vermişler ancak baba ve dede dışındaki bir akraba tarafından evlendirilen küçüğe bulûğa ulaştığında bu evliliği sürdürüp sürdürmeme konusunda seçim hakkı (bulûğ muhayyerliği) tanımışlar; bu aşamaya kadar akdin lâzım olmayacağını kabul etmişlerdir.⁷⁷

v. *Küçükleri evlendirme velâyetiyle gerçekleştirilmek istenen maslahat*: Nikâh akdinde velâyet, velî ile velâyeti altında bulunan kimsenin dünyevî ve uhrevî maslahatlarını gerçekleştirme işlevi görür. Velînin Allah rızasına uygun hareket etmesi halinde ahirette karşılığını alması umulur.⁷⁸ İslâm hukukçuları, küçük kız ve erkek çocukları evlendirme yetkisinin velîye bırakılmasında herhangi bir zaruret bulunmadığını; fakat maslahatların elde edilmesi, denk namzedin değerlendirilmesi, ileride geçime elverişliliği öngörülen bir evliliğe adım atılması gibi gerekçelerle buna ihtiyaç duyulduğunu belirtmişlerdir. Bu itibarla evlendirme yetkisinin velîye bırakılması küçüğün terbiyesi, emzirilmesi ve onun için yiyecek ve giyecek temini gibi işlerin velîye bırakılması gibi değildir. Zira bunlar zorunlu şeylerdir. Küçük yaşta evlendirme meselesi şehvet baskısından ve üreme ihtiyacından değil, ailelerin ve toplulukların kaynaşarak yaşam şartlarının iyileştirilmesi ve hısımların birbirine arka çıkması gibi ihtiyaçlardan doğmuştur ve bu tür işlerde hiçbir zaruret yoktur.⁷⁹ Fakihlerin çoğunluğu, maslahat düşüncesiyle çocukların velîleri tarafından evlendirilmelerine cevaz vermiştir.

2. Bulûğ Muhayyerliği

Hanefî hukukçuların terminolojisinde yer alan bulûğ muhayyerliğinin tam ve doğru anlaşılabilmesi, mahiyet ve fonksiyonunun doğru anlaşılması için burada öncelikle bulûğ, muhayyerlik ve bulûğ muhayyerliği kavramları ele alınacak, daha sonra konunun diğer yönleri incelenecektir.

⁷⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, 3: 117-118; H. Yunus Apaydın, "Velâyet", 43: 17.

⁷⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 315; Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 193; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'l-Minhâc*, 4: 247; Hanefîler'in bu konudaki gerekçeleri için bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, 3: 265-268.

⁷⁸ İbn Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, 2: 79.

⁷⁹ Krş. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 240.

2.1. Bulûğ, muhayyerlik ve bulûğ muhayyerliği kavramları

i. Bulûğ: Sözlükte ulaşmak, idrak sahibi olmak ve ergenlik anlamına gelen bulûğ, bir fıkıh terimi olarak küçüklüğün sona ermesini⁸⁰ yani çocuğun cinsî ve bünyevî ergenlik dönemine ulaşmasını, kişinin çocukluktan çıkıp yetişkin insan özelliği kazandığı, dinî ve hukukî sorumluluk altına girdiği merhaleyi ifade eder. Her ne kadar ergenlikten asıl maksat kişinin akli ve ruhi olgunluğa ulaşması olsa da bunu tespit için objektif bir kriter bulunmadığı için biyolojik gelişimle paralelliği dikkate alınarak bulûğa ermiş kimselerin akli ve ruhi yönden yetişkin insan özelliği kazandığı kabul edilir.

Bulûğ, bireylerin tam edâ ehliyetini kazandığı dönemi ifade eder ve bu seviyeye ulaşmış erkeğe bâliğ, kıza bâliğa denilir. İslâm hukukçuları bulûğ için bir ön şart, iki de ölçü getirmişlerdir: Bulûğun ön şartı erkeklerin on iki, kızların dokuz yaşını tamamlaması, bu alt yaş sınırını doldurmalarıdır. Bu yaş, bulûğun hukuken imkân tanındığı, bulûğ davasının dinlenebildiği alt sınırı ifade eder. Bulûğun iki ölçüsünden ilki, alt yaş sınırını doldurmuş kız ve erkeğin fiili bulûğudur. Nitekim Mecelle (md. 985) erkek için ihtilâm olma ve baba olabilme, kız için hayız görme ve anne olabilme durumunu ölçü kabul etmiştir. Bir kimsenin alt yaş sınırına ulaşması ve bünyesinin de buna müsait olması halinde kendi ikrar ve iddiası hukukî sorumlulukta yeterli görülür (md. 989).⁸¹ Bulûğun ikinci ölçüsü ise asgari ergenlik yaşını geçmiş kız ve erkeğin fiilen bulûğa ulaşmamaları halinde İslâm hukukçuları arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte hükmî bulûğ halidir. Ebû Hanîfe'ye göre kız on yedi, erkek on sekiz yaşını tamamlayınca, İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre ise erkek-kız ayrımı olmaksızın çocuk on beş yaşını tamamlayınca fiilen gerçekleştiğine bakılmaksızın hükmen bulûğa ermiş sayılır. Üst yaş sınırı konusunda başka görüşler de vardır. Hükmen bulûğ için benimsenen bu üst sınır, genelde ilgili âyetlerdeki⁸² lafızların yorumuna, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin bazı uygulamalarına dayanırsa da mahiyeti itibariyle bölgesel ve örfî bir karakter taşıdığı için ictihadîdir. Doktrinde ağırlıklı görüş cumhurun görüşü olup Mecelle'nin tercihi de (md. 986) bu yöndedir. Bulûğun alt yaş sınırı olan dokuz-on iki yaş ile üst yaş sınırı arasındaki kimseye "murâhik" denir. Buna göre murâhik fiilî olarak bulûğa ermemiş veya bulûğu sabit görülmemişse üst yaş sınırına ulaşınca hükmen bâliğ kabul edilir.⁸³

Kişi, bulûğla birlikte beden ve aklen yeterli asgari olgunluk düzeyine ulaşmış sayılır ve kural olarak tam edâ ehliyetli kabul edilir. Bu nitelikteki bir kimse hem inanç esasları, ibadetler, haramlar, vergi, cihat, hukukî ve cezaî yükümlülüklerle sorumlu hem de sosyal, dinî ve hukukî haklardan faydalanma yönüyle tam ehliyetli sayılır. Böylece akdî sorumluluk kapsamında alış-veriş, kiralama ve nikâh gibi hukukî işlemleri kendi başına yapabilme ehliyetini de elde eder. Fakat bulûğa ermiş bir kimsenin malî tasarruflarında tam ehliyetli kabul edilebilmesi, aklen ve ruhen olgunluğu gösteren rüşd vasfının da

⁸⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, 9: 269.

⁸¹ Ali Bardakoğlu, "Bulûğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 413.

⁸² el-En'âm, 6/152; el-İsrâ, 17/34.

⁸³ Ali Bardakoğlu, "Bulûğ", 6: 414.

bulunması şartıyla geçerlidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, "Yetimleri evlenme çağına ulaşıncaya kadar yetiştirip deneyin, onların akılcı olgunlaştıklarını (rüşd) görürseniz mallarını kendilerine teslim edin"⁸⁴ buyrulurak bu ayrıma işaret edilmiştir.⁸⁵

ii. *Muhayyerlik*: Hayr kökünden türetilen ve "iki şeyden daha iyi olanı seçmek" anlamına gelen muhayyerlik⁸⁶ Arapça hıyâr kelimesinin Türkçe'deki karşılığıdır. Fıkıh terimi olarak, hukukun bireylere sağladığı veya tarafların ön şart olarak belirlediği onama ve cayma hakkı veya akde konu olan ürünlerden birisini seçme hakkıdır. Kısaca akdi fesihden kurtarabilme veya feshedebilme hakkıdır.⁸⁷ Klasik fıkıh literatüründe muhayyerlik konusu çoğunlukla satım akdi çerçevesinde ele alınmış ve muhayyerliğin söz konusu olduğu hukukî işlemler bu akitle ilişkilendirilerek değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.⁸⁸ İlke olarak borçlar hukuku başta olmak üzere akdin bulunduğu her alanda muhayyerlikten söz etmek mümkündür.

Akitlerde muhayyerliklere genel ve özel gaye ve maslahatları gerçekleştirmek için yer verilmiştir. Bir akitte muhayyerliğin bulunmasının genel sebebi ya da temel amacı, akdin taraflarına ait iradenin mümkün olduğu ölçüde sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesini sağlamak ve hak kayıplarının önüne geçmektir. Muhayyerliklerin bir de her bir akde özel ve her bir muhayyerliğin ilişkilendirildiği alana yönelik taşıdığı özel bir anlamı vardır.⁸⁹ Böylece akdin kendisine yerleştirilmiş veya taraflara tanınmış muhayyerliklerle tarafların aldanma veya zarar görme gibi hususlardan korunması ya da hiç değilse bu riskin en aza indirgenmesi amaçlanmıştır.⁹⁰ Bu bakımdan her bir muhayyerlik, akitleşen tarafların iradelerini koruma amacıyla kabul edilmiş hukukî bir güvence⁹¹ işlevi görür. Dolayısıyla muhayyerlik, hak sahibi açısından hukuken yükümlülük altına giren bireyin söz konusu akdi devam ettirip ettirmeme şeklinde tezahür eden bir seçimlik hakkı ifade eder.

Muhayyerlikler klasik fıkıh doktrinde *çeşitli açılardan taksim ve tasnif* edilmiştir. Mezheplerin benimsediği terminolojide farklılıklar bulunsa da bulûğ muhayyerliği açısından bu ayrımları aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

i. *Kaynağı bakımından*: Muhayyerlikler, kendisini var eden irade bakımından hükmi (kanunî veya akdî) ve iradî kısımlarına ayrılır. Doğrudan doğruya şer'an tanınmış bir gerekçeye dayanıyorsa hükmi (şer'î), akdin taraflarının iradesinden kaynaklanıyorsa iradî (şarta bağlı) muhayyerlik söz konusu olur. İradî muhayyerlikler, tarafların şart koşmasına bağlı olarak ortaya

⁸⁴ Nisâ, 4/6.

⁸⁵ Ali Bardakoğlu, "Bulûğ", 6: 414.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4: 266.

⁸⁷ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 23.

⁸⁸ H. Yunus Apaydın, "Muhayyerlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 25-26, *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, 20: 42-44.

⁸⁹ Bkz. İbn Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, 2: 143, 148; Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 78.

⁹⁰ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 77.

⁹¹ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 77.

çıkan muhayyerliklerdir.⁹² Hükâmî muhayyerlikler, tarafların şart koşmasına bağlı olmaksızın bizatihi akdin doğasında yer alan muhayyerliklerdir. Bulûğ muhayyerliği de tarafların şart koşmalarına bağlı olmaksızın baba ya da babanın babası dışındaki bir velî tarafından velâyet yetkisiyle evlendirilmiş küçüklere tanınan bir hükâmî muhayyerlik niteliğindedir.

ii. *Amacı bakımından:* Muhayyerlikler, amacı bakımından terevvî ve nakîsa diye ikiye ayrılır; akdin ilgili tarafına daha iyi düşünme veya eksikliği giderip yarar elde etme imkânı verenler birinci, hukuken bulunması öngörülen bir durumun eksikliğinden dolayı tanınanlar ikinci grubun kapsamında yer alır.⁹³ Bulûğ muhayyerliği velî tarafından evlendirilen küçüğe rızadaki eksiklik veya rıza bulunmaması halinde bulûğa ulaşır ulaşmaz akdi fesih yetkisi vermesi bakımından terevvî amacına hizmet etmektedir.

Muhayyerlikler kendileriyle amaçlanan maslahatın gerçekleşmesine imkân vermek üzere akdin hükümünün sabit olup olmamasına veya bağlayıcılık kazanıp kazanmamasına çeşitli düzeylerde etki eder. Mesela bir satım sözleşmesinde mebî' veya semen, muhayyer olan tarafın mülkiyetinden çıkmaması bakımından bey'in hükümünün sübûtuna mânidir. Görme muhayyerliği akit mahallini görmeyen taraf açısından akdin hükümünün tamam olmasına engeldir. Ayıp muhayyerliği ise diğer safhalarını geçmiş akdin bağlayıcılığına mânidir. Şart ve ayıp muhayyerliği dışındaki muhayyerlik türlerinin meşruyeti üzerinde mezheplerin farklı yaklaşımları vardır.

iii. *Bulûğ muhayyerliği:* Nikâh akdi evlenme ehliyeti bulunan şahısların bizzat kendilerinin veya kanunî temsilcilerinin beyanlarıyla kurulur. Edâ ehliyeti bulunmadığı için bulûğa ulaşmamış bireyin, gerçek iradesinden söz etmek mümkün değildir. Bu durumdaki kimselerin hukukî işleri velî veya vasî vasıtasıyla yerine getirilir. Klasik Hanefî doktrininde ergenlik çağına ulaşmadan önce, evlilik akdi baba ve babanın dışında bir velîsi tarafından yapılmış olan ehliyetsizlere, bulûğa ulaştıktan sonra evliliği devam ettirme ya da feshi talep hakkı tanınmıştır. Buna bulûğ muhayyerliği denir.⁹⁴ Tam ehliyetli olmayanların velîleri tarafından velâyet yetkisi kullanılarak evlendirilmelerinde bir zorunluluk bulunmadığı, yalnızca cevaz çerçevesinde bir uygulama olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu uygulamanın yaşanan kültür ve ortamla alâkalı bir yaklaşım biçimi olduğu düşünülmelidir.

Aralarında farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte Hanefî hukukçular, belirli bir hiyerarşi çerçevesinde baba ve onun babası dışındaki asabe veya zevi'l-erhâm sınıfından velîlere kısıtlılar üzerinde cebrî evlendirme velâyeti tanımışlardır. Çünkü baba ve onun babası velîsi buldukları şahıslar üzerinde tam bir şefkate sahiptirler ve bu durum onların bilgi ve tecrübe birikimiyle birleştiğinde velâyet yetkisini kullanırken kısıtlı lehine karar almalarında etkili olmaktadır. Buna göre baba ve onun babasının emsal mehir ve denklik şartını gözetmek kaydıyla velîsi buldukları şahısları evlendirmeleri halinde bu akdin lâzım olarak kurulduğu kabul edilmiştir. Bu iki şartın yerine gelmemesi

⁹² Apaydın, "Muhayyerlik", 31: 26.

⁹³ Apaydın, "Muhayyerlik", 31: 26.

⁹⁴ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 215; Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 57.

halinde ise hak sahibine akdi fesih yetkisi tanınmıştır.⁹⁵ Belirtilmelidir ki bu muhayyerlik, borçlar hukukuyla doğrudan ilgili değildir.⁹⁶

Baba ve onun babasının dışındaki sınıflardan velîlerin yaptıkları evlendirmelerde şefkat ve koruma eksikliği bulunabileceği düşüncesiyle ehliyetsiz kimselere ve bu vasıftaki küçüklerle bulûğa ulaştıklarında nikâh sözleşmesini fesih yetkisi tanınmıştır. Çünkü evlendirme küçüğün yararını gözetmektir ve onun yararının düşünülmesi ona muhayyerlik tanınarak sağlanır. Bu muhayyerliğe yer vermenin yegâne nedeni, ilgili velînin küçüğün yararını gözetme hususunda noksanlık ihtimalidir.⁹⁷ Böylece baba ve onun babası dışındaki velîlerin (yetim) kâsırlar üzerindeki şefkat eksikliği ve kişisel zaafiyetlerin olumsuz etkileri gibi kusurların bu muhayyerlikle dengelenmeye çalışıldığı söylenebilir. Hatta Hanefîler'in genel kabulüne göre bulûğ öncesinde baba ve babanın babası dışındaki bir velî tarafından sahip olunan velâyet yetkisiyle akdedilen nikâhın bulûğa ulaşan kız tarafından feshedilebilmesi için bu evlilikten zarar göreceği olması da şart değildir.⁹⁸ Başka bir ifadeyle bulûğ muhayyerliği, Hanefîler'e göre babası veya babanın babası dışındaki bir velîsi tarafından evlendirilen küçüklerin bulûğa erdikten sonra hakime başvurup evliliği feshedebilmelerine imkân veren haktır.⁹⁹ İlk dönemlerden itibaren nikâh akitleri -doğrudan müdahale biçiminde olmaksızın- devletin denetimine tâbi tutulmuştur. Gerekli şartları taşımayan evliliklere özellikle kadılar tarafından müdahale edilmiştir. Ayrıca velîsi olmayan kimselerin evlendirilmesi kadınların görevleri arasında sayılmıştır. Kadı menşurlarında XII. yüzyıldan itibaren bazı kadılara nikâh akdetme görevinin verildiği kaydedilmiştir.¹⁰⁰

Bulûğ muhayyerliğini kabul noktasında Hanefî imamlar arasında görüş ayrılıkları vardır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, baba veya dede tarafından evlendirilen kısıtlıya akdi fesih yetkisi tanımazlar. Dolayısıyla baba ve babanın babasının akdettiği nikâh lâzım; diğerlerinin akdettikleri ise gayr-i lâzımdır. Hakimin evlendirmesi durumunda bulûğ muhayyerliği bulunup bulunmadığı yönünde farklı görüşler vardır. Muhayyerlik bulunmadığı görüşü, hakimin velâyetinin hem şahıs hem de mal üzerinde tam olarak bulunması ve babaya benzemesiyle; karşı görüş ise hakimin velâyetinin, erkek kardeş ve amcanın velâyetinden -ki bu ikisinin evlendirmesinde bulûğ muhayyerliği vardır- sonra gelmesiyle temellendirilir. Ebû Yûsuf ise kimin evlendirdiğine bakmaksızın bulûğ muhayyerliğini kabul etmez. Çünkü nikâhı velî yapmıştır, baba ve babanın babası nikâh yapmış gibi akit lâzım vasıfla kurulur. Evlendirme velâyeti velâyet altında bulunan kimsenin korunması ve gözetilmesini gerektirir. Bu durum, zararı önlemek ve zarara yol açmamak için konmuş olan

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 213; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 315; Bâbertî, *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye*, 3: 285; Çeker, "Kız", 25: 541.

⁹⁶ Apaydın, "Muhayyerlik", 31: 26.

⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 215; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 315-316.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 213; Çeker, "Kız", 25: 541.

⁹⁹ Apaydın, "Muhayyerlik", 31: 26.

¹⁰⁰ Atar, "Nikâh", 33: 114.

muhayyerliğin sabit olmasına mânidir.¹⁰¹ Evlendirme velâyeti yakınlığa dayanır ve yakınlık velâyete sahip olmada eksiksiz bir nedendir. Yakın olan, yaptığı tasarruflarda kendisinin değil, velisi bulunduğu kişinin yararını gözetir. Vasînin malî konularda babanın yerine geçmesinde olduğu gibi diğer velîler de babanın yerine geçer ve yaptığı sözleşme onun yaptığı sözleşme gibi kabul edilir.¹⁰²

2.2. Bulûğ muhayyerliğinin hukukî niteliği

İslâm hukukçuları tüm akitleri akit tekniği açısından farklı oluşum aşamaları çerçevesinde ele almışlardır. Hanefiler nikâh akdini dört aşamalı olarak ele almakta; in'ikad, sıhhat, nefâz ve lüzum şartlarını taşıyan nikâh akdini mün'akid, sahih, nâfiz ve lâzım; in'ikad şartları eksik olanı bâtil, sıhhat şartları eksik olanı fâsid, nefâz şartları eksik olanı mevkuf ve lüzum şartları eksik olanı gayr-i lâzım nikâh olarak nitelendirirler. Akdin ortaya çıkması ve kurulmasını sağlayan şartlara in'ikad şartları, sahih ve muteber olmasını temin eden şartlara sıhhat şartları, kurulduğu andan itibaren geçerliliğini sağlayan şartlara nefâz şartları, akdin bağlayıcılığını sağlayan şartlara lüzum şartları denir. Onlar, bu aşamalardaki her bir şarttaki eksikliği farklı hükümlere tâbi tutarak değerlendirmişlerdir. Cumhur ise rükünleri ve şartları tamam olan nikâha sahih, bunlardan biri eksik olana bâtil / fâsid nikâh adını vermişlerdir.¹⁰³ Görüldüğü üzere Hanefiler in'ikad kavramını sıhhat ve nefâz kavramlarıyla bir bütün halinde ele almamış, akdin oluşumunda ayrı aşamalar olarak değerlendirmişlerdir. Hanefiler'in bu anlayışının bir sonucu olarak mün'akid bir akit, sahih, fâsid veya mevkuf sıfatlarıyla farklı süreçlerde ele alınmıştır.¹⁰⁴ Cumhura göre genel hatlarıyla akdin ortaya çıkması ve kurulmasını sağlayan şartlar ise in'ikad ve lüzum şeklinde iki aşamalı bir oluşum süreciyle değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.¹⁰⁵ Hanefiler'e göre her bakımdan hukukî sonuçların kendisine bağlandığı bir nikâh akdinin yukarıdaki aşamaların tamamını geçmesi; in'ikad, sıhhat, nefâz ve lüzum şartlarını; cumhura göre ise in'ikad ve lüzum şartlarını eksiksiz şekilde kendinde bulundurması gerekir.

Akdin kuruluş ve tamamlanma sürecinde muhayyerliklerin meydana gelmesiyle ilgili en temel husus akdin bağlayıcılığı, yani lâzım veya gayr-i lâzım olmasıdır.¹⁰⁶ Bulûğ muhayyerliği in'ikad, sıhhat ve nefâz aşamalarını geçmiş bir nikâh akdinin lüzum aşamasıyla ilgilidir. Dolayısıyla nikâh, bulûğla birlikte bu muhayyerliğe malik kimse açısından bağlayıcı nitelik kazandırılana kadar akit feshedilmeye elverişli olarak varlığını sürdürür.¹⁰⁷ Bir akdin veya hukukî ilişkinin iradî olarak ortadan kaldırılması anlamında fesih, akitlerdeki

¹⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 215, 216; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 315; Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 193; Bâbertî, *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye*, 3: 278; Zühaylî, 9, 691.

¹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 215 vd.; Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 193.

¹⁰³ Atar, "Nikâh", 33: 116; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1: 267.

¹⁰⁴ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 27-28.

¹⁰⁵ H. Yunus Apaydın, "Mevkuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 29: 438; Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 24.

¹⁰⁶ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 27.

¹⁰⁷ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 190.

muhayyerliklerle yakından alâkalıdır. Zira muhayyerlik sonucu kullanılan hak, çoğunlukla bir fesih yetkisidir.¹⁰⁸

Yapısı bakımından bağlayıcı olmayan akitlerde taraflardan biri tek taraflı veya her iki taraf karşılıklı olarak akdi feshedebilir. Bu tür bir fesih geriye dönük etki göstermez; akit hiç kurulmamış gibi kabul edilir. Yapısı bakımından bağlayıcı akitlerde ise muhayyerlik hakkı kullanılarak akdin feshedilmesi, sadece o hak çerçevesinde kalan durumlarla sınırlı istisnaî bir hükümdür.¹⁰⁹ Bağlayıcı akitler de feshe elverişlilik açısından iki kısma ayrılırlar: Satım, kira ve sulh gibi akitler karşılıklı rıza ile feshedilebilirler. Bu tür akitlerin muhayyerlik sebebiyle feshi, geriye dönük etki eder ve akit hiç kurulmamış gibi kabul edilir. Nikâh akdi ise karşılıklı rıza veya fesihle geriye dönük olarak iptali mümkün olmayan bir akittir. Nikâhın feshi halinde geçmiş ilişki ve bunun getirdiği bazı hakları ortadan kaldırma imkânı yoktur.¹¹⁰

Bilindiği üzere muhayyerlikler akdin kuruluş ve bağlayıcılık aşamalarında etkili olurlar ve farklı oluşum süreçlerinde akdin hükmüne ileriye ve / veya geriye doğru etkide bulunurlar. Akdin dört temel aşamasında muhayyerliğin türüne göre farklı etkiler gösterse de muhayyerlik akdin feshi yönünde kullanılması halinde akdin diğer aşamalarını da etkilemektedir. Mesela lüzum aşamasında etkili olan ayıp muhayyerliği, hak sahibinin bu muhayyerliği kullanarak akdi feshetmesi durumunda hukukî işlemin geriye dönük hükümlerini geçersiz kılmaktadır. Akdin oluşum sürecindeki şartlar, öncelik sonralık durumuna göre ele alındığında, muhayyerliğin icâzet yönünde kullanılması, akdin ileriye yönelik şartlarını sağlamakta iken fesih yönünde kullanılması, akdin geriye dönük şartlarını geçersiz kılıcı bir etki göstermektedir. Kişi, sahip olduğu muhayyerlik hakkını kullanarak akdi feshettiğinde akit doğrudan lüzum şartlarını yitirmekte, dolaylı olarak da nefâz, sıhhat ve in'ikad aşamaları hükümsüz hale gelmektedir. Zira bu şekilde feshedilen bir akid, tarafların sadece yeni bir hukukî işlem yapmalarıyla yeniden kurulabilecektir.¹¹¹

Bulûğ muhayyerliği, muhayyerlik hakkına sahip kimse açısından rızada tamlık bulunmaması¹¹², akitle ilgili beklentinin karşılanmaması gibi sebeplerle in'ikad, sıhhat ve nefâz aşamalarını tamamlamış ve bağlayıcılık aşamasına gelmiş akdin feshine imkân veren bir seçimlik hakkı olarak tanzim edilmiştir. Görüldüğü gibi bu muhayyerlik türü, nikâh akdinin bağlayıcılık aşamasıyla ilgilidir. Akitlerin bağlayıcılığını etkileyen unsurlardan olan muhayyerliklerin birçoğu akdin kuruluşuna etki etmezken, akdin hukukî geçerliliğini sağlamada kilit rol oynayabilmektedir. Nitekim mün'akid olan ancak muhayyerlik sebebiyle gayr-i lâzım olan akit, feshedilmesi mümkün bir akit¹¹³ olarak varlığını sürdürmektedir. Hak sahibi, bulûğla birlikte diğer aşamalarını

¹⁰⁸ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2: 440.

¹⁰⁹ Apaydın, "Muhayyerlik", 31: 25-26; Heyet, *el-Mevsû'atu'l-fihkiyye el-Kuveytiyye*, 2. baskı, (Kuveyt: Dâru's-selâsil), 20: 42-44.

¹¹⁰ Hayrettin Karaman, "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989): 2: 252.

¹¹¹ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 69.

¹¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 213

¹¹³ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 24.

tamamlamış bir akdin muhayyerlik hakkını kullanarak akdi feshedebilme veya onay verme yetkisiyle donatılmış olmaktadır. Hakkın akdin feshi yönünde kullanılması halinde fesih gerçekleşmekte, akdin geriye dönük diğer şartları da etkilenecek akit diğer aşamalarıyla birlikte büsbütün geçersiz hale dönüşmektedir. Bu muhayyerlik esasen lâzım olmakla birlikte muhayyerlik gerekçesiyle gayr-i lâzım karakter arzeden akitlerde meydana gelmektedir. Dolayısıyla bulûğ muhayyerliği nikâhın doğrudan lüzum aşamasıyla ilişkili olsa da fesih işlemi ile birlikte geriye dönük diğer şartları geçersiz kılıcı bir etki gösterir.¹¹⁴

Sahibine tanınan bir tür yetki ve ayrıcalık olarak hakların bazen hukuk düzenince kanundan (hükmen) bazen de hukukî işlemin taraflarınca birey iradesinden kaynaklandığı daha önce belirtilmişti. Bir hak olarak akitlerdeki muhayyerlikler ise ya kanundan ya da tarafların ön anlaşma ile belirledikleri bireylerin şart ve iradeleri çerçevesinde ortaya koydukları seçimlik haklar şeklinde tezahür eder.¹¹⁵ Bunlardan ilki, yaptırım gücünü doğrudan kanunî iradeden almalarının yanı sıra, akitleşme esnasında bireylerin şart koşmalarına bakılmaksızın meydana gelen muhayyerlik haklarını kapsamı yönüyle, akdin kendi yapısından kaynaklanan yani *akdin gereği olan* muhayyerliklerdir. Bu tür muhayyerlikler, tarafların belirlemesiyle meydana gelmediği ve tarafların iradelerine dayanmadığı için onların iradeleriyle ortadan kaldırılamamakta ve ıskat edilememektedir. Bu itibarla meclise bağlı muhayyerlikler, görme muhayyerliği ve nikâh akdine ilişkin kefâet ve bulûğ muhayyerliği gibi haklar, şart koşmaya gerek duyulmaksızın, kanunî irade tarafından bireylere doğrudan sağlanmaktadır.¹¹⁶

Akdin gereği olan muhayyerlikler, akitten beklenen fayda, akde rıza ve bireylerin akitleşme iradesini sağlıklı şekilde gerçekleştirme gibi esaslara dayandığı için hukukî irade bunları tarafların şart koşmasına bırakmamış, akde bizatihi kendisi dahil etmiştir.¹¹⁷ Bu açıdan bulûğ muhayyerliği, hak sahibinin kendi iradesiyle kullanması öngörülen zamana kadar ıskat edilemez biçimde varlığını sürdürür. Bu seçimlik hak, taraflarca akdin kuruluş aşamasında ileri sürülen şartlar çerçevesinde değil, bizatihi kanunun içerdiği bir unsur olarak tasarlanmıştır. Şu var ki ister kanundan isterse bireylerin iradelerinden kaynaklansın muhayyerliklerin gayesi bireylerin hukukunu korumak ve hukukî işlemlerini kamil rıza ile gerçekleştirmelerini sağlamaktır.

Kural olarak akitlerde bağlayıcılık, muhayyerlikler bağlamında akdin tüm aşamalarıyla ilişkili bir konudur. Bilindiği üzere lâzım akitler kuruluş ve hüküm ifade etmesi açısından her iki taraf için de bağlayıcıdır ve tek taraflı irade ile fesih ve iptal edilemezler. Öte yandan bir akdin bağlayıcı hale gelmesi hem sıhhat şartlarının hem de lüzum şartlarının sağlanmış olmasıyla mümkündür. Sıhhat şartlarının yerine gelmediği bir akdin bağlayıcılık kazanma imkânı

¹¹⁴ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 72.

¹¹⁵ Apaydın, "Muhayyerlik", 31: 26; Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 82.

¹¹⁶ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 82-83, 178.

¹¹⁷ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 60-61.

yoktur. Bu itibarla akitlerin kuruluş aşamasıyla başlayan bağlayıcılık mefhumu, muhayyerliklerin ana temasını oluşturmaktadır. Muhayyerlik ile bağlayıcılık mefhumları, akdin kuruluş ve bağlayıcılık aşamalarında kardeş mefhumlar olup biri diğerinin tamamlayıcısı mahiyetindedir.

Bey', icâre, nikâh, havâle gibi lâzım akitler, tek taraflı irade ile feshedilemezler. Bu nitelikteki akitler, bir muhayyerlik içermesi durumunda gayr-i lâzım hale gelmekte ve bağlayıcılığını kaybetmekte; muhayyer olan tarafa akdi tek taraflı olarak feshetme yetkisi vermektedirler. Ancak bu akitlerin gayri lâzımlık durumu ârizîdir ve asıl olan bu tür akitlerin lâzım yani bağlayıcı olmasıdır.¹¹⁸ Diğer taraftan bu tür akitlerden söz gelimi, bey' ve icâre gibi bedelli akitler şayet bağlayıcı olmasalardı, akdin tarafları, akitle mülkiyeti veya menfaati kendilerine geçen malları gönül rahatlığıyla kullanamazlardı. Zira her an bir taraf diğer tarafın akdi feshedeceği endişesini duyardı. Bu nedenle akitlerde bağlayıcılık, bireylerin mülkiyet kaynaklı tasarruflarını gerçekleştirmede güven sağlayıcı bir fonksiyon icra eder.¹¹⁹ Benzer durum nikâh akdi için de geçerlidir. Bağlayıcı olmayan bir nikâh akdinin kendisinden beklenen faydaları gerçekleştirmesi, tarafların karşılıklı hak ve vazifelerini her an sonlanabilecek bir akit üzerinden gerçekleştirmeleri mümkün olmazdı. Ayrıca nikâh akdinin birlikte hayatı paylaşma, çocuk sahibi olma, dünyevî ve uhrevî amaçlara yönelik faaliyetlerin gerçekleştiği ortamı sağlama işlevleri yerine getirdiği de göz önüne alınırsa bu akdin bağlayıcılığının ne denli önemli olduğu anlaşılır.

Bünyesinde bulûğ muhayyerliği bulunacak şekilde kurulmuş bir nikâh akdi gerekli şartları taşıması halinde mün'akid ve sahih, hükmünün derhal gerçekleşmesi bakımından münecciz bir akit niteliği taşır. Bir akdin in'ikad aşaması izafe kabul etmese de nefâz ve lüzum aşamalarında izafe mümkündür. Bulûğ muhayyerliği tarafların iradî olarak belirledikleri bir muhayyerlik değil, kanunî bir hak niteliğindedir. Bünyesinde bu muhayyerliğin bulunduğu bir nikâh, bu hakka sahip kimsenin onayını beklediği için ilgili zamana ait bir tür izafe işlemi olarak görülebilir.¹²⁰ Mevkuf olarak kurulmuş evlilik, sahih olarak doğmuş olmakla birlikte yürürlük kazanması başkasının onayına bağlı bir evliliktir. Bu nikâh velînin onayına kadar fâsit nikah hükmünde olacağından evliliğin neticelerinden hiç biri terettüp etmez. Onay verildiğinde akit nâfiz olur. Onay verilmediğinde ise geçersiz olur ve akit hiçbir sonuç doğurmaz.¹²¹ Bu itibarla nefâz aşamasındaki muhayyerlik, yetkili şahsın iradesine ve ihtiyarına bırakılmışken nikâh akdinde bulûğ muhayyerliği bâliğ olmayan kimsenin bulûğa ulaşmasıyla birlikte akdi feshedip etmeme şeklinde akitte etkisini göstermektedir.¹²² Bu bakımdan bulûğ muhayyerliği akdin nefâz aşamasıyla ilgili bir muhayyerlik değildir. Çünkü akde taraf olanlar kendilerinde bulunan velâyet yetkisiyle bu akdi kurmuşlardır. Bu durumda bulûğ muhayyerliği nâfiz bir akdin lüzum aşamasında etkili seçimlik bir hak olarak temayüz etmektedir.

¹¹⁸ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 65.

¹¹⁹ İbn Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, 2: 148.

¹²⁰ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, s. 57.

¹²¹ Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 112.

¹²² Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 66.

Bulûğ muhayyerliği çerçevesinde fesih yetkisine sahip bireyin nikâh akdini devam ettirip ettirmemesi bir tür mevkufiyet ifade etmektedir. Şu var ki buradaki mevkufiyet ve ona yönelik icâzet, yukarıdaki paragrafta ele alındığı üzere, akdin nefâz şartlarıyla değil, lüzum şartlarıyla ilgilidir. Dolayısıyla bulûğ muhayyerliği nikâh akdinin nefâz şartlarındaki bir eksiklik sebebiyle oluşan bir mevkufiyet hali olmadığı için teknik anlamda mevkuf sayılmaz.¹²³ Çünkü teknik anlamda mevkuf, sahih olarak kurulmuş olup nefâzı hak sahibinin icâzetine bağlı bulunan işlemlerin hukukî niteliğini ifade etmektedir.¹²⁴ Dolayısıyla mevkuf akit, sahih olarak kurulmuş ancak hukukî açıdan işlerliğe sahip olmak için askıda bekleyen akitir. Mevkuf nikâh da in'ikad ve sıhhat şartları tamam olmakla birlikte nefâz şartlarında eksiklik bulunduran ve bu haliyle fâsit bir nikâh¹²⁵ olup gerekli icâzet verildiği takdirde işlerlik kazanabilen bir akitir. Buna göre velâyet yetkisiyle evlendirilmiş küçüğün akdi teknik anlamda mevkuf bir akit değildir. Çünkü mevkuf, "akdin kuruluşunda yetki eksikliği veya üçüncü şahsın hakkının bulunması sebebiyle hükmün askıya alınması hâlini"¹²⁶ ifade eder ki, velînin söz konusu yetkisiyle akdettiği nikâhta bir yetki eksikliği veya üçüncü bir şahsın hakkının bulunması durumu söz konusu değildir. Dolayısıyla küçüklerin velâyet çerçevesinde evlendirilmesi, teknik anlamda mevkuf bir nikâh akdi değildir. Mümeyyiz sabi, bir akde taraf olsa ya da velî dışında biri kâsır adına bir akit yapsa yetkisizlik sebebiyle bu, bir mevkuf akit olurken, burada böyle bir durum söz konusu değildir.¹²⁷ Buna göre bulûğ muhayyerliği barındıran evlendirme sözleşmesi, rüknü, in'ikad ve sıhhat şartları tamam olan sahih bir nikâh akdidir. Bulûğ muhayyerliğine sahip tarafın fesih hakkının bulunması sebebiyle bağlayıcı olmayan (gayr-i lâzım) nikâh, bu hakkın kullanılmaması durumunda lâzıma dönüşür. Sahih bir nikâh akdi; karı-koca ilişkisinin helâl olması, mehir, nafaka, hürmet-i musâhere, nesep, mirasçılık gibi evliliğin bütün sonuçlarını doğurur.

Bulûğ muhayyerliğinin akdin onanması yönünde kullanılması şeklinde tezahür eden icâzet, *işlerlik kazandırmayı* (nefâz) değil *bağlayıcılık kazandırmayı* (lüzum) ifade eder. Mevkuf akde icâzet verme ile muhayyerlik bulunan akde icâzet verme şekil olarak benzerlik arz etse de işlerlik ve bağlayıcılık açısından aralarında ince, fakat önemli bir ayrıntı vardır. Şöyle ki, mevkuf akit, icâzet verilinceye kadar hukukî bir sonuç doğurmaz. Muhayyerlik bulunan akit ise kurulduğu andan itibaren işlerlik kazanmıştır ve mahkemenin akdin feshi yönünde karar vermesine kadar her türlü hukukî sonucu doğurur. Bu bakımdan muhayyerlik bulunan akitte icâzet, nâfiz akde yalnızca bağlayıcılık kazandırmaktadır. Aralarındaki ortak nokta ise gerek mevkuf olan akitlerin gerekse muhayyerlik bulunan akitlerin ancak icâzetle bağlayıcılık kazanmasıdır.¹²⁸ Bulûğ muhayyerliği sebebiyle bağlayıcılık kazanmamış bir nikâh akdi, fesih hakkına sahip kimse tarafından zifaktan önce akdin feshettirilmesi yönünde kullanılması halinde böyle bir nikâha hiçbir hukukî

¹²³ Krş, Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 86.

¹²⁴ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 70.

¹²⁵ Atar, "Nikâh", 33: 116.

¹²⁶ Apaydın, "Mevkuf", 29: 438.

¹²⁷ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 31.

¹²⁸ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 45.

sonuç bağlanmaz. Ancak fesih, zifaktan sonra gerçekleşirse feshe kadar geçen sürede sahih nikâhın bütün sonuçlarını doğurur. Buna göre mesela mahkemenin kararından önce taraflardan biri vefat ederse, diğeri ona mirasçı olur.¹²⁹

Daha önce de belirtildiği üzere velâyet yetkisiyle baba ve babanın babası tarafından evlendirilen küçüklerin bulûğ muhayyerlikleri yoktur. Ancak baba ve babanın babası (mala aşırı düşkün olma, günahkar olma, akdin icrası sırasında sarhoş olma, ahlâkî kusurlar taşıma ve çocukların menfaatini düşünememe vb) kötü halleriyle mâruf kimseler ise bu durumda bu kimselerin derecesi asabedeki diğervelâyet seviyesinde kabul edilir ve onların da velâyet çerçevesinde kurdukları nikâh akdinde bulûğ muhayyerliğine yer verilir. Ayrıca hakimın umumî velî sıfatıyla küçükler adına yaptığı nikâh akdi, aksi görüş bulunmakla birlikte bulûğ muhayyerliği barındıracak nitelikte kurulmuş kabul edilir. Anne ve hakimın evlendirmelerinde muhayyerlik bulunmasının gerekçeleri annede rey / görüş eksikliği; hakimde şefkat eksikliği ile temellendirilir.¹³⁰

Hukukun tanıdığı herhangi bir hak, bireyin bizatihi kendisi veya kanunî temsilcisi tarafından kullanılan yetki ve ayrıcalığı ifade eder. Haklar bazen doğrudan doğruya kişinin beyanı, bazen karşılıklı anlaşma ile bazen de yetkili merciler vasıtasıyla kullanılabilir. Âriyet sözleşmesi bağlayıcı olmadığı için tek taraflı beyanla satım akdi gibi iki taraf açısından da bağlayıcı akitler ise tarafların anlaşmalarıyla feshedilebilirler. Bulûğ muhayyerliğine gelince o, yalnızca yetkili merci aracılığıyla kullanılabilen seçimlik hakkı ifade etmektedir. Şahin'in tespitine göre bulûğ muhayyerliğine sahip kimsenin, nikâh akdini kabul etmeme hakkı, hakimın hükmü ile karara bağlandığı için burada muhayyerlikten doğan hak, yetki anlamını içermemektedir.¹³¹

Klasik fıkıh literatüründe muhayyerlikler, akit tiplerinin prototipi olarak çoğunlukla satım akdi çerçevesinde ele alınmış ve muhayyerliğin söz konusu edildiği hukukî işlemler bu akitle ilişkilendirilerek değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Nikâh akdine ait muhayyerlikler, diğervelâyet muhayyerlik türlerinde olduğu gibi, çoğunlukla akitte garar, cehâlet ve bilinmezlik içermesi sebebiyle değil, kişinin hayatındaki en önemli kararlarından biri olan evlilik hakkında velînin akdettiği nikâh hususunda kişinin rızasına yer vermektir. İbn Rüşd (ö. 595/1198) bu hususa işaret etmek maksadıyla satım akdindeki muhayyerlikler ile nikâh akdine ait muhayyerliklerin farklı alt yapılara sahip olduklarını, nikâh akdinde "mükâreme" yani bir yuvanın kurulmasında birbirleriyle karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmanın esas olduğu, satış akdinde ise "mükâyese" yani

¹²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 217; Merğınânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 194; Atar, "Nikâh", 33: 116.

¹³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 215-216; Merğınânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 193-194; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2: 50.

¹³¹ Merğınânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 233; Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 19-20.

herkesin kendi menfaatine öncelik verdiği bir anlayışın esas alındığını ifade etmektedir.¹³²

İslâm aile hukukunda evliliği sona erdiren haller talâk, muhâlea ve fesihtir. Bulûğ muhayyerliği ile ayrılma, sebebinde erkek ve kadının eşit oldukları bir ayrılımdır.¹³³ Bu yolla evliliğin sonlandırılması, kadın tarafından kullanılması ve hakimın hükmüyle akdin sonlanması sebebiyle bir fesihtir, talâk sayılmaz.¹³⁴ Zira kadın, talâka ehil değildir. Bu muhayyerliğin erkek tarafından kullanılması halinde de söz konusu durum talâktan ziyade feshe benzemektedir. Erkeğin bulûğ muhayyerliğini kullanmak yerine talâkla nikâhı sonlandırma hakkı da vardır. Ancak bir nikâh akdinin talâkla sonuçlanması ve fesihle sonuçlanması arasında meydana getireceği fesihle evliliğin sonlandırılması halinde erkeğin talâk hakkının eksilmemesi gibi hukukî sonuçlar bakımından farklılıklar vardır. Ayrıca fesihten önce taraflardan biri vefat ederse, aralarında mirasçılık gerçekleşir, nikâhın bütün sonuçları doğar.¹³⁵ Bu husus, ilke olarak şöyle ifade edilebilir: Eğer ayrılık kadın tarafından gelir de erkek tarafından bir sebeple gerçekleşmezse veya erkek tarafından gelir de kadından gelmesi de mümkün olursa o ayrılık bir fesihtir.¹³⁶ Ancak akitte bulûğ muhayyerliği kullanılarak nikâhın feshine gidilirse taraflar arasında mirasçılık söz konusu olmaz.

2.3. Bulûğ muhayyerliğinin meşruiyeti

Muhayyerliklerin temel meşruiyet gerekçesi, hukukî işlemlerde iradenin olabildiğince sağlıklı biçimde gerçekleşmesini temin etmek, taraflardan biri veya her ikisi için muhtemel zarar görme riskini ortadan kaldırmak veya en aza indirmektir.¹³⁷ Bu gayeyle tasarlanmış ve nikâh akdine ilişkin muhayyerlikler arasında yer verilmiş bulûğ muhayyerliği, meşruiyetini velîlerin velâyetleri altında bulunan küçükleri cebrî velâyet yetkisiyle evlendirmelerine dayanak teşkil eden naslardan ve sahabe uygulamasından alır. Şu var ki, bu çerçevede akdedilen bir evlenmede bulûğ muhayyerliğinin varlığından söz edebilmek için bu yetkiyi kimin kullandığı ve yetkiyi kullanan baba ve babanın babası ise onların iyi hallerinin bulunup bulunmadığı belirleyici bir etkiye sahiptir.

Hanefiler diğer İslâm hukukçularına göre daha geniş bir akraba zümresine velâyet-i icbâr yetkisi tanımışlardır. Hanefiler'in çoğunluğu, iyi halleriyle mâruf baba ve babanın babasının evlendirdiği kimselere bulûğ muhayyerliğine yer vermemişlerdir. Bunların dışında yer alan erkek kardeş,

¹³² Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3: 35 (والسبب في اختلافهم) تردد النكاح بين البيوع التي لا يجوز فيها الخيار، والبيوع التي يجوز فيها الخيار. أو نقول: إن الأصل في العقود أن لا خيار إلا ما وقع عليه النص، وعلى المثبت للخيار الدليل. أو نقول: إن أصل منع الخيار في البيوع هو الغرر، والأنكحة لا غرر فيها؛ لأن المقصود بها المكارمة لا المكايسة، ولأن الحاجة إلى الخيار والرؤية في البيوع (النكاح أشد منه في البيوع); Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 179.

¹³³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, 3: 71.

¹³⁴ Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 194; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, 3: 71.

¹³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 217.

¹³⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, 3: 71.

¹³⁷ Apaydın, "Muhayyerlik", 31: 25-26; Heyet, *el-Mevsû'atu'l-fihkiyye el-Kuveytiyye*, 20: 42-44.

amca gibi bir velînin, dul bile olsa küçük kız veya erkeği evlendirmesi durumunda bu akdin muteber olduğunu kabul etmişlerdir. Kız açısından evlendirileceği kocada denkliğin bulunması ve emsal mehrin gözetilmesi de küçüklerin evliliğinin muteberliğinde ilave şartlar olarak zikredilmiştir. Buna karşın iyi hali ile bilinmeyen baba ve babanın babası ile iyi halin varlığına bakılmaksızın diğer asabenin cebrî velâyet yetkisiyle akdettiği bir nikâhta küçüğe, bulûğla birlikte belirli bir zaman diliminde akdi feshetme veya onaylama hakkı öngörülmüştür. Bu muhayyerliğin nikâh akdine entegre edilmesi, velâyet yetkisinin doğuracağı muhtemel zararları bertaraf etme amacı taşımaktadır. Böylece tam edâ ehliyetinden yoksunken velîsi tarafından evlendirilen kişiye, bulûğa erdiği zaman bu nikâh akdini kabul veya reddetme hakkı verilmiş olmaktadır. Bu red, akdin feshi anlamına gelir ve talâktan sayılmaz.

2.4. Bulûğ muhayyerliğinin kullanılması

Muhayyerlikler akdi onama, feshetme ya da tercihli ürünlerden birisini seçme gibi birey iradesine bağlı hususları içermektedir. Birey, iradesini akde icâzet vererek veya akdi feshederek muhayyerlik hakkını doğrudan kendisi kullanabilmektedir. Bazı durumlarda ise muhayyerlikten doğan itiraz hakları yargı süreciyle akdin feshini istemek şeklinde bir sürecin takip edilmesini gerekli kılmaktadır.¹³⁸ Muhayyerliklerin kullanımıyla ilgili bir diğer husus, İslâm hukukunda muhayyerliklerin gelişigüzel bir yapıya sahip olmadığıdır. Her muhayyerliğin oluşumu ve kullanımı belirli şartlarla sınırlı tutulmuştur. Muhayyerliklerin kullanımıyla ilgili sınırlılıklar, hukukî istikrar ve güven duygusuyla yakından ilişkilidir. Şayet muhayyerlikler sınırlandırılmış olmasaydı, bireyler muhayyerlikten doğan haklarını esnetebilir ve karşı tarafa yönelik hak kaybına yol açacak şekilde kullanılmaları mümkün olabilirdi. Dolayısıyla muhayyerliklerin, akitlerde rızayı sağlaması kadar, hukukî istikrar tesis etmesi de önem taşımaktadır.¹³⁹ Bu bakımdan muhayyerliklerin varlıkları ve kullanılmaları, rızayı sağlama ile hukukî güven ve istikrarın sağlanması arasında makul dengenin kurulmasını gerekli kılmaktadır.

Bulûğ muhayyerliğinin bir kontrol mekanizması olarak akde entegre edilmesi, velâyet yetkisiyle evlendirilen tarafın zarara uğrama endişesiyle ilişkilendirilebilir.¹⁴⁰ Bu itibarla bulûğ muhayyerliği, akdin tamamlanma sürecinde ortaya çıkan ve tarafların şart koşmasından ve ıskat etmesinden bağımsız olarak zarar görme ihtimali bulunan tarafın riskini dengelemek için akdin kendi yapısından kaynaklanan, hak sahibine akdi sürdürme veya feshetme şeklinde bir seçimlik hak olarak tanzim edildiği söylenebilir.

Bulûğ muhayyerliği hakkına sahip kişi, bu hakkını ancak bulûğa ulaştığında kullanabilir. Bulûğdan önce evliliğe rıza göstermesine itibar edilmez. Bulûğa kadar muhayyerlik hakkı devam eder. Zira rıza ehliyeti

¹³⁸ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 43-44.

¹³⁹ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 80. Muhayyerliklerin gayesi ile ilgili değerlendirmeler hakkında bkz. İbn Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, 2: 148.

