



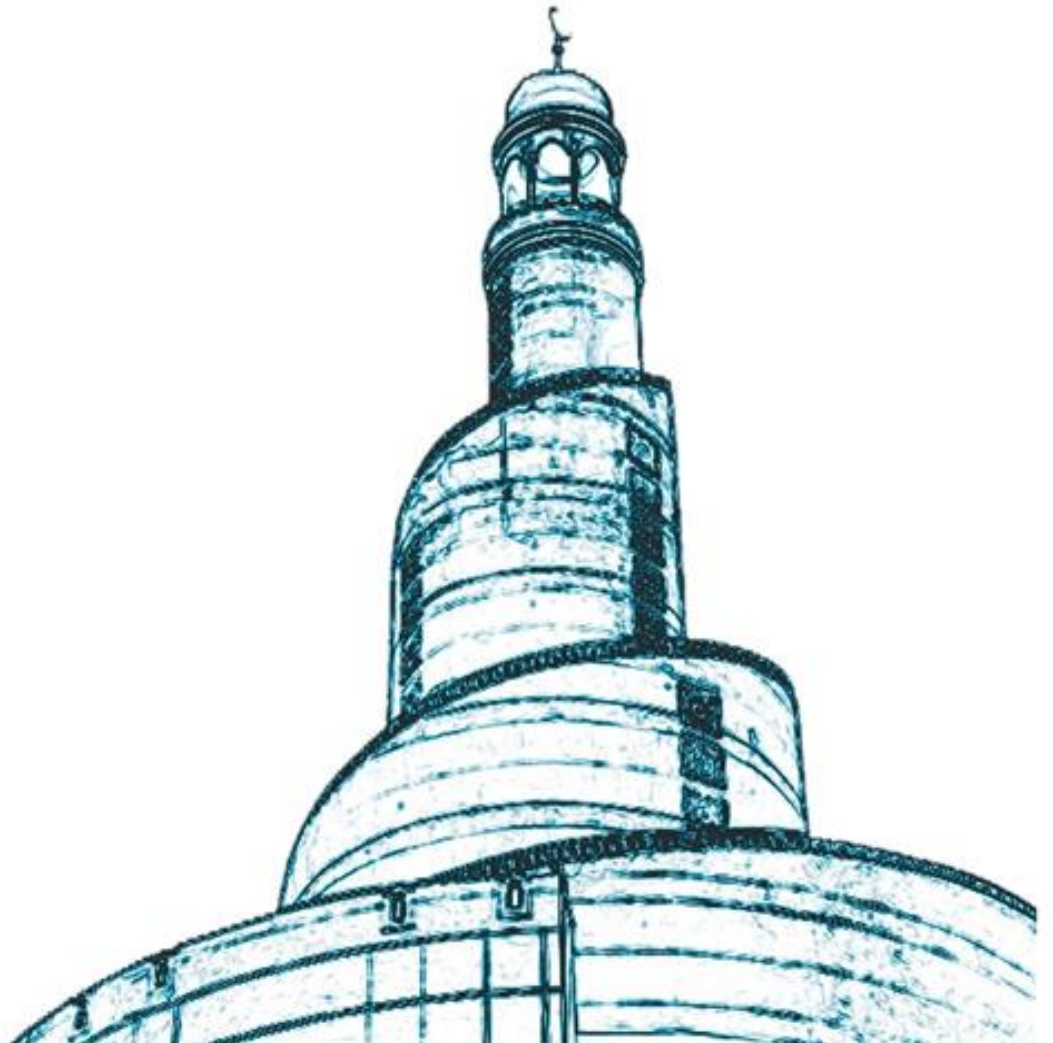
IHYA

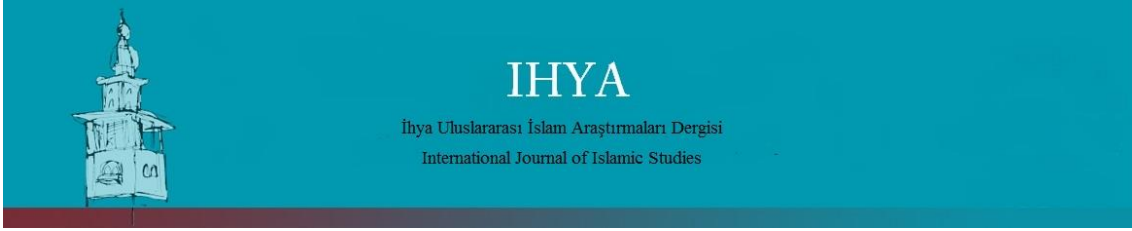
Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2149-2344

CİLT: 6 SAYI: 2 YIL: 2020
VOLUME: 6 ISSUE: 2 YEAR: 2020

INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES





Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, hakemli bir dergi olup,



Dergimiz İSNAD ATIF SİSTEMİ'ni Esas Almaktadır

(<https://www.isnadsistemi.org>)

Baş Editör | Editor in Chief

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

Editörler | Editors

Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),

Dr. Öğretim Üyesi Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi)

Arapça Kontrol | Arabic Text Editor

Dr. Ahmet İhsan DÜNDAR (Kocaeli Üniversitesi)

İngilizce Kontrol | English Text Editor

Dr. Öğretim Üyesi Birsan Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi), Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Mesut YALVAÇ (Kıbrıs İlim Üniversitesi), Prof. Dr. Hidayet IŞIK (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi), Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. Ergin JABLE, (Priştine Üniversitesi Kosova) Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Dilaver SELVİ (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Abdülmecit NUREDİN (Uluslararası Vizyon Üniversitesi Gostivar – Kuzey Makedonya) Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Saki ÇAKIR (Siirt Üniversitesi), Dr. Bauyrzhan BOTAKARAYEV, (Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi) Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi), Associate Professor Cüneyt EROĞLU (Northeastern University Amerika), Prof. Dr. Abdullah İbrahim AL-KILANI (Ürdün Üniversitesi, Amman), Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKSU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)

Alan Editörleri | Field Editors

Prof. Dr. Yusuf BENLİ, Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR, Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin OKUR, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet UĞURLU, Dr. Öğr. Görevlisi Ahmet İhsan DÜNDAR, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sabri ÇELİKTAŞ, Araştırma Görevlisi Muhammed Enes PINARBAŞI.

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Şevket TOPAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi), Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi), Doç. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ramazan DEMİR (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Ali KAYA (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Mehmet GAYRETLİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi İbrahim TOZLU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi İlyas YILDIRIM (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Yönetim Yeri | Head Office

Hatipköy Mah. No: 160 Kuruçeşme, İzmit-Kocaeli

e-mail

muhayhan02@gmail.com, huseyinokur@vandex.com.

Yıl | Year

Temmuz/ July 2020

İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. | İHYA International Journal of Islamic Studies is a bi-annual peerreviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

CİLT: 6 SAYI: 2 GÜZ-2020

İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

VOLUME: 6 ISSUE: 2 AUTUMN-2020

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

MÜSLÜMAN KÜLTÜRÜ AÇISINDAN YARATILIŞ VE EVRİM KONULARINA BİR BAKIŞ AN OVERVIEW OF CREATION AND EVOLUTION IN MUSLIM CULTURE Harun ÇAĞLAYAN.....	480-507
HİCRİ İLK ASIRDAN BİR HOCA-ÖĞRENCİ PORTRESİ: HZ. 'AİŞE-MESRÛK B. EL-ECDA' PORTRAIT OF A TEACHER-STUDENT FROM THE HIJRI FIRST CENTURY: HAZRAT AISHA-MASRÛQ IBN AL-AJDA' Yunus Emre GÖRDÜK.....	508-537
TÜRKÇE ÖĞRETİM PROGRAMLARINA DEĞERLER EĞİTİMİ YÖNÜNDE KARŞILAŞTIRMALI BİR BAKIŞ A COMPARATIVE PERSPECTIVE ON TURKISH EDUCATION CURRICULUMS IN TERMS OF VALUES EDUCATION Muhammed Eyyüp SALLABAŞ - Murat DAĞ.....	538-551
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ HAZIRLIK PROGRAMI MEMNUNİYET ÖLÇEĞİ GELİŞTİRME ÇALIŞMASI FACULTY OF THEOLOGY PREPARATORY PROGRAM SATISFACTION SCALE DEVELOPMENT STUDY Sefer YAVUZ.....	552-566
İSLÂM AİLE HUKUKUNDA BOŞAMA YETKİSİNİN KULLANIM ŞEKLİNE DEVLETİN MÜDAHALESİ THE INTERVENTION OF THE GOVERNMENT TO THE INDIVIDUAL'S RIGHT FOR DIVORCE IN ISLAMIC FAMILY LAW Cemil LİV.....	567-590
..	
MUHAMMED İKBAL DÜŞÜNÇESİNDE EĞİTİM FELSEFESİ VE İNSAN HUMAN AND PHILOSOPHY OF EDUCATION IN THE THOUGHT OF MUHAMMED IQBAL Saim GÜNDOĞAN.....	591-616
ARAP DİLİNDE MEBNÎ KELİME TÜRLERİ VE MEBNİLİK İLLETLERİ MABNI TYPE OF WORDS IN ARABIC LANGUAGE AND THE REASONS FOR MABNI CASE Fatih ULUGÖL.....	617-639
İLİTAM BÖLÜMÜ ÖĞRENCİLERİNİN İLÂHİYAT EĞİTİMİNE BAKIŞI -KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ İLİTAM ÖRNEĞİ THE VIEW OF THE STUDENTS OF İLİTAM DEPARTMENT TO THEOLOGY EDUCATION- EXAMPLE OF KOCAELİ UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU - Muhammet Fatih GENÇ.....	640-656
TANRININ VARLIĞINA İLİŞKİN FARKLI BİR YAKLAŞIM: BERKELEY'İN İMMATERYALİST METAFİZİĞİ A DIFFERENT PERSPECTIVE ON THE EXISTENCE OF GOD: THE IMMATERIALIST METAPHYSICS OF BERKELEY Fatma AYGÜN.....	657-691
İMAM ŞÂTİBİYE GÖRE KAT'İ DELİL KARŞISINDA ÂHÂD HABERİN DURUMU İMAM SHATIBI AND THE STATUS OF THE AHAD NARRATION IN FRONT OF THE CERTAIN EVIDENCE الإمام الشاطبي وحجية الخبر الأحاد أمام الدليل القطعي Mohamad Anas SARMINI.....	692-710
ERKEN DÖNEM İSLAM TARİHİNDE HİTABETİYLE ÖNE ÇIKAN BİR SİYASİ: ZİYÂD B. EBÎH A POLITICIAN WHO COME TO THE FORE WITH HIS ORATORY IN THE EARLY PERIOD OF ISLAMIC HISTORY: ZİYAD B. ABIH Melek YILMAZ GÖMBEYAZ.....	711-733

‘ARĀYĀ SATIŞININ FAİZİN (RİBANIN) İLLETİYLE ALAKASINA FARKLI BİR BAKIŞ

A DIFFERENT APPROACH TO CAUSE (ILLA) “ARĀYĀ INTEREST (RIBĀ)

علاقة العرايا بمسألة علة الربا وجهة نظر مختلفة

Mehmet GAYRETLİ - Zeynelabidin HAYAT.....734-764

MECELLE ŞĀRİHİ ALİ HAYDAR EFENDİ’NİN ŞURŪT İLMİNE DAİR ESERLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

AN ANALYSIS OF ALİ HAYDAR EFENDİ’S, THE COMMENTATOR OF MAJALLA, BOOKS ON İLM AL-SHURŪT

Ayşe AKTAŞ.....765-790

Kitap İncelemesi / Book Review

MEVLİD GELENEĞİNİN ÖNEMLİ BİR HALKASI ET-TENVİR Fİ MEVLİD’S-SİRÂC’L-MŪNİR, İBN DİHYE EL-KELBÎ

Değerlendiren: Fatih ÇİMEN.....791-794



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

MÜSLÜMAN KÜLTÜRÜ AÇISINDAN YARATILIŞ VE EVRİM KONULARINA BİR BAKIŞ

AN OVERVIEW OF CREATION AND EVOLUTION IN MUSLIM CULTURE

Harun ÇAĞLAYAN

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam
Mezhepleri Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and
Theological Islamic Sects
caglayanharun@gmail.com, orcid.org/0000-0002-0228-5164

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24 Nisan 2020 / 24 April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 23 Haziran 2020 / 23 June 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2020

Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 480-507.

Cite as / Atıf: Çağlayan, Harun. “Müslüman Kültürü Açısından Yaratılış ve Evrim Konularına Bir Bakış [An Overview of Creation and Evolution in Muslim Culture]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 6/2 (Temmuz/July 2020), 480-507.

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

Öz

Yaşamın başlangıcı ve çeşitlenmesiyle ilgili, düşünce çevrelerinde yaratılış ve evrim şeklinde temel iki yaklaşımdan bahsedilmektedir. Bunlardan ilki olan yaratılış fikri daha çok inançla, evrim fikri ise bilimle ilişkilendirilmektedir. Ancak her iki fikrin de üzerinde birleştikleri husus, yaşamın sürdürülebilirliği için evrendeki canlılığı destekleyen şartlardan her birinin, olması gereken şekilde belli bir etkileşim içinde olması gerektiğidir. Yaratılış düşüncesine göre evrenin özü olan madde, şuaşursuz olduğundan ne kendi basit varlığının ne de başka karmaşık varlıkların kaynağı olabilir. Dolayısıyla evren, belli bir amaç ve plan doğrultusunda hareket eden bir özne tarafından tek seferde tasarlanması durumunda ancak mevcut formuna ulaşabilir. Evrim düşüncesine göre ise madde, tümüyle kör tesadüflere bağlı olarak işleyen mekanik bir sürecin sonucunda mevcut formuna ulaşmıştır. Bu yaklaşımları birbirinden farklı kılan, mevcut formun hangi yöntemle meydana geldiğinde düğümlenmektedir. Varlığın kaynağı konusunda Müslüman teolojisi açısından önemli olan, tanrı ve evren arasında yaratan-yaratıcı ilişkisinin kabul edilmesidir. Yani hem yaratılış hem de evrim mümkündür; ayrıca yaratılışın başka şekillerde de olması mümkündür. Şu hâlde varlığın niçin ve kim tarafından yaratıldığı sorularını cevaplama felsefe ve dinin görevi iken; yaratılışın nasıl olduğunu tespit etmek bilimin görevidir. Bu bağlamda çalışmada genel olarak varlığın kaynağı değil, meydana geliş hakkındaki görüşler değerlendirilmiştir. Araştırmada veri toplama alanı olarak, konuya ilişkin Müslüman kültüründeki klasik ve modern eserlerden yararlanılmış; veri analizi yöntemi olarak ise tümevarım metodu kullanılmıştır. Konu işlenirken, öncelikle yaratılış ve evrim yaklaşımlarının Müslüman ve diğer kültürlerde neye karşılık geldiklerine dair bulgulara ulaşılmış; sonrasında ise bunlar arasında mukayeseli bir analizin nasıl yapılabileceğine ilişkin bir çözüm denemesi sunulmuştur.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Varlık, Yaratılış, Tekâmül, Evrim Hipotezi.

Abstract

There are two basic approaches about the beginning and diversification of life, namely creation and evolution in the circles of thought. The first of these is the idea of creation is associated with belief whereas and the idea of evolution is associated with science. However, what both ideas agree is that each of the conditions that support life in the universe must have a certain interaction as it should be. Matter, which is the essence of the universe according to the idea of creation, cannot be the source of neither its own simple being nor any other complex beings because it is unconscious. So the universe can only take the form of the present if it is designed by a subject who thinks and moves in line with a specific purpose and plan. According to the idea of evolution, matter has reached its current form as a result of a mechanical process that operates entirely due to blind chance. What differentiates these approaches from each other is knotted by which method came about the current form. What matters in terms of the Muslim theology of the source of being is the acceptance of the creator-creative relationship between God and universe. So both creation and evolution are possible. Also the creation may be in other ways. While it is the duty of philosophy and religion to answer the questions of why and by whom it was created; It is the duty of science to determine how creation is. In this context, in the study, opinions about the occurrence of the existence are evaluated in general, not the source of it.

In the research, mostly works were used classical and modern works in Muslim culture related to the subject as data collection field. While the subject is being researched firstly, findings about what the approaches of creation and evolution correspond to in Muslim and other cultures have been reached. Afterwards, a solution attempt were presented on how to make a comparative analysis among them.

Keywords: Kalâm, Existence, Creation, Taqâmul, Hypothesis of Evolution.

Extended Abstract

There are two basic approaches about the beginning and diversification of life, namely creation and evolution in the circles of thought. The first of these is the idea of creation is associated with belief whereas and the idea of evolution is associated with science. However, what both ideas agree is that each of the conditions that support life in the universe must have a certain interaction as it should be. In other words, a life as we know is only possible as a result of a design that balances the delicate relationships of the existing conditions with each other. Well, how is this design that is so sensitive realised? By a subject with will and power; or as a result of unconscious and ineffective mechanical interaction? The ideas of creation and evolution are the solution attempts that emerged as a result of human thought's search for a consistent answer to this question.

Matter, which is the essence of the universe according to the idea of creation, cannot be the source of neither its own simple being nor any other complex beings because it is unconscious. It has taken the form of the present universe if it is designed by a subject who thinks and moves in line with a specific purpose and plan. According to the idea of evolution, matter has reached its current form as a result of a mechanical process that operates entirely due to blind chance. As it can be seen, the universe is the product of a conscious or unconscious design according to both the thoughts of creation and evolution. What differentiates these approaches from each other is only knotted by which method this form came about. To tell the truth, there is no difference between the creation of the universe by a conscious subject at one time, and the claim that it reached its present state due to coincidences in a long period. Because what is important for the person who witnesses the existence of a functioning universe in terms of the result is what its purpose rather than how it functions. Accordingly, man reaches a conclusion about himself and the future of the universe. In this context, it can be said that the essence of the human mind's evaluations about the functioning and the past of the universe is an effort to determine what kind of a future the humanity is going towards.

Just as there is a difference between the ideas of creation and evolution in Muslim culture, there are also significant differences between the idea of evolution and the evolution hypothesis. In this context, the equivalent of the understanding of evolution in the Muslim literature is the concept of "taqamul". Taqamul is a concept that expresses the asset's tendency to realize the possibilities it hides by going through different stages continuously. The evolution hypothesis, which started to be used in biology science circles in modern times, is a hypothesis that all living beings derive from a common ancestor by natural selection. Like every hypothesis, the evolution hypothesis needs proof to be verified.

According to the Muslim opinion, in the context of taqamul theory, the different mutation of breeds is possible depending on the changes that some of the living things experience individually from birth to death, while some of their qualities are blinded due to environmental conditions, some of them become stronger and some depend on the same gene transfer. Because scientific evidence can be obtained that these are happening. However, it is not possible, at least for now, to say the same opinion for the evolution hypothesis. Because if it is said from the scientific researches made so far, this hypothesis has not even reached the level of theory since the scientific evidence that will confirm the accuracy of the evolution hypothesis is not sufficient. Therefore, the claim that all living things derive from a single ancestor and reach today's biological diversity seems to be far from reality in terms of scientific method. However, the fact that the evidence of the reality of the evolutionary hypothesis has increased and reached its level of theory, and subsequently transformed into a verifiable natural law everywhere and time will not pose any problem in terms of understanding of Muslim religion.

What matters in terms of the Muslim theology of the source of being is the acceptance of the creator-creative relationship between God and universe. In other words, for Muslim creed, after accepting God as a creator, there is no difference between the perfect form of creation in a lump and gradually reaching perfection as a result of a process. Both of these are possible. Also the creation may be in other ways. While it is the duty of philosophy and religion to answer the questions of why and by whom it was created; It is the duty of science to determine how creation is. In this context, in the study, opinions about the occurrence of the existence are evaluated in general, not the source of it.

There are verses in the Qur'an that can be interpreted to indicate that creation was created both at once and at the end of a process. In the study, instead of giving each of these verses separately, the subject has been studied comparatively over two verses representing the approaches they express. The first of the two verses mentioned, "Has there [not] come upon man a period of time when he was not a thing [even] mentioned?" (The Man, 76/1) and the other is for to anything which We have willed, We but say, "Be", and it is. (The Bee, 16/40).

In the research, reference is made to classical and modern works in Muslim culture related to the subject as data collection method. Additionally, induction method has been used as data analysis method. Therefore, in the study, there is not only the analysis of how the aforementioned verses (The Man, 76/1; The Bee, 16/40) are understood in Muslim culture, but also how they should be understood scientifically today. In this context, firstly, findings about what the approaches of creation and evolution correspond to in Muslim and other cultures have been reached. Afterwards, a solution attempt was made on how to make a comparative analysis among them.

Giriş

Bir fikrin tanrı, evren ve insan ilişkileri bağlamında sahip olduğu vizyon, onun düşünsel altyapısını oluşturur. Bu bağlamda bilimsel olanla olmayan düşünceleri birbirinden ayıran bazı temel ölçütler vardır. İnsan düşüncesinin akışını belirleyen bu ölçütler arasında, kâinatın varlığa çıkışını ifade eden anlık ve mükemmel oluş (yaratılış) ile aşamalı ve gelişimsel oluş (evrim) sav veya hipotezlerinin özel bir yeri bulunmaktadır. Varlığın başlangıcı açısından genelde teolojik öğretiler tek seferlik yaratılış; felsefi öğretiler ise aşamalı evrim düşüncesini savunurlar.

Modern Batı düşüncesinin bireysel ve toplumsal dinî fanatizm sorununu aşmak için yol verdiği nihilizm, kısa vadede dogmatikliğin önünü alsa da çok geçmeden sebep olduğu hakikatin göreceliği ve değersizlik sorunu¹ karşısında doğrudan kendisini tüketme noktasına gelmiştir. Durumun farkına varan Batılı düşünürler, nihilizmin sebep olduğu düşünsel bunalımın yan etkilerinden kurtulmak için yeni bir din, ahlak ve evren algısı inşa etmeleri gerektiğini anlamakta gecikmediler. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak Batı dünyasında; modern, realist ve pozitivist evren algısıyla uyumlu bir çözüm denemesi bağlamında evrim düşüncesinin popüleritesini artırdığı söylenebilir.

Genelde evrimcilerin, doğa yasalarının tesadüflere göre işlediğinden dolayı yaşamın bir gayesi olamayacağını; yaratılışçıların ise doğa yasalarının belli ilkeler doğrultusunda işlediğinden hayatın bir amacı olduğunu savundukları düşünülür. Bu bağlamda her ateistin evrimi, her teistin de yaratılışını savunması beklenir. Bu varsayımlar, çoğu zaman geçerlidir; ancak ister sıradan bir dindar veya ateistin, isterse de bu konular üzerinde düşünen bir din bilgini veya filozofun farklı eğilimleri dikkate alındığında, konunun düşünüldüğü gibi kesin sınırlara sahip olmadığı görülmektedir.²

Evren yokluktan mı yoksa mevcut bir şeyden mi yaratıldı? Yaratılışın gizemi nedir? Bu sorulara cevap aramak insan için varoluşsal bir ihtiyaç olsa gerek ki; tarih boyunca konu hakkında sayısız yaratılış düşüncesinin doğmasına neden olmuştur. İnsanın, evrenin yaratılışıyla ilgilenmesinin nedeni açıktır. Çünkü evrenin başlangıcıyla ilgili her soru ve sorun aynı zamanda insanın varoluşuyla da yakından ilgilidir. Dolayısıyla yaratılış ve evrim düşünceleriyle ilgili her türlü girişimin aynı zamanda insanın kökenleriyle de ilgili bir adım olduğu unutulmamalıdır.

¹ Mehmet Evkuran, *Çağdaş Sorunlar ve Kelam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 274.

² Caner Taslaman, *Evrime Teorisi, Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007), 320, 321.

Yaratılış ve evrim hipotezlerinin birlikte anılması, esasen çoğu açıdan sıkıntılı bir yaklaşımdır. Bu konudaki öncelikli sorun, felsefi yaklaşımların bahsettiği evrim ile dinlerin kastettiği yaratılışın farklı alanlara ait konular olmasıdır. Dolayısıyla yaratılış inancı ve evrim hipotezlerinin tartışıldığı ortamlarda bu kavramlarla neyin kastedildiğinin açık bir şekilde ifade edilmesi gerekir. Aksi takdirde yaratılış ve evrimin gerçekte ne oldukları doğru bir şekilde anlaşılamayacağı gibi bu kavramlara yüklenen tanımlar nedeniyle onların birbirine muhalif veya alternatif görüşlermiş gibi anlaşılmasına neden olunabilir.

Dinsel kabullere göre tanrı tarafından maddenin yokluktan varlık evrenine tek seferde çıkarılması anlamına gelen yaratılış, çoğu filozofa göre tutarsız bir yaklaşımdır. Çünkü onlara göre tanrı, evrenin yaratıcısı değil, hareket ettiricisi yani düzenleyicisidir.³ Diğer bir deyişle varlıklarının mahiyeti ve başlangıcı açısından filozoflar için tanrı ve evrenin her ikisi de ezeli ve zorunlu varlıklardır. Mantık gereği ezeli ve zorunlu varlığın tek olması gerektiğinden özellikle Antik Yunan filozoflarına göre tanrı, evren ve oluş gerçekte birbirinden bağımsız müstakil varlıklar değil, birbiriyle iç içe geçmiş bir bütünün farklı görüntüleridir. Hiçbir şey yoktan meydana gelemeyeceği için her şeyin kaynağı öz bir madde (*arke*) olmak durumundadır.⁴ Dolayısıyla evrenle ilgili bir yaratılış düşüncesinden bahsetmek onlara göre yersizdir. Bu bakış açısına göre evren, zaten tanrının kendisi olduğu için zorunlu olarak mevcut olacağından ayrıca yaratılmasına gerek yoktur.

Evrime ve yaratılış kavramları arasındaki anlam kargaşasına benzer bir durum, doğrudan evrim kavramının kendi içinde de vardır. Görünen o ki evrimciler ve evrim karşıtları, evrim kavramına farklı anlamlar yükledikleri için aynı mesele hakkında konuştuklarını düşünseler de gerçekte durum bundan farklıdır. Dolayısıyla yaratılış ve evrim kavramlarından ne anlaşıldığının ortaya konulması, tarafların birbirini daha iyi anlamaları ve konunun daha sağlıklı anlaşılması açısından önemlidir.

Çalışmada yaratılış ve evrim düşüncelerinin müstakil olarak incelenmesi, bu yaklaşımların birbirlerinden bağımsız fikirler olmalarından dolayı değil, sistematik açıdan konunun daha iyi açıklanması için yapılan metodik bir tercihtir. Yine bu çalışmada, herhangi bir konuda kesintisiz, niteliksel ve niceliksel gelişme sürecini ifade eden evrim kelimesiyle, canlıların tek bir atadan türemiş (*kladogenez*) olduklarını savunan evrim hipotezinin aynı anlamda kullanılmadığını ifade etmek gerekir. Araştırmanın genel sistematüğünü anlamak açısından diğer bir husus ise; bu çalışmada bahsi geçen yaratılış kavramıyla, evrendeki düzenin

³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996), 84.

⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 22, 82.

bilinçli bir tasarım (*design*) sonucunda meydana geldiğini savunan teleolojik delilin (*gaye/nizam delili*) modern çevrelerdeki öncü isimlerden Frederick Robert Tennant'ın (ö. 1957) savunduğu hipotezin⁵ kastedilmediğidir. Çünkü doğası gereği dini bir değer olan yaratma inancı ile bilimsel gerçeklik aşamalarından biri olarak oluş hipotezi, farklı alanlara ait yaklaşımlardır.

Çalışmada yöntem olarak veri toplama ve çözümleyici analize dayalı tümevarım metodu kullanılmıştır. Disiplinler arası bir meseleyi içermesinden dolayı araştırmanın sınırlarını belirlemede ve kaynak çeşitliliği konusunda bazı düzenlemelere gidilmiştir. Bu bağlamda araştırmada ağırlıklı olarak yaratılış ve evrim yaklaşımlarına değil, bunların birbirlerine alternatif olarak kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan teolojik sorunlar ele alınmıştır.