¹⁴⁰ Krş. Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 35.

bulûğdan önce değil sonra ortaya çıkar.¹⁴¹ Hak sahibi, evliliğe rızası varsa akde onay verir, değilse akdin geçersiz sayılmasına yönelik itirazını beyan eder ve akdin feshi için konuyu mahkemeye taşır. Hak sahibinin müracaatı ve hakimın akdin feshi yönünde davayı sonuca bağlamasına kadar söz konusu evlilik ilişkisi bütün unsurlarıyla varlığını sürdürür ve hukukî sonuçlarını doğurur.¹⁴² Bulûğ muhayyerliğine sahip kimsenin, muhayyerlik haklarını kullanarak nikâh akdini kabul etmeme hakkı, mahkeme aşamasıyla hakimın hükmü ile karara bağlanması halinde hukukî değer taşır.¹⁴³ Hakimın hükmüne, velîdeki şefkat azlığı veya rey (sağduyulu davranma) ile ilgili kusurun velâyet altında bulunan kimseye zarar verip vermeyeceğini tespit için ihtiyaç duyulur.¹⁴⁴ Şefkat azlığının tespiti hakimın kararına bırakılmıştır. Dolayısıyla bulûğ muhayyerliğinin yegâne nedeni, velînin küçüğün yararını yeterince gözetmemiş olma ihtimalidir. Bu sebeple akdin feshi ancak hakim kararıyla gerçekleşebilir.¹⁴⁵ Davanın kendisine yöneltildiği hakim, söz konusu muhayyerlik hakkı kanundan doğduğu ve hukukî olarak sınırları tespit edilmiş olduğu için davayı kolayca çözüme kavuşturmaktadır.¹⁴⁶ Bu itibarla hakimın hükmü bulunmadan hak sahibinin bulûğ muhayyerliğini bizzat kendisinin kullanması ve akdi sonlandırması mümkün değildir.

Bulûğ muhayyerliğine sahip kişilerin bu muhayyerliği kullanabilmeleri için velîleri tarafından icbâr velâyetiyle akdedilmiş olan nikâhı bulûğdan önce veya bulûğa ulaştıklarında bilmeleri gerekir. Bu hakkı bilmeksizin bulûğa ulaşırlarsa ve sonra nikâh akdini öğrenirlerse bu hakkı yine kullanabilirler. Bulûğ muhayyerliğinin kullanılması hususunda erkek ve kız arasında bir ayrıma gidilmiş ve iki noktada farklılık oluşmuştur: *Birincisi*, nikâh akdinden haberdar ise kızın, ergenliğe ulaştığında muhayyerlik hakkını derhal kullanması gerektiği vurgulanmıştır. Fakat erkekte böyle bir zorunluluk yoktur. Bu bakımdan kadın açısından bulûğ muhayyerliği, şüf'a muhayyerliğinde olduğu gibi, kullanım yönüyle ânîdir (*derhal yapılan*), zamânî (*zamana yayılan*) özellikte değildir. *İkincisi* ise nikâh akdi konusunda bilgi sahibi olan erkek açısından nikâhın lâzım hale gelebilmesi için mutlaka sözlü beyanla akde onay vermesi gerektiği vurgulanmıştır. Buna karşın bâkire kızın suskunluğu akde onay verme olarak yorumlanmıştır.¹⁴⁷

Kadının muhayyerlik hakkını kullanmasının beyana bağlanması, bâkirenin susmasının akde rıza olarak yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Zira Hz. Peygamber "*Başından evlilik geçmiş kadın (eyyim) kendi nefsi üzerinde velîsinden daha çok hak sahibidir. Bâkirenin ise görüşü alınır, susması izin verdiği*

¹⁴¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 316.

¹⁴² Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 85.

¹⁴³ Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 194; Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 19-20.

¹⁴⁴ Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 194.

¹⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 216.

¹⁴⁶ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 81-82.

¹⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 216; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 316; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, 3: 73, 75; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2: 50; Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 189.

anlamına gelir"¹⁴⁸ buyurmuşlardır. Ancak susmanın izin sayılması, kadının damadı bilmesine bağlıdır.¹⁴⁹ Hanefiler bu rivayet çerçevesinde ergen bâkire bir kızın razı olduğunu söylemekten utanacağını, bu sebeple susmasının rıza sayılacağını kabul ederler. Susma, bir rıza alameti olarak görüldüğüne göre, akde onay vermek için beklemenin de bir anlamı kalmamaktadır. Bu bakımdan bâkirenin bulûğ muhayyerliğini ergenliğe ulaştığı anda fasılasız gerçekleştirmesi gerekir.¹⁵⁰ Ancak ergenlikle birlikte fasılasız olarak bulûğ muhayyerliğinin kullanılması gerektiği yönündeki vurgu, yalnızca bâkire kız için geçerli bir durumdur.¹⁵¹

2.5. Bulûğ muhayyerliğinin sona ermesi

Muhayyerliklerin sona ermesi konusunda genel bir hükme ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Zira her bir akdin kendine özgü muhayyerlikleri bulunduğu gibi şart koşma hürriyeti çerçevesinde ortaya konmuş iradî muhayyerlikler ya da akde yerleşik halde bulunan hükmi muhayyerlikler vardır. Geniş bir yelpazede varlık kazanmış muhayyerliklerin sona ermesi ile ilgili hususları aynı seviyede görmek mümkün değildir. Bilhassa muhayyerliklerin kullanımında süre ve hakkın kullanım şekli, hem akdin türüne göre değişkenlik arzemiş hem de bu seçimlik haklarla ilgili içtihat farklılıkları farklı hükümlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Mesela şart muhayyerliğinde süre Ebû Hanîfe ve İmam Şafî (ö. 204/820)'ye göre üç gün, İmameyn'e göre tarafların kendi aralarında kararlaştırdığı süre şeklinde belirlenirken İmam Mâlik'e göre akdin türüne ve konusuna göre değişkenlik arz etmekte ve dinamik bir yapı sunmaktadır.¹⁵² Bununla birlikte muhayyerlikleri sonlandırıcı bir takım genel ilkeler de vardır.¹⁵³ Bulûğ muhayyerliğine sahip kişinin bu hakkını sona erdiren durumları şu şekilde sıralamak mümkündür:

i. Ölüm: İslâm hukuk ekolleri, muhayyerliklerin ölümle birlikte sona ermeyeceği hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır: Hanefiler'e göre kişisel hak niteliğindeki muhayyerliklerin bizatihi şahsın kendisi tarafından kullanılması gerekir. Hak sahibinin ölümü halinde, şahsi nitelikteki muhayyerlik hakkı sona erer. Ancak muhayyerlik malî bir hak ise bu durumda hak sahibinin ölümü, hakkı sona erdirmeyip hakkın vârislere intikalini sağlar.¹⁵⁴ Bulûğ muhayyerliği, şart, görme ve şüf'a gibi bireyin şahsi görüşüyle karar verebileceği bir muhayyerlik olduğu için hak sahibinin ölümüyle sona erer.

ii. Nikâh akdinin durumunun feshe imkân vermeyecek ölçüde değişime uğraması: Bulûğ muhayyerliği bulunan bir akit, hak sahibinin bu hakkı

¹⁴⁸ Müslim, *Nikâh*, 64-68; Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 26.

¹⁴⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, 3: 62.

¹⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 216; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 316; Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 194; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2: 48-49.

¹⁵¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 316.

¹⁵² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3: 225; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 9: 188 (ribevî olmayan mallarda); 9: 190, 222.

¹⁵³ Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 88.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3: 227; en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 9: 205-206, 211

kullanacağı zamanın gelmesinden önce talâk, tefrik veya fesihle sonlanması halinde bulûğ muhayyerliği kendiliğinden sona erer.

iii. Muhayyerliği kullanmaktan vazgeçme veya akde rızaya delalet eden beyanın bulunması: Bulûğ muhayyerliği sahibinin hakkını kullanmaktan vazgeçmesi ya da akde rıza gösterdiğini ortaya koyan sözlü veya fiili bir beyanda bulunması halinde bu muhayyerlik sona erer. Şayet hak sahibi hakkını bir şekilde kullanmayıp susarsa, bulûğ muhayyerliğini kullanmaktan vazgeçmiş ve akdi onaylamış sayılır. Ancak bunun için hak sahibi kadının nikâhı bilerek bâliğ olması halinde hemen, nikâhı bilmeyerek bâliğ olması durumunda ise nikâhı öğrenir öğrenmez muhayyerlik hakkını derhal kullanması gerekir. Bu hakkın kullanımı şüf'a hakkının kullanımına benzemektedir. Her iki hakkın derhal kullanılması, meclisin değişmesi bile beklenmeden hemen ortaya konması gerekmektedir. Aksi halde muhayyerlik hakkı batıl olur. Az zaman bile olsa hak sahibinin susması -*meclisin değişmesinden önce olsa bile*- muhayyerliği geçersiz kılar.¹⁵⁵ Nikâh akdini biliyorsa bulûğ muhayyerliğini bilmediği yönündeki mazereti dârülişlâmda kabul edilmez.¹⁵⁶ İmam Muhammed ise bulûğ muhayyerliğinin, hak sahibinin akdi bilmesine ve susmasına kadar devam edeceği görüşündedir. Ona göre bulûğ muhayyerliğinin sona ermesi için rızayı açıkça ortaya koyacak bir beyanın bulunması gerekir. Açıkça rızayı ortaya koymadıkça veya rızaya açıkça delalet eden bir karine -öpme, dokunma veya mehri verme gibi- bulunmadıkça sırf susmakla hakkı batıl olmaz; hatta meclisin değişmesi durumu değiştirmez.¹⁵⁷

Bulûğ muhayyerliğine sahip olan taraf erkekse onun bu hakkı ölümüne kadar sürer. Ancak akde rızaya delalet eden söz, mehr-i muaceli teslim veya zıfâf gibi akdin konusu üzerinde mülkiyet ifade edici tasarruflarda bulunması halinde onun da muhayyerliği sona erer. Susmak erkek hakkında ergenlikten önce ve sonra rızaya delalet olarak değerlendirilmez.¹⁵⁸

iv. Sürenin dolması veya zaman aşımı: İster akdin doğasında bulunsun isterse tarafların iradesine dayansın her bir muhayyerliğin kendisine özgü şartları vardır. Muhayyerliklerde bireylere tanınan sürenin bitmesi muhayyerlikleri sona erdirmektedir. Bulûğ muhayyerliğine sahip olan taraf kadın ise, akitten haberdar olarak bulûğa ulaştığında derhal; akitten haberdar değilse öğrendiğinde fasılasız olarak bu hakkı kullanması gerekmektedir. Aksi halde zaman aşımı söz konusu olur ve bu sürenin aşımı hak düşürücü bir etki yapar.¹⁵⁹

¹⁵⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, 3: 73.

¹⁵⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, 3: 75.

¹⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 216-217; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 316; Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 194; Heyet, *el-Mevsû'atu'l-fihkiyye el-Kuveytiyye*, 8: 202.

¹⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 216; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 316; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, 3: 76; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 6: 57; Hasan Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 89.

¹⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2: 316; Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1: 194; Heyet, *el-Mevsû'atu'l-fihkiyye el-Kuveytiyye*, 8: 202.

SONUÇ

Nikâh akdi erkek ve kadın birlikteliğini ve insan neslinin devamını meşrû kılan yegâne hukukî işlemdir. Bu akdi, diğer hukukî işlemlerde olduğu gibi, ya taraflar bizatihi kendileri doğrudan ya da hukukî temsil vasıtasıyla başkaları kanunî temsil vasıtasıyla kurarlar. Hukukta temsil ise bazen tarafların anlaşmaları bazen de kanundan hükûmî olarak ortaya çıkar. Bizatihi kanundan doğan hukukî temsil, velâyet ve vesâyet çerçevesinde değerlendirilir. Tam edâ ehliyetine sahip olmayan kimselerin medenî muameleleri, aile hukukuyla ilgili konular da dahil, velîleri veya velîlerin vasîleri tarafından icra olunur.

Klasik fıkhîta velîlerin, velâyet yetkisini elinde bulundurduğu kimseyi evlendirebilecekleri genel kabul görmüştür. Ancak fakihler, evlendirme velâyetini elinde bulunduran kimseler ve bu kimselerin yaptıkları nikâhların bağlayıcılığı hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hanefî hukukçular, baba veya dedenin cebrî velâyet yetkisini kullanarak küçükleri evlendirmeleri halinde bulûğa ulaşan küçüğe mahkemeye müracaat ederek bu nikâh akdini fesih yetkisi tanımazlar. Ancak onlar, baba veya babanın babası dışında bir velînin cebrî velâyet yetkisine dayanarak yaptığı akitte, küçüğe bulûğla birlikte akdi fesih veya onay yetkisi sağlayan bulûğ muhayyerliği tanyarak bu nitelikteki bir evlendirmeden doğabilecek olumsuzlukları bertaraf etmeyi amaçlamışlardır. Böyle bir durumda nikâh, gayr-i lâzım karakter taşıdığı için muhayyerlik hakkına sahip kişi, ergenlik çağına ulaştığında evliliği feshettirebilir. Bunun için herhangi bir sebep ileri sürmek zorunda da değildir. Böylece Hanefî hukukçular, baba ve babanın babası dışındaki velîlerce akdedilmiş nikâhlarda velâyet yetkisinin kullanımından doğabilecek olumsuzlukları bulûğ muhayyerliğiyle gidermeyi amaçlamışlardır.

Bünyesinde bulûğ muhayyerliği bulunan nikâh, akit tekniği açısından mün'akid, sahih, nâfiz fakat gayr-i lâzım bir akittir. Ancak velînin velâyet yetkisini yeterince özenle kullanmamış olma ihtimali ve kısıtlı kimsenin velâyet yetkisi çerçevesinde evlendirilmesinde adına akit yapılan kimsenin bir ömür geçireceği kişinin eşi olup olmamasıyla ilgili rızasını alma isteği, bulûğ muhayyerliği şeklinde bir seçimlik hakkın nikâh akdine bir denge unsuru olarak entegre edilmesini gerekli kılmıştır. Söz konusu muhayyerlik, tarafların şart koşmalarının değil, akdin bizatihi doğasına dahil edilmiş seçimlik bir hak şeklinde akde dahil edilmiştir. Muhayyerliğin kullanılması ise ancak bulûğa ulaşma zamanıyla sınırlı, meclisin bitmesini bile beklemeksizin derhal fesih talebinin ortaya konması ile mümkündür. Muhayyerliği kullanma iradesini beyandan sonra, hak sahibinin mahkemeye müracaatı üzerine hakim, nikâh akdinin feshine karar verinceye kadar mevcut evlilik bütün unsurlarıyla geçerliliğini korur ve her türlü hukukî sonucu doğurur.

KAYNAKÇA

- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Acar, Halil İbrahim. "İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", *Dinî Araştırmalar*, 7/16 (2003).
- Ansary, Sabri Şakir. "Aile Hukuku", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (1952).

- Apaydın, H. Yunus. "Lüzum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 260-262. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Apaydın, H. Yunus, "Muhayyerlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 25-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Apaydın, H. Yunus, "Mevkuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 438-440. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Apaydın, H. Yunus. "Velâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Aydın, Mehmet Tayyip. *İslâm Hukukunda evlilik-velâyet ilişkisi*. (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2004).
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed Ekmelüddîn. *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye*. Dimeşk: Dâru'l-fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Bulûğ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6: 413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20: 533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988.
- Cin, Halil-Ahmet Akgündüz. *Türk-İslâm Hukuk Tarihi, 1-2*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Çeker, Orhan. "Kız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 541-542. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çolak, Abdullah. *İslam Aile Hukuku*. Çorum: y.y., 2017).
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebîr*. Dimeşk: Dâru'l-fikr, ts.
- Dirik, Mehmet. "İslâm Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 26 (2015).
- Heyet. *el-Mevsû'atu'l-fihkiyye el-Kuveytiyye* 45. 1-23 ciltler, 2. Baskı, Kuveyt: Dâru's-Selâsil; 24-38 ciltler, 1. Baskı, Mısır: Dâru'l-Mustafa; 39-45 ciltler, 2. Baskı, Kuveyt: Vizâra: 1404-1427.
- İbn Âbidîn, Muhammed Alâüddîn. *Reddü'l-muhtâr'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992.
- İbn Hacer, Ebû Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dirâye li ehâdîsi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. Dimeşk: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Abdisselam, Ebû Muhammed 'Izzuddîn b. 'Abdilazîz. *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. Kahire: Mektebetü'l-külliyâtü'l-ezheriyye, 1414/1991.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhim. *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. Y.y.: Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid 1-4*, Kahire: Dâru'l-hadîs 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Nşr: Abdurrahman b. Muhammed. Medine: y.y., 1416/1995).
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1996.
- Karaman, Hayrettin, "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 251-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kâsânî, Ebû Bekir Alâuddin b. Mes'ud. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Köse, Saffet. "İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003).
- Mandaloğlu, Mehmet, "İslâmiyetten önce Türklerde Aile Hukuku", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 33, (Nisan 2013).
- Merğînânî, Ali bin Ebî Bekr bin Abdülcelîl er-Reşadânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedâ*. Beyrut: y.y., 2012.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb 1-20*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: y.y., 1414/1993.
- Şahin, Hasan. *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*. (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2016.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'l-Minhâc*. Y.y: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994).
- Yaman, Ahmet. "Doktrin ve olgu bağlamında küçüklerin evlendirilmesi". *Eskiye* 38 (2019).
- Yenidoğan, Adem. *İslâm Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.

Zeyla'ı, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-tahrıci ehâdîsi'l-Hidâye*. Beyrut-Lübnan-Cidde: 1418/1997.

Zühaylı, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*. Dımeşk: Dâru'l-fıkr, ts.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar 2019, 6 (11), 97-123.

Şİİ FIKHINDA KIYASI REDDETMENİN MÜMKÜNLÜĞÜ ÜZERİNE
On The Possibility Of Rejecting Comparative Method In The Shia
Fıqh

Sefa ATİK

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: atiksefa@hotmail.com ORCID: 0000-0002-7806-3971

Hakemler / Referees

Doç. Dr. Mehmet DİRİK / İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
Dr. Öğrt. Üyesi Cemalettin ŞEN / AİBÜ İlahiyat Fakültesi.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07 Mayıs 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Haziran 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran 2019

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 11 **Sayfa / Pages:** 97-123.

Atıf / Cite as: Atik, Sefa. *Şii Fıkhında Kıyası Reddetmenin Mümkünlüğü Üzerine [On The Possibility Of Rejecting Comparative Method In The Shia Fıqh]*. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/11 (Bahar 2019): 97-123.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *Ithenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *ithenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

Şİİ FIKHINDA KIYASI REDDETMENİN MÜMKÜNLÜĞÜ ÜZERİNE

Sefa ATİK*

Öz

Tüm düşünce sistemlerinde olduğu gibi İslamî düşüncede de kıyas, metot olarak geniş yer tutmaktadır. Bu anlamda felsefeden kelama, mantıktan fıkhı kadar metot olarak kullanılagelen kıyas tekniğı aynı zamanda kapsam ve uygulamalarında tartışılmalıdır. Tüm tartışmalara rağmen İslam düşünce ekolleri arasında uygulamada kendisinden vazgeçilemeyen kıyas, daima gündemde tutulan bir metot olagelmıştır. Çünkü nasların sınırlı, sorunların sınırsız olduğu ön kabulü kıyas metoduna geniş yer açmakta böylece İslami düşünce, karmaşık ve dinamik hayat karşısında daha kolay tutunabilmekte ve insanların dinî pratiklerine kolay çözüm bulabilmektedir. Dolayısıyla bu kadar etkin bir role sahip olan kıyas metodunun Ehl-i sünnet'in karşısında duran Şîî/Ca'ferî mezhebinde nasıl tanımlandığı, yorumlandığı ve uygulamaya sokulup sokulmadığı konusu fıkıh ilmi açısından önem arz etmektedir. İşte bu makale; Şîî düşüncede kıyas metodunun uygulamada neye tekabül ettiği, bu metodu teorik olarak reddetmenin pratikte de mümkün olup olmadığını örnekleri ile değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Şîî, fıkıh, kıyas çeşitleri, usul, müctehid.

On The Possibility Of Rejecting Comparative Method In The Shia Fiqh

Abstract

Like in all systems of thought, comparison as a method holds an important place in Islamic thought. In this regard comparative method, which has been used in different sciences from philosophy to literature and logic to fiqh, has been a topic of discussion both in content and application. Despite all the quarrels, comparison has always been a method kept in the limelight, and has been an essential tool in Islamic schools of thought. The premise that the interpretation of Islamic law is limited, whereas the questions it is trying to answer are limitless raises the importance of the comparative method, since it enables the Islamic thought to find solutions to problems that are inherent in our complicated and dynamic lives. Therefore it is essential to discern for the future of the fiqh scholarship how the Shia/Jafari sect defines, interprets and applies the comparative method which is so significant for the followers of Sunnah. Hence, this dissertation aims to analyze, by using many examples, the place of comparative method in Shia thought, and to ascertain if it is possible to refuse it in practice as well as in theory.

Keywords: Shia, fiqh, types of comparison, method, mujtahid.

* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: atiksefa@hotmail.com ORCID: 0000-0002-7806-3971

STRUCTURED ABSTRACT

Like in all systems of thought, comparison as a method holds an important place in Islamic thought. In this regard comparative method, which has been used in different sciences from philosophy to Islamic theology (ilm al kalam) and logic to fiqh, has been discussed both in content and application. Despite all the quarrels, comparison has always been used as a method in Islamic schools of thought. The premise that the interpretation of nass is limited, whereas the questions are unlimited causes the importance of the comparison. So, Islamic thought enables to find solutions to problems that are inherent in our complicated and dynamic lives. Therefore it is vital how the Shia/Jafari sect that stands against Ahl Sunnah defines, interprets and applies the comparative method. Hence, this article aims to analyze, by using many examples, the place of comparative method in Shia thought, and to ascertain if it is possible to refuse it in practice as well as in theory.

The subjects of any religion, thought and sect that live in the same or close geographical regions, the similarities between the issues they have made into problems and their answers to these questions and problems are inevitable or expected. In other words, if the branch of science studied by the parties is the same, its definition, subject and issues will be similar.

In Kuleynî's (d. 329/941) work, al Qadi, which is in the first row of the four basic books of Shia thought, it is seen that the hadiths conveyed in the context of rey, comparison and istihsan constitute the basis of open rejections and reserves in the topic of comparison. The fact that the comparative evidence in the hadiths on the subject is described as a wrong application and an unlawful effort shows that the event was not only rejected for rational reasons, but also rejected on the basis of a religious. Indeed, a hadith is as follows: I asked the Imam: "We have such problems that we cannot find the answer in the Book of Allah and the Sunnah of the Prophet. Can we make a decision about such matters ourselves? ".He said: "No, in this case, if you find the truth, you will not get any reward, and if you are wrong you will slander Allah." as seen, the denial of the comparison is that it is also from hadith

The discussions of ijtehad in the Shia fiqh first started in the context of comparison... The understanding of the proof of reason that emerged in the early periods as opposed to the ijtehad, rey, comparison and istihsan; In the course of time, it excluded the rey and istihsan from the scope of ijtehad. On the other hand, with the condition that it is limited to certain criteria, it has also proceeded to accept the logical comparison. Thus, the

scope of rational activities became clear. Jafari faqih who had serious tides in comparison before the usul and at the beginning of the collection period; while they refused to rationally investigate the reasons on which the provisions are based, this rejection attitude disappeared in later periods. They accepted this kind of intellectual activity under the title of kiyas-i evla, one of the apparent meanings of the texts, they have put into practice under the terms of mefhum of general meaning. The arguments in the context of reason and in the context of comparative arguments, which are the contents of the mind of nass, have also into two groups a new divergence with in the sect as "Usûli-Ahbârî"...

Based on these concepts, they have not only maintained the general rules of the sect but also easily reached the conclusion in practical applications. In other words, they have kept the boundaries set by the hadiths and managed to implement practical comparison examples under different concepts.

As a result, although the Jaferi jurisprudence theoretically rejects comparison, we can easily reach a conclusion that in practical applications they use comparisons; because classical comparative examples illustrate this result. This conclusion also points to the impossibility of rejecting comparison theoretically and practically.

Shia is usually based on a political opposition built on the imamic problem. In the political and theological context, even though the above-mentioned opposition theses are correct, this thesis has been subjected to stretching in terms of fiqh procedure. Because the procedural fiqh is built on normative and principled by nature, there is parallelism between the Jafari and the Sunni sects. Opposition stance against the ijihad and the comparison in Imamiyya Shia, after the rational methods of Murtaza and Sheikh Tusi, it was increasingly weakened, this situation continued until Muhakkik Hilli and his disciple Ibn al-Mutahhar Hilli adopted the concept of ijihad which is very close to Sunni theory.

In spite of everything, the Jafari faqih used the comparison under the name of rational evidence, although not under the name of comparison. For this reason, the accusations of fukahâ against each other, were appeared. In the first period, the rejection comparison was the basis, and during the maturation period, with the ta'wil method was accepted with in certain limits.

GİRİŞ

Aynı yahut birbirine yakın coğrafi bölgelerde hayat süren herhangi bir din, düşünce ve mezhebin ele aldığı konular, problem hâline getirdikleri meseleler ve bu soru ve sorunlara vermiş oldukları cevaplar arasında söz konusu olan muhtemel cevaplardaki müştereklikler kaçınılmaz veya beklenen bir durumdur. Yani taraflarca üzerinde çalışılan ilim dalı aynıysa onun tanım, mevzu ve mesaili de benzer olacaktır. Bu anlamda Doğu teorik düşüncesi üç değere dayalı mantık üzere kuruludur. Yani Arap-İslâm bilimlerinin dayandığı temel mantıki-yöntemsel metot; nahiv ve usûl-i fikh ile uğraşanların “kıyas”, kelâm ile uğraşanların ise “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” diye tanımladıkları şeydir. Bu kıyasın işlevi ve aracılığı ile neredeyse üçüncü bir değer aramakla sınırlı kalmaktadır ki, söz konusu değer, şâhid ile gâib arasında köprü vazifesini görmektedir: Makîs ile makîsun aleyh arasındaki ilişki yine hükmü’l-malûm ile hükmü’l-mechûl arasındaki ilişkidir. Bu köprüyü nahiv ve usûl-i fikh âlimleri “illet” diye adlandırırken kelâm bilginleri “delil”; dilciler ise “karîne” diye isimlendirirler.¹ Öyleyse farklılık çabalarının boyutu ne kadar keskin olsa da müşterekliklerden kaçınmak mümkün olmayacaktır.

Kelâm ilminde “Kıyasü’l-gâib ale’ş-şâhid” yani bilinmeyen veya duyuların ötesinde bulunan bir şeyin bilinen yahut duyularla algılanan bir şeyle kıyas edilmesi² demek olan aynı zamanda en çok kullanılan istidlâl tarzı olan kıyasın usûl-i fikh³ girmesi ile birlikte kendi içerisinde fikh ilminin muhtevasına göre yeni aklî kavramlar⁴ ve kıyas çeşitleri⁵ kazanarak gerek mahiyet ve gerekse muhteva ile ilgili birçok tartışmaları da beraberinde getirmiştir.⁶ İster Sünnî usul ekollerince genellikle kabul edilen isterse Ca’ferî fakihlerce genellikle reddedilen⁷ ancak belli şartlar dâhilinde nispeten kabul edilen kıyas olsun tüm ekollerin yaptığı tanım, verilen örnek ve tenkitler mahduttur ve aynı zamanda müştereklik arz etmektedir. Bu anlamda ele aldığımız makale; Giriş, Şîh Hadis

¹ Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, trc. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 236; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr., 1. Bs (İstanbul: Kitabevi, 2001), 91.

² Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 7-11.

³ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 236.

⁴ Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî, 1. Bs (Kum: Sitâre/Müessesetü’l-â-i beyt, 1417), 2: 649.

⁵ Bahâüd’dîn Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Hârisî el-Hemadânî el-Âmilî Şeyh Bahâî, *Zübdetü’l-usûl*, thk. Fâris Hasün Kerim, 1. Bs (Kum, 1423), 107.

⁶ Şeyh Müfid: Ölünün kafasını kesen kişiye yüz dinar diyet vardır diyorlar. Hâlbuki ne Kitâb’da ne Sünnet ne de kıyasta böyle bir şey vardır. Eğer bu konuda kıyas yapacak olursak ölen kişi -artık ceset var ruh yoktur- cenine benzer ki ona da yüz dinar gerekir, demektedir. Şeyh Müfid, *el-Mesâilü’s-sâğâniyye*, 2. Baskı, (Mihir matbası, 1414), 111, 112.

⁷ Zahiriler ile birlikte onlar (Şiiler) nüfât-i kıyas olarak isimlendirilmiştir. Abdulvahhâb Hallâf, *Hulâsatü târihi teşrî-i İslâmî*, (Kuveyt: Dâru’l-ilm, t.y.), 74.

Kültüründe Kıyas, Şîî Usul Eserlerinde Kıyasın Serüveni, Fürû Fıkh Alanında Kıyas Örnekleri, Kıyas Bağlamında İbn Teymiyye-Allâme Hillî Polemiği ve Sonuç bölümlerinden oluşacaktır.

1. Şİİ HADİS LİTERATÜRÜNDE KIYAS

Şîî düşüncenin dört temel kitabının (Kütüb-i erbaa⁸ birinci sırasında yer alan Kuleynî'nin (ö. 329/941)'nin *el-Kâfî* isimli eserinde rey, kıyas ve istihsân bağlamında nakledilen hadislerin, kıyas konusundaki açık ret ve rezervlerin temelini oluşturduğu görülmektedir. Konuya ilişkin hadislerde kıyas delilinin bid'at bir uygulama ve hevai bir çaba olarak nitelenmesi olayın salt akli gerekçelerle reddedilmediğini aynı zamanda naklî dinî yani şer'î bir temelden hareketle reddedildiğini de göstermektedir. Bu anlamda Kuleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserinden aşağıdaki hadisleri zikredebiliriz. Kuleynî, "bilgisizce konuşma" babında kıyas yapmayı eleştirir ve bu eleştiri aynı zamanda kıyas konusunda Sünnî usulünden ayrılığın işaretlerini de içinde taşımaktadır.

1.1 Ebû Abdillâh (Ca'fer Sâdık)'ın⁹ şöyle dediğini duydum: "Kıyasçılar, kıyas vasıtasıyla bilgiye ulaşmak istiyorlar; hâlbuki kıyas sadece onları haktan uzaklaştırır. Kıyas yöntemiyle dinde isabetli bir sonuca ulaşılamaz".

1.2. Resûlullah, "kıyasa göre amel eden kimse hem kendisini hem de başkalarını helâke sürüklemiştir. Nâsihi, mensûhu, muhkemi ve müteşâbihi bilmeden ilimsiz olarak insanlara fetva veren kimse, hem kendini hem de başkalarını helâke sürüklemiş olur", buyurmaktadır.¹⁰ İlim konusunda ele aldığı hadislerin içerisinde "bid'at, re'y ve kıyas" babı adı altında özet olarak şu hadisleri zikretmektedir:

1.3. Ey İnsanlar! Fitnenin başlangıcı heva ve heveslere uyulmasıdır, Allah'ın Kitab'ına mugayir hükümlerin icat edilmesidir.¹¹

⁸ Bu koleksiyon şu eserlerden oluşmaktadır: el-Kuleynî'nin (ö. 328/991) *el-Kâfî'si*; Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh'i*; Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbü'l-ahkâm ve İstibsâr*. Seyyid Muhammed Bâkır Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde li'l-usûl*, 2. Baskı, (Tahran: Mektebetü'n-necâh, 1390), 56.

⁹ Künyesi büyük oğlu İsmail'e nispetle Ebû İsmail ise de onun Ca'fer Sâdık'tan önce vefat etmesi sebebiyle daha çok Ebû Abdillâh, bazen de Ebû Musa diye anılmıştır. Mustafa Öz, "Ca'fer Es-Sâdık" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 3.

¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Razî Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, thk. Ali Ekber Gıfârî, 3. Baskı, (Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslamiyye, 1388), 1: 43. Görüleceği üzere Kuleynî yaşadığı dönemdeki ilmî tartışmalardan haberdardır.

¹¹ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, 1: 54-56.

1.4. Ebû Abdillâh'a dedim ki: "Karşımıza öyle meseleler çıkıyor ki, bunların cevabını ne Allah'ın Kitab'ında ne de Peygamberin Sünnetinde bulabiliyoruz. Böyle meseleler hakkında kendimiz bir görüş beyan edebilir miyiz?". Buyurdu ki: "Hayır, bu durumda isabet etsen de sevap almazsın ve eğer yanılırsan Allah'a yalan isnat etmiş olursun".¹²

1.5. İmâm'a "Bizler zaman zaman bilgilerimiz nispetinde ilmî müzakerelerde bulunurken karşımıza çıkan her meselenin hükmü konusunda bir delilin varlığı konusunda şüphe taşımıyoruz. Fakat bazı küçük meseleleri elimizdeki delillerden hareketle kıyaslayarak (fe-nekîsu) cevaplandırmamız doğru olur mu?", dedim. "Sizin kıyasla ne işiniz var? Sizden öncekiler bu kıyas yüzünden dinlerini bozarak helak oldular", dedi.¹³

Görüldüğü gibi kıyas aleyhine rivayet edilen hadisler Sünnî-Şîî usûl ayrımı konusunda ipuçları vermektedir. İleride kıyas konusunda fikir beyan edecek olan her usul müellifinin kaynak göstereceği deliller de burada sözü geçen hadislerdir.

2. Şİİ USUL ESERLERİNDE KIYASIN SERÜVENİ

Şîî düşüncede nassın akli içeriği olan kıyasın¹⁴ serüveni hakkında aleyhte hadisleri naklettikten sonra şimdi de Şîî usul eserlerinde kıyasın izlemiş olduğu serüveni a-Usulün oluşma döneminde kıyas b-Usulün olgunlaşma döneminde kıyas, şeklinde bir tasnifle ele almanın konuyu daha anlaşılır kılacağını düşünmekteyiz. Mevzu, hadisten usule doğru yol aldığı elbette farklı bir kapsam, sistematik ve kavramsallaştırma ile karşılaşılması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim epistemolojik olarak usul-i fikhın ele aldığı konulara bakıldığında bunların en başında *nassın akli içeriğinin delâleti* bir başka ifade ile *kiyas* etrafında dönen "*Ma'nâ'l-hitâb*" konusu¹⁵ olduğu açıktır.

2.1. Usulün Oluşma Döneminde Kıyas: Şîî/Caferî fikhında usulün oluşma döneminden bahsedildiğinde Şeyh Müfîd, Şerif Murtazâ ve Şeyh Tûsî olmak üzere bir hoca talebe zinciri akla gelmektedir. Bu üçlü, Şîî düşüncede usulün tesisinde rol almış temel kurucu şahsiyetler olarak anılmaktadırlar. Bu üçlüden sonra İbn İdrîs, akabinde yine hoca talebe zinciri olarak Muhakkik el-Hillî ve Allâme el-Hillî usulde çok belirgin bir çaba ile karşımıza çıkmaktadır. Bu etkin şahsiyetlerden sonra İbnü's-Şehîdi's-Sânî, Şeyh Bahâî, Fâzıl Tûnî usulde önemli görevler üstlenmiştir. Bu başlık altında ismini zikretmiş olduğumuz

¹² Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, 1: 56.

¹³ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, 1: 56.

¹⁴ Fikhi kıyas asl'ın hükmünün bir şekilde nassın akli içeriğine dayanarak fer'e uygulanmasıdır. Burada iki ilişki türü vardır: Lafız-mana ilişkisi, asıl-fer' ilişkisi. Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 73.

¹⁵ Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 73.

kurucu ve tamamlayıcı müelliflerin eserlerinden hareketle bir kronoloji üzere kıyas konusunu ele alabiliriz. Kıyas konusunda kronolojiyi takip ettiğimizde hadisçilerin tamamının, usulcülerden Şeyh Müfid, Şerif Murtazâ ve Tûsî'nin kıyasa *mutlak geçersiz/batıl bir akıl yürütme*¹⁶ olarak baktıklarını peşinen söyleyebiliriz. Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022)'in adı üzerinde "kısa notlar" anlamına gelen *et-Tezkira* isimli eserinde "bize göre kıyas ve rey şeriatla delil olma niteliğine kavuşmamış olup ne ilim doğurur, ne âmm lafzı tahsis eder ne hâs lafza umum anlamı kazandırabilir ne de herhangi bir hakikate ulaştırabilir"¹⁷ şeklinde geçen cümlesini naklettikten sonra genel ve kapsamlı bir kıyas incelemesi yapan Şerif Murtazâ'ya geçebiliriz.

2.1.1. Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044): Şerif Murtazâ'nın kıyasın delil olma niteliğine inanmasa da kıyas tanımı ve uzun uzun kıyas tenkidi yapması zamanında tartışılmalı konulardan uzak olmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim kıyas, re'y, icthad faslına ilk defa detaylı bir şekilde giren Şerif Murtazâ; bir şeyi ispat ve nefy (ret) etmek isteyen kişi önce o şeyin hakikatini açıklamakla işe başlamalıdır, dedikten sonra kıyas tanımı yaparak "Bilinmesi gerekli olan şey şudur: Hem şer' hem akılda kıyas meselesi aynıdır. Ancak farklılık illete ircâ edilen hükümlerdedir. Çünkü aklî illet mûcibtir. Hâlbuki şer'i kıyastaki sem'î illet böyle değildir; bilakis ihtiyari nedenlere ve maslahatlara bağlıdır. Aklî kıyastaki illet kesin bilgi ifade ederken sem'î kıyastaki illet ancak zan ifade eder. Aklî kıyasta hükmün illetle akıl bağı kurulduktan sonra artık yeni bir delile ihtiyaç duymaz. Hâlbuki sem'î illetin hükmüyle bağı kurulduktan sonra her yerde hükmüyle bağının devam etmesi gerekir. Yine sem'î illet birçok şeyin toplamından müteşekkildir. Bir yerde illet olabilirken bir başka konuda illet olamayabilir. Aynı şekilde bir illet birçok hükmün illeti olabilir. Tüm bunlar aklî illet ile şer'i illet arasındaki farklılıklardır",¹⁸ demektedir. Şerif Murtazâ, haberlerin ifade ettiği ilim sıfatına sözü getirerek kesbî ve zarurî ilim ayrımını yapar.¹⁹ Aslında Murtazâ'nın, "zan, şek, yakîn, kat'iyet" ifadeleri üzerinde uzun uzun durmasının nedeni kıyas ve icthad konusunda vereceği karara hazırlık içindir. Kıyas ve icthad hakkında gelen haberlerin âhad olması ifade ettiği anlamın zannî olmasını gerektirdiği için onunla amel edilemez sonucuna

¹⁶ Muhammed b. Muhammed b. Numân İbn Muallim Ebî Abdullâh el-Akberî el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Serûyeh*, thk. Sâib Abdülhamid, 2. Baskı, 1414, 74.

¹⁷ Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-usûli'l-fıkh*, thk. Şeyh Mehdî Nefef, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414), 38.

¹⁸ Seyyid Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*, thk. Ebûlkasım Gercî, (Tahran: Dânişkah Tahran, 1346), 2: 67; Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, 2: 649, 750.

¹⁹ Seyyid Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*, thk. Ebû'l-Kasım Gercî, (Tahran: Dânişkah Tahran, 1346), 1: 485.

varmayı hedeflemektedir. Bu konuya çok uzun bölüm ayırmış ve ciddi polemiklere girmiştir.²⁰

Murtâzâ, *ez-Zerîa'da* kıyası reddedenlerin gerekçelerini “zan ifade ettiği²¹; hükümlerde tezada sebebiyet verdiği,²² yine şeriatın müttefak olanların ihtilâfi, muhtelif olanların ittifakı için gelmiş olduğu” gibi sebepler ile beyan etmektedir. Son gerekçe için oruçta kazânın olması, namaz da kazânın olmaması, meni ve doğum anında gelen kandan gusül gerekirken ondan daha pis olan gaita da gusül gerekmemesi²³ gibi örnekleri zikretmektedir. Bu ikinci dereceden yorum babından olan gerekçelere ilave edilen temel gerekçe “kıyası kabul etmek için şer’î delil gerekir biz bulamadık”²⁴ tezidir. Nitekim Ona göre, kıyas ve haber-i vâhidlerin aklen delil olması mümkün olsa da şer’an delil olarak kullanılmaz.²⁵ Görüldüğü gibi Murtâzâ’nın kıyas eleştirisi salt aklî olmayıp aynı zamanda şer’î dir. Kıyas ona göre fırkalaşmaya ve helâli haram, haramı helâl kılmaya sebebiyet vermektedir. Murtâzâ, sözü hamr’da söz konusu olan illete getirir ve eğer burada illeti “şiddet/kabarma” olarak alırsak her şiddet içeren şeyin haram olması gerekecektir, der.²⁶

Murtâzâ bu konuda Sünnî delilleri de aleyhte kullanmıştır. Sünnî usulcülerin kıyas konusunu Muâz hadisi ile temellendirmelerine Murtâzâ, şöyle itiraz etmektedir: Kıyas aleyhine Muâz Hadisinden daha kuvvetli -üstelik muhaliflerimiz rivayet ediyor- haberler de vardır. İmâmiye’nin rivayetleri ise sayısızdır. Mesela “ümmetim 70 kusur fırkaya bölünecektir (...) en büyük fitne oluşturan fırka re’y ve kıyas ile amel edenlerdir”²⁷ hadisi bu kabildendir.

Ona göre Hz. Ömer’in Mûsa el-Eş’arî’ye yazmış olduğu mektup bu konuya delil olma noktasında Muaz hadisinden daha zayıftır. “Eşbâh ve nezâir (benzerlerini) olanı belirle ve işleri kıyas et” ifadesinde müşabehetten hareketle asıl ve fer’ arasındaki ortak noktalardan bir sonuca ulaşma hususunda bir itiraz olamaz. Ancak bu ortak noktayı bilmek zordur. İçerdiği zandan dolayı bu haberde kıyasa delâlet yoktur. Zira kıyasa muhalif olan kişinin şöyle demesi göz ardı edilemez: Pirinç buğdaya benzemez. Üzüm nebîzi hurma nebîzine benzemez. Aralarında müsavat yoktur. Haber aralarındaki müsavata (eşitliği) göz önüne alıyor ama burada benzerlik yoktur. Bize itiraz ederek

²⁰ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 656-700.

²¹ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 671, 674, 677.

²² Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 681.

²³ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 690.

²⁴ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 697.

²⁵ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 757.

²⁶ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 704.

²⁷ Seyyid Murtâzâ, 2: 775, 778, 779, 781; Aynı hadisi kıyas aleyhine gerekçe kılan İbn Hazm’a el-Kevserî, hadîste geçen Nuaym b. Hammâd nedeniyle ilgili hadisin delil olamayacağını ifade eder. Kevserî, *Fıkhul-İrâg ve Hadîsühüm*, 18.

hadiste “zanna dayalı bir benzerlikten hareketle kıyasa gidilmesi iması vardır” denilirse onlara cevaben “a’rif/belirle ifadesi zan değil ilim ifade eden bir bilmeyi içermektedir”, deriz. Şerîf Murtâzâ ilgili ayetteki kıyasa delil olarak kullanılan “fe‘tebirû” ifadesini kîsû/kıyas ediniz!, anlamında değil “ibret ve ders alın” anlamında yorumlamaktadır.

Murtazâ, kıyas lehinde kullanılan hadisleri hem içerik hem sene açısından tenkite tabi tutmakta ve bu eleştirisine hadislerin zan ifade etmesini gerekçe göstermektedir. Ve dolayısıyla da ona göre bu gibi zan ifade eden haberler ile “usûl” belirlenemez. Örneğin Muaz Hadisinde raviler meçhul, rivayetin içeriği muhtelifdir. Bazı rivayetlerde “ectihüdü re’yî” ifadesi var iken bazılarında “bana yaz ben de sana cevabını yazayım” ifadeleri vardır. Eğer bize, “ümme kıyas ve ictihad konusunda sahabeden beri genel kabul içerisindedir” derlerse; biz onlara “eğer bu konuda genel kabul olsa idi ya bir nas ya da bir rivayet gelirdi. Ümmetin bu konuda genel kabulü vardır ifadeniz kesin değildir. Dolayısıyla sübutu zannî olan haber başkasının ispatına gerekçe olamaz” şeklinde cevap veririz.²⁸

Yine Şerif Murtâzâ, *Resâilü'l-Murtâzâ* isimli eserinde Ramazan ayının gün sayısının noksan ve ziyade olamayacağı hususunu namaz vakitlerinin bazen dört bazen beş olamayacağı konusuna kıyas etmesi hakkında “sen de kıyası kullanıyorsun” ithamını şöyle cevaplamaktadır: *Biz naslara mugayir olan kıyası reddederiz. Bizim yaptığımız kıyas'ı Kur'ân ve ahbâr desteklemektedir.*²⁹ Yine o, içilmesi haram olanın kullanılması da haramdır,³⁰ örneği gibi İmâmiyye'nin münferit olmadığı kolektif birlikteliğe katıldığı hususlara işaret eder. Nitekim “develerin bevlinin helâl olduğu ve bu minvalde eti yenen hayvanların bevlinin tedavi için helâl olduğu noktasında İmâmiyye'nin münferit olduğu zannedilmesin. Bu konuda İmâmiyye; Mâlik, Sevrî ve Züfer ile muvafakat halindedir” tespitinde bulunmaktadır. Olaya akıl ve aslında aklın bir yorum türü olan kıyası zımnen içeren -her ne kadar kıyasa şiddetle karşı olsa da- akli bir yorumla yaklaşan Şerîf Murtâzâ “Bizce tâifenin icmâsı ile birlikte eti yenen sütü içilenlerin bevlinde akla göre ibâha asıldır. Çünkü yasaklığına dair fikir beyan eden kişinin şer'î delil getirmesi gerekir. Hâlbuki bunu getiremeyecektir. Bu konuda âhad haberlere itimat etseler de bize göre onunla şeriatta amel caiz değildir”, demektedir.³¹ Onun ve tabii ki hocası Müfîd'in kıyas için koymuş

²⁸ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zer'â ilâ usûli's-Şer'ia*, 2: 774, 775.

²⁹ Şerîf Murtazâ, *Resâilü'l-Murtâzâ*, thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî, (Kum: Matbaatü Hıyâm, 1405), 2: 35.

³⁰ Şerif Murtâzâ, *en-Nâsırıyât*, thk. Merkez-i buhûs ve'd-dirâseti'l-ilmîyye (Tahran: Müessesetü'l-hüda, 1417), 101.

³¹ Şerîf Murtazâ, *el-İntisâr*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, (Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1415), 424.

oldukları “beyan ve burhan ile müeyyed kıyas” ön şart, ileride kıyasın türlerine bir gerekçe olarak karşımıza çıkacaktır.³²

2.1.2. Şeyh Tûsî (ö. 460/1067): Kronolojik sıralamada Müfîd, Murtaşâ çizgisinin devamı olarak gelen Şeyh Tûsî dâhil tüm ilk dönem usulcü ve fakihlerin zihinleri kıyas=ictihad=re’y eşitlemesinden azade değildir.³³ Bu konuya getirdiği itirazlar hocası ile ayniyet arz etmektedir. Yani, rivayetler âhâddir. Yine delil olarak alınan hadisler de meçhul râviler vardır.³⁴ Bu arada hadisin şerhlerine baktığımızda râviler bağlamında getirilen itirazlar Sünnî hadîs şerhlerinde de aynen söz konusudur. Fakat Sünnî ekollerde ilgili hadis daha farklı varyantları ile tashih edilmektedir. Nitekim *Avnü’l-Ma’bûd* adlı Ebû Davûd şerhinde müellif, kıyasa dair hadislerin sened ve ravî kritiğini yaptıktan sonra “peki fukahâ bu hadisleri neden eserlerine almak hususunda bu kadar tavizsiz davranıyor?”, şeklindeki soruya şu cevabı vermektedir: Halefîn selefi taklit etmiş olduğu yöntem budur. Eğer onlar nakledilen kıyas yönteminin dışında bir yol belirleyebilselerdi ona tabi olurduk ama artık bu mümkün değildir” demektedirler.³⁵ Aslında bu tespit Şeyh Tûsî’nin itirazının temelini de oluşturmaktadır. Yani ümmet tarafından “telakkî’l-kabûl (genel kabul)” olduğu iddia edilen kıyas noktasında Şeyh Tûsî, böyle bir kabul nerededir? Bu tip kabul haberleri kesin olmayan rivayetlerdir, demektedir.³⁶ O, ibtâl-i kıyas konusunda hocasından daha sağlam deliller getirdiğini hocasının değinmediği noktalara da değindiğini ifade etmektedir.³⁷

Tûsî hocası gibi Kitâb ve Sünnet’ten kıyasa dair getirilen lehte delilleri kritize eder: Örneğin” fa’tibirû” ifadesi “mukayese” değil tersine ibret ve ders çıkarmak anlamındadır.³⁸ “fecezâ-ü misli mâ”³⁹ ayetindeki “misliyet ve miktar” ifadesi bizce de kıyasa delil olabilir ancak bu mansûsun aleyh olan bir husustur, demektedir.⁴⁰ Görüldüğü gibi Şeyh Tusi, hocası Murtaşâ ile kıyas karşılığında birleşse de temel fikhî kaynaklarda geçen kıyas örneklerini kıyas adı ile değil “mansus hususlar” kavramlarından hareketle yorumlamaktadırlar. Ancak onun hocasından farklı bir yaklaşımı şudur: Eğer kıyası savunanlar zann-ı gâlib ile amel câizdir diyorlarsa bunda sorun yoktur. Yok, eğer zann-ı gâlib ile amel

³² Şeyh Müfîd, *el-Mesâiülü’s-Serûyeh*, 74.

³³ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 703.

³⁴ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 710.

³⁵ Ebû’t-Tayyib Şemsüddîn Muhammed Azîmâbâdî, *Avnü’l-Ma’bûd (Maa şerhi’l-Hâfiz İbn Kayyim el-Cevziyye)*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, 2. Baskı, (Medine: Mektebetü Selefîyye, 1969), 9: 510.

³⁶ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 711.

³⁷ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 749, 750.

³⁸ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 674.

³⁹ “Öldürdüğü avın mislini...” (el-Mâide 5/95).

⁴⁰ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 676.

vâcibtir diyorlar ise bu kabul edilemez.⁴¹ Öyleyse Şeyh Tûsî, zann-ı gâlib yahut zann-ı kavî'yi muteber kabul etmektedir.⁴² Görüldüğü gibi Şeyh Tûsî hocası Murtazâ gibi kıyas karşıtlığında birleşmiş olsa da yine hocası gibi fikhî kaynaklarda geçen kıyas örneklerini kıyas adı altında değil mansûsun aleyh hususlar kavramlarından hareketle ele almaktadır.