1. Yaratılış ve Evrim

Yaratılış ve evrim yaklaşımlarının gerçekte neyi anlatmak istediklerine dair farklı görüşleri, birlikte ele almanın bazı zorlukları vardır. Çünkü bilimsel bilgi kesinlik içermesine karşın, evrim konusunda farklı unsurların devreye girmesiyle konu hakkındaki değerlendirmelerde sadece inanç ve kabullerin değil, aynı zamanda psikolojik, sosyolojik, politik ve varoluşsal anlam arayışlarının da belirleyici olduğu görülmektedir.⁶ Bu bağlamda yaratılış ve evrim anlayışları üzerinden savunulan iddiaların doğru bir şekilde bilinmesi gereklidir.

Evrime ve yaratılış düşünceleriyle ilgili yapılan araştırmalar, çoğu zaman şaşırtıcı sonuçlara neden olmaktadır. Normal şartlarda bilimsel çevrelerce kabul gören düşüncelerin gelişmiş toplumlarda geniş destek bulması beklenir; ancak evrim söz konusu olduğunda çoğu zaman bunun tersi olur. Örneğin 1991 tarihli bir kamuoyu araştırmasına göre ortalama yüz milyon Amerikan vatandaşının, insanların şu anki haliyle on bin yıl önce yaratıldığına inandığı tespit edilmiştir.⁷ Bu durum gelecekte, gelişmiş toplumlarda evrim fikrinin daha yaygın olacağı beklentisinin aksine ya yaratılış fikrinin egemen olacağına ya da evrim ve yaratılış düşüncelerinin bir şekilde anlaşacağını savunanların kehanetini doğrulayabilir. Nitekim değişimin kaçınılmaz olduğunu düşünen herkesin, tanrının tasarladığı evren modelinde evrime de bir yer bulunabileceği fikrine ses çıkarmadığı görülmektedir.⁸

Evrenin başlangıcıyla ilgili düşünceler arasında yaratılış düşüncesi (*kozmogony*), genel kabul gören bir anlayıştır. Fen bilimleri, fiziksel evrenle ilgili araştırma yaptığından ulaştığı

⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 83.

⁶ Taslaman, *Evrime Teorisi*, 325.

⁷ Kenan Ateş, "Dünü ve Bugünüyle Evrim Kuramı", *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi* içinde, edt. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009), 38.

⁸ Derek Turner, *Paleontoloji ve Evrim*, çev. Nivart Taşçı (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2014), 232.

sonuçlar sadece varlığın mevcut durumuyla ilgilidir. Evrenin nasıl işlediğiyle ilgilenen fen bilimlerinden farklı olarak teoloji ve felsefe, evrenin niçin yaratıldığı veya var olduğuyula ilgilendiği için varlığın başlangıç ve sonu hakkında bilgi verebilir.

Yirminci asırda yaşanan bilimsel ilerleme ve gözlemler neticesinde, çevremizi kuşatan evrenin son derece karmaşık ve hassas dengeler üzerine kurulu olduğu anlaşılmıştır. Tüm bu varlık bütünlüğünün bilinçli irade ve kudretten yoksun salt bir tesadüfün eseri olarak meydana geldiği fikri, evren hakkındaki bilgilerimiz arttıkça anlamını yitirmektedir. Çünkü varlığın başlangıcı ve sonunda ne olacağı gibi felsefî tartışmalar bir yana, en basit fiziksel bir hareketin bile birbirinden bağımsız sayısız unsurun ahenk içinde bir araya gelmesi sonucunda meydana geldiğine tanık olan insan zihninin, anlamaktan dahi aciz kaldığı evrendeki mevcut işleyişi tesadüfe bağlaması, mantık açısından kabul edilebilir bir seçenek olmaktan oldukça uzak görünmektedir.

Gerçekte ilahiyat alanının doğa bilimiyle ilgili doğrudan bir bilgi verdiğini söylemek zordur. Çünkü herhangi bir canlı türünün ne zaman ve nasıl bir doğuş ve gelişme sürecinden geçtiğine ilişkin bilgiler, dinin değil biyoloji biliminin konusudur. Yaratılış düşüncesi, varlığın özüne dair metafizik kökeni sadece “ilâhî emir” olarak açıklar. İlâhî emir kuramının ise bilimsel olarak doğrulanması mümkün olamayacağından⁹ bilimsel açıdan yaratılış düşüncesinin hipotez değil, dinî bir inanç olarak kabul edilmesi gerekir. Yaratılışın inanç kapsamında değerlendirilmesi, dinin genel hedefleri düşünüldüğünde daha uygun bir yaklaşım gibi görünmektedir.

Evrimsel hipotezinin tanımı ve kavramsal anlam aralığının kapsamı hakkında bir belirsizlik vardır. Genel olarak Müslüman kültüründe evrimsel hipotezi, “tamamlanmak” ve “mükemmelleşmek” anlamındaki kemâl kökünden türetilmiş “*tekâmül nazariyesi*” kavramıyla ifade edilir. Batı’da ise evrimsel hipotezi, daha çok canlı türlerinin tek bir atadan evrimleşerek farklı türlere ayrıştıkları ve günümüzdeki biyolojik çeşitliliğe ulaşıldığını savunan felsefî bir görüş şeklinde anlaşılır.¹⁰ Kavramın etimolojik gelişim süreci takip edildiğinde, ilk zamanlarda evrim (*evolution*) kavramı yerine; hipotezin geliştiricilerinden olan Jean-Baptiste Lamarck’ın (ö. 1829) “dönüşüm” (*le transformisme*), Charles Robert Darwin’in (ö. 1882) “değişerek türeme” (*descent with modification*), Ernst Haeckel’in (ö. 1919) ise “türeme teorisi” (*descendenz-theorie*)

⁹ Abdulmecit Okcu, “Kur’ân ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu”, *Ekev Akademi Dergisi* 17/ 56, (2013), 152.

¹⁰ Mehmet Bayrakdar, “Tekâmül Nazariyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 40/337; Caner Taslaman, *Evrimsel Teorisi, Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007), 11.

kavramlarını kullanmayı tercih ettikleri görülmektedir. Evrim ifadesi, daha çok Herbert Spencer'in (ö. 1903) çalışmalarıyla literatürde yaygınlık kazanmış bir kavramdır.

Evrım hipotezinin mevcut şekliyle sistematik olarak kim tarafından ortaya konulduğu tartışmalıdır. Ancak sıklıkla kendisine referans verildiği için Darwin'in görüşlerini esas alacak olursak, evrim hipotezinin tüm canlı organizma türlerinin tek bir ortak atadan türedikleri (*kladogenetik*)¹¹ ve bu ilk ortak atanın yaratılmış olması ilkesine dayandığını söyleyebiliriz.¹² Anlaşılan o ki Darwin, türün kaynağı konusunda modern dönemlerdeki çoğu evrim taraftarı¹³ gibi ilk canlının atmosfer koşullarında kendiliğinden oluştuğuna değil, yaratıldığına inanıyordu. Zaten evrim hipotezinin temel görüşü, yaratılışın reddi değil tüm türlerin tek ve ortak bir atadan geliştikleri iddiasıdır. Evrim hipoteziyle ilgili sıklıkla dile getirilen diğer bir konu ise her canlının varlığını devam ettirebilmek için sürekli diğer canlılarla mücadele etmek zorunda olmasıdır. Evrimcilere göre büyük varoluş zincirinde, rastgele mutasyonlar eşliğinde işleyen doğal bir seçim (*natural selection*)¹⁴ yoluyla yeteneklerini koruyarak geliştiren varlıklar; ancak çevrelerine uyum sağlayarak geleceğin dünyasında kendine yer edinebilir.¹⁵

Cins ve aile gibi tasnif tartışmalarını bir yana bırakacak olursak, biyoloji ilmi açısından en genel şekliyle türü, soyun devamı için birbiriyle üreme yeteneğine sahip canlılar topluluğu¹⁶ şeklinde tanımlayabiliriz. Peki, evrimin kastettiği anlamda türlerin kaynağı tek midir? Veya evrimcilerin savunduğu gibi canlılığın kaynağı bilinçli bir kudretin yaratmasıyla değil, tümüyle tesadüfe dayalı mutasyon ve doğal seçim gibi güçlerin etkisiyle kendiliğinden mi oluşmuştur?

¹¹ "Son olarak, bana öyle geliyor ki, bu bölümde incelenen çeşitli olgu grupları, yeryüzünü kaplayan sayısız türlerin, cinslerin ve familyaların, hepsinin ve her birinin kendi sınıfı ya da grubu içinde, ortak bir atadan türemiş olduğunu ve türeme boyunca hepsinin de değişiklik geçirmiş olduğunu öylesine apaçık ortaya koymaktadır ki, bunu doğrulayan başka olgular ve kanıtlar olmasaydı bile, bu görüşü hiç duraksamadan benimserdim." Charles R. Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalın (Ankara: Onur Yayınları, 1976), 557.

¹² "Yaradanın başlangıçta bütün özünü birkaç ya da bir biçime üfürdüğü yaşamı böyle anlayan ve bu gezegen çekimin değişmez yasasına göre dönüp dururken, böylesine basit bir başlangıçtan en güzel, en olağanüstü biçimlerin türemiş ve türemekte olduğunu kavrayan bu yaşam görüşünde gerçekten yücelik vardır." Darwin, *Türlerin Kökeni*, 591.

¹³ Clinton Richard Dawkins, Edward Osborne Wilson, Stephan Jay Gould ve Richard Lewontin, Daniel Clement Dennett gibi düşünürler, evrim hipotezini maddeciliğin gereği olarak görerek yaratılış fikrine karşı çıkmışlardır. Bayraktar, "Tekâmül Nazariyesi", 40/338.

¹⁴ "Her türün doğmuş bireyleri sağ kalabileceklerden kat kat çok olduğu için ve bundan dolayı, yaşamak için sık sık yinelenen bir savaş verildiği için, karmaşık ve bazen değişen yaşama koşullarının etkisindeki herhangi bir canlı, kendisine yararlı bir tarzda ne denli hafif bir değişikliğe uğrarsa uğrarsın, daha iyi bir sağ kalma şansını bulacaktır ve böylece doğal olarak seçilmiş olacaktır." Darwin, *Türlerin Kökeni*, 25.

¹⁵ Steven Rose, "Evrensel Darwinizm", çev. Günseli Bayram, *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi* içinde, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009), 152-175.

¹⁶ Hüseyin Allahverdi, vd., "Biyolojide Evrim Nedir Ne Değildir?", *Evrım Nedir Ne Değildir?* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 18.

Canlı türlerinin yaşamları boyunca kısa veya uzun vadede birtakım değişikliklere uğradıkları modern bilimin öteden beri gözlemediği bir olgudur. Örneğin bir canlının dölleniş yumurtadan türün yetişkin bir ferdi haline dönüşmesine kadar geçen süreçte geçirdiği biyolojik aşamalar anlamına gelen “*ontojeni*” ve bazı canlı türlerinde görülen türün tüm üyelerinde görülen yaşamlarının bir evresinde koza öreerek değişime uğramaları anlamına gelen “*metamorfoz*” mümkündür. Aynı şekilde çevre şartlarına bağlı olarak bir türün kendi içinde bazı değişikliklere uğradığı anlamına gelen “*varyasyon*” da mümkündür. Ancak bu değişikliklerin hiçbirisi evrim hipotezinin iddia ettiği gibi türlerin birbirinden dönüştüğü anlamında bir “türleşme” (*speciation*) şeklinde gerçekleşmez. Diğer bir deyişle mevcut bilimsel imkânlar çerçevesinde söyleyecek olursak, fosiller de dahil, şu ana kadar türlerin birbirine dönüştüğünü gösterir bir soy ağacına veya yeterli sayıda tutarlı kanıtı sahip değiliz. Zaten evrimcilerin ara form olduğu iddia edilen “*Tiktaalik*” fosilinin bulunmasını büyük bir coşkuyla karşılamalarının nedeni de budur. Oysa gelinen noktada tiktaalik fosilinin, ara form arama noktasında evrimcilerin yaşadığı açığı¹⁷ göstermekten başka bir şeyi kanıtlamadığını söyleyebiliriz. Şu hâlde bilimsel anlamda evrim hipotezi, isminden de anlaşılacağı üzere bir sav olmanın ötesine henüz geçememiştir.¹⁸

Türlerin çevreye adaptasyonu, ispata lüzum olmayan açık bir gerçekliktir. Ancak bu, evrimcilerin savunduğu gibi bir türden farklı türlerin geliştiği anlamına gelmez. Çünkü bir tür, hangi başkalaşım çeşitlerinden birine maruz kalırsa kalsın, başka bir türe dönüşmediği müddetçe evrim hipotezi kanıtlanmış olmaz.¹⁹ Bu bağlamda canlılarda gözlemlenen değişimlerin, türlerin kaynağının tek bir atadan değil, Darwin dönemindeki diğer alternatif hipotezlerden olan her tür için özel olarak yaratılmış farklı atalardan evrimleştiği yaklaşımını²⁰ doğruladıklarını söylemek daha tutarlı bir yaklaşım gibi görünmektedir. Doğrusu tüm canlıların tek bir atadan türeyerek farklılaştığı düşüncesi, sade ve toparlayıcı bir yaklaşım olmasına karşın mevcut bilimsel kanıtlardan hareketle söyleyecek olursak en azından şimdilik ispatlanamayan bir çözüm denemesidir. Ayrıca imkânlar evreninde tüm canlılığı tek bir ortak forma indirgemek, kâinattaki tüm canlı varlıkları dünya ile sınırlandırmak anlamına gelecektir. Oysa insanlığın dünya üzerindeki her türün kendine özgü bir atasının olması mümkün

¹⁷ Turner, *Paleontoloji ve Evrim*, 40, 41. Çalışmada, ara form noksanlığına farklı bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, bu durumun ortak bir atadan türleşme şeklindeki evrim için de delil olabileceğini ima etmektedir. Turner, *Paleontoloji ve Evrim*, 42, 44, 47.

¹⁸ Metin Özdemir, “Çağdaş Ateizm Argümanlarının Kritiği”, *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Aygün, Seyithan Can, Mustafa Sancar (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 547.

¹⁹ Allahverdi, “Biyolojide Evrim Nedir Ne Değildir?”, 20-23.

²⁰ Turner, *Paleontoloji ve Evrim*, 35.

olabileceği gibi, evrenin bizden çok da uzak olmayan başka yerlerinde henüz tespit edilemeyen farklı türlerin de gelişmiş olması mümkündür.

2. Kur'an'da Yaratılış ve Evrim

Genel olarak Kur'an'da, yaratma ve evrim fikirlerinin her ikisine de delil bulabilmek mümkündür. Bunun anlamı, Kur'an'ın bu hususa doğrudan değinmediği veya net bir bilgi vermediğidir. Dinin temel kaygıları dikkate alındığında esasen bu durumu yadırgamamak gerekir. Çünkü Kur'an'ın yaratılış konusundaki açıklamalarındaki öncelikli amaç, varlığın başlangıcı hakkında bilimsel verilerle doğrulanabilir kesin bir bilgi vermek değil, Allah'ın dünyada olduğu gibi ahirette de yeniden yaratmaya muktedir olduğunu kanıtlamaktır.²¹ Dolayısıyla Kur'an'ın bütününde verilen mesajın içeriği dikkate alındığında, yaratılıştan bahseden ayetlerdeki temel vurgunun Allah'ın bahsettiği nimetlere karşı, sorumlu varlıkların yaratılış amaçları olan evreni imar etmek şeklindeki şükürlerini göstermelerini beklemek olduğunu söyleyebiliriz. Bu şekilde insan hem ikinci bir yaratılışın hem de sorumluluklarının farkında olarak yaşamına yön verebilecektir.

Yaratma ve evrim düşüncelerini yansıtmaları bağlamında, varlığın yaratılışı hakkında bilgi veren Kur'an ayetlerini genel bir tasnife tabi tutacak olursak, temsilen şu iki ayeti öne çıkarabiliriz: “Biz, bir şeyin olmasını istediğimizde, sadece ‘Ol!’ deriz; hemen oluverir.” (en-Nahl, 16/40). “İnsanoğlu, yaratılıp bahse değer bir şey oluncaya kadar uzun bir zaman geçmedi mi?” (el-İnsân, 76/1).

Yukarıdaki ayetlerin (16/40; 76/1) tefsirlerine bakıldığında müfessirlerin yaratılış ve evrimin her ikisine de imkân tanıyan bir yaklaşım sergilediklerini görebiliriz.

Müslüman bilginlere göre “Ol!” emrini içeren ayet (16/40), genel olarak Allah'ın her şeye gücünün yettiği ve dilediğini yapmada hiçbir şeyin onu âciz bırakamayacağını ifade eder. Ancak özelde ayet, daha çok ikinci yaratılış olan ahiret konusunda zihinlerdeki şüpheyi gidermeye yöneliktir. Nitekim Kur'an'da, tüm insanların yaratılmasının Allah için tek bir kişinin yaratılması gibi (31/28) olduğunun haber verilmesi de Allah'ın ikinci yaratma konusunda herhangi bir zorluk yaşamayacağını ifade etmektedir.²² Nitekim Allah, yerde ve gökte herhangi bir zorluk olmaksızın yaratma kudretine sahiptir.²³

²¹ Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1999), 76; Mustafa Öztürk, vd., “Kur'an Açısından Yaratılış ve Evrim Nedir Ne değildir?” *Evrime Nedir Ne değildir?* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 50, 55, 63, 81.

²² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah İbn Abdulmuhsîn et-Turkî (Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001), 14/222.

²³ Ebu'l-Fidâ İsmâil ed-Dimeşki İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-a'zîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 8/311, 312.

Kıraat bilginlerinden Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736) ve Alî b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), ayette (16/40) geçen “kün/ol!” emrinin cevabını “feyekün/hemen olur” şeklinde nasb ile okumuşlardır. Yani Allah için yaratmak, çok çabuk, hızlı ve kolay bir şekilde gerçekleşmekte ve yaratma için başka şartların yerine gelmesine gerek kalmamaktadır.²⁴ Muhammed b. Kâsım el-Enbârî (ö. 328/940), ayette (16/40) geçen henüz varlık âlemine çıkmadığı halde ‘Ol!’ emri ile yaratılacak olan unsurlar için “şey” denilmesini, onların yaratılmış gibi olmasına bağlar.²⁵

İnsanın yaratılmasından kendisinden bahsedilmeye değer bir varlık olmasına kadar uzun bir zaman geçip geçmediğinin sorulduğu ayette (76/1) geçen “hel” (mi?) soru edatı, Arap edebiyatında tasdik ve ikrar anlamında da kullanılır. Bu bağlamda ayetteki soru edatıyla aslında bir durumun gerçekleşmesi hakkında bilgi edinmek değil, soruyu soran ve sorulan tarafından o meselenin gerçekleşmiş veya gerçekleşmek üzere olduğunun bilindiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla ayette “hel/mi?” soru edatı kullanılarak insanın yaratılışından bugünkü şekline gelinceye kadar uzun bir zaman geçtiği haber verilmektedir. Aynı şekilde ayetin (76/1) üslubundan basit ve değersiz bir halde olan insanın değerli bir varlık olarak inşa edildiği anlaşılmaktadır.²⁶

Sîbeveyhi Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796), Yahyâ b. Ziyâd el-Absî el-Ferrâ (ö. 207/822) gibi dilci bilginler, ayette (76/1) geçen “hel/mi?” soru edatının, eylemlerin başına gelerek kesinlik bildiren Arapça “kad” edatı anlamına geldiğini söylemektedirler. Ferrâ’ya göre “hel/mi?” edatının bu ayetteki (76/1) anlamı, uzun bir zaman geçmesinin onaylanması anlamında ikrardır.²⁷

Muhammed Hamdi Yazır (ö.1942), evrenin başlangıcından itibaren insanı oluşturan unsur ve suretlerin mevcut olduğunu; ancak bunların insan ismiyle tanınan şuur sahibi cins bir varlık olarak ortaya çıkmadığını ifade eder. Bu bağlamda insanı oluşturan madde ve unsurlar; bitkisel ve hayvansal gıdalardan oluşan “çamur özü” (23/12) ve bu çamur özünden süzülen meni gibi yaratılış evrelerine değin insan, sonuçta bir şey olmuş; ancak insan diye adı anılır bir şey olmamıştır.²⁸ Kısaca Yazır’a göre insan, başlangıcı olmayan kendi başına yaratılmış ve gelişmiş bir varlık olmadığı gibi, ansızın yaratılmış basit bir yaratık da değildir.

²⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmiu li abkâmi'l-Kur'ân ve'l mubeyyin limâ tazammanahu mine's sunne ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî (Beyrut: Muessesetü Risale, 2006), 12/325.

²⁵ Kurtûbî, *Câmiu li abkâm*, 12/325.

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/529.

²⁷ Kurtûbî, *Câmiu li abkâm*, 21/444.

²⁸ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 8/5493.

İnsan, evrenin başlangıcından itibaren basit ve değersiz maddelerin aşamalı olarak ayıklanıp birleşmesinden meydana gelen bir canlıdır. O, maddi ve manevi çeşitli yöntemlerle terbiye edilerek çeşitli aşamalardan geçtikten sonra insan özelliklerine kavuşmuş bir varlıktır. Dolayısıyla Allah, insanı zaman geçtikçe mükemmelleşen nitelikte bir varlık olarak yaratmıştır.

Ayette (76/1) geçen “insan” kavramıyla neyin kastedildiği ihtilafıdır. Bazılarına göre bu kavram, genel olarak canlılardan insan türüne işaret eder. Ancak Müslüman bilginlerin çoğuna göre ayette geçen insandan kasıt, ilk insan olan Hz. Adem'dir. Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî (ö. 117/735), Süfyân b. Saîd es-Sevrî (ö. 161/778) ve İkrime b. Abdullâh el-Medenî (ö. 105/723), sahabenin ileri gelenlerinden Abdullah b. Abbas'dan (ö. 68/687) gelen bir rivayete dayanarak ayette (76/1) geçen “insan” kavramından kastın Hz. Âdem olduğunu savunurlar.²⁹

Katâde ve Mukâtil b. Süleymân el-Belhî'ye (ö. 150/767) göre bitki ve hayvanların varlığıyla birlikte düşünüldüğünde en son yaratılan varlık, Hz. Adem'dir.³⁰ Bu bağlamda onlar, ayette geçen zaman dilimini Hz. Adem'in yaratılmasından öncesine hasretmeyi daha uygun görmüşlerdir. Katâde ayette geçen “bir şey değildi” şeklindeki olumsuzlamayı (nefy), son yaratılan varlık olduğu için öncesinde diğer varlıklarca biliniyordu, şeklinde anlar. Mukâtil ise ayette (76/1) takdim olduğunu savunarak “bir şey değildi” ifadesini, insanın henüz anılmaya değer bir şey olmadan önce çok fazla zaman geçtiğinin bildirilmesi şeklinde anlar. Ona göre Allah, insanı yaratmadan önce diğer canlıları yaratmış, insandan sonra ise başka varlık yaratmamıştır.³¹

İnsanın yaratılmasından önce geçtiği ifade edilen zaman diliminin miktarı üzerinde birbirinden oldukça farklı görüşler vardır. İnsan kavramını, insan türü şeklinde anlayanlara göre bu süre, doğumdan önceki dokuz aylık hamilelik süreci kadar iken; Hz. Âdem şeklinde anlayanlar, Hz. Adem'in insan şeklinde çamurdan yaratılmasını takiben kendisine ruh üfleninceye kadarki zaman aralığında üzerinden kırk yıl geçtiği şeklinde anlar.³²

Klasik dönem tefsirlerinde Hz. Adem'in yaratılışı hakkında çoğunlukla kırk yıl ve katlarıyla ilgili bilgiler verilir. Bu bağlamda ayette (76/1) geçen “uzun süre” kavramı, Hz. Adem'in yaratılmadan önce Mekke ve Taif arasında beklediği kırk yıla işaretken; diğer bir habere göre ise Hz. Âdem, çamurdan yaratılmasını takiben bu halde kırk yıl bekletildiğine

²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/530; Kurtûbî, *Câmiu li abkâm*, 21/444.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/529.

³¹ Kurtûbî, *Câmiu li abkâm*, 21/445.

³² Ebu'l Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beirut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/576; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/530; Kurtûbî, *Câmiu li abkâm*, 21/445, 446.

işaret eder. Sonra onun üzerinden kokuşmuş bir çamur ve balçık halinde kırk yıl daha geçmiş; ardından bu balçığın kuruyarak içinden rüzgâr geçerken ses çıkaran kurumuş bir çamur şeklinde bir kırk yıl daha takip etmiştir. Nihayet bunun ardından bir kırk yıllık süre daha geçtikten sonra yüz yirmi veya yüz altmış yıl içinde kendisine ruh üflenmiştir. Başka bir rivayetten çıkarılan sonuç ise insanın yaratılmasındaki “hîn/uzun süre” kavramının takdir edilmiş veya sınırları çizilmiş bir zamanla ilişkili olmadığından bu sürenin kesin olarak ne kadar olduğunun bilinemeyeceği yönündedir.³³

İnsanın yaratılmadan önce geçen zamanın miktarıyla ilgili tartışmalarda, daha çok insanın yaratılış aşamalarında geçen sürenin gündeme geldiği görülmekte; insan türü öncesinde geçen zaman dilimiyle ilgili fazla bilgi verilmemektedir. Bu durumu, insan merkezli bir evren anlayışına bağlamak mümkündür.

Ayette (76/1) geçen “anılmaya değer” ifadesi hakkında farklı görüşler vardır. Bazılarına göre bu ifade, şekil verilmiş çamurdan ibaret olan insanın ne olacağı bilinmez bir varlık iken ruhun üflenmesiyle ismi anılmaya değer bir varlığa dönüştüğü anlatılmaktadır. Yahyâ b. Sellâm et-Teymî'ye (ö. 200/815) göre “anılmaya değer” ifadesiyle insanın Allah katında bilinen bir varlık iken diğer varlıklarca bilinmeyen bir varlık olduğunu söylenmektedir. Ferrâ ise “o, bir şeydi; ama adı anılmaya değer bir şey değildi” der. Bazılarına göre ise bu ifadeyle, insanın önemsiz bir varlık olarak üzerinden uzun bir zaman geçtikten sonra Adem'in halife olarak yaratılıp emaneti yüklenmesiyle tüm varlıktan üstün bir seviyeye ulaşarak adı anılır bir şey olduğu anlatılmaya çalışılmaktadır.³⁴

Ayette (76/1) geçen “dehr/zaman” kavramı, genel olarak Arapça'da evrenin başlangıcından sonuna kadar ki tüm zamanı ifade ederken “zaman” kavramı dehre göre daha az bir süre veya ana karşılık gelir.³⁵ Dolayısıyla “bir saat” veya “bir gün zaman” denir; ama “bir dehr” denmez. Diğer bir deyişle her dehrin zaman; ama her zamanın dehr olmadığı söyleyebiliriz. Bu bilgiler ışığında ayetteki (76/1) “hîn” kavramı hakkında zamanın tamamı için değil belli bir vaktine karşılık geldiğini söylemek en doğrusudur. Sonuç olarak ayetteki (76/1) zaman dilimini, evrenin yaratılışı olan dehrin başlangıcından insanın yaratılışına kadarki geçen süre şeklinde anlamak mümkündür.³⁶ Nitekim “hîn” kelimesinin

³³ Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-ıyân*, nşr. Seyyid Abdulkâsım b. Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.), 6/171; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/530; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 2/213.

³⁴ Kurtûbî, *Câmiu li abkâm*, 21/445.

³⁵ Ebû'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Fadl b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 173.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/530.

nekra/belirsizlik kullanımı da bu manayı doğrulamaktadır. Buna göre insan, evrenin yaratılışından çok daha sonra yaratılmıştır. Yazır, “hîn” kavramının ister insanın ister zamanın durumunu bildirsin, ayette (76/1) geçen olumsuzluk kaydıyla birlikte kullanımından; bu zaman diliminde “hiçbir şey” değil, “kayda değer hiçbir şey” olmadığı anlatılmak istendiğini söyler. Muhtemelen o, içinde şuur sahibi insanın olmadığı evreni değerli görmemektedir. Nitekim Yazır, ayetteki (76/1) “mezkur/bahsedilen” ifadesiyle anlatılmak istenenin, insanın adını anmak değil, onunla amaçlanan manayı hatırlamak olduğunu söyler.³⁷

Kur’an’ın yaratılış hakkında verdiği bilgilerden yaşamın bir süreç sonucunda meydana gelmiş olabileceğini çıkarmamız mümkündür. Nitekim; “O ki yarattığı her şeyi güzel yaptı. İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı. Sonra onun neslini bir öz sudan, değersiz bir sudan yarattı.” (es-Secde, 32/7, 8) ayetinde, insan yaratılışının çamurla başladığından bahsedildiğine göre onun yaratılışının bir süreç sonucunda gerçekleşmesi mümkün olabilir.³⁸ Çünkü insan, mevcut haliyle çamur veya su değil, bunların içerdiği maddelerden meydana gelmiş müstakil bir canlı varlıktır.