2.1.3. Muhammed b. İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202): Tûsî sonrası İbn İdrîs konuya daha didaktik yaklaşarak "Şer'î hükümlerde ilme ulaştırarak yolu bulmak gerekir. Hüküm ve o hükümde maslahat olduğunu kesin olarak bilmememiz durumunda onun mefset olduğunu zannederiz. Ve ondaki maslahata yaklaşmak bize kabîh görünür. Kabîh yahut fesat olduğu konusunda emin olmadığımız şeye yönelmemiz aslında fesat içerdiği kesin olan şeye yönelmemiz gibidir. İşte bu yüzden muhaliflerin kullandığı kıyası reddettik. Zira asıl ve fer' arasındaki tahrim ifade eden illetin zannî olduğu gerçeği söz konusudur. Haram kılınmış bir asıldan hareketle fer'i de haram kılıyoruz. Hâlbuki bu zannımız kesin bir bilgi ifade etmiyor. Kıyas gibi haberi vâhidi -aklen mümkün olsa da- de zan ifade edip ilim ifade etmediği için kabul etmedik. Çünkü Allah kıyası delil olarak muteber görmemiştir" tezini ileri sürmektedir.⁴³

2.1.4. Muhakkik el-Hillî (ö. 676/1277): Kronolojiyi takip ettiğimizde Muhakkik; Şeyh Müfid'in *Kitâb ve mütevatir Sünnet'in umumları şer'î hükümleri elde etmek için bize yeterlidir. Dolayısıyla kıyas; Kitâb ve Sünnet'in zahirlerine mutabık ise kendisine gerek yoktur, yok eğer mutabık değil ise zaten onunla amel etmeye gerek yoktur. Bu anlamda ne asıldaki hükmün illetine ne de kıyasa gerek vardır. Zira zan ile tespit edilen illet ancak emare yolu ile elde edilmiştir, emare ise yok gibidir* şeklinde temellendirdiği kıyas muhalefetini şu şekilde cevaplamaktadır: Mefsedetten emin olmak ancak şer'î delilin varlığı ile mümkün olur. Bu anlamda biz kıyası hükmün kesin bilgi ile bilindiği yerde değil tersine bilinmediği yerde kullanıyoruz. Hükümlerin tespiti için nasların umumunun (nasların genel amaçları) kefil olması iddiasını kabul etmiyoruz. Biz biliyoruz ki diyet, alışveriş vb. meseleler Kitap ve Sünnet'in umumlarının dışındadır.⁴⁴ Görüleceği gibi Şeyh Müfid'le başlayan usulcülerin kıyasa ilişkin muhalefet duruşları Muhakkik Hillî ile bir yumuşamaya evrilmiş durumdadır.

2.1.5. Allâme el-Hillî (ö. 726/1325): Muhakkik el-Hillî'nin talebesi Allâme Hillî kıyasla ilgili derli toplu bilgileri güçlü bir sistematik içerisinde

⁴¹ Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, 2: 665, 676, 719.

⁴² Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, 2: 649.

⁴³ Muhammed İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, thk. Komisyon, 2. Baskı, (Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1410), 1: 47. Zimnen, kullansaydı Allah'a acziyet nispet edilmiş olurdu.

⁴⁴ Şeyh Ali b. Huseyn Muhakkik el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, thk. Muhamme Hüseyin Rızavî, (Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1403), 184.

verir,⁴⁵ kıyasın tarifini yapar, hüccet olmadığını belirtir, konu ile ilgili "lâtükaddimû"⁴⁶ "lime tekûlûne"⁴⁷, "inne'z-zanne lâ yüğni"⁴⁸ ayetlerini aleyhte kullanır. Sünnet ve icmâ'dan deliller aracılığıyla kıyas ile ameli reddeder. Bu kapsamda o, kıyas-re'y ilişkisi kurarak hem re'y hem de kıyası mahkûm etmektedir: Hz. Ali "Cehennem dibine boylamak isteyen kişi cedd/dede'nin mirastaki hakkı gibi ciddi konularda re'yine göre hüküm versin", "Re'yime göre hüküm verseydim meshin altını mesh ederdim", Hz. Ebû Bekir, "Allah'ın Kitâb'ı konusunda re'yim ile hüküm verirsem hangi sema ve hangi yer beni alır"⁴⁹ gibi naklî delilleri kıyas aleyhine kullandıktan sonra aklî temellendirmelere geçerek, kıyas ile amelin ihtilâfları çoğaltacağını belirtir. Diğer taraftan ikinci Muhakkik olarak bilinen Muhakkik Kerekî, kıyasın geldiği nihaî nokta için şu değerlendirmeleri yapmaktadır: Aklî delillerden bir diğeri ise hükmü mantûktan meskûtun an'ne'ye tediye etmektir ki buna da kıyas denir. Bu konuda mezhep içi görüş ayrılığı vardır. Mutekaddimûn fakihler kıyas ile ameli kabul etmezler iken muteahhirûn fakihler hükmün illeti nas ile belirlenmesi şartıyla kabul ederler.⁵⁰ Netice olarak Şîa'ya göre evleviyet ve mansûsu illet kıyası dışındaki kıyaslar delil değildir.⁵¹ Bu anlamda Muâz Hadîsi delâlet ve sened açısından zayıftır. Muaz'ın maksadı mansûs kıyas yahut evleviyet kıyası yahut istishâb olabilir, ancak Muaz Hadisininin kıyasa mutlak referans olarak kullanımı kesin değildir.⁵²

2.2. Usulün Oluşma Döneminde Kıyas Çeşitleri: Yukarıda geçen başlıklarda da değinildiği gibi şîi muhitlerde ilk defa kıyas çeşitlerinden "mansûs ve müstenbeta" şeklinde bahseden kişi Muhakkik Hillî'dir. Görüldüğü gibi Muhakkik Hillî mutekaddimûn fakihlerin toptancı kıyas reddiyelerine karşı çıkararak esnek tavır takınmış mansûs illeti içeren⁵³ kıyas türlerine kapı aralamıştır. Artık bu tavır kıyas algısının Sünnîleşme sürecine doğru evrildiğinin somut bir işaretidir. Nitekim İbnü's-Şehîdî's-Sânî, mezhep içerisinde *illet-i müstenbata* içerikli kıyasın reddini "şazz" bir grup hariç

⁴⁵ Allâme el-Hillî, *Mebâdiü'l-usûl*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkal, 2. Baskı, (Beyrut: Mektebü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1404), 214-230.

⁴⁶ "Ey iman edenler! Allah ve Peygamberinin önüne geçmeyiniz." (el-Hucurât 49/1).

⁴⁷ "Ey iman edenler! Niçin yapmadığınız şeyleri söylüyorsunuz?" (es-Sâf 61/2).

⁴⁸ "Şüphesiz, zan bilgi ifade etmez." (en-Necm 53/28).

⁴⁹ Allâme el-Hillî, *Mebâdiü'l-usûl*, 215, 216.

⁵⁰ Muhakkik Kerekî, *Risâle-i tarîk-i istinbât-ı ahkâm (Resâilü'l-Kerekî III içerisinde)*, thk. Şeyh Muhammed Hasûn, (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1412), 3: 49.

⁵¹ Şeyh Bahâî, *Zübdetü'l-usûl*, 107.

⁵² Şeyh Bahâî, *Zübdetü'l-usûl*, 107.

⁵³ Muhakkik el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 207, 208.

“zarûrât-i mezheb”den saydıklarını illet-i mansûsa olan kıyası ise aynı şekilde çok az kişi hariç kabul ettiklerini açıklamaktadır.⁵⁴

2.3. Usulün Oluşma Döneminde İletin Tadiyesi Meselesi: Tadiye yerine teaddî kelimesi de kullanılmaktadır. Yani tadiye aslın hükmünü oluşturan illetin, fer’e taşınmasıdır. Kıyas’ın çeşitleri konusunda bir konsensüs oluştuktan sonra sıra illetin tadiyesi meselesinin tartışılmasına gelmiştir. Doğal olarak kıyas çeşitlerinden ilk bahseden kişi Muhakkik Hillî olduğuna göre illet’in tadiyesinden söz eden kişi de yine kendisi olacaktır. Bu bağlamda illetin ta’diyesi meselesinde tenkîhu’l-menât konusuna sözü getiren Muhakkik Hillî’ye göre, *asil ve fer’ arasında her yönden eşitlik var ise hükmün tadiyesi söz konusu olur. Zaten Şârî’in bir kısım vasıfları gözetip bir takım vasıfları muteber görmediği gerçeği söz konusu ise o zaman hükmün tadiyesi câiz ve bu kıyas da burhan olacaktır.*⁵⁵ İbnü’ş-Şehîdi’s-Sânî; Şerif Murtâzâ’nın hiçbir şekilde kıyası kabul etmediğini vurgularken Muhakkik Hillî’nin ise *eğer illeti Şârî’ belirlemişse bu durumda Şari’ o illetin dışındakilerini ıskat ettiğine dair bir şahid-i hâl vardır ki o zaman bu illetin başka bir hükme tadiyesi caiz olur ve dolayısıyla da burhan kabul edilir* demektedir. Akabinde Allâme Hillî’nin “şer’î hükümlerin gizli maslahatlara tabi olduğunu bu maslahatı taşıyan illetin mevcudiyeti nas ile sabit olursa ilgili illetin fer’de de geçerli olduğunu, şer’ yapmanın (hüküm inşa etmek) bunları keşfetmek olduğunu belirttikten sonra, nas bir illeti tayin ettikten sonra biz onun o hükme sebep ve mûcib olduğunu biliriz. Dolayısıyla illet nerede olursa ma’lûlün ondan ayrılamayacağı”⁵⁶ görüşünde olduğunu nakledecektir.

Klasik bir örnek olan “hamr” kavramı üzerinden tartışmalar devam etmektedir. İlk dönem fakihlerine göre şarabın haramlığında gerekçe olan “iskâr”ı illet zannı ile diğer müskirata taşımak caiz değildir. Sadece İbn Cüneyd bunu yapmıştır. Mansûs illet konusunda da ihtilâf vardır. Şarabın haramlığındaki “iskâr”ı illet zannı ile diğer müskirata taşıma konusunu Şerîf Murtâzâ kabul etmezken Allâme Hillî ve bir grup usul âlimi kabul etmektedir. Eğer illet kesin ilim ile tespit edilirse o zaman bunu diğer fer’lere tatbik etmek artık kıyastan çıkıp nassa dönüştür ki Muhakkik el-Hillî bunu tercih etmiştir.⁵⁷ Bu anlamda mansûs illette tadiye söz konusu iken gayr-i mansûs illette tadiye söz konusu değildir.⁵⁸

⁵⁴ Hasan b. Zeynüddîn İbnü’ş-Şehîdi’s-Sânî, *Meâlimü’l-Dîn ve melâzû’l-müctehidîn*, (Kum: Müessesetü neşri’l-İslâmî, t.y.), 227.

⁵⁵ Muhakkik el-Hillî, *Meâricü’l-usûl*, 185.

⁵⁶ İbnü’ş-Şehîdi’s-Sânî, *Meâlimü’l-Dîn ve melâzû’l-müctehidîn*, 227.

⁵⁷ Fâzıl Tûnî, *el-Vâfiye*, thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rizavî el-Keşmîrî, (Beyrut: Müessesetü İsmailiyân, 1412), 237.

⁵⁸ Fâzıl Tûnî, *el-Vâfiye*, 238 vd.

Peki, bu anlamda kıyasın tatbiki nasıl olacaktır? Kıyas uygulaması kıyas kavramı altında mı yoksa başka bir yorumla mı yürütülecektir? Bu konuda farklı yorumlar söz konusudur: Örneğin bu yorumlar bağlamında meskûtun anı olanı mantûka katmak bazen celî olur. Bu tip faaliyetler kıyas kabilinden değildir. “Öf bile deme”⁵⁹ ayetinde meskûtun anı, hüküm konusunda mansûsun aleyh’den daha evlâdır. Bu ise artık kıyastan elde edilen bir hüküm değil bilakis mefhumdan elde edilen bir hükümdür. Mansûs illet ile sabit olan hükümlerde illetin tadiyahesi gereklidir. Bu ise illetin kıyas ile değil nas ile tespitidir.⁶⁰ Dolayısıyla bu illetin olduğu her yerde aynı hükmün geçerliliği söz konusu olacaktır. Nitekim içki konusunda “Ben içkiyi iskâr ediciliği dolayısıyla haram kıldım” sözü aynı zamanda “her müskir haramdır” hadisi demektir. Görüldüğü gibi Allâme Hillî ilk defa meskûtun anı olan kıyas türünü mefhum kavramı içerisinde değerlendirirken illeti nas ile sabit olan kıyas türüne *kıyas demeksizin* Sünnîlerin kullandığı kıyası kavramlar vasıtası ile aşmaktadır.

İbnü’ş-Şehîdî’s-Sânî mezhep içi kıyas taksimi konusundaki ihtilâflara değinerek şu hususları notlandırmaktadır: Allâme ve amme’den birçok usulcü “te’fif/of bile deme” ayetindeki hükmü tüm eziyetlere tediye ederek buna *kıyası celî* demişlerdir. Bu isimlendirmeye Muhakkik karşı çıkmıştır. Netice olarak onun gibi düşünenler bu tediye şekline; nasta mezkûr olmayan hükmün mezkûr olan hükme muvafık olması anlamında mefhumu muvafakat demişlerdir.⁶¹ Tüm bu hassasiyetler kıyas kapısını sonuna kadar açmanın bizi sonucu hezeyana varan garipliklere götürmemesi içindir. Bu anlamda maî olmasından hareketle kıyas yaparak sirke ile necasetin izalesine hüküm vermek geçersiz olduğu gibi aynı şekilde gül yağı ile de necaseti izale etmek caiz değildir.⁶² Görüldüğü gibi üste geçen fûrû-i fıkha dair kıyas örneklerinde geçen kıyas uygulamalarına bazı akli ve kavramsal teorilerle mesafe konulmuş olunmaktadır.

2.4. Usulün Olgunlaşma Döneminde Kıyas: Usulün teşekkül döneminde kıyas konusu ile ilgili dâhilî ve harici tartışmaların yaşandığı ve ciddi mesafeler alındığını görmüştük. Tanım, tasnif ve kapsam ile ilgili gelinen noktayı saptamıştık. Bu dönemde de benzer algılar devam etmekle birlikte en azından kıyasın gerekliliği konusunda zihnî altyapının olduğu görülmektedir. Diğer taraftan Sünnî ekollerce kıyas olarak kullanılan aynı şekilde kendilerinin de kullandıkları örnekleri kıyas kavramından azade tutarak başka kavramlarla izah etmektedirler.

Bu dönemde gerek Bihbehânî gerekse usûlî âlimler kıyasa olan mesafelerini *tenkîhu’l-menât ve mansûsu illet* kavramı ile korumaya devam

⁵⁹ İsra 13/23.

⁶⁰ Allâme el-Hillî, *Mebâdiü’l-usûl*, 218-219.

⁶¹ İbnü’ş-Şehîdî’s-Sânî, *Meâlimü’l-Dîn ve melâzü’l-müctehidîn*, 230.

⁶² Allâme el-Hillî, *Mebâdiü’l-usûl*, 219-227.

etmektedir. Behbehânî 11. Faide'de *tenkîhu'l-menât ve mansûs illetli kıyasının hucciyeti başlığı altında ibadetin haricindeki yerlerde örfe ve dile müracaat edilmesi katiyet arz eder. Müctehid naslardan ayırlamaz ancak şer'î bir delil, akıl ya da tenkîhu'l-menâta tutunarak çıkabilir. Tenkîhu'l-menât kıyas gibidir. Tenkîh ancak, yakîn ifade eden şer'î bir delil ile olur. Bu delil de icmâ ve akıldır. İcma ve akıl delilinin vermiş olduğu imkânlar ve bu imkânların tenkîhu'l-menâtı içermesi nedeniyle fukahâmızın kitabında tenkîhu'l-menât ile istidlâl genellikle zikrolunmaz. Keza kıyas-ı evlâ yolu ile nassın muktezasından teaddî etmek Şîa'da icmâî olarak huccettir, açıklaması ile meseleye yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır.⁶³ Görüldüğü gibi kıyas kavramı yerine tenkîhu'l-menât ve mansûsu'l-illet kavramlarını ikame etmişler aynı zamanda illetin tadiyahesi meselesini örf ve dil ile ilişki kurarak ele almışlardır.*

Müctehidin; illet nedeniyle fer'î asla katmasına kıyas denir. Asıl; hükmü malûm olan; fer' ise hükmü meçhul olandır. Kelbin satışının hınzıra kıyas edilmesi veya gaibin şahide kıyas yoluyla aktarılmasıdır. *Kıyasın hucciyeti zarûrî değil, nazardır.* Hükmün illeti meselesinde illet ya tam ya da nakıs olur. İlet nâkıs ise muteber değildir. İlet tam ise yani ilme götüren zannî bir yolla bilinirse bu takdirde fer'de bulunması da malûm olursa hükmün fer'de de sabit olması *illet ma'lûldan ayırlamaz* ilkesi gereğidir. Bu durum *evleviyet kıyası, tenkîhu'l-menât ve mansûs illetli kıyas* türlerinde söz konusudur. İletin sezgi ve şüphe ile istinbât edilmesi İmâmiyye'de makbul değildir. Bu bağlamdaki kıyasın reddi *zarûrâti mezheb* sayılmıştır.⁶⁴ Ehl-i Sünnet'in kıyas konusunda delil olarak getirdiği iki örnek olan, oruçlunun öpmesi meselesini mazmaza yapmaya kıyas; cariyeye Hayseme hadisindeki kişinin babasının yerine hac yapmasının babasının borcunu ödemeye benzetilmesi örneklerine kıyas ismi verilemez.⁶⁵ Genel olarak mansûsu illet konusuna haiz kıyas delil kabul edilmiştir. Şayet mevcut karineler ve yakın derecesine ulaşan istinbât kanıtlarının olduğu bilinirse bu kıyasa o zaman tenkîhu'l-menât kıyası denir.⁶⁶

Allah'ın dini konusunda salt akıl yeterli olmayacağına göre⁶⁷ kıyas yapanın fer' için hüküm vermesi aslında Şârî'in böyle düşündüğü itikat ederek Şârî' de aynı hükümü verirdi, sonucuna varmaktır. Yani Şârî' fiili olarak bu fer'e bu hükümü verdi demektir ki bu sonuç Şârî' adına zan içeren bir rol üstlenmektir.⁶⁸ Yine onlara göre kıyasta makîs ile makîsün aleyh arasında

⁶³ Âğâ Muhammed Bâkır Vâhid Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, t.y., 148.

⁶⁴ Muhammed Hüseyin Hâirî, *el-Füsûlü'l-Garaviyye fi'l-usûli'l-fikhiyye*, (Kum: Dâru İhyâi'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1414), 382.

⁶⁵ Hâirî, *el-Füsûlü'l-Garaviyye fi'l-usûli'l-fikhiyye*, 384.

⁶⁶ Hâirî, *el-Füsûlü'l-Garaviyye fi'l-usûli'l-fikhiyye*, 385.

⁶⁷ Muhammed Rızâ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh* (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1360), 3: 185, 186.

⁶⁸ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 3: 186.

mülâzemet yoktur. Mansûsu illet olan evleviyet kıyasıdır. Burada illet umumî olup asilla sınırlı değildir. “Hamr” müskir olduğu için haramdır, keza nebîze de aynı hüküm verilir. Asıldaki iletin umumi olması açısından bakıldığında bu misallerde olan şey; umumun zahiri ile amel etmektir. Örneğin kuyu suyu geniştir, onu hiçbir şey ifsat edemez, öyleyse bu genelleme kuyu, hamam, kaynak suyu vb. hepsine şamildir⁶⁹, bu amaçla kıyâs-ı evleviyet’e⁷⁰ mefhûmu’l-muvafakat, fehva’l hitâb, kıyası celî isimleri de verilir.⁷¹

Şîî ekollerce gerek imamet teorisi ve bu teorinin sonucu olan nas döneminin sürekliliği prensibi, kıyasın ihtilaflara neden olması⁷², kıyas ile ilgili naslar âhad’dır⁷³ gibi gerekçeler nedeniyle aklî bir faaliyet olan kıyasa konulan mesafe⁷⁴ gaybet dönemi ile birlikte kendi paralelinde belli şartlar⁷⁵ getirilerek esneklik kazansa da kıyas ilkesel olarak kabul görmemektedir. Buna bir de ilk dönemde getirilen rivaî⁷⁶ gerekçeler ilave edilince bu reddiyeci duruş

⁶⁹ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, 3: 203; Kıyasa konulan çekincenin ve kıyas ile niçin amel edilmediğine dair bir başka yorum olarak “Hukuk mantığı açısından baktığımızda içkinin haramlılığı *hamrdan* kaynaklanmamaktadır. Aksine *hamrın* haramlığına delâlet eden delillerden kaynaklanmaktadır” tespiti önemli bir vurgudur. Behsûdî, *Misbâhu’l-usûl*, 2: 6.

⁷⁰ Ca’ferî fakihler; kadının âkilesi diye tanımlanan parmağın diyeti meselesinde evleviyet kıyasının uygulanmaması paradoksunu “evleviyet kıyası batıl değildir. Bilakis bu spesifik örnek zahirin hücceti babındandır”, şeklinde bir tezle cevaplamışlardır. Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, 3:206; Benzer tartışmanın Sünnî usûlcüler arasında yapıldığını da görmekteyiz: “Kadının parmağı diyeti/akiletü asâbiu’l-mer’e” meselesinde Rabîatü’r-Rey, Saîd b. Müseyyeb’e kadının parmağının akîlesi hakkında sorar: Kadının tek bir parmağının akilesi nedir? On deve! İki parmak? 20 deve! Üç parmak? 30 deve! Dört parmak? 20 deve! Peki, yaralama fazlaştıkça akîlesi azalır mı?, sorusuna Saîd b. Müseyyeb, “sen ıraklı mısın? Bu sünnettir”, der. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 12: 236; Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-Felsefî fi’l-İslâm*, 1: 295.

⁷¹ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, 3: 204.

⁷² Şerîatin temeli müttefakât (aynı) üzerinde ihtilâf; muhtelef (farklı) ahkâm üzerinde ise ittifak etmektedir. Çünkü şeriatın amacı *seddü’l-akl’dır* Seyyid Nimetullâh el-Cezâirî, *el-Envâru’n-Nu’mâniyye*, (Beyrut: Müessesetü A’lâ, 1431), 1: 223-225; Hasan Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, trc. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 134-136; Hudaî Bek, *Usûlü’l-fikh*, 6. Baskı, (Kahire: el-mektebetü’t-ticariyyetü’l-kübrâ, 1389), 348.

⁷³ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 710.

⁷⁴ Eğer akıl müstakil bir delil olsaydı Kitap ve Peygamber gönderilmesi batıl olurdu. Bundan dolayı kıyas rivayetler nedeniyle batıl sayılmıştır. Yusuf Bahrânî, *el-Hadâikü’n-Nâzıra fî ahkâmi’l-Aterati’t-tâhira*, nşr. Şeyh Ali Ahundî (Kum: Müessesetü neşri’l-İslâmî, t.y.), 1: 131.

⁷⁵ Ca’fer Sâdık’ın dediği gibi üzerinde ittifak edilen rivayetler var ise onu almak gerekir. Beyan ve burhan ile müeyyed olmayan kıyas ile yetinmemek lâzımdır. Ancak bu durumda kıyas konusunda hatadan emin olunabilir. Şeyh Müfid, *el-Mesâilü’s-Serûyeh*, 74.

⁷⁶ Bu arada hadis şerhlerine baktığımızda rivayetlerde geçen raviler bağlamında itirazlar Sünnî hadis şerhlerinde de aynen söz konusudur. Fakat hadis daha farklı

keskinleşmiştir. Sonraki dönem âlimlerin masum imâmdan gelen içtihadı teşvik rivayetlerini uygulamaya sokması ve geliştirilen hüsün-kubuhun aklılığı⁷⁷ ilkesi, redd-i kıyâs anlayışı ile paradoksal⁷⁸ bir durum sergilese de müteahhirûn âlimler orta yolu bularak⁷⁹ kıyası belli şartlar dâhilinde kabul etmişlerdir. Usulün tedvini öncesi olan dönemlerde “redd-i kıyas ve aklî faaliyetlerin yasaklılığı” dışı karşı mezhebî bir ayrım olarak görülerek “zarûret-i mezhep” sayılmıştır. Bu duruş sonraki dönemlerde iç tartışmalarda kendisini göstererek mezhep içi Usûlî-Ahbârî⁸⁰ ayırımına da neden olmuş ve bu ayrım kıyas lehine esneklikleri⁸¹ de beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan kıyasın zan,⁸² akıl delilinin ise katiyet ifade etmesi bağlamında ele alınan kıyas; sonraki dönemlerde haber-i vâhide⁸³ getirilen eleştirilerin izale edilip müctehidin zannının delil olması gerektiği sonucu ile birlikte kıyas çeşitlerinin ele alınmasına da sebebiyet vermiştir.

2.4.1. Usulün Olgunlaşma Döneminde Kıyasa Getirilen Sınırlamalar:

Kıyasa yapılan reddiyeler nedeniyle kıyasın oluşturduğu boşluğun nasıl doldurulduğuna bakıldığında bunun farklı isimler altında uygulandığını görülmektedir. Örneğin Şeyh Müfid'in zımnın kıyasa ilişkin koymuş olduğu

varyantları ile tashih edilmektedir. Karşılıklı olarak bkz., Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, 2: 711; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd (Maa şerhi'l-Hâfız İbn Kayyim el-Cevziyye)*, 9: 510.

⁷⁷ Muhammed Ebû Zehra, *el-İmâmü's-Sâdik* (Matbaatü Ahmed Muhaymir, t.y.), 294, 295.

⁷⁸ Bu mesele iki asla irca olunur: Biri irade-i cüziye, diğeri hikmeti ilahiye nazariyesidir. Görülüyor ki hüsün ve kubuhta menşe-i ihtilâf noktası bu iki nazariyedir. Bu nedenle hüsün ve kubuh meselesi fer'idir. Asl olan bu iki nazariyedir. Onun için irade-i cüzi'ye ve hikmeti ilâhiyeyi inkâr edenler hüsün ve kubhu aklîyi de inkâr etmişlerdir. Seyyid Bey, *Usûlü fıkıh Dersleri* (İstanbul: Hukuk matbaası, 1330), 1: 32; Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslam* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 2001), 2: 154-158.

⁷⁹ Nitekim bu paradoksal durumun farkına varan Usûlî fakihler konuyu “*Ahkâm-ı akliye-i bütün* olarak reddetmezler bilakis kendisine dair kat'î delil olmayan *ahkâm-ı akliye-i nakisayı* reddetmektedirler. Bundan dolayı kıyas ve istihsân gibi metotları terk ederler” şeklinde rasyonelleştirmişlerdir. Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Hasru'l-ictihâd*, thk. Muhammed Ali Ensârî, (Kum: Matbaatü Hiyâm, 1401), 46.

⁸⁰ Ahbârîler kıyasın her türlüşüne karşıdır. Keskin bir ahbârî olan el-Cezâirî “Üçüncü olarak kadının parmağının diyeti üçte bire ulaşınca kadar erkeğinki ile eşittir. Üçte bire erişince ise erkeğin diyetinin yarısına düşer haberi, evleviyet kıyasının bâtil olduğunun delilidir”, demektedir. Seyyid Nimetullâh el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, 1: 223-225.

⁸¹ Artık kıyasın hucciyeti zarûrî değil, nazarîdir. el-Hâirî, *el-Fusûlü'l-Garaviyye*, 382.

⁸² Örneğin Şeyh Tûsî; sadece zann-ı gâlib yahut zann-ı kavî'yi muteber kabul etse de sonraki dönem usulcüler müctehidin mutlak zannını kabul etmektedirler. Şeyh Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, 2: 659; Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, 187.

⁸³ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli'ş-Şerîa*, 2: 757.

mesafe⁸⁴ -Tûsî ve Murtâzâ'nın mutlak red görüşünü istisna ederek- kıyasın mansûs illet, evleviyet⁸⁵ kıyası gibi makbul kıyas türlerine imkân tanımıştır.

Bir taraftan akıl-kıyas ekseninde kıyasın reddine dair akıl yürütmeleri yapılırken diğer taraftan da aynı minvalde kıyası üç noktaya inhisar ederek yani tenkîhu'l menât⁸⁶ mansûs illet,⁸⁷ evleviyet kıyası gibi kapsamlar altında⁸⁸ kıyas-ı celî, fehva'l-hitâb, mefhum, mefhum-u muvafakat gibi isimlerle kabul edilmektedir.⁸⁹ Şeyh Muzaffer ise bunu yeni bir kavram olan huciyet-i zuhûr yani fazla zorlamaya gerek kalmadan insan aklının idrak edip sonuca gideceği ilkeler kapsamına almaktadır.⁹⁰

Buna ilave olarak Ca'ferî fukahânın rivayet eksenli kıyas karşıtlığı kendi içerisinde paradoksal yapı arz etmektedir. Bir taraftan birçok rivayet, "kıyas" çeşidi ayrımı yapmaksızın tüm kıyas türlerini "men-i amel bi'l-kıyas" şeklinde hedef gösterirken diğer taraftan bu yasak kapsamından "mansûs-u illet, evleviyet kıyası" nevilerini istisna etmek hangi rivayetlerle müdellel hâle getirilmektedir? Bu sorunun rivayet kaynaklı bir cevabı yoktur. Bazı Ca'ferî fakihler teorik olarak tutarlı davranıp tüm kıyas türlerini reddederlerken genel Ca'ferî fakihler aklî gerekçelerle geçerli kıyas türlerini fûrûda istihdam etmektedirler.

Ca'ferî fakihler kıyas aleyhinde kullanmış oldukları kadının parmağının diyeti konusunun evleviyet kıyası ile tezat oluşturmasının getirdiği paradoksal

⁸⁴ Şeyh Müfid, *el-Mesâiülü's-Serûyeh*, 74.

⁸⁵ Seyyid Nimetullâh el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, 1: 223-225. Ahbârilere göre evleviyet kıyası da İblis'in yapmış olduğu kıyas olup İmâm Ca'fer Sâdık tarafından bâtil kabul edilmiştir.

⁸⁶ "Bil ki iblisin yapmış olduğu bu kıyas İmâm Ca'fer Sâdık'ın bâtil kabul ettiği evleviyet kıyasıdır". Seyyid Nimetullâh el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, 1: 223-225.

⁸⁷ el-Bahrânî, *el-Hadâikü'n-Nâzıra*, 1: 60-63.

⁸⁸ Peki, evleviyet, kıyasını reddettiğinize göre ilgili ayetten *dövmeme hükmünü nasıl çıkaracaksınız dersiniz*, buna cevabımız şudur: Kur'ân; Arap dili, onların günlük terimleri ve muhavereleri ile gelmiştir. Dilin lugavî, örfî, mutabakat, tazammun, iltizam gibi delâlet yöntemleri vardır. Misal olarak "öf bile demeyin" şeklinde gelen te'fif ayetinde dövmeme hususu örfen metnin mefhumunda zaten gizli olarak bulunmaktadır. Kıyasa gerek kalmadan bu mana lafızdan elde edilmektedir. Mansûs illet kıyası konusunda da "karîne-i hâliye" ile mezkûr olan hükme mezkûr olmayan fertlerin "lafz-ı âmm" delâleti ile dâhil olması, kıyası evleviyette olduğu gibi lafızdan elde edilir. Seyyid Nimetullâh el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, 1: 223-225.

⁸⁹ Muzaffer, *Muzaffer Usul fikh*, 3: 204; Ayetullah Cennâtî'ye göre Şîa; kıyasın mansûs illet, evleviyet ve tenkîhu'l-menât kısımlarına güvence getirerek amel eder. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu (özet)*, 14.

⁹⁰ Abdülhâdî el-Fadlî, *Usûlü'l-Bahs* (Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1410), 76.

durumla ilgili olarak “bu örnek zâhirin hucyeti babındandır”⁹¹ şeklinde değerlendirme yapmaktadırlar.

2.4.2. Usulün Olgunlaşma Döneminde İletin Tadiyesi Meselesi:

Kıyas konusunda sonraki dönem âlimlerince tartışılan bir diğer konu ise illetin tadiyesi meselesidir. Bu konu hakkında bir hayli yol alan Ca’ferî fakihler konunun önemini idrak etmişlerdir. İlkesel olarak mansûs illetli kıyaslarda illetin tadiyesi genel kabul görmektedir. Örneğin olgunlaştırma dönemi fakihlerinden el-Behbehânî “ilkesel olarak müctehidin dile, örf-i âmm ve örf-i hâss’a riayet etmesi gerekir. Kesinlikle nassa teaddî etmemesi lâzımdır. Bu durumda Allah’ın hükmü dışında hüküm vermiş olur dolayısıyla Allah’a iftira etmiş olur. Kıyas ile amel etmek hâlik ve mühlik olmaktır” şeklinde bu ilkesel gerçeği açıkladıktan sonra “buna rağmen fıkın başlangıcından günümüze kadar teaddî/tadiye ve nassa muhalefet vakidir. Aksine *adem-i teaddî câiz* değildir. Eğer teaddî⁹² yöntemini tatbik etmez isek bu durumda Allah’ın hükmünün dışında hüküm vermiş Allah’a iftira etmiş ve dinde kendimizi şer’ yerine koymuş oluruz. Mesela her hangi bir nas; bir adam abdestinin olup olmadığı konusunda şüphe ederse şöyle şöyle yapar örneğin bevl ederse onu yıkar dese bu nassa; kadın, hünsâ, sıbyân herkes müşterektir. Buna dair ayrıca bir delil bile aranmaz”, demektedir.⁹³ Keza “eti yenmeyen hayvanların bevlinden dolayı elbiseni yıka” ifadesini işitsek, “sevb” kelimesinden beden, secde, mevki, Mushaf ve türbeleri de anlarız.⁹⁴ Anlatmak istediğimiz şudur ki, kasten nasları teaddî nasıl câiz değil ise aynı şekilde kasten adem-i teaddî yapmak ve nassa gerekli muhalefeti terk de haramdır. Müctehidin iki durumun arasını iyice temyiz etmesi gerekir. Teaddî delili ile diğerinin arasını ayırmakla müctehid olunur. Müctehidin zannının delil olduğunu bilirsin. Eğer müctehid bu iki durum arasını ayıramaz ise dinde çok tahribata sebep olur. Sonra bilinmelidir ki fukahâ yanında *muteber teaddî* çoktur. Bu teaddî örneklerinden bazıları şunlardır:

⁹¹ Muzaffer, *Usûlü’l-fık*, 3: 206.

⁹² İbn Hazm’a göre illetin teaddî ettirilmesi hudûdullahı çiğnemektir. İbn Hazm, bu konuda yapılması gerekeni de belirtir: Emirler nasıl geldi ise onu öyle almak gerekir. Hükmü gelmeyen ile hüküm vermemek gerekir. Fakat başka nastan hüküm aranmalıdır. Çünkü Allah Kitap’da hükümsüz bir şey bırakmamıştır. Keza, aynı şekilde husus/tahsis de batıldır. Tahsis, kıyasın zıddı yani delilü’l-hitâb’tır. Kıyas, meskûtun anı’i mansûs olana katmaktır. Delilü’l-hitâb ise mansûstan meskûtun anı’i çıkarmaktır. Bu da aynı şekilde batıldır, demektedir. İbn Hazm, *en-Nübez fi usûlü’l-fık*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Kahire: Mektebetü’l-külliyâti’l-ezheriyye, 1401), 69.

⁹³ Vâhid Behbehânî, *el-Fevâidü’l-Hâiriyye*, 289, 290.

⁹⁴ Vâhid Behbehânî, *el-Fevâidü’l-Hâiriyye*, 291.

1. Mansûs illetli kıyas örneğinde olduğu gibi iki hüküm arasındaki sebep sonuç ilişkisinden (telâzüm) dolayı olabilir: “Namazını kasr ettiğin durumlarda orucunu iftar edersen, orucunu iftar edersen de namazını kasr edersen”.⁹⁵

2. Teaddî bazen tenkîhu’l-menât ile olur: Bu da kıyas gibidir ancak bunda illet ayıklanmıştır. Yani hükümle hususiyeti vardır ama malûlün illetten tahallüfü imkânsız olduğu için hükme dahil yoktur. Arabînin *Ey Allah’ın Peygamberi ramazanda hanımım la cima ettim* demesi örneğinde görüldüğü üzere cima a’rabiye mahsus olmaksızın ve dâimî zevceye özel olmaksızın, Mut’aya, cariyeye, zinaya da aynı şekilde şamil olan bir kat’i illettir.⁹⁶ Bihbihânî, burada bir münakkih (ayıklayıcı) gereklidir bu ise icmâdır. Bazen de münakkih “akıldır”, tespitinde bulunmaktadır.

3. FÜRÛ FIKIHTA KIYAS UYGULAMA ÖRNEKLERİ

Ca’ferî fakihlerin fûru eserlerine baktığımızda kıyasa konulan mesafelerin zaman zaman aşıldığı görülmektedir. Bu konuya cevap veren Murtâzâ; “biz naslara mugayir olan kıyası reddederiz. Şayet kıyas yapıyorsak bizim yaptığımız kıyası Kur’ân ve ahbâr desteklemektedir” demektedir.⁹⁷

3.1. Cezâ-ü Sayd Ayeti: Tûsî, fûru alanında standartlaşan kıyas örneklerinden “cezâ-i sayd/ihranlı iken yapılan avlanmadan dolayı gerekli ceza” konusunda “fecezâ-ü misli mâ”⁹⁸ ayetindeki “misliyet ve miktar” ifadesi bizce de kıyasa delil olabilir ancak bu mansûsun aleyh olan bir husustur, şeklinde yorumlamaktadır.⁹⁹

3.2. Te’fif Ayeti: Allâme Hillî “öf bile deme” ayetinde geçen kıyas uygulamasını mefhum babından sayarak “Meskûtun anh’i mantûka katmak bazen celî olur. Bu ise kıyas kabilinden değildir. Öf bile deme... Çünkü burada meskûtun anh mansûsun aleyh’den hüküm konusunda daha evlâdır. Bu sonuç kıyas yapmakla ulaşılan bir netice değil mefhum babındandır. Mansûs illet olan

⁹⁵ Vâhid Behbehânî, *el-Fevâidü’l-Hâiriyye*, 293.

⁹⁶ Vâhid Behbehânî, *el-Fevâidü’l-Hâiriyye*, 294-295.

⁹⁷ Şerîf Murtazâ, *Resâilü’l-Murtâzâ*, 2: 35; Şeyh Ali b. Huseyn Muhakkik Kerekî, *Câmiu’l-makâsîd*, thk. Müessesetü Âl-i beyt (Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1408), 1: 17.

⁹⁸ “Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder.” (el-Mâide 5/95.)

⁹⁹ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 676; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Mûlahhasu İbtâli’l-kıyâs ve’r-re’y ve’l-istihsân ve’t-taklîd ve’t-ta’lîl*, thk. Sâid Efgânî (London: Dâru’l-fikr, 1389), 33.

hususlarda illetinin tadiyahesi gereklidir. Bu ise illetin kıyas ile değil nas ile tespitidir¹⁰⁰ şeklinde açıklamaktadır.

3.3. Hamr Ayeti: “Hamr”ın haramlığından hareketle kıyas yaparak diğer maddeleri haram kılmaya katılmayan Şeyh Müfid kendisinden sonra yaşayan İbn Hazm ile aynı paralelde cümleler kurarak üzüm¹⁰¹, arpa, bal hepsinin “külli müskir harâmün” nassı ile haram olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda ehl-i lisana göre bu maddelerin hamr ismini hak etmesi konusunda ihtilâf yoktur.¹⁰²

3.4. Oruçlunun Öpmesi ve Has’amiye Hadisi: Yine Ehl-i sünnetin kıyas konusunda delil olarak getirdikleri iki örnek olan, oruçlunun öpmesi meselesini mazmaza yapmaya kıyas ve Cariye Hayseme hadisindeki babasının yerine hac yapmayı borcunu ödemeye benzetmesi örneklerine Ca’ferî fakihler; bu örnekler kıyas değil muhatabın konuyu daha iyi kavraması içindir, kıyas ile istidlâl değildir. Zira nebi ancak vahiyle konuşur. Bir de bu konuda gelen rivayetler muteber olmayan yollardan gelmiştir. Hayseme hadisindeki” fedeynullah ehakk/Allah hakkı kul hakkından daha önceliklidir” ifadesi kıyası evleviyet¹⁰³ içerir, şeklinde açıklamaktadırlar.¹⁰⁴

3.5. Arâyâ Hadisi: Nebi; taze hurma karşılığında kuru hurma satışını yasakladı. Burada illet olarak “kuruyunca eksilme” vasfını itibara aldı ve bu vasfın dışındaki hiçbir vasfı muteber illet görmedi. Bu illet; kuruyunca noksanlık söz konusu olan her şeyin ribevî mallar kapsamında olacağını ve misli misline satışının caiz olmadığını bize göstermektedir. Muhakkik Hillî’ye göre aslında burada biraz durmak gerekir. Çünkü bey’in (alışveriş) yasaklığına

¹⁰⁰ Allâme Hillî, *Mebâdiü’l-usûl*, 218; Aynı konuya İbn Hazm şu şekilde yaklaşmaktadır: “Öf bile deme” ayetinden kıyas yolu ile dövme çıkarmaya gerek yok zaten diğer ayetler ana babaya iyiliği emretmektedir. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 7: 56.

¹⁰¹ Aslında burada yapılan akıl yürütme faaliyeti Câbirî’nin yapmış olduğu tespitin tatbikinden başka bir şey değildir: Kelâmcılar şarap örneğinde asl, şer’î nas’tır derken; fakihler şarabın kendisidir, derler. Kelâmcılar ile fakihler arasında ihtilâf noktası kelâmcıların kıyası genellikle “delâlet” fıkıhçıların kıyası “illet” kıyasıdır. Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 153.

¹⁰² Şeyh Müfid, *el-Muknia*, thk. Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 2. Baskı, (Kum: Müessesetü neşri’l-İslâmî, 1410), 798, 799; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 7: 201.

¹⁰³ Has’amiye kabilesinden bir kadının meselesinde Hz. Peygamberin Allah hakkı ile kul hakkını kıyas etmesi tezine cevaben, “Resulün kıyas ettiği tezinin anlamı yoktur, zira Resul vahiy alır, kıyas etmez. Hadisin anlamı, tatbîk-i âmm, konusunda Has’amiyeli kadının dikkatini çekmektir/tenbih. Çünkü onun hac konusunda bilgisi yoktu. Tatbîk-i âmm konusu malûmu uygulamak olması hasebiyle kıyas yaparak yeni bir teşri yapmaya ihtiyaç hissettirmez. Muzaffer, *Usûlü’l-fık*, 3: 196, 197.

¹⁰⁴ Hâirî, *el-Füsûlü’l-Garaviyye fî’l-usûli’l-fikhiyye*, 384.

gerekçe kılınan illet yani noksanlık hurmaya özel gibi durmaktadır. Hâlbuki bunun net olarak bilinmemesi onun bizzat yok olduğunu delâlet etmez.¹⁰⁵

3.6. Hz. Ali'ye bir binek at konusunda niza eden iki kişi gelir ikisi de beyyine (delil, ispat) getirirler. Ancak Hz. Ali, atın en son şahit olunan kişiye ait olduğuna hükmeder. Hz. Ali'nin vermiş olduğu bu hükmün sadece bu olaya ve bu ata özel değil aynı zamanda buna benzer her hüküme tadiyahesi söz konusudur.¹⁰⁶

4. KIYAS BAĞLAMINDA İBN TEYMIYYE-ALLÂME HILLÎ POLEMİĞİ

Kıyas bağlamında Sünnî Şîf polemiğine örnek olarak İbn Teymiyye ve Allâme Hillî¹⁰⁷ atışması şöyledir: Râfizî kişinin “Kıyas ve re'yi alarak Allah'ın dinini tahrif ettiler ve dinde olmayan şeyi dine koydular. Aynı şekilde Hz. Peygamber zamanında olmayan dört mezhebi icat ettiler” tezine karşın İbn Teymiyye “bu tez doğru değildir. Kıyası kabul eden de vardır reddeden de. Örneğin Bağdat Mu'tezilesi, Zâhiriyye, Ehl-i hadîs ve tasavvuf ehlinden bir taife de kıyası kabul etmezler. Diğer yandan kıyas zayıf bir delil de olsa bilgisi olmayanı taklit etmekten daha iyidir. Hâlbuki geçmiş mezhep imamlarını taklit Rafizîlerin ne olduğu bilinemeyen 'muntazar' imamlarından iyidir. Keza kıyasın içerdiği zan; onların zan ve ilim ifade etmeyen cahilliklerinden iyidir. Dini tahrif iddialarına gelince asıl tahrifçiler Rafizîlerin kendisidir. Onlar Kur'ân ayetlerinin anlamlarını tahrif ettiler. 'İki deniz kavuştu' ayetini Ali ve Fatıma'ya, 'lü'lü ve mercan'¹⁰⁸ ayetinin Hasan ve Hüseyin'e işaret ettiği şeklinde te'vîl ettiler¹⁰⁹ diyerek tenkit etmektedir. Rafizîlerin, “Hz. Peygamber zamanında olmayan dört mezhebi icat ettiler (...) sahabe kıyas ile amel etmiyordu” iddialarına İbn Teymiyye; “sahabe nassa mugayir mezmum kıyas ile amel etmezdi: Onlar, *ribâ alıŖ veriş gibidir*, ayetindeki kıyas türünü kabul etmezler. Yine onlar fer' ile asıl arasında hükmün menâtu hususunda müştereklik olmayan kıyası reddederlerdi. Kıyas ya asıl ve fer' arasında gerekli şartların eksikliği ve müsavatın yokluğu anında ya da kıyasa tercih edilmesi gereken bir nas olduğu durumlarda reddedilir. Gerçekten kıyasta çokça faseta sebebiyet verecek husus vardır. Fukahânın çoğu fasit kıyaslar da yaptılar. Böyle olması tüm kıyasların reddi anlamlarına gelmez”¹¹⁰ diyerek sözlerini sürdürmektedir.

¹⁰⁵ Muhakkik el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 185.

¹⁰⁶ Muhakkik el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 185.

¹⁰⁷ Allame Hillî'nin *Minhâcü'l-Kerâme*'sini İbn Teymiyye; Minhâcü'n-Nedâme olarak nitelemiş ve ona karşı *Minhâcü's-sünne*'yi yazmıştır. Namık Kemal Karabiber, “İmâmet Tartışmaları-el-Hillî ve İbn Teymiyye Örneği”, *HARÛİFD* 14/22 (2009): 97.

¹⁰⁸ Meryem 19,22

¹⁰⁹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Muhtasaru minhâci's-sünneti's-seniyye*, 2. Baskı, (San'a: Daru's-sadîg, 1426), 111, 112.

¹¹⁰ İbn Teymiyye, *Muhtasaru minhâci's-sünneti's-seniyye*, 116.

Şîa genelde imamet probleminin üzerine inşa edilen siyasi bir muhalefete dayanmaktadır.¹¹¹ Siyasi ve kelâmî bağlamda yukarıda beyan edilen muhalefet tezleri doğru olsa bile fıkıh usulü açısından bu tez esnemeye maruz kalmıştır. Çünkü usul-i fıkıh, yapısı gereği normatif ve ilkesellik üzerine inşa edildiği için örneğin kıyas bağlamında gerek Ca'ferîlik ve gerek Sünnî mezhepler arasında bir paralellik göze çarpmaktadır. İmâmiyye Şîa'sında ictihad ve kıyasa karşı olan muhalif duruş, Murtâzâ ve Şeyh Tûsî'nin aklî istidlâlleri ön plana çıkaran yaklaşımları ile giderek zayıflamış yaklaşık dört asır sonra Muhakkik Hillî ve öğrencisi İbnü'l-Mutahhar Hillî ile Sünnî teoriye oldukça yakın ictihad anlayışını benimsemelerine kadar devam etmiştir.¹¹²

Her şeye rağmen Ca'ferî fakihler kıyas adıyla olmasa da aklî delil adı altında kıyası kullanmışlardır. Bu nedenle fukahâ arasında birbirlerine karşı kıyası kullandıklarına dair ithamlar cereyan etmiştir. İlk dönem kıyası ret esas olup olgunlaşma döneminde te'vîl yöntemi ile belirli sınırlar içerisinde kıyas kabul edilmiştir.

SONUÇ

1-Şîf fıkhdında ictihad tartışmaları da ilk olarak kıyas bağlamında başlamıştır. Bidayette oluşan ictihad, re'y, istihsân ve kıyasa muhalif olarak gelişen akıl delili anlayışı; zamanla re'y ve istihsânı ictihad kapsamı dışında tutarak kıyası belli kriterlerle mukayyet olmak şartı ile aynı zamanda mantıki kıyası da muhtevasına alacak şekilde kabule doğru yol almıştır. Böylelikle aklî faaliyetlerin kapsamı çizilmiştir. Usûl öncesi ve tedvin dönemi başlarında kıyas konusunda ciddî gelgitler yaşayan Ca'ferî fakihler; ahkâmın dayandığı illetleri aklî yollarla araştırmayı kabul etmezlerken sonraki dönemlerde bu eşik aşmıştır. Bu tarz aklî faaliyetleri nasların zahirinden kıyası evlâ, nasların umumi anlamlarından ise mefhum terimleri altında uygulamaya sokmuşlardır. Aklî içerikli usul ve bu bağlamda nassın akli içeriği olan kıyas özelindeki tartışmalar mezhep içerisinde "Usûlî-Ahbârî" şeklinde yeni bir ayrışmayı da başlatmıştır. Bu anlamda Usûlî-Ahbârî iç tartışmalarının etrafında döndüğü kavramlar şunlardır: İlm-i usûl, usûl-i fıkıh, kelâm, akıl, amme, Ehl-i sünnet, zan, yakîn, kıyas, bid'at.

2- Kıyas konusunda esneme evleviyet kıyası, *tenkîhu'l-menât ve mansûs illetli kıyas* türlerinde söz konusudur. İletin sezgi ve şüphe ile istinbât edilmesi İmâmiyye'de makbul değildir. Bu bağlamdaki kıyasın reddi *zaruret-i mezheb* sayılmıştır. Kıyasın "huciyet niteliği taşımaması" konusu "zaruret-i mezheb"

¹¹¹ Mustafa Öztürk, "Mübhemmatü'l-Kur'ân' ve İmâmiyye Şîası", *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000): 127.

¹¹² Cemil Hakyemez, "Şîf İmâmiyye Fıkhdının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008): 21.

olması ilkesel olarak duruşunu korurken sonraki dönem fakihler kıyasın hucciyeti zaruri değil ama kıyasın reddi zaruret-i mezheptir, demektedirler. Aynı zamanda onlar *Kıyasın hucciyeti zaruri değil, nazaridir*, gibi esnek bir teorik bir yaklaşıma da ulaşmış durumdadırlar.

3-Kıyas kapsamında devreye soktukları bu kavramlardan hareketle hem zarureti mezhebi korumuşlar hem de pratik uygulamalarda kolayca sonuca gitmişlerdir. Yani hem hadislerin koymuş olduğu rezervleri korumuşlar hem de pratik kıyas örneklerini farklı kavramlar altında uygulamaya sokmayı başarmışlardır.

4- Netice olarak Ca'feri fakihler teorik olarak kıyası reddetseler de pratik uygulamalarda onların kıyasla amel ettiklerine dair bir sonuca kıyasa ilişkin klasik örneklerden hareketle kolayca ulaşabiliriz. Varılan bu sonuç aynı zamanda hem teorik hem de pratik olarak kıyası reddetmenin imkânsızlığına da işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülhâdî el-Fadlî. *Usûlü'l-Bahs*. Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1410.
- Âgâ Büzürg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ. *Hasru'l-ictihâd*. Thk. Muhammed Ali Ensârî. Kum: Matbaatü Hıyâm, 1401.
- Ahmed Emîn. *Duhâ'l-İslam*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 2001.
- Allâme el-Hillî. *Mebâdiü'l-usûl*. Thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkal. 2. Baskı. Beyrut: Mektebü'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1404.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Şemsüddîn Muhammed. *Avnü'l-Ma'bûd (Maa şerhi'l-Hâfiz İbn Kayyim el-Cevziyye)*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 2. Baskı. Medine: Mektebetü Selefîyye, 1969.
- Bahrânî, Yusuf. *el-Hadâikü'n-Nâzıra fî ahkâmi'l-Aterati't-tâhira*. Nşr. Şeyh Ali Ahundî. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, t.y.
- Behsûdî, Muhammed Surur Hüseyinî. *Misbâhu'l-usûl*. 5. Baskı. Kum, 1417.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. Trc. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-İmâmü's-Sâdik*. Matbaatü Ahmed Muhaymir, t.y.
- Fâzıl Tûnî. *el-Vâfiyye*. Thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rizavî el-Keşmîrî. Beyrut: Müessesetü İsmailiyân, 1412.