3. Yaratma ve Evrim Düşüncelerinin Analizi

Tüm şöhretlerine rağmen biyolojik evrime dair teoriler, doğanın sergilediği biyolojik çeşitliliği ikna edici bir şekilde açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bunda hem evrime dair görüşler arasında bir birliğin olmamasının, hem de bilimsel kanıtlardan yoksun olmalarına rağmen bu yaklaşımların kendilerini salt gerçeklik gibi sunmalarının etkili olduğu görülmektedir.

Esasen evrim hipotezi hakkındaki tartışmaları normal karşılamak gerekir. Çünkü evrim hipotezi, yeterli bilimsel kanıttan yoksun ve cevaplanması gereken çok yönü olan bir iddiadır. Evrim hipotezinin gerçekte ne olduğunu ortaya koymada farklı çözüm önerilerinden bahsetmek mümkündür. Evrim konusunda sağlıklı bir analiz yapabilmek için öncelikle konunun teo-politik ve sosyo-kültürel müdahalelerden arındırılarak sadece bilimsel platformda ele alınması; devamında ise ulaşılan sonuçların diğer bilimlere ait verilerle uzlaştırılması gerekir.

Antik çağdan buyana çoğu filozof, evrenin sürekli değişmekte olan bir akış veya süreç içinde olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre evrendeki tüm gelişmeler birbirine zıt iki ayrı

³⁷ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 8/5492, 5493.

³⁸ Cafer Sadık Yaran, “Din ve Bilim: Mitolojik ve İdeolojik Girdilerin Ötesindeki Uyuşma”, çev. Halil İbrahim Doğramacı, *Evrime ve Tasarım Geleneksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, derleyen. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 848.

kuvvetin savaşı sonucunda meydana gelmiştir. Bu savaş neticesinde başarılı olarak sağ kalanlar günümüze kadar varlıklarını sürdürebilmiştir.³⁹ Ancak evrimcilerin iddia ettiği gibi canlıların mücadelesinde her zaman güçlüler kazanmaz; bazen hepsi kaybeder, bazen de güçlülerin birbiriyle savaşından zayıflar kârlı çıkar. Diğer bir deyişle evrimi, evrenin temel kanunlarından olan değişimle ilişkilendirmek her zaman aynı neticeye bizi ulaştırmaz. Ancak tüm açmazları, parçalı yapısı ve doldurulması gereken onca boşluğuyla birlikte evrim hipotezi halen tartışılmaktadır.⁴⁰

Biyolojik evrim hipotezi, bizzat savın ilk savunucularının da açıkladığı gibi yaşamın kaynağı ve başlangıcıyla ilgili değil, devamı ve çeşitliğiyle ilgilidir.⁴¹ Ancak konu, farklı sebepler nedeniyle temel iddiasının dışına taşınarak farklı alanların konusu yapılmıştır. Bu alanlardan biri de kuşkusuz dinî alandır.

Evrimsel savının dinî değerlerle farklı şekillerde birlikte anılmasından kaynaklanan sorunlar, onun temel iddialarının dinî metinlerde savunulan fikirlerle uyum sağlayıp sağlamamasından daha çok bizzat dinî metinlerin kendi içinde yoruma açık esnek bir yapıya sahip olmasıyla ilişkilendirilmelidir. Esasen dinî metinlerin amaç, kapsam ve kullandıkları din dilinin temel karakteristik yapısı göz önünde bulundurulduğunda bu durumu çok da yadırgamamak gerekir.⁴² Çünkü dini metinlerde geçen hüküm ifadelerinin din diline özgü yapısı içerisinde yorumlanmadığı durumlarda anlam kayması kaçınılmazdır. Örneğin “Rabbimiz, lütfundan nasip arayasınız diye sizin için denizde gemiler yürütendir.” (İsrâ, 17/66) ayetini din dilinin genel yapısı dışında anlamamız durumunda, Allah’ın bir gemi ustası veya kaptanı olduğunu düşünmemiz gerekir. Oysa burada vurgulanmak istenen Allah’ın bahsettiği madde, doğa kanunları ve akıl nimetlerinin bir sonucu olarak insanların tersanelerde gemi yaparak yaşam kalitelerinde ulaşılmış oldukları kolaylığın asıl mimarının Allah olduğunun hatırlatılmasıdır.⁴³ Görüleceği üzere Allah, din dilini kullanarak birbirinden bağımsız unsurların etkileşiminden doğan yeni durumların öznesi olarak da kendisini göstermektedir.

Kur’an’da ontolojik anlamda evrende potansiyel halde bulunan tüm imkânların yaratıcısı olarak Allah’ın gösterilmesini yanlış yorumlamamak gerekir. Burada önemli olan,

³⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 25, 35, 82.

⁴⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 377.

⁴¹ Darwin, *Türlerin Kökeni*, 569, 570.

⁴² Harun Çağlayan, “Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi”, *Sosyal Bilimler Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 56.

⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/66; Kurtûbî, *Câmiu li ahkâm*, 13/122.

evrenin nedensellik içinde evirilmekte olan mekanik bir süreç gibi görünmesine rağmen gerçekte maddeyi ve bağlı olduğu yasaları yaratanın Allah olduğunun bilinmesidir. Dolayısıyla evrende sonsuz oluşum ve gelişim ihtimali olmasına karşın gerçekte tüm imkânların kaynağının Allah olduğu unutulmamalıdır. Ancak Hıristiyan teolojisiyle meseleye yaklaşacak olursak sırf Hz. İsa'nın zuhuruna aykırı olduğu için bu ihtimallerden sadece biri olan evrim düşüncesi, imanın bir gereği olarak reddedilmelidir.⁴⁴

Doğadaki biyolojik çeşitliliğin⁴⁵ veya insandaki ahlâkî bilinçlenmenin⁴⁶ varlıktaki bir çatışma sonucunda ortaya çıkması, Müslüman inancı açısından bir sorun değildir. Nitekim Allah'ın yaratma sanatı, birçok şekilde olduğu gibi evrimsel bir mücadele şeklinde de cereyan ediyor olabilir.⁴⁷ Ancak bu durumda eğer evrim hipotezinin savunduğu gibi yaşam, sadece güçlü olanların hayatta kalacağı bir mücadeleden ibaret olacaksa, başka kişi ve değerler uğruna bir insanın kendini feda etmesini veya kendisinden güçsüzlere yardım etmesini başka şekillerde açıklamamız gerekir.⁴⁸

Evrim düşüncesinin beşerî veya sosyal bilimlerdeki karşılığına dair çok şey söylenebilir. Çünkü bir değer olarak insandan bahsetmek, tesadüfü öteleyen özgür iradenin egemen olduğu bir evren alanına doğrudan geçişi ifade eder. Dolayısıyla eğer evrendeki akıl, özgürlük, sanat, din, ahlak ve kişilik gibi değerlerin kaynağını kör tesadüflere bağlayacak olursak en başta insan olmanın bizzat kendisini tehdit eden bir krizi tetiklemiş oluruz. Bu gerçeği görenlerin başında, doğal seçilime dayalı biyolojik evrim hipotezini, Darwin ile aynı zamanda bilim çevrelerine duyuran Alfred Russel Wallace (ö. 1913) gelir. O, Darwin'in insanlar için de evrimin aynı şekilde işlediği açıkladığında, bu görüşü kabul etmeyerek zihinsel gelişimin ortaya çıkmasında biyolojik etkenlerin dışında başka güçlerin etkin olduğunu savunmuştur.⁴⁹

Kanaatimizce yukarıda bahsi geçen krizin aşılması için beşerî niteliklerin evrimsel bir süreç sonucunda geliştiği kabul edilse bile bu olasılığın gerçekleşmesi için gerekli tüm unsurların bilinçli bir irade tarafından önceden tasarlanması gerekir. Dolayısıyla evrim iddialarının sosyal bilimlere uyarlanabilmesi için en azından evrimin bilinçten yoksun

⁴⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 275.

⁴⁵ Fethi Kerim Kazanç, "Düşünce Tarihinde Ateizme Götüren Bir Neden Olarak Kötülük Sorunu: Kelâmî Açıdan Eleştirel Bir Değerlendirme", *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Aygün, Seyithan Can, Mustafa Sancar (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 235.

⁴⁶ Emre Dorman, "Allah Olmadan Objektif Bir Ahlak Mümkün mü?", *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Aygün, Seyithan Can, Mustafa Sancar (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 418.

⁴⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 82.

⁴⁸ Kazanç, "Düşünce Tarihinde Ateizme Götüren Bir Neden Olarak Kötülük Sorunu", 234; Dorman, "Allah Olmadan Objektif Bir Ahlak Mümkün mü?", 417.

⁴⁹ Komisyon, *Evrime ve Tasarım*, 859.

canlıların tekâmülünde güçlü olanın seçildiği bir mücadele (orman kanunu) şeklinden, bilinçli canlıların ortaya çıkmasıyla birlikte yeni bir aşamaya geçerek ahlakın üstünlüğüne dayalı bir seçilime evrildiğinin kabul edilmesi gerekir. Muhtemelen Tennant'ın evrim konusunda söylemeye çalıştığı şey de buydu. Ona göre dış dünyada yaşanan vahşet, doğrudan ahlâkî değerlere olan ihtiyacın gelişmesi ve bu ilkelere göre davranan bir canlının oluşması için bir ön hazırlık ve gerekçe olarak okunmalıdır.⁵⁰ Bu bakış açısına göre ahlak, ahlsızlığın sebep olduğu kargaşa ve açmazlar neticesinde bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır.

İnsanî değerlerin en üst seviyesi olan ahlâkî gelişimin tasarıma dayalı bir tekâmüle indirgenebilmesi, aslında diğer tüm beşerî kazanımların da aynı şekilde oluşabileceğini kabul etmek anlamına gelir. Bu bağlamda tarihi mücadelelerle dolu olan tüm hak, adalet ve özgürlük arayışlarını⁵¹ önceden tasarlanmış bir tekâmül çizgisinin sonuçları olarak görülebilir. Aynı şekilde tecrübe edilen evrenin estetik bir bakış açısıyla yeniden yorumlanması anlamına gelen sanatı da tekâmülün bir sonucu olarak kabul edebiliriz. Çünkü yaşam, bir şekle büründüğü oranda ancak sanat olabiliyorsa, insanlığın her medeniyet inşasını da sanatsal bir devrim⁵² olarak değerlendirebiliriz. Bu bakış açısına göre bilimsel ve kültürel gelişmelere paralel olarak inançlarda meydana gelen tekâmülün de evrimsel bir süreç sonunda gerçekleşmesi⁵³ mümkün olabilir.

İnsana ait niteliklerin kendini gösterebilmesi için öncelikle hak ve ödevleri olan bir kişiliğin mevcudiyeti gerekir. İnsanı diğer organik canlılardan farklı kılan ve ona sorumluluk yükleyen bu değer, kuşkusuz akıldan başkası değildir. İnsan, aklıyla diğer insanî niteliklerinin farkında olup onları geliştirerek kendi varlığını inşa ettiği gibi yine aklıyla tanrı, evren ve kendisi arasındaki ilişkiler ağını mantıklı bir şekilde düzenleyerek din anlayışını da oluşturabilmiştir. Bu durumda şu sorunun cevabını bulmak zorundayız. Hürriyet, sanat, din ve ahlak gibi kişiliği inşa eden gelişim evrelerinin; tümüyle kör tesadüflere bağlı evrimsel bir süreç içinde mi; yoksa belli bir tasarım eşliğinde en baştan tahmin edilebilir evrimsel bir programın sonucunda mı oluştuğunu savunmak daha makuldür? Sorunun cevabını René Descartes'ın (ö. 1650) yaklaşımına göre verecek olursak, ikinci seçenek daha ağır basmaktadır. Çünkü o, var olmayı düşünmeye bağlayan bir anlayışın temelini akılda bulduğu gibi; tanrı,

⁵⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, 83.

⁵¹ John Stuart Mill, *Hürriyet*, çev. Mehmet Osman Dostel (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 1-8, 106-114, 144-182.

⁵² Irwin Edman, *Sanat ve İnsan*, çev. Turhan Oğuzkan (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 12, 13.

⁵³ Émile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Kâtipoğlu (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 109, 110.

evren ve insan arasındaki irtibatın kodlarına da akılla ulaşmıştır. Ona göre akıl sayesinde insan; doğa, bilim ve din arasında çok sağlam bir uyum kurmayı başarabilmiştir.⁵⁴

Kuşkusuz varlık, oluşla açığa çıkar, yenilenir ve değişir. Oluşsuz varlık, varlıksız oluş düşünülemez. Varlık, öz olarak mevcut olanın şahitlik ve değişmezliğini; oluş ise mevcut olanın değişkenlik ve olgusallığını ifade eder. Oluş, farklı bakış açılarına göre değişik anlamları bünyesinde barındıran bir kavramdır. O, gerçekte bir varlık türü değil, varlığın var olma sürecini ifade eden bir örnekliktir. Dolayısıyla oluşu, kendiliğinden bir varlık değil, varlığın varoluşsal görüntüleri olarak tanımlamak gerekir. Ancak varlık; oluşların birlikteliğiyle kendini gösterebilir. Bu yönüyle oluşlar, varlığın her aşamasında sınırları geçilmez uçurumlarla birbirinden ayrılmış farklı evrimleri meydana getirmektedir. Sonsuz zaman ve olasılık (hürriyet), varlığın açık evriminin bir parçası olduğundan insan dahil tüm evren, varoluşta zirve değil, sadece süreç içindeki bir geçitten ibarettir. Diğer bir deyişle sonlu varlık, daha üstün bir özgürlük ve kudret içinde sürekli bir oluş ve evrim içinde değişerek yeni şartlara göre şekillenmektedir.⁵⁵

Varlığın en alt seviyesi olan madde ve enerjinin bağlı olduğu değişim yasası, sürekli çözülerek evrilme üzerine kuruludur. Enerjinin sürekli form değiştirmesi, doğada sayısız yeni imkânın doğmasına neden olur. İmkân bağlamında ise madde, durağanlık kadar değişime, birlik kadar çokluğa açık bir nitelik arz eder. Yani maddi varlık, gerçeklik ve imkânın her ikisini de içinde barındırır. Dolayısıyla maddi varlık, sonsuz varlığın ilk imkânsal yaratılışını ifade eder ki bu yönüyle maddi evrim, diğer evrimlerin başlangıcı olabilir.⁵⁶ Biyolojik varlığın oluş ve gelişiminin evrim bağlamında mümkün görülmesinden sonra; artık canlıların ortak veya farklı atalara sahip olmalarıyla ilgili tartışma ve kanıtlar⁵⁷ teolojik açıdan önemini yitirmektedir.

Evrime hipotezinin dinî çevrelerce tenkit edilmesinde insanın özel bir ilgi ve amaçla değil, olasılığa bağlı kör bir tesadüfle meydana geldiği fikrinin özel bir yeri vardır.⁵⁸ Dindar zihin; onur, erdem ve ahlak gibi üstün değerlere sahip bir canlının tesadüfî bir evrimsel süreç sonunda oluştuğunu kabul edemeyecek kadar insanı değerli görmektedir. Ona göre evrendeki tasarım delilinin bir üst seviyesi olan hikmet veya ahlak, şuarsuz maddenin bir plan dahilinde dizayn edilmesinden daha üst bir irade ve amacın varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu iradenin

⁵⁴ Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, 21.

⁵⁵ Ülken, *Varlık ve Oluş*, 150, 438-441, 536.

⁵⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 83, 84; Ülken, *Varlık ve Oluş*, 342-356.

⁵⁷ Turner, *Paleontoloji ve Evrim*, 48.

⁵⁸ Kazanç, "Düşünce Tarihinde Ateizme Götüren Bir Neden Olarak Kötülük Sorunu", 239.

ise amaçsızlık ve aldatma gibi bir noksanlıktan uzak olması gerekir.⁵⁹ Aynı şekilde Müslüman bir dindarın değerler cetvelinde de maddenin bağlı olduğu tesadüfler evrenindeki rastgele olasılıklardan sadece biri olarak insanın ortaya çıktığına inanmak, aklen ve ahlaken kabul edilebilir bir durum değildir. Teleolojik delilin öngördüğü gibi evrendeki işleyişin bir iradenin sonucu olduğunu savunmak,⁶⁰ aksini savunmaktan çok daha anlaşılabilir bir yaklaşım olarak durmaktadır. Nitekim bir Müslüman, doğanın işleyişine vurgu yapan Kur'an ayetleri (2/164; 51/20-21) üzerinde düşünerek hem hayatın bir amacı olduğunu hem de evrenin bilinçli bir tasarımcı tarafından yaratıldığını anlayabilir.⁶¹

Yaratıcı evrim fikrini irdeleyen düşünürlerden olan Henri Bergson'a (ö. 1941) göre "yaratıcı hamle" (élan vital) bir yaratma isteğidir; ancak onun kendini gerçekleştirebilmesi için çeşitli yollar deneyerek tüm engelleri aşıp maddeden bitki ve hayvanlara geçmesi gerekir ki bu, tekamülü içeren oldukça zor bir süreçtir.⁶²

Varlığın işleyişi hakkında dinî ve bilimsel yaklaşımları, birleştirmeyi deneyen yaklaşımları "evrimci yaratılış"⁶³ veya "teistik evrim" kavramlarıyla ifade edebiliriz. Hristiyan teistik evrimcilere göre Tanrı'nın evrime müdahalesi farklı şekillerde gerçekleşmiş olabilir. Kimilerine göre Tanrı, evreni yaratırken doğa yasalarını koymakla evrimin gidişatını baştan belirlemiş, kimilerine göre ise evrimsel süreçte, insanın yaratılışı gibi, kritik bazı noktalarda Tanrı, özel dokunuşlar yaparak evrime yön vermiştir.⁶⁴ Teistik evrim anlayışı, Hristiyan teolojisi için din ile bilimin evrim konusunda rakip olmak yerine ortak bir noktada uzlaşabileceklerini öngören alternatif bir yaklaşımdır.⁶⁵

Evrime, yaratılış, akıllı tasarım gibi nitelendirmeleri bir araya getiren teistik evrim anlayışı, geçmişte olduğu gibi günümüzde de güçlü taraftarları olan önemli bir yaklaşımdır. Örneğin Darwin'in arkadaşı ve taraftarı meşhur botanikçi Asa Gray (ö. 1888) ve yirminci yüzyıl evrimciliğinin önemli isimlerinden olan Theodosius Dobzhansky (ö. 1975) teistik

⁵⁹ René Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 48, 49.

⁶⁰ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-terhid*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 171, 181.

⁶¹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehl-i Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1/613; 9/381, 382.

⁶² Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1947), 324, 327, 328.

⁶³ Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (İstanbul: İnsan Yayınları 1987), 155.

⁶⁴ Komisyon, *Evrime ve Tasarım Geleneksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, derleyen. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 473.

⁶⁵ Mustafa Alıcı, "İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrime Tartışmaları", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 14/6 (2018), 75, 76.

evrim anlayışını savunan bilginlerden bazılarıdır. Teistik evrim düşüncesi, uzlaştırıcı olmasına karşın farklı kaygılar nedeniyle çok fazla dillendirilmeyen bir yaklaşımdır. Çünkü başta Darwin taraftarları, teist kavramının bir sıfat olarak evrimi tanımlayabileceğine bilimsellik adına sıcak bakamıyorlar. Ancak teistik evrim ile evrim hipotezleri mukayese edildiğinde herkes açısından ilkinin daha savunulabilir olduğu söylenebilir. Nitekim teistik evrim hipotezinin savunduğu varlığın bir plan dahilinde sürekli evrimleşerek geliştiği fikri, tesadüflere bağlı diğer evrim anlayışlarından daha makul ve uzlaştırıcı görünmektedir.⁶⁶

Teistik evrimciler, canlılığın başlangıcı ve ahlâkî niteliklere sahip canlıların ortaya çıkışının bilimsel olarak açıklanmayacağını iddia ederler. Onların bu konuda agnostik bir tutum sergilemelerinin altında yatan neden, canlılığın kaynağı meselesinin bilimsel değil, inançsal bir sızramayı gerektirdiğini savunmalarıdır.⁶⁷ Diğer bir deyişle onlara göre yaşamın ilk defa ortaya çıkması, tesadüfe dayalı felsefi evrim hipoteziyle değil, tercihe dayalı dinî yaratılış inancıyla açıklanabilir. Bu bağlamda teistik evrim, Kur'an'da genel olarak "Ol!" emri ile ifadesini bulan; ancak diğer ayetler eşliğinde değerlendirildiğinde aşamalı bir yaratılış öngören düşünceye daha yakın bir yaklaşım görüntüsü vermektedir.⁶⁸

Mevcut biyolojik delillerle kanıtlandığı gibi bitki veya hayvan her canlının genetik yapısının, tümüyle kendi türüne özgü ve oldukça korunaklı bir dizilime sahip olduğu⁶⁹ düşünüldüğünde, tüm türlerin kaynağının tek olduğunu iddia eden evrim hipotezinin doğruluğunu savunmak zorlaşmaktadır. Ancak türlerin ortak bir ataya sahip olduğunu savunan evrim hipotezinin mevcut şekliyle bile gelecekte doğrulanmasının Müslüman inancı açısından bir sorun teşkil etmeyeceği açıktır. Çünkü Müslüman düşüncesi açısından önemli olan, canlıların neden yaratıldığı ve mevcut haline nasıl ulaştığı değil, varlığın yaratıcısının Allah olduğunun kabul edilmesidir. Diğer bir deyişle dini açıdan yaratılışın aşamalı veya tek seferde gerçekleşmesi, yaratıcı olarak Allah'ın kabul edilmesinden sonra önemini yitirmektedir. Hatta bu yönüyle, evrime karşı olmak şöyle dursun, kâinatta evrimsel bir gelişim olduğunu ilk defa dile getirenlerin Müslümanlar olduğu bile söylenebilir.⁷⁰

Günümüzde evrimin gerçekliğini reddetmeyi metafiziksel bir vazife olarak gören gelenekselci çevrelere göre evren, hiçbir şekilde yaratıcısından bağımsız düşünülemez.

⁶⁶ Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Uçlaşılabiliyor mi?*, çev. Harutyun Parlak (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), 193-195.

⁶⁷ Collins, *Tanrı'nın Dili*, 85-86.

⁶⁸ Yaran, "Din ve Bilim", 847, 851, 852.

⁶⁹ Allahverdi, *Evrime Nedir?*, 40, 41.

⁷⁰ Süleyman Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20 (1972), 136.

için yaratılış düşüncesini terk etmenin mantıkî ve felsefî hiçbir gerekçesi yoktur. Bu yaklaşıma göre metafizik açıdan her varlık türü, gerçekliği sadece maddî özelliklere indirgenemeyen bir idea olduğundan, niteliklerini değiştirerek birbirine dönüşmeleri olanaksızdır.⁷¹

Müslüman teolojisinde evrim hipotezini çağrıştıracabilecek bazı fikirlerin varlığından bahsetmek mümkündür. Örneğin varlığın içinde saklanmış özellikler olduğunu savunan, “*kümûn*” görüşü bunlardan biridir. Bu anlayışa göre tüm varlık, yaratılıştan kendine özgü birtakım kabiliyetlere bilkuvve (*kümûn*) sahiptir ve bu potansiyel nitelikler belli aşamalardan sonra bilfiil açığa çıkar (*zühûr*). Kümûn görüşünü çeşitli şekillerde eleştiren bazı bilginler, evrende meydana gelen değişimlerin özlerindeki bir nitelik nedeniyle değil, Allah’ın onlarda yarattığı yeni durumlar nedeniyle oluştuğunu savunarak tabiat anlayışlarını cevher-araz yaratılmışlığı ve intikali üzerine kurmuşlardır.⁷²

İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm’a (ö. 231/845) göre maden, bitki, hayvan ve insanlar tümüyle tek seferde yaratılmıştır. Cisimlerin gizli yetenekler taşıması (*kümûn*), bu yeteneklerin ortaya çıkışı (*zühûr*) ve birbirine geçişi (*tedâbul*) sırasında cevher ve arazlardan bazıları kaybolur veya ortaya çıkar.⁷³ Dolayısıyla zaman açısından öncelik sonralık, yaratma ve varlıkla değil, maddenin özünde gizlenen potansiyel niteliğin ortaya çıkmasıyla ilgilidir.⁷⁴ Nazzâm’a göre Allah’ın iradesi, bazen “icât” bazen de “emir” yoluyla olur; ancak yaratmada esas olan yaratma (tekvin) sıfatıdır.⁷⁵ Özetle onun yaratma anlayışını; canlı ve cansız tüm varlığın gelmiş geçmiş tüm imkânları özünde barındıran tek bir varlığın tek seferde yaratılmasıyla başlamıştır,⁷⁶ şeklinde özetleyebiliriz. Amr b. Bahr el-Câhız’ın (ö. 255/869), canlıları bilimsel yöntemlerle izleyerek yaşam mücadelesi ve türlerin değişkenliği gibi çıkarımlara ulaşmasını modern zooloji ve antropoloji bilimleri kapsamında değerlendirebiliriz. Nitekim Câhız’ın çalışmaları, daha önce Yunanlı filozoflarca bitki, hayvan ve doğanın değişkenliği üzerindeki fikirlerine oranla

⁷¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), 163, 164.

⁷² Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlu’l-dîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 55, 56.

⁷³ Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firâk*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1995), 142.

⁷⁴ Muhammed b. Abdulkarîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, thk. Emîr Alî Mühennâ, Alî Hasen Fâûr (Beyrut: Dâru’l Ma’rife, 1993), 70.

⁷⁵ Ebu’l-Hasan İsmail el-Eşarî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve ibtâlâfü’l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü’l-Nehdatü’l-Mısrıyye, 1950), 49.

⁷⁶ Bayraktar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 41.

daha sistematik ve bilimseldir.⁷⁷ Câhız'ın geliştirdiği “mish/mutasyon” nazariyesine göre canlı ve cansız varlıkların birbirine dönüşmesi mümkündür.⁷⁸

Felsefecilerden Abdullâh b. Alî b. Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre değişime neden olan kuvve; oluşum, gelişim ve dönüşüm sayesinde farklılaşarak başka varlıkların ortaya çıkmasına neden olur.⁷⁹ Ahmed b. Ya'kûb b. Miskeveyh'e (ö. 421/1030) göre varlık türleri bir ipe dizilmiş inci taneleri gibi her biri bir diğèrinin başlangıcı olacak şekilde bir gelişim içindedir. İlk unsurun etkisiyle dünyada ortaya çıkan canlılık, bitkilerden başlayarak sırasıyla hayvan ve insanlara sonrasında ise ilâhî bilgilere doğrudan ulaşabilen yetkin insanlara dönüşerek üstün bir seviyeye ulaşır.⁸⁰ Muhammed b. Ahmed el-Birûnî (ö. 973/1061), Darwin'den sekiz asır önce yaşamış olmasına rağmen evrim hipotezine benzer bir şekilde canlı varlıkların çeşitli dış faktörlere göre seçilerek her nesilde kendilerini geliştirdiklerini söyler.⁸¹ Muhammed b. Hasen et-Tûnisî (İbn Haldûn) (ö. 808/1406), iklim ve havanın durumuna bağlı olarak insanın deri ve renklerinde değişiklikler olabileceği gibi karakter ve ahlak gibi kişisel özelliklerinde de farklılıklar olabileceğini ayrıntılarıyla anlatır.⁸²

Müslüman kültüründe evrim hipoteziyle benzer fikirleri olan İbn Sînâ , Saîd b. Hazm el-Kurtubî (ö. 456/1064), Tâcuddîn Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153), Abdülmelik b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî (ö. 581/1185), Muhyiddîn Alî b. Muhammed el-Arabî (ö. 638/1240) ve Alâüddîn Alî b. Ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefîs (ö. 687/1288) gibi kişilere⁸³ ve onuncu yüzyıl Müslüman felsefi akımlarından olup varlığın cansızdan canlıya, canlıdan ise daha yüce bir varlık düzlemine evrilen bir çizgi takip ettiğini savunan İhvânü's-Safâ gibi ekollere⁸⁴ rastlamak mümkündür.

⁷⁷ Mehmet Bayrakdar, “Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu”, çev. Mehmet Vural, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 120-122.

⁷⁸ Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 58, 59.

⁷⁹ Abdullâh b. Alî b. Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 193, 194.

⁸⁰ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik yayınları, 2010), 254-258.

⁸¹ Wilczynski, Jan Z., “Darwin'den Sekiz Yüzyıl Önce Birünî'nin Farazî Darwinizmî Üzerine”, çev. Harun Ünver, Esra Telloğlu Ünver, *Evrım ve Tasarım Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, derleyen. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 230, 236.

⁸² Muhammed b. Hasen İbn Haldûn, “*Târîhu İbn Haldûn*”, hzx. Halîl Şahâde (Beyrût, Dâru'l- Fıkr, 1421/2001), 1/108, 109.

⁸³ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, sadeleştiren. Süleyman Hayri Bolay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1977), 35-38. Tekâmül nazariyesini farklı şekillerde savunan Müslüman bilginler ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Komisyon, *Evrım ve Tasarım*, 193-305.

⁸⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* (Resâilu İhvânî's-safâ ve Hullânî'l-vefa), çev. Abdullah Kahraman vd., (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/181.

Müslüman kültüründe varlığa yön veren evrimin sürekli bir dönüşüm ve gelişim şeklinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu gelişim sürecinde insan, fiziksel özellikleriyle doğa kanunlarına tümüyle bağlıyken; ahlâkî özellikleriyle nispeten özel bir otonomluğa sahip olduğundan özgür iradesiyle tarih yapan bir varlık konumundadır. Çünkü insanın ürettiği tarih, bilinç sahibi bir öznenin tercihlerine göre şekillendiğinden fiziksel varlık alanının dışında kalmaktadır.⁸⁵ Ancak tarihi insanın yapıyor olması, onun içine doğduğu evrenin işleyişinden bağımsız olduğu anlamına gelmez. Nitekim insanın bilinçten yoksun maddeden evrilerek ahlâkî niteliklere ulaşması yine evrende saklı olan tasarımın sonucunda gerçekleşebilmiştir. Dolayısıyla kanaatimizce tarihsel evrimden anlaşılması gereken, doğa kanunlarının kaynaklık ettiği tesadüflere bağlı bilinçsiz evrimin, zamanla şuur sahibi varlıkların tercihine göre şekillenen bir evrime dönüşmüş olmasıdır.

Tarihsel veya toplumsal evrimin iradeden bağımsız olarak tarihsel yasaların zorunluluğuna bağlı olması, insanın bu sürece müdahale edemeyeceği anlamına gelmez. İnsan, nasıl doğal çekim yasasını devre dışı bırakacak başka bir doğa yasasını kullanarak ona yön verebiliyorsa aynı şekilde zorunlu toplumsal yasaların muhtemel sonuçlarını da başka sosyal yasaları kullanarak değiştirebilir.⁸⁶ Bu yönüyle canlılardaki evrimin insan türü söz konusu olduğunda ahlâkî alanda da kendini göstereceğini söyleyebiliriz. Çünkü insanın biyolojik evrimi, bedensel eğilim ve olasılıkları ifade ederken ahlâkî evrimi, değer olarak onun neler üretebileceğiyle ilgilidir.⁸⁷ Bu yönüyle dinlerdeki ahiret inancını, evrimsel insan gelişiminin bir devamı veya bir sonraki aşaması olarak değerlendirebiliriz.

Kanaatimizce tesadüflere bırakılması durumunda zulmün meşrulaşması sorununa neden olacağından ahlâkî evrimin bilinçli bir dokunuştan uzak kalması doğru değildir. Çünkü aksi durumda ahlakın ne gerçekliğinden ne de evrenselliğinden bahsetmek mümkün olacaktır. Bu yönüyle dinî öğretilerde, ahlâkî evrimin tesadüfen geliştiği fikrine sıcak bakılmaz. Çünkü dinî öğretiler açısından yaşamın anlam ve amacı belli olduğundan bu hedeflere ulaşma, tesadüflere bırakılmayacak kadar önemlidir. Benzer şekilde Müslüman inancı açısından da öncelikli olan, yaşamın nasıl başladığı ve devam ettiğiyle ilgili bilgilere sahip olmak değil, bireyin ahlâkî sorumluluklarına sahip çıkıp çıkmadığıdır. Çünkü evrenin başlangıcında neler olup bittiğiyle ilgili hipotezler, varsayımdan öteye gidemedikleri için kesin bilgi vermekten

⁸⁵ Özsoy, *Sünnetullah*, 83.

⁸⁶ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1977), 6/243, 353.

⁸⁷ Fatih Özgökman, "Evrimsel Ahlak ve Eleştirisi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2015), 168, 170.

uzaktırlar. Nitekim Kur'an'da da net bilgi sahip olmadan yaratılışın başlangıcı hakkında kesin hüküm verilmesi eleştirilerek sorgulanmaktadır.⁸⁸

Evrım düşüncesinin doğru ya da yanlış olması inançlı bir kimsenin genel kabullerine zarar verecek bir mesele değildir. Dolayısıyla mevcut bilimsel gelişmelerden hareketle; “Allah O’dur ki, gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri altı günde yaratmıştır.” (Furkan, 25/4) ve “O, sizi aşamadan aşamaya geçirerek yaratmıştır.” (Nuh, 71/14) gibi ayetleri aşamalı yaratılış fikrine tevil etmenin imkânı konusunda dinî açıdan bir sıkıntı olmayacağını söyleyebiliriz.⁸⁹

Varlığın bir süreç sonunda yaratılmasını kabul etmemiz durumunda, ayetlerde geçen “Ol!” emrini, yaratılışın şekline yönelik bir açıklama değil, Allah için yaratmanın kolay olduğunu ifade eden edebî bir kullanım şeklinde okumamız gerekir. Nitekim diğer ayetlerde de bu tarz kullanımlara rastlamak mümkündür. Örneğin; “Meryem dedi ki: ‘Rabbim, bana hiçbir insan dokunmamışken benim çocuğum nasıl olur?’ Allah dilediğini işte böyle yaratır. Bir işe karar verdiğinde ona sadece ‘Ol’ der; o da hemen oluverir.” (Âli İmran Suresi, 3/47), ayetinde bildirilen ‘Ol!’ emriyle Hz. Meryem’in çocuğu olmasının diğer ayetlerde geçen ifadelerden (19/22-27) anlaşıldığı kadarıyla bir hamilelik süreci sonunda gerçekleştiği bilinmektedir. Yani ayette geçen ‘Ol!’ emrinin ansızın değil, bir süreç sonunda gerçekleştiğinin haber verilmesini, yaratılışın da evrım şeklinde gerçekleşebileceğine tevil etmek mümkündür. Bu bağlamda Kur’an’ın “Ol!” emriyle varlığın bir anda mevcut durumuyla yaratılmış olduğunu değil, çeşitli aşamalar neticesinde ulaşacağı hedefi gösteren sürecin başlamış olması şeklinde de anlayabiliriz.

Sonuç

Evren ve doğa yasalarını anlamak için insanın birçok fikir üretmesi doğal ve anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü insan, değer üreten bir canlı olarak kendisi ve çevresi hakkında tutarlı ve sürdürülebilir hakikat arayışında geleceğini belirlemek isteyen bir canlıdır. Bu bağlamda yaratılış ve evrım düşünceleri, kâinatı tanımak için üretilen yaklaşımlardan olmasına karşın, farklı gerekçelerle çoğu zaman birbirine alternatif veya muhalif yaklaşımlar olarak sunulmaktadır. Genel olarak bu algının oluşmasında bilimsel gerçeklerin değil, teo-politik ve sosyo-kültürel birtakım faktörlerin etkin olduğu görülmektedir.

⁸⁸ “Biz; göklerin, yerin ve kendilerinin yaratılmasına onları şahit kılmadık.” Kehf, 18/51. “Onlar, kendi yaratılmalarına tanık mı oldular?” Zuhruf, 43/19.

⁸⁹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8/5496.

Yaratılış düşüncesinin temel iddiası, canlı çeşitliliğinin tasarımcı bir müdahale sonucunda tek seferde ve müstakil türler olarak yaratılması sonucunda meydana geldiği şeklinde iken; evrim hipotezinin iddiası, bu çeşitliliğin tek ve ortak bir atadan herhangi bir amaç gözetmeden rastgele ortaya çıktığı yönündedir. Bu açıdan her iki yaklaşımın da canlı türlerinin ortak veya bağımsız atalardan türedikleri meselesi hariç herhangi bir konuda muhalif olmadıkları görülmektedir.

İnanç açısından evrenin nasıl değil niçin yaratıldığı önemli olduğundan, dinî öğretiler sadece bireyin kendini gerçekleştirilmesiyle ilgilendirilir. Bu yönüyle dinlerin amacı, bireyin tecrübe ettiği yaşanmışlığı en iyi şekilde değerlendirerek akıl-ahlak birlikteliğinin öngördüğü şekilde bireyin dünya ve ahiret hayatında başarılı olmasını sağlamaktır.

Dinin genel amaçları kapsamında insanın yaratılması ve ahlâkî açıdan imtihan edilmesi, tesadüflerle açıklanamayacak kadar özel bir durum olduğundan ancak bilinçli bir iradenin tercihi sonucu gerçekleşebilir. Dinlerin bu özel amaç ve iradeyi geçersiz sayan, herhangi bir yaklaşımı onaylaması kabul edilebilir bir durum değildir. Bundan dolayı doğa yasalarının hiçbir özel amaç olmaksızın sadece tesadüflere bağlı işlediğini savunan bir görüş olarak sunulan evrim hipotezi, beklendiği gibi dinî çevrelerde hoş karşılanmamıştır. Dinî inançlarla başka hesapları olan çevrelerin yönlendirmesiyle yaratılış ve evrim konusu, zamanla din ve bilimin birbiriyle uzlaşması mümkün olmayan iki farklı alan olduğu tezinin ispatında bir araç olarak kullanılmıştır. Ancak ne din ve bilimin uzlaşamayacağı ne de yaratılış ve evrim fikirlerinin birbirini geçersiz kılan yaklaşımlar olduğu fikirleri gerçeği yansıtmamaktadır.

Modern ve post-modern dönemlerde yaratılış ve evrim tartışmaları üzerinden din ve bilim arasını açma girişimlerine yanıt olarak teistik evrim düşüncesi öne çıkmıştır. Teistik evrimcilere göre evrim, tesadüflere bağlı değil varlığa egemen olan yasalara göre işlemektedir. Diğer bir deyişle insan türü başta olmak üzere canlıların türleşerek çeşitlenmesine olanak sağlayan yasaları koymakla Tanrı, evrimin yöntem ve yönünü zaten başlangıçta belirlemiştir. Doğa yasalarının doğal seçim veya muhtemel diğer metotlardan herhangi biriyle işleyecek olması ise teolojinin değil, bilimin konusudur. Çünkü teoloji, bireyin Tanrı ile olan ilişkilerinin sürdürülebilir olmasıyla ilgilendirilir. Bu bağlamda yaratıcı olarak Tanrı kabul edildikten sonra, bilimsel verilerle ister evrim hipotezinin savunduğu gibi tüm canlıların tek bir atadan türemiş oldukları ispatlansın veya reddedilsin, isterse de başka yeni bir durum ortaya çıksın, teolojik açıdan bunların hepsi yaratma sanatının çeşitli görüntüleri olarak değerlendirilmelidir.

Batı düşüncesinde son iki asırdır dillendirilmeye başlayan teistik evrim düşüncesi, on asır önce Müslüman bilim çevrelerinde kümun ve tekâmül gibi isimler adı altında zaten kabul

gören bir anlayıştı. Ancak günümüz Müslüman toplumlarında farklı kaygılar nedeniyle teistik evrim düşüncesi hoş karşılanmamakta; hatta yaratılış inancını inkâra hazırlık aşaması olarak görülüp eleştirilmektedir. Oysa teolojik açıdan önemli olan varlığın nasıl yaratıldığı değil, niçin yaratıldığı bilmek ve bu amaç doğrultusunda insanların yaşamlarına yön vermelerine yardımcı olmaktır. Dolayısıyla evrenin başlangıcı ve işleyişiyle ilgili tüm mitolojik efsaneler, dinî inançlar ve bilimsel gerçeklikler dinin bu amacına hizmet ettiği müddetçe pratik teoloji açısından aynı işleve sahiptirler.

Müslüman kültüründe özgürce tartışılan evrim ve teistik evrim fikirlerinin günümüz Müslüman dünyasında sağlıklı bir zeminde değerlendirilebilmesi için farklı bakış açıları geliştirilmelidir. Bu bağlamda öncelikle, konuya ilişkin değerlendirmelerde yaratılış ve evrim fikirleri arasındaki farkın sadece evrendeki işleyişin nasıl gerçekleştiğiyle ilgili olduğu vurgulanarak, meselenin asıl mecrasının dışında tartışılmasının sebep olacağı sorunlar azaltılmalı; sonrasında ise evrim anlayışının Müslüman düşüncesine yabancı bir fikir olmadığı, Müslüman kültürüne özgü kavram ve nazariyelerle desteklenerek açıklanmalıdır.

Kaynakça

Alicı, Mustafa. “İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrim Tartışmaları”. *Akera Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 14/6 (2018), 59-89.

Allahverdi, Hüseyin, vd.. *Evrime Nedir Ne Değildir?*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Ateş, Kenan. “Dünü ve Bugünüyle Evrim Kuramı”, *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*. edt. Kenan Ateş, 152-175. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

El-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlu'd-dîn* İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

El-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırâk*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.

Bayraktar, Mehmet. “Tekâmül Nazariyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/337-339. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Bayraktar, Mehmet. *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. (İstanbul: İnsan Yayınları 1987.

Bayraktar, Mehmet. “Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu”, çev. Mehmet Vural. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 117-126.

Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*. Çev. Mustafa Şekip Tunç. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947.

Boutroux, Émile. *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*. çev. Hasan Kâtipoğlu. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Collins, Francis S. *Tanrı'nın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Uzlaşabilir mi?*. çev. Harutyun Parlak. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.

Çağlayan, Harun. "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi". *Sosyal Bilimler Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 41-58.

Darwin, Charles R. *Türlerin Kökeni*. çev. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1976.

Descartes, René. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.

Dorman, Emre. "Allah Olmadan Objektif Bir Ahlak Mümkün mü?". *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. 393-436. ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Aygün, Seyithan Can, Mustafa Sancar. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Edman, Irwin. *Sanat ve İnsan*. çev. Turhan Oğuzkan. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.

El-Eşarî, Ebu'l-Hasan İsmail. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtlâfû'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.

Evkuran, Mehmet. *Çağdaş Sorunlar ve Kelam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1977.

İbn Haldûn, Muhammed b. Hasen. *Târîhu İbn Haldûn*. hzr. Halîl Şahâde. Beyrût, Dâru'l-Fikr, 1421/2001.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*. Thk. Mustafa Seyyîd Muhammed vd. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.

İbn Sînâ, Abdullâh b. Alî. *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.

Ihvân-I Safâ. *Ihvân-ı Safâ Risaleleri* (Resâilu İhvani's-safâ ve Hullani'l-vefa). çev. Abdullah Kahraman vd.. İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2014.

İsfehânî, Ebû'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Fadl b. Muhammed er-Râgıb. *el-müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İzmirli, İsmail Hakkı. *İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. Sadeleştiren. Süleyman Hayri Bolay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1977.

Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Kazanç, Fethi Kerim. "Düşünce Tarihinde Ateizme Götüren Bir Neden Olarak Kötülük Sorunu: Kelâmî Açıdan Eleştirel Bir Değerlendirme". *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. 190-259. ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Aygün, Seyithan Can, Mustafa Sancar. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Komisyon. *Evrîm ve Tasarım Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. Derleyen. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Kurtûbî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr. *el-Câmiu li abkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mubeyyin limâ tazammanahu mine's sunne ve âyi'l-Furkân*. Thk. Abdulmuhsîn et-Turkî. Beyrut: Muessesetü Risale, 2006.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2003.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü Ehl-i Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 426/2005.

Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-uyûn*. Nşr. Seyyid Abdulmaksûd b. Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Mill, John Stuart. *Hürriyet*. çev. Mehmet Osman Dostel. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. çev. Nabi Avcı. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.

Nesefî, Ebu'l Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Okcu, Abdulmecit. "Kur'ân ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu". *Ekev Akademik Dergisi* 17/ 56 (2013), 151-177.

Özdemir, Metin. "Çağdaş Ateizm Argümanlarının Kritiği". *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. 529-548. ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Aygân, Seyithan Can, Mustafa Sancar. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Özgökman, Fatih. "Evrimsel Ahlak ve Eleştirisi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2015), 153-173.

Öztürk, Mustafa, vd.. *Evrime Nedir Ne değildir?*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.

Rose, Steven. "Evensel Darwinizm". çev. Günseli Bayram, *Düni ve Bugünüyle Evrim Teorisi* içinde, edt. Kenan Ateş, 152-175. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009.

Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Emîr Alî Mühennâ, Alî Hasen Fâûr. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1993.

Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah İbn Abdulmuhsîn et-Turkî. Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001.

Taslaman, Caner. *Evrime Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007.

Turner, Derek. *Paleontoloji ve Evrim*. çev. Nıvart Taşçı. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2014.

Jan Z., Wilczynski. "Darwin'den Sekiz Yüzyıl Önce Birunî'nin Farazî Darwinizm Üzerine". çev. Harun Ünver, Esra Tellioglu Ünver. *Evrime ve Tasarım Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. derleyen. Recep Alpyağıl. 228-236. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 230, 236.

Yaran, Cafer Sadık. "Din ve Bilim: Mitolojik ve İdeolojik Girdilerin Ötesindeki Uyuşma". çev. Halil İbrahim Doğramacı. *Evrime ve Tasarım Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. derleyen. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

HİCRÎ İLK ASIRDAN BİR HOCA-ÖĞRENCİ PORTRESİ: HZ. ‘ÂİŞE- MESRÛK B. EL-ECDA’*

PORTRAIT OF A TEACHER-STUDENT FROM THE HIJRI FIRST CENTURY: HAZRAT
AISHA-MASRÛQ IBN AL-AJDA’

Yunus Emre GÖRDÜK

Doç. Dr., Balıkesir Üni. İlahiyat Fak.,
Balıkesir Üni. İlahiyat Fak. Dinkçiler Mah. Soma Cad. NEF Kampüsü B Blok
Altteylül/Balıkesir

yunusemre.gorduk@gmail.com, [orcid.org/ 0000-0001-7603-7705](https://orcid.org/0000-0001-7603-7705)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Nisan 2020 / 13 April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 02 Temmuz 2020 / 02 July 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2020

Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 508-537.

Cite as / Atıf: Gördük, Yunus Emre. “Hicrî İlk Asırdan Bir Hoca-Öğrenci Portresi: Hz. ‘Âişe-Mesrûk b. el-Ecda’ [Portrait of o Teacher-Student From the Hijri First Century: Hazrat Aisha-Masrûq Ibn al-Ajda’]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 6/2 (Temmuz/July 2020), 508-537.

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

* Bu makale 25/10/2019 tarihinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde düzenlenen "Asır Asır İslami İlimler Uluslararası Sempozyumu-Hicrî Birinci Asır"da sözlü sunulan “*Hicrî İlk Asırdan Bir Hoca-Öğrenci Portresi: Hz. Âişe-Mesrûk b. el-Ecda*” başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş, genişletilmiş ve düzenlenmiş halidir.

Öz

Bu makalede Hz. 'Âişe ile Mesrûk b. el-Ecda' arasındaki çok özel Hoca-Öğrenci ilişkisi incelenmiştir. Mesrûk'un rivâyetlerindeki satır arası bilgilerin bir arada göz önüne alınmasıyla ortaya çıkan bu ilişki sahâbenin tabiûna yaptığı üstadlığın en güzel örneklerinden biridir. Mesrûk'un mânevî dünyasında Hz. 'Âişe'nin çok önemli bir yeri vardır. Hz. 'Âişe'nin de ona hem muhabbetinin hem de hürmetinin olduğu anlaşılmaktadır. Mesrûk'un daha çok Kûfe ve çevresinde yaşadığı düşünüldüğünde; Medîne'de bulunan Hz. 'Âişe'den farklı zamanlarda, farklı konularda ve çok sayıda rivâyet yapması dikkate şayandır. İlmî meseleleri öğrenmek için Basra'ya ve Şam'a yolculuklar yaptığı belirtilen Mesrûk'un Medîne'ye de bu niyetle seferler yapmış olduğu kuvvetle muhtemeldir. Görüşmeler esnasında Hz. 'Âişe'nin Mesrûk'la ve diğer misafirlerle perde arkasından muhatap olduğu anlaşılmaktadır. Hz. 'Âişe'nin Medîne'deki evi; hac seyahatleri sırrasında ise onun bulunduğu çadır herkese açık bir mektep ve ilim merkezi vazifesi görmüştür. Kendisine her türlü mahrem âlevî meselenin de sorulduğu Hz. 'Âişe, müminlerin annesi sıfatıyla bunlara cevap vermiştir. Mesrûk'un bir ilim talibi ve sahâbî öğrencisi olarak Hz. 'Âişe'den son derece önemli bilgiler alıp kendinden sonraki nesillere aktardığı görülmektedir. Bunların arasında sadece ondan intikal eden hadislerin ve özel hatıraların bulunması ayrıca önemlidir. Rivâyetlerine bakıldığında Mesrûk'un, Hz. 'Âişe'nin yanında çeşitli gözlemler yapacak kadar çok zaman geçirdiği anlaşılmaktadır. Bugüne ulaşan bütün İslâmî ilimler müktesebatının temelleri, şüphesiz ki ashâb ve onların öğrencileri olan tâbiûlerin ilmî faaliyetleriyle atılmıştır. Hicrî ilk asırdaki eğitim-öğretim faaliyetinin informel okullarının en müstesnalarından biri Hz. 'Âişe'ninkidir. Onun en yakın, en sevdiği ve en güzide öğrencilerinden birinin Mesrûk b. el-Ecda' olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâmî İlimler, Tefsir, Hadis, Hz. 'Âişe, Mesrûk, Hicrî, İlk asır, Öğretim.

Abstract

In this article, the very special teacher-student relationship between Hazrat Aisha and Masrûq Ibn al-Ajda' is examined. This relationship, which becomes clear when attention is paid to the detailed informations in Masrûq's narrations (riwayat); It is one of the best examples of teaching that the companions (sahaba) did to the tabi'ûn generation. In the spiritual world of Masrûq, Hazrat Aisha has a very important place and It is understood that she has both love and respect for him. Considering that Masrûq lives mostly in and around Kufa; It is remarkable that he made many narrations at different times, on different subjects, from Hazrat Aisha. It is highly probable that Masrûq, who is stated to have traveled repeatedly to places such as Basra and Damascus to learn some religious issues, has traveled many times to Madinah for this reason. During the conversations, Hazrat Aisha spoke to Masrûq and other guests from the back of a curtain. The house of Hazrat Aisha in Madinah has served as a school and learning center open to everyone. As for the pilgrimage (Hajj) trips, her tent is on same mission. Hazrat Aisha was asked about all kinds of private family issues and husband and wife relationships, and she answered them as the mother of the believers (Ummu'l-muminin). It is seen that Masrûq, as a wisdom lover and student of companion, received very important information from Hazrat Aisha and transferred it to the next generations. Among these narrations, it is also important to have hadiths and special memories that are only conveyed by him. When the narrations are examined, it is understood that Masrûq spent enough time to make various observations alongside Hazrat Aisha. The foundations of all the basic Islamic sciences that have reached today to us are undoubtedly laid by the scientific activities of the Companions (sahabas) and their students (tabi'ûn). One of the most magnificent of the informal schools of the teaching activity in the first century is the school of Hazrat Aisha. It is understood that one of her closest, favorite and most distinguished students was Masrûq.

Keywords: Islamic Sciences, Tafsir, Hadith, Hazrat Aisha, Masrûq, Hijri, First century, Teaching.

Extended Abstract

In this article, a very special teacher-student relationship between Hazrat Aisha and Masruq Ibn al-Ajda' is examined. After the death of the Prophet (Hazrat Muhammad [pbuh]), especially the companions (sahaba, sahabis), who were scholars, became spiritual guides to the Ummah. Undoubtedly, among the companions that tabi'un learned wisdom and benefited from, a special position of the wives of the Prophet; among them, Aisha has a very special place. Because information about the private life and family life of the Prophet was passed on to later generations via his wives. In the portrait of the teacher-student we mentioned, the fact that a lady from the companions was in the teaching position with the qualification of the wife of the Prophet, and the mother of the believers, increases the importance of the subject. Masruq has a special place among the tabi'un who are students to Aisha. On the other hand, when we look at all of the related narrations, we see that: Masruq's primary teacher and ustaz is 'Abd Allah Ibn Mas'ud, but after him, he benefited from Aisha the most. Aisha also showed him a lot of love. This relationship, which becomes clear when attention is paid to the detailed informations in Masruq's narrations (rivayats); It is one of the best examples of teaching that the companions did to the tabi'un generation.

Hazrat Aisha was a lady with outstanding qualities such as intelligence, understanding, rhetoric, and strong memory. Aisha, who made the interpretation of the verses and the transfers and explanations of the hadiths, began to memorize the Qur'an from her early age. Especially knowing the reasons of the verses sent in the Madinah period, what they are proof of (delil), and how to get evidence from the verses (istidlal), Aisha also interpreted the hadiths and made judicial (fiqh) provisions. This features enabled her to be accepted as a faqih and mujtahida. She is one of the seven companions who are famous for giving a large number of fatwas. Aisha is one of the few companions who stayed in Madinah in time. Thanks to her existence, this place continued to be a teaching center. She responded not only to questions asked orally, but also to questions asked by Muslims in various regions by letter. Aisha grew up in the Prophet's house as a special student. Due to her position, she has always been one of the biggest authorities applied for religious information from muslims. "Who is the person you love the most?" when asked from the Prophet, he answered "Aisha". Then "What about men?" when asked, by referring to Abu Bakr, he answered as "Aisha's Father". This is the shortest and most basic expression of the value given to her. There are various narrations about the year of death. He died on the date of 57 or 58 after hijra (678 AD), presumably at the age of 65.

Masruq is one of the leading students of Kufa Tafsir School. He is accepted from people of Kufa and considered among the oldest of the tabi'un. Masruq accepted Islam when the Prophet (pbuh) was alive, but he was not able to see him. He was abducted as a child but was later found. For this reason, he was called this word "Masruq: kidnapped, stolen" and this became his name. It is known that Masruq came to Madinah, before settling in Kufa, At the time of Abu Bakr's caliphate. He saw many companions and narrated hadiths from them. This is one of his distinguished qualities. Masruq, who extremely "muttaqi", was known with the nicknames such as "al-Faqih", "al-Imam" and "al-Qudwah". According to the general opinion, he passed away approximately 5 years after Aisha. In the spiritual world of Masruq, Hazrat Aisha has a very important place and It is understood that she has both love and respect for him. Considering that Masruq lives mostly in and around Kufa; It is remarkable that he made many narrations at different times, on different subjects, from Aisha. It is highly probable that Masruq, who is stated to have traveled repeatedly to places such as Basra and Damascus to learn some religious issues, has traveled many times to Madinah for this reason. During the conversations, Aisha spoke to Masruq and other guests from the back of a curtain. The house of Aisha in Madinah has served as a school and learning center open to everyone. As for the pilgrimage (Haji) trips, her tent is on same mission.