- Hâirî, Muhammed Hüseyin. *el-Füsûlü'l-Garaviyye fî'l-usûli'l-fikhiyye*. Kum: Dâru İhyâi'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1414.
- Hakyemez, Cemil. "Şif İmâmiyye Fıkının Teşekkül Süreci ve İmamet". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008): 7-36-36.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *Hulâsatü târihi teşrî-i İslâmî*. Kuveyt: Dâru'l-ilm, t.y.
- Hasan Hanefî. *İslâmî İlimlere Giriş*. Trc. Muharrem Tan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Hudarî Bek. *Usûlü'l-fikh*. 6. Baskı. Kahire: el-mektebetü't-ticariyyetü'l-kübrâ, 1389.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd. Riyad: y.y, 1421.
- İbn Hazm. *en-Nübez fî usûli'l-fikh*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1401.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Menşûrâtı dâri'l-âfâki'l-cedîde, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Mûlahhasu İbtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*. Thk. Saîd Efgânî. London: Dâru'l-fikr, 1389.
- İbn İdrîs el-Hillî, Muhammed. *es-Serâir*. Thk. Komisyon. 2. Baskı. Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1410.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. *Muhtasarı minhâci's-sünneti's-seniyye*. 2. Baskı. San'a: Daru's-sadîg, 1426.
- İbnü's-Şehîdî's-Sânî, Hasan b. Zeynüddîn. *Meâlimü'd-Dîn ve melâzü'l-müctehidîn*. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, t.y.
- Karabiber, Namık Kemal. "İmâmet Tartışmaları-el-Hillî ve İbn Teymiyye Örneği". *HARÛİFD* 14/22 (2009): 97.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Fıkhu'l-Irâg ve Hadîsühüm*. Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, 1390.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Razî. *el-Usûl mine'l-Kâfi*. Thk. Ali Ekber Gıfârî. 3. Bs. Tahran: Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye, 1388.
- Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu (özet)*. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Muhakkik el-Hillî, Şeyh Ali b. Hüseyin. *Meâricü'l-usûl*. Thk. Muhammed Hüseyin Rızavî. Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1403.
- Muhakkik Kerekî. *Risâle-i tarîk-i istinbât-ı ahkâm (Resâilü'l-Kerekî III içerisinde)*. Thk. Şeyh Muhammed Hasûn. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1412.
- Muhakkik Kerekî, Şeyh Ali b. Hüseyin. *Câmiu'l-makâsîd*. Thk. Müessesetü Âl-i beyt. Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1408.

- Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Usûlü'l-fikh*. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1360.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Neş'etü'l-fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*,. 9. Baskı. Kahire: Dâru'l-meârif, t.y.
- Öz, Mustafa. "Ca'fer Es-Sâdık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansklopedisi (DİA)*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. 7: 1-3.
- Öztürk, Mustafa. "'Mübhemmatü'l-Kur'ân' ve İmâmiyye Şîası'". *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000): 127.
- Sadr, Seyyid Muhammed Bâkır. *el-Meâlimü'l-Cedîde li'l-usûl*. 2. Baskı. Tahran: Mektebetü'n-necâh, 1390.
- Seyyid Bey. *Usûlü fikh Dersleri*. İstanbul: Hukuk matbaası, 1330.
- Seyyid Murtâzâ. *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*. Thk. Ebûlkasım Gercî. Tahran: Dânişkâh Tahran, 1346.
- Seyyid Murtazâ. *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*. Thk. Ebû'l-Kasım Gercî. Tahran: Dânişkâh Tahran, 1346.
- Seyyid Nimetullâh el-Cezâirî. *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*. Beyrut: Müessesetü A'lâ, 1431.
- Şerîf Murtazâ. *el-İntisâr*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1415.
- Şerif Murtâzâ. *en-Nâsırıyât*. Thk. Merkez-i buhûs ve'd-dirâseti'l-ilmîyye. Tahran: Müessesetü'l-hüda, 1417.
- Şerîf Murtazâ. *Resâilü'l-Murtâzâ*. Thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî. Kum: Matbaatü Hiyâm, 1405.
- Şeyh Bahâî, Bahâüd'dîn Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Hârisî el-Hemadânî el-Âmilî. *Zübdetü'l-usûl*. Thk. Fâris Hasün Kerim. Kum, 1423.
- Şeyh Müfid. *el-Mesâilü's-sâğâniyye*. 2. Baskı. Mihr matbası, 1414.
- Şeyh Müfid. *el-Muknia*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. 2. Baskı. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1410.
- Şeyh Müfid. *et-Tezkira bi-usûli'l-fikh*. Thk. Şeyh Mehdî Necef. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numân İbn Muallim Ebî Abdullâh el-Akberî el-Bağdâdî. *el-Mesâilü's-Serûyeh*. Thk. Sâib Abdülhamid. 2. Baskı. Y.y: 1414.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *Uddetü'l-usûl*. Thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Kum: Sitâre/Müessesetü âl-i beyt, 1417.
- Vâhid Behbehânî, Âğâ Muhammed Bâkır. *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*. t.y.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar 2019, 6 (11), 124-146.

OSMAN KEMÂLÎ EFENDÎ'NİN DİVANI'NDA VAHDET-İ VÜCUD
DÜŞÜNCE

Vahdet-i Vucut Thought Of Osman Kemali Couch

Belkıs KUYBU

YL Öğrencisi Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, e-Mail: belkisennur@gmail.com ORCID: 0000-0002-6702-8417.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Kemal GÖZ / PAU İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TABAKOĞLU / AİBÜ İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi İdris TÜRK / PAU İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07 Mayıs 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Haziran 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran 2019.

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 11 **Sayfa/ Pages:** 124-146

Atıf / Cite as: Kuybu, Belkıs. *Osman Kemâlî Efendî'nin Divanı'nda Vahdet-İ Vücut Düşüncesi [Vahdet-i Vucut Thought Of Osman Kemali Couch]*. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 6/11 (Bahar 2019): 124-146.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *ithenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *ithenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by three referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

OSMAN KEMÂLÎ EFENDÎ'NİN DİVANI'NDA VAHDET-İ VÜCUD DÜŞÜNÇESİ

Belkıs KUYBU*

Öz.

Osman Kemâlî Efendî *Aşk Sızıntıları* adlı eserinde şiirlerini yazmıştır. Tasavvufî düşüncesini şiirlerine yansıtmıştır. Tasavvufî düşüncenin önemli bir kavramı olan vahdet-i vücûd kavramını şiirlerinde işlemiştir. Biz de makalemizde Osman Kemâlî Efendî'nin şiirlerinden çıkarım yaparak vahdet-i vücûd düşüncesini inceledik. Onun şiirlerini anlamak adına vahdet-i vücûd kavramını açıkladık. Bu kavramın İkinci Devre Melâmilikte ve Üçüncü Devre Melâmilikte nasıl olduğunu anlattık. Daha sonra Osman Kemâlî Efendî'nin vahdet-i vücûd ile ilgili şiirlerini ortaya koyduk.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Osman Kemâlî, vahdet, vahdet-i vücûd, hakikat-ı muhammediye

Vahdet-i Vucut Thought Of in Osman Kemali Couch

Abstract

Osman Kemali Efendi wrote his poems in the work of which is named *Ask Sızıntıları*. He reflected thought of mysticism to his poems. In his poems, he took over the concept of Vahdet-i Vücud which has been an important concept of thought of mysticism. It was also examined the thought of Vahdet-i Vücud making inferences by the poems of Osman Kemali Efendi'. It was explained the concept of Vahdet-i Vücud to understand his poems. It was narrated how the positions of Vahdet-i Vücud is in the the second period of Melamîlik and third period of Melamîlik, later it was put forth the poems of Osman Kemalî Efendî' about Vahdet-i Vücud.

Keywords: Mysticism, Osman Kemal-i, Vahdet-i Vucut, Hakikati Muhammediye

STRUCTURED ABSTRACT

Osman Kemali Efendi wrote his poems in his work called *Aşk Sızıntıları*. Mustafa Tatçı interprets the work of Osman Kemali Efendi, *Aşk Sızıntıları*. In this article, we discussed the poems under the influence of 'wahdat al-wujud' in the work interpreted by Mustafa Tatçı. We gave

* YL Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, e-Mail: belkisennur@gmail.com ORCID: 0000-0002-6702-8417.

information about the life of Osman Kemali Efendi. Smallpox, which he had as a kid that has caused the eyes of the blind. Despite this, he made a great contribution to Sufism. In this article, we discussed the meaning, proofs and features of the concept of wahdat al-wujud. Wahdat-i wujud means unity in existence. Especially in verses and hadis's is mentioned that Allah is one. This notable concept in Sufism has been dealt with by many Sufis. This concept, which also attracted the attention of Osman Kemali Efendi, took place in her poems. Osman Kemali Efendi; The second circuit has melamism, the third circuit has melamism and the Nakşbendi-Alevi sequence. In the notion of wahdat al-wujud, the influence of the second circuit and the third circuit has an influence. Therefore, in our article we examined the concept of wahdet-i wüçûd in the second and the third periods of the melamism. Osman Kemali Efendî utilized of the *fenâ makams* in the second period of melamism adepts when he was considering the idea of wahdat al-wujud. In addition, the third period of melâmet adepts people *fenâ makams* along with *fenâ makams* included in their couplets. In our article, we have examined how Osman Kemali Efendi approach the concept of wahdat al-wujud with use his poems. Osman Kemali Efendi supported this concept with verses, hadiths and prophetic stories. Kemali Efendi, in his poems, questioned how God created the entire universe. Allah wanted to be known when he was a hidden treasure and He created the universe because of his love with Muhammad. Behind everything we see as a multitude lies the secret of Allah's unity. This secret is hard to understand by anyone. There is a curtain that prevents us from understanding this secret. By removing this veil in the event of Mirac, our Prophet saw that God is one. He invited the Arab community to the oneness of Allah. He tried to free them from tin gods that prevented them from seeing God. Osman Kemali Efendi drew attention to the incident of Miraç in his poems and mentioned how our Prophet understood the oneness of Allah. He has neither been separated from God nor appeared to Him in Miraj. Kemali Efendi used the wave-sea simile in explaining the oneness of Allah in another couplet. If the wave is not separate from the sea, the creations of Allah are not separate from it. According to Osman Kemali Efendi, a person who thinks he is separate has fallen into a duality. In fact, this dilemma stems from the occurrence of assets. Assets have occurred as *anasır-ı erbaa* (air, water, fire, soil) and *mevalid-i selasen* (three births). There is Allah, the Hayy and the Qayyim, with the creatures that wears the garments of being. Osman Kemali Efendi showed in his poems the way to get rid of this duality arising from being. The one who cleanses her heart and nurtures

her self will see that there is one being behind this universe. The heart has an important place in the Islamic world. As a matter of fact, our Prophet has stated in one hadith that "Allah will not fit into the sky but fit in the heart of the believer." The person who looks at the whole world through the heart window understands that the world of multitude will turn into a world of oneness. The person who promises in the realm of the souls and forgets his promise. The one who finds his Lord there will not realize the deception in this world. The multitude here is misleading to him. The desires and aspirations of the ego prevented his heart from seeing. One who can get rid of the desires and aspirations of self will feel the manifestation of God in the heart. The person whose heart is clear will reach the Lord. According to Osman Kemali, the whole world consists of fire from head to toe. Whatever man throws his hand burns. In this world, property, estate, son, wife in short, everything owned are given as a exam. Oblique them too much gives nothing but boredom. Osman Kemali Efendi especially mentioned in other couplets the distress of world life and everything was temporary. The world is worthless to him. Because everything here is temporary. Only His presence is permanent. On the Day of Judgment, all things will be destroyed and only Allah will remain. It is not right for a smart person to tend to non-permanent. Everything in the world consists of human delusion. When man rescues himself from this delusion, he will attain peace. Osman Kemali Efendi gave advice to people in his poems and explained that they should find their Lord. He sees your Lord in everything he looks at. For the person who sees the secret that Allah is one, understands that He is everywhere. Allah is always manifests in the universe with his attributes and acts. Osman Kemali Efendi tried to enter our hearts with his poems and asked us to find our Lord there.

GİRİŞ

Osman Kemâlî Efendi, Erzurum'un Pasinler ilçesine bağlı Güllüköy'de 1862 yılında dünyaya gelmiştir. Küçükken geçirdiği çiçek hastalığı sebebiyle âmâ olmuştur. Allah onun gözünü alarak iç âleminde derinleşmesini sağlamıştır.¹ Osman Kemâlî Efendî rüyasında Melâmî-Hamzavî Kutbu Abdülkâdir-i Belhî'nin kendisini bir ayıdan kurtardığını görmüştür. Üsküdar'da oturduğu zamanlarda Fazlullah Rahîmî Efendi'nin mürşidi olan Abdülkâdir-i Belhî'yi Eyüp Nişanca'sındaki Şeyh Murad Dergâhı'nda ziyarete

¹ Nihat Azamat, "Kemâlî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25: 234.

gitmiştir.² Dergâhın avlusunda arkadaşını beklerken on dokuz yıl önce gördüğü rüyayı hatırlamış ve o anki tazeliğiyle hissetmiştir. Rüyanın gerçekleşmesi üzerine Seyyid Abdülkâdir-i Belhî'ye intisap etmiştir.³ Osman Kemâlî Efendi'nin silsilesi üç tanedir: Birinci silsilesi, Hacı Bayrâm-ı Velî'ye uzanır. İkinci silsilesi olan Nakşbendi-Alevî silsilesi ise Seyyid Abdülkâdir-i Belhî'nin babası Süleyman Belhî'den Bahâeddîn Nakşbend Hazretleri'ne bağlanır. Kemâlî'nin üçüncü silsilesi Melâmî pîri Muhammed Nûr'ül Arabî'ye dayanır.⁴ Osman Kemâlî Efendî *Aşk Sızıntıları ve İrfan Sızıntıları* adlı iki eser meydana getirmiştir. Makalemizde onun *Aşk Sızıntıları* adlı divanından vahdet-i vücûd kavramı ile ilgili şiirlerini inceledik. Şiirlerinde nasıl işlediğini görebilmek için bu kavramı detaylı bir şekilde ele aldık. Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan bu kavram araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Tasavvufun da önemli konularından biridir. Tasavvufta şerîatin ibadet yönünün ötesine geçip onu tamamen aşan bir Hakikat'a ulaşma isteği bu kavramın doğuşuna zemin hazırlamıştır. Hakikat'e ulaşma arzusu şerîat kısmını aşması yanında Hz. Muhammed'e ihtiyaç duyulmadan doğrudan Allah'a dostluğu vurgulamaktadır. Hasan Basrî, Râbia ve ilk sûfiler kalpte sadece Allah sevgisi oluşsun diye evlilikten uzak durmuşlardır. İkinci asrın sonunda Hz. Muhammed'in bekârlık ile ilgili haramlığı kaldırması görüşü sûfiler arasında kullanılmıştır. Bu tür zorlukların oluşmasını hisseden İbnü'l-Arabî ve ondan sonraki sûfiler zaman ve mekâna bağlı olarak ilahî bir fonksiyon üstlenen Hz. Muhammed'i değil, tamamen ezeli olan Hakikat-i Muhammed'e ulaşma isteği duydular. Duyulan ihtiyaçta ve tasavvuftaki yanlış anlaşılmalara binaen İbnü'l-Arabî varlığın birliği denilen vahdet-i vücûd kavramını şekillendirdi.⁵

Allah'ın birliği ile ilgili vahdet-i vücûd konusu geçmişte de günümüzde de dikkat çekmiştir. Allah'ın her şeyden önce var olmasını savunan bu düşünce varlıkta birliği temsil etmektedir. Gizli bir hazine olan Allah kendisinin bilinmesini istediği için bu kâinatı yaratmıştır. Yarattığı kâinata isim ve sıfatlarıyla tecellî etmiş kendisini âlem denilen aynadan izlemeye başlamıştır.

Vahdet-i Vücûd Nedir?

Vahdet-i vücûd terimini meydana getiren vahdet kelimesi birlik manasına vücûd ise vecede kökünden olup bulmak anlamına gelmektedir.

² Bilal Kemikli, "Eyüp'te Sükûna Eren Ruh -Osman Kemâlî'nin Serencâmı", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla X. Eyüpsultan Sempozyumu Tebliğler*, 12-14 Mayıs 2006, 85.

³ Osman Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, haz: Mustafa Tatçı (İstanbul: H yayınları 2016), 9.

⁴ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 10.

⁵ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: İklim Yayınları, 1987), 192.

Vücudun diğer bir anlamı ise gerçek, gerçekteki, dıştakidir. Böylece vahdet-i vücûd kelimesinin iki anlamı vardır: birincisi varlığın bir olması ikincisi bu varlığın dışta ve gerçekte bulunmasıdır⁶.

Vahdet-i vücûd bir bilme, Allah'tan başka bir varlık bulunmadığına inanmaktır. Vahdet-i şuhûdda sâlikin her şeyi bir görmesi geçici ve birlik bilgide olmayıp görmedeyken, vahdet-i vücûdda ise sâlik gerçek varlığın bir olduğunu ve birliğin bilgide olduğunu bilir. Kâinata bulunan her şey Hakk'ın tecellîlerinden ibarettir. Vahdet-i vücûd bilgisi nazari olarak değil yaşayarak ve manevî tecrübeyle öğrenilir⁷.

Vahdet-i vücûd geçmişte ve günümüzde tasavvufun dikkat çeken konularından biridir. Bu kavram İbnü'l-Arabî kullanmamış daha sonra gelen takipçileri onun düşüncesini açıklamak için kullanmıştır. Vahdet-i vücûdun en önemli dayanağı İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışının bir olması ve bunun da ancak Hakk'ın varlığı olduğudur. İbnü'l-Arabî dışında vahdet-i vücûd kavramını Sadreddin Konevî, Molla Fenârî gibi Âlimlerde yorumlamışlardır. Bu kavramın en önemli dayanağı olan "Varlık Haktır" önermesi tek başına Tanrı-âlem-insan ilişkisini açıklayan düşünceye dönüştürmemiştir. Vahdet-i vücûdu fenâ-bekâ anlayışından ayırıştıran şey eşyanın ilâhî ilimdeki sabit hakikatleri bulunduğu düşüncesidir. A'yân-ı sâbite olarak ifade edilen bu kavram birlik ve çokluk sorununu çözmeye çalışmıştır. Sadreddin Konevî'ye göre metafizik ilminin problemi Tanrı-âlem irtibatını açıklamaktır. Bu durum vahdet-i vücûd anlayışının asıl meselesi haline gelmiştir. Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi çözebilmek adına sûfiler filozofların sudûr anlayışıyla kelâmcıların cevher-araz teorilerinden yararlanarak yeni bir yaratılış teorisi ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunlardan biri olan İbnü'l-Arabî yaratılış teorisinin merkezine vahdet-i vücud anlayışını koymuştur. Onun bu teorisi sudûr teorisine benzerlik gösterir. Sudûr teorisinde olan akıllar, felekler, üst âlem ve alt âlem ilişkileri, büyük âlem ve küçük âlem irtibatı, varlıklar arasındaki benzerlikler İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde de vardır. Fakat nedensellik fikrine dayanan sudûr teorisini tüm sonuçlarıyla onaylamaz. Vahdet-i vücûd düşüncesi sudûr teorisinin nedensellik ilkesini vesileciliğe dönüştürür. Sudûr teorisinde bulunan nedensellik ilkesi diğer sûfiler tarafından eleştirilmiştir. Birden bir çıkar ilkesinden hareketle akılların sonra âlemdeki varlıkların zorunlu nedensellik olarak birbirinden çıkması İbnü'l-Arabî tarafından Tanrı'nın iradesini güçsüz bırakıp insanı deizme götüreceğinden reddedilmiştir. İbnü'l-Arabî Tanrı-âlem ilişkisini açıklarken

⁶ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42: 431.

⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 371-372.

“vesileci sudûr” diye anılan bir yaratılış teorisi ortaya atmıştır. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre Tanrıdan varlıklar silsile halinde çıkmış ve Tanrı ile âlem arasında doğrudan bir ilişki oluşmuştur. Bu anlayışa göre âlemde Tanrı sürekli vardır. Vahdet-i vücûd yaratılışı varlığın belirli mertebelerde bulunmasıyla ifade eder. Vücud sonsuz zuhûr eder. Bu durum tecellî kavramıyla ifade edilmiştir⁸.

Vahdet-i vücûd düşüncesine en önemli katkısı İbnü'l-Arabî yapmıştır. Kendisi ayet ve hadislerden delil getirmiş bunları da el-Futûhâtü'l-Mekkiyye ve Fusûsü'l-hikem adlı eserlerinde ele almıştır⁹.

Vahdet-i vücûd çeşitli misallerle açıklanmıştır. En çok söylenen misaller bir ile diğer sayıların, elif harfiyle diğer harflerin, nokta ile diğer şekillerin arasındaki ilişkidir. Nasıl ki nokta diğer şekillerin ilkesi ise mutlak varlık da yaratılmışların ilkesidir. Her şey mutlak varlığın tecellî ve görünümünden ibarettir. Sûfiler bu durumu ayna benzetmesi kapsamında açıklarlar. Buz-su, çekirdek-ağaç örneklerinden de istifade ederler¹⁰. Mutasavvıfların çok kullanmış olduğu ayna örneğine göre yaratılanlar Allah'ın isim ve sıfatlarını göstermede ayna mesabesindedir. Allah zât olarak gözükmez. Kâinattaki tüm varlıklar Allah'ın vücûdu ile ayakta dururlar. O Kayyûm sıfatıyla kendi hiçbir şekilde muhtaç olmadan tüm varlıkları ayakta tutar. Taaddüd ve kesret varlığın ortaya çıkmasında olup kendisi bundan münezzehtir. Nitekim güneşin nuru bir olduğu halde farklı renklerdeki camlara yansıdığı zaman muhtelif renklerde görülür. Tüm cihan Hakk'ın zahiri, Hak ise tüm cihanın bâtınıdır. Mutlak varlık Allah'ın zâtından farklı değil aynıdır. Allah dışında kalan her şey hakîkatin üzerine eklenmiştir. Hakîkat olmazsa varlıkta olmaz. Varlığın hakîkati ezelde Allah da saklıdır. Buna ayn-ı sâbite denir¹¹.

Vahdet-i Vücûd Hakkında İleri Sürülen Deliller

Mutasavvıflar tarafından vahdet-i vücûd hakkında söylenen deliller üç başlık altında incelenir: âyetler, hadisler ve kelâm- kibâr(büyüklerin sözleri). Öncelikle vahdet-i vücûd ile ilgili birkaç âyeti ele alalım:

“Vefat anında nefisleri Allah öldürür.”¹² Aslında öldüren melektir. Allah'ın Mümît isminin mazharı olarak kendisine düşen görevi yapar. Allah kâinatta sıfatlarının ve isimlerinin tezahürüyle var olmaktadır. İnsan

⁸ Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, 433.

⁹ Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, 433.

¹⁰ Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, 434.

¹¹ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2.Baskı, 2008), 11-12.

¹² Zümer, 39/42

cephesinden bakıldığı zaman fiilleri yapan sebepler vardır. Aslında bu ayette de görüldüğü üzere her şeyin arkasında yüce Allah bulunmaktadır.

“Onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı.”¹³ Bedir Savaşı'nda Peygamber Efendimiz bir avuç ufak taşı müşriklere atmıştır. Bu taşlar onların gözlerine girerek yenilgiye uğramalarına sebep olmuştur. Burada görünüşte atan Peygamber Efendimizken asıl atan Hakk'tır. Peygamberimizin taş attığını söyleyen ve arkasındaki gerçeğin Allah olduğunu göremeyen kişi ikiliğe düşmektedir. Aslında yapılan eylem birdir. O da Allah'tan başkası değildir.

“Sana biat edenler Allah'a biat etmişlerdir. Allah'ın eli onların elinin üstündedir.¹⁴ Bin dört yüz kadar sahabe Mekke yakınlarında bulunan Hudeybiye köyünde bir ağacın altında Hz. Peygamber'e müşriklere karşı savacaklarına dair biat etmişlerdi. Âyetteki Allah'ın elinden maksat onun ihsan ve kudret elidir. Hz. Muhammed'in eli görünüşte vardır. Aslında arkasında bulunan onu destekleyen rabbi'dir.

Vahdet-i vücûd ile ilgili diğer bir delil ise hadislerdir. Bu hadisler şunlardır:

“Allah vardı, onunla beraber hiçbir şey yoktu.” Tüm evren yaratılmadan önce Allah âmâda idi. Kendisi bilinmiyordu. Bilinmek istediği için varlığı meydana getirdi. Çokluk âleminde kendi birliğini göstermeye başladı.

Peygamber Efendimiz hicret yolculuğunda mağaraya sığınmıştı. Hz. Ebubekir'e onu teskin etmek için “Üzülme Allah bizimle beraberdir.” diye söylemiştir.¹⁵ Allah kuluna şah damarından daha yakındır. Varlık ondan ayrı gibi gözükmesine rağmen aynı denizin dalgalarının ondan farklı olmaması gibi varlıkta ondan farklı değildir. O yere göğe sığmamış müminin kalbine yerleşmiştir.

“Kulum nâfile ibâdetlerle devamlı olarak Bana yaklaşır, tâ ki Ben onu severim onu sevdiğim zaman işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum.” İnsanlar fiillerini kendileri yapmış gibi görürler. Hâlbuki onlara canlılık veren, hareket etmelerini sağlayan Allah'tır. Kulun fiillerinin arkasındaki gerçeği görmesi Rabbine yakın olduğu zaman gerçekleşir. Aslında işitenin de görenin de o olduğu anlaşılır.

Vahdeti vücûd ile ilgili delillerden sonuncusu büyüklerin sözleridir. Bunlarla ilgili çok söz olmasına rağmen bir kısmı paylaşılacaktır:

¹³ Enfâl, 8/17

¹⁴ Fetih, 48/10

¹⁵ Tevbe, 9/40

Ebû Bekir: Kendisinde Allah'ı görmediğim hiçbir şey görmedim" buyurmuştur. Allah insana kendisini gösterebilmek adına kâinata sanatını çizmiştir. Her bir varlıkta onun eseri bulunmaktadır.

Cüneyd Bağdâdî: "Suyun rengi kabının rengidir. " demiştir. Şekil ve suretlerden uzak olan Allah'ın kâinata tecellî etmesinden bahsetmek istemiştir.

Muhyiddîn Arabî ise bir beyitinde vahdet-i vücûdu şu şekilde dile getirmiştir:

**Kâinatın satırları üzerinde düşün.
Bunlar sana mele-i a'lâdan gelen risâlelerdir.
Bu satırlardan birinde eğer düşünecek olursan
"Elâ küllü şey'in mahalellahi bâtıl" yazılıdır.**

Mevlâna'nın bu konuyla alakalı beyitleri şu şekildedir:

Gâh güneş, gâh derya olursun, bazen Kaf Dağı bazen da ankâ olursun, zât i'tibâriyle ne o, ne de bu olursun... Ey tasavvur ve idrâkten yüce olan Zât! Sen sûretsiz olduğun halde dar sûretlerde tecellî ettiğinden dolayı muvahhid de, müşebbih de sana hayrettedir.

Abdurrahmân Câmî' bir rubaisinde konuyla alakalı olarak şöyle söylemektedir:

Kâinât mecmuasını bu kanun üzere yaprak yaprak inceledim. Hakikat şu ki onda Cenâb-ı Hakk'ın zâtından ve zâtın işlerinden başka bir şey ne gördüm, ne de okudum.¹⁶

Vahdet-i Vücûd Düşüncesinin Özellikleri

Vahdet-i vücûd düşüncesinin dayandığı temel nokta tevhid düşüncesidir. Allah vardır ve onun dışındaki varlıklar yoktur. Gerçekte varlık bir tanedir ve ondan başka her şey geçicidir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah ezelden vardı ve O'nun olduğu zamanda hiçbir varlık yoktu. Varlıklarla kendi isim ve sıfatlarını göstermiş oldu. Bilinmeyi arzu etmeseydi tüm kâinatı yaratmazdı.¹⁷

Bu âlemdeki her şey geçicidir. Bir tek var olan Allah'ın vücududur. Kâinat yok iken o mevcuttu. Onun varlığıyla birlikte tüm kâinat ortaya çıktı. O'nun zuhurundan ortaya çıkan varlıklar deniz ve dalgaları gibidir. Deniz ve dalga birbirinden ayrı olmadığı gibi varlıkta onun vücudundan ayrı değildir.

¹⁶ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 63-69.

¹⁷ Berk Yayman, *Hacı Bayram-ı Velî ve Hz. Mevlânâ'da Vahdet-i Vücûd*, Uluslararası Hac-ı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2, 25-26 Mayıs 2016, 363.

Kâinat var gibi gözükmese rağmen onun vechinden başka hiçbir şey yoktur.¹⁸ Bir şey kendisine zıt olan bir şeyi meydana getiremez ve böyle bir şeyin kendisinden çıkması imkânsızdır. Herhangi bir şeyden kendisine bütünüyle benzeyen bir şey de meydana gelemez. Aksi halde Varlık, bir hakîkatte ve bir mertebede aynı tarzda iki kere ortaya çıkmış olurdu. Bu da asılların ve bundan ortaya çıkan varlıkların arasında bir farklılığın olmasını lüzumlu kılar. Mümkün olan varlıklar sonsuz olup, gerçek hakîkat olan Allah bir tanedir¹⁹.

Vahdet-i vücûddaki birlik insanın bilgi ve düşüncesinde vardır. Allah'ın bir olduğunu bilen insan kâinatta bir tek O'nun varlığına inanır. Kalbin manevî seyri sırasında meydana gelen vahdet-i vücûd düşüncesi ibadetlerin çokluğundan kaynaklanır. Kalbi daima zikirle meşgul etmek, içinden dünya sevgisini çıkarıp atmak kalpte muhabbet ve aşkın doğmasına sebep olur. Az konuşup, az uyuyup, az yemek yiyerek insan nefsinin kontrol altına almış ve Rabbini daha net görmüş olur. Bu şekilde davranıp kalbindeki aşkını saklayamayan nice tasavvufçular olmuştur. Onlardan biri olan Hallac-ı Mansur "Enel Hak" diyerek kendi varlığını yok etmiş Allah'tan başka bir varlık görememiştir²⁰.

Vahdet-i vücûd kavramı sayesinde müteşabih olan ayetlerin muhkem olduğu daha iyi anlaşıldı. Ayetlerin çoğu apaçık insanlara gözükmüş oldu. Allah'ın tüm isim ve sıfatlarının kâinata tecelli ettiği anlaşılmış oldu²¹.

Vahdet-i vücûd düşüncesiyle Allah'ın varlığının birliği kanıtlanmıştır. Günümüzde olan materyalizm ve pozitivistliğe karşı İslam dininin tevhid inancını iyi bir şekilde savunmuştur²².

Vahdet-i vücûd İbnü'l-Arabî'den önce olmasına rağmen onun tarafından sistemleştirilmiştir. O'na göre Allah varlık ile muttasıftır. Onun dışındaki eşya varlıkla muttasıf değildir. Allah'a nispet edilen varlık kendisidir. Allah birdir ve birden bir çıkar. Onda çokluk ve ikilik görülemez. Kâinattaki varlık vehim ve hayalden ibarettir. Tüm varlık Allah'ın sıfatlarının ve isimlerinin bir tecellisi olup Allah'ın ezelden beri ilminde sabit olan mahiyetlerdir. Bu mahiyete âyân-ı sâbite denir. İbnü'l-Arabî hakikati halk ve hak olmak üzere iki yönden görür.

¹⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Taasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar yayınları, 2011), 285.

¹⁹ Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs Fî Tahkîki tavrîlmahsûs*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 33-38.

²⁰ Yılmaz, *Anahatlarıyla Taasavvuf ve Tarikatlar*, 286-287.

²¹ Yayman, *Hacı Bayram-ı Velî ve Hz. Mevlânâ'da Vahdet-i Vücûd*, 364.

²² Yayman, *Hacı Bayram-ı Velî ve Hz. Mevlânâ'da Vahdet-i Vücûd*, 364.

Çokluk âleminde bakarsan halkı, birlik âleminde bakarsan hakkı görürsün. Aslında bu ayırım aklın yaptığı bir ayırmadır. Hakikatte gerçek birdir²³.

İkinci Devre Melâmilikte Vahdet-i Vücûd Anlayışı

Tasavvufta vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhud anlayışı mevcuttur. Bayramî tarikatının kurucusu olan Hacı Bayram-ı Velî'de vahdet-i vücûd anlayışı ağır basar. Hacı Bayram-ı Velî melâmiliğin anlayışındaki vahdet-i vücûd anlayışına sahip olmakla beraber onda alevî neşe ağır basmaktadır. Tevhîd yoluna alevî bir neşeyle yenilik getirmiştir. Hacı Bayram-ı Velî vahdet-i vücûdu bir felsefe olarak değil bir inanç sistemi olarak görür. O'na müntesip olan salık ilk dersten itibaren vahdet düşüncesine inanması ona hatırlatılır. Bu tarikatte olanlar vahdet düşüncesini hâl halinde yaşarlar²⁴.

Bayramilerde ihtiyârî ve ıztırârî olmak üzere ölümle zevk edilen vahdet-i vücûd anlayışı vardır. Tevhîd anlayışı olarak üç kısımda ele alınır:

- Tevhîd-i Ef'âl (Fiillerin birleşmesi),
- Tevhîd-i Sıfât (Sıfatların birleşmesi),
- Tevhîdi Zât (Zâtın birleşmesi)²⁵.

Osman Kemâlî Efendî bu tevhîd anlayışını *İrfan Sızıntıları* adlı eserinde açıklamıştır:

Birinci Mertebe: Tevhîd-i Ef'âl

Tevhîd-i ef'alin zikri "Lâ fâile illallâh" tır. Tevhîd-i ef'al fiillerin birleşmesinden oluşmuştur. Her fiil "Fâil-i Hakîkî"nindir. Dünyada görülen fiiller Allah'tan zuhur etmiştir. Buna tecelî-yi ef'al denir. İnsan kendine nispet ettiği fiili inkâr ederek Hakk'ın fiilini ortaya çıkarırsa buna fenâ-yı ef'al denilir. Bu mertebeden geçen sâlik Cennet-i Ef'âl'e dâhil olur. Bu şekilde terbiye olan insanın ne gönlü incinir ne de kötü işler yapar. Allah'ın var olduğunu kendi benliğine dair bir şeyin olmadığını hisseder²⁶.

İkinci Mertebe: Tevhîd-i Sıfât

Bu mertebenin zikri ise "Lâ mevsûfe illallâh" tır. Sıfatların birleştirilmesinden oluşan bu mertebe de sâlik kâinatın sıfatlarını birleştirmek için kendi sıfatlarını birleştirmelidir. Kişi kendi sıfatına baktığında su, ateş,

²³ Hüseyin Tunçbilek, Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, (Ocak-Haziran 2008), 14.

²⁴ Yusuf Ziya İnan, *İslâm'da Melâmiliğin Tarihi Gelişimi*, (İstanbul: Bayramâşık Yayınevi, 1976), 107.

²⁵ Tunçbilek, *Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi*, 365.

²⁶ Osman Kemâlî Efendî, *İrfan Sızıntıları*, haz: Mustafa Tatçı, (İstanbul: H yayınları, 2017), 251.

toprak ve havanın birleşmesinden oluşan bir şey görür. Allah kendi subûti sıfatlarından tecellî ederek insanlığı zuhura ulaştırmıştır. Buna sıfatlar tecellîsi denmektedir. İnsanın kendi sıfatlarında yokluk görüp Allah'ın sıfatlarında fani olmasına fenâ-yı sıfât/sıfatlarda yokluk denir. Bu makamda olanlar Cennet-i Sıfât'a dâhil olurlar. Aslında kişi yok olduğu zaman Allah kendi kendini seyretmiş olur²⁷.

Üçüncü Mertebe: Tevhîd-i Zât

Bu mertebenin zikri “Lâ mevcûde illallâh'tır. Sâlik kendisine ait tüm sıfat ve fiilleri mahvettikten sonra zâtını da mahvetmesidir. İnsan kendine göre zât fakat Allah'a göre sıfattır. Allah insan olmadan var olur ama insan Allah olmadan var olamaz²⁸.

Vahdet-i vücûdun üç mertebesi olan bu tevhîd anlayışı sâliklere öğretilirdi. Bu öğretim hem ikinci devre melâmilikte hem de üçüncü devre melâmilikte mevcuttur. Hacı Bayram-ı Velî bu mertebelerle sâlikin yüceleceğine ve vahdet düşüncesinin hale dönüşeceğine inanır. Üç mertebe denilen meratib-i selâse-i tevhîd ile sâlik ilmî yakîn, aynî yakîn ve Hakkel yakîn olur. Böylece bilgi şühud ve tahakkuk derecesine ulaşmış olur. İnsan kalbe ente mutü sırrına da bu şekilde kavuşmuş olur. Bu tavrı Hacı Bayram-ı Velî bilmek, bulmak ve olmak diye tanımlar²⁹.

Hacı Bayram-ı Velî her şeyin fani olup geçici olduğuna inanmakta ve her şeyden önce insana sevgi duymanın önemine dikkat çekmektedir. İnsana sevginin beraberinde ona hizmet duygusunu getirdiğini savunan Hacı Bayram-ı Velî buna ulaşmanın tek yolunun vahdet-i vücûttan geçtiğine inanmaktadır. İnsan her şeyin geçici olduğunu idrak ederek kendi nefsinden sıyrılmalı ve insana sevgi duyarak ona hizmet etmelidir. Melâmî bu açıdan hiçlik mertebesinde olup dünyanın değerinin olmadığını farkına varmalı kalbinde Allah'tan başka bir şeye yer vermemelidir³⁰.

Üçüncü Devre Melâmilikte Vahdet-i Vücûd Anlayışı

İslâm âlemi 19. asırda inanç konusunda arayışa girmiştir. Seyyit Muhammet Nur, İslam dünyasının taassub karanlığına girdiği dönemde insanlara bir ışık kaynağı olmuştur. Melâmilik düşüncesi 19. asırda sadece tavrı ve neşeden ibaret değildir. Onun özünde tevhîd ve tasavvuf vardır. Fakat bu tek başına yeterli olmadığından melâmet bir inanç izahına ihtiyaç duymuştur. İşte bu dönemde Muhammed Nur yeni bir metod ortaya koymuştur. Akıl ve kalbi yan yana koyarak ilim ve imanı birleştirmiştir.

²⁷ Kemâlî, *İrfan Sızıntıları*, 252-253.

²⁸ Kemâlî, *İrfan Sızıntıları*, s. 253.

²⁹ İnan, *İslâm'da Melâmiliğin Tarihi Gelişimi*, 107.

³⁰ İnan, *İslâm'da Melâmiliğin Tarihi Gelişimi*, 107-110.

Melâmet bu devirde bir tavır ve neşe olmaktan çıkıp İslâm felsefesi, İslâm inanç sistemi kapsamında yeni bir düşünce olmuştur³¹.

Seyyid Muhammed Nur, yazdığı eserlerinde tasavvuf ve tevhîd yolunun hedefi olan Melâmet'i sistem içine sokmuştur. Böylece tevhîd sülukunda yeni bir ekol ortaya koymuştur. İslâm dininin birçok hurafeden temizlenmesine sebep olmuş onun özündeki tevhîd düşüncesine ulaşmıştır³².

Şimdi de Seyyid Hacı Muhammed Nur'un tedris usullerinden bahsedelim. Birinci derste: Ef'al Hakk'a aittir. Tevhîd-i Ef'al diye bilinen bu mertebede hareket ve sükûn da Hakk'ındır. Kişi kendine ait olan her şeyin Allah'a ait olduğunu görerek benlikten sıyrılır. İkinci derste sıfatların Allah'a ait olduğu öğrenilir. Bu mertebeye Tevhîd-i Sıfattır. Üçüncü derste ise öğretilen Tevhîd-i Zâtıdır. Varlık ancak Allah'ın kendi zâtıyla vardır. Seyyid Muhammed Nur bu üç derste fenâfillâh veya yükseliş mertebeleri, fena makamları diye isimlendirmiştir. Bu üç dersten sonra beka mertebeleri gelir. Fena mertebeleri kişiye ruhsal yükseliş yaşatırken beka mertebeleri kişiyi kulluk makamına indirir. Dördüncü dersin adı Makâmı Cem'dir. Bu mertebede görünen Hak'tır. Halk ise batın durumdadır. Beşinci dersin adı Hazretül cem veya Bekai sıfattır. Bu derste Halk zahir Hak ise bâttır. Altıncı dersin adı ise Cemül cem veya beka efaldir. Bu derste Halk ve Hakk birleşir. Zâhir ve batının, evvel ve ahirin birde görüldüğü bu makamda insanın önemsendiği kutsallaştırıldığı yerdir. Buradan da anlaşılır ki melâmet insanı aramaktadır. Hz. Peygamber'in ahlakıyla ahlaklanan insan-ı kâmile bir yolculuk yapılmıştır³³.

Seyyid Muhammed Nur, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinden beslenmektedir. Onun vahdet-i vücûd düşüncesi aklî ve ilmi gerçekleri perdelemez. İbnü'l-Arabî gibi ilim ve akla önem verirken kalpten gelen tuluâtın da önemine dikkat çeker. Kalpten gelen varıdatın akılla varılan gerçeklerden daha doğru olacağını savunmaktadır³⁴.

Üçüncü devre Melâmîliğin kurucusu olan Nûru'l-Arabî varlığın zuhurunu tecellî teorisi ile açıklayıp bunu vahdet-i vücûd görüşüyle desteklemektedir. O'na göre insan tüm tecellîlerin mazharıdır. Bu yüzden Allah yere göğe sığmamış mü'min kulunun kalbine sığmıştır. Muhammed Nûru'l-Arabî Hakk'ın görünenden başka bir şey olmadığını savunur. Bunu da şu örnekle açıklamaktadır³⁵:

³¹ İnan, *İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, 158-161.

³² İnan, *İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, 193.

³³ İnan, *İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, 195-199.

³⁴ İnan, *İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, 204.

³⁵ Ali Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Samsun: Etüt Yayınları), 2010, s:207.

Balıklar gibi kendini deryadan uzak sanma. Çünkü bir defasında balıklar toplanıp aralarında konuşmuşlar ve demişler ki, "İşitiriz su varmış, bu nasıl bir şeydir?" İçlerinde bunu bilen bulamayınca, "Bir büyük balık vardır, bilse bilse o bilir, ona gidip soralım" diyerek büyük balığa gidip sordular. O da bunlara cevap olarak, "Sudan başka bir şeyi bana gösterin ki ben de size suyu göstereyim" der. Hakk'ın vücûdundan başka bir şey yoktur ki Hakk'ın vücûdu görülsün³⁶.

Bütün eşyanın varlığını Hakk'ın daimi tecellîlerine bağlayan Nûru'l-Arabî bu görüşünü şöyle dile getirmektedir:

Suretlere dair her ne varsa Hakk ona mugayirdir. Duyurulur âlemdeki her şey varlığın tezahürleridir. Yani Zat-ı Mukaddes'in. Onun dışındaki her varlık, suret varlığa muhtaçtır. Bir başka varlığa ihtiyaç duyan her varlık mümkündür, bağımlıdır. Bu varlık da bir faile muhtaçtır. Varlığını yokluğa tercih edecek bir Varlığa muhtaçtır.

Hakk'ın vücudu her bir mevcuda zahir oldu. Bu nukûş yani suretler, ayn-ı meşhuda zahir oldu. Hakk'ın vücudundan gayrı vücud yoktur. Lakin Ahmed, Mehmed... nebat, hayvan an itibariyle halktır. Hakikatte yalnız Hakk vardır. Denizde nice bin dalga görünür, hâlbuki hava sakin olunca yalnız deniz kalır. Cümle dalgalar kaybolur. Çünkü dalgalar denizden başka bir şey değildir. İnsan Hakk değildir. Çünkü insan mukayyedir. Mukayyed olana Hakk demek küfürdür.

Âlem Hakk'ın zuhurudur. Zuhur-u ilahiyenin haddi olmadığından bir mazharla sınırlanamaz. O nedenle "Hakk âlemdir" denilemez³⁷.

Nûru'l-Arabî'nin açıkladığı gibi âlemde O'ndan başka bir varlık yoktur. Varlıklar O'nun zatına ibadet eder. O sürekli âlemde tecellî etmekte sıfatlarını ve isimlerini varlıklar üzerinde görmekteyiz³⁸.

Osman Kemâlî Efendî'nin Divanı'nda Vahdet-i Vücûd Anlayışı

Osman Kemâlî Efendî vahdet-i vücûd düşüncesini ele alırken ikinci dönem melâmet ehlindeki fenâ makamlarından istifade etmiştir. Ayrıca üçüncü dönem melâmet ehlinin fenâ makamlarıyla beraber fenâ makamlarına da beyitlerinde yer vermiştir. Kendisi beyitlerini yazarken ayet ve hadislerden destek almış, peygamber kıssalarından beyitlerinde örnek vererek anlattığı konulara dikkat çekmiştir. Çıktığı tasavvuf yolunda Allah'ı bulmaya çalışmış onunla ilgili hissettiklerini Divanı'nda dile getirmiştir.

³⁶ Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 207

³⁷ Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 208.

³⁸ Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 208.

Osman Kemâlî Efendî kâinat hakkında düşünmüş bununla ilgili sonuçlara varmaya çalışmıştır. ³⁹ Allah tüm varlıklar yokken neredeydi sorusunu kendine sormuş bunu da bir beytinde şöyle açıklamıştır:

Bir nûr ki bu varlık bütün “a’âmâ”da yüzerken

Bir nûr ki gelen cümle nebîler ona nâib

Bu beytinde bir nûrun varlığından söz edilmektedir. Bu nur âmâ âleminde yüzerken gelen bütün nebîler bu âlemde onun vekiliydi. Kimsenin olmadığı bir zamanda Allah mevcuttu. Hakikat-ı Muhammediyye peygamberlerin hiç birisi yokken vardı. ⁴⁰Allah Hakikat-i Muhammediyye gerçeği olmazsa bu kâinatı yaratmazdı. Osman Kemâlî Efendî bu hadisten istifade ederek beytini şöyle yazmıştır:

Şânını “Levlâk” okur hem medheder Bârî-Hudâ

Bûsitân-ı âlem anınla bulur neşv ü nemâ.

Allah sen olmasaydın yeri ve göğü yaratmazdım diyerek hakikat-ı Muhammediyye’yi över. Âlem dört unsur(hava, su, toprak, ateş), mevâlid-i selâseden(madenler, bitkiler, hayvanlar) meydana gelmiştir. Bu dört unsur ve mevâlid-i selâseden meydana gelen insan en son mertebede kâmil olmuştur⁴¹.

Cenâb-ı Hak cihanı yaratma sırrı olarak Hakikat-ı Muhammediyye’yi görür. Kendisi âmâ olan Osman Kemâlî Efendî Allah’ın nûrunun kalbine yansısıyla gözleri kör olmasına rağmen gönül dünyasında bu sırrı görmeye başlar. Dışardan eşya diye gördüğümüz her şeyin arkasında bir olan Allah’ın vahdet sırrı saklıdır⁴². Osman Kemâlî Efendî Hz. Muhammed’e olan aşkıdan dolayı kâinatı yaratmış kendi vahdet sırrını onda gizlemiştir:

Oldu bir deryâ Muhammed’e muhabbet pür-hikem

Kaynayıp âlemleri oldu muhîtt ummân-ı aşk

Muhammed’le muhabbet hikmetlerle dolu bir tek deniz oldu. Aşk denen ummân muhabbet ve Muhammed ile beraber kaynayıp tüm varlığı kapladı. Allah bu cihânı Hz. Muhammed’e olan muhabbetinden dolayı yaratmıştır. Hz. Muhammed aşktan ibarettir. Allah ona olan aşkıyla tüm cihâna tecellî etmiştir.⁴³

Allah gizli bir sırken bilinmek isteyerek kâinatı yaratmıştır. Onun sırrına herkes erişemez. Hz. Muhammed’e rabita yaparak kişi Allah’a ulaşır. Hz. Muhammed Mi’raç hadisesinde Allah’ın sırrını görmüş ona yakın olmuştur. Hz.

³⁹ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 189.

⁴⁰ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 131.

⁴¹ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 83.

⁴² Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 104.

⁴³ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 203.

Peygamber Mi'raç ve sülûk sırasında ce'm makamlarının idrâkı olan "Lâ fâ'ile ilallâh", lâ mevsûfe ilallâh" ve "lâ mevcude illallâh" sırrını anlamıştır. Burada Rahman Sûresi'ndeki yeryüzünde bulunan her şey yok olup Allah'ın zatının baki kalacağı ayetini daha net görmüştür⁴⁴. Allah'tan başka her şeyin yok olduğunu idrak etmiş perdeler gözünden kaldırılmıştır. Hâk Hz. Muhammed'den ne ayırdır ne de ona vasıldır⁴⁵. Allah'tan başka her şeyin yok olacağını beytinde şu şekilde izah etmiştir:

"Kulli şey'in hâlikun" mefhûmu mevcûd yok durur

Var olan birdir ikilik gösteren noksânı bul

Allah'ın zâtından başka her şeyin yok olacağını söyleyen Kemâlî Efendî Kasâs Sûresi 88. âyetinde dikkat çekmek istemektedir. Bu âyetin çok iyi anlaşılmasını istemiştir. Var olan birdir ve bizim çok görmemize sebep olan vehimlerimizden ibarettir. İnsanın bir olan bir şeyi iki görmesi aslında onun kendi eksikliğinden kaynaklanmaktadır⁴⁶.