When we look at the narrations made by Masruk from Hazrat Aisha, it is seen that it contains a very wide range: Special memories of Aisha, including her family life; The daily life of the Prophet, how he worshiped, what he liked or not; There are many issues such as fiqh issues, verse interpretations (tafsir), explanations and criticism on the hadiths. Aisha was asked about all kinds of private family issues and husband and wife relationships, and she answered them as the mother of the believers (Ummu'l-muminin). It is seen that Masruq, as a wisdom lover and student of companion, received very important information from Aisha and transferred it to the next generations. Among these

narrations, it is also important to have hadiths and special memories that are only conveyed by him. When the narrations are examined, it is understood that Masrûq spent enough time to make various observations alongside Aisha. For example, Masrûq stated that Aisha was crying when she read the 33rd verse of surah al-Abzab, and therefore her veil got wet from her tears. In another narration, he mentioned that she read the Surah al-Tur while she was praying (namaz) and after 27th verse he took refuge in Allah from hell and prayed. The situations described in such narrations are qualities that cannot be seen in short visits. In addition, the words of the narrations from him also pointed to repeated visits.

The foundations of all the basic Islamic sciences that have reached today to us are undoubtedly laid by the scientific activities of the Companions (sahabas) and their students (tabi'un). One of the most magnificent of the informal schools of the teaching activity in the first century is the school of Hazrat Aisha. It is understood that one of her closest, favorite and most distinguished students was Masrûq.

Giriş

Bu makalede hicri ilk asırdan bir hoca-öğrenci portresi sunulmaya çalışılacaktır. Hicri ilk asır denildiğinde İslâmî ilimler açısından akla gelen ilk şey, bu dönemin Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashâb-ı kirâmla aydınlanan bir zaman dilimi olduğudur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra özellikle âlim sahâbîler ümmete yol gösteren birer rehber-yıldız olmuştur. Bu bakımdan -sahâbîler birbirlerinden de istifade etmiştir ancak zihinde “hoca” denince sahâbe, “öğrenci” denince tâbi'ün canlanmaktadır. Şüphesiz ki tâbi'ünün istifade ettiği ashâb arasında Hz. Peygamber'in eşlerinin ayrı bir konumu; onlar arasında da Hz. 'Âişe'nin (r.anha) çok özel bir yeri vardır. Nitekim ezvâc-ı tâhirât adeta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) özel hayatı ve aile yaşantısı ile ilgili bilgileri sonraki nesillere aktarma görevini üstlenmiştir. Bahse mevzu olan hoca-öğrenci portresinde sahâbeden bir hanımın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşi ve müminlerin annesi vasfıyla muallime olması konunun önemini arttırmaktadır.

Çalışmada Mesrûk (r.a.) isminin tercihi, Hz. 'Âişe'ye öğrencilik yapan tâbîiler arasında ihrâz ettiği özel mevki sebebiyledir. Bu durum, çeşitli kaynaklarda mevcut rivâyetlerin oluşturduğu büyük resme bakıldığı zaman fark edilmektedir. İlgili rivâyetler bir bütün olarak incelendiğinde Mesrûk'un, kendi üstadı olan 'Abdullah İbn Mes'ûd'dan (r.a.) sonra en çok istifade ettiği kişinin Hz. 'Âişe olduğu, ona büyük bir saygı ve muhabbet beslediği; Hz. 'Âişe'nin de onu çok sevdiği görülmektedir. Bu iki taraflı özel durum anlaşıldığında, böyle bir çalışmaya niçin gerek duyulduğu da netlik kazanacaktır.

Makalede zikredilecek olan rivâyetler, incelenecek olan hoca-öğrenci ilişkisini kaynaklarımızda mevcut olan bütün boyutlarıyla göstermeyi amaçlamaktadır. Söz konusu

rivâyetler Mesrûk ile Hz. ‘Âişe arasındaki özel bağlantıyı ortaya koymasından, sadece ilgili kaynaklara atıf yapılarak geçiştirilemeyecek kadar önemlidir ve makâlenin asıl eksenini oluşturacaktır. Zira bize ulaşan rivâyetlerdeki satır arası bilgiler tetkik edildiğinde, Hz. ‘Âişe’nin öğrencileriyle olan iletişiminin nasıl cereyan ettiğine dâir bazı detaylar fark edilmekte ve bunların her biri tabloyu biraz daha aydınlatmaktadır. Ehline mâlum olduğu üzere, rivâyet kaynaklarında dağınık vaziyette bulunan birçok bilgiyi bir araya getirerek İslâm Tarihi ve İslâmî ilimler açısından önem arz eden iki isim arasındaki özel münâsebeti derli toplu bir şekilde kayıt altına alıp yorumlayan çalışmalar önemli bir ilmî-akademik boşluğu doldurmaktadır. Buna biyografik makaleler de eklenmelidir çünkü özellikle ansiklopedik kaynaklarda birçok meşhûr ve önemli ismin bu açıdan titizlikle ele alınmadığı görülmektedir. Diğer yandan bahse mevzu olan nakillerin hadîs, fıkıh, kelâm gibi farklı disiplinler açısından analizi bu makalenin kapsamı dışında olduğu gibi, bunlar farklı çalışmalar gerektirecek genişlikteki konulardır. Bu itibarla makalede izlenecek yol, kaynak taramasıyla elde edilecek verilerin önce tasnifi, daha sonra hoca-öğrenci ilişkisi dolayımında değerlendirilmesi ve bu değerlendirmeler ışığında bazı sonuçlara ulaşılması şeklinde olacaktır.

Hz. ‘Âişe ile ilgili gerek ülkemizde gerek dünyada, burada sayılamayacak kadar çok çalışma yapıldığı âşikârdır. Mesrûk b. el-Ecda’ hakkında daha önce yine tarafımızdan yapılmış olan “Tabi’ün Döneminde Önemli Bir Müfessir: Mesrûk b. el-Ecda” adlı biyografik bir makalenin¹ ve Üsâme Bozkurt tarafından hazırlanmış “Tâbiîn Âlimi Mesrûk b. el-Ecda’nın Hadis İlimine Katkısı ve Rivayetlerine Dair Verilerin Değerlendirilmesi” adlı bir tebliğ metninin² yayımlandığı görülmektedir. Bu tebliğin, yazarın yüksek lisans tezinin³ bir nevi özeti olduğu anlaşılmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Hz. ‘Âişe-Mesrûk b. el-Ecda’ özelinde daha önce yapılan herhangi bir akademik-ilmî çalışma bulunmamaktadır.

Giriş bölümü cümlesinden olmak üzere Hz. ‘Âişe ve Mesrûk b. el-Ecda’nın hayatlarına aşağıda kısaca değinilecek, daha sonra makale başlıklarını şekillendiren rivâyetlere geçilecektir.

¹ Bk. Yunus Emre Gördük, “Tabi’ün Döneminde Önemli Bir Müfessir: Mesrûk b. el-Ecda’ (Biyografik Bir İnceleme)”, *Marife* 18/1 (Yaz 2018): 193-213.

² Bk. Üsâme Bozkurt, “Tâbiîn Âlimi Mesrûk b. el-Ecda’nın Hadis İlimine Katkısı ve Rivayetlerine Dair Verilerin Değerlendirilmesi”, *6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Kadri Budak/Sabri Ege (İstanbul, İLEM, 2017), 4/29-45.

³ Bk. Üsâme Bozkurt, *Mesrûk b. el-Ecda’ ve Hadîşçiliği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.)

1. Hz. ‘Âişe (r. anha)

Hz. Peygamber’le (s.a.s.) hicretten iki (veya üç) yıl önce Mekke’de nikâhlanan Hz. ‘Âişe⁴, babasının ardından aynı yıl (m. 622) annesiyle ve diğer bazı aile fertleriyle birlikte hicret etmiştir.⁵ Genel kanaate göre risâlet döneminin 4. yılında (m. 614) Mekke’de doğduğu belirtilen Hz. ‘Âişe zekâ, anlayış, hitabet, kuvvetli hâfıza gibi seçkin vasıflara sahip bir hanımdı. Âyetlerin tefsirini, hadislerin nakil ve şerhlerini yapan Hz. ‘Âişe küçük yaşlarından itibaren Kur’ân’ı ezberlemeye başlamış ve onun kıraat tarzını da öğrenmiştir. Özellikle Medine’de nâzil olan âyetlerin iniş sebeplerini, delâletlerini ve istidlâl konusunda âyetlerden nasıl istifade ediliyor ahkâm çıkarılacağını son derece iyi bilen Hz. ‘Âişe, hadislerden istinbât ve kıyas yoluyla yeni hükümler de çıkarmıştır. Bu özelliği kendisinin fakîhe ve müçtehide olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Hz. Peygamber’in ashabı arasında, çok sayıda fetva vermesiyle meşhur olan yedi kişiden biri de odur.⁶

Rivayet ettiği hadislerin sayısı iki bin iki yüz on olan Hz. ‘Âişe, “müksirûn” diye adlandırılan yedi sahâbînin dördüncüsüdür. Ondan hadîs nakledenlerin sayısının iki yüzden fazla olduğu tespit edilmiştir. Nakledilen bazı hadislerdeki hataları düzeltirken râvîler için “yanılmış”, “unutmuş”, “hadisin baş tarafını nakletmeyip sonunu nakletmiş” gibi ifadeler kullanarak İslâm dünyasında tenkit usûlünün gelişmesine öncülük eden şahsiyetlerden biri olan Hz. ‘Âişe, zaman içinde yaşamını Medine’de sürdüren çok az sahâbîden biridir. Onun varlığı sayesinde burası bir ilim merkezi olmaya devam etmiştir. Yalnızca şifahen sorulara değil aynı zamanda muhtelif bölgelerdeki Müslümanların mektupla sordukları sorulara da cevaplar vermiştir. Ayrıca hicrî 23 (m. 644) yılından vefatına kadar her yıl hac için Mekke’ye gittiğinde, muhtelif yerlerden gelenlerin kendisini çadırında ziyaret etmesine izin vermiş ve onların sorularını cevaplamıştır.⁷

⁴ Bk. Ebû Abdillâh İbn Sa’d Muhammed el-Hâşimî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir ‘Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 8/46; Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Mahmud Muavvid/Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 7/186; Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 2/135.

⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 2/135; el-Hâfız Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizî's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 8/234.

⁶ Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Hz. ‘Âişe, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer en çok fetva veren yedi kişi olup her birinin fetvaları kalın bir cilt oluşturacak kadar çoktur. Bk. Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 35/493.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Fayda, “‘Âişe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/201-205.

Hiz. ‘Âişe Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) hanesinde, adeta onun özel öğrencisi konumunda yetişmiştir. “Senin için en sevgili insan hangisidir?” diye sorulduğunda “‘Âişe” cevabını vermesi; “Ya erkeklerden?” diye sorulunca da Hiz. Ebû Bekir’i kastederek “Babası” buyurması⁸ Hiz. Peygamber’in ona verdiği değerin en kısa ve öz ifadesidir. Vefat yılı hakkında çeşitli rivâyetler bulunan Hiz. ‘Âişe hicrî 57 veya 58 (m. 678) ramazanının on yedinci (salı) gecesı vitir namazından sonra Medîne’de vefat etmiş ve aynı gece Bakî’ mezarlığına defnedilmiştir.⁹ Onun hicretten 8 yıl önce (m. 614) dünyaya geldiği esas alınır, söz konusu vefat tarihine göre 65 yıl civarı bir ömür sürdüğü anlaşılmaktadır.

2. Mesrûk b. el-Ecda’ (r.a.)

Mesrûk b. el-Ecda’ (ö. 63/683[?]) Kûfe Tefsir Okulu’nun bânîsi sayılan ‘Abdullah b. Mes’ûd’un (r.a.) ileri gelen öğrencilerindedir. Kûfe ehlinden ve tâbiûnun ilk tabakasından sayılmaktadır ve aynı zamanda muhadramûndandır. Zehebî onu ilk kuşak tâbiûler arasında 17. sırada zikretmektedir. Çocuk yaşlarındayken kaçırılmış ancak daha sonra bulunmuştur. Bu sebeple “مسروق: *kaçırılan, çalınan*” sıfatıyla anılmış ve bu onun ismi haline gelmiştir. Babasının, kendi zamanının asillerinden, Yemen’in en güçlü ve cesur süvârilерinden biri olduğu kaydedilmiştir. Hem kendisi hem de babası İslam’ı kabul ederek hicretle Kûfe’ye yerleşmiştir.¹⁰ Mesrûk’un, Kûfe’ye yerleşmeden önce, Hiz. Ebû Bekir’in hilâfeti esnasında Medîne’ye geldiği de belirtilmektedir. O, Hiz. Ali’nin Nehrevan’da Haricîlerle yaptığı savaşa katılmış; ancak Cemel vak’ası ve Sıffin savaşı gibi hadiselerin içinde bulunmamıştır. Kezâ onun Kâdisiye savaşına katılanlar arasında olduğu da kaydedilmiştir.¹¹ Başta Hiz. Ebû Bekir olmak üzere Hiz. Ömer, Hiz. Osman, Hiz. Ali, ‘Abdullah b. Mes’ûd, Zeyd b. Sâbit, Habbâb b. el-Eret, Übeyy b. Ka’b, Muâz b. Cebel, ‘Abdullah b. Ömer, ‘Abdullah b. ‘Amr gibi sahâbenin büyüklerini; kezâ başta Hiz. ‘Âişe olmak üzere Ümmü Rûman (Hiz. ‘Âişe’nin annesi), Ümmü

⁸ Buhârî, “Ashâbu’n-Nebi”, 5; Müslim, “Fedâilu’s-Sahâbe”, 8.

⁹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 8/61-64; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-gâbe*, 7/186; Zehebî, *Siyeru a’lâm*, 2/192.

¹⁰ Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâm*, 4/63-69; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1422/2002), 15/311; Ebu’l-Kâsım İbn ‘Asâkir Ali b. Hasan, *Târîhu Dimaşk*, thk. ‘Amr b. Ğarâme el-Umrevî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995), 42/401, 403; Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tebzîbu’l-esmâi ve’l-luğât*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 2/88; Cemalüddin Ebu’l-Haccac Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tebzîbü’l-kemal fi esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1980), 27/452-453.

¹¹ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/311; İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 17/401.

Seleme, Sübey'atü'l-Eslemiyye¹² ve 'Abdullah b. Mes'ûd'un eşi Zeyneb¹³ gibi hanım sahabileri görmüş ve onlardan hadîs rivâyet etmiş olması onun seçkin vasıflarındandır.

Son derece müttakî bir hayat sürdürdüğü ve zâhidlerden olduğu aktarılan Mesrûk; “el-Faḳîh”, “el-İmâm”, “el-Ḳudve” ve “el-'Alem” gibi lakaplarla anılmıştır. Meşhur bilgin Kadı Şüreyh'in birçok meselede ona danıştığı ve tavsiye ettiği her şeye muhakkak uyduğu söylenir. Kadı Şüreyh bir yıllığına Basra'ya gönderildiği zaman onun yerine Kûfe kadılığını Mesrûk yapmıştır. Onun Silsile bölgesinde zekât toplama görevlisi olarak iki yıl kaldığı da bilinmektedir.¹⁴ Mesrûk, 'Abdullah b. Mes'ûd'un kendilerinden hadîs alınacak en özel beş talebesinden biri sayılmıştır.¹⁵ Kezâ onun öğrencileri içinde kıraat ustası olan, şer'î konularda fetvâ veren ve sünneti talim edenlerin “Esved b. Yezîd, 'Alkame b. Kays, 'Ubeyde es-Sülmânî, Hâris b. Kays, 'Amr b. Şürahbil ve Mesrûk” şeklinde sıralandığı görülmektedir.¹⁶ Öğrencilerinden olan Şa'bî, Mesrûk hakkında, “Yeryüzünün hiçbir bölgesinde, ilim öğrenmek için Mesrûk'tan daha fazla talepkâr olan bir kimse bilmiyorum.” demiştir.¹⁷ Nitekim Mesrûk'un bir âyet hakkında bilgi edinmek için Basra'ya gittiği ancak onun tefsirini bilen kişinin Şam'da olduğunu öğrendiğinde Kûfe'ye dönerek derhal Şam yolculuğuna çıktığını yine Şa'bî nakletmiştir.¹⁸ Bu konudaki hassasiyetini ifade etmek için olacak ki onun hakkında, “Mesrûk bir harf öğrenmek için seyahat yapardı.”¹⁹ denilmiştir.

¹² Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/139; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/311; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 17/396, 399; 59/357; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, 2/88; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemal*, 27/452-453; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 5/24.

¹³ Bk. Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdilmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 24/287.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Gördük, “Tabi'ün Döneminde Önemli Bir Müfessir: Mesrûk b. el-Ecda' (Biyografik Bir İnceleme)”, 193-213.

¹⁵ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân, (Haydarâbad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmanîyye, ts.), 8/36.

¹⁶ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtu'l-asfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî/Dâru'l-Fikr/Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1989), 4/170; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/311; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemal*, 27/454; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 5/25; Şemsüddîn Ebu'l-Hayr İbnü'l-Cezerî Muhammed b. Muhammed, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1933), 2/294.

¹⁷ Ebû bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 5/285; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/311; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 57/405-406; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemal*, 27/454.

¹⁸ Ebu'l-Velîd Süleyman b. Half el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrih*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1986), 2/747; Ebû Nu'aym, *Hilye*, 2/95. (Günümüz yol şartlarında Kûfe-Basra arası 446 km.; Kûfe-Şam arası 918 km.; Şam-Basra 1360 km.'dir. Kaynak: <https://www.google.com.tr/maps/>)

¹⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/285.

Uzun ve bereketli bir ömür süren Mesrûk'un 90 yaşlarında vefat etmiş olduğu bize ulaşan nakiller arasındadır.²⁰ İbn Sa'd onun vefat tarihini hicrî 63 olarak kaydeder. Genel kanaat de bu yöndedir.²¹ Vefat yılı olarak 62²² ve 73²³ tarihlerinin de zikredildiği görülmektedir. Hicrî 63 tarihi esas alındığında Hz. 'Âişe'den yaklaşık 5 yıl sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır. Yine onun nübüvvetten önce dünyaya geldiği²⁴ ve doksan yaşlarında vefat ettiği şeklindeki bilgiye göre Hz. 'Âişe'den 20 yaş kadar daha büyük olduğu ortaya çıkmaktadır.

3. Mesrûk'un Hz. 'Âişe'den Yaptığı Rivâyetler

Mesrûk'tan intikal eden rivâyetler incelendiğinde, onun Hz. 'Âişe'ye en mahrem meseleleri bile sorabilecek kadar yakın olduğu görülmektedir. Mesrûk'a "Sen evlatlarım içinde bana en sevimli olanlardansın."²⁵ diyen Hz. 'Âişe'nin onu çok sevdiği ve kendi oğlu yerinde tuttuğu belirtilmektedir. Bu durum " (قد كانت عائشة تبنته²⁶) Hz. 'Âişe onu oğul edinmişti" şeklinde ifade edilmiştir.²⁷ Hatta o "ابن عائشة: 'Âişe'nin oğlu" diye isimlendirilmiş ve bununla künyelenmiştir.²⁸ Hz. 'Âişe "Ümmü'l-mü'minîn" vasfıyla elbette ki anne makamındadır ancak ilgili ifadelerden Mesrûk'un onun yanında ayrı bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Mesrûk da ona olan sevgi ve hürmetinden dolayı kendi kız çocuğuna 'Âişe adını vermiş ve "Ebû 'Âişe" künyesini kullanmıştır. Kezâ Hz. 'Âişe'ye duyduğu derin hürmet ve bağlılıktan ötürü kızı 'Âişe'nin hiçbir arzusunu reddetmediği de nakledilmektedir.²⁹ Mesrûk, Hz. 'Âişe'den hadis naklederken "حَدَّثَنِي الصَّادِقَةُ بِنْتُ الصِّدِّيقِ حَبِيبَةُ اللَّهِ الْمُبَرَّاءَةُ": Habîbullah'ın müberrâ Habîbesi, Sıddîk kızı Sıddîka bana ... söyledi."³⁰; "حَدَّثَنِي الصَّادِقَةُ بِنْتُ الصِّدِّيقِ، الْبَرِيئَةُ الْمُبَرَّاءَةُ": Berîe ve Müberre'e olan Sıddîk kızı Sâdîka bana ... söyledi."³¹; "حَدَّثَنِي الْبَرِيئَةُ، الْمُبَرَّاءَةُ مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَاوَاتٍ":

²⁰ İbn 'Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, 57/437.

²¹ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/145; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/19; İbn 'Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, 57/437-440; Nevevî, *Tebzîbu'l-esmâ*, 2/88; Mizzî, *Tebzîbü'l-kemal*, 27/457; Zehebi, *Sijeru a'lâm*, 5/26; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/230.

²² İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/145; İbn 'Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, 57/398, 438; Nevevî, *Tebzîbu'l-esmâ*, 2/88; Mizzî, *Tebzîbü'l-kemal*, 27/457.

²³ Bâcî, *et-Ta'dîl*, 2/747.

²⁴ İbnü'l-Esîr, *Üsdu'l-gâbe*, 5/150.

²⁵ İbn 'Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, 17/408.

²⁶ "تَبَنَّى طِفْلاً: اتَّخَذَهُ ابْنًا وَلَيْسَ مِنْ صُلْبِهِ) kendi sulbünden olmadığı halde bir kimseyi oğul edinmek" anlamına gelmektedir.

²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/311; Ebu'l-Hasan Nûreddin Aliyyü'l-Kârî el-Herevî, *Şerhu'ş-Şifâ*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/410.

²⁸ Aliyyü'l-Kârî *Şerhu'ş-Şifâ*, 1/410.

²⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/311.

³⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/53. (Ebû Nu'aym'ın naklinde "فِي كِتَابِ اللَّهِ" ziyadesi vardır. Bk. *Hilye*, 2/44.)

³¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 23/181.

بِنْتُ الصِّدِّيقِ، حَبِيبَةُ حَبِيبِ اللَّهِ : Berîe, yedi semânın fevkinden tebrîe edilmiş olan Sıddîk kızı müberre'e, Habîbullah'ın Habîbesi bana ... söyledi."³² gibi övgü ve sevgi dolu tavsifler kullanmıştır. Hz. 'Âişe'nin vefatında, Mesrûk'un "Eğer beni men eden bazı şeyler olmasaydı müminlerin annesi için dövünüp yas tutma meclisi kurardım!" dediği belirtilmektedir.³³ Bunlar ve benzeri satır arası bilgiler, onun Hz. 'Âişe'ye duyduğu derin saygı ve sevginin emareleridir.

Mesrûk'un Hz. 'Âişe'den yaptığı rivâyetlere genel anlamda bakıldığında son derece geniş bir yelpazeyi içerdiği görülmektedir. Bu yelpaze Hz. 'Âişe'nin özel hatıralarını ve aile hayatını da içine alacak şekilde Hz. Peygamber'in günlük yaşantısını, nasıl ibadet ettiğini, nelerden hoşlanıp hoşlanmadığını; fıkî meseleleri, âyet tefsirlerini, rivâyet edilen hadislerin tenkit ve şerhleri gibi pek çok konuyu bir araya getirmektedir. Bu kapsam genişliği Mesrûk'un Hz. 'Âişe'den istifadesinin boyutunu ve toplamda onunla geçirdiği zamanın azımsanmayacak uzunlukta olduğunu göstermektedir. Bunların hepsiyle ilgili çeşitli örneklerin zikredilmesi bu çalışmanın kapsamını fazlasıyla aşacaktır. Bu sebeple daha ziyade başlıkta vurgulanan hoca-öğrenci ilişkisine ve Mesrûk ile Hz. 'Âişe arasındaki özel münâsebete doğrudan yahut dolaylı bir biçimde işaret eden örnek rivâyetler üzerinde durulacaktır.

3.1. Hz. 'Âişe'nin Hatıralarını Nakletmesi

Mesrûk'un rivâyetlerinde Hz. 'Âişe'den, onun özel hayatı ile ilgili hatıralar dinlediği ve bilgiler aldığı görülmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir:

a. "Peygamber (s.a.s.) Hatice'yi andığı zaman onu senânın en güzeliyle överdi. Bir gün onu kiskandım ve 'Yaşlılıktan dişleri dökülmüş acûze bir kadını ne kadar da anıp methettiniz! Oysa Yüce Allah ona bedel size daha hayırlısını verdi!' dedim. Resûlullah, 'Hayır! Allah ondan daha hayırlısını vermedi. İnsanlar beni inkâr ederken O bana iman etti, insanlar beni yalanlarken o beni tasdik etti, insanlar beni mahrum bırakırken o bana malıyla destek oldu ve Yüce Allah beni diğer kadınların çocuklarından mahrum ederken onun çocuklarıyla rızıklandırdı.' buyurdu."³⁴

Hiz. Hatice ile ilgili Hz. 'Âişe'den bazı benzer rivâyetler daha nakledilmiştir ancak gördüğümüz kadarıyla bu şekilde gelen nakil sadece Mesrûk vasıtasıyla menkûldür. Bu yönüyle rivâyet, onun Hz. 'Âişe'den dinlediği özel bir hatırasıdır. Mevcut en eski kaynağı

³² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-ensat*, (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 5/313.

³³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/143.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/356.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i olan bu rivâyetin diğer meşhur hadîs külliyyatlarında yer almadığı görülmektedir.

b. “Bana, Peygamber’in (s.a.s.) diğer eşlerine verilmeyen yedi özellik verildi. Ben ona hem kendi açımdan hem de babam açısından en sevgili kişiydim. Resûlullah (s.a.s.) benimle bekârken evlendi, diğer eşlerinden hiçbiri onunla evlenirken bekâr değildi. Ben onunla aynı yorganın altındayken Cibrîl ona vahiy getirirdi ki benden başka hiçbirinde bu olmamıştır. Her eşinin sırası bir gün ve gece iken benim onunla iki gün ve iki gecem vardı. Benim (ifk hadisesinde) suçsuz olduğum konusunda semâdan vahiy indi ki neredeyse insanlardan bir grup (o iftira dedikodusu ile) beni helâk edip öldürecekti. Nihayet Resûlullah’ın ruhu, (başı) benim boynum ve göğsüm arasındayken kabzedildi.”³⁵

Görebildiğimiz kadarıyla bu rivâyetin de yukarıda zikredilen şekli sadece Mesrûk’tan mervîdir³⁶ ve mevcut en eski kaynağı Taberânî’dir. Hadîsi nakleden diğer kaynakların da ondan aldığı anlaşılmaktadır. İbn Abbâs ve Kâsım b. Muhammed’den gelen benzeri bir rivâyette on maddenin sayıldığı görülmektedir.³⁷ Dokuz maddenin sayıldığı diğer bir rivâyetin râvîsi ise Cüd’ân’dır.³⁸

c. “Resûlullah (s.a.s.) bize, onu Ali’nin yanına sokuncaya kadar Fâtıma’nın çeyizini hazırlamamızı emretti. Biz de evi (odayı) hazırlamaya giriştik. Zeminine Bathâ bölgesinin yumuşak toprağından döşedik. Sonra lifle iki yastık doldurduk. Ellerimizle onları kabarttık. (Gelenlere düğün ikramı olarak) hurma ve üzüm yedirerek, tatlı su ikram ettik. Daha sonra

³⁵ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 23/30; Ebû Nu’aym, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî (Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1415/1994), 116; Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah ez-Zeylâ’î, *Tabriçü’l-ebâdis ve’l-âsâri’l-vâki’ati fî tefsîri’l-Keşşâf*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa’d (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414/1993), 2/426. [Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ında senet verilmeksizin Hz. Âişe’ye istinaden dokuz maddenin sayıldığı bir rivâyete yer verilmiştir. Zeylâ’î asıl kaynağı Ebû Ya’lâ’nın *Müsned*’i olan söz konusu rivâyetin tahriri sadedinde Taberânî’de geçen rivâyete de yer vermiştir. Bk. Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfu an hakâiki ğavâmidi’t-Tenzîl*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407/1985), 3/225.]

³⁶ İbn Abbâs ve Kâsım b. Muhammed’den gelen rivâyette on maddenin; [Bk. Ebu’l-Abbâs el-Asamm/İsmâil es-Saffâr, *Mecmû’*, thk. Nebîl Sa’duddîn Cerrâr (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2004), 151; İbn ‘Asâkîr, *Kitâbu’l-erbâin*, thk. Muhammed Mutî’ el-Hâfız (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1406/1985), 78.] Cüd’ân’dan gelen haberde dokuz maddenin sayıldığı görülmektedir. [Bk. Ahmed b. Ali b. el-Müsnî Ebû Ya’lâ el-Müsîlî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, (Dimaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1984), 8/90.]

³⁷ Bk. Ebu’l-Abbâs el-Asamm/İsmâil es-Saffâr, *Mecmû’*, thk. Nebîl Sa’duddîn Cerrâr (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2004), 151; İbn ‘Asâkîr, *Kitâbu’l-erbâin*, thk. Muhammed Mutî’ el-Hâfız (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1406/1985), 78.

³⁸ Bk. Ebû Ya’lâ, *Müsned*, 8/90; Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdullah el-Âcûrrî el-Bağdâdî, *eş-Şerîa*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî (Riyad: Dâru’l-Vatan, Riyad 1420/1999), 5/2366, 2414.

üzerine elbiselerin konması ve su kaplarının asılabilmesi için evin bir köşesine kuru bir ağaç parçası getirdik. Fâtıma'nın düğününden daha güzel bir düğün görmemiştik.”³⁹

Mesrûk yukarıdaki rivâyeti Hz. ‘Âişe ve Hz. Ümmü Seleme’den nakletmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Mesrûk tarafından nakledilmiş ve temel hadîs kaynaklarından sadece İbn Mâce’de yer almıştır. Kur’ân ve sünnete dâir konular açısından tâlî ve ayrıntı sayılacak bu bilginin Mesrûk’la paylaşılması konumuz açısından önemlidir.

d. “Ensar’dan bir kadın yanıma geldi ve Resûlullah’ın (s.a.s.) yatarken kullandığı ikiye katlanmış abasını gördü. Hemen gidip ona yünden doldurulmuş bir yatak gönderdi. Resûlullah gelince ‘Bu nedir?’ diye sordu. Ben de olanları anlattım. ‘Onu geri gönder’ dedi. Yatağın evimde olması benim hoşuma gittiği için geri göndermedim. Bana bunu üçüncü defa ihtar edince, ‘Ey ‘Âişe! Vallahi eğer istesem, Allah benim yanımda altın ve gümüşten dağlar yürütürdü’ buyurdu. Ben de onu geri gönderdim.”⁴⁰

Bu rivâyetin de sadece Mesrûk’tan nakledilmiş olduğu görülmektedir. Onun zühd ve takvâ örneği olan hayatında bu gibi rivâyetlerin büyük yerinin olduğu anlaşılmaktadır.

e. “Resûlullah (s.a.s.) hasta olduğu (ona bir hasta geldiği yahut getirildiği⁴¹) zaman yüzünü ve göğsünü meshederek ‘أَدْهِبِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ، وَاشْفِ أَنْتَ الشَّافِي، لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ، شِفَاءَ لَا يُعَادِرُ سَقَمًا اللَّهُمَّ ادْخُلِي الرَّفِيقَ’ sözleriyle dua ederdi. Vefat etmeden önceki son hastalığında ben elini alıp göğsüne götürdüm, bu sözleri (onun duasını) söylüyordum, elini elimden çekti ve ‘الْأَعْلَى’ buyurdu.”⁴² Bu onun işittiğim son sözüydü.”⁴³

Bu rivâyetin benzerlerinin Kâsım b. Abdurrahman, ‘Urve, Zekvân (Hz. ‘Âişe’nin mevlâsı), Esved b. Yezîd gibi zâtlardan aktarıldığı da görülmektedir.⁴⁴ Hadîs külliyatlarında konuyla ilgili en yaygın rivâyetin Mesrûk’tan nakledilen olduğu söylenebilir. Ayrıca zikredilen isimlerin Hz. ‘Âişe’nin en yakınları olması; Mesrûk’un da onun en yakınlarından olduğuna bir karine niteliğindedir.

³⁹ İbn Mâce, “Nikâh” 24.

⁴⁰ Bk. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Ebû Bekir el-Beyhakî, *Şu’abu’l-îman*, thk. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 3/61.

⁴¹ Buhârî, “Merdâ”, 20.

⁴² Ma’mer b. Ebî ‘Amr Râşid el-Ezdî, *el-Câmi*, thk. Habiburrahman el-A’zamî, (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403/1983), 11/19; İbn Râhûye Ebû Yakub İshâk b. İbrahim, *Müsnedu İshâk b. Râhûye*, thk. Abdülgafur b. Abdülhak el-Belûşî (Medine: Mektebetü’l-İman, 1991), 3/817; Buhârî, “Merdâ”, 20; Müslim, “Selâm”, 46-48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/422, 430; Ebû Ya’lâ, *Müsned*, 7/436; Beyhakî, *Şu’abu’l-îman*, 11/422.

⁴³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/42.

⁴⁴ Bk. Buhârî, “Meğâzî”, 85; “Rikâk”, 42; Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 87; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 23/31-33.

f. “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) eşleri bir gün onun yanında bir araya toplandı ve ‘Ey Allah’ın Peygamber’i önce hangimiz size kavuşacak?’ dediler. O da ‘Eli en uzun olanınız’ buyurdu. Biz de bir iple ölçü almaya başladık. Sevde bint Zem’a ölçü olarak en uzunumuzdu. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra Sevde hepimizden önce O’na kavuştu. Biz daha sonraları anladık ki elinin uzunluğu çok sadaka vermesi anlamındaymış. O, sadaka vermeyi çok seven bir hanımdı.”⁴⁵

Bu hadîs başka birkaç kaynaktan daha rivâyet edilmiştir ancak başta Buhârî olmak üzere yer aldığı kaynaklar itibariyle Mesrûk’un rivâyetinin daha muteber sayıldığı anlaşılmaktadır.

Bu rivâyetlerde dikkat çekici husus Hz. ‘Âişe’nin faydalı olabileceğini düşündüğü her bilgiyi, sonraki nesillere aktarılmak üzere vermiş, adeta dinleyenlere; bu örneklerde Mesrûk’a emanet etmiş olmasıdır. Bunları Kur’ân ve Sünnet’e dâir bazı önemli konularda bilgi verirken ortaya çıkan münâsebetler neticesinde aktarmış olması da mümkündür. Zira bu rivâyetler genel anlamda yer, zaman, konu, o andaki atmosfer gibi bağlam bilgileri verilmeksizin nakledilmektedir. Zikredilen örnekler itibariyle de Mesrûk’un Hz. ‘Âişe’ye, hiç sebepsiz yere, mesela “Hz. Fâtıma’nın çeyizini, odasını nasıl hazırladınız?” yahut “Hz. Peygamber’e (s.a.s.) hediye gönderilen döşegin akibeti ne oldu?” şeklinde sorular sorması uzak ihtimal gibi görünmektedir. Haddizâtında Hz. ‘Âişe bu konuları doğrudan yahut bilvesile açmamış olsa, bu özel hatıraların varlığından haberdar olup sorması da pek mümkün görünmemektedir. Buna karşın bir tâbî tarafından direkt Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vefât ahvâlinin merak edilip sorulması yahut onun ilk eşi Hz. Hatîce hakkında bilgi istenmesi mümkünattandır.

3.2. Hz. ‘Âişe İle İlgili Kendi Hatıralarını Nakletmesi

a. Mesrûk: Hz. ‘Âişe ile karşılaştım. Bana, “Sen benim hangi oğlumsun?” dedi. “Ben Mesrûk” diye cevapladım. Bana “merhaba” dedi ve daha sonra “Filan habîs kişi ne yapıyor?” diye sordu. Ben, “O öldü” deyince, bu sefer “Allah ona rahmet eylesin” dedi. Ben şaşırarak, “Önce ‘habîs’ diyorsun sonra ise ‘Allah ona rahmet eylesin!’” dedim. “Muhakkak ki biz, ölülerimize sövmekten men edildik.” diye cevapladı.⁴⁶

b. Mesrûk: Hz. ‘Âişe’nin yanına gittim, beni yemek yemeğe davet etti ve “Yemek yiyerek doyduğum hiçbir zaman yoktur ki ağlamak istemiş ve ağlamış olmayayım.” dedi.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/386. Ayrıca bk. Buhârî, “Zekât”, 11; Nesâî, “Zekât”, 59.

⁴⁶ Taberânî, *ed-Duâ*, thk. Mustafa Abdülkadir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413/1992), s. 572.

“Niçin?” diye sordum. “Resûlullah’ın dünyadan ayrılırken içinde bulunduğu durumu hatırlarım. Vallahi o, bir gün içinde ekmeğe de ete de iki defa doymamıştır!” dedi.⁴⁷

c. Mesrûk: Hz. ‘Âişe, “Ey Mesrûk sen benim evlatlarımdansın ve bana onların en sevimli olanısın. el-Muhdec (Zû Südeyye) hakkında bir bilgin var mı?” diye sordu. “Evet, Ali b. Ebî Tâlib onu, alt tarafına “Sâmur” (veya tâmur), üst tarafına “Nehrevân” denen nehrin orada öldürdü.” dedim (...).⁴⁸ Bu rivâyet de tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece bir kaynakta yer almaktadır.

d. Mesrûk: Hz. Ebû Bekir, vefat hengâmında Hz. ‘Âişe’ye haber göndererek onu çağırılmıştı. Hz. ‘Âişe onun yanına girdiğinde, “Bu hal, şairin *إِذَا حَشْرَجَتْ يَوْمًا وَضَاقَ بِهَا الصَّدْرُ*” ...⁴⁹ dediği durumdur.” dedi. Hz. Ebû Bekir ise ona, “Şanı yüce olan Allah’ın *وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ*”⁵⁰ buyurduğu durumdur demen gerekmez mi?” diye karşılık verdi.⁵¹

e. Mesrûk: ‘Âişe *“وَقَرَنَ فِي بُيُوتِكُنَّ”*⁵² âyetini okuduğu zaman ağladı; öyle ki gözyaşlarından peçesi ıslanırdı.⁵³

Bu rivâyetlerin de Mesrûk’un özel hatıraları olduğu görülmektedir. Hz. ‘Âişe’nin ona “Sen benim hangi oğlumsun?” diye sorması önemli bir ayrıntıdır. Bu durumun hem Hz. ‘Âişe’nin yanına çok sayıda ilim talibinin uğramasıyla hem de perde arkasından görüşmeleriyle ilgisi olabilir. Ayrıca sürekli bir beraberlik olmadığı için mülâkî olunan zaman aralıkları da hesaba katılmalıdır. Bunun yanında Mesrûk’un yemeğe davet edilmesi onun Hz. ‘Âişe yanındaki değerini de göstermektedir. Bu arada Hz. Ebû Bekir’in vefâtı ile ilgili rivâyetin

⁴⁷ Tirmizî, “Zühd”, 38; Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-ensat*, 6/141; İbnü’l-Esir el-Cezerî, *Câmi’u’l-usûl fî ehâdisi’r-Resûl*, thk. Abdülkadir el-Arnâvût (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1969-1972), 4/682. Ayrıca bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/307.

⁴⁸ Ebû Saîd İbnü’l-‘A’râbî, *Mu‘cemu İbni’l-‘A’râbî*, thk. Abdülmuhsin b. İbrâhim b. Ahmed el-Hüseynî (Suûdi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1418/1997), 2/424.

⁴⁹ Hâtemü’t-Tâî’ye ait olan beytin tamamı şöyle zikredilmiştir: “*إِذَا حَشْرَجَتْ يَوْمًا وَضَاقَ ... إِذَا حَشْرَجَتْ يَوْمًا وَضَاقَ*”⁵⁰ *أَمَاوِيٍّ مَا يُغْنِي النَّرَاءَ عَنِ الْفَتَى ...*”⁵¹ *إِذَا حَشْرَجَتْ يَوْمًا وَضَاقَ* : *Ey Mâviyye, nefesin hırıltyla gidip geldiği ve göğsün onunla sıkıştığı gün, bir yığıldı zenginlik kurtaramaz.*” Beytte terhîm yoluyla hazfedilmiş olan “*مَاوِيَّةٌ*” kelimesi bir bayan ismidir. Bk. Ebû Yûsuf İbnü’s-Sikkât Ya’kûb b. İshâk, *Kitâbu’l-Elğâz*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1988), 5.

⁵⁰ “*Ölüm sarboşluğu gerçekten gelir de, İşte (ey insan) bu, senin öteden beri kaçtığın şeydir (denir).*”

⁵¹ Ahmed b. Mervân Ebû Bekir ed-Dineverî, *el-Müccâlesetü ve cevâbiru’l-İlm*, thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Süleyman (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998), 4/220.

⁵² el-Ahzâb 33/33: “*وَقَرَنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا*”⁵³ *Evlerinizde vakarla oturun da ewelki câhiliyye (devri kadınlarının) yürüyüşü gibi süslerinizi göstere göstere, açılıp saçılıp yürümeyin! Namazı dosdoğru kılıp ikâme edin, zekâtı verin ve Allah ile O’nun Resûlüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt, Allah’ın dilediği ancak sizden kâri gidermek ve sizi tertemiz yapmaktır.*”

⁵³ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 6/600.

lafızlarından, Mesrûk'un olaya bizâtihi şahit olduğu; Hz. Ebû Bekir'in vefatında onun yanında bulunduğu söylenebilir.⁵⁴ Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti zamanında Medîne'ye gelmiş olduğuna dair tarihi bilgi de bununla uyumludur.⁵⁵

3.3. Aile Hayatı İle İlgili Rivâyetler

Rivâyetlerden Mesrûk b. Ecda'ın Hz. 'Âişe'ye en mahrem ailevî meseleleri sorduğu; bazen de yeri geldiği için o sormadan Hz. 'Âişe'nin ailevî hususlarda ona bilgi verdiği anlaşılmaktadır. Bazı örnekler şöyledir.

a. Hz. 'Âişe: "Peygamber (s.a.s.) cünüb olarak gecelemişti. Derken Bilâl geldi ve ezan okuyarak onu namaza çağırdı. O da kalkıp gusletti. Ben onun başından suyun süzülüşüne bakıyordum. Ardından mescide çıktı, ben sabah namazında onun sesini işitiyordum. Sonra orucuna o gün devam etti." Mutarrif der ki, "Ben 'Âmir'e 'Ramazan içinde mi?' diye sordum. O da 'Evet, ramazan veya ramazan dışı fark etmez.' diye cevap verdi."⁵⁶

Bu rivâyetin Mesrûk'a mahsus nakillerden olduğu görülmektedir. 'Âmir eş-Şa'bi onun önde gelen öğrencilerindedir.

b. Küttab Ebî Kılâbe: Mesrûk, Hz. 'Âişe'yi ziyarete geldi, "Selâm Peygamber'in ve O'nun ehl-i beytinin üzerine olsun" diyerek müsaade istedi. Hz. 'Âişe, Mesrûk'a "Ebû 'Âişe! Merhaba merhaba!" diyerek ona izin verilmesini söyledi. Mesrûk onun yanına varınca, "Ben sana bir şey sormak istiyorum ancak utanıyorum." dedi. Hz. 'Âişe ise, "Ben ancak senin annenim, sen de benim oğlumsun." karşılığını verdi. Bunun üzerine "Ey müminlerin annesi, eşi hayızlıyken erkeğe helâl olan hangi kısımdır?" diye sordu, "Ferc'in harici." diye cevapladı (Mesrûk bunun üzerine yanında bulunan adama eliyle dokunarak "dinle!" anlamında uyarıda bulunmuştur). Sonra, "Peki oruçluymen eşimle ilgili bana helâl olan nedir?" dedi. Hz. 'Âişe bu soruya, "Cima' hariç her şey." diyerek karşılık verdi.⁵⁷

Her ne kadar verilen bilgi genel anlamda birçok farklı rivâyette bulunabilecek türden ise de bu rivâyetin Mesrûk'a özel bir hatıra olduğu dikkati çekmektedir.

⁵⁴ Görebildiğimiz kadarıyla Mesrûk'un dışında iki râvîden de benzeri birer rivâyet gelmiştir. Bk. Ebû Bekir ed-Dineverî, *el-Mücâlese*, 4/218; İbn Ebî'd-Dünyâ, *el-Mubtadrîn*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 51.

⁵⁵ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/311; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 17/401.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/250-251; İbn Mâce, "Sıyâm", 27; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 329; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân et-Temîmî el-Büstî, *Sabîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988), 8/264-265.

⁵⁷ Bk. İbn Hümmam Ebû Bekir Abdürrezzak es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 1/327; Dârimî, "Tabâre" 107; Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakîr (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 4/378.

c. Esved ve Mesrûk: Oruçlu kimsenin mübaşeret meselesini sormak için Hz. 'Âişe'nin yanına gittik. Utandık, kalktık ve ne kadar olduğunu bilmediğim bir süre dolaşıp tekrar geldik. Ona, "Ey müminlerin annesi, sana bir mesele sormaya gelmiştik, sonra utandık ve kalktık" dedik. "Nedir o? Sorun ki size açıklansın!" dedi. Dedik ki, "Hz. Peygamber (s.a.s.) oruçken eşleriyle (dokunmak, öpmek vs.) yakınlaşır mıydı?" Hz. 'Âişe, "Evet o bunu yapardı fakat o, mahrem uzvuna en çok hâkim olanınızdı."⁵⁸ diye cevapladı.

d. Hz. 'Âişe: "Peygamber (s.a.s.) cünüb olur, gusleder, daha sonra ben henüz gusletmeden önce benimle ısınırdı (kendini ısıtırdı).⁵⁹ Ben de henüz yıkanmadığım halde onu kucaklar bağırma basardım."⁶⁰

Bu rivâyetlerden, Hz. 'Âişe'nin huzuruna izin istenerek girildiği ve izin verildikten sonra teşrifat işi için Hz. 'Âişe'nin yardımcılarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Hoca-öğrenci arasındaki ilmî münasebette en mahrem konuların sorulabildiği ve bu sorulara gayet ciddi, kısa ve net cevaplarla karşılık verildiği görülmektedir. Mesrûk'un bu tür sorular esnasında utandığını belirtmesi de kanaatimizce önemli bir detaydır. Her ne kadar şer'î meseleleri sorup öğrenme konusunda bir engel bulunmasa da bir hanım olan Hz. 'Âişe'ye karşı çekinip hayâ etmesi edebi ve terbiyesinin gereğidir. Başka bir açıdan, genel anlamda ashâbın ve tâbi'ünün davranış tarzında utanma sebebiyle sormamak diye bir durum söz konusu değildir çünkü dînî/fikhî bir konuda bilgi almak daha önemlidir.

3.4. İbadetlerle İlgili Rivâyetler

a. Esved ve Mesrûk: Biz Hz. 'Âişe'nin, "Resûlullah'ın (s.a.s.) benim yanımda geçirdiği hiçbir gün yoktur ki evimde o iki rekât namazı kılmış olmasın." dediğine şahidiz. Bununla o, ikinci namazından sonra kıldığı iki rekati kastediyordu.⁶¹

Hz. Peygamber'in söz konusu iki rekâtı kıldığına dair Hz. 'Âişe'den diğer bazı râvîler de nakillerde bulunmuştur.⁶² Bir nakilde Onun ümmete ağır gelmesin diye bunu mescidde değil evde kıldığı şeklinde bir ziyadelik vardır.⁶³ Bunun yanında yine sahâbeden böyle bir

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/16-17; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî el-Mısri, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr/Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1414/1994), 2/92; Ebû Bekir Muhammed b. İshak İbn Huzeyme es-Sülemî, *Sabîhu İbn-i Huzeyme*, thk. Muahmmmed Mustafa el-'A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003), 3/243.

⁵⁹ Bk. İbn Mâce, "Tahâre", 97; Tirmizî, "Tahâre", 91; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/76;

⁶⁰ Tirmizî, "Tahâre", 91.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/272; Müslim, "Salâtu'l-Müsâfirîn", 301; Ebû Dâvud, "Salât", 298.

⁶² Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/297; 42: 322, 323, 352, 427; Buhârî, "Mevâkitu's-Salâ", 33; Müslim, "Salâtu'l-Müsâfirîn", 296.

⁶³ Buhârî, "Mevâkitu's-Salâ", 33.

namazın kılınmayacağına; Hz. Peygamber'in bunu nehyettiğine⁶⁴, hatta Hz. Ömer'in bunu kılanların dövülmesini emrettiğine dâir de nakiller bulunmaktadır.⁶⁵ Yine rivâyetler arasında bunun sorulduğu; Hz. Peygamber'in ise gelen heyetlerle görüşüp meşgul olduğundan dolayı kılamadığı öğlenin son sünneti olduğunu söylediği de menkuldür.⁶⁶ Bütün bunlarla beraber Mesrûk'un ikinci namazından sonraki iki rekâtlık sünneti bizzat uyguladığı nakledilmiştir.⁶⁷ Bu onun Hz. 'Âişe'ye bağlılığının bir göstergesi da sayılabilir.

b. Ebû 'Aṭıyye: Ben ve Mesrûk Hz. 'Âişe'nin yanına gittik. Mesrûk ona, "Muhammed'in (s.a.s.) ashâbından iki kişi, ikisi de hayırdan geri kalmayan kimseler. Ancak biri akşam namazında ve iftarda acele ederken diğeri akşamı ve iftarı ağırdan alıp erteliyor!" dedi. Hz. 'Âişe, "Akşam namazı ve iftar için acele eden kim?" diye sordu. Mesrûk, "Abdullah" diye cevapladı. Hz. 'Âişe ise, "Resûlullah da aynen böyle yapardı." karşılığını verdi.⁶⁸ Aynı haberi nakleden bazı eserlerde diğeri sahâbînin Ebû Mûsa olduğu belirtilmektedir.⁶⁹

Bu naklin de Mesrûk ve Ebû 'Aṭıyye'ye ait özel bir rivâyet olduğu görülmektedir. Sordukları soru, Hz. Peygamber'in en yakını olmasından dolayı, sahâbe fiillerine ilişkin Hz. 'Âişe'den teyit alma mahiyetindedir. Meselenin daha ziyade Hz. Peygamber'in evdeki haline dâir oluşu dikkat çekmektedir. Bu alanda Hz. 'Âişe şüphesiz ki en büyük otoritedir.

c. Mesrûk: Hz. 'Âişe, "فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ"⁷⁰ âyetini okuduğu zaman "Allahım bol bol lütfedip bizi nimetlendir ve bizi semûm azabından (îliklere işleyen cehennem ateşinden) koru. Muhakkak ki sen Berr ve Rahîm'sin" diyerek dua etti. "Bu duayı namazda mı yapmıştı?" diye sorulan suâl üzerine (Mesrûk'un öğrencisi) A'meş, "Evet" karşılığını vermiştir.⁷¹

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/267; 28/113, 117; 44/209; Buhârî, "Ashâbu'n-Nebî", 29; "Mevâkîtu's-Salâ", 31.

⁶⁵ Mâlik b. Enes, *Muvatta*, "Ebvâbi's-Salâ", 221; Abdürrezzak es-San'ânî, *Musannef*, 2/429; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/132.

⁶⁶ Buhârî, "Ebvâbu Mâ Câe fi's-Sehv", 7.

⁶⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/133.

⁶⁸ Müslim, "Sıyâm", 50; Ebû Dâvud, "Sıyâm", 20; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 2/217.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/258; Tirmizî, "Sıyâm", 13; Nesâî, "Sıyâm", 23.

⁷⁰ et-Tûr 52/27.

⁷¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/25; Beyhakî, *Şu'abu'l-îman*, 3/436. Kaynaklarda bu rivâyetin, Mesrûk zikredilmeksizin onun öğrencisi Ebu'd-Duhâ'ya istinaden yapıldığı da görülmektedir. Bk. Abdürrezzak es-San'ânî, *Musannef*, 2/451; Ebû Nu'aym, *Hilye*, 2/48.

d. Mesrûk: Hz. 'Âişe'den Hz. Peygamber'in (s.a.s.) amelini sordum. "Ona en sevimli olan amel devamlı olan ameldi" dedi. "Peki (gece) hangi vakitte kalkardı?" diye sorduğumda ise bana "Horozun öttüğünü duyduğu zaman kalkardı" şeklinde cevap verdi.⁷²

e. Hz. 'Âişe: "Ramazan ayının son on günü gelince, Resûlullah (s.a.s.) geceleri ibadetle ihyâ eder, eşlerinden uzak durur (dört elle ibadete sarılır), ailesini de uyandırır." ⁷³ Mesrûk'un Hz. 'Âişe'den rivâyet ettiği bu haberin başka râvîler tarafından da nakledildiği görülmektedir.⁷⁴

3.5. Fıkhî Konulardaki Diğer Rivâyatlar

a. Mesrûk: Hz. 'Âişe'ye giderek ona, "Ey müminlerin annesi! Kendisi Mısır'da oturan bir adam (kesilmesi için) Ka'be'ye kurban gönderiyor ve kurban olarak gönderdiği devenin (kurban olduğu belli olsun diye) gerdanlıkla süslenmesini istiyor. Hac yapan insanlar ihramdan çıkana kadar da kendisi (Mısır'da) ihramlı kalıyor." dedim. Hemen ardından, perde arkasındaki⁷⁵ Hz. 'Âişe'nin (taaccüb ederek) ellerini birbirine vurduğunu işittim. Şöyle dedi: "Andolsun ki ben de Resûlullah'ın (s.a.s.) kurbanının gerdanlığını eğirmiştim. O, kurbanını Ka'be'ye göndermişti, insanlar geri dönene kadar da kendisine (normal zamanlarda) helal olan hiçbir şeyi haram kılıp kaçınmamıştı."⁷⁶

'Abdullah b. Abbâs ve 'Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerden yapılan rivâyete göre; bir kimse Ka'be'de kesilmek üzere kurban gönderirse, kurbanı kesilene kadar kendisi de bulunduğu yerde tıpkı ihramlıymış gibi hac yasaklarına tabi olur denilmiştir. Hz. 'Âişe'nin söz konusu görüşe bu şekilde karşı çıktığı ve reddettiği belirtilmektedir.⁷⁷

⁷² Buhârî, "Teheccüd", 7; Müslim, "Salâtu'l-Müsâfirîn", 131; Nesâî, "Kıyâmu'l-Leyl", 8.

⁷³ İbn Mâce, "Sıyâm", 57; Nesâî, "Kıyâmu'l-Leyl", 17; Ayrıca bk. Abdürrezzak es-San'ânî, *Musannef*, 4/253; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/250; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/159; Ebû Dâvud, "Salât", 316.

⁷⁴ Bk. Abdürrezzak es-San'ânî, *Musannef*, 4/253; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/327.

⁷⁵ Âyetin emri gereği mahrem akrabaları dışındaki kimselerin Hz. 'Âişe ile perde arkasından muhatap oldukları bilinmektedir. el-Ahzâb 33/53: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ إِنَاءً وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْسِبِينَ لِحَدِيثِ إِنْ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زُجُجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا : Ey iman edenler! Bir yemeğe çağırılmadıkça, zamanını da gözetmeksizin, Peygamber'in evlerine girmeyin! Lâkin davet edildiğiniz zaman girin; yemeği yediğinizde de bemen dağılın ve lafa (söhbete) dalmayın. Çünkü bu bareketiniz Peygamber'e eziyet vermekte, fakat o (size bunu söylemekten) hayâ etmektedir. Allah ise hakı söylemekten çekinmez. Onlardan (Peygamber'in hanımlarından) bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu hem sizin kalpleriniz hem de onların kalpleri için daha temiz bir tutumdur. Sizin Allah'ın Resûlünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâblamanız asla caiz olamaz. Çünkü bu (nun vebâli) Allah katında çok büyüktür."

⁷⁶ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/20; 41/428; 42/371; Buhârî, "Edâhi", 15; Müslim, "Hacc", 370; Dârimî, "Menâsik", 86.