Başka bir beytinde de gördüğü bu âlemin hayâl olduğundan bahsetmektedir. Aşk denizine atlayarak okyanusa kavuşmamızı dile getirmekte görünen âlemin çöldeki serâp misali yok olmaya mahkûm olduğundan söz etmektedir. Asıl önemli olan insanın sonsuz olana ulaşmasıdır. Osman Kemâlî Efendî bu şekildeki düşüncelerini beyitlerinde şöyle dile getirmiştir:

Eyleme meyl-i serâb yanma bu sahrâda susuz

Bahr-ı aşka gark olup deryâyı geç ummânı bu

Osman Kemâlî Efendî Allah'ın birliğini anlatırken vahdet ve kesret kavramlarını kullanmaktadır. Vahdet ve kesret kavramlarını daha iyi açıklayabilmek için dalga ve deniz metaforundan istifade etmiştir. Nasıl ki dalga denizden ayrı değilse varlıklar da Allah'tan ayrı değildir⁴⁷. Osman Kemâlî Efendî dalga ve denizlerin ayrılığını düşünenin ikiliğe düşeceğini vurgulamış bundan kurtulmanın yolunu başka bir beytinde şöyle değinmiştir:

Mescid ü meyhâneyi ta'rife takat kalmadı

Küfr-i zülfün kim musallat eyledin îmânıma

Osman Kemâlî Efendî bu beyitte mescid ve meyhaneyi tarif edemeyecek durumdadır. Böyle bir durumun olabilmesi için salikin ikilikten kurtulması gerekir. Bu da ancak aşk ile gerçekleşir. Kâmillerin yüzü vahdeti saçları ise çokluğu temsil eder. Kemâlî'ye göre saçların küfrü, karanlığı, çokluğu onun

⁴⁴ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 119.

⁴⁵ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 120.

⁴⁶ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 224.

⁴⁷ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 138.

imanını yağmalatmıştır. Gönle vahdet tecellî ederse küfür ve iman endişesi de yok olur.⁴⁸

Allah'ın zâtı ve sıfatları tüm cihanı kuşatmış durumdadır. Âlemde görünen ne varsa aslında yok hükmündedir. Âlem hava, su, toprak ve ateşten, madenlerden, bitkilerden, hayvanlardan geçerek İnsan olan Hak'tan başkası değildir⁴⁹. Mutasavvıfların sıkça kullandığı nokta örneğini kullanan Kemâlî Efendî bunca kelime ve kaynağın bir noktadan çıktığını savunur. Her şeyin yegâne kaynağı olarak Rabb'ini görmekte onun ortaya çıkışıyla bir ikilikten söz edemeyeceğimizden bahsetmektedir⁵⁰. Osman Kemâlî Efendî bu âlemde Allah'ın apaçık gözüktüğünü şu beyitiyle daha iyi açıklamıştır:

**Cümle eşyâda sıfâtullahı gör olmuş ayân
Gerçi kesretde zuhûru bâtına çekmiş nikâb**

Bütün eşyada Allah'ın sıfatları açıkken insanın bunu görmemesi ne ile izah edilebilir? Osman Kemâlî Efendî bu çokluk ile vahdet âleminin arasında perde olduğundan bahsederek insanın bu perdeleri kaldırması için çabalaması gerektiğinden bahsetmektedir⁵¹.

Nitekim Hz. Muhammed'e Miraç'a çıktığı zamanda perdeler kaldırılmış ona sırlar gösterilmiştir. Kemâlî Efendî'nin beytinde anlatılan Miraç Olayı şu şekildedir:

**Gâh dikende saklanır gâh saklanır anda diken
Âyet-i "sümme denâ" remzin eder tekrâr gül**

Bazen gül dikende, bazen de diken gülde saklanır. Gül "sümme denâ" sonra yaklaştı, sarktı" âyetinin işâretini tekrar eder. Gül ve diken cemâl ve celâl tecellîlerini temsil eder. Cemâl ve celâli bir gören kişi Hakk'a ulaşır onda kaybolur. Hz. Peygamber Miraç'a çıktığı zamanda Necm Sûresi 8. ayette geçtiği gibi Allah ona yaklaşmıştır. Hz. Muhammed Allah'ın cemâl ve celâlini bir görmüş ondan fâni olmuştur⁵². Bu beyitte geçen Necm Sûresi 8. âyet şöyledir:

*"Summe denâ fetedellâ fekâne kâbe kavseyni ev ednâ". Sonra Muhammed'e doğru yaklaştı-yere doğru - sarktı. Araları iki yay aralığı kadar veya daha da yakın oldu"*⁵³.

Miraç'a çıkan Peygamber Efendimiz Allah ile iki yay mesafesi kadar yakın olmuştur. Burada cem'ül-cem' makamında olan Hz. Muhammed afakta

⁴⁸ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 106.

⁴⁹ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 174.

⁵⁰ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 190.

⁵¹ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 125.

⁵² Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 226.

⁵³ Kemâlî Efendî *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 117.

ve enfüste Allah'ın tecellisini görmüştür⁵⁴. Bu makamda Allah evvel, ahir, zahir, batındır. Allah kendi kendine tecelli edip "Hakikat-ı Muhammediyye" dairesinde gözükmüştür⁵⁵. Bu yakın makâmı görmek isteyen insan kalbini temizlemelidir. Gönlünü temizleyen kalbinde Allah'tan başkasını bulamaz. Gönül mutasavvıflar tarafından aynaya benzetilmiştir. Eğer gönüldeki ayna zikrullah ile temizlenirse Allah'ın yansıması bulunur⁵⁶. Osman Kemâlî Efendî Allah'ın müminin kalbinde gözüktüğünü beytinde güzel bir şekilde dile getirmiştir:

**Yere göğe sığmayan bir kalbde olmuş ayân
Bî-mekândır bî-zaman bî-had durur kusvâ-yı kalb⁵⁷**

Allah kendi varlığını gönül aynamızda göstererek kendisine ibadet etmemizi istemektedir. İnsan bu dünyaya kulluk görevini yapmaya gelmiştir. Kalbimizde olan Rabbimiz sonsuzdur. O'nda çokluk yoktur. Osman Kemâlî Efendî bir başka beyitiyle bu beytini tamamlamıştır:

**Bin felek bî-had melek yüz bin semâvat ü zemîn
Olsa bir hardalçe saymaz sâkin-i sahrâ-yı kalb**

Kalbin sonsuz sahrasının sakini olan ârif-i billâh, bu çokluk âlemindeki sonsuz ve sınırsız gökleri ve yerleri, sonsuz ve sayısız felek ve melekleri küçücük bir hardal çekirdeği saymaz. İnsan-ı kâmil tüm âlemlerin toplamıdır. Çokluk ona göre yanılıcıdır. Kendi iç âlemine giren kâmil zâhir âlemin çokluğuna bakmaz. Bu âlemin doğru anlaşılması gerektiğini savunan Kemâlî Efendî âleme gelip gidenden bahsedilemeyeceğini beytin şöyle dile getirir.

**Hayât-ı fânîyi bâkî görenlerdir ölenler hep
Bu dâre ne gelen var ne giden var anla gönlün aç**

Bütün ölen kişiler, fânî dünya hayatını bâkî görüp aldananlardır. Gönlünü aç ve şunu iyi anla! Bu varlık evine ne gelen vardır, ne de giden. Kâinata gelip gidene bakarsan ikilikten kurtulmazsın. Bu dünyaya cân gözünle ve hakikatle bakarsan her oluşun kendinden kendine olduğunu anlarsın. Çokluk denizindeki dalgalar seni vahdeti görmekte yanılmasın.⁵⁸ Osman Kemâlî Efendî bu dalgalardan kurtulup hakikate ulaşmanın yolunu bir başka beyitinde söylüyor:

**Kemâlî bahr-i aşka gark olup kesb-i kemâl eyle
Halel vermez o deryâ-yı muhîte kesret-i emvâc**

⁵⁴ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 127.

⁵⁵ Kemâlî Efendî, *İrfan Sızıntıları*, 255.

⁵⁶ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 151.

⁵⁷ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 127.

⁵⁸ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 135.

Kemâlî kendisine aşk denizinde yok olup kemâle ulaş diye sesleniyor. Seni kuşatan deryâya dalgaların çokluğu zarar veremez diyerek Muhammedî nûra çokluk olan bu âlemin bir şey yapamayacağından bahsediyor. Dalga ve deniz metaforu kesret ve vahdet kavramlarını temsil etmektedir. Burada sembolik dil kullanan Kemâlî kendisinin aşk denizinde kemâle erebilmesinin yolu olarak çokluk âleminde uzak durması görüyor.⁵⁹ Kâinattaki gizli olan Allah'ı bulmak görmek gerekir. Şu beyit bu konuyu daha net açıklamaktadır:

**Nişânsız lâ-mekânîde bir oldu cân ile cânân
Erip Rûhu'l-Kudûsten rûh üfürdüm Ümm-i Îsâ'ya**

Nişânsız ve mekânsız olan zât âleminde cân ile cânân bir olup vahdette buluştu. Varıp Rahmânî nefes'ten, Îsâ'nın annesine rûh üfürdüm. Osman Kemâlî Efendî kâinattaki çoklukta saklı olan Allah'ı göstermektedir. Aslında hepsinin özünde bir olan Allah vardır.⁶⁰ İnsan bu cihanda ikilikten kurtulamazsa Osman Kemâlî Efendî onları hayvan mesabesinde görmektedir:

**İnsân ikiden hâli değil iş bu cihânda
Ya cânını ten yâ tenini cân eyledi gitdi**

İnsan bu cihânda ikilikten kurtulamamıştır. Tenini cân eyleyenler ehlullahtır. Cânını ten eyleyenler ise dünyaya düşkün olup nefis-i emmâre sahipleridir. Bunlar Allah aşkından nasibini alamamış ve Allah'ı tanıyamamış hayvân mesabesindedir.⁶¹

Osman Kemâlî Efendî el, ayaki dil, kulak, ten ve cânın ne işe yaradığını sorgulamaktadır. Bunları yapanın kim olduğunu bulmaya çalışmakta fakat bunları düşünmek için de herhangi bir isteği bulunmamaktadır.⁶² Aslında yerde gökte bulunan O'dur. Kalbiyle bakan O'nu görür ve bulur. Osman Kemâlî Efendî şu beytinde bunu güzel bir şekilde ifade etmiştir:

**Yerde gökde yok deme Allâh'ı yer gök yok durur
Yâ mekân var ya Hudâ ayrı kanâat kalmadı**

Yerde ve gökte Allah yoktur deme gök ve yer aslında yoktur. Ya mekân vardır ya Hudâ. Gönümde Allah'tan başka bir şer bar kanâati kalmadı. Kesrette vahdeti görenler aslında sadece Allah'ın olduğunu daha iyi anlarlar. Bizim gözümüze görünen maddî varlıklardır. Kalbiyle bakanlar varlıkların hiçbirini görmezler.⁶³ On sekiz bin âleme giren insan vahdet-i göremez hale

⁵⁹ Kemâlî Efendî, Aşk Sızıntıları Şerhi, 138.

⁶⁰ Kemâlî Efendî, Aşk Sızıntıları Şerhi, 153.

⁶¹ Kemâlî Efendî, Aşk Sızıntıları Şerhi, 178.

⁶² Kemâlî Efendî, Aşk Sızıntıları Şerhi, 189.

⁶³ Kemâlî Efendî, Aşk Sızıntıları Şerhi, 190.

gelmiştir. Osman Kemâlî Efendî on sekiz bin âlemi açıklayarak nasıl vahdete döneceğimizi bize bildirmektedir:

**On sekiz bin âleme girdin unuttun kendini
Renge aldandın ulu da'vâya avdet kalmadı**

On sekiz bin âleme girip kendini unuttun, Renge yani çokluğa dalıp yüce davaya yani varlığı birleyip vahdet âlemine geri dönemedin. Allah ilk akl-ı küllîyi yani Muhammedî nûru yaratmıştır. Bundan taşan tecellîlerle de diğer varlıklar yaratılmıştır. Muhammedî nûr sırasıyla rûhlar âlemi(nefs-i kül), tabîat, heyûla, cism-i kül, şekil, arş, kürsî, atlas feleği, menâzil feleği, yedi felek, yedi yer ve mevâlid-i selâse (maden, bitki, hayvân) mertebelerinde on sekiz bin âlemi oluşturur. Hak erenlerin gözünde ve gönlünde “on sekiz bin âlemi” çokluk küllî varlığı simgeler.⁶⁴ Bu âlemin arkasında canlılık veren bir yaratıcı bulunur. Herkes O'nun varlığıyla ayakta durur. Nitekim Kemâlî Efendî'de bu durumu şöyle izah etmiştir:

**İns ü cin akl u melek eflâk u eşbâh her ne var
Ser-be-ser kim bi-emrillâh durur dîvân-ı Hak**

İnsân, cin, akıl, melek, felekler ve benzeri âlemde ne varsa baştanbaşa hepsi Hak divanında Allah'ın emriyle ayakta durur. Allah onlardan emrini çektiği zaman tüm kâinat yok olur. Aslında var olan da O'nun zâtıdır. Âlem sadece O'na ayna görevi yapmaktadır.⁶⁵ Bu âlemdeki vahdetten insanı alıkoyan nedir? Osman Kemâlî Efendî şu beytinde bu konudan yakınmaktadır:

**Cür'a-i câm-ı ezel mestânesi ârifleri
Zevk-i ukbâ âfet-i dünyâ eder mi pâ-y-mâl**

Ezel kadehinin bir yudumunun sarhoşu olan ârifleri ahretin zevki, dünyanın felaketleri altına alıp vahdet zevkinden alıkoyup telef edebilir mi? Ârifler sonsuz kudreti olan Allah'a içten bağlıdırlar. Onlar için ne ahret ne de dünya önemlidir. Onlar Allah aşkıyla sarhoş olmuşlardır.⁶⁶ Osman Kemâlî Efendî insanlara vahdet-i vücûdu anlamaları adına şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

**Eğer arar isen kendi necâtın
Tarîk-i sıdk üzre artır sebâtın
Kıyâm-binefsihî anla hayâtın
Bu kıyâmdan hiç ayrılan olmadı**

Kendi kurtuluşun yolun doğruluk ve kararlılıktan geçer. Yolunda yürü ve sağa sola sapma. Senin hayâtın yokluktan ibarettir. Sen yoksun var olan

⁶⁴ Kemâlî Efendî, Aşk Sızıntıları Şerhi, 192.

⁶⁵ Kemâlî Efendî, Aşk Sızıntıları Şerhi, 212.

⁶⁶ Kemâlî Efendî, Aşk Sızıntıları Şerhi, 217.

Kayyûm olan Hak'tır. Kendi kendine yeterli olan varlıktan ayrılan ikinci bir varlık olmadı. İnsan kendi benliğini ortadan kaldırdığı zaman Allah'ın apaçık varlığını görür. Kendi kendine yeterli olan Allah'ın başka bir varlığa ihtiyacı yoktur. Osman Kemâlî Efendî bu dörtlükte Allah'ın zâtı sıfatı olan kıyâm bî-nefsihî kavramından istifade etmiştir.⁶⁷

Osman Kemâî Efendî bir başka beytinde vahdet-i vücûd konusunu Bedir Savaşı'ndan örnek vererek açıklamıştır:

**Kemâlî nutkundan olanlar âgâh
Bilirler söyleten söyleyen Allah
Bu söz benim değil Hakk'ındır billâh
Ârifler sözünde yalan olmadı**

Kemâlî'nin nutkunu duyup da uyananlar benliğine nefesine vermezler. Bu nutku söyleyenin de söyletenin de Allah olduğunu bilirler. Allah için, bu söz Hakk'ındır. Ârif olanların sözünde yalan olmaz. Her filin yaratıcısı Allah'tır. Peygamberimiz Bedir Savaşı'ndayken attığı zaman o atmamış Allah atmıştır.⁶⁸

Nice şairler şiirlerine hayat vererek insanların gönüllerine bir nebze su serpmeye çalışmışlardır. Osman Kemâlî Efendî'de divanındaki şiirleriyle gönüllerimize su serpmiş yüreğimizde yanan ateşi bir nebze olsun söndürmüştür.

SONUÇ

Allah aşk uğruna dünyanın başlangıcına izin vermiş bu cihanı eşsiz güzellikleriyle yaratmıştır. Kendi isim ve sıfatlarını yansıttığı âlemde insanlar onu arayış çabasına girmiş bunun üzerine çalışmalar yapmışlardır. Mutasavvıfların da dikkatini çeken Allah-kâinat ilişkisi onların bir kavram ortaya koymasına sebep olmuştur. Vahdet-i vücûd denilen bu kavram geçmişte de günümüzde de insanların fikir dünyasını celbetmiştir. İbnü'l-Ârabî'nin sistemleştirip kendisinden sonra gelenlerin düşünceleriyle daha da zenginleşen bu kavram birçok insanı etkisi altına almıştır. Osman Kemâlî Efendî'de bu kavramdan etkilenmiş, beyitlerinde bunu en güzel şekilde işlemiştir.

Biz de bu çalışmamızda Osman Kemâlî Efendî'nin Divan'ını dikkate alarak bu kavramı ortaya koymaya çalıştık. Divan'ın daha iyi anlaşılabilmesi adına vahdet kavramının anlamını, tarihçesini, özelliklerini, İkinci Devre Melâmilikte Vahdet-i Vücûd Anlayışını, Üçüncü Devre Melâmilikte Vahdet-i Vücûd Anlayışını ele aldıktan sonra Mustafa Tatçı'nın hazırlamış olduğu

⁶⁷ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 198.

⁶⁸ Kemâlî Efendî, *Aşk Sızıntıları Şerhi*, 198.

Osman Kemâlî Efendî'nin *Aşk Sızıntıları Şerhi* adlı Divan'ındaki beyitlerden istifade ettik. Kendisinin bir başka eser olan *İrfan Sızıntıları* kitabından da faydalandık.

Osman Kemâlî Efendî beyitlerinde Allah'ın bu kâinatı nasıl yarattığını, insanlık serüveninin nasıl başlattığını gördük. Beyitlerinin bir kısmından faydalanarak ondaki vahdet-i vücûd kavramını görmeye çalıştık. Osman Kemâlî Efendî'nin ikinci devre melâmilik ve üçüncü devre melâmiliğin vahdet-i vücûd düşüncesinden etkilenişini tespit ettik. Fena ve beka makamlarından istifade ederek oluşturduğu beyitlerinde özellikle bu kavramları açıklamada Mir'raç hadisesini baz almış olduğunu anladık.

Çeşitli âyet ve hadisleri kullanarak beyitlerinde bunu iyi bir şekilde işlediğini gördük. Mutasavvıfların kullanmış olduğu ayna, deniz, dalga gibi örneklerden yararlanarak oluşturduğu beyitlerinde anlam zenginliklerini fark ettik.

Osman Kemâlî Efendî'ye göre kâinatın hâlıkı tektir. O'ndan başka varlıklar kesret âleminden gözükmesine rağmen varlık birdir. Bu insanın iki görmesinden kaynaklanmaktadır. Kalbini temizleyerek insan bu ikilikten kurtulmalı tek olan Allah'ın sırrına ermelidir. Kalbini temizlemek isteyen insan Allah dışındaki tüm varlıkları gönlünden çıkarmalı O'nun sırrına ermelidir. Biz de O'nun sırrlarını gösterebilmek adına Osman Kemâlî Efendî'nin gönlünden akıp gelen güzel şiirlerini sizlerle paylaşmaya çalıştık.

KAYNAKÇA

- Azamat, Nihat. "Kemâlî Efendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 25: 234. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Bolat, Ali. "*Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*". Samsun: Etüt Yayınları, 2010.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 42: 431-435. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 2. Baskı. Haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Fahri, Macit. "*İslâm Felsefesi Tarihi*", Çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- İnan, Yusuf Ziya. "*İslâm'da Melâmiliğin Tarihi Gelişimi*". İstanbul: Bayramâşık Yayınevi, 1976.
- Kemâlî Efendî. "*Aşk Sızıntıları Şerhi*". Haz. Mustafa Tatçı. İstanbul: H Yayınları, 2016.

- Kemâlî Efendî. “*İrfan Sızıntıları*”. Haz. Mustafa Tatçı. İstanbul: H Hayınları, 2017.
- Kemikli, Bilal. “Eyüp’te Sükûna Eren Ruh -Osman Kemâlî’nin Serencâmı”, *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla X. Eyüpsultan Sempozyumu Tebliğler*, 12-14 Mayıs 2006, 82-89.
- Konevî, Sadreddin. “*Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs Fî Tahkîki tavrî’l-mahsûs*”. Terc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Tunçbilek, Hüseyin. “*Muhyiddin İbn Arabî’de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi*”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ocak-Haziran 2008, 7-23.
- Uludağ, “*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*”, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Yayman, Berk. “*Hacı Bayram-ı Velî ve Hz. Mevlânâ’da Vahdet-i Vücûd*”. *Uluslararası Hac-ı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, 25-26 Mayıs 2016.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “*Anahatlarıyla Taasavvuf ve Tarîkatlar*”. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar 2019, 6 (11), 147-168

HİCRÎ V. ASIR HANEFÎ FİKİH USULÜ ÇEVRESİNİN NESİH ALGISI –
(Debûsî Örneği)

The Perception of Abrogation of the Circle of Hanafi's Usûl al-Fiqh in the Fifth Century of Hegra – (al-Dabûsî Example)

Mehmet ÜMÜTLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-mail: mehmetumutli@gmail.com ORCID: 0000-0002-7195-7200

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi Muharrem YILMAZ / GOP Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYHAN / Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Mayıs 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Haziran 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran 2019

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 11 **Sayfa / Pages:** 147--168

Atıf / Cite as: Ümütlü, Mehmet. *Hicrî V. Asır Hanefî Fıkıh Usulü Çevresinin Nesih Algısı– (Debûsî Örneği)* [The Perception of Abrogation of the Circle of Hanafi's Usûl al-Fiqh in the Fifth Century of Hegra – (al-Dabûsî Example)]. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 6/11 (Spring 2019): 147-168.

İntihal / Plagiarism: Bu makale *ithenticate* programı ile intihal taraması yapılmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından incelenmiştir. / This article has been scanned with *ithenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

HİCRÎ V. ASIR HANEFÎ FIKİH USULÜ ÇEVRESİNİN NESİH ALGISI - DEBÛSÎ ÖRNEĞİ

Mehmet ÜMÜTLİ*

Öz

Nesih, fıkıh usulünün konuları arasında erken dönemlerden itibaren tartışılan önemli meseleler arasında yer almaktadır. Hanefî usul doktrininin oluşmasında ve şekillenmesinde büyük katkıları olan Debûsî'nin (ö. 430/1039) de nesih konusuna özel bir önem atfettiği görülür. Debûsî, konuyla ilgili olarak öncelikle neshin mümkün ve pratikte vâki bir husus olduğunu inceler. Nesihle ilgili olarak literatüre yansımış olan tartışmalar arasında Kur'ân ve sünnetin birbirini neshedip edemeyeceği meselesi de önemli bir yer tutmaktadır. Debûsî, Şâfiî (ö. 204/820) tarafından ortaya konan Kur'ân ve sünnetin birbirini neshedemeyeceği düşüncesini eleştirmiş ve çeşitli argümanlarla bunun imkânını ispatlamaya çalışmıştır. Konuyla ilgili olarak ele alınan diğer bir önemli husus da nas üzerine ziyade meselesidir. Debûsî, konuya özel bir önem vermiş ve nas üzerine ziyadenin nesih olduğu yaklaşımını savunan hâkim Hanefî düşüncesini güçlü delillerle savunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Debûsî, Nesih, Takvîmu'l-edille, Nâsîh, Mensûh.

The Perception of Abrogation of The Circle of Hanafi's Usûl al-Fıqh in The Fifth Century of Hegra - al-Dabûsî Example

Abstract

The abrogation (naskh) is one of the most important issues discussed in the early history of the usul al-fıqh. It is seen that al-Dabûsî (d. 430/1039), who made great contributions to the formation of Hanafi usul al-fıqh, attributed special importance to the subject of abrogation. al-Dabûsî, on the subject primarily examines the existence of the abrogation is possible and practical. Among the debates reflected in the literature regarding the abrogation, the question of whether the Qur'an and the Sunnah can abrogate each other also holds an important place. al-Dabûsî criticized the idea what put forward by al-Shafi (d. 204/820) that the Qur'an and Sunnah can not abrogate each other and tried to prove the possibility through various arguments. Another important issue dealt with on the subject is the issue adding on the text. al-Dabûsî gave special importance to the subject and defended the widespread thought of Hanafi that adding on the verse is abrogation with strong evidences.

Keywords: al-Dabûsî, Abrogation, Taqwîm al-adillah, Abrogating text, Abrogated

STRUCTURED ABSTRACT

Abrogation (naskh) issue; in addition to being a common area handled by disciplines such as tafsir, hadith and fıqh, has been examined theoretically in usul

* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı e-Mail: mumutli@pau.edu.tr ORCID: 0000-0002-7195-7200

al-fiqh as its subject is legal provision (*hukm shar'i*). Beginning from the early periods, scholars of usul al-fiqh gave a special importance to the subject of abrogation and contributed to it by presenting their thoughts on abrogation theory. When the historical course of the usul al-fiqh is examined, it is seen that the scholars of the usul al-fiqh agree on the existence and possibility of the abrogation. However, there have been differences of opinion on whether the Qur'an and the Sunnah can abrogate each other.

al-Dabûsî (d. 430/1039), is an important Hanafi scholar of fiqh and usul al-fiqh who lived in the fifth century. al-Dabûsî, in his work "*Taqwîm al-adillah*" which he wrote about the usul al-fiqh, has included the subject of abrogation in a systematic manner. al-Dabûsî states that the word abrogation has two meanings in the dictionary; cancel (*ibtâl*) and change (*tabdîl*). However, it is seen that he does not make any choice between the meaning of cancel and change. As the term of usul; disclosure of the time in force of the provision. al-Dabûsî states that the majority of Muslims accept the abrogation as possible and permissible, except for a small number of people whose words cannot be dignified. According to him, Muslims who accept the sharia of Muhammad cannot have reasonable grounds for not accepting abrogation. While al-Dabûsî answers and rejects the views of those who reject the abrogation, it is seen that he does not receive too many interlocutors of Muslims who deny the abrogation. He explained the allegations that abrogation cannot exist to a large extent through the Jews, and gave some justification against these claims.

Abrogation is a situation in the provision that has not been mentioned in the validity of the regulation of text of verse and hadith. Because it is not known by people until when the provision will continue. Therefore, it is possible to declare the validity of such provisions later in the knowledge of Allah. Since Allah knows how long the first provision will continue, declaring the duration of the provision with a second proof cannot be regarded as a return from his opinion or a mistake.

Abrogation is divided into four parts: Abrogation the provision with the reading. Abrogation of the provision except reading. Abrogation of the reading except provision and the abrogation that happens with adding on the text. According to al-Dabûsî, it is permissible to abrogate reading and provision together. As a matter of fact, both the texts and the provisions of the pages given to the previous prophets have been extinct and there is no trace of them. al-Dabûsî emphasized that, adding on the text, it is apparently a explain, but an abrogation in terms of content. al-Dabûsî seems to try to explain the wisdom of the subject of abrogation on a reasonable basis. According to him, Allah makes certain provisions legitimate for the benefit of his servants or according to wisdom. This benefit and wisdom that belongs to the provisions can vary according to time and ages. In such a case, it is nice and appropriate to make some amendments to the provisions that may be amended.

al-Dabûsî limits the proofs that the abrogation takes places with the Qur'an and the Sunnah. Therefore, in proofs such as *ijmâ* (*icmâ*) and analogy (*kıyâs*), the

abrogation does not take place. The abrogation in the Qur'an and Sunnah is divided into four parts; Abrogation of the Qur'an the Qur'an. Abrogation of the Sunnah the Sunnah. Abrogation of the Qur'an the Sunnah, and abrogation of the Sunnah the Qur'an. al-Dabûsî examined in detail the question of whether Qur'an and Sunnah can abrogate each other, which is a controversial issue, and criticized the opinion of the al-Shafi (d. 204/820), who did not see such an object as possible, and the evidences on which he was based. In this context, he stated that abrogation is possible between the two evidences based on the fact that accurate sunnah is the product of revelation and tried to support his view through examples.

GİRİŞ

Nesih meselesi; tefsir, hadis ve fıkıh gibi disiplinler tarafından ele alınan ortak bir alan olmanın yanısıra “mahallü'n-nesh” tabiriyle ifade edilen konusunun şer'î hüküm olması itibariyle fıkıh usulünde de teorik arka planı yönüyle incelenmiş ve tartışmalara konu olmuştur. Fıkıh usulü âlimleri erken dönemlerden itibaren nesih konusuna ayrı bir önem vermiş ve müstakil başlık altında inceledikleri nesih teorisine dair düşüncelerini ortaya koyarak konuya katkı sağlamışlardır.

Fıkıh usulünün tarihi seyri incelendiğinde fukahâ ve mütekellimîn metodunu benimseyen usulcülerin, neshin varlığı ve imkânı hususunda fikir birliği içerisinde oldukları görülür. Öte yandan dinin temel iki kaynağı olan Kur'ân ve sünnet delillerinin birbirini neshedip edemeyeceği problemi, görüş ayrılıklarının meydana geldiği bir alan olmuştur.

Fukahâ metodunu temsil eden Hanefî usul âlimleri, nesih konusunu detaylı olarak incelemişler ve muhalif görüşlere karşı aklî ve naklî deliller sunarak konuya dair mezhebin yaklaşımını savunmuşlardır. Hicrî beşinci asırda yaşamış ve Hanefî mezhebinin usul düşüncesinin gelişmesine önemli etkileri olan Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) nesih konusunda da önemli katkıları olmuştur. Bu çalışmada, Debûsî'nin “*Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*” adlı eseri özelinde nesihle ilgili görüşlerinin tespit ve analizinin yapılması amaçlanmaktadır. Bununla birlikte ihtiyaç duyulması halinde diğer usul âlimlerinin görüşlerine de yer verilmek suretiyle mukayese yapılacaktır. Bu sayede, nesih meselesinin hicrî beşinci asır Hanefî fıkıh usulü çevrelerinde hangi yönleriyle ele alınıp nasıl bir üslûp ile değerlendirilmiş olduğunu Debûsî üzerinden görme imkânı sunulacaktır.

1. Nesih Kavramı

Debûsî, nesih kelimesinin sözlükte “iptal” ve “tebdîl” olmak üzere iki manasının bulunduğunu ifade eder ve dildeki kullanımlarından hareketle kavramlar arasındaki irtibat yönünü açıklamaya çalışır. Buna göre (نسخت الشمس (الظل) “Güneş gölgeyi neshetti”, نسخت الرياح الديار) “Rüzgarlar beldeleri neshetti”

örneklerinde kullanılan nesih kelimesi, “iptal etmek” anlamına gelmekte olup “yok etmek, alâmetlerini ve belirtilerini ortadan kaldırmak” anlamlarını ifade etmektedir. (نسخت الرسوم) “Resimleri/çizimleri neshettim” örneğinde kullanılan nesih kelimesi ise “tebdîl” anlamında kullanılmaktadır. Debûsî, tebdîl anlamının kapsamında üç örnekleme bulduğunu ifade eder. Buna göre “tenâsüh” kavramı tebdîl anlamına gelmektedir. Zira tenâsüh, ilk ruhun kalmasıyla birlikte bu ruhu taşıyan beden başka bir bedenle değiştirilmesidir. “Kitap istinsâhı” da tebdîl anlamına gelmektedir ve kitabın içindekilerin benzerini (mislini) başka bir kitaba yazarak nakletmektir. Kitabın istinsâhı konusundaki bu nakletme, hakikî olmayıp, mecâzî bir işlemdir. Çünkü nakil kelimesi “herhangi bir şeyi bir yerden başka bir yere taşımak” anlamına gelmektedir. Hâlbuki kitabın istinsâhında, önceden yazılı olan şeyler için böyle bir durum söz konusu olmamaktadır. Önceki şeriatların başka bir şeriatla tebdîl edilmek suretiyle neshedilmesi de Debûsî’nin konuyla ilgili vermiş olduğu diğer bir örnektir.¹

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla Debûsî nesih kavramının hakikî anlamını, iptal ve tebdîl olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte onun, iptal ve tebdîl anlamları arasında herhangi bir tercihte bulunmadığı görülmektedir. Bu tavrının kendisinden önceki Hanefî usulcüsü Cessâs (ö. 370/981) ile paralellik arz ettiği görülmektedir. Hanefî usul eserlerinin günümüze ulaşan ilk örneğini kaleme alan Cessâs, nesih kelimesinin nakil, iptâl ve izâle anlamlarına geldiğini fakat bu manalarından hiçbirisinin, neshin hakikî anlamı olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre nesih kelimesinin bu anlamlarda kullanımı, mecâzî bir kullanımdır. Zira Cessâs, neshin şer’î bir adlandırma olduğunu ve kelimenin sözlükteki bu anlamları ile şer’î anlamı arasında herhangi bir bağlantının bulunmadığı düşüncesindedir.² Sonraki Hanefî usulcülerinden Serahsî (ö. 483/1090) ise nesih kelimesinin hakikî anlamı konusunda söylenenler içerisinde en yakın anlamın “bir şeyi başka bir şey ile değiştirmek” manasına gelen “tebdîl” anlamı olduğunu belirterek tercihini net bir şekilde ortaya koymuştur.³

Neshin sözlük anlamlarını ayrıntılı denilebilecek bir tarzda ele alan Debûsî, ilgili başlık altında bir fıkıh usulü terimi olarak nesih kavramını ne ifade ettiğini açık bir şekilde ortaya koymamakta ve neshin imkân ve cevâzı ile ilgili

¹ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin Meys, (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 228.

² Bkz. Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 2: 197-200.

³ Bkz. es-Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afğânî, (Beyrût: Dârü'l-fıkr, 2005), 2: 54.

görüşlere değinerek konuya devam etmektedir.⁴ Bununla birlikte Debûsî, hükümleri neshe konu olmaları yönüyle incelediği ileriki bölümde nesih kavramını; “*meşrû olan hükmün meşrû olma müddetinin beyânı*” şeklinde daha önce tanımladığını ifade etmiştir.⁵ Ancak araştırdığımız kadarıyla neshin bu şekilde tanımlanması önceki bölümlerde yer almamaktadır. Debûsî’nin bu tutumuna, terim anlamıyla neshin Hanefî usul âlimleri arasında “*hükmün müddetinin beyânı*” şeklinde kabul gören bir muhtevaya karşılık geldiği bilgisinin varlığı gerekçe gösterilebilir. Nitekim Cessâs’a ait olan “*vehim ve takdirimize göre bâki olması mümkün olan hükmün müddetinin beyân edilmesi*”⁶ şeklindeki nesih tanımlamasının bu tevcîhin makul olduğuna işaret ettiği söylenebilir.

Debûsî, neshin sözlük anlamlarını ele aldıktan sonra içerisinde “nesih”⁷ ve “tebdîl”⁸ kavramlarının yer aldığı ayetleri zikretmiştir. Bu tavrıyla nesih kavramının iptal ve tebdîl anlamlarını Kur’ân’dan desteklemeyi amaçladığı söylenebilir.

2. Neshin İmkân Ve Cevâzı

Debûsî, sözleri itibara alınmayacak kadar az sayıda bir topluluk⁹ dışında Müslümanların çoğunluğunun neshi, mümkün ve câiz kabul ettiğini belirtmektedir.¹⁰ Debûsî, Kur’ân’da neshin varlığını ortaya koyan ayetler¹¹ ve kıblenin tahvîli, zina cezasının hapis ve eziyetten (bekarlar için) celde olarak

⁴ Bkz. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 235.

⁵ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 228.

⁶ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 199.

⁷ “*Biz bir âyetin hükmünü nesheder veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.*” (Bakara 2/106).

⁸ “*Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman...*” (Nahl 16/101).

⁹ Debûsî’nin isim vermeden eleştirdiği bu kişinin Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim sonraki dönem kimi usul eserlerinde, bu düşünceyi savunan kişi olarak ismin açıkça zikredildiği görülmektedir. (Bkz. er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî, (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1997), 3: 307; Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu’l-esrâr an Usûli’l-İslâm el-Pezdevî*, (İstanbul: Şirket-i sahâfe-i Osmâniye, 1890), 3: 157; İbn Emîr Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, (Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1983), 3: 44). Kur’ân’da neshin varlığını kabul etmemesiyle tanınan Ebû Müslim, Mu’tezile kelâm âlimlerindedir. Tefsîr ve Mu’tezile kelâmı sahalarında derin bir bilgiye sahip olduğu, Arap dili, hadîs, fıkıh gibi ilimlerde de kendini yetiştirdiği ifade edilmiştir. Bazı Şîa kaynaklarında Şîa’ya meyli olduğu da söylenmiştir. (Bkz. Lutfullah Cebeci, “Ebû Müslim el-İsfahânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 509).

¹⁰ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 228.

¹¹ Bkz. Bakara 2/106; Nahl 16/101.

düzenlenmesi gibi örnekler üzerinden Müslümanların tavrının neshi kabul etmek olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in şeriatını ikrar eden ve önceki şeriatların onun şeriatıyla neshedildiğini kabul eden Müslümanların, neshi kabul etmeme noktasında makul gerekçeleri olamaz.¹²

Debûsî, Yahudilerden de neshin bâtil olduğunu savunanların bulunduğunu ve bu konuda onların iki gruba ayrıldıkları üzerinde durmaktadır.¹³ Debûsî'nin, neshi reddedenlere cevaplar verip onların görüşlerini eleştirirken, neshi inkâr eden Müslümanları çok fazla muhatap almadığı görülür. O, neshin var olamayacağına dair iddiaları büyük oranda Yahudiler üzerinden anlatmış ve söz konusu iddialara karşı akli gerekçeler sunarak cevaplar vermiştir.

Debûsî'nin ifade ettiğine göre Yahudilerden bazıları, neshi aklen câiz görmekle beraber dinen câiz kabul etmemektedirler. Yani neshin aklen mümkün olabileceğini fakat bunun vâki olmadığını iddia etmektedirler. Bu düşünceyi savunanlar, Tevrat'ta geçtiğini ve kıyamete kadar hükmünün devam edeceğini iddia ettikleri "*Yer ve gök varolduğu sürece cumartesi yaşağını tutun*" ifadeleriyle görüşlerini temellendirmektedirler. Onlara göre neshin câizliğinin kabul edilmesi, mütevâtir olan bu hükmün iptalini gerektirmektedir. Tenâkuz ifade eden böyle bir durumun kabul edilmesi mümkün değildir.¹⁴ Debûsî'ye göre, Yahudilerin dinlerinde ve kitaplarında tahrif söz konusu olduğu için bu iddiaları doğru kabul edilemez. Ayrıca Hz. Adem'in kendisinin bir parçasından yaratılan Hz. Havva ile nikahlanması, iddia sahipleri tarafından da inkar edilemeyen bir husus olup, böyle bir evlilik sonraki şeriatlarda yasaklanmıştır.¹⁵ Bu durum, neshin sadece teorik düzeyde yer alan bir olgu olmayıp pratik yansımalarının olduğunu göstermektedir.

Yahudilerden diğer bir grup ise neshin aklen mümkün olmadığını iddia etmektedir. Onlara göre Allah, herhangi bir şeriatı hasen (güzel/iyi) olduğu için emretmekte ve herhangi bir şeyi de kabîh (çirkin/kötü) olduğu için yasaklamaktadır. Bu düşünceye göre neshi kabul etmek, Allah'ın, hasen olduğu için emrettiği şeyi daha sonra kabîh olduğu için yasaklaması anlamını ifade etmektedir. Böyle bir şey ise yaratıcının önceki emrinde hata (ğalat) etmiş olduğunun ortaya çıkması anlamına gelmektedir ki, böyle bir durum Allah için düşünülemez. Dolayısıyla herhangi bir vakitle kayıt altına alınmamış mutlak

¹² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 229.

¹³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 228.

¹⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 228.

¹⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 230.

emirler süreklilik (bekâ) ifade etmekte ve bu yönüyle de neshedilmeleri mümkün olmamaktadır.¹⁶

Debûsî, neshin mahiyetini ortaya koyarak neshi aklen mümkün görmeyen Yahudilerin öne sürdükleri iddialarını tenkit etmektedir. Ona göre nesih, nasta düzenlenirken geçerlilik vakti zikredilmemiş olan şer'î hükümlerde söz konusu olan bir durumdur. Hükmün ne zamana kadar devam edeceği ise insanlar tarafından bilinmemektedir. Dolayısıyla Allah'ın bilgisinde muvakkat olan bu tür hükümlerin geçerlilik vaktinin daha sonra beyân edilmesi mümkün olmaktadır. İlk hükmün ne zamana kadar devam edeceğini bildiği için Allah'ın, hükmün müddetini ikinci bir delille beyân etmesi, onun hakkında görüşünden dönmek veya bir hata olarak değerlendirilemez.¹⁷

Debûsî'nin, neshin imkânını ispatlamak için birtakım aklî argümanlar da kullandığı görülmektedir. Ona göre nesih konusu; Allah'ın insana hayat verip, âlemi yarattıktan sonra insandaki hayat sıfatını almasına ve âlemi de yok etmesine (ifnâ) benzemektedir. İnsandan hayat sıfatının alınması ve âlemin yok edilmesi, Allah hakkında, bu varlıkların süreklilik (bekâ) vaktinin sona erdiğinin beyân edilmesinden ibarettir. Debûsî'ye göre nesih konusuna da bu şekilde yaklaşılması gerekir. Zira Allah'ın emrettiği ve yarattığı her şeyde bir hikmet vardır.¹⁸

Debûsî, ahkâmı düzenleyen nasların, neden hükümlerin sürekliliğini (bekâsını) gerektirmediği sorusunu cevaplayarak konuyu izah etmeye çalışmıştır. Ona göre hükmün süreklilik arz etmesi başka bir delille söz konusu olmaktadır. Bu, kayıp olan bir kişinin, öldüğüne dair herhangi bir delil bulunmadığı sürece yaşıyor olarak kabul edilmesine benzemektedir. Naslarda düzenlenen hükümler için de aynı durum söz konusudur. Hükümlerde var olan hüsn vasfının yok olduğuna dair herhangi bir delil bulunmadıkça, mevcut hüküm hakkında hüsn durumu istishâb edilerek hükmün devam ettiği sonucuna varılır.¹⁹

3. Neshin Şartı

Debûsî'ye göre neshedilmesi mümkün olan hükümde neshin gerçekleşebilmesi için o hükümle amel edilmesinin mümkün olması (temekkün mine'l-amel) şarttır. Dolayısıyla herhangi bir hükümle amel edilecek kadar bir zamanın geçmemesi durumunda söz konusu hükmün neshedilmesi câiz olmamaktadır. Debûsî'ye göre emrin gereğini yerine getirmeye çalışan mükellef, bir engel sebebiyle emri tam manasıyla yerine getiremeden hüküm

¹⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 228.

¹⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 229.

¹⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 229.

¹⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 229.

nesih edilirse emre imtisal (yerine getirme gayreti) gerçekleştiği için sevap elde eder. Fakat amel için yeterli vakit varken hükümle amel etmeyen mükellef, hükmün neshedilmesiyle günahkâr olmuş olur.²⁰ Neshin gerçekleşebilmesine yönelik Debûsî tarafından ifade edilen bu şartın Hanefî usûl geleneğinde Debûsî'den önce Kerhî (ö. 340/952), Cessâs ve Mâturîdî tarafından da benimsendiği görülmektedir.²¹ Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî ise neshin gerçekleşmesi için inanmanın yeterli olduğu (temekkün mine'l-i'tikâd) düşüncesini benimsemişlerdir.²² Sonraki dönem Hanefî usulcülerinden bir çoğunun bu iki usulcünün yaklaşımını tercih ettiği görülmektedir.²³

4. Neshin Kısımları

Debûsî'ye göre neshin dört kısma ayrılmaktadır:

1. Tilâvetle hükmün birlikte neshi,
2. Hükmün neshedilip tilâvetin kalması,
3. Tilâvetin neshedilip hükmün kalması,
4. Nassa yapılan ziyade ile gerçekleşen nesh.²⁴

Debûsî'nin, yapmış olduğu bu taksim özelinde bazı hususlara değindiği görülmektedir. Ona göre nassa ziyadenin neshin kapsamında değerlendirilmesi, Hanefî mezhebinin genel yaklaşımıdır. Şâfiî mezhebine göre ise bu işlem bir beyân olup neshin kapsamında değerlendirilmemektedir. Debûsî, bazı âlimlerin sebep-müsebbep ilişkisi bağlamında bir yaklaşım benimseyerek hükme sebep olması yönüyle tilâvet edilen nas olmaksızın hükmün; sonucu olması yönüyle de hüküm olmadan tilâvetin bulunamayacağını ifade ederek ikinci ve üçüncü kısımda zikredilen neshin türlerine itiraz ettiklerini ifade etmektedir.²⁵

4. 1. Tilâvetle Hükmün Birlikte Neshi

Debûsî'ye göre tilâvet ve hükmün birlikte neshedilmesi câizdir. Nitekim Hz. İbrahim'e verilmiş olan sahîfeler gibi önceki peygamberlere verilmiş olan sahîfelerin hem metinleri hem de hükümleri neshedilmiş ve onlardan hiçbir iz kalmamıştır. Debûsî'nin ifadesine göre neshin bu türü iki şekilde gerçekleşmiş

²⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 237.

²¹ Bkz. İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3: 49; Molla Hüsrev, Mehmed, *Mir'âtü'l-usûl fi şerh-i Mirkâtî'l-vusûl*, (İstanbul: Salah bilici kitabevi, t.y.), 373.

²² Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 169, 170; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 63.

²³ Bkz. en-Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*, (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 2: 83; İbn Melek, Abdüllatîf bin Abdülazîz bin Emînüddîn, *Şerhu'l-Menâr*, (İstanbul: Salah bilici kitabevi, t.y.), 243; Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevî, *Nûrû'l-envâr fi şerhi'l-Menâr*, (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 2: 83.

²⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 231.

²⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 231.

olabilir. Ya Allah, kalpleri bu tür vahiyleri ezberlemekten alıkoymak ve zikredilmesini kaldırır ya da vahyedilen âyetleri bilenler, kendilerinden sonrakilere bu birikimi aktaramadan vefat ederler.²⁶

Debûsî'ye göre bu tür bir nesih, Hz. Peygamber hayatta iken söz konusu olup vefatından sonra gerçekleşmez. Çünkü Hz. Peygamber'in vefatından sonra böyle bir neshin kabul edilmesi, Kur'ân'ın tamamının neshedilmesi imkânına sebep olmaktadır ki, böyle bir durum mümkün değildir. Nitekim "*Kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*"²⁷ ayetiyle de bu hususa dikkat çekilmektedir. Debûsî'ye göre bu âyette yer alan korumakla, vahyin Allah katında korunması kastedilmemektedir. Zira Allah, unutmak ve gaflet gibi vasıflarla nitelenemeyeceği için O'nun hakkında böyle bir durumun tasavvur edilmesi uygun değildir. Dolayısıyla kitabın korunması ile kastedilen, insanlara indirilmiş olan vahyin korunmasıdır. Çünkü ehl-i kitabın kendilerine indirilmiş olan vahyi tahrif etmelerinde olduğu gibi veya vahyin ümmet tarafından unutulması gibi yollarla, indirilmiş olan vahyin yok olma ihtimali söz konusudur. Debûsî'nin ifadesine göre Allah, kullarının imtihanı devam ettiği sürece onları vahyisiz olarak mücerret akılla başbaşa bırakmayacaktır. Nitekim geçmiş ümmetlerde de vahyin mevcut olmadığı böyle bir durum vâki olmamıştır. Bunun yanında ibadetler gibi bir takım yükümlülüklerle insanların sorumlulukları ve imtihanı devam ederken bu sorumlulukların kaynağını teşkil eden vahyin zâyi olması mümkün değildir. Çünkü bu tür sorumluluklar mücerret akılla ortaya konamaz. Debûsî'ye göre, dünya imtihanının sonlanıp sorumluluğun ortadan kalkacağı kıyamet gününe kadar vahyin varlığını sürdüreceği gerçeği, zorunlu bir bilgidir.²⁸

4. 2. Hükümün Neshedilip Tilâvetin Kılması

Debûsî, zina suçunun cezasını düzenleyen ayetlerin hükümlerinin neshedilmesini bu kısma örnek vermek suretiyle neshin bu türünün câiz ve vâki olduğunu ifade etmektedir. Zina edenler hakkında Kur'ân'da yer alan "*Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar evlerde tutun*"²⁹ ve "*İçinizden bu çirkin fiili işleyenlere eziyet edin*"³⁰ ayetleri ile sabit olan "evde hapis" ve "sözlü eziyet" hükümleri, muhsan olmayanlar için celde (sopa) cezasının,³¹ muhsanlar için ise recm cezasının düzenlenmesiyle neshedilmiştir. Bununla birlikte hükümleri

²⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 231.

²⁷ Hicr, 15/9.

²⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 231.

²⁹ Nisâ, 4/15.

³⁰ Nisâ, 4/16.

³¹ Bkz. Nûr, 24/2.

neshedilmiş olan bu âyetler, lafızlarıyla Kur'ân'da mevcut olup tilâvet edilmektedir.³² Cessâs'ın da aynı örnek üzerinden konuyu temellendirdiği görülmektedir.³³

Debûsî'nin hükmün neshedilip tilâvetin bâki kalmasını aklî olarak gerekçelendirmeye çalıştığı görülür. Ona göre nassın ifade etmiş olduğu mana ile ilgili olan kimi hükümler bulunduğu gibi namazın kırâat ile câiz olması gibi nassın tilâvetiyle ilgili olan hükümler de bulunmaktadır. Nassın ifade etmiş olduğu herhangi bir hükmün süreklilik arz etmesi ise hükmü ortadan kaldıran başka bir delilin bulunmaması durumunda söz konusu olmaktadır.³⁴

4. 3. Tilâvetin Neshedilip Hükmün Kalması

Debûsî'ye göre bir nassın hükmü bırakılıp tilaveti nesh edilebilir. Zira hükümler, "vahy-i metluv" denilen Kur'ân ile sabit olduğu gibi "vahy-i gayr-i metluv" olarak nitelendirilen Kur'ân dışı vahiyle de sabit olabilmektedir. Nassın tilâveti, nassın mücebi olan hükümle amel etmekten başka (zâit) bir hükümdür.³⁵ Bu yaklaşımıyla Debûsî'nin, bir hüküm olarak varlık kazanan tilâvetin müstakil olarak neshedilmesini mantıksal olarak izah etmeye çalıştığı ifade edilebilir. Nitekim tilâvetin; maksud bir hüküm olduğunu, bu yönüyle de sübûtunun ve neshinin mümkün olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir.³⁶

Debûsî, neshin bu türüne sahabeden Abdullah İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) mushafında yer alan ve yemin keffâretinde tutulacak orucunun peşpeşe olması gerektiğini öngören "mütetâbiât" (peş peşe) ifadesini örnek olarak vermektedir. İbn Mes'ûd'un mushafında ilgili ayette³⁷ yer alan "mütetâbiât" lafzı neshedilmiş fakat gayr-i metlûv vahiy olarak varlığını sürdürmüştür. Debûsî, böyle bir neshin gerçekleşmiş olduğunun nasıl bilineceği sorusunu cevaplayarak konuyu tutarlı bir zeminde izah etmeye çalışır. İbn Mes'ûd'un âdil bir râvî olduğunu belirten Debûsî, Allah'ın "mütetâbiât" ifadesinin tilâvetini tüm insanların zihinlerinden kaldırıp yalnızca Abdullah İbn Mes'ûd'un zihninde bıraktığını, böylece tilâveti neshedilen bu ifadenin hükmünün, onun kırâatı ile

³² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 232.

³³ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 268, 269; Benzer örnekler için bkz. Serahsî, *el-Usûl*, 2: 80.

³⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 232.

³⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 232.

³⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 232.

³⁷ "Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır." (Mâide, 5/89).

varlığını sürdürdüğünü belirtir. Öte yandan bu okuyuşun, mütevâtir bir kırâat olmadığı için de vahy-i metlûv olarak değerlendirilemeyeceğine dikkat çeker.³⁸

4. 4. Nassa Yapılan Ziyade ile Nesih

Debûsî, nassa yapılan ziyade konusuna mütekellimîn usulcülerinin konuya dair yaklaşımlarını vermek suretiyle giriş yapmıştır. Debûsî'ye göre bu usulcüler, nassa ziyâde yapılmasını bir beyân olarak kabul etmekle birlikte nesih olamayacağını ifade etmektedirler. Zira yapılan ziyadede, nastaki hükmün değiştirilmesi (tebdîl) söz konusu olmamaktadır. Aksine nastaki mevcut hükmün takrîr edilip kuvvetlendirilmesi ve başka bir hükmün ona ilavesi söz konusudur. Örneğin zina cezası, yüz celde olarak ayette düzenlenmiş, sünnet ise bu hükümlerle birlikte sürgün cezasını getirmiştir. Yemin keffâretinde azat edilecek olan kölenin mutlak olarak zikredilip sonra başka bir ayette "mü'min" vasfıyla kayıtlanması da aynı şekilde değerlendirilmektedir.³⁹

Debûsî, nassa herhangi bir şey ziyade etmenin, zâhiren (sureten) bir beyân olduğunu kabul etmekle birlikte muhteva itibarıyla (mânen) bir nesih olduğunu vurgulamış ve Hanefî usul düşüncesinde konuya dair yaygın kanaati yansıtmıştır. Debûsî'nin, mezhebin bu düşüncesini makul bir takım argümanlarla desteklemeye çalıştığı görülmektedir. Ona göre ilgili ayet,⁴⁰ zina suçunun cezasını celde olarak düzenlemiştir. Celdenin sürgünle birlikte suça öngörülen ceza olarak kabul edilmesi durumunda ise Kur'ân'da düzenlenmiş olan celde cezasının tek başına yeterli olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Oysa ibadetler, cezalar ve keffâretler gibi Allah hakkı olan konular, sübût ve edâ edilme açısından cüzlere ayrılması (tecezzi') mümkün olmayan hususlardır. Dolayısıyla bu tür konularda herhangi bir unsurun eksikliği, geriye kalan kısmın hüküm olarak yeterli olmasına engel teşkil etmektedir.⁴¹ Örneğin sabah namazının bir rekâtı veya öğle namazının iki rekâtı, diğer kısmından ayrıldığında, geriye kalan kısım ne sabah namazı, ne öğle namazı ve ne de onlardan bir parça olacaktır. Yarım gün tutulan oruçta da aynı durum söz konusudur. Nitekim hatâen adam öldürme keffâreti⁴² olarak altmış gün oruç

³⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 232. Pezdevî ve Serahsî'nin de benzer izahlarla konuyu değerlendirdikleri görülmektedir. (Bkz. Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 359-360; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 81)

³⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 232.

⁴⁰ Hükmü düzenleyen ayer şu şekildedir: "Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun." (Nûr, 24/2).

⁴¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 233.

⁴² Hatâen adam öldürme keffâreti ayette şu şekilde düzenlenmektedir: "Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölünen ailesi diyeti bağışlarsa o başka. Öldürülen, mümin olmakla birlikte size düşman olan bir topluluktan ise mümin bir köle âzat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir

tutması gereken kişinin, bir ay oruç tuttuktan sonra hastalanması halinde oruçtan geriye kalan günler için yemek yedirmesi ve keffâretini bu şekilde tamamlamak istemesi câiz değildir. Zira âyette meşru kılınan hüküm iki ay oruç tutulmasıdır. Dolayısıyla bu zaman dilimi oruç tutularak geçirilmediği sürece edâ edilmiş olma hükmünün verilmesi mümkün değildir.⁴³ Bu açıklamalardan hükümlerin parçalara ayrılmasının mümkün olmadığı, ayrılması durumunda ise hem ayrılan hem de geriye kalan parçanın kâmil bir hüküm olarak değerlendirilemeyeceği anlaşılmaktadır.

Debûsî, iftira (kazf) suçuna öngörülen ceza⁴⁴ üzerinden konuya dair yaklaşımını desteklemeye çalışmıştır. İftira haddinde seksen celde cezası yerine getirildiğinde, kendisine ceza uygulanan kişinin şâhitliği de iptal edilmiş olur. İlgili nasta düzenlenmiş olan celde sayısının bir eksikle yetmiş dokuz olarak uygulanması durumunda ise kâzifin yani iftira suçunu işleyen kişinin şahitliği geçersiz olmamaktadır. Zira suça öngörülen ceza tam anlamıyla uygulanmamıştır. Debûsî buna gerekçe olarak hadlerde bölünmenin mümkün olmadığını ve bu yönüyle de hükmün kendisine bağlandığı illetlere benzediğini ifade etmektedir. Nasıki illetin bir kısmının yok olması durumunda, geri kalan kısmın illet olarak varlığı söz konusu değilse tam olarak uygulanmağı sürece had cezasının varlık kazanması da söz konusu olmamaktadır.⁴⁵

Debûsî yemin keffâretinde mutlak olarak yer alan "bir köle azat etme" hükmünün⁴⁶ hâtâen adam öldürme keffâretinde yer alan "mü'min bir köle azat etme" hükmüne⁴⁷ kıyas edilerek mutlak olma durumundan çıkarılmasını da nassa yapılan bir ziyade kapsamında değerlendirmektedir. Aynı şekilde, namazlarda okunması farz olan ve ilgili ayette⁴⁸ mutlak olarak düzenlenen kırâatın, hadis deliline⁴⁹ dayanarak Fatıha sûresi ile kayıtlanması da nassa yapılan bir ziyade olmaktadır.⁵⁰

Özetle ifade etmek gerekirse Debûsî, nasta yer alan hükme ziyade bir hüküm ya da husus içeren başka bir nassın veya haberin bulunması halinde, söz

topluluktan ise ailesine teslim edilecek bir diyet vermek ve mümin bir köleyi âzat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peşpeşe oruç tutması lâzımdır. Allah her şeyi bilmektedir, hikmet sahibidir." (Nisâ, 4/92)

⁴³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 233.

⁴⁴ Hükmü düzenleyen ayet şu şekildedir: "İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir." (Nûr, 24/4)

⁴⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 233.

⁴⁶ Bkz. Mâide, 5/89.

⁴⁷ Bkz. Nisâ, 4/92.

⁴⁸ "... O halde Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun." (Müzzemmil, 73/20)

⁴⁹ "Fâtıha'yı okumayanın namazı yoktur." (Müslim, "Salât", 34)

⁵⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 233.

konusu ziyadeyi nesih kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre bu tür ziyade mana itibariyle nesihdir.⁵¹ Cessâs'a göre nassa yapılan ziyade, nassın bağımsız olur ve nassın hükmü yerleştikten sonra gelirse nesih olmaktadır. Nassa bitişik (mukârin) gelmesi durumunda ise söz konusu ziyade nassa birlikte bir bütün olarak değerlendirilir.⁵² Semerkandî'nin aktardığına göre Mâturîdî (ö. 333/944), nassa ziyadenin nesih veya beyân olması konusunda delil olmadan bir şey söylenemeyeceği yaklaşımını benimsemektedir.⁵³ Kanaatimizce Hanefî usûl-i fıkıh geleneği içerisinde nassa ziyadenin nesih olduğu düşüncesini en net savunan âlim Debûsî'dir. Pezdevî ve Serahsî'nin de bu hususta büyük oranda Debûsî'nin izini takip ettikleri söylenebilir.⁵⁴

5. Neshin Konusu

Debûsî hükümleri, neshe ihtimali olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısma ayırmaktadır. O, neshe konu olabilecek hükümlerin temel özelliğinin sonradan geçici süreyle yürürlüğe konduğunun beyân edilmesi olduğunu belirtir. Dolayısıyla Allah'a, sıfatlarına, kitaplarına ve peygamberlerine iman gibi değişmeyen hususlar neshe konu olamaz. Bunların dışındaki hükümler ise ebedilik (te'bîd) veya geçici süreyle yürürlükte olmak (muvakkat) gibi herhangi bir vakitle kayıtlanıp kayıtlanmaması açısından dört kısma ayrılmaktadır:⁵⁵

1. Ebedî olarak kalacağı delaletle sabit olan hükümler.

Debûsî bu kısma, Hz. Peygamber'in şeriatının vefatıyla birlikte ebedî olmasını örnek olarak verir. Nitekim Kur'ân'da⁵⁶ Hz. Peygamber'in, peygamberlerin sonuncusu olduğu ifade edilmektedir. Bu durum, onun şeriatının sürekliliğini delâlet yoluyla ortaya koymaktadır.

2. Ebedî olduğu nas ile sabit olan hükümler.

Debûsî, bu tür hükme "... sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerden üstün kılacağım."⁵⁷ âyetini örnek olarak vermektedir. Âyette yer alan "kıyamet gününe kadar" ifadesi, nassın hükmünün kıyamete kadar yani ebedî olarak süreceğini açıkça ortaya koymaktadır.

⁵¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 231-233.

⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 315.

⁵³ es-Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mizânü'l-usûl*, neşr. Muhammed Zekî Abdülbir, (Katar: y.y., 1984,) 725.

⁵⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 191-198; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 82, 83. Konuyla ilgili olarak Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında cereyan eden tartışmalar için bkz. Yılmaz, Muharrem, "Nassa Ziyâde Problemi ve Fıkıhî İhtilâflara Etkisi (Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Örneğinde)", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, (2018): 4-8.

⁵⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 235.

⁵⁶ Bkz. Ahzâb, 33/40.

⁵⁷ Âl-i İmrân, 3/55.

3. Nas ile belirli bir vakte kadar (muvakkat) düzenlenmiş hükümler.

Bu tür hükümler, “Şunu sana bir sene haram kıldım veya helal kıldım”, “Bu, on yıllığına senin olsun” veya “Şu işi, on yıl yapmana müsaade ediyorum” şeklindeki ifadelerde yer alan hükümlerdir. Debûsî, bu tür geçici hükümlerin naslarda yer almadığını ifade etmektedir.⁵⁸

Debûsî’ye göre nas ile ebedî olduğu veya muvakkat olduğu ifade edilen hükümlerde nesih meydana gelmez. Zira Şâri’in, bu nitelikleri hâiz olan hükümlerin meşrû olduğunu bildirmesinden sonra nesih ile bunların gayr-ı meşrû halini alması Şâri’in ilk hükümle ilgili olarak vermiş olduğu haberde veya yapmış olduğu teşrî’de hata yaptığı, sonrada ilk hükmü neshetmekle bu hatasını telafi ettiği şeklinde yorumlanabilmektedir. Şâri’ hakkında böyle bir durumun düşünülmesi caiz değildir.⁵⁹ Debûsî, yapmış olduğu bu izahlarla vakitle kayıtlanmış olan hükümlerin neshedilmesinin, bedâ düşüncesi barındırması sebebiyle kabul edilemeyeceğini ortaya koymuş ve konuyla ilgili olarak Hanefî usulündeki yerleşik bakış açısını yansıtmıştır.⁶⁰

4. Herhangi bir vakitle kayıtlanmamış olan hükümler.

Ebedî veya geçici olduğuna dair herhangi bir kaydın bulunmadığı hükümler bu kapsamda yer almakta olup neshe konu olması yani neshedilmesi mümkün olan hükümler bu kısım hükümlerdir.⁶¹ Debûsî’ye göre herhangi bir hükmün meşrû kılınması, o hükmün bekâsını yani sürekliliğini gerektirmemektedir. Kâinatın yaratılması, yeryüzünün bitkiler ile canlandırılması, biz insanlara ihtiyarî eylemlerimizi yapabileceğimiz bir hayatın verilmesi, mülkiyeti sabit kılan alışveriş gibi hususlar nasilki sürekliliği gerektirmiyorsa Şâri’in ebedî veya geçici olduğuna dair herhangi bir vakitle kayıtlamadığı hükümlerin yürürlükte kalma sürelerinin sonradan beyân edilmesi de bu anlamda mümkün olmaktadır. Bu, kâinatın yaratılıp sonra kıyametle birlikte yok edilmesine benzemektedir. Burada kıyametin kopması, hangi vakte kadar devam edeceği bilgisi insanlar açısından meçhul olan kâinatın bekâ müddetinin sona erdiğinin bir beyânı olmaktadır.⁶²

Debûsî’nin, nesih konusunun hikmetini de makul bir zeminde izah etmeye çalıştığı görülmektedir. Ona göre Allah, kullarının faydası (salâh) için veya bir hikmet gereğince bazı hükümleri meşrû kılmaktadır. Hükümlere ait olan bu fayda ve hikmet yönü ise zamana ve çağlara göre değişiklik arz

⁵⁸ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 235.

⁵⁹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 235.

⁶⁰ Konuyla ilgili benzer izahlar için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 200-215; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 158-173; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 54-65.

⁶¹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 235.

⁶² Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 236.

edebilmektedir. Böyle bir durumda ise tebdîli mümkün olan hükümlerde bazı değişikliklere gidilmesi güzel ve uygun olmaktadır. Hükümlerde nesih yoluyla gerçekleşen değişikliği, doktor ve hasta arasındaki münasebete benzeten Debûsî, hastanın durumundaki değişikliklerin, tedavide takip edilecek süreç ve uygulamaların değişmesine sebep olabileceğini ifade ederek konuya mantıksal yönden açıklık getirmeye çalışmaktadır.⁶³

6. Neshin Çeşitleri

Debûsî, neshin gerçekleştiği delilleri Kur'ân ve sünnetle sınırlandırır. Dolayısıyla Kur'ân ve sünnette gerçekleşen nesih; Kitab'ın Kitab'ı, sünnetin sünneti, Kitab'ın sünneti ve sünnetin Kitab'ı neshetmesi şeklinde dört kısma ayrılmaktadır. Debûsî, Kitap ve sünnet arasında neshin gerçekleşmeyeceği düşüncesini benimseyen Şâfiî'nin (ö. 204/820) yaklaşımını "er-Risâle" adlı eserinden nakillerde bulunarak değerlendirir.⁶⁴ Debûsî'nin, öncelikle tartışmalı olan Kitap ve sünnet arasında gerçekleşen nesih konusunu incelediği görülmektedir.

6. 1. Sünnetin Kitap İle Neshi

Sünnetin Kitap yani Kur'ân tarafından neshedilmesi genel olarak kabul edilen bir husustur. Konuya dair olumsuz bir tavır sergileyen İmam Şâfiî'nin yaklaşımı bir kenara bırakılırsa Şâfiî usulcülerin, Kitab'ın sünneti neshetmesi meselesine olumlu yaklaşımları söylenebilir.⁶⁵

Debûsî'ye göre Kur'ân'ın, sünnetle sabit olan herhangi bir hükmü neshetmesi, Hz. Peygamber'in sünnetinde var olan bir hatanın açığa çıkarılması anlamında yorumlanamaz. Bu şekilde gerçekleşen bir nesih, gayr-ı metlûv olan vahiyde yani sünnetle sabit olan herhangi bir hükmün ne zaman sona ereceğinin metlûv olan Kur'ân vahiyde bildirilmesinden ibarettir.⁶⁶

Debûsî, Kur'ân'ın sünneti neshedebileceğine delil olarak "Biz kitabı sana, her şeyin açıklayıcısı olarak indirdik"⁶⁷ âyetini zikreder. Ayette Kur'ân, her şeyi beyân edici yani açıklayıcı olma özelliğiyle nitelendirilmiştir. Dolayısıyla sünnet de Kur'ân tarafından açıklanacak olan hususlar kapsamında yer almaktadır. Sünnette yer alan herhangi bir hükmün geçerlilik süresinin bittiğine dair bilgi de bir tür beyân yani açıklama olmaktadır. Bu itibarla nesih manasına gelen

⁶³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 236.

⁶⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 237.

⁶⁵ Bkz. es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebâr et-Temîmî el-Mervezî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, haz. Nâcî es-Süveyd, (Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 2011), 1: 386-387.

⁶⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 239, 240.

⁶⁷ Nahl, 16/89.

böyle bir beyânın Kur'ân'ın her şeyi beyân etmesi olarak değerlendirilmesi mümkün olmaktadır.⁶⁸

Debûsî'nin ifadesine göre sünnetin, başka bir sünnetle neshi nasıl câiz ise Kur'ân'da yer alan bir vahiyde yani âyetle neshedilmesi de aynı şekilde câiz olmalıdır.⁶⁹

Debûsî, sünnetin Kitap ile neshi bağlamında iki örnek vermektedir: Bunlar; kıblenin değiştirilmesi ve Hudeybiye Antlaşması'nın bir maddesinin iptal edilmesidir. Kıblenin Beytü'l-Makdis'e doğru olması Hz. Peygamber'in sünnetine dayalı bir uygulama ve hüküm iken kıbleyi Kâbe olarak belirleyen "Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir."⁷⁰ âyeti ile sünnete dayalı bu uygulama neshedilmiştir.⁷¹

Hudeybiye Antlaşması'nın bir maddesi olan ve Hz. Peygamber tarafından da onaylanan "Kureys'ten kaçarak Müslümanlara sığınanların tekrar Kureys'e teslim edileceği" hükmü, Müslüman olduğu anlaşılan kadınların kâfirlere teslim edilmesini yasaklayan "... Eğer (o kadınların) mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin."⁷² âyeti ile neshedilmiştir.⁷³

6. 2. Kitab'ın Sünnet ile Neshi

Sünnet'in Kitab'ı neshi meselesi, farklı görüşlerin ortaya konduğu bir alandır. Debûsî, bu tür bir neshi mümkün görmeyen Şâfiî'nin yaklaşımını ve temel dayanaklarını "er-Risâle"den nakillerde bulunarak ifade etmektedir. Şâfiî'ye göre sünnet ancak sünnetle, Kitap ta ancak Kitap ile neshedilebilir. Şâfiî'nin konuyla ilgili olarak naslardan ileri sürdüğü delillerden bazıları şunlardır: "Âyetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, 'Ya (bize) bundan başka bir Kur'ân getir veya onu değiştir' dediler. De ki: "Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım."⁷⁴ âyeti, Kur'ân'daki herhangi bir âyetin sünnetle neshedilmesinin mümkün olmadığını ifade etmekte ve bu tür bir neshi "kendiliğinden değiştirme" olarak nitelemektedir.⁷⁵

⁶⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 240.

⁶⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 245.

⁷⁰ Bakara, 2/144.

⁷¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 241, 245.

⁷² Mümteherine 60/ 10.

⁷³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 245.

⁷⁴ Yûnus, 10/15.

⁷⁵ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Mısır: Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1938), 106, 107; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 239.

“Biz bir âyetin hükmünü nesheder veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.”⁷⁶ âyetinde herhangi bir âyetin dengi (misli) olan başka bir âyetle neshinin mümkün olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla herhangi bir âyetin, dengi olmayan sünnet tarafından neshetmesi mümkün değildir.⁷⁷

Debûsî'nin ifadesine göre Şâfiî'nin görüşüne temel teşkil eden diğer deliller ise şunlardır: “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur’ân’ı indirdik.”⁷⁸ Bu ayette Hz. Peygamber’in, Kur’ân’ın açıklayıcısı (mübeyyin) olduğu haber verilmektedir. Hükmü değiştirmek (tebdîl) anlamına gelen neshin, Kur’ân’ı açıklama olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde hadislerin Kur’ân’a arz edilmesini ifade eden rivayet de sünnetle Kitap arasında böyle bir neshin mümkün olamayacağını ortaya koymaktadır. Zira nâsîh olarak değerlendirilecek sünnet delili, Kur’ân’a aykırı bir hüküm ihtiva etmektedir. Hadislerin Kur’ân’a arz edilmesine dair rivayete göre ise Kur’ân’a aykırı olan herhangi bir sünnetin kabul edilmemesi gerekmektedir.⁷⁹

Şâfiî'nin konuya dair görüşlerini ve temel dayanaklarını aktaran Debûsî, Kitab’ın sünnetle neshedilmesinin mümkün olduğunu gerekçeleriyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, sünnetle bir hükmü düzenlerken gayr-i metlûv olan vahiy ile hareket etmektedir. Dolayısıyla metlûv olan vahiy ile gayr-i metlûv olan vahiy arasında teşrî’ fonksiyonu açısından herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁸⁰ Debûsî, kaynağının Hz. Peygamber olması sebebiyle sünnetle sabit olan herhangi bir hükmün Allah’ın hükmü olarak değerlendirilemeyeceğini ifade edenlere karşı da benzer bir izah tarzı ortaya koymaktadır. Ona göre sünnet, her ne kadar görünürde Hz. Peygamber’e izâfe ediliyor olsa da, gerçekte Allah’a dayanmaktadır. Debûsî, bu yaklaşımını “Akıttığınız meniyi düşündünüz mü? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa biz miyiz yaratan?”⁸¹ âyeti üzerinden desteklemeye çalışır.⁸²

Hadislerin Kur’ân’a arz edilmesini ifade eden rivayeti değerlendiren Debûsî, bu rivayetin Kitab’ın sünnet ile neshedilmesine engel teşkil etmediğini ifade eder. Zira bu rivayette anlatılan durum, Hz. Peygamber’in vefatından sonra rivayet edilen ve haber-i vâhid niteliğindeki rivayetlere özel bir konudur. Dolayısıyla bu rivayete öngörülen arz meselesi, âhâd haber türü hadislerin

⁷⁶ Bakara, 2/106.

⁷⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 108; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 239.

⁷⁸ Nahl, 16/44.

⁷⁹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 239.

⁸⁰ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 242.

⁸¹ Vâkıâ, 56/58, 59.

⁸² Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 243.

Kur'ân'ın hükmüyle çatışması ve vürûd tarihlerinin bilinmemesi halinde söz konusu olmaktadır. Böyle bir durumda yapılacak şey, Kitab'ın hükmünün âhâd habere tercih edilmesidir.⁸³

Debûsî, sünnet'in Kitab'ın hükmünü neshetmesine şu örneği verir: Kur'ân'da yer alan *"Bundan sonra artık başka kadınlarla evlenmen, elinin altında bulunan cariyeler hariç, güzellikleri hoşuna gitse bile, bunların yerine başka hanımlar alman sana helâl değildir..."*⁸⁴ âyetiyle Hz. Peygamber'in mevcut hanımlarının dışında başka bir kadınla evlenmesi yasaklanmıştır. Debûsî'ye göre âyetin ifade ettiği yasak hükmü, Hz. Aişe'den gelen *"Hz. Peygamber, dilediği kadar kadınla evlenmek kendisine helal kılındıktan sonra vefat etmiştir."*⁸⁵ şeklindeki rivâyetle neshedilmiştir. Bu, gayr-i metlûv olan vahyin, metlûv olan bir vahyin hükmünü neshetmesine örnek olmaktadır. Zira bu âyetin hükmünü nesheden herhangi bir delil Kur'ân'da yer almamaktadır.⁸⁶

6. 3. Kitab'ın Kitap İle Neshi

Herhangi bir âyetin başka bir âyetle veya herhangi bir sünnetin başka bir sünnetle neshi meselesi âlimler arasında genel olarak kabul gören bir husustur. Debûsî'nin konunun temellendirilmesine yönelik herhangi bir açıklama yapmadan iki örnek üzerinden bu tür neshin pratik yansımalarını sunduğu görülür.

Debûsî, ilk olarak zina suçunun cezasını düzenleyen ayetler arasında gerçekleşen neshe örnek vermektedir. *"İçinizden zina eden iki kimseye eziyet edin..."*⁸⁷ âyetinde yer alan "eziyet etme" hükmü, *"Kadınlarınızdan zina yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun."*⁸⁸ âyetiyle neshedilmiş ve hüküm "evde hapis" olarak düzenlenmiştir. Bu hüküm de *"Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun."*⁸⁹ âyetiyle neshedilmiş ve zina fiili için hüküm yeniden düzenlenmiştir.⁹⁰

⁸³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 244.

⁸⁴ Ahzâb, 33/52.

⁸⁵ Dârimî, "Nikâh", 44; Nesâî, "Nikâh", 56; Benzer bir rivayet için bkz. Tirmîzî, "Kur'ân Tefsîri", 34.

⁸⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 244.

⁸⁷ Nisâ, 4/16.

⁸⁸ Nisâ, 4/15.

⁸⁹ Nûr, 24/2.

⁹⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 245. Kimi kaynaklarda zinâ suçuna öngörülen cezayı düzenleyen ilk âyetin Nisâ suresinin 16. âyeti olduğu, daha sonra ise mushafta önce yazılmış olan 15. âyetin nâzil olduğu ifade edilmektedir. (Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Azim Yayınları, 2007), 2: 531). Debûsî'nin de bu kabulden hareket ettiği söylenebilir.

Debûsî'nin vermiş olduğu diğer bir örnek ise Enfâl sûresinde yer alan "Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener." âyetidir.⁹¹ Bu âyet sonrasında gelen "Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi yener."⁹² âyetiyle neshedilmiştir.⁹³

6. 4. Sünnet'in Sünnet ile Neshedilmesi

Debûsî, herhangi bir sünnetin diğer bir sünnet tarafından neshedilmesinin câiz olduğunu ifade eder ve herhangi bir açıklamaya yer vermeden konuyla ilgili üç örnek verir.

Hz. Peygamber, "Sizlere kabir ziyaretlerini yasaklamıştım, artık kabirleri ziyâret edebilirsiniz."⁹⁴ hadisi ile kabir ziyaretiyle ilgili daha önce verdiği yasak hükmünü neshetmiştir.

Hz. Peygamber daha önce içki kaplarından herhangi bir şey içilmesini yasaklamış,⁹⁵ "Bundan böyle bütün kaplardan içebilirsiniz, ancak alkollü içki içmeyiniz."⁹⁶ hadisiyle de söz konusu yasak hükmünü neshetmiştir.

Debûsî'nin konuyla ilgili vermiş olduğu son örnek kurban etlerinin saklanması yasağının neshedilmesi ile ilgili rivayettir. Hz. Peygamber, "Kurban etlerini (ileride yemek üzere) üç günden daha fazla saklamanızı nehyetmişim. Artık yiyebilir ve saklayabilirsiniz."⁹⁷ buyurmuş ve daha önce sünnet ile sabit olan hükmü neshetmiştir.⁹⁸

SONUÇ

Hanefî fıkıh usulünün gelişmesinde büyük katkıları olan ve mezhebin usul düşüncesine yön veren âlimlerden biri olan Debûsî, fıkıh usulü alanında yazmış olduğu "Takvîmu'l-edille" isimli meşhur eserinde nesih konusuna sistematik denilebilecek bir tarzda yer vermiştir. Konuyla ilgili olarak karşıt görüşlere değinmiş, kendi görüşünü ispatlamak ve muhalif görüşleri eleştirmek amacıyla güçlü deliller sunmuştur.

Debûsî, neshin kelimesinin sözlükte iptal ve tebdîl anlamlarına geldiğini ifade etmekle birlikte kavramın şer'î bir terim olduğunu belirtmektedir. Ona göre nesih; hüküm koyucunun, bir hükmün yürürlükte kalma süresinin artık sona erdiğini beyân etmesinden ibarettir. Nesih, mümkün, câiz ve fiilen gerçekleşmiş bir durumdur. Bu bakımdan herhangi bir Müslümanın neshin

⁹¹ Enfâl, 8/65.

⁹² Enfâl ,8/66.

⁹³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 245.

⁹⁴ Müslim, "Cenâiz", 106; Tirmizî, "Cenâiz", 60.

⁹⁵ Yasaklayan rivâyetler için bkz. Müslim, "Eşribe", 6.

⁹⁶ Ebû Dâvud, "Eşribe", 7.

⁹⁷ Ebû Dâvud, "Edâhî", 10; İbn Mâce, "Edâhî", 16.

⁹⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 245.

imkân ve cevâzını kabul etmemesi düşünülemez. Nesih sadece Hz. Peygamber hayatta iken gerçekleşebildiği için onun vefatından sonra neshin gerçekleşmesi düşünülemez. Nesih, ancak şer'î hükümlerde söz konusu olabilmektedir. Ebedî veya geçici olduğuna dair herhangi bir kaydın bulunmadığı şer'î hükümler, neshe konu olması yani neshedilmesi mümkün olan hükümlerdir. Allah'a, sıfatlarına, kitaplarına ve peygamberlerine iman gibi değişmeyen konular neshe konu olamazlar. Debûsî'ye göre, neshedilmesi mümkün olan hükümlerde neshin gerçekleşebilmesi için o hükümle amel etmenin mümkün olması şarttır. Dolayısıyla herhangi bir hükümle amel edilecek kadar bir zamanın geçmemesi durumunda söz konusu hükmün neshedilmesi mümkün değildir.

Nesih; tilâvetle hükmün birlikte neshi, hükmün neshedilip tilâvetin kalması, tilâvetin neshedilip hükmün kalması ve nassa yapılan ziyade ile gerçekleşen nesih şeklinde dört kısma ayrılmaktadır. Debûsî, nassa herhangi bir şey ziyade etmenin, görünürde bir beyân olduğunu fakat içerik olarak bir nesih olduğunu özellikle vurgulamış ve konuya dair Hanefî usul düşüncesindeki hâkim kanaati net bir şekilde yansıtmıştır.

Debûsî, neshin gerçekleştiği delilleri Kur'ân ve sünnetle sınırlandırır. Dolayısıyla icmâ ve kıyas gibi delillerde nesih gerçekleşmez. Kur'ân ve sünnette gerçekleşen nesih; Kitab'ın Kitab'ı, sünnetin sünneti, Kitab'ın sünneti ve sünnetin Kitab'ı neshetmesi şeklinde dört kısma ayrılmaktadır. Debûsî, ihtilafı bir konu olan Kur'ân ve sünnet delillerinin birbirini neshedip edemeyeceği meselesini detaylı olarak incelemiş ve böyle bir neshi mümkün görmeyen Şâfiî'nin görüşünü ve dayandığı delilleri vererek tenkit etmiştir. Bu bağlamda o, sahih sünnetin de vahiy mahsülü olmasından hareketle her iki delil arasında neshin mümkün olduğunu ifade etmiş ve örnekler üzerinden görüşünü desteklemeye çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 2 Cild. İstanbul: Şirket-i Sahâfe-i Osmâniye, 1308/1890.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 2. Baskı. 4 Cild. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1994.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Âsâ. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. Thk. Halil Muhyiddin Meys. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.

Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Azim Yayınları, 2007.

- İbn Emîr Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 2 Cild. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Melek, Abdülatîf bin Abdülazîz bin Emînüddîn. *Şerhu'l-Menâr*. İstanbul: Salah bilici kitabevi, t.y.
- Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevî. *Nûrû'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*. 2 Cild. İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.
- Molla Hüsrev, Mehmed. *Mir'âtü'l-usûl fî şerh-i Mirkâti'l-vusûl*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*. 2 Cild. İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.
- Lutfullah Cebeci, "Ebû Müslim el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 22: 509.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*. Thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cild. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- es-Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânü'l-usûl*. Neşr. Muhammed Zekî Abdülbir. Katar: b.y., 1984.
- es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâtiu'l-edille fî'l-usûl*. Thk. Nâcî es-Süveyd. 5 Cild. Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 2011.
- es-Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Usûl*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Afğânî. 2 Cild. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 2005.
- eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Yılmaz, Muharrem. "Nassa Ziyâde Problemi ve Fıkıhî İhtilâflara Etkisi (Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Örneğinde)". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/1, (2018), 1-28.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar 2019, 6 (11), 169-195.

**KARŞILAŞTIRMALI EDEBİYAT: ARAP EKOLÜNÜN ULUSLARARASI
EKOLLER ARASINDAKİ YERİ**
**Comparative Literature: The Status of the Arabic School among
International Schools**

Nidal F. A. Alshorbaji

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belegatı Anabilim Dalı, e-Mail: nidalalshorbaji@gmail.com ORCID: 0000-0002-1756-4801

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. Galip YAVUZ / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi M. Faruk ÇİFCİ / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi Melek ABDULQADER / PAU İlahiyat Fakültesi.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02 Temmuz 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Haziran 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran 2019

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 11 **Sayfa / Pages:** 169-195

Atıf / Cite as: Alshorbaji, F. A. Nidal. *Karşılaştırmalı Edebiyat: Arap Ekolünün Uluslararası Ekoller Arasındaki Yeri [Comparative Literature: The Status of the Arabic School among International Schools]*. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 6/11 (Bahar 2019): 169-195.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *ithenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca üç hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *ithenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by three referees

www.dergipark.gov.tr/pauifd

KARŞILAŞTIRMALI EDEBİYAT: ARAP EKOLÜNÜN ULUSLARARASI EKOLLER ARASINDAKİ YERİ

Nidal F. A. Alshorbaji*

Öz

Bu araştırma, karşılaştırmalı edebiyat kavramını ve karşılaştırmalı edebiyat ekollerini tanımlamayı amaçlamaktadır. Ayrıca çalışma, karşılaştırmalı Arap edebiyatının edebiyat ekollerini arasındaki yerini belirlemeyi ve bu edebiyatın söz konusu ekollerine ne ölçüde etkileyip onlardan ne ölçüde etkilendiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmada, karşılaştırmalı Arap edebiyatının geri kalma nedenleri araştırılacak, bu edebiyatın ayırt edici özelliklerinin tanımlanabilmesi ve ona ait özgün bir sistemin inşa edilebilmesi için neler yapılması gerektiği hususları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Karşılaştırmalı Edebiyat, Karşılaştırmalı Edebiyat Ekollerini, Arap Edebiyatı

Comparative Literature: The Status of the Arabic School among International Schools

Abstract

This research aims to identify the Comparative Literature and identify the international schools in comparative literature, as well as determining the status of the Arabic school of comparative literature among the international schools, and to what extent this school influenced by and affected other schools. This research aims to discuss the reasons behind the regression of the Arab school from other schools and how it is possible to promote the Arabic school of comparative literature in order to define its features and build its own system that distinguishes it from other schools.

Keywords: Comparative literature, Schools of Comparative literature, Arabic literature.

STRUCTURED ABSTRACT

It is concluded that the theory of comparative literature is rather modern. It is deemed to be a type of literary research that focuses on studying the relations between world literature, and how ideas moved from a nation to nation and from an art to another. The importance of comparative literature is that it widens and deepens the horizons of human experience. In addition, it gives the student of this field a delicate

* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belegatı Anabilim Dalı, e-Mail: nidalalshorbaji@gmail.com ORCID: 0000-0002-1756-4801

sensitivity to literary taste. Moreover, it helps the writer to be inspired by literature of other arts; for example, the play “*Ahlu'l-Kahf*” by Tafik el-Hakim was influenced by the “*Fifth Symphony*” of Bethhofen, also the sculptors are inspired by literature. Therefore, the importance of comparative literature in the Arab world should be increased, as the Arabs were much delayed in this field, which led to the delay of their creativity.

According to this research, the doctrines of comparative literature have two approaches:

First, the practice of comparative literature as an old phenomenon doesn't use the scientific methodology, and this practice is confused because of ignorance of the theories of comparative literature; it is widespread in the East and the Arab countries. Second, comparative literature is a science that has its own origins, limits and rules. It is a newly developed science and continues to grow and evolution. It is the study of literature regardless the geographical, linguistic, qualitative and cognitive boundaries.

Based on the concept that comparative literature means the universality of literature, all literatures go out of their national and geographic boundaries in order to obtain new sources that nourishes and develops literature. This is also considered intellectual cooperation among nations.

We can easily realize the prosperity and development of comparative literature in most countries of the world because of the ease of communication between different cultures and nations, the countries of the world now become more communicable because of the surge in communication technology, and the spread of the movement of translation among the languages of the world and ease, the language barrier is no longer a major obstacle as before .

It is noticed that most nations have established their own schools of comparative literature with their rules and regulations, but the Arabs are still in the trial and error stage; they haven't moved to the stage of the integrated theory. Arabs still imitate the french school and sometimes move among international schools. They did not form a private school with Arabic features that distinguish them from other schools.

In order to draw the features of a purely independent Arab school, we must study in depth the literature and its branches and develop the full plan of this school, which can be summarized as follows:

1. Develop a comprehensive definition of literature as well as inventory the characteristics of literature.

2. Apply these literary characteristics to the world literature in America, Europe, Russia and others.
3. Comparing these different literatures with Arabic literature throughout history. For example, we must work on:
 - a. Research the impact of modern Arabic literature on Western literature.
 - b. Examining the influence of Western literature on Arabic literature.
 - c. Discussing how modern Western literary literature influenced Arab writers and literature.
 - d. Studying of Spanish literature and its impact on Arabic literature in general and Andalusia in particular.
 - e. Studying of the extent to which the Diaspora literature (Arab writers who emigrated to the Americas at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century) influenced Western literature and its impact on Arabic literature.
 - f. The study of Islamic literature in East Asian countries such as India and Pakistan and its impact on Arabic literature.
4. Inventorying Arab writers in all countries of the world to make a bibliography of their works.
5. Working on reaching the universal human literature

1. مصطلحات ومفاهيم

a. الأدب Literature

هناك آراء كثيرة مختلفة تحاول تعريف الأدب يمكن إجمالها بطرق مختلفة. فهناك من يرى أن "الأدب هو مأثور أي أمة من بليغ شعرها ونثرها"¹، وهناك من يعرف الأدب عن طريق الأداة، حيث إن الأدب فن لغوي أي لغة الخيال أي كيان لغوي، وآخرون يرون أن الأدب شكل جمالي خالص أو عمل فني بحت، أو نظام من الرموز والدلالات التي تولد في النص وتعيش فيه بغض النظر عما يوجد خارج النص وفي المقابل يرى آخرون أنه تعبير بالكلمة عن موقف الأديب من العالم أو أنه أداة تعبير طبقية أو أنه صياغة لغوية لتجربة إنسانية عميقة أو أنه استخدام خاص للغة لتحقيق غرض محدد.²

b. تاريخ الأدب History of Literature

حرصت جميع الأمم في كل العصور على تسجيل مآثرها ونتائج مفكراتها وتدوين ذلك كله بشتى الطرق. وهذا ما يُسمى بعملية "التأريخ" بصفة عامة. وإذا كان هذا التأريخ منصباً على التراث

¹ Abdulaziz Atîk, *Fi'n-Nakdi'l-Edebi*, (Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyya, 1972), 263.

² Şukrî Azîz el-Mâdî, *fi Nazariyyeti'l-Edeb*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Muntehebi'l-Arabî, 1993), 10. Bkz, Terry Eagleton, *Literary Theory: an introduction*, (Malden MA, Blackwell Publishing, 1996), 1-14.

الأدبي فإنه يُسمى "التاريخ الأدبي"، وإذا قلنا إن الأدب هو ما يُؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما سواء لتفسيرهما أو تقديمهما، كما عرفه طه حسين³، فإن تاريخ الأدب يجب أن يتجاوز ذلك إلى تاريخ العقل الإنساني حيث يشمل تاريخ الفلسفة والعلوم والفنون وتاريخ الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ومدى تأثيرها في الشعر والنثر. وقد ضرب طه حسين مثلاً بذلك أن القارئ حتى يفهم خمريات أبي نواس فيجب عليه أن يدرس التوحيد والعقيدة الإسلامية واختلاف أهل السنة مع المعتزلة في العقيدة⁴. وهذا يتوافق مع ما يراه لانسون Gustave Lanson المؤسس الرئيس لتاريخ الأدب في فرنسا، حيث يقول إن تاريخ الأدب يشمل الحياة الثقافية وتاريخها والأدباء الذين يكتبون والجمهور الذي يقرأ⁵. فتكون مهمة تاريخ الأدب هي تأريخ العقليات والممارسات الثقافية⁶. ونفهم من ذلك أن تاريخ الأدب يشمل تسجيل وتدوين كل مجالات الحياة. حتى وصل الأمر ببعض النقاد أن يشبه تاريخ الأدب بالشُرطة التي تريد اعتقال شخص ما، ولكنها تقوم باعتقال كل من تقابله حتى ولو لم يكن له علاقة بالشخص المطلوب، وهكذا يستعين مؤرخو الأدب بكل شيء⁷. وكذلك فقد أصبح تاريخ الأدب ملتقى لمختلف التخصصات مثل علماء الاجتماع ومحلي الخطاب ومنظري الدراسات الأدبية بشكل عام وذلك لأن تاريخ الأدب يتصل بشكل مباشر بكل تلك التخصصات⁸. ويرى آخرون أن تاريخ الأدب يشمل دراسة النص الأدبي وما حوله من عوامل البيئة والشخصية وعوامل الإيحاء أي تحقيق الصلة بينه وبين منتجه وبينه وبين ظروف الحياة من حوله⁹.

c. النقد الأدبي Literature Criticism

النقد الأدبي في أعم وأشمل معانيه هو "الحكم على الأعمال الأدبية، وعرضها وتعريف الذوق والتقاليد الأدبية، وتحديد المقصود بالعمل الممتاز¹⁰ أي أنه هو "الذي يستكشف أصالة الأدب أو عدم أصالته"¹¹، فهو دياكتيكي (جدلي) بين المبدع والمتلقي، وبكلمات أخرى هو فن تعليم القراءة أي كيفية فهم وتذوق أي فن مثل قراءة قصة أو قطعة منحوتة أو سماع مقطوعة موسيقية، وتزداد المتعة الوجدانية والفكرية بتكرار الرجوع إلى هذا الفن من أجل زيادة فهمه¹². وكما يقول ميخائيل نعيمة "إن مهنة الناقد الغربية"¹³ أي غربلة الإنتاج الفكري للناس. فالناقد يُصدر على النص الأدبي

³ Tâha Huseyn, *fi'l-Edebi'l-Câhili*, (Kahire: Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1933), 24.

⁴ Huseyn, *fi'l-Edebi'l-Câhili*, 26-27.

⁵ Emmanuel Fraisse – Bernard Mouralis, *Kadâya Edebiyye 'Âmm: Âfâku Cedîde fi Nazariyyeti'l-Edeb*. Trc. Latîf Zeytûnî (Kuvayt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfa ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 2004), 67.

⁶ Fraisse – Mouralis, *Kadâya Edebiyye 'Âmm*, 67.

⁷ Clément Moisan, *Mâ't-Târîhu'l-Edeb*. Trc. Hesen el-Tâlip, (Beni Ġâzi: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2010), 65.

⁸ Moisan, *Mâ't-Târîhu'l-Edebî*, 66. Bkz. Ahmed Abu'l-Hesen, *el-Arabu ve-Târîhu'l-Edeb: Nemûzacu Kitâbi'l-Eġâni*, 1. Baskı, (ed-Dâru'l-Baydâ': Dâr Tupkâl lil-Neşr, 2003), 61-79.

⁹ Suhayr el-Kalemâvî, *Fennu'l-Edeb: el-Muhâkâh*, (Kahire: Şeriketu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1953), 19.

¹⁰ René Wellek, "Min Mebâdi'i'n-Nakd", *Hâdiru'n-Nakdi'l-Edebî: Makâlâtun fi Tabi'ati'l-Edeb*. Trc. Mahmûd el-Rabî'î, (Kahire: Dar Ġerîb, 1998), 61.

¹¹ Atîk, *Fi'n-Nakdi'l-Edebî*, 263.

¹² Mustafa el-Sâvi el-Cuveynî, *Âfâku min'l-Ibdâ'i ve't-Telakki ve'l-Fenn*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1983), 379.

¹³ Mihâ'il Ne'îme, *el-Ġurbâl*, (Beyrût: Nûfel, 1991), 13.

حكماً ويُطبَّق الموازين عليه ويصف انفعاله بهذا النص.¹⁴ فالناقد دائماً "يؤمن بالنظرة التي يُلقِيها على الأثر الأدبي ويحكم عليه عن بُعد، ويكشف عن عيوبه أو يعترف فيه بالأشكال الجميلة التي يحللها ويحددها ويجمعها ضمن أنواع وأجناس، أو نجده يجول في الآثار بحثاً عن إشارات تدل على حضور يريد أن يمسك به. وعلى هذا فإن النقد ذاته يُعتبر أدبياً."¹⁵

وقد تغيرت أهداف النقد الأدبي على مر العصور ومرت بعدة مراحل. فقد جاء القرن العشرين بمزيد من المذاهب الأدبية والفنية مثل السريالية التي هدفت إلى الكشف عن أسرار العقل الباطن باعتباره المسيطر على السلوك البشري أثناء الحرب العالمية الأولى، والمدرسة الوجودية Existentialism بزعامة جان بول سارتر Jean-Paul Sartre التي ظهرت مع الحرب العالمية الثانية والتي ترى شيئاً واحداً فقط وهو أن الإنسان موجود وعليه أن يتحمل مسؤوليته كاملة في الحياة وأن عليه أن يتصرف في الحياة في إطار مصلحة المجتمع، وكذلك مسرح اللامعقول (العبث) Theatre of the Absurd. الذي نشأ مع القطبين الشرقي والغربي والذي أنكر وجود العقل في الحياة.¹⁶ ومن أمثلة تلك المذاهب النقدية ما يلي:

1. المذهب التقليدي

كان النقد الأدبي يستهدف المتلقي ويقمّ ما يقدم إليه من بلاغة لغوية وقيم أخلاقية أو دينية أو إنسانية أو تربوية كما في المدرسة الكلاسيكية والمدرسة المحافظة ومدرسة الإحياء.¹⁷ واستمرت هذه منذ القدم وحتى العصر الحديث.¹⁸

2. مذهب النقد التأثري أو الانطباعي Impressionism

والمنهج التأثري أو التأثرية أو الانطباعية كلها أسماء لهذا المنهج الذي يعرفه النقاد بأنه المنهج الذي يكون فيه الإحساس والانطباع الشخصي وليس العقل هو المقياس للتعبير الفني والأدبي وسبب ذلك هو أن أي عمل فني لا بد أن يُعرض على نفس الفنان أولاً وعندئذ يترك العمل الأدبي أثره في نفس الفنان فيعبر عنه بطريقته.¹⁹ أي أنه ليس للنقد الانطباعي قواعد وقوانين يحتمك إليها فهو أقرب للذوق الشخصي.²⁰ أي أن أصحاب المنهج التأثري يغلبون عاطفتهم لأن وظيفة الناقد عندهم هي التعبير عما يُثار في نفس الناقد من مشاعر مختلفة بسبب الأثر النفسي.²¹ وقد بدأت المدرسة

¹⁴ el-Kalemâvî, *Fennu'l-Edeb*, 19. Bkz. René Wellek, *Mefâhîmu Nakdiyye*, trc. Muhammed Asfûr, (Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî lil-Sek'afeti ve'l-Funûni ve'l-Êdâb, 1987), 9.

¹⁵ Roger Fayolle, "en-Nakdu'l-Edebî". Trc. Tâhir Haccâr, *et-Turâsu'l-Arabî 27/07* (2007): 169-178. Bkz. Fâ'ik Mustafa - Abdurrida Ali, *fi'n-Nakdi'l-Edebiyi'l-Hedîs: Muntalakâtun ve Tatbîkât*, (el-Mevsil: Câmi'etu'l-Mevsil, 1989), 93.

¹⁶ Azîz el-Seyyid Câsim, *Dirâsâtun Nakdiyyetun fi'l-Edeb*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu el-Êmmetu lil-Kitâb, 1995), 189-195. Bkz. Muhammed Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, (Kahire: Nahdatu Mîsr, 2006), 98.

¹⁷ Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebî*, (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyyetu'l-Lubnâniyye, 1995), 153.

¹⁸ José Angel García Landa, "Classical Criticism after Aristotle", *SSRN Electronic Journal*, DOI: 10.2139/ssrn.2421471, 32.

¹⁹ Klive Scott, "el-Hareketu'l-Întibâ'iyye". Trc. İse Sem'ân, *Mecelletu'l-Êdêbi'l-Ecnebiyye* 111 (Temmuz, 2002): 49-50.

²⁰ Huseyn Ali ez-Zu'bî, "en-Nakdu'l-Întibâ'î fi Hareketi'n-Nakdi'l-Kadîm", *Mecelletu Eb'âd* 5 (Ekim, 2009): 40.

²¹ Muhammed Zeki el-Aşmâvî, *E'lâmu'l-Edebi'l-Arabî el-Hedîs ve-İtticâhâtihim el-Fenniyye: eş-Şi'r, el-Mesrah, el-Kissa, en-Nakdu'l-Edebî*, (İskenderiyye: Dâru'l-Me'rîfetu'l-Câmi'iyye, 2000), 402.

التأثرية في أواخر القرن التاسع عشر في باريس في فرنسا بعد الدماء التي سالت إثر الثورة الفرنسية، فبدأ الأدباء والشعراء يلجأون إلى نفوسهم ووجدانهم وتجاربهم العاطفية ويركزون على مشاهد الطبيعة والجمال فبدأ الابتكار والتجديد بأفكار متحررة وأساليب حرة.²² ومن باريس انتقلت هذه المدرسة إلى أوروبا وأمريكا في سنوات قليلة في جميع مجالات الأدب والفنون.²³ أما في العالم العربي فقد كان الشيخ حسين المرصفي هو من أسس المنهج التأثري فيه حيث درس شعر البارودي دراسة نقدية تأثرية من خلال كتابه "الوسيلة الأدبية"²⁴. ولكن بعض النقاد لا يطلقون العنان لهذا المذهب ليسيطر على النقد. حيث يرون أن للنقد التأثري حدود وقيود. فالتأثرية مرحلة أولى في النقد الأدبي فلا يمكن اعتبار التأثرية منهجاً نقدياً يمكن الاكتفاء به، فيجب على الناقد التأثري أن يعتبر تأثره مرحلة أولى يجب أن يتبعها بمرحلة أخرى موضوعية يحاول فيها تفسير انطباعاته، وفي هذه المرحلة الموضوعية يلجأ الناقد إلى مبادئ وأصول النقد ويحتكم إلى العقل.²⁵

3. المذهب الاجتماعي Social Criticism

حيث إن النقد فيه ركز على الجماعة والمجتمع وما يخدمهما ويعالج الأداء فيهما. وتسمى أيضاً مدرسة الفن للحياة²⁶. وظهرت الاجتماعية الواقعية التي هي نقيض المثالية التي تجرد الحياة من جميع عيوبها ومشكلاتها وتحرص على عرضها في أجمل صورة²⁷. ولكن المذهب الاجتماعي يأخذ النقد الاجتماعي الموجه من علماء الاجتماع والإصلاحيين في المجتمع ويركز عليه فيصبح الأديب ثائراً على مشكلات مجتمعه.²⁸ وبكلمات أخرى فإن الاجتماعية تدعو إلى "دراسة واقع الإنسان وتحسين حاله عن طريق الكشف عن حقيقته كشفاً موضوعياً، وتصوير حياته الملموسة التي يعيشها وتتحكم في صياغته ككائن"²⁹ فالمذهب الاجتماعي يؤمن بأن الأدب والفن ليسا نابعين من نفوس الأفراد ومشاعرهم وإنما منبعه روح الجماعة وتجارب الشعب حيث إنه ثمرة إحساسها ونتيجة تفكيرها.³⁰ فالأديب هو نتاج المجتمع الذي أثر فيه ثم يعود الأديب مرة أخرى ليؤثر هو في المجتمع عن طريق أدبه أي أن خيال الأديب ومشاعره ومزاجه الفكري مستمد من واقع المجتمع الذي نشأ فيه، وعملية الكتابة التي يمارسها الأديب والطباعة والنشر لا تقوم بغير الناس الذين يكتب لهم الأديب ويؤثر فيهم.³¹

4. المذهب التاريخي Historical Criticism

22 Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebî*, 154.