⁷⁷ Bk. Ebû'l-Hasan Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sabîhi'l-Buhârî*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9/208; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed Kastalânî el-Mısırî, *İrşâdu's-sarî li-şerhi Sabîhi'l-Buhârî*, (Mısır: Matbaatu'l-Kübra el-Emîriyye, 1906), 8/308-309.

b. Mesrûk Ramazan ayının başlangıcındaki yevmü’ş-şek ile ilgili bir hatırasını şöyle anlatır: “Müminlerin annesi Hz. ‘Âişe’yi ziyârete gittik. Hizmetini görenlere, ‘Oğullarıma bal şerbeti yapın. Onu tadın eğer tadı yerinde değilse balını ziyadeleştirin. Ben oruçlu olmasam bizzat tadarım’ dedi. Ona, ‘Ey müminlerin annesi biz oruçluyuz’ dedik. ‘Bu ne orucu?’ diye sordu. Biz de ‘Bugün oruç tuttuk, şayet Ramazan ise zaten farz oruç, değilse nafîle olur diye düşündük.’ dedik. Bize, ‘Oruç herkesin tuttuğu gün başlar, herkesin iftar edip bayram yaptığı gün biter, kurban da herkesin kestiği gün kesilir. Ben bu ayın (Şaban) tamamını oruçlu geçirmeye niyet etmişim sonu Ramazan’a denk geldiği için oruçluyum’ (yani şüphelendiğim için değil) dedi.”⁷⁸

Bazı kaynaklarda Mesrûk’un “Ben oruçluyum” dediği, Hz. ‘Âişe’nin “Ayı (Ramazan) öne mi çektin?” sorusu üzerine de “Şa’bân ayının hepsini oruçlu geçirdim ve sonu bugüne denk geldi.” şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir. Diyalogun sonunda Hz. ‘Âişe’nin, “يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُفَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا ‘الله’ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ” âyeti indirildi.”⁷⁹ dediği nakledilmiştir.

c. Mesrûk: Hz. ‘Âişe’nin yanına arefe günü ziyarete gittim. Bana, “Sen oruç musun?” dedi. “Hayır” diye cevapladım. (Bazı rivâyetlerde: “Arefe günü Hz. ‘Âişe’nin yanına gittim ve oradakilere ‘Susuzluğumu giderin.’ dedim.”) Bunun üzerine hizmetçisine, “Ey câriye, ona sevîk⁸⁰ karıştır ve iyice tatlandır (tatlı yap)” diye seslendi. Hz. ‘Âişe daha sonra “Eğer ben oruçlu olmasaydım bizzat tadar kontrol ederdim.” dedi. Ben, “Beni oruç tutmaktan alıkoyan, bugünü nahr günü (kurban bayramı) zannetmem (şüphelenmem) oldu (yoksa ben de oruç tutardım).”; (Bazı rivâyetlerde: “Bugünün nahr günü [kurban bayramı] olmasından korktum.”) dedim. Bana, “Kurban bayramının ilk günü, bütün insanların kurban kestiği; Ramazan bayramı ise herkesin iftar ettiği gündür.” dedi.⁸¹ Keza başka bir kanaldan gelen haberde Hz. ‘Âişe, “Kurban ancak İmam’ın (halife) ve insanların ekseriyetinin kurban kestiği, Fıtır (Ramazan bayramı) ise İmam’ın ve insanların ekserisinin oruç açıp iftar ettiği gündür.”⁸²;

⁷⁸ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/141.

⁷⁹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-ersat*, 3/134. Ayrıca bk. Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Babru’l-’ulûm*, (b.y: y.y., ts.), 3/322.

⁸⁰ Buğday, arpa gibi tahılların unundan yapılan bir çeşit şerbet veya tatlı (Bk. Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak Ebu’l-Feyz Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arâs*, (Beyrut: Dâru’l-Hidâye, ts.), 25/480. (“Sevîk”in farklı rivâyetlerde hem “yeme” hem de “içme” fiiliyle kullanıldığı görülmektedir).

⁸¹ Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün’im eş-Şiblî (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2001), 4/422; Tahâvî, *Şerhu Müşkîl*, 1/314; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Mahmûd Abdülkadir ‘Atâ, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 8/574.

⁸² Abdürrezzak es-San’ânî, *Musannef*, 4/157; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-ersat*, 7/44; Beyhakî, *Şu’abu’l-îman*, 5/316.

“Sen Resûlullah’ın (s.a.s.) arefe günü tutulan orucu bin gün oruç tutmaya denk saydığını duymadın mı?”⁸³ demiştir.

Yukarıda zikredilen her iki rivâyetin de Mesrûk’tan gelen özel birer nakil olduğu görülmektedir. İki rivâyetin esasen aynı rivâyet olup lafızların değişikliğe uğramış olduğu da muhtemeldir ancak bu durum çıkarılması gereken sonuca zarar vermemektedir. Neticede bayram günlerinin tayininde belirleyici unsurun ümmetin genel kanaati olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Hz. ‘Âişe’nin misafirlerine gösterdiği özen ve ikram, onlara verdiği değer açısından câlib-i dikkattir. Arefe gününde ziyarete gitmeleri de Hz. ‘Âişe’nin her hac dönemi Mekke’de bulunup, çadırında misafir kabul ettiğine ve onların suallerine cevap verdiği dâir tarihi bilgilerle uyumludur.

d. Ebu’d-Duhâ Müslim: Mesrûk’a “Hz. ‘Âişe ferâize vâkîf ve hâkim miydi” diye sorulduğunda şöyle cevaplamıştır: “Nefsimi kudret elinde tutan Allah’a yemin olsun ki evet. Ant olsun ki ben Resûlullah’ın (s.a.s.) en yaşlı ve büyük sahâbilerini ferâiz hakkında ona soru sorarken gördüm.”⁸⁴

Bu nakil de sadece Mesrûk’tan yapılmış olan özel aktarımlardan biridir. Sorunun Mesrûk’a sorulması onun Hz. ‘Âişe’yi her yönüyle tanıyan nadir bir şahsiyet olduğunu; verdiği cevap ise onun huzurunda uzun gözlemler yaptığını göstermektedir.

3.6. Tefsirle İlgili Rivâyetler

a. Mesrûk: Hz. ‘Âişe’ye, “تَمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأُوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أُوْحَىٰ” âyetlerinde ne kastedildiğini sordum. “Bahsedilen Cibril’dir. Hz. Peygamber’e (s.a.s.) bazı adamlar suretinde gelirdi, bahsi geçen seferde ise kendi aslî suretinde gelmiş, semanın ufkunu kaplamıştı.” dedi. “Ey Ebû ‘Âişe (Mesrûk), kim Muhammed’in (s.a.s.) Rabbini gördüğünü iddia ederse Allah’a en büyük iftirayı yapmış olur” dedi. Ben yaslanmış haldeydim, hemen doğrulup oturdum ve “Ey müminlerin annesi! Bana müsaade et ve beni acele ettirme. Sen Allah’ın وَلَقَدْ رَأَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ⁸⁵ ve وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ⁸⁶ buyurduğuna ne dersin?” diye sordum. Ben bunu Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ilk soran kişiyim. O, Cibril’di (as)” dedi. Onu bir defasında, yaratılmış olduğu asli sûret üzere gördü. Bir defasında da semadan yeryüzüne inerken,

⁸³ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Ersat*, 7/44; Beyhakî, *Şu’abu’l-İman*, 5/316.

⁸⁴ Ebû Abdurrahman Abdullah İbnü’l-Mübârek el-Mervezî, *ez-Zühed ve’r-rekâik*, thk. Habîburrahman el-A’zamî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, trz), 1/382; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/286; Dârimî, “Ferâiz”, 1 (2901); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/239; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 23/181; el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek alâ’s-Sahâbayn*, thk. Mustafa Abdülkadir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 4:12.

⁸⁵ en-Necm 53/13: “Andolsun ki onu (Cebrail’i) bir başka inişte daha görmüştü.”

⁸⁶ et-Tekvîr 81/23: “Andolsun ki onu (Cebrail’i) apaçık ufukta görmüştü.”

hilkatinin azametiyle sema ve arz arasını kapladığı halde onu görmüştü. Hz. ‘Âişe delil olarak “وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ”⁸⁷, “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ”⁸⁸ gibi âyetleri de okuyarak görüşünü teyit etmiştir.⁸⁹

Bu son derece önemli konudaki rivâyetlerin neredeyse tamamı Mesrûk’tan nakledilmiş; onun öğrencileri vasıtasıyla yayılmıştır.⁹⁰ Bize ulaşan nakiller arasında Hz. ‘Âişe’nin yeğeni Kâsım’dan da kısaca “O Rabbini gördü.” demenin iftirâ olduğunu ve görülenin Cibrîl olduğunu ifade eden rivâyet bulunmaktadır.⁹¹

Abdürrezzâk bu hadîsi üstadı Ma‘mer b. Râşid el-Ezdî’ye hatırlatınca onun, “‘Âişe bize göre İbn Abbâs’tan daha bilgili değildir.” dediğini nakletmiştir.⁹² Nitekim İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Ebû Zerr gibi zâtlar Hz. Peygamber’dan Rabbini gördüğünü rivâyet eden kimselerdir.⁹³ Örneğin İbn Abbâs’ın “مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى” âyetine binâen, “Muhammed Rabbini kalbiyle iki defa gördü.” dediği mervîdir.⁹⁴ Yine “Muhammed Rabbini iki defa gördü”⁹⁵ ifadesi ve “Şanı yüce Rabbimi gördüm.”⁹⁶ şeklindeki merfû hadîs İbn Abbâs’tan rivâyet edilmiştir. Mesrûk’un hocası olan ‘Abdullah b. Mes’ûd’a göre de Necm sûresinin 9. âyetinden itibaren zamirlerle bahsedilen Cebrâil’dir (as).⁹⁷

b. Mesrûk: Hz. ‘Âişe’ye, “Ey müminlerin annesi, Allah’ın ‘يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ’⁹⁸ kavli hakkında ne dersin? O gün insanlar nerede olacaklar?” diye sordum. Bana, “Ben bunu Resûlullah’a (s.a.s.) soranların ilkiyim. Resûlullah’tan sormuştum da O, ‘Sırat’ın üzerinde olacaklar’ demişti” dedi.⁹⁹

⁸⁷ En‘âm 6/103.

⁸⁸ eş-Şûrâ 42/51.

⁸⁹ Bk. Buhârî, “Bed‘ü’l-Halk”, 7; “Tevhîd”, 4; Müslim, “İman”, 287, 289; Tirmizî, “Tefsiru’l-Kur‘ân”, 7; Müslim, “İman”, 290; Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 22/504-505, 511; Beyhakî, *el-Esmâu ve’s-sıfat*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, (Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî, 1993.), 2/351.

⁹⁰ Bize ulaşan nakiller arasında Hz. ‘Âişe’nin yeğeni Kâsım’dan da kısaca “O Rabbini gördü.” demenin iftirâ olduğunu ve görülenin Cibrîl olduğunu ifade eden rivâyet bulunmaktadır. Bk. Buhârî, “Bed‘ü’l-Halk”, 7.

⁹¹ Buhârî, “Bed‘ü’l-Halk”, 7.

⁹² Abdürrezzak es-San‘ânî, *Tefsîr*, 3/251.

⁹³ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Huzeyme, *Kitâbu’t-tevhîd*, thk. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1994), 2/561.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/425.

⁹⁵ Tirmizî, “Tefsîrü’l-Kur‘ân”, 53.

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4. 351.

⁹⁷ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/411; 7/31, 404; Müslim, “İman”, 280; Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 22/511-512.

⁹⁸ İbrâhîm, 14/48: “Arzın başka bir yerle, semavatın da başka göklerle değiştirildiği; (insanların da) Vâbid ve Kabhâr olan Allah’ın hüzarına çıktıkları gün (Allah zalimlerin cezasını verecektir).”

⁹⁹ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/79; Müslim, “Sıfatu’l-Kıyâme”, 29; İbn Mâce, “Zühd”, 33; Tirmizî, “Tefsiru’l-Kur‘ân”, 15; Dârimî, “Rikâk”, 88.

Çeşitli rivâyetlerde bu soruyu Hasan, Ebû Seleme, ‘Amir eş-Şa‘bî gibi zevâtın sorduğu da menkuldür¹⁰⁰ ancak nakillerin kahir ekseriyeti (özellikle kütüb-i tis‘a’dakiler) Mesrûk kanalıyla gelmektedir.

c. Mesrûk: Hz. ‘Âişe’nin yanına girdim, huzurunda a‘mâ bir adam vardı. Ona ağaç kavunu (turunç) kesiyor ve bal ile beraber yediriyordu. Ben ona, “Ey Müminlerin annesi bu kim?” diye sordum. O da “Bu İbn Ümmi Mektûm’dur. Resûlullah’ın (s.a.s.) yanında ‘Utbe ve Şeybe varken o da gelmiş ve bunun üzerine ‘عَبَسَ وَتَوَلَّى’ (sûresi) inmişti. Âyette ‘أَنْ جَاءَهُ’¹⁰¹ denilerek anlatılan kişi İbn Ümmi Mektûm’dur.” dedi.¹⁰²

Bu nakil de Mesrûk’un hatırası olduğu için sadece ondan mervûdir.¹⁰³ el-Hâkim’in *Müstedrek*’inde aynı rivâyet Hz. ‘Âişe’den Şa‘bî ve Müslim b. Subeyh’e istinaden iki ayrı rivâyet olarak nakledilmişse de¹⁰⁴ bu zâtlar Mesrûk’un öğrencileri olduğu için ondan aldıkları anlaşılmalıdır. Metinde ortak ifade olan “دَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ” cümlesindeki tekil fiil kipi de Hz. ‘Âişe’nin huzuruna hep beraber gitmediklerini teyit eder bir unsur görünümündedir.

Hz. ‘Âişe huzurunda bulunan zâtı Mesrûk’a tanıtırken aynı zamanda bir tefsir bilgisi de vermektedir. Rivâyetin lafzı, Hz. ‘Âişe’nin İbn Ümmi Mektûm’a bizzat yedirdiği şeklinde anlaşılmaya müsaittir ancak gelenlerle perde gerisinden görüştüğü için bunu bizzat değil de bir yardımcı ile yaptırdığı yahut kendi elleriyle kestiği ancak hizmetçisi tarafından yedirildiği de düşünülebilir.

d. Mesrûk: Hz. ‘Âişe’nin yanına girdim, Hassân b. Sâbit de oradaydı. Ona yazdığı beyitleri okuyarak özür diler bir tarzda¹⁰⁵ iltifat ediyordu. Ben Hz. ‘Âişe’ye, “Ey Müminlerin

¹⁰⁰ Bk. Abdullah İbnü’l-Mübârek, *eş-Zühd*, 478; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/226, 351.

¹⁰¹ ‘Abese 80/1-2.

¹⁰² Bk. Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-ensat*, 9/155; Beyhakî, *Şu‘abu’l-İman*, 10/477; Ebû Nu‘aym, *et-Tıbbu’n-Nebevî*, thk. Mustafa Hızır Dönmez et-Türkî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 1/269; 2/710.

¹⁰³ Aynı rivâyet Hz. ‘Âişe’den Şa‘bî ve Müslim b. Subeyh’e istinaden iki ayrı rivâyet olarak nakledilmişse de bu zâtlar Mesrûk’un öğrencileri olduğu için ondan aldıkları anlaşılmalıdır. Metinde ortak ifade olan “دَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ” cümlesi de Hz. ‘Âişe’nin huzuruna hep beraber gitmediklerini teyit eder bir unsurdur. Bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/735.

¹⁰⁴ Bk. el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek alâ’s-Sahîbayn*, thk. Mustafa Abdülkadir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 3/735.

¹⁰⁵ Hassân b. Sâbit’in “İfk” hadisesine adı karışan dört kişi arasında yer aldığı ve bundan dolayı kendisine kırbaç cezası verildiği rivayet edilmektedir. Onun en büyük başarılarından biri de 9 (630) yılında, Müslümanların elindeki esirlerini kurtarmak ve saygınlıkta Müslümanlarla boy ölçüşmek için hatip ve şairleriyle birlikte yetmiş seksen kişilik bir heyetle Medine’ye gelen Temîmoğulları’na karşı söylediği şiirleriyle onları mağlûp edip müslüman olmalarını sağlamasıdır. Hz. Peygamber’in (sas) vefatı sırasında artık iyice yaşlanmış olan Hassân’ın yıldızı da sönmeye yüz tutmuş ve bundan sonra bir nevi inzivâ hayatı yaşamaya başlamıştır. Detaylı bilgi için bk. Hüseyin Elmalı, “Hassân b. Sâbit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/399-402.

annesini niye yanınıza girmesine izin verdiniz? Bu, hakkında Allah'ın ‘ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ¹⁰⁶ buyurduğu kimse değil mi?’ (“Bu adamı çağırıyorsun, huzuruna giriyor, oysa Allah onun hakkında ‘ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ ’ âyetini indirmemiş miydi?” “Ne yapıyorsunuz? Allah âyette ne demişti?”) dedim. Hz. ‘Âişe, (söz konusu âyeti kastederek) “Onun büyük bir azapta olduğunu görmüyor musun? Hangi azap körlükten daha büyük ve şiddetli olabilir? Gerçek şu ki O (kâfırların hicivlerine karşı), Resûlullah'ı savunuyordu!” dedi.¹⁰⁷

Bu rivâyet de Mesrûk'un Hz. ‘Âişe’yle özel bir hatırası olup kaynaklarda onun nakli olarak zikredilmiştir. Hz. ‘Âişe’nin bu zâtın gözlerini kaybetmesini âyette geçen azap ile yorumlaması oldukça ilginçtir. Ayrıca Mesrûk'un onun niçin huzura kabul edildiğini sorması da hem düşüncesini açıkça ifade edebildiğini hem de Hz. ‘Âişe ile samimi muhabbetini ve karşılıklı hürmetini gösteren karineler niteliğindedir. Nihayet Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hatırı için vefâ gösterip kendisiyle ilgili durumu gözardı etmesi, kuşkusuz ki Hz. ‘Âişe’nin nezâket ve üstün ahlâkının göstergesidir.

3.7. Hadîs Tenkidi ve Şerhi İle İlgili Rivâyetler

a. Mesrûk: Ben ve Ebû ‘Aṭıyye ‘Âişe’nin yanına gidip ona, “Ey Müminlerin annesi! ‘Ebû Abdurrahman (İbn Mes‘ûd), *Kim Allah'a kavuşmak isterse, Allah da ona kavuşmak ister; kim de Allah'a kavuşmayı kerih görürse Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz*” demişti. Hangimiz ölümden hoşlanabiliriz ki?!” diye sorduk. Hz. ‘Âişe: “Allah, İbn Ümmi Abd’e rahmet eylesin, hadîsin başını söylemiş, siz de ona sonunu sormamışsınız!” dedi ve ardından hadîsi şu şekilde itmâm etti: “Allah bir kul için hayır dilerse, ölümünden bir yıl önce ona bir melek gönderir. Onu (günahlardan) alıkoyar ve (hayırlı işlere) muvaffak kılar, nihayet o, en hayırlı zamanında ölür. İnsanlar da ‘Filan kişi en hayırlı zamanında öldü’ der. Eceli gelip de kendisi için (ahirette) hazırlanan mükâfatı görünce, ruhu bir an önce bedeninden çıkmak ister. İşte o anda Allah'a kavuşmayı ister, Allah da ona kavuşmak ister. Yine Allah bir kul için bunun gayrısını dilerse, ölümünden bir sene önce ona bir şeytan gönderir. (Bu şeytan) onu azdırıp (iyiliklerden) alıkoyar. Nihayet o da en kötü zamanında ölür. Bu sefer insanlar, ‘Filan kişi en şerli zamanında

¹⁰⁶ en-Nûr 24/11: “ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ : O iftirayı uyduranlar, sizin içinizden bir gurubtur. Bu iftirayı kendiniz için kötü bir şey sanmayın; aksine o sizin için hayırdır. Onlardan her biri için, işledikleri günahın karşılığı vardır. Onlardan (başı çekerek) o günahın büyüğünü işleyen kişi içinse büyük bir azap vardır.”

¹⁰⁷ Bk. Ebû Abdullah b. Saîd b. Mesrûk Süfyan es-Sevrî, *Tefsîru Süfyan es-Sevrî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 221-222; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/275; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/118. Ayrıca bk. Buhârî, “Meğâzî”, 36; “Tefsîru'l-Kur'ân”, 226; Müslim, “Fedâilu's-Sahâbe”,155; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/404; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 23/136.

öldü' der. Ona da ecel gelip, kendisi için ahirette hazırlanmış olan azabı görünce ruhu bedeninden çıkmaktan ikrah ettiği için kendini çekmeye çalışır. İşte o zaman Allah'a kavuşmak istemediği için Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz."¹⁰⁸

Hz. Peygamber'den (s.a.s.) mervî olup bugün elimizde bulunan bazı hadislerin Hz. 'Âişe'nin verdiği cevapla aynı minvalde olduğu görülmektedir. Nitekim Hz. 'Âişe ve diğer bazı sahâbîler de Hz. Peygamber'e aynı soruyu sormuştur.¹⁰⁹ Bu rivâyetten Mesrûk ve Ebû 'Ayye'nin bunlardan haberdar olmadığı anlaşılmaktadır.

b. Mesrûk: Hz. 'Âişe'nin yanında, namaz kılanın önünden köpek, eşek ve kadın geçerse namazını kat'etmiş olur diye konuşuldu. Hz. 'Âişe, "Siz bizi köpeklere ve eşeklere mi benzettiniz?! Allah'a yemin olsun ki ben onunla kible arasında döşegimde uzanırken, Resûlullah'ın (s.a.s.) namaz kıldığını gördüm. Hatta bir ihtiyacım hasıl oldu, kalkıp oturmayı ve Resûlullah'a rahatsızlık vermeyi hoş görmeyerek ayaklarının yanından (dışarı) sıvıştıverdim."¹¹⁰

'Urve b. Zübeyr ve Esved gibi râvîler de Hz. 'Âişe'den bu minvâlde rivâyetler yapmıştır.¹¹¹ Mesrûk'tan yapılan naklin hem Buhârî hem de Müslim'de geçmesi sağlamlığını teyit eden bir unsurdur.

Bu başlık altında zikredilen her iki rivâyet de anlaşılmayan yahut şüpheye düşülen hadislerin Hz. 'Âişe'ye sorulduğunu; onun çeşitli tashih ve açıklamalarda bulunduğunu göstermektedir.

Sonuç

Tâbî'ünün büyüklerinden ve Kûfe Tefsir Okulu'nun önde gelen öğrencilerinden olan Mesrûk'un ilim ve gönül dünyasında Hz. 'Âişe'nin çok önemli bir yeri vardır. Kezâ Hz. 'Âişe'nin de ona muhabbet ve hürmetinin olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, Hz. 'Âişe'nin "Ümmü'l-müminîn" sıfatı karşısında bir oğul mesâbesindeyse de ondan yaklaşık yirmi yaş kadar büyük, zühd ve takvâsı ile meşhur bir ilim tâlibidir. Onun Hz. 'Âişe'den yaptığı

¹⁰⁸ Abdullah İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühd*, 346. Ayrıca bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I, 196.

¹⁰⁹ Sa'd b. Hişâm → Hz. 'Âişe: Resûlullah (sas) "Kim Allah'a kavuşmak isterse, Allah da ona kavuşmak ister; kim de Allah'a kavuşmayı kerih görürse Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz." buyurdu. Ben, "Ey Allah'ın Nebîsi bu ölümden hoşlanmamak mı? Ölümden hiçbirimiz hoşlanmayız!" dedim. "Öyle değil! Fakat mümin Allah'ın rahmeti, rızası ve cennetiyle müjdelendiği zaman Allah'a kavuşmak ister; Allah da ona kavuşmak ister. Kâfir ise Allah'ın azabından ve gazabından haberdar edildiği zaman Allah'a kavuşmak istemez; Allah da ona kavuşmak istemez." Buyurdu. Bk. Müslim, "ez-Zikr ve'd-Dua ve't-Tevbe ve'l-İstiğfar", 15. Ayrıca bk. Buhârî, "Rikâk", 41; Müslim, "ez-Zikr ve'd-Dua ve't-Tevbe ve'l-İstiğfar", 17; İbn Mâce, "Zühd", 31.

¹¹⁰ Buhârî, "Salât", 103; Müslim, "Salât", 270.

¹¹¹ Müslim, "Salât", 269, 271.

rivâyetler; hem metin içerikleriyle hem de söz konusu metinlerin nasıl bir ortamda ve ne şekilde vücut bulduğunu betimleyen satır arası bilgilerle bir Hoca-Öğrenci portresini gözler önüne sermektedir. Hz. ‘Âişe, ‘Abdullah b. Mes‘ûd’dan sonra Mesrûk’un en çok istifade ettiği hocası, üstâzesidir. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.s.) özel hayatı ve ev içindeki hallerine dâir ondan aldığı çoğu bilgi konusunda İbn Mes‘ûd’un tartışılmaz ilmî birikiminin kifâyet etmeyeceği açıktır. Sahâbe fillerine ilişkin bazı meselelerde Hz. ‘Âişe’den teyit alma mahiyetinde sorulan sorular da onun Hz. Peygamber’in (s.a.s.) evdeki haline herkesten daha fazla muttali oluşuyla ilgilidir. Zaten ezvâc-ı tâhirâtın ümmet için önemi ve değeri de en çok bu mümeyyiz vasıftan kaynaklanmaktadır.

Bu çerçevede Mesrûk’un ömrünü daha çok Kûfe ve çevresinde geçirdiği düşünüldüğünde; Medîne’de yaşayan Hz. ‘Âişe’den bu kadar farklı konularda ve çok sayıda rivâyeti yapmasını, onun ilme olan aşkı ve azmi ile açıklamak mümkündür. Sadece örnek olarak incelediğimiz rivâyetlerde bile Hz. ‘Âişe’nin huzuruna bazen yalnız bazen Ebû ‘Atıyye ve Esved gibi ilim ehli tâbiilerle birlikte, bazen de bir grubun içinde olarak defalarca çıktığı anlaşılmaktadır. Rivâyetlerin çok farklı konulara ilişkin oluşu da bunların farklı zamanlardaki görüşmelerde konuşulduğunu göstermektedir. Ayrıca bu durum tâbi‘ûn âlimlerinin kendi aralarında ilmî müzâkereler yaptıklarına; bir meseleyi beraberce öğrenmek yahut ihtilafı durumları çözüme kavuşturmak için konunun otoritesi olan sahâbîlere müracaat ettiklerine işarettir. Basra’ya ve Şam’a ilmî yolculuklar yaptığı belirtilen Mesrûk’un Medîne’ye de bu niyetle seferler yapmış olduğu kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca hac mevsimlerinde de Hz. ‘Âişe’yi çadırında ziyaret edip yine çeşitli konularla ilgili suâller sorduğu anlaşılmaktadır. Rivâyetlerden Hz. ‘Âişe’nin fayda mülâhaza ettiği bazı bilgileri, sorulmamış olsa dahi, çeşitli vesilelerle Mesrûk’a verdiği hissedilmektedir. Görüşmeler esnasında Hz. ‘Âişe’nin misafirleriyle perde arkasından muhatap olduğu bilinmektedir. Mezkûr rivâyetlerde bunun aksini gösterecek doğrudan yahut dolaylı net bir bilgi bulunmamaktadır.

Normal vakitlerde Hz. ‘Âişe’nin Medîne’deki hânesinin; hac seyahatlerinde ise çadırının herkese açık bir mektep ve ilim merkezi vazifesi gördüğü anlaşılmaktadır. Elbette ki çok büyük olmayan bu mekânlara izin ve kabul ile; muhtemelen kalabalık zamanlarda sıra ile girildiği düşünülebilir. Hz. ‘Âişe’nin çevresinde bulunan yardımcılarının gelen misafirleri karşılayıp uğurladığı ve çeşitli ikramlar yaptığı anlaşılmaktadır. Onun, Mesrûk ve yanındakilere bal şerbeti (veya sevîk) yapılmasını emrettikten sonra “Eğer ben oruçlu olmasaydım bizzat tadar, kontrol ederdim.” şeklindeki iltifatı dikkat çekicidir. Ümmetin ilim

tâlipleri ona en mahrem meseleleri de sormuş; Hz. ‘Âişe ise onların annesi sıfatıyla dînî her konuda onları aydınlatmayı vazife telakki etmiştir. Bir hanım olarak Hz. ‘Âişe’ye erkeklerin bir takım mahrem soruları yöneltebilmeleri önemli bir detaydır. Sorarken tabîi olarak utanmaları ise bunun sıkça rastlanan bir durum olmadığı şeklinde değerlendirilebilir.