23 Daniel Weavis, *exploring literary impressionism: Conrad, Crane, James and Ford*, ProQuest, Ann Arbor, MI, 2013, pp. 1-6

24 Tâlip Halîf es-Sultânî, *en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Hedîs*, (Emmân: Dâru'r-Radvân, 2013), 61.

25 Muhammed Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâdu el-Mu'âsirûn*, (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1997), 186-187.

26 Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebî*, 179.

27 Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebî*, 157.

28 Kenneth O'Brien, *the Sociology of Literature: George Lukacs*, (Master Thesis, 1969), 72.

29 Ahmed Zeki Bedevi, *Mu'cemu Mustalahâti el-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye: İngilîzî Firinsî Arabî*, (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1982), 347.

30 Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebî*, 159.

31 Abdulazim Enîs - Mahmûd Emîn el-'Âlim, *fi's-Sekâfeti'l-Mısriyye*, (Kahire: Dâru's-Sekâfeti'l-Cedîde, 1989), 31.

التاريخ مليئ بتجارب البشر التي لا حد لها. ويستطيع الأديب أن ينتقي منها ما يشاء لصياغتها في صورة أدبية. والأديب لا يستعين بالتاريخ ليعرف الناس به، ولكنه يختار من التاريخ التجربة التي يمكن بها طرح مشكلة إنسانية أو اجتماعية أثارته أو شغلت عصره أو تورق الإنسان بصفة عامة. وبالرغم من أن حربة الكاتب مقيدة بالأحداث التاريخية، إلا أنه يتمتع بحرية كاملة في تفسير الحدث التاريخي ليخدم بهذا التفسير هدفه العمل الأدبي. وهنا يمكن تقييم الأديب ومعرفة مدى حنكته من خلال تحليل نفوس الشخصيات التاريخية واختيار العوامل والبواعث التي يفسر بها تصرفات كل شخصية من خلال واقع الحياة التي تعيشها.³²

5. المذهب الجمالي Aesthetic Criticism

وهو مذهب معاصر يُنظر فيه إلى العمل الأدبي بعيداً عن كل العوامل الاجتماعية والسياسية أو النفسية أو ذاتية الأديب.³³ وتعتمد هذه المدرسة مذهب الفلسفة المثالية الجمالية حيث يعتمد هذا المذهب في الشعر الغنائي على الفلسفة المثالية الجمالية بصفة عامة وعلى فلسفة الألمانى كانط Immanuel Kant بصفة خاصة.³⁴ والفلسفة المثالية قد جعلت أبناء تلك المدرسة يؤمنون باستقلال الشعر عن كل هدف أو غاية اجتماعية أو خلقية. ولذلك قد ظهرت عبارة "الفن للفن" في هذه المدرسة فالفن هدف في حد ذاته.³⁵

6. المذهب البنوي Structural criticism

والبنوية تهتم بالتصميم الداخلي للعمل الأدبي وما يحتويه من رموز ودلالات مترابطة. فكل شيء له بنية خاصة به. فالبنوية نقد يهتم بالنسق العام للعمل الأدبي وتشير إلى مختلف التركيبات في العمل الأدبي وإمكانات التفصيل فيها. وتنسب البنوية بعالمية الأسلوب حيث يصلح تطبيق البنوية على أي مجال من مجالات البحث العلمي والعلوم المختلفة.³⁶

7. التفكيكية Deconstruction theory

وقد قامت هذه المدرسة على أنقاض البنوية وازدهرت في السبعينيات من القرن العشرين.³⁷ وتقوم التفكيكية على توليد المعاني واستقراء النص حتى يمكن الوصول إلى احتمالات قد يحتويها النص ويشير إليها حتى ولو كان الأديب لم يعن إلى تلك المعاني أو يقصدها.³⁸

8. مذهب النقد النفسي أو التحليلي Psychoanalysis criticism

والتحليل النفسي للأدب يعني الاعتماد على طرق علمية لدراسة العمليات النفسية اللاشعورية. وبالرغم من أن هذا المصطلح طبي في الأساس إلا أن نتائج هذا المنهج ظهرت في عدد كبير من الأعمال الفنية والأدبية.³⁹ وهذا المنهج بدأ اكتشافه منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر بفضل سيجموند فرويد Sigmund Freud وقد امتد للأدب بسبب يأس الناس من قدرة العقل الواعي

³² Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, 78-82. Bkz. Muhammed Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuh*, (Kahire: Nahdatu Mısır), 13-14.

³³ el-Cuveynî, *Âfâku min'l-İbdâ'î ve't-Telakki ve'l-Fenn*, 379-380.

³⁴ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebî*, 161-162.

³⁵ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebî*, 162.

³⁶ Isaiah Smithson, "Structuralism as a Method of Literary Criticism", *College English*, 37/2 (1975), 145, 149.

³⁷ Menâl bin Kasîme, *el-Menâhîcu'n-Nakdiyyetu'l-Edebiyye: Kirâ'atun fi'l-Fikri'l-Edebiyyi'n-Nakdiyyi'l-Mu'âsiri li-Hemid lihmidânî*, (Yüksek Lisans Tezi, Câmi'etu Muhammed Bu Dyâf, 2017), 23.

³⁸ Salâh Fadl, *Menâhîcu'n-Nakdi'l-Mu'âsir*, (Kahire: Mirit, 2002), 133-134.

³⁹ İbrâhîm Fathî, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Edebiyye*, (Tunus: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye lil-Nâşirîn el-Muttehidîn, 1988), 79-80.

على القيادة الرشيدة وتجنب الحروب وذلك عقب الحرب العالمية الأولى. فاعتزل عددٌ من الأدباء الحربَ واجتمعوا في أحد مقاهي زيورخ بسويسرا برئاسة الأديب الروماني تسارا Tirstan Tzara وكونوا مذهب الدادية Dadism حيث كلمة "دادا" تقولها الأمهات للأطفال عند تعليمهم مبدأ المشي في إشارة إلى أن الإنسانية ارتدّت إلى عهد الطفولة. وفي سنة 1924 تغير اسمها إلى السريالية Surrealism أي ما وراء الواقع. ومن ثمّ انتشر هذا المذهب في جميع الفنون الأدبية والتشكيلية حيث أصبح العقل الباطن هو المصدر الأساسي الذي يستقي منه الأدباء موضوعاتهم المسرحية والقصصية وأشعارهم. ويرى بعض النقاد أن المذهب السريالي من طبيعته أن يكون محدوداً في الفنون التعبيرية كالأدب لأنه يعتمد على اللغة التي يحمل فيها كل لفظ معنى محدداً. ولكنه ثري جداً في الفنون التشكيلية كالنحت والتصوير لصعوبة أو استحالة استنباط ما تخفيه من معانٍ وأسرار. وفي كثير من الأحيان يترك الفنان التشكيلي المجال للمشاهد أن يفسر العمل ويفهمه.⁴⁰

والعلاقة بين التحليل النفسي والأدب علاقة وطيدة حيث إن التحليل النفسي للأدب يكشف عن اللاوعي أو العقل الباطن ومكونات النفس البشرية. والتحليل النفسي يُعتبر مُنطلق هام لفهم الأعمال الإبداعية.⁴¹ حيث يبتعد عن التطبيق التقليدي لفهم النص الأدبي ويركز على التحليل النفسي للنص وكذلك للأديب أو الفنان.⁴²

وأرى أن الأدب العربي مازال مقصراً جداً مع العقل الباطن ومدرسة التحليل النفسي، حيث إن الاعتماد على علم النفس والنظريات العلمية الخاصة بالنفس الإنسانية ومشاكلها وأمراضها مازال قليلاً جداً وإن وجد في أدبنا العربي فإنه يكون مجرد ترجمة أو نسخ للأدب الغربي الذي تعمق في العقل الباطن إلى أبعد الحدود. وأرى أن سبب ذلك يرجع إلى أن أغلب الأدباء العرب بعيدين عن مجال علم النفس فلا يطلعون عليه كما يجب أن يكون.

a. الأدب المقارن Comparative Literature

يُعتبر الأدب المقارن فرعاً من التاريخ الأدبي حيث إنه يبحث في الأدب القومي وعلاقته التاريخية بغيره من الآداب ومدى تأثره بها وتأثيره فيها. ويعرف هنري باجو Daniel-Henri Pageaux الأدب المقارن على أنه "الفن المنهجي الذي يبحث في علاقات التشابه، والتقارب، والتأثير، وتقريب الأدب من مجالات التعبير والمعرفة الأخرى، أو أيضاً، الوقائع والنصوص الأدبية فيما بينها، المتباعدة في الزمان والمكان أو المتقاربة، شرط أن تعود إلى لغات أو ثقافات مختلفة، تشكل جزءاً من تراث واحد من أجل وصفها بصورة أفضل، وفهمها، وتدقيقها."⁴³ ونستطيع أن نلخص ذلك في أن الأدب المقارن فن يبحث في عدة مجالات، وهي:

1. الموضوعات.

أي دراسة الموضوعات وتتبعها بين الآداب المختلفة، مثل موضوع قيس وليلى في الأدب العربي وكيف انتقل هذا الموضوع إلى الآداب الأخرى مثل الأدب الفارسي والأدب التركي، ثم عودته مرة أخرى إلى الأدب العربي في شكل مسرحية على يد أحمد شوقي وصلاح عبد الصبور.

2. الأنواع الأدبية من شعر وقصة ومقالة وغيرها.

⁴⁰ Mendûr, *el-Edebu ve-Funûnuh*, 88-90.

⁴¹ Muhammed İse, "el-Qırâ'etu'n-Nefsiyyetu lil-Nassi'l-Edebî", *Mecelletu Câmi'eti Dimaşk* 19/1-2, (2003): 21.

⁴² Thomas Albrecht, "Subject and Object in Psychoanalytic Criticism: on the Interpretative Method of Freud's 'the Moses of Michelangelo'", *Textual Practice*, 28/5, (2014): 783.

⁴³ Danielle Henry Paige, *el-Edebu'l-Âmmu ve'l-Mukâran*, trc. Ğessân es-Seyyid, (Dimaşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 1997), 18.

ونعني بها الفنون أو الأجناس الأدبية المختلفة، ويندرج تحت هذا الباب دراسة الأنواع الأدبية. فعلى سبيل المثال دراسة الخرافة على لسان الحيوان، وكيف أدخل "عبد الله بن المقفع" هذا النوع إلى الأدب العربي، وإلى أي مدى تأثر الأدب العربي بهذا العمل، ثم كيف أثر أدبنا العربي في هذا النوع الأدبي على المستوى العالمي. وقد يختار الباحث جنساً أدبياً في أدبين فقط مثل دراسة الأسطورة في الأدبين العربي والفارسي، وقد يختار دراسة جنس أدبي في أكثر من أدبين مثل دراسة القصة الرومانسية في الآداب الأوروبية، ثم تأثيرها في القصة العربية.

3. مصادر الكتب.

فيهتم الأدب المقارن بالبحث عن المصادر التي استقى منها الكاتب أدبه من لغة أجنبية أو لغات أخرى، ويمكن أن يكون هذا التأثير في صورة قراءات مختلفة في الآداب الأخرى أو عادات وتقاليد البلاد الأخرى وطبيعة البيئة فيها، أو يكون التأثير بسبب اختلاط الأديب بالعلماء والمفكرين في هذا البلد.

4. العلاقات الأدبية ومصادر التأثير والتأثر بين الآداب.

ويحتاج هذا الأمر إلى سعة إطلاع وتعمق في فهم النصوص وقدرة عالية على التحليل، فعلى سبيل المثال دراسة تأثير كل من شكسبير Shakespeare وجوته Gothe في الآداب الأوروبية، أو تأثير الكاتب الفرنسي "جي دي موبيسان" Guy de Maupassant في القصة القصيرة عند محمود تيمور، وكذلك دراسة مدى تأثير شعراء الفارسية بالشعراء العرب مثل المتنبي، أو مدى تأثير عمر الخيام الفارسي بأبي العلاء المعري العربي. ويقودنا هذا الأمر إلى الحديث عن التناص Intertextuality وهو طريقة لتفسير النصوص التي تركز على فكرة أن النصوص تستعير الكلمات والأفكار من بعضها البعض. فكل كاتب، سواء قبل كتابة نصه أو أثناء عملية الكتابة، هو قارئ للنصوص المكتوبة قبل نصه. يفترض إما من النصوص والخطابات السابقة أو المتزامنة في محيطه من خلال التلميحات، والانطباعات، والمراجع، والاستشهادات، والاقتراسات فيتأثر بها. لذلك، سيكون لعمل الأديب دائماً صدى وآثار للنصوص الأخرى التي يشير إليها إما بشكل مباشر أو غير مباشر وإما بشكل صريح أو ضمني. وسيكون له أيضاً أبعاد مختلفة من المعاني بدلاً من المعنى الثابت والمستقر الذي من المفترض أن يتم بناؤه من خلال رؤية المؤلف. فيؤكد التناص على أنه عندما تتم قراءة النص في ضوء النصوص التي يشير إليها الكاتب، فإن جميع الافتراضات والانعكاسات المحيطة بتلك النصوص المحالة ستشكل تفسير الناقد للنص الذي بين يديه.⁴⁴

5. دراسة بلد ما كما يصوره أدب بلد آخر.

وينقسم هذا النوع إلى قسمين:

أولاً، دراسة بلد ما كما يصوره بلد آخر: فمثلاً دراسة صورة مصر في الأدب العثماني، أو صورة الحجاز في الأدب الفارسي القديم والحديث، ويكون دور الباحث هو تحديد ملامح هذه الصورة وتوضيح إلى أي مدى كانت هذه الصورة صادقة.

ثانياً، دراسة بلد ما كما يصوره مؤلف محدد من أمة أخرى: مثلاً، دراسة صورة البلاد الفارسية في مؤلفات ياقوت الحموي، أو صورة إسبانيا في شعر محمد إقبال، ويستلزم

⁴⁴ Mevlüde Zengin, "an Introduction to Intertextuality as a Literary Theory: Definition, Axioms and Originators", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/1 (2016): 301.

هنا دراسة حياة الكاتب، ومدى علاقته بالبلاد التي كتب عنها، ومن أين أخذ معلوماته عنها، وتوضيح مدى مصداقية هذا الكاتب.⁴⁵

والخلاصة أنه يكون مقبولاً في البداية أن يرتبط الأدب المقارن بدراسة كل ما ينتقل من أدبٍ إلى آخر، ولكن يبقى الهدف النهائي للأدب المقارن هو التحليق فوق الحدود فيكون عالماً ليس قومياً ولكنه عالمياً.⁴⁶ فتبدأ بحوث الأدب المقارن من مبدأ أساسي وهو عالمية الأدب ويعني خروج الأدب من حيز اللغة التي كُتبت بها إلى آداب لغات أخرى.⁴⁷ ولذلك تكمن صعوبة الأدب المقارن في ضرورة إتقان لغات كثيرة وهذا أمر يصعب توفره، ولذلك فإن الترجمة في هذا الفن أمر بالغ الأهمية بالرغم ما يعتري الترجمة من تشويه في روح النص الأدبي وأسلوبه.⁴⁸

أ. نشأة الأدب المقارن

قد نشأ هذا التخصص في منتصف القرن التاسع عشر في فرنسا على يد الفرنسي فيلمان Abel-François Villemain من خلال محاضراته في جامعة السوربون، ثم بدأ الاعتراف بهذا التخصص في أواخر القرن التاسع عشر في الجامعات الفرنسية والأمريكية، ثم بدأ الوعي النظري لمنهج الأدب المقارن في الثلث الأول من القرن العشرين.⁴⁹ ولكن مفهوم الأدب المقارن ليس واضحاً جلياً فقد اختلف النقاد والباحثون حول تحديد مفاهيم الأدب المقارن وتوسعوا في تعريفها، فمن هذه المفاهيم:

1. دراسة الأدب المنطوق Oral Literature : أي الشفوي وعلى وجه الخصوص الأدب الشعبي، وكيف ينتقل ويهاجر من مكان لآخر، ومتى وكيف انتقل إلى الأدب الفني المدون.⁵⁰
2. دراسة العلاقة بين أدبين أو أكثر: أي التأثير والتأثر بين الآداب المختلفة، وهذه الدراسة لا تكتفي فقط بدراسة النصوص والترجمات ولكنها تركز أيضاً على صورة الكاتب صاحب النص الأدبي ورأي الكتاب الآخرين فيه وصورته في المجتمع والعوامل التي أدت إلى شهرته، وهذا المفهوم للأدب المقارن انتشر في أوروبا كلها.⁵¹ ومشكلة هذا المفهوم أنه قد يوحي بأن الأدب المقارن يهتم فقط بتحديد المتشابه والمختلف بين الآداب من أجل المتعة أو على أقصى تقدير الوصول إلى تصنيف لتلك الآداب، ولكن هذا المفهوم بالرغم من أهميته إلا أنه لا يحتوي على قيمة تاريخية تؤثر في منهج تاريخ

45 Muhammed es-Se'îd Cemeluddin, *el-Edebu'l-Mukâranu: Dirâsatun Tatbîkiyye fil-Edebeyn el-'Arabîyyu ve'l-Fârşî*, (Kahire: Daru'l-Hidâye, 2003), 37-38.

46 Paige, *el-Edebu'l-'Âmmu ve'l-Mukâran*, 27.

47 Ğuneymi Muhammed Hilâl, *el-Edebu'l-Mukâran*, (Beyrut: Dâru's-Sekâfe - Dâru'l-'Avde), 104.

48 el-Cuveynî, *Âfâku min'l-İbdâ'i ve't-Telakki ve'l-Fenn*, 136-137.

49 Hâdi Nazari Munazzam - Rayhâne Mansûrî, "el-Edebu'l-Mukâran: Medârisuhu ve-Mecelâtu'l-Behsi fihi", *Fasliyyetu Dirâsâti'l-Edebi'l-Mu'âsi* 2/8, (2010): 126. Bkz. Se'îd Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran: Dirâsatun Menheciyye*, 1. Baskı (ed-Dâru'l-Baydâ': el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1987), 69.

50 René Wellek - Austin Warren, *Nazariyyetu'l-Edeb*. Trc. Âdil Selâme, (er-Riyâd: Dâru'l-Merrîh, 1992), 68.

51 Wellek - Warren, *Nazariyyetu'l-Edeb*, 70.

الأدب، ولكن يجب الانطلاق من نقطة تحديد المتشابه والمختلف لاكتشاف عوامل تأثير أو تأثر أو اقتباس حتى نتمكن من تفسير ظاهرة أدبية معينة.⁵²

3. الأدب المقارن هو دراسة "أدب العالم" World Literature أو "الأدب العام" أو "الأدب الشامل"، وهذا المفهوم يعني أن تتضمن دراسة الأدب في القارات الخمس من نيوزلندا إلى أيسلندا لأنه عالمي، فتتجاوز الخطوط القومية، وبالرغم من صعوبة ذلك المفهوم فإنه من المهم أن ننظر إلى الأدب على أنه مجموع متكامل نتبع نموه وتطوره بغض النظر عن الفروق اللغوية والجغرافية فلا يمكن أن نغفل التواصل بين الآداب اليونانية والرومانية وبين العالم الغربي الوسيط ثم الآداب الحديثة وكذلك التواصل بين الآداب الروسية والأوروبية والأمريكية مع مؤثرات الآداب الشرقية وخاصة مع وجود الكتب المقدسة.⁵³

وهناك عدة مدارس تختلف في منهج دراسة الأدب المقارن، مثل المدرسة الفرنسية والأمريكية والسلافية والعربية، وندتاول هذه المدارس بشيء من التفصيل:

1. المدرسة الفرنسية

وهي أول مدارس الأدب المقارن وهي التي أنشأت هذا التخصص كما ذكرنا سابقاً. وهي تستوجب وجود مدونة جيدة كأساس صلب لكل بحثٍ جاد بالإضافة إلى المعرفة العالمية التي تتجاوز الوطن مدعومة بالثقافة اللغوية، وأهم ملامح هذه المدرسة هو اعتبار الأدب المقارن فرع من التاريخ الأدبي، ولذلك فإن الأدوات التي تعتمد عليها هذه المدرسة في الأدب المقارن هي:

1. مؤرخ الآداب: إذ إن المدرسة الفرنسية تستوجب على الباحث في الأدب المقارن أن يكون على دراية تاريخية كافية حتى يتمكن من وضع الأحداث الأدبية في إطارها التاريخي.
2. الباحث المقارن: وهو أيضاً مؤرخ ولكن للعلاقات الأدبية بين الآداب في عدة بلدان.
3. معرفة اللغات أو الترجمات التي تساعد على بحث التفاصيل في لغاتها الأم.
4. معرفة بالمصادر والمراجع.⁵⁴

وعلى ذلك فإنه يمكن تعريف الأدب المقارن في المدرسة الفرنسية على أنه "تاريخ العلاقات الأدبية الدولية"⁵⁵ والدارس للأدب المقارن يقف على الحدود اللغوية للأدب الوطني أو القومي، ويتتبع عملية انتقال الموضوعات والأفكار والكتب والمشاعر بين أديبين أو أكثر، فعلى سبيل المثال يمكن دراسة تأثير الكوميديا الإسبانية على المسرح الفرنسي، أو دراسة تأثير المؤلف الكوميدي الفرنسي موليير Molière على المسرح الكوميدي في مصر، وأيضاً دراسة أثر شعر الغزل العربي على الشعر في أوروبا.⁵⁶

وهذا الاتجاه التاريخي في دراسة الأدب المقارن والذي استمر لحوالي قرنٍ من الزمان قد وجد معارضة من كثير من الدارسين، وقد بدأت هذه المعارضة عن طريق المدرسة الأمريكية، وهذه

52 Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 70.

53 Welles - Warren, *Nazariyyetu'l-Edeb*, 70-71.

54 Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 55-68.

55 Ahmed Dervîş, *el-Edebu'l-Mukâran*, (Kahire: Dâru'n-Nasri lil-Tevzî'I ve'n-Neşr, 2006), 25.

56 Dervîş, *el-Edebu'l-Mukâran*, 25.

المعارضة قد أطلق عليها في بداية الأمر اسم "أزمة الأدب المقارن" إلى أن تشكلت ملامح المدرسة الجديدة وأطلق عليها اسم "المدرسة الأمريكية"⁵⁷

a. مشكلات المدرسة الفرنسية

تكمن مشكلة المدرسة الفرنسية أنها عندما تتناول الأدب المقارن فإنها تتخذ من الأدب الفرنسي محوراً تدور حوله الآداب الأخرى تأثيراً وتأثراً، أي أنه يناقش تأثير الأدب الفرنسي على مدرسة ما، أو تأثر الأدب الفرنسي به، وهذا يتناقض مع الطابع العالمي للأدب المقارن.⁵⁸ والمشكلة الأخرى في المدرسة الفرنسية هي مشكلة تقع في المنهج التاريخي نفسه حيث إن الأدب التاريخي يهتم في المقام الأول بالعلاقات التاريخية بين أدب وآخر وهو يفعل ذلك باعتباره جزءاً من تاريخ الأدب مما يجعل بعض المنتمين لهذا الاتجاه يهتم بالتاريخ أكثر من اهتمامه بالأدب.⁵⁹ أي أن مشاكل المدرسة التاريخية في الأدب المقارن تتلخص في أن كل أدب ينتج عن علاقة أو اتصال بين أدبين أو شعبيين فيمكن أن يكون أدباً مقارناً والعكس صحيح فكل أدب لا نجد فيه العلاقة بين أدبين أو شعبيين فلا يمكن أن يكون أدباً مقارناً.

2. المدرسة الأمريكية

قد بدأت هذه المدرسة متأخرة عن المدرسة الفرنسية، حيث بدأت في الثلث الأخير من القرن العشرين،⁶⁰ وبالتحديد في سنة 1958 حين ألقى الناقد الأدبي الأمريكي رينيه ويليك René Wellek محاضراته الشهيرة بعنوان " أزمة الأدب المقارن " خلال المؤتمر الثاني للرابطة الدولية للأدب المقارن في جامعة تشابل هيل Chapel Hill في نورث كارولينا North Carolina في أمريكا، وخلال هذه المحاضرة قد وجه نقداً لاذعاً للمدرسة الفرنسية التاريخية ودحض كل مبادئها وحججها.⁶¹ وأهم ما يميز سمات المدرسة الأمريكية في الأدب المقارن، هو معارضتها لكل ما تدعو إليه المدرسة الفرنسية التاريخية، سواء كان نظرياً أم تطبيقياً، وكذلك وضعت هذه المدرسة للأدب المقارن تعريفاً ومفهوماً جديدين، بالإضافة إلى ذلك فقد وضعت المدرسة الأمريكية قواعد جديدة تنظم عمل الدارس المقارن والدراسة المقارنة. وهذه القواعد هي:

1. دراسة الظاهرة الأدبية في شكلها العام وعالميتها بغض النظر عن الحواجز الجغرافية والسياسة واللغوية، حيث يرتبط الأدب المقارن بدراسة التاريخ والأعمال الأدبية من وجهة نظر عالمية.
2. العمل على تصميم وتطبيق منهج نقدي في الأدب المقارن، وتجنب المنهج القائم على اختيار الأعمال الأدبية التي تحتوي على مؤثرات أجنبية فقط، أو الأعمال الأدبية الأجنبية التي لها تأثير على الأعمال المحلية.
3. العمل على توجيه الدراسات المقارنة لدراسة العلاقات القائمة بين الأدب من جهة وبين المجالات المعرفية الأخرى، مثل الفنون، والتاريخ والفلسفة، وغيرها من جهة أخرى.⁶²

⁵⁷ Dervîş, el-Edebu'l-Mukâran, 28.

⁵⁸ Dervîş, el-Edebu'l-Mukâran, 28.

⁵⁹ Dervîş, el-Edebu'l-Mukâran, 29.

⁶⁰ Husâm el-Hatîb, *Âfâku'l-Edebi'l-Mukârani Arabiyyen ve-Êlemiyyen*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1999), 108.

⁶¹ Abduh Abbûd, *el-Edebu'l-Mukâran Muşkilâtun ve'Âfâk*, (Dimaşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 1999), 31-32.

⁶² Heyder Mahmûd Ğeylân, "el-Edebu'l-Mukârânu ve'Devru'l-Ensâki's-Sekâfiyye", *Mecelletu Dirâsâtun Yemeniyye* 80 (Ocak Mart 2006): 23-28.

ونستخلص من ذلك أن هذه المدرسة تركز على مبدئين أساسيين هما المبدأ الأخلاقي والمبدأ الثقافي:

أولاً، المبدأ الأخلاقي: وهو يعني إعطاء كل أمة أو ثقافة أجنبية ما تستحقه من عطف ديموقراطي مع الحفاظ على جذورها الغربية، وسبب هذا أن المجتمع الأمريكي نفسه قائم على مزيج من الجنسيات والثقافات، فالأمة الأمريكية أمة شاسعة منفتحة على العالم فكان يجب أن عليها أن تعطي كل ثقافة حقها من العناية والرعاية تحقيقاً لمبدأ الديمقراطية.⁶³

ثانياً، المبدأ الثقافي: حيث تسمح هذه المدرسة للأمريكيين بأن ينهلوا من هذه الثقافات المتنوعة الوافدة إليهم، وذلك من أجل البحث عن هوية ثقافية للمجتمع الأمريكي الذي يعتبر مجتمعاً حديثاً، شريطة أن يحتفظوا بالقيم الجمالية والإنسانية للأدب.⁶⁴

وننتج عن هذين المبدئين: الأخلاقي والثقافي، قيام كيان أدبي مقارن مستقل بذاته، هذا الكيان قد استفاد من إنجازات الأدب المقارن الفرنسي والأوروبي ولكنه تجاوز حدوده وخرج من إطاره. فالمدرسة الأمريكية لم تعد ملتزمة بالظروف الاجتماعية والسياسية والعسكرية التي عاشتها أوروبا حيث إن أمريكا لم تعش هذه الظروف، فكان من الطبيعي أن تخضع مدرسة الأدب المقارن الأمريكية إلى ظروف ثقافات متنوعة ومتجددة وتتمتع بوسائل إنتاجية كبيرة.

والمدرسة الأمريكية تعتمد في أديها المقارن على الاهتمام بدراسة الأدب وعلاقاته التي تتعدى الحدود الجغرافية والقومية وهذه الحدود هي التي تحدد نوع الأدب وليس اللغة، ثم تعمل المدرسة الأمريكية على متابعة العلاقات المتشابهة بين الآداب المختلفة وكذلك تمزج بين الفنون المختلفة بسبب التداخل بينها، فهناك دائماً تداخلاً بين الأدب والموسيقى وبين الغناء والشعر وغير ذلك.⁶⁵

a. مشكلات المدرسة الأمريكية

بالرغم من التحمس الشديد للمدرسة الأمريكية، إلا أنها تنطوي على بعض السلبيات التي يجب تجنبها. فعلى سبيل المثال عندما رفضت المدرسة الأمريكية بالكلية مبدأ التأثير والتأثر الذي اتبعته المدرسة الفرنسية، نجدها تقع في إشكالية إخراج هذه الظاهرة من مجال الدراسات المقارنة، فالمدرسة الأمريكية تكتفي فقط بمظاهر التشابه والاختلاف بين أدبين أو أكثر، أو بين الآداب ومجالات المعرفة الأخرى، صحيح أن المدرسة الفرنسية قد بالغت في موضوع التأثير والتأثر ولكن عندما رفضت المدرسة الأمريكية افتراض مظاهر التشابه والاختلاف بين الآداب والفنون التي قد تنتج عن علاقات تاريخية مباشرة بين الآداب، قد تجاهلت وجود هذه الظاهرة التأثيرية. بالإضافة إلى ذلك نجد أن المدرسة الأمريكية تخلط بين مفاهيم ومناهج الأدب العام والأدب المقارن علاوة على تداخل الاختصاصات بين ما هو أدبي وغير أدبي.⁶⁶

3. المدرسة السلافية

وهي تشمل أوروبا الشرقية والدول الناطقة باللغات السلافية وتسمى أيضاً "المدرسة الأوروبية الشرقية" و"المدرسة الاشتراكية" و"الواقعية الشرقية" و"المدرسة السوفيتية" و"المدرسة

⁶³ Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 93-96.

⁶⁴ Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 93-96.

⁶⁵ Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 95.

⁶⁶ Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 104-108.

الماركسية"⁶⁷. ونلاحظ تأخر دخول المدرسة السلافية في مجال الأدب المقارن⁶⁸. فهي قد نشأت في أوروبا الشرقية بعد سنة 1945 حيث كانت لها سمات خاصة للأدب المقارن التي تختلف عن المدرستين السابقتين. وذلك لأنها أصبحت رهينة منظور سياسي، حيث تأثرت هذه المدرسة بالنظام الاشتراكي الذي يتسم بالعزلة عن العالم وأن الإنتاج الأدبي مثل الإنتاج المادي هو حكر على الوطن وليس عالمياً⁶⁹. ولذلك فقد مارس المقارنون في أوروبا الشرقية الأدب المقارن بصورة تتماشى مع المادية الجدلية والمادية التاريخية⁷⁰. ولكن هذه النظرة بدأت تتغير بالنسبة للأدب بفضل الأدب المقارن⁷¹ حيث إن العزلة والانغلاق يعني الموت كما يقول المقارنون⁷². فأصبحت أعمال أمة ملكية لكل الأمم، فبدأت مشاركة الأدباء والنقاد من أوروبا الشرقية في مؤتمرات الجمعية العالمية للأدب المقارن ومن ثم أُتيحت لهم فرصة التعبير عن مبادئهم وآرائهم أمام العالم وأمام المدارس الأخرى⁷³. وهنا سيطرت النزعة الجدلية والنقدية على الأدب المقارن في أعمال أغلب الباحثين في المدرسة السلافية، فأصبحوا ينتقدون إهمال أوروبا الغربية لأدب أوروبا الشرقية. وأهم ما يميز المدرسة السلافية هي اعتقادها في المادية الجدلية التاريخية ونزوعها الإنساني (الإنسانية). فالمدرسة السلافية هي التي عملت على رسم معالم علم اجتماع الأدب المقارن، حيث إن تطوّر الأدب المقارن مثل كل العلوم ينتقل من تجميع الظواهر الأدبية في مجموعات ذات علاقات مشتركة بهدف الوصول إلى القوانين العامة، فالمقارنة الأدبية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمكوّن الاجتماعي لهذا الأدب. فالأدب المقارن في حقيقته يدرس مشاكل الآداب، فلذلك فإن ميادين الأدب المقارن في المدرسة السلافية هي:

أ. العلاقات المباشرة بين الآداب ذات المناخ الوطني ومشاكل التأثيرات والمصادر. أي دراسة العلاقات بين الآداب القومية المختلفة.

ب. دراسة الموازنات خارج العلاقات والتأثيرات والمصادر⁷⁴.

ت. دراسة الطابع الخاصة لمختلف الآداب كموضوع للمقارنة، فهم قد درسوا الأدب نقدياً بصورة تتخطى الحدود اللغوية والقومية للآداب⁷⁵.

ونلاحظ هنا أن المدرسة السلافية لا تتخلى عن القومية والوطنية في حديثها عن الأدب المقارن. ولكنها استطاعت أن تنشئ لنفسها تقاليد درس مقارن خاص بها لا هو أمريكي ولا هو فرنسي، قد استفادت من المدرسة الفرنسية التاريخية والأمريكية الجمالية دون أن تظل حبيسة رؤيتها⁷⁶. حيث إن المدرسة الأمريكية في الأدب المقارن لا تشترط وجود علاقة تاريخية بين الآداب موضوع الدراسة ولكنها تهتم فقط بدراسة التشابهات والاختلافات بين تلك الآداب، وكذلك تهتم بمقارنة

67 Heydar Hudarî, "et-Tacrubetu's-Silâfiyye ve'd-Dersu'l-Mukâranu lil-Edeb", *Mecelletu'l-Cem'iyyeti'l-İlmiyyeti el-Îrânîyye lil-Luġeti'l-'Arabiyye ve'Êdâbiha* 10 (2008): 24.

68 Hudarî, "et-Tacrubetu's-Silâfiyye", 22.

69 Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 127-143.

70 Hudarî, "et-Tacrubetu's-Silâfiyye", 24.

71 el-Tâhir Ahmed Mekki, *el-Edebu'l-Mukâran Usûluhu ve'Tetavvuruh ve'Menâhicuh*, 1. Baskı (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1987), 157-161.

72 Ğessân el-Seyyid, "et-Tercemetu'l-Edebiyye ve'l-Edebu'l-Mukâran", *Mecelletu Câmi'etu Dimaşk* 23/1 (2007): 62.

73 Hudarî, "et-Tacrubetu's-Silâfiyye", 23.

74 Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 127-143.

75 Vicdân Yehye Muhammedâh, *el-Edebu'l-Mukâran fi Sûrya: İtticâhâtuhu ve'Kadâyâhu 1970-2000* (PhD Thesis, Câmi'etu'l-Be's, 2011), 170.

76 Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 127-143.

الأدب بالفنون (الموسيقى والرسم والسينما ... إلخ) والإنسانيات (الفلسفة والتاريخ والسياسة ... إلخ).⁷⁷

وتكمن أهمية المدرسة السلافية فيما يلي:

أ. مقاومة المركزية اليورو أمريكية الغربية (Central Euro-American) (أي العلاقات الأوروبية الأمريكية والتي أصبحت هي مركز العالم) التي أصيب بها الأدب المقارن بسبب سيطرة المدرسة الفرنسية والأمريكية على مناهج الأدب المقارن في العالم.⁷⁸

ب. السعي إلى توسيع دائرة البحث في الأدب المقارن بهدف الوصول إلى نتائج جديدة أكثر مصداقية ورسوخاً وموضوعية.⁷⁹

ت. الاهتمام بالصلات العميقة بين البلدان العربية وإيران مع روسيا والدول السلافية وخاصة فيما يخص شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم وتأثير القرآن في الشعر الروسي، هذا بالإضافة إلى تركيزها أكثر على آداب الشرق الإسلامي والبلدان الآسيوية.⁸⁰

ث. المدرستان الفرنسية والأمريكية لم تقدا صورة متكاملة وشاملة للمشهد المقارني العالمي، مما استدعى اهتماماً أكبر بالمحاولات النقدية والمقارنات الأخرى.⁸¹

فالخلاصة نستطيع أن نقول إن المدرسة الفرنسية هي مدرسة تاريخية والمدرسة الأمريكية هي مدرسة جمالية، أما المدرسة السلافية هي مدرسة نقدية مبنية على الفلسفة والعلم.⁸²

4. المدرسة العربية

كما رأينا في المدارس السابقة أن كل مدرسة تحكمها أسس وضوابط وقواعد تميزها عن غيرها من المدارس، ولكن كما سنرى لاحقاً أن هذه الأسس والقواعد غائبة عن المدرسة العربية، حيث إن الانسجام والتآلف اللذين ميزا كلاً من المدارس الفرنسية والأمريكية والسلافية، نجدتهما غائبين عن المدرسة العربية. فيرى بعض النقاد أنه لا يوجد تآلف وانسجام يجمع خصائص هذه المدرسة العربية وإنما أطلق عليها هذا الاسم بسبب السمة الثقافية والمساحة الجغرافية التي تجمع العالم العربي وليس أكثر، فهذه المدرسة لم تستقل بذاتها وسماتها كما هو الحال في المدارس السابقة، ويرجع سبب ذلك إلى تأثير المدرسة العربية بالمدرسة الفرنسية التاريخية إلى حد بعيد، هذا بالإضافة إلى إنهاكها في البحث عن الأدب الإسلامي، وكذلك انقطاع الصلة بين المقارنين العرب فلا تجد جيلاً يُسلم الراية إلى الجيل الذي يليه فنجد أنفسنا دائماً في نقطة البداية.⁸³ ولكن لا يمكن إنكار تأثير النقد الأدبي العربي بالنقد الأدبي الغربي بسبب الأدب المقارن وظهور المدارس النقدية في الغرب.⁸⁴ وعن بداية المدرسة العربية في الأدب المقارن فيرى بعض النقاد أن رفاعة الطهطاوي هو أول من سار

⁷⁷ Munazzam –Mansûrî, "el-Edebu'l-Mukâran", 129.

⁷⁸ Hudarî, "et-Tacrubetu's-Silâfiyye", 28.

⁷⁹ Hudarî, "et-Tacrubetu's-Silâfiyye", 28.

⁸⁰ Habîb Bû Herûr, "Temessulu'l-Âheri fi'n-Nassi'l-Edebî el-Ûrubbî el-Hedîs: Mukârabe li-Êliyyâti't-Tefâ'uli'n-Nasiyye", *Mecelletu Êdêbi'l-Basra* 56 (2011): 1-20. Bkz. Hudarî, "et-Tacrubetu's-Silâfiyye", 28.

⁸¹ Hudarî, "et-Tacrubetu's-Silâfiyye", 28.

⁸² Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 133.

⁸³ Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 159-160.

⁸⁴ Hesên Mecîd – Seyyid Ahmedîna, "en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Mu'âsiru ve'Te'essuruhi bi'l-Menâhici'l-Ġarbiyye: Dirâsa ve'Tahlîl", *Îdâ'âatun Nakdiyye* 2/8 (2012): 105.

في هذا الطريق في العالم العربي من خلال كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" حيث إن كتابه حوى بعض الجوانب اللغوية والأدبية في المقارنة بين مصر وفرنسا مثل الفرق بين العروض في الشعر العربي والعروض في الشعر الفرنسي.⁸⁵ ولكن هذا الكتاب بالرغم من أهميته ولكنه لا يُعتبر بداية علمية حقيقية في النقد الأدبي، ولكن البداية الحقيقية ظهرت في سنة 1924. فالبدائية الفعلية لهذه المدرسة قد ظهرت في سنة 1924 عن طريق مدرسة دار العلوم التي أقرت مواد الأدب المقارن واللغات المقارنة فيها.⁸⁶ ومن أشهر المؤلفات التي ظهرت في مجال الأدب المقارن العربي هو كتاب نجيب العقيقي "في الأدب المقارن" سنة 1948 والتي كانت تضع معايير كاملة لنظام الأدب المقارن، وكان يعيب هذا الكتاب أنه قد اختزل الأدب المقارن في أنه تاريخ الأدب وتجاهل شروط الأدب المقارن ونظرياته.⁸⁷ ولكن بعد ذلك ومع الوقت بدأت الجامعات العربية في تشكيل قضايا الأدب المقارن متأثرة بالمدرسة الفرنسية.⁸⁸ ولعل أشهر النقاد الذين اهتموا بالأدب المقارن في العصر الحالي هو محمد غنيمي هلال، حيث إن له مؤلفات في الأدب المقارن تُعتبر نقطة انطلاق لرسم معالم المدرسة العربية في الأدب المقارن، ومن مؤلفات الغنيمي هلال في هذا المجال "دراسات أدبية مقارنة" و"دور الأدب المقارن في توجيه الدراسات في العالم العربي" و"في النقد التطبيقي والمقارن"

وقد مرت المدرسة العربية بأربع مراحل:

1. التأسيس: من سنة 1948م إلى 1960م:

حيث بدأ التأليف في الأدب المقارن في تلك الفترة وأشهر مؤلفي تلك المرحلة هم نجيب العقيقي وعبد الرزاق حميدة، وكانت مرحلة الأدب المقارن تلك تشمل التعريف بالأدب منذ أرسطو والنقد للأدب الأوروبية ثم البحث عن أوجه المقارنة بينها وبين الأدب العربي منذ العصر الجاهلي ومقارنة الأنواع الأدبية العربية والفرنسية، فقد كان الجانب الكمي يطغى على الجانب الكيفي في تلك المرحلة، ثم أخذ هذا المجال في التطور مع صدور كتاب محمد الغنيمي هلال "الأدب المقارن" سنة 1953.⁸⁹ وكان يدعو فيه إلى اللجوء إلى المدرسة الفرنسية التاريخية حيث تمحور كتابه حول تاريخ الأدب في أوروبا ووضع الأدب المقارن في الجامعات الأوروبية والوسائل التي يجب أن يعتمد عليها المقارن ومجال الأدب المقارن وحدوده وتأثير الآداب الأجنبية ومذاهبها.⁹⁰ أولاً: نجيب العقيقي وعبد الرزاق حميدة:

نشر كل من نجيب العقيقي كتابه "في الأدب المقارن" وعبد الرزاق حميدة كتابه "الأدب المقارن" كتابه سنة 1948 في القاهرة، دون إشارة أحدهما إلى الآخر، وقد اهتم الأديباء والنقاد بكلا الكتابين في ذلك الوقت.⁹¹ فعلى سبيل المثال قال شوقي ضيف عن كتاب نجيب العقيقي إن الكاتب قد أَلَّف كتابه "بعد درس طويل في الأدب العربي والغربي، ونحن نعرف الإمام بأدب أمة بحث شاق، فما بالك بأدب مختلفة، لأمم مختلفة، ثم ذهب يقارن ويعلل ويسبب، ليرد خصائص الأدبين العربي والغربي إلى دوافعها وبواعثها، ويفيض في بيان ذلك إفاضة لا تقوم على الفهم الدقيق فحسب، بل

85 İbrâhîm Avad, *fi'l-Edebi'l-Mukâran: Mebâhîsu ve'İtticâhât*, (Kahire: el-Menâr, 2006), 149-155.

86 Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 160.

87 Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 160-161.

88 Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 167.

89 Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 201-223.

90 Hilâl, *el-Edebu'l-Mukâran*.

91 Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 201-202.

تقوم قبل كل شيء، على الدراسة المتأنية المستنيرة لخير ما كتبه الغربيون.⁹² ويبدو من هذا الكلام أن شوقي ضيف قد أعجب بكتاب العقيلي بسبب اطلاعه على الأدب الغربي حيث كانت تلك الفترة العربية تنجذب كثيراً لكل جديد يجيء من أوروبا، وكذلك فقد أبدى ضيف إعجابه بمبدأ المقارنة بين الأدبين العربي والغربي؛ مما يعكس حداثة مجال الأدب المقارن في الوطن العربي. ولكن في المقابل فقد انتقد النقاد المتأخرون هذا الكتاب حيث رأوا أن هذا الكتاب لا علاقة له بالأدب المقارن، لأنه حديث عام عن الشعر، يتناول فيه المؤلف عناصر الشعر من وجهة نظره، ثم يحاول تطبيق هذه العناصر على الشعر العربي، والذي جعل المؤلف يُطلق على الكتاب اسم الأدب المقارن هو استشهاده بأراء الشعراء والكتاب والأدباء والنقاد الغربيين.⁹³ وأرى أنه على الرغم من سطحية الكتاب وعدم تناوله لفكرة الأدب المقارن، إلا أنه له السبق في إدخال موضوع الأدب المقارن إلى العالم العربي، أما سطحية الكتاب فسببها هو حداثة الموضوع في ذلك الوقت، حيث إنه أول المؤلفين الذين كتبوا في هذا الموضوع، فكان من الطبيعي أن تكون الفكرة غير كاملة في فكر صاحبها، حيث سيجيء بعد ذلك جيل يكمل مسيرة ما بدأه المؤسس الأول. أما عبد الرزاق حميدة مؤلف كتاب "الأدب المقارن" فقد كان رئيس شعبة اللغات بدار العلوم في جامعة القاهرة وأحد أكبر دعاة تدريس الأدب المقارن فيها منذ سنة 1940، وكتابه هذا هو نتاج عمله التدريسي في جامعة القاهرة، فيعتبر هذا الكتاب وثيقة هامة عن حالة الأدب المقارن في الوطن العربي في ذلك الوقت، لأنه عبارة عن مجموعة من الأبحاث النظرية والتطبيقية، ولكن يرى كثير من النقاد أن هذا الكتاب لم يصدر عن تصور منهجي لمفهوم الأدب المقارن، ولكنه عبارة عن موازات ومقارنات بين نصوص أو ظواهر في الأدب العربي، فعلى سبيل المثال يحوي هذا الكتاب بحثاً عن مقارنة بين قصيدة المتنبي في وصف "شعبان" وقصيدة حمدونة الأندلسية في وصف وإد، ف كلا القصيدتين تصفان مكاناً جميلاً نزل به الشاعر، فالمقارنة على أساس أن القصيدتين متشابهتان في الموضوع.⁹⁴

ثانياً: إبراهيم سلامة:

وهو صاحب كتاب "تيارات أدبية بين الشرق والغرب: خطة ودراسة في الأدب المقارن". وقد كان إبراهيم سلامة يمثل نهاية المرحلة التأسيسية، وكان كتابه هذا هو أنضج محاولات هذه المرحلة، ويرجع هذا لعدة أسباب، منها دراسته في جامعة السوربون في فرنسا التي تُعتبر مهد الدراسات المقارنة، بالإضافة إلى ذلك فإن كتابه حاول وضع أساس نظري للأدب المقارن يحدد فيه مفهوم هذا العلم وطرق البحث فيه ومناهجه على الرغم مما شاب هذا الأساس النظري من تشويش، وكذلك فقد استفاد سلامة من بعض المصادر الفرنسية في الأدب المقارن مما أعطى كتابه قيمة علمية أكبر من تلك التي كانت عند سابقه.⁹⁵

2. الترويج: من سنة 1960م إلى 1970م:

حيث بدأ فيها ظهور مجلتين متخصصتين في الأدب المقارن، الأولى ظهرت سنة 1966 في لبنان تحت عنوان "الدراسات الأدبية" وكانت تصدر باللغتين العربية والفارسية، والثانية ظهرت سنة 1967م باللغة الفرنسية في الجزائر تحت عنوان "الدفاتر الجزائرية للأدب المقارن"، وكانت

⁹² Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 201-202.

⁹³ Ali el-Eşri Zâyid, *ed-Dirâsâtu'l-Edebiyyetu'l-Mukârana fi'l-Âlami'l-Arabî*, (Kahire: Mektebetu's-Şebêb, 1999), 32-33.

⁹⁴ Zâyid, *ed-Dirâsâtu'l-Edebiyyetu'l-Mukârana*, 33-34.

⁹⁵ Zâyid, *ed-Dirâsâtu'l-Edebiyyetu'l-Mukârana*, 39-41. Bkz. Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukârana*, 204-212.

المجلتان تسعيان من خلالهما إلى التخصص في الأدب المقارن، فمجلة "الدراسات الأدبية" كانت تميل إلى المقارنة بين الأدب العربي والفارسي لمعرفة مدى التأثير والتأثر بينهما على مر التاريخ، فكانت هذه المجلة تنتهج نهج المدرسة الفرنسية في الأدب المقارن.⁹⁶

أما المجلة الجزائرية كان يغلب عليها الجانب التطبيقي حيث ركزت على المقارنة بين الآداب العربية والآداب الأوروبية، ولكن هذه المجلة سرعان ما توقفت بعد أعداد قليلة، وكانت هذه المجلة تدور حول موضوعات محددة مثل "الجاذب والأدب المقارن"، و"الخرافة الإيطالية حول صلاح الدين الأيوبي".⁹⁷ ويتضح من هذين العملين غلبة الجانب التطبيقي على الجانب النظري عند العرب، ولكن هذا الأمر كان بداية جيدة لوضع ملامح نظرية عربية في الأدب المقارن.

بالإضافة إلى هاتين المجلتين فقد ظهر أستاذان أزهريان كتبوا في مجال الأدب المقارن ودرّسا الأدب المقارن في جامعة الأزهر، وهذا أمرٌ غريبٌ إلى حدٍ ما بسبب الطابع المحافظ الذي عليه الأزهر وصعوبة تقبله لكل ما هو جديد. والأستاذ الأول هو "حسن جاد حسن" صاحب كتاب "الأدب المقارن" المنشور سنة 1967، وهو تلميذ "محمد غنيمي هلال"، وقد تأثر حسن بأفكار أستاذه في كثير من الأفكار والمبادئ التي كان يدعو إليها. وقد تناول حسن في كتابه العلاقة بين الأدب العربي وكل من الآداب الفارسية والهندية والأوروبية.⁹⁸

أما العالم الآخر فهو "محمد عبد المنعم خفاجي" الذي كان أستاذاً في كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر أيضاً.⁹⁹ وقد ألف كتابه "دراسات في الأدب المقارن" في الفترة بين 1963-1967، ويلاحظ على كتابه أنه كان أسيراً لمبدأ التأثير والتأثر كفكرة أساسية للدرس المقارن، حيث ركز كتابه على عدة موضوعات منها: دراسة عوامل انتقال التأثيرات المختلفة من أدب أمة إلى أدب أمة أخرى، وكذلك دراسة الأجناس الأدبية مثل القصة والمسرحية وملاحم وقصص حيوانات، بالإضافة إلى دراسة الموضوعات الأدبية مثل دراسة كليوباترا في كل من الأدب العربي والإنجليزي والفرنسي، وأيضاً دراسة أثر كاتب معين في أدب أمة أخرى.¹⁰⁰ ولكن بالرغم من منهجية الكتاب العلمية إلا أنه لم يقدم تصوراً نظرياً للمدرسة العربية في لأدب المقارن.

3. عقد الرشد: 1970 إلى 1980:

وسُمي بعقد الرشد بسبب وجود نزعة الأبحاث والدراسات التي كست تلك الفترة، وكانت الأبحاث والدراسات منصبة على الأدب العربي الإيراني والأدب العربي الأوروبي.¹⁰¹ أولاً، الأدب العربي الإيراني:

وأشهر من كتب فيه ثلاثة مؤلفين. وهم محمد عبد السلام كفاقي صاحب كتاب "في الأدب المقارن: دراسات في نظرية الأدب والشعر القصصي" وطه ندا صاحب كتاب "الأدب المقارن" وبيدع محمد جمعة صاحب كتاب "دراسات في الأدب المقارن". وقد انتشرت الكثير من الدراسات التي تتناول الأدب المقارن العربي الإيراني وخاصة الدراسات التي تتناول الأثر القرآني في الشعر

⁹⁶ Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 225-228.

⁹⁷ Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 225-230.

⁹⁸ Sâmîr Suleymân Ahmed, *Te'essuru'l-Edebi'l-Arabiyyi bi'l-Êdâbi'l-Uhra*, (Saudi Arabistan: Câmi'etu'l-Melik Se'ûd, 1433 H.). Bkz. Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 230-245.

⁹⁹ Kâmil Suleymân el-Cubûri, *Mu'cemu'l-Udebâ': mine'l-Asri'l-Câhilî Hette senet 2002* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Îlmiyye, 2002), vol. 5, 425-426.

¹⁰⁰ Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 245-248.

¹⁰¹ Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 249-272.

الفارسي.¹⁰² وأرى أن سبب انتشار الدراسات المقارنة العربية الإيرانية هو انتشار الكثير الشيعة والمذاهب الشيعية في بعض بلدان الوطن العربي في ذلك الوقت وخاصة في لبنان. محمد عبد السلام كفاي كان يشغل منصب أستاذ الآداب الإسلامية بجامعة القاهرة وجامعة بيروت، وقد تركزت دراسة كفاي على محورين أساسيين هما "نظرية الأدب" و"الشعر القصصي" وركز بشكل خاص على الأدب الإسلامي، وكان يهدف من وراء ذلك إلى دراسة التطورات التي مر بها الشعر القصصي وكيف تشعب إلى فنون مختلفة. وقد كرس كفاي الجزء الأكبر من حياته العلمية في تدريس الأدب المقارن. وقد كان كتابه هو ثمرة هذا التدريس، وقد ركز كفاي في دراسته على الطابع الإسلامي للتأثير والتأثر،¹⁰³ فقد كان يرى أن هناك صلة وثيقة قد انعقدت بين آداب العرب وحضاراتهم وآداب الفرس وحضاراتهم منذ عصور بعيدة.¹⁰⁴ ولكن دراسات كفاي ظلت أسيرة الإطار النظري والبيانات ولم يستطع أن يصل إلى التطبيق الفعلي للأدب المقارن. ولم يختلف طه ندا كثيراً محمد عبد السلام كفاي حيث ركز على العلاقات العربية الفارسية، ولكن كتابه كان يحوي في أحد فصوله موضوع الآداب الإسلامية في أوروبا وكذلك تأثر اللغات والآداب الأوروبية باللغات والآداب الإسلامية.¹⁰⁵

أما كتاب بديع محمد جمعة الذي نُشر أول مرة سنة 1978 فيعتبر آخر حلقة في سلسلة الدراسات العربية الإيرانية المقارنة، وهو كان عبارة عن مجموعة من المحاضرات الجامعية. ولذلك فيغلب عليه الطابع التعليمي الأكاديمي التي تحاول ترسيخ الدرس المقارن في الأذهان، وينتهي جمعة في كتابه إلى ضرورة اتباع التجربة الغربية الأوروبية في الأدب المقارن وأن نطبقها على الأدب المقارن في العالم العربي والإسلامي، ولكنه يؤكد على وجود علاقة وطيدة بين الأدبين العربي والفارسي سواء على مستوى العلاقات اللغوية والثقافية، بالإضافة إلى تاريخ الترجمة بين الثقافتين.¹⁰⁶ وفي النهاية فإن هؤلاء المؤلفين الثلاثة هم الذين مهدوا الطريق وفتحو آفاقاً واسعة لدخول عالم الآداب الفارسية والتركيز على الدرس المقارن العربي الفارسي. ثانياً، الأدب العربي الغربي:

هناك العديد من الباحثين العرب الذين تخصصوا في الأدب المقارن العربي الغربي، ومن أشهر هؤلاء ريمون طحان وإبراهيم عبد الرحمن محمد وعبد الدايم الشوّا. ونجد ريمون طحان قد كتاب مقالات عديدة للترسيخ للدرس المقارن في العالم العربي، وقد كان يرى أن كلاً من الكتب والمصادر الأجنبية والرحلات وسائل هامة لنقل الأفكار من أمة لأخرى، ويرى أن التجار هم الذين نقلوا الأدب الشرقي إلى أوروبا.¹⁰⁷ وبعد هذا التمهيد للأدب المقارن فقد أصدر في سنة 1972 كتابه "الأدب المقارن والأدب العام" وقد كان لدراسة ريمون طحان في جامعة السوربون في فرنسا أثرها على تكوين فكره في الأدب المقارن، وقد احتوى كتاب طحان على تحديد

¹⁰² Hâdi Nazari Munazzam, "Târîhu'l-Edebi'l-Mukârani fi Îrân: el-Buhûsu'l-Mukârânetu Nemûzecen", *Mecelletu Dirâsâtun fi'l-Luġeti'l-Arabiyye ve'-Êdêbiha* 1 (2010): 142-143.

¹⁰³ Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 250-254.

¹⁰⁴ Muhammed Abusselem Kefâfi, "ed-Dirâsâtu'l-Fârisiyye fi Mîsır ve'Cuhûdu Abdulvehhab Ezzâm", *Mecelletu'l-Kitâbi'l-Arabi* 44 (1969): 22.

¹⁰⁵ Tâha Nede, *el-Edebu'l-Mukâran*, (Beirut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1991), 247-268.

¹⁰⁶ Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 258-262.

¹⁰⁷ Rîmûn Tahhân, "er-Rihletu ile'ş-Şarki ve'l-Âdêbi'l-Ecnebiyye" *Mecelletu's-Sekâfe*, 11 (1965): 2-6.

معنى الأدب المقارن ثم سرد تاريخي للأدب المقارن في العالم وما هي الأدوات اللازمة التي يجب أن تتوفر للأديب المقارن حتى يتمكن من دخول هذا المجال.¹⁰⁸ ولذلك فإن كتاب طحان يُعتبر إسهاماً جديداً في مجال الأدب المقارن في العالم العربي ولكنه لم يضع الإطار النظري الذي يرجوه العرب في هذا المجال.

أما إبراهيم عبد الرحمن محمد فقد ألف كتابه في الأدب المقارن تحت عنوان "النظرية والتطبيق في الأدب المقارن" فقد حاول تقديم إطار نظري للأدب المقارن ومن ثم تطبيق هذا الإطار النظري على الأدب وعمل دراسات مقارنة منذ العصر الإغريقي إلى العصر الحديث، بالإضافة إلى ذلك فقد صنف المؤلف المصادر الأدبية إلى مصادر بصرية وشفوية ومكتوبة واعتبر هذه المصادر المحلية والأجنبية صورة من صور التأثير والتأثر، أما المؤلف الآخر عبد الدايم الشوا صاحب كتاب "في الأدب المقارن" فقد جمع في كتابه محاضراته التي ألقاها في جامعة الجزائر، وقد ركز الشوا على استقبال الآداب للتأثيرات من الآداب الأخرى. فكان مثلاً عندما يدرس أدب شاعر يرصد آثار الشعراء الآخرين في هذا الشاعر.¹⁰⁹

ونلاحظ التشابه الكبير بين كتابي إبراهيم عبد الرحمن محمد وعبد الدايم الشوا، حيث إن الكتابين قد صدرا في نفس السنة 1982، وكلاهما قد ركزا على النظرية والتطبيق في الأدب المقارن وكلاهما يبحثان في الأدب المقارن العربي الأوروبي.

4. التعليم الجامعي المقارن 1951 إلى 1986:

الأدب المقارن قد ظهر ونشأ وتطور في الأساس في حضن الجامعات العربية مثل مصر والعراق ولبنان وتونس والمغرب والجزائر، ولكنه ظهر في الجامعات العربية على مرحلتين: أولاً في الشرق العربي وكانت الأسبقية للنشأة في المشرق العربي، ثانياً في الغرب العربي حيث كانت مرحلة النمو والتطور، فالقيادة أصبحت في الغرب العربي.¹¹⁰ أولاً، في المشرق العربي:

ففي الشرق العربي نجد أنه قد بدأ تحديداً في مصر وكما ذكرنا من قبل أنها بدأت سنة 1924 في كلية دار العلوم في جامعة القاهرة عندما بدأ تدريس اللغات العبرية والسريانية ومقارنتها باللغة العربية، واستمر الأمر قاصراً على الدراسات اللغوية حتى سنة 1938 عندما دخلت الدراسات الأدبية داخل النطاق التعليمي، ثم تطور الأمر في سنة 1943 حين أصبحت مادة "الأدب المقارن" مادة مستقلة بذاتها داخل المقررات الدراسية في الكلية، ولكن المشكلة في هذا الأمر أن الأساتذة الذين كانوا قائمين على هذه المادة لم يكونوا متخصصين في الأدب المقارن مما أدى إلى ظهور قصور في تدريس هذه المادة. وبعد ذلك تم إدخال مادة "الأدب المقارن" ضمن مقررات كلية الآداب في جامعة القاهرة سنة 1953، ولكن ظل القصور كما هو واضحاً في كلية الآداب أيضاً بسبب عدم تخصص الأساتذة القائمين على هذه المادة في الأدب المقارن، وعلى الرغم من ذلك فإن عمل على تطوير الدرس المقارن في جامعة القاهرة هو البعثات العلمية التي كانت ترسل الطلاب إلى أوروبا ليتخصصوا في الأدب المقارن ويعودوا ليطوروا المناهج الدراسية في جامعة القاهرة، فأصبح في فترة الخمسينيات مجموعة من الأساتذة المتخصصين في الأدب المقارن، حتى بدأت جامعات مصرية أخرى في تدريس مادة الأدب المقارن في تلك الفترة مثل جامعة عين شمس سنة 1956، ولكن بعد هذه الفترة حدثت

¹⁰⁸ Rîmûn Tahhân, *el-Edebu'l-Mukâranu ve'l-Edebu'l-Âmm*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lbnâni, 1972).

¹⁰⁹ Allûs, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 265-272.

¹¹⁰ Allûs, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 273-293.

أزمة كبيرة في الأدب المقارن في الشرق بسبب هجرة العقول التي كانت النواة الأساسية للأدب المقارن في الشرق.¹¹¹

ونستنتج من هذا أن الدرس المقارن في مصر والشرق العربي قد بدأ بصورة بدائية عشوائية لا يوجد منهج علمي يحدد معالمها إلى أن تطور بشكل أكاديمي بعد إرسال البعثات إلى أوروبا لتستوعب حدود الأدب المقارن ومجالاته التطبيقية. ولكن يظل الباب مفتوحاً أمام الباحثين العرب لربط الدرس المقارن في الجامعة بالبحث العلمي الذي يسعى دائماً لتطوير القواعد وفتح مجالات جديدة في الأدب المقارن.

ثانياً، في المغرب العربي:

بالرغم من انتشار اللغات الفرنسية والأسبانية في المغرب العربي بسبب الاستعمار الفرنسي والإسباني، إلا أنه كانت هناك ظروف سياسية اجتماعية وقفت عقبة أمام تدريس الأدب المقارن في المغرب العربي كان من أهمها تأخر إنشاء الجامعات في المغرب حيث إن الجامعة المغربية أنشئت سنة 1959 وبدأ تدريس الأدب المقارن فيها سنة 1963، وكان هناك قسم خاص للأدب المقارن، وبعد إنشاء هذا القسم في الجامعة المغربية فإن الأستاذ الذي كان قائماً على هذه المادة كان "أمجد الطرابلسي" سوري الجنسية، فكان متأثراً بالمدرسة الفرنسية التاريخية، فعمل على اتباع المذهب الفرنسي التاريخي في الدرس المقارن في الجامعة المغربية، وبسبب القرب الجغرافي بين المغرب وأوروبا، فقد كان من الطبيعي أن يكون ملتقى الثقافتين العربية الإسلامية والأوروبية العالمية، وفي سنة 1966 تم تعديل هذا القسم وأصبح اسمه "شهادة الدراسات الأدبية واللغوية المقارنة" أي أنه أقحم الدراسات اللغوية داخل الدراسات الأدبية.¹¹²

أما في تونس فقد بدأ تدريس هذه المادة سنة 1972 لطلبة الليسانس وسنة 1974 لطلبة الماجستير، وقد تقرر إشراك أساتذة اللغات الفرنسية والإنجليزية والعربية في تدريس هذه المادة، وهناك مشاريع جامعية تعمل على توسيع تدريس الأدب المقارن بتونس ولكن يعيب هذه المشاريع وجود الإطار النظري الذي يعرف حدود هذه المادة.¹¹³

وبالرغم من تأخر ظهور الأدب المقارن في المغرب العربي، إلا أنه أظهر قدرات كبيرة وأفكار بناءة في اقتراح مناهج علمية وموضوعات جديدة في الدرس المقارن أثمرت بها الأدب المقارن في العالم العربي.

5. الخلاصة والنتائج

وجدنا أن نظرية الأدب المقارن نظرية حديثة نوعاً ما، وتتلخص في كونها نوعاً من البحث الأدبي يهتم بدراسة العلاقات بين الآداب العالمية، وكيف انتقلت الأفكار من أمة إلى أمة ومن فن إلى آخر.

وتكمن أهمية الأدب المقارن في أنها توسع آفاق التجربة الإنسانية وتعمقها، بالإضافة إلى ذلك فإنها تُكسب الدارس حساسية مرهفة في التذوق الأدبي. ويرى البعض أن من فوائد الأدب المقارن أنه يساعد الأديب أن يستلهم أدبه من الفنون الأخرى كما حدث وتأثر توفيق الحكيم في مسرحيته أهل الكهف بالسيمفونية الخامسة لبيتهوفن، وكما يستوحي التشكيليون منحوتاتهم من الأدب.¹¹⁴ وعلى هذا

111 Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 273-279.

112 Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 285-292.

113 Allûş, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran*, 292-293.

114 el-Cuveynî, *Âfâku min'l-İbdâ'î ve't-Telakki ve'l-Fenn*, 137.

فيجب زيادة الاهتمام بالأدب المقارن في العالم العربي حيث إن العرب تأخروا كثيراً في هذا المجال مما أدى إلى تأخر إبداعهم عن الأمم الأخرى.

ومن خلال عرض تاريخ الأدب المقارن في العالم، نستطيع أن نلخص مذاهب الأدب المقارن في مذهبين لممارسة الأدب المقارن:

أولاً، ممارسة الأدب المقارن باعتباره ظاهرة قديمة تبتعد عن المنهجية العلمية، وهذه الممارسة المتخبطة تكون بسبب الجهل بنظريات الأدب المقارن، ونجدها منتشرة إلى حد كبير في الشرق والبلاد العربية.

ثانياً، الأدب المقارن كعلم له أصوله وحدوده وقواعده، حيث إنه علم دراسة الأدب خارج الحدود الجغرافية واللغوية والنوعية والمعرفية، وهو علم حديث النشأة كما رأينا ومستمر في النمو التطور.

فكما أشرنا سابقاً أن الأدب المقارن يعني عالمية الأدب، فهذا يعني أن تخرج جميع الآداب من حدودها القومية والجغرافية وذلك من أجل الحصول على دماء جديدة تُغذي الأدب وتُثميه، وأيضاً فإن هذا يدخل في نطاق التعاون الفكري بين الأمم.

ونستطيع بسهولة تمييز ازدهار وتطور الأدب المقارن في أغلب دول العالم بسبب سهولة التواصل بين الثقافات والأمم المختلفة، فدول العالم الآن أصبحت أكثر تواصلاً بسبب طفرة تكنولوجيا الاتصالات، بالإضافة إلى انتشار حركة الترجمة بين اللغات العالمية وسهولتها، فلم يعد الحاجز اللغوي عائقاً كبيراً مثلما كان قبل ذلك.

ومن المؤسف أن أغلب أمم العالم قد أنشأت لنفسها مدارس خاصة للأدب المقارن لها قواعدها ونظامها، في حين أن العرب مازالوا في مرحلة التجربة والخطأ في هذا المجال ولم يتجاوزوها إلى مرحلة النظرية مكتملة الجوانب كما حدث مع الأمم الأخرى، فحتى الآن نجد العرب مقلدين للمدرسة التاريخية الفرنسية وأحياناً متنقلين بين المدارس العالمية، ولم يشكّلوا لهم مدرسة خاصة تحمل السمات العربية التي تميزها عن غيرها من المدارس. فالدرس المقارن هو أحد دعائم التفكير العلمي الحديث في جميع مجالات المعرفة، ومن الصعب أن يتطور مجال من مجالات المعرفة البشرية بدون اللجوء إلى الدرس المقارن

6. التوصيات

ولكي نرسم ملامح مدرسة عربية خالصة قائمة بذاتها فيجب علينا الدراسة المتعمقة للأدب وفروعه ووضع الخطة الكاملة لهذه المدرسة، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

1. وضع تعريف شامل للأدب وكذلك حصر الخصائص الكثيرة للأدب.
2. تطبيق تلك الخصائص الأدبية على الآداب العالمية في أمريكا وأوروبا وروسيا وغيرها.
3. العمل على مقارنة تلك الآداب المختلفة بالأدب العربي على مر التاريخ، فعلى سبيل المثال يجب العمل على:

- a. بحث مدى تأثير الأدب العربي الحديث بالأدب الغربي.
- b. بحث مدى تأثير الأدب الغربي بالأدب العربي.
- c. بحث كيف أثرت المدارس الأدبية الغربية الحديثة على الأدب والأدباء العرب.
- d. دراسة الأدب الأسباني ومدى تأثيره بالأدب العربي عامة والأندلسي خاصة.

- e. دراسة مدى تأثير أدب المهجر (الأدباء العرب الذين هاجروا إلى الأمريكتين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين) بالأدب الغربي ومدى تأثيره على الأدب العربي.
- f. دراسة الأدب الإسلامي في دول شرق آسيا مثل الهند وباكستان ومدى تأثيره بالأدب العربي.
4. عمل حصر للأدباء العرب في جميع دول العالم وعمل ببليوجرافية لأعمالهم لمعرفة مدى إنجاز أو تقصير العرب في كل مجال من مجالات الأدب.
5. أن يكون الهدف من الأدب المقارن العربي هو الوصول إلى الأدب الإنساني العالم

KAYNAKÇA

- Abbûd, Abduh. *el-Edebu'l-Mukâran Muşkilâtun ve'Âfâk*. Dimaşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 1999.
- Abu'l-Hesen, Ahmed, *el-Arabu ve-Târîhu'l-Edeb: Nemûzacu Kitâbi'l-Eğâni*. ed-Dâru'l-Baydâ': Dâr Tupkâl lil-Neşr, 2003.
- Ahmed, Sâmîr Suleymân, *Te'essuru'l-Edebi'l-Arabiyyi bi'l-Êdâbi'l-Uhra*, Saudi Arabstan: Câmi'etu'l-Melik Se'ûd, 1433 H.).
- Allûş, Se'îd. *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran: Dirâsatun Menheciyye*. ed-Dâru'l-Baydâ': el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1987.
- el-Aşmâvî, Muhammed Zeki. *E'lâmu'l-Edebi'l-Arabî el-Hedîs ve-İtticâhâtihim el-Fenniyye: eş-Şi'r, el-Mesrah, el-Kissa, en-Nakdu'l-Edebî*. İskenderiyye: Dâru'l-Me'rifetu'l-Câmi'iyye, 2000.
- Atîk, Abdulaziz. *Fi'n-Nakdi'l-Edebî*. Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyya, 1972.
- Avad, İbrâhîm. *fi'l-Edebi'l-Mukâran: Mebâhisu ve'İtticâhât*. Kahire: el-Menâr, 2006.
- Bedevi, Ahmed Zeki, *Mu'cemu Mustalahâti el-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye: İngilîzî Firinsî Arabî*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1982.
- bin Kasîme, Menâl. *el-Menâhîcu'n-Nakdiyyetu'l-Edebiyye: Kırâ'atun fi'l-Fikri'l-Edebiyyi'n-Nakdiyyi'l-Mu'âsiri li-Hemîd lihmidânî*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'etu Muhammed Bu Dyâf, 2017.
- Bû Herûr, Habîb, "Temessulu'l-Âheri fi'n-Nassi'l-Edebî el-Ûrubbî el-Hedîs: Mukârabu li-Êliyyâti't-Tefâ'uli'n-Nasiyye", *Mecelletu Êdêbi'l-Basra* 56 (2011): 1-20.
- Câsim, Azîz el-Seyyid. *Dirâsâton Nakdiyyetun fi'l-Edeb*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu el-Êmmetu lil-Kitâb, 1995.
- Cemeluddin, Muhammed es-Se'îd. *el-Edebu'l-Mukâranu: Dirâsatun Tatbikiyye fil-Edebeyn el-'Arabiyyu ve'l-Fârşî*. Kahire: Daru'l-Hidâye, 2003.

- el-Cubûri, Kâmil Suleymân. *Mu'cemu'l-Udebâ': mine'l-Asri'l-Câhilî Hette senet 2002*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- el-Cuveynî, Mustafa el-Sâvi. *Âfâku min'l-İbdâ'î ve't-Telakki ve'l-Fenn*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1983.
- Dervîş, Ahmed, *el-Edebu'l-Mukâran*. Kahire: Dâru'n-Nasri lil-Tevzî'l ve'n-Neşr, 2006.
- Eagleton, Terry, *Literary Theory: an introduction*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 1996.
- Enîs, Abdulazim- el-Âlim, Mahmûd Emîn. *fî's-Sekâfeti'l-Mısıriyye*, Kahire: Dâru's-Sekâfeti'l-Cedîde, 1989.
- Fadl, Salâh, *Menâhîcu'n-Nakdi'l-Mu'âsir*. Kahire: Mirit, 2002.
- Fayolle, Roger. "en-Nakdu'l-Edebî". Trc. Tâhir Haccâr. *et-Turâsu'l-Arabî 27/07* (2007): 169-178.
- Fraisse, Emmanuel- Mouralis, Bernard. *Kadâya Edebiyye 'Âmm: Âfâku Cedîde fî Nazariyyeti'l-Edeb*. Trc. Latîf Zeytûnî. Kuvayt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfa ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 2004.
- Ğeylân, Heyder Mahmûd. "el-Edebu'l-Mukâranu ve'Devru'l-Ensâki's-Sekâfiyye". *Mecelletu Dirâsâtun Yemeniyye* 80 (Ocak Mart 2006): 23-28.
- Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebî*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyyetu'l-Lubnâniyye, 1995.
- el-Hatîb, Husâm. *Âfâku'l-Edebi'l-Mukârani Arabiyyen ve-Êlemiyyen*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Hilâl, Ğuneymi Muhammed. *el-Edebu'l-Mukâran*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe - Dâru'l-'Avde.
- Hudarî, Heydar, "et-Tacrubetu's-Silâfiyye ve'd-Dersu'l-Mukâranu lil-Edeb". *Mecelletu'l-Cem'iyyeti'l-İlmiyyeti el-Îrâniyye lil-Luġeti'l-'Arabiyye ve'Êdâbiha* 10 (2008): 19-37.
- Huseyn, Tâha. *fî'l-Edebi'l-Câhili*. Kahire: Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1933.
- İbrâhîm Fathî. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Edebiyye*. Tunus: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye lil-Nâşirîn el-Muttehidîn, 1988.
- Îse, Muhammed. "el-Qırâ'etu'n-Nefsiyyetu lil-Nassi'l-Edebî". *Mecelletu Câmi'eti Dimaşk* 19/1-2 (2003): 15-70.
- el-Kalemâvî, Suhayr. *Fennu'l-Edeb: el-Muhâkâ*, Kahire: Şeriketu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1953.

- Kefâfi, Muhammed Abusselem. "ed-Dirâsâtu'l-Fârisiyye fi Mısır ve'Cuhûdu Abdulvehhab Ezzâm". *Mecelletu'l-Kitâbi'l-Arabi* 44 (1969): 21-34.
- Landa, José Angel García, "Classical Criticism after Aristotle", *SSRN Electronic Journal*, DOI: 10.2139/ssrn.2421471.
- Mâdî, Şukrî Azîz. *fî Nazariyyeti'l-Edeb*. Beyrut: Dâru'l-Muntehebi'l-Arabî, 1993.
- Mecîd, Hesen- Ahmedîna, Seyyid. "en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Mu'âsiru ve'Te'essuruhu bi'l-Menâhici'l-Ġarbiyye: Dirâsa ve'Tahlîl". *İdâ'âatun Nakdiyye* 2/8 (2012): 101-114.
- Mekki, el-Tâhir Ahmed. *el-Edebu'l-Mukâran Usûluhu ve'Tetavvuruh ve'Menâhicuh*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1987.
- Mendûr, Muhammed. *el-Edebu ve Funûnuh*. Kahire: Nahdatu Mısır, 2006.
- Mendûr, Muhammed. *el-Edebu ve Mezâhibuh*. Kahire: Nahdatu Mısır.
- Mendûr, Muhammed. *en-Nakdu ve'n-Nukkâdu el-Mu'âsirûn*. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1997.
- Moisan, Clément, *Mâ't-Târîhu'l-Edeb*. Trc. Hesen el-Tâlip. Beni Ġâzi: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2010.
- Muhemmedâh, Vicdân Yehye. *el-Edebu'l-Mukâran fî Sûrya: İtticâhâtuhu ve'Kadâyâhu 1970-2000*. Doktora Tezi, Câmi'etu'l-Be's, 2011.
- Munazzam, Hâdi Nazari – Mansûrî, Rayhâne. "el-Edebu'l-Mukâran: Medârisuhu ve-Mecelâtu'l-Behsi fîhi". *Fasliyyetu Dirâsâti'l-Edebi'l-Mu'âsi* 2/8, (2010): 125-141.
- Munazzam, Hâdi Nazari. "Târîhu'l-Edebi'l-Mukârani fi Îrân: el-Buhûsu'l-Mukâranetu Nemûzecen". *Mecelletu Dirâsâatun fi'l-Luġeti'l-Arabiyye ve'Êdêbiha* 1 (2010): 125-151.
- Mustafa, Fâ'ık – Ali, Abdurrida. *fî'n-Nakdi'l-Edebiyi'l-Hedîs: Muntalakâtun ve Tatbîkât*. el-Mevsil: Câmi'etu'l-Mevsil, 1989.
- Ne'îme, Mihâ'îl. *el-Ġurbâl*. Beyrût: Nûfel, 1991.
- Nede, Tâha. *el-Edebu'l-Mukâran*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1991.
- O'Brien, Kenneth, *the Sociology of Literature: George Lukacs*, MA Thesis, Simon Fraser University, Department of Political Science, Sociology, and Anthropology, 1969.
- Paige, Danielle Henry, *el-Edebu'l-Âmmu ve'l-Mukâran*. Trc. Ġessân es-Seyyid. Dimaşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 1997.

- Scott, Klive, "el-Hareketu'l-İntibâ'iyye". Trc. İse Sem'ân, *Mecelletu'l-Êdêbi'l-Ecnebiyye* 111 (Temmuz, 2002): 48-57.
- es-Seyyid, Ğessân. "et-Tercemetu'l-Edebiyye ve'l-Edebu'l-Mukâran". *Mecelletu Câmi'etu Dimaşk* 23/1 (2007): 61-82.
- Smithson, Isaiah, "Structuralism as a Method of Literary Criticism", *College English*, 37/2 (1975): 144-159.
- es-Sultânî, Tâlip Halîf. *en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Hedîs*. Emmân: Dâru'r-Radvân, 2013.
- Tahhân, Rîmûn, "er-Rihletu ile's-Şarki ve'l-Âdêbi'l-Ecnebiyye". *Mecelletu's-Sekâfe* 11 (1965): 2-6.
- Tahhân, Rîmûn. *el-Edebu'l-Mukâranu ve'l-Edebu'l-Âmm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lbnânî, 1972.
- Thomas Albrecht, "Subject and Object in Psychoanalytic Criticism: on the Interpretative Method of Freud's 'the Moses of Michelangelo'", *Textual Practice*, 28/5, (2014): 783-806.
- Weavis, Daniel, *exploring litrary impressionism: Conrad, Crane, James and Ford*, Ann Arbor, MI: ProQuest, 2013.
- Wellek, René- Austin Warren. *Nazariyyetu'l-Edeb*. Trc. Âdil Selâme, (er-Riyâd: Dâru'l-Merrîh, 1992.
- Wellek, René, *Mefâhîmu Nakdiyye*. Trc. Muhammed Asfûr. Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî lil-Sek'afeti ve'l-Funûni ve'l-Êdâb, 1987.
- Wellek, René. "Min Mebâdi'i'n-Nakd". *Hâdiru'n-Nakdi'l-Edebî: Makâlâtun fi Tabî'ati'l-Edeb*. Trc. Mahmûd el-Rabîî. Kahire: Dar Ğerîb, 1998.
- Zâyid, Ali el-Eşri. *ed-Dirâsâtu'l-Edebiyyetu'l-Mukârana fi'l-Âlami'l-Arabî*. Kahire: Mektebetu's-Şebêb, 1999.
- Zengin, Mevlüde, "an Introduction to Intertextuality as a Literary Theory: Definition, Axioms and Originators", *Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/1 (2016): 299-326.
- ez-Zu'bî, Huseyn Ali. "en-Nakdu'l-İntibâ'î fi Hareketi'n-Nakdi'l-Kadîm". *Mecelletu Eb'âd* 5 (Ekim, 2009): 40-47.



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 6 (11): 196-201

Kitap Tanıtımı / Revever Book

Geliş / Received: 15/05/2019
Kabul / Accepted: 24/06//2019

ŞİA'DA İÇ ÇATIŞMA

Musa el-Musevî, çev. Abdullah Ünal, (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2017), 168 sayfa.

Feyza DOĞRUYOL*

Şîî düşünceye kendi içerisinde yöneltilen itirazlar ve yazılan reddiyeler Ali Şeriati, Ahmed el-Katib, Hücetullah Nikûî gibi müellifleri akla getirirse de Prof. Dr. Musa el-Musevî de kendi mezhebine özeleştiride bulunan güçlü isimlerden biri olarak bahse değerlidir. Onu bahsi geçen diğer müelliflerden ayıran husus Şîî taklit mercî Seyyid Ebû'l-Hasan el-Musevî el-İsfehânî'nin (ö. 1946) torunu olmasıdır. el-Musevî babasının, dedesinin huzurunda camiide iken öldürülmesi ve bu saldırının dedesinin ıslahatçı bazı fikirlerine yönelik olarak gerçekleştirilmesi sebebiyle Şîa'nın bazı itikadi ve ameli meselelerini tashih üzere bir eser kaleme alma gereği duyduğunu belirtmektedir. *es-Şîa ve't-tashîh: es-Sira' beyne's-şîa ve't-teşeyyu'* ismini verdiği bu eserini 1987 yılında kaleme almış; ülkemizde ise basımı ilk defa 1995 yılında *Şîa ve Şîîlik Mücadelesi* ismiyle yapılmıştır. Tanıtımını yapmakta olduğumuz 2017 tarihli nüsha ise tercümesi Doç. Dr. Abdullah Ünal tarafından yapılarak *Şîa'da İç Çatışma* ismiyle farklı bir yayınevince tekrar basılmıştır. Aynı zamanda felsefe profesörü olan Musa el-Musevî'nin felsefe eserlerinin yanında İran İslam Devrimi'ni eleştirdiği *es-Sevratü'l-bâise* isimli bir eseri daha bulunmaktadır.

İşaret edildiği gibi Musa el-Musevî'ye benzer şekilde Şîa'nın temel bazı düşüncelerine ve bazı mezhebi uygulamalarına yöneltilen eleştiriler için başvurulabilecek isimler ve eserleri ise; Ayetullah Muhammed Hasan Şerîatsankalcî (ö. 1943) ve eseri *Tevhîdü'l-ibâde*; Ali Şeriati (ö. 1977) ve Türkçe'ye de kazandırılan eseri *Teşeyyu'-i 'Alevî Teşeyyu'-i Şafevî*; Hücetullah Nikûî ve eseri *Nazariyyetü'l-imâme fî mîzânî'n-nakd* ve Ahmed el-Katib ve Türkçe'ye çevrilmiş eseri *Tetavvüru'l-fikri'siyâsî es-Şîî* şeklinde sıralanabilir.

* Arş. Grv. Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: fdogruyol@sakarya.edu.tr ORCID: 0000-0001-9957-1046

Musa el-Musevî Şîî düşüncede problemleri gördüğü hususlarda tashihte bulunmak üzere kaleme aldığı bu eserini başta Şîa'nın aydınları olmak üzere "kültürlü ve özgür düşünceli Şîî evlatlarına" hitaben yazdığını belirtmektedir. Şîa'nın bugün benimsemiş olduğu ve mezhebi diğer İslam mezheplerinden ayıran nas ile tayin, masumiyet, takiyye, bedâ, rec'at gibi itikadi hususların yanı sıra namazların cem'i, mut'a nikâhı, humus, Cuma namazı, kabir ziyaretleri gibi pratik boyuttaki hususlarda da Şîa'ya ağır eleştiriler yöneltmekte, mezhep içerisinde bu konuların tartışmaya açılması ve bozuk gördüğü uygulamalar konusunda tashih çağrısında bulunmaktadır.

Eser Şîî inanç ve uygulamaları tashih etme amacının yanı sıra, Şîa ve Ehl-i Sünnet arasında asırlardır süren mezhepsel gerilimin ve ihtilafın temelini sorgulayarak bu ihtilafın sonlandırılması şeklinde bir amaca da sahiptir. Yazar Şîa ve Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafın kaynağının Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin hilafete diğerlerinden daha layık olduğu şeklindeki görüş değil İmâmîyye Şîası'nın Hulefâ-yi Râşidîn'e karşı benimsediği olumsuz tutum ve tahkir düşüncesi olduğunu belirtmektedir.

Yazara göre Şîî düşüncedeki bütün sapmaların temel sebebi on ikinci imam ile insanlar arasında bağ kuran son sefirin de vefatıyla başlayan büyük gaybetle birlikte ortaya çıkmış Şîa ve Şîilik arasındaki çatışmadır. Ali Şeriatî'nin Ali Şîası - Safevî Şîası ayrımını akla getiren Şîa ve Şîilik ayrımı eserde iki çatışma dönemi şeklinde belirtilmiş, ilk çatışma dönemi büyük gaybetle, ikinci dönem ise Safevî Devleti'nin hâkimiyeti ile başlatılmıştır.

Eser, takdimin ardından İmamet ve Hilafet, Takiyye, İmam Mehdi, Aşırılık, İmamların Kabirlerini Ziyaret, Aşure Günü'nde Kama Vurmak, Üçüncü Şehadet, Geçici Evlilik, Hüseyin Toprağına Secde Etmek, Terör, Cuma Namazı, Kur'ân'ın Tahrihi, Namazları Cem Etmek, Rec'at, Bedâ ve Kabul ve Red Arasında Tashih şeklindeki alt başlıklara ayrılmıştır.

Yazar Şîa ve Ehl-i Sünnet arasındaki en önemli tartışma konusunun **hilafet ve imamet** olduğuna dikkat çekmektedir. Bu konu, imametın Ali evladının hakkı olduğu ve onlar kanalıyla on ikinci imama kadar devam ettiği düşüncesini ifade ettiğinden Şîî düşüncenin temelini oturtulabilecek bir öneme sahiptir. İmâmîyye Şîası'nı diğer Şîî fırkalardan ayıran bu hususta İmâmîyye Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin imametinin Allah tarafından tayin edildiği, onun yerini alan halifelerin ise gasıp olduğu düşüncesindedir. el-Musevî birtakım deliller getirmek suretiyle Hz. Ali'nin bu işe en layık kişi olmakla birlikte ilahi bir nasla tayinin söz konusu olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Şîî imamet düşüncesine oldukça muhalif bazı iddialar içeren bu görüşlerini yazar çoğunlukla *Nehcül-Belağâ*'dan aldığı rivayetler ile desteklemektedir. İlk üç asırdaki Ali taraftarlığının nasla tayin iddiasını ifade

etmediğini söylemekte, Hz. Ali'nin imamete daha layık olmasına rağmen Müslümanların Hulefâ-yi Râşidîn'e biat etmesinin ardından onun da halifelere biat ettiğine dikkat çekmektedir. Yazar, on birinci imam döneminde dahi henüz halifeler aleyhinde ve nasla tayine dair bir rivayete rastlanmadığını iddia etmektedir.

Yazar Hz. Peygamber'den sonra hilafete hem Müslümanların Ali'yi layık görmesi hem de Ali'nin bu iş için kendisini öncelikli görmesi hem de Hz. Peygamber'in gönlünde böyle bir arzunun bulunmasını doğal karşıladığını belirtmektedir. Ali'yi hilafete daha layık görmekle onun ilahi bir nasla tayin edildiği fikri arasındaki farka dikkat çeken yazara göre Hz. Peygamber de gönülden onun halife olmasını istemiş olsa bile kendi isteği ve düşünceleri ile Hz. Ali'yi seçmeleri için ümmeti zorlamamıştır.

el-Musevî'nin eleştirdiği hususlardan bir diğeri **takiyye**'dir. Ona göre takiyye düşüncesi tıpkı nasla tayin fikri gibi büyük gaybet sonrasında ortaya atılmış ve bununla mezhebin gizli çalışabilmesi amaçlanmıştır. Yazar takiyye fikrini kabul ederek Şîa'nın kendisini küçük düşürdüğünü belirtmekte, imamların takiyyeyi benimsemediklerini hayatlarından örnekler vermek suretiyle delillendirmektedir. Ona göre Hz. Hüseyin'in öldürüleceğini bilerek başkaldırması ve sonucunda yaşanan hadisenin takiyye ile bağdaşan hiçbir yönü yoktur. Yazar Şîi alimlere takiyyeyi bırakarak bunun bir yalan ve Müslümanları kandırma ameliyesi olduğunu kabul etmeleri çağrısında bulunmaktadır.

el-Musevî Şîa'nın İmam Mehdi'nin arkasına sığınarak **humus** ve **Velayet-i Fakih** şeklinde iki büyük bidati benimsediğini belirtmiştir. Ona göre ayette açık bir şekilde kazançların kardan değil ganimetlerden ayrılması istenirken Şîa humusu zekât gibi mali bir vergi olarak şart koşmuştur. Yazar siyer kitaplarında ve imamların döneminde bulunmadığını belirttiği humus uygulamasının halk arasında yerleştirilmesi amacıyla imamların hakkı olan humusu ödemedikleri takdirde korkutmak suretiyle ağır yaptırımlar uygulandığını belirtmiştir. Fakihin gaib imamın naibi olarak velayeti temsil etmesi şeklindeki **velayet-i fakih** konusunda ise yazar oldukça muhalif bir tutum sergilemektedir. Bu düşüncenin Hıristiyanlıktan geçtiğini, Şîi âlimler eliyle temellerinin atıldığını ve Safevilerle birlikte uygulamaya konduğunu iddia etmektedir.

Musa el-Musevî Şîilerin kabirleri ziyaret etme gelenekleri hususunda ağır eleştiriler yöneltmektedir. Şîa'nın mezar ziyaretlerini siyasi, kültürel ve mezhepsel bir vasıta haline getirdiğini, ziyaret esnasında Kur'ân'dan bir dua değil, *ziyaret* adı verilen dua mecmualarını okuduklarını, bunların içerisinde Hulefâ-yi Râşidîn'e yönelik hakaretler barındırdığını söylemektedir. Yazar

Şiîleri bir faydası olmayan pasajları mezar başında tekrar etmeyi terk ederek Kur'ân'dan pasajları okumaya çağırmaktadır.

Kerbela yıldönümlerinde Şiîlerin başlarını kılıçla yarmaları ve omuzlarına zincirlerle vurmaları da yazar tarafından yanlış bulunmaktadır. el-Musevî bu uygulamanın İngilizler tarafından Şîa'nın cehaletinden ve Hz. Hüseyin'e olan sevgisinden faydalanarak Hindistan'daki Şiîlere öğretildiğini ve daha sonra tüm Şîî dünyaya yayıldığını iddia etmektedir. Ona göre İngilizler yakın zamana kadar Tahran ve Bağdat'taki törenleri finanse etmek suretiyle, Şîî Müslümanları cahilce ve vahşi uygulamalarda bulunan kişiler olarak dünyaya servis etmekte ve bunu Müslüman coğrafyaları sömürmesine mazeret kılmaktadır.

Şîa'nın diğer İslam fırkalarından farklı olarak **ezana** bazı eklemeler yapması ve özellikle *eşhedü enne aliyyen veliyullah* ifadesi hakkında yazar rahatsızlığını dile getirmektedir. Bu ifadelerin diğer bidatler gibi büyük gaybetten sonra ezana dahil edildiğini, Safevi Devleti ile resmiyet kazandığını söylemektedir. Yazar ezanın Hz. Peygamber'den gelen tevkifi bir sünnet olduğunu, herhangi bir ekleme ve çıkarmanın mümkün olmadığını ifade etmekte, üçüncü şahadetin Şîa'nın şiarlarından biri olduğu şeklindeki itiraza ise Şîa ve İslam'ın başka şeyler olmadığı, dolayısıyla tanınması için başka bir şîara ihtiyacı da olmadığı şeklinde cevap vermektedir.

Oldukça tartışmalı konulardan biri olan ve diğer fırkalardan farklı olarak Şiîlerce benimsenen, geçici evlilik şeklinde ifade edilebilecek **mut'a nikâhı** meselesi, el-Musevî'nin karşı durduğu uygulamalardan biri olarak eserde yer bulmaktadır. Yazar mut'a nikâhının Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir döneminde caizken Hz. Ömer döneminde yasaklandığı iddiasına karşılık Hz. Ali'nin hilafeti döneminde de yasağın kaldırılmamış olmasını delil göstermektedir. Ayrıca mut'a nikâhını psikolojik yönüyle de ele alarak, kadının onurunu zedeleyici bir uygulama olduğunu belirtmektedir. Yazar normal nikâh ile mut'a nikâhının şartlarına yer vererek normal nikâhın evlenme ve boşanmadaki koruyucu şartları karşısında mut'a nikâhının şartlarının kadını korumadığını söylemiştir.

Yine Şîa'nın alamet-i farikalarından olan **Hız. Hüseyin toprağına secde etmek** uygulamasının bidat olduğunu söyleyen yazar, Hz. Hüseyin'in mezarına 15 zira yakın olunması durumunda yolcuların namazlarını tam kılmalarının caiz olduğu şeklinde fakihlerce verilen fetvayı da bidat saymaktadır. Ona göre fakihlerin Hz. Peygamber döneminde olmayan böylesi bir uygulamaya dair fetva vermeleri ve bununla yetinmeyip Kerbela toprağından yapılan bir taş şart olarak sunmaları yeni bir din oluşturdukları anlamına gelmektedir.

Yazar **Cuma namazı** konusundaki tavırları nedeniyle de Şîileri eleştirmektedir. Ona göre Cuma namazının farz kılınması hakkında açık bir nas olduğu halde Şîî fakihler uydurma olan imam rivayetlerine sığınarak imam gaibken Cuma namazının farziyyetinin kalktığı hatta bazen haram olduğuna dair fetvalar vermişlerdir. Yazar halen İran dışında pek çok Şîî camisinde Cuma namazının kılınmadığını belirterek bunun İslam birliğine zarar verdiğini vurgulamaktadır. Şîa'nın namazlar hususundaki farklı bir uygulaması olarak **namazların cem edilmesini** de eleştirmekte, Şîî fakihlerin çoğunluğunun namazları vaktinde kılmanın müstehap olduğuna ilişkin fetvalarına rağmen Şîîlerin bugün namazlarını 3 vakitte kılmalarını yanlış bulmaktadır. Tashih başlığı altında yazar tüm Şîîleri namazlarını Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve imamların döneminde olduğu şekliyle 5 vakit içerisinde kılmaya çağırılmaktadır.

Kur'ân'ın tahrifi konusunda ise el-Musevî bazı Şîî alimlerin Kur'ân'ın tahrif edildiğini kabul etmelerini eleştirmektedir. Ona göre Kur'ân hakkında böylesi bir şüpheyi dillendirmek İslam'ın en temel kaynağına yapılan bir saldırıdır. Hz. Ali'nin, hilafeti döneminde Müslümanların elinde bulunan Kur'ân nüshasını kabul ettiğini belirterek bu iddiaları reddetmektedir.

Yazar Şîî imamların kıyamete yakın bir zaman dünyaya döneceğini ifade eden **rec'atın** kökeninin tenasüh fikrinden geldiğini iddia etmektedir. İmamların dünyaya intikam için geleceğini savunmanın imamları yüceltmek değil küçültmek olduğunu ifade etmektedir. Benzer şekilde Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi şeklinde tanımlanan **bedâ** fikrinin de Şîîliği bölmek isteyen İsmaili düşünceden sadır olduğunu, fikrin net olarak on ve on birinci imam zamanında sahneye çıktığını belirtmektedir. Ona göre bu fikri ortaya atanlar ilahi kudret ve sıfatlara bile dil uzatmışlardır.

İtikadi ve ameli hususlarda Şîa'ya ağır eleştiriler yönelten el-Musevî, Şîî rivayetlere de değinmektedir. Hicri 4. ve 5. yüzyıllarda yazılan kitaplarda Şîî ravilerce nakledilen rivayetlerin asıl amacının Şîî akideyi sağlamlaştırmak değil İslam'a zarar vermek olduğu şeklinde ciddi bir iddiada bulunmakta, Şîî imamların diliyle ravilerce aktarılan bu rivayetlerin diğer ekollerle Şîa arasında bir nefretin oluşmasına sebep olduğunu belirtmektedir. el-Musevî'ye göre tıpkı mevzu hadisler Hz. Peygamber hayatta iken değil, sonradan ihdas edildiği gibi uydurma Şîî rivayetler de imamlar döneminde değil büyük gaybetten sonra ihdas edilmiştir.

Bir Şîî olarak Şîa'ya sadece ameli değil itikadi noktalarda da zaman zaman ağır hakarete varan eleştiriler yönelten Musa el-Musevî Şîî alimlerce tepki göreceğini bildiği bu tashih hareketini bir eser kaleme alarak tüm Şîî

Müslümanlara ulaştırmayı amaçlamakta, bunu yaparken Şîî dünyanın diğer İslami ekoller ile arasındaki ihtilafın farkında olarak, dünya Müslümanlarının birliği için de Şîîlere çağrıda bulunmaktadır. Bu eserle o, Şîa ve Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafın bitmesinin sadece teorik boyutuyla değil namazların cem'i, cuma namazı, humus gibi pratik boyutuyla da sağlanmasını temenni etmektedir.

Şîa'nın diğer mezheplerden farklı olarak benimsediği ve el-Musevî'nin eleştiriye tabi tuttuğu bazı pratikler bir kenara bırakıldığında Hz. Peygamber'den sonra hilafetin ve imametin Hz. Ali ve evlatları kanalıyla gaip imam Mehdi Muntazar'a kadar ulaşması ve bunun Allah'ın tayin etmesi ile olduğuna inanılması gibi mezhebin temel taşı sayılabilecek bir düşüncenin reddi ve delillerle çürütülmeye çalışılması Şîa açısından büyük bir itirazı ifade etmektedir. Bu itirazın Necef medresesinde yetişmiş ve önemli Şîî alimlerden birinin torunu tarafından yapılması kanaatimizce eseri anlamlı ve önemli kılmaktadır. Şîa'nın bugün benimsediği görüşlerin tersine ve hatta oldukça zıt iddialar içeren bu eser, konunun ilgililerince Şîî düşüncenin temel meselelerinin öğrenilmesinin ardından okunmalı ve tartışılmalıdır. Ayrıca Şîî düşüncüyü diğer ekollerden ayıran noktaları öğrenmek isteyenler için de eser faydalı malumatlar içermektedir. Oldukça sınırlı kaynağa atıf yapan ve akademik bir üslupla yazılmayan eser bu yönleriyle, tüm Şîîlere hitap eden bir reddiye yahut bir manifesto mahiyetinde değerlendirilebilir. Son olarak eser tercümesinde kavram, kişi ve eser isimlerinde görülen bazı hatalar diğer baskılarda dikkat edilerek gözden geçirilmelidir.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) Bahar 2019, 6, (11):202-204

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) Makale Kabul ve Yayın Esasları

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (pauifd), Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik ve bilimsel bir dergidir. Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açılarından sorumlu editör(ler)ce incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır.

Kör Hakemlik Uygulanır. Hakem raporları gizlidir.

Yazarlara çalışmalarıyla ilgili üç ay içerisinde cevap verilir.

Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar.

Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.

Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.

Yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez.

Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizce'dir. Ancak hangi dilde yazılırsa yazılsın makalede Türkçe özet bulunması zorunludur.

Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olması ve toplam **yedi bin beş yüz** kelimeyi (dipnotlar hariç) geçmemesi gerekir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise **iki bin** kelimeyi geçmemelidir.

MAKALENİN TÜRKÇE ADI BÜYÜK HARFLE CAMBRIA

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Özet

(Cambria 10 punto tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Anahtar Kelimeler: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

Makalenin İngilizce Adı Küçük Harfle

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Abstract

(Cambria 10 punto, tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Keywords: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

GİRİŞ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 4 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 4 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1.1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 4 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

SONUÇ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 4 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

KAYNAKÇA (Cambria 11 punto)

(Cambria 11, paragraftan sonra boşluk bırakmadan, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, asılı 1 cm girintili.)

Makale A-4 ebadında sağ, sol, üst ve alt taraftan 4 cm boşluklu olarak yazılmalıdır.

İlk gönderimde makalede yazar adı olmamalı ve sayfa numarası verilmemelidir.

Paragraf başlangıcı 1 cm girintili olmalı, paragraf aralığı üstten 06 nk ve alttan 06 nk, satır arası değeri 1.15 olmalıdır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne (pauifd), gönderilen tüm makalelerde bulunan Kaynakça ve dipnotlar **İSNAD** sistemine göre hazırlanmalıdır.

[https://www.isnadsistemi.org/dosyalar/Isnad Atif Sistemi 12-3 2018.pdf](https://www.isnadsistemi.org/dosyalar/Isnad%20Atif%20Sistemi%2012-3%202018.pdf)