Neticede Mesrûk bir ilim erbâbı ve sahâbî öğrencisi sıfatıyla Hz. ‘Âişe’den son derece önemli bilgiler alıp kendinden sonraki nesillere aktaran bir şahsiyettir. Bunların önemli bir kısmı sonraki nesillere sadece Mesrûk’tan intikal eden özel hatıralardır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Yüce Allah’ı görmediğini vurgulayan nakil; ikindinin farzından sonraki iki rekât namaz; hac mevsiminde Mekke’ye kurban gönderenin, bulunduğu yerde hac yasaklarına uyup uymayacağı gibi meseleler; yanlış yahut eksik anlaşılan hadislerdeki tashih ve şerhler; bunların yanı sıra kendisine çeşitli vesilelerle yahut doğrudan aktarıldığı anlaşılan hatıralar Mesrûk’un yeni nesillere tevârüs eden ilmî birikime Hz. ‘Âişe vasıtasıyla yaptığı son derece önemli katkılardır. Hz. ‘Âişe’nin namazında yaptığı duaya şahitlik edecek kadar yakın bir mevkide olan Mesrûk’un, onun yanında çeşitli gözlemler yapmaya yetecek kadar uzun zaman geçirdiği anlaşılmaktadır. O, sadece öğrendiklerini ve yaptığı gözlemleri aktarmakla kalmamış, öğrendiklerini bizzat kendi hayatında son nefesine kadar uygulamıştır.

Birçoğu Hz. Peygamber’e, daha büyük yekûnu ashâb-ı kirâma ulaşan binlerce hatta on binlerce rivâyet; bilgi, değerlendirme, açıklama ve tashih, bugün elimizdeyse -ki bunlara kıyasen zaman içinde zâyi olup bize intikal etmeyen bilgiler de hesaba katılmalıdır- bunu hicrî ilk asrın, her ilim tâlibine açık medreselerine; tabiri yerindeyse “informel” okullarına, bu okulların gönüllü muallim ve talebelerine borçluyuz. Kutlu öğretmenler ilmi emanet etmiş, bahtiyâr öğrenciler ise emanete bihakkın riâyette bulunmuştur. Bu okulların en müstesnâlarından biri müminlerin annesi Hz. ‘Âişe’nin okuludur; onun en güzide öğrencilerinden biri ise Mesrûk b. el-Ecda’dır.

Kaynakça

'Abdullah İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdurrahman el-Mervezî. *eş-Zühûd ve'r-rekâik*. Thk. Habîburrahman el-A'zamî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Abdürrezzak es-San'ânî, İbn Hümmam Ebû Bekir el-Himyerî el-Yemânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.

Âcûrrî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyn b. 'Abdullah el-Bağdâdî. *eş-Şerîa*. Thk. 'Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî. 5 cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999.

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh İbn Muhammed b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût/Âdil Mürşid vd. 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasan Nûreddin el-Herevî. *Şerhu's-Şifâ*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Half. *et-Ta'dîl ve't-tecrîb*. Thk. Ebû Lübâbe Hüseyin. 3 cilt. Riyad: Dâru'l-Livâ, 1986.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Husrevcirdî el-Horasânî. *Şu'abu'l-iman*. Thk. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmîd. 14 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Husrevcirdî el-Horasânî. *es-Sünenü'l-keübrâ*. Thk. Mahmûd Abdülkadir 'Atâ. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Husrevcirdî el-Horasânî. *el-Esmâu ve's-sifât*. Thk. 'Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.

Bozkurt, Üsame. *Mesruk b. el-Ecda' ve Hadisçiliği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
(<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>)

Bozkurt, Üsame. "Tâbiîn Âlimi Mesrûk b. el-Ecda'nın Hadis İlmine Katkısı ve Rivayetlerine Dair Verilerin Değerlendirilmesi". *6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. Ed. Kadri Budak/Sabri Ege. 4/29-45. İstanbul: İLEM, 2017.

Buhârî, Ebû 'Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *Sahibu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır. 9 cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2002.

Buhârî, Ebû 'Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebü*. Thk. Muhammed Abdülmûid Hân. 8 cilt. Haydarâbad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmanîyye, ts.

Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Abdirrahman b. Fadl b. Behrâm b. Abdüssamed. *Sünenü Dârimî*. Thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî. 4 cilt. Suûdî Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Ebu'l-Abbâs el-Asamm/İsmâil es-Saffâr. *Mecmû'*. Thk. Nebîl Sa'duddîn Cerrâr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2004.

Ebû Bekir ed-Dîneverî, Ahmed b. Mervân. *el-Müccâlesetu ve cevâbiru'l-İlm*. Thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Süleyman. 10 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998.

Ebû Nu‘aym Ahmed b. ‘Abdullah b. Ahmed el-İsbahânî. *Hilyetü'l-envliya ve tabakâtu'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî/Dâru'l-Fikr/Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1989.

Ebû Nu‘aym Ahmed b. ‘Abdullah b. Ahmed el-İsbahânî. *Müsnedü Ebî Hanîfe*. Thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1994.

Ebû Nu‘aym Ahmed b. ‘Abdullah b. Ahmed el-İsbahânî. *et-Tıbbu'n-Nebevî*. Thk. Mustafa Hızır Dönmez et-Türkî. 2 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsnî el-Mûsilî. *Müsned*. Thk. Hüseyin Selim Esed. 13 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.

Elmalı, Hüseyin. “Hassân b. Sâbit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Efendioğlu, Mehmet. “Sahâbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Fayda, Mustafa. “Âişe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 201-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Gördük, Yunus Emre. “Tabi‘ûn Döneminde Önemli Bir Müfessir: Mesrûk b. el-Ecda‘ (Biyografik Bir İnceleme)”. *Marife* 18/1 (Yaz 2018): 193-213.

Hâkim en-Neysâbüri. *el-Müstedrek alâ's-Sahîbayn*. Thk. Mustafa Abdülkadir ‘Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

İbnü'l-‘A'râbî, Ebû Saîd. *Mu'cemu İbni'l-‘A'râbî*. Thk. Abdülmuhsin b. İbrâhim b. Ahmed el-Hüseyinî. Suûdi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1418/1997.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu Dımaşk*. Thk. ‘Amr b. Ğarâme el-Umrevî. 80 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Kitâbu'l-erbaîn*. Thk. Muhammed Mutî‘ el-Hâfız. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1985.

İbn Battâl, Ebû'l Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Sahîb-i Buhârî*. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekir ‘Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muhtadrîn*. Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.

İbn Ebî Şeybe, Ebû bekir ‘Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman. *el-Kitâbu'l-Musannef fî'l-ebâdîs ve'l-âsâr*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. Ali Mahmud Muavvid-Adil Ahmed Abdülmevcud. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Mecdüddîn Ebu's-Saâdet el-Mubârek b. Muhammed. *Câmi'u'l-'usûl fî ebâdîsi'r-Resûl*. Thk. Abdülkadir el-Arnâvût. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1969-1972.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî. *Sabîhu İbn Hibbân*. Thk. Şuayb el-Arnâvût. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak es-Sülemî. *Sabîhu İbn-i Huzeyme*. Thk. Muahmmmed Mustafa el-'A'zamî. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak es-Sülemî. *Kitâbu't-tevâid*. Thk. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.

İbn Mâce, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.

İbn Râhûye, Ebû Yakub İshâk b. İbrahim b. Mahled b. İbrahim el-Hanzalî. *Müsnedu İshâk b. Râhûye*. Thk. Abdülgafur b. Abdülhak el-Belûşî. 5 cilt. Medine: Mektebetü'l-İman, 1991.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâşimî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Kitâbu'l-elfâz*. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1988.

Kastalânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *İrşâdu's-sarî li-şerhi Sabîhi'l-Buhârî*. 10 cilt. Mısır: Matbaatu'l-Kübra el-Emîriyye, 1906.

Mâlik b. Enes. *Muvatta (Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî rivâyeti)*. Thk. Abdülvehhab Abdüllatif. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Ma'Mer b. Ebî 'Amr Râşid el-Ezdî. *el-Câmi'* (Abdürrezzak'ın *el-Musannef*'inin 10 ve 11. cildi olarak neşredilmiştir.). Thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sabîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Mizzî, Cemalüddin Ebu'l-Haccac Yusuf b. Abdurrahman. *Tebzîbü'l-kemal fî esmâi'r-ricâl*. Thk. Beşşar 'Avvâd Ma'rûf. 35 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 9 cilt. Halep: Mektebu'l-Matbûâtü'l-İslâmîyye, 1986.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şiblî. 10 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Tebzîbu'l-esmâi ve'l-luğât*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Babru'l-'ulûm*. 3 cilt. b.y: y.y., ts.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr. *ed-Dürri'l-mensûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Süfyan es-Sevrî, Ebû 'Abdullah b. Saîd b. Mesrûk. *Tefsîru Süfyan es-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub. *el-Mu'cemu'l-kebir*. Thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi. 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub. *el-Mu'cemu'l-evsat*. 10 cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, ts.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub. *ed-Duâ*. Thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Mısri. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr/Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk. 5 cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1414/1994.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre. *el-Câmiu's-Sahîb (Sünenü Tirmizî)*. 5 cilt. Mısır: Şirketü'l Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1975.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzak Ebu'l-Feyz Murtazâ. *Tâcu'l-arûs*. 40 cilt. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâfu an hakâiki ğavâmidî't-Tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1407/1985.

Zeyla'î, Cemâlüddîn Ebû Muhammed 'Abdullah. *Tabri'ü'l-ebâdîs ve'l-âsâri'l-vâki'ati fî tefsîri'l-Keşşâf*. thk. 'Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd. 4 cilt. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414/1993.

Elektronik Kaynak

<https://www.google.com.tr/maps/>



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

TÜRKÇE ÖĞRETİM PROGRAMLARINA DEĞERLER EĞİTİMİ YÖNÜNDEN KARŞILAŞTIRMALI BİR BAKIŞ

A COMPARATIVE PERSPECTIVE ON TURKISH EDUCATION CURRICULUMS IN
TERMS OF VALUES EDUCATION

Muhammed Eyyüp SALLABAŞ

Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Bölümü Türkçe Eğitimi
sallabas@yildiz.edu.tr, orcid.org/0000-0003-4346-4385

Murat DAĞ

MEB, Türkçe Öğretmeni
Yıldız Teknik Üniversitesi Türkçe Eğitimi Doktora öğrencisi
dag390@gmail.com, orcid.org/0000-0001-6152-2425

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 23 Nisan 2020 / 23 April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 06 Mayıs 2020 / 06 May 2020
Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2020
Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 538-551.

Cite as / Atıf: Sallabaş, Muhammed Eyyüp - “Türkçe Öğretim Programlarına Değerler Eğitimi Yönünden Karşılaştırmalı Bir Bakış [A Comparative Perspective on Turkish Education Curriculums in Terms of Values Education]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 6/2 (Temmuz/July 2020), 538-551.

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

Öz

Değerler, toplumların manevi miraslarıdır. Öyle ki bu miras gelecek nesillere doğru şekilde aktarılamazsa toplumlar için yıkıcı sonuçlara yol açar. Ortaokul düzeyinde gelecek nesillere değerleri aktarmakla yükümlü ana derslerden biri de Türkçe dersi'dir. 2019 Türkçe Dersi Öğretim Programı'nda birey davranışlarının temelini, kişiliği oluşturan değerlerin nitelikleriyle bağlantılı olduğu vurgulanmaktadır. Temel insan vasıflarını meydana getiren değerlerimiz, hayatın normal akışında ve karşılaşılan sorunlarla başa çıkmada harekete geçmeyi sağlayan gücün kaynağıdır. Toplumların sahip oldukları değerler evrensel gibi görünse de aslında her toplumun, milletin kendine özgü değerleri bulunur. Bu çalışmada nitel araştırma veri toplama yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılarak 2006 ve 2019 Türkçe Öğretim Programı'nda yer alan değerler listeleri incelenmiş ve karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe Eğitimi, Öğretim Programı, Değerler Eğitimi, Millî Kültür, Ahlak Eğitimi

Abstract

Values are the spiritual heritage of societies. So much so that if this heritage cannot be passed on to the next generations, it will have devastating consequences for societies. One of the main courses that is required to pass the values to the next generations at the secondary school level is the Turkish course. In the 2019 Turkish Teaching Program, it is emphasized that the basis of individual behavior is related to the qualities of the values that make up the personality. Our values, which constitute the basic human qualities, are the source of the power to act in the normal flow of life and in dealing with the problems encountered. Although the values of societies may seem universal, each society and nation has unique values. In this study, the list of values in 2006 and 2019 Turkish Teaching Program was examined and compared by using document review, which is one of the qualitative research data collection methods.

Keywords: Turkish Education, Curriculum, Values Education, National Culture, Moral Education

Extended Abstract

Nations, as well as humans, have material and spiritual assets and issues. Apart from the material riches that nations have, they also have their abstract heritage, which is used to sustain their existence and transfer them from generation to generation. This is generally called "value". The word value in the Turkish dictionary "The abstract measure for determining the importance of something, the response that something touches, value." It is defined as. Although a country's power seems to be based on the economic assets it has, this criterion is not sufficient for the continuity of the state. Money can be lost and then regained. Its compensation is possible. However, compensating for lost values and spiritual wealth is not as easy as material gain. For this reason, values education has been brought to the forefront in our schools in recent years and has entered our curriculum. Values education and concepts are included in Turkish and social studies curriculum.

School is not only teaching, but also our training centers. Values are a systematic part of education and training. Learning here takes place in the form of social learning by taking the model in general.

Although the individual receives his first education about values from his family, schools are the formation where values take place in a certain order. To give this education is the primary duty of our schools. While trying to gain values in school, it is necessary to provide individuals by keeping them alive in the routine process of education. Our values have not been processed independently in a certain theme, they have not been seen as a separate learning area and have found their place in the whole educational life. The acquisition of values should turn into a process made possible by games and reinforcements.

Educational activities in our country were carried out with books prepared according to behavioral theory principles until 2005, and the lessons were conducted in the light of this approach. However, the new program, which was presented as a draft in 2005 and was put into use with 6th grades as of 2006 and implemented in the 7th and 8th grades in the following years, became the name of education with the principles of constructivist approach.

When the 2006 Turkish Education Program is examined, it is seen that basic language skills are clearly separated and skill-specific acquisitions and activities are included in each of these skills. According to the program, the aim of the Turkish lesson is to ensure that the language is used correctly and beautifully, to love the mother tongue, to raise individuals as a citizen sensitive to national values by making them have an aesthetic understanding in terms of language.

The 2006 Turkish Education Program, prepared according to the constructivist approach, has been updated in the process and has survived to the present day. In this process, the program was updated in 2015, 2017, 2018 and 2019 and has taken its final form for now. The program prepared in 2006 has a voluminous structure since it is the first and includes every detail. Including even examples of activities to be used in the courses in the program increased the volume of the program. In the 2019 program, this situation differs. The program which has been freed from details has become a booklet. So much so that the 2006 Turkish Teaching Program has a structure of 291 pages, while the 2019 Turkish Teaching Program is only a 63-page booklet. This has been achieved by simplifying the content.

Although the program has been simplified and made more applicable, it will not be correct to remove some important issues. Values are at the top of these important issues. While there are 20 titles in the list of values of the 2006 program, this list is limited to 10 titles in the 2019 program. In order to act as a roof in the curriculum, the term root values was used and "These values will come to life in the teaching and learning process by dealing with themselves, with the associated sub-values and with other root values." It was called.

When 2006 and 2019 Turkish Education Programs are compared, it is seen that 6 values are common in the list. These values are: justice, honesty, respect, love, responsibility, patriotism and helpfulness. It is seen that the 2006 Turkish Education Program has a richer and more comprehensive content from this list.

Given the aspects of our values that keep our society alive in difficult times, develop national moral values, instill the consciousness of being a nation, and distinguish it from other nations by incorporating beautiful qualities, it is not the right approach to narrow down as in the 2019 Turkish Teaching Program. As a matter of fact, very valuable concepts such as family, independence, freedom, sensitivity, hospitality and cleanliness, which are the building blocks of Turkish culture and tradition, are indispensable values for our nation. The acquisition of these values must be taken into consideration continuously.

The main building block of the family societies is their guarantee for the future. Nations that cannot provide unity and solidarity in their families cannot coexist and survive as a society. Nations are communities that stand on their spiritual heritage. In particular, their values constitute collateral for the future. This issue is much more important for our nation. Having a rich spiritual culture and treasury, the Turkish nation will continue its existence on solid foundations by transferring these values to future generations. The transfer of these values will be through schools as mentioned.

Giriş

Değer

İnsanların olduğu gibi milletlerin de maddi ve manevi varlıkları, sahip oldukları hususiyetler vardır. Milletlerin bünyesinde barındırdıkları maddi zenginliklerin dışında, onların varlıklarını sürdürmelerini sağlayan ve nesilden nesle aktardıkları soyut mirasları bulunur. Buna genel itibariyle “değer” denir. Değer kelimesi Türkçe sözlükte “Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet.”¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Her ne kadar bir ülkenin gücü, elindeki ekonomik varlıklara dayanıyor gibi gözükse de devletin devamlılığı için bu kıstas yeterli değildir. Yalnızca sahip olunan maddi varlıkların medeniyeti inşa edemeyeceği tarihte yaşanan Moğol istilalarıyla da görülmüştür. Kazanılan savaşlarla ve toplanan ganimetlerle tarihin en geniş sınırlara sahip devletlerinden birini kuran Moğollar, bu devleti sağlam değerler üzerine oturan bir medeniyete dönüştüremedikleri için tarihî seyir içerisinde kısa denilebilecek bir süre zarfında yok olamaya mahkûm olmuşlardır. Toplumlari bir araya getirerek milleti oluşturan unsurların başında kültür birliği ve onun bir tezahürü olan değer yargıları gelmektedir.

Milletler sahip oldukları değerleri korumak ve gelecek nesillere aktarmak isterler. Bu sebeple değerler eğitimi son yıllarda okullarımızda ön plana alınmış, müfredatımıza girmiştir. Değerler eğitimi ve kavramları Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin yanı sıra bütün derslerin müfredatına girmiş, ortaokul düzeyinde temel olarak ise Türkçe ve sosyal bilgiler dersleri öğretim programlarında da yer almış durumdadır.

¹ Şükrü Halûk Akalın vd., Türkçe Sözlük (Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011), “değer”, 607.

Değerler duyuşsal alan içerisinde yer bulan kavramlardır. Somut bir özellik taşımasından çok soyut olarak ifade edilirler. Hökelekli² “değerleri kısaca; neyin, hangi ve nasıl davranışların iyi, güzel, doğru ve kutsal; neyin, hangi ve nasıl davranışların da böyle olmadığına dair inanç ve kabullerimiz” olarak açıklamıştır. Bu açıklama değerlerin toplumlara göre değişebilir nitelikte olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte toplumun kendi yapısı içinde değişikliğe uğrama durumları da söz konusu olabilir. Bu değişimler kısa sürede değil uzun soluklu bir yaşayış sonucu meydana gelir. Değerler bütün bu yönleriyle topluma rehberlik eden kılavuzlar gibidir.

Bir toplumun geleceğinin sağlam temellere dayanması, o toplumun değerlerine sahip çıkabilen nesilleri ile mümkündür. Bu nedenle özellikle örgün eğitim veren okullar değerleri öğrencilerine kazandırmada üstün gayret göstermeli, değer edinimini asıl gaye edinmelidir. Akbaş³ bu durumu: “Okulların bilişsel hedeflerinin yanında vatansever olmak, saygılı olmak, dürüst olmak ve adil olmak gibi birçok duyuşsal hedefi vardır.” cümlesiyle açıklamıştır. Birey aldığı akademik bilgi yanında değerler özelinde de kendini geliştirmeli, bu konuda belirli bir olgunluğa erişmelidir.

Değerler Eğitimi

Okullar yalnızca öğretim değil bununla beraber eğitim merkezleridir. Kuzucu⁴ bu durumu, “Ahmet Şuayb da buna koşut olarak, muallimin yegâne vazifesinin dersi öğretmek olmadığını, öğrencileri eğitmekle de yükümlü bulunduğunu belirtmiştir.” sözleriyle dile getirmiştir. Bu eğitimin içinde “değerler eğitimi” başlığı önemli yer tutmaktadır. Değerler, eğitim öğretimin sistematik olarak kazandırılan bir parçasıdır. Burada öğrenmeler, genel itibariyle model olarak sosyal öğrenmeler şeklinde gerçekleşir.

Birey, değerlerle ilgili ilk terbiyesini ailesinden alsa da değerlerin belirli bir düzen içerisinde, örgün olarak yer aldığı oluşum okullardır. Bu eğitimi vermek okulların asli görevidir. Okulda değerler kazandırılmaya çalışılırken, eğitimin rutin süreci içerisinde bireylere yaşatılarak kazandırılması gerekmektedir. Sallabaş⁵ değerlerin sosyal rollerle kuşaktan kuşağa aktarıldığını yazısında ifade etmiştir.

² Hayati Hökelekli, Değerler Odaklı Eğitim, *Değerler Eğitimi Merkezî Bülteni* 1/1(Haziran 2006), 51.

³ Oktay Akbaş, Değerler Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6/16 (Aralık 2008), 9.

⁴ Kemalettin Kuzucu, *Meşrutiyet Türkiyesinin Eğitim Politikası ve İdeal İnsan Arayışları*, İdeal TÜRK, ed. Ali Fuat Arıcı, & Mustafa Başaran, (İstanbul: TEDEV, 2019): 157

⁵ Muhammed Eyyüp Sallabaş, Ömer Seyfettin Hikâyelerinin Türkçe Öğretiminde Değer Aktarımı Bakımından İncelenmesi, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/18 (2012), 61

Eğitim sürecinde değerlerin belli bir temada bağımsız işlenmemesi, ayrı bir öğrenme alanı olarak görülmeyle bütün eğitim hayatının içerisinde yer bulması gerekir. Değerlerin kazandırılması da bu açıdan oyun ve pekiştirmelerle mümkün kılınan bir sürece dönüşmelidir.

Akbaş'ın aktarımına göre değer açık bir şekilde öğretilirse etkisi azalır. Bundan ötürü değerlerin doğrudan değil yedi basamakla kazandırılması esas olarak görülmektedir. Bu basamaklar:

“Seçme

1- Özgürce seçim ya da bağımsız seçim yapma

2- Bir dizi mevcut seçeneği değerlendirdikten sonra alternatifler arasından seçebilme

3- Her alternatifin olası sonuçlarını düşünerek değerlendirdikten sonra seçebilme,

Ödüllendirme

4- En önemli ve değerli olduğu düşünülen şeyleri ödüllendirme ve değer verme

5- Serbestçe seçilen bir değeri açıkça söyleyebilme

Hareket

6- Serbestçe seçilen bir değerle uyumlu olan bir hareket tarzı ile hareket edebilme

7- Seçilen değerle uyum içerisindeki bir hareket tarzında tekrar tekrar hareket edebilme.”⁶

2006 Türkçe Dersi Öğretim Programı ve Değerler Eğitimi

Ülkemizde eğitim öğretim faaliyetleri, 2005 yılına kadar davranışçı kuram ilkelerine göre hazırlanan kitaplarla yürütülmüş, dersler bu yaklaşım ışığında icra edilmiştir. Ancak 2005 yılında taslak olarak sunulan ve 2006 yılı itibarıyla 6.sınıflar ile kullanıma geçip daha sonraki senelerde 7 ve 8. sınıflarda uygulanan yeni program, öğrenci merkezli yaklaşım ilkeleriyle eğitim adına yeni bir başlangıç olmuştur.

2006 Türkçe Öğretim Programı incelendiğinde temel dil becerilerinin belirgin biçimde ayrıldığı ve bu becerilerin her birinde beceriye özgü kazanım ve etkinliklerin yer aldığı görülmektedir. Programa göre Türkçe dersinin amacı dilin doğru ve güzel kullanılmasını sağlamak, ana dili sevgisi oluşturmak, bireyleri dil anlamında estetik bir anlayışa vardırıarak onları millî değerlere duyarlı bir vatandaş olarak yetiştirmektir.

⁶ Oktay Akbaş, Değer Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar. *MEB İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersi 6-7. Sınıflar Öğretim Programı ve Kılavuzu (Taslak Basım 2005)*, 90-91

Özbyay'ın⁷ ifadesi ile Türkçe dersi bir bilgi değil beceri dersidir. 2006 Türkçe Öğretim Programı da bu felsefe üzerine inşa edilmiştir. Her ne kadar amaç, ana dili sevgisi kazandırmak ve bireyi ana dili açısından yetkin bir duruma getirmek olsa da dilin kültürü taşıyan ve aktaran önemli bir unsur olduğu göz ardı edilmemelidir. Dil, kültürün en belirgin aktarıcısıdır. Bu sebeple Türk kültürünün bir parçası olan değerlerin de öğrencilere aktarılması Türkçe dersi ile mümkün olacaktır. Yakın bir disiplin olan sosyal bilgiler de değerler aktarımında önemli bir yere sahip olsa da gerek sınıf geçmede ağırlıklı ders oluşu gerekse okutulan ders saati sayısı bakımından asıl görev Türkçe dersindedir. Türkçe dersinde özellikle metinler aracılığıyla değerler öğrencilere aktarılır ve derslerde değerleri öğrencilerin benimsemesine katkıda bulunmaya çalışılır.

2006 Türkçe Öğretim programında “Programın Temel Yaklaşımı” başlığı altında yer alan “estetik zevk kazanmış ve millî değerlere duyarlı bireyler yetiştirilmesi amaçlanmıştır.” ifadesi millî değerlerin ön plana alındığının emaresidir. Yine 2006 programının genel amaçlar başlığı altındaki 9 ve 11.maddelerde “9. Türk ve Dünya kültür ve sanatına ait eserler aracılığıyla millî ve evrensel değerleri tanımaları, 11. Millî, manevi ve ahlaki değerlere önem vermeleri ve bu değerlerle ilgili duygu ve düşüncelerini güçlendirmeleri amaçlanmaktadır.”⁸ ifadeleriyle millî ve evrensel değerlere dikkat çekilmiştir.

Programda ara disiplin kazanımı olarak “Kendi değerlerini örneklerle ifade eder.” ve bunun yanı sıra okuma metinlerinde bulunması gereken özelliklerde “Metinlerde millî, kültürel ve ahlâkî değerlere, milletimizin bölünmez bütünlüğüne aykırı unsurlar yer almamalıdır.” ibareleri, değerlere dikkat çekmesi bakımından önemlidir.

Bu bağlamda 2006 Türkçe Dersi Öğretim Programı'nda değerler listesi aşağıdaki gibi oluşturulmuştur:

2006 Türkçe Dersi Öğretim Programı Değerler Eğitimi Kavram Listesi

- | | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| 1 - Aile birliğine önem verme | 11 - Hoşgörü |
| 2 - Adil olma | 12 - Estetik |
| 3 - Bağımsızlık | 13 - Misafirperverlik |
| 4 - Barış | 14 - Sağlıklı olmaya önem verme |
| 5 - Özgürlük | 15 - Saygı |
| 6 - Bilimsellik | 16 - Sevgi |
| 7 - Çalışkanlık | 17 - Sorumluluk |
| 8 - Dayanışma | 18 - Temizlik |
| 9 - Duyarlılık | 19 - Vatanseverlik |

⁷ Murat Özbyay, *Türkçe Özel Öğretim Yöntemleri 1* (Ankara: Öncü Kitap, 2006), 65

⁸ Millî Eğitim Bakanlığı, *2006 Türkçe Öğretim Programı* (Ankara: TTK Yayınları 2006), 4

10 – Dürüstlük

20 – Yardımseverlik

2019 Türkçe Dersi Öğretim Programı ve Değerler Eğitimi

Öğrenci merkezli yaklaşıma göre hazırlanmış 2006 Türkçe Dersi Öğretim Programı, süreç içinde güncellenerek günümüze kadar gelmiştir. Program bu süreçte 2015, 2017, 2018 ve 2019 yıllarında güncellenmiş ve şimdilik son hâlini almıştır. 2006 yılında hazırlanan program, ilk olması ve her detaya yer vermesi sebebiyle hacimli bir yapıya sahiptir. Programda derslerde kullanılacak etkinlik örneklerine dahi yer verilmesi programın hacmini artırmıştır. 2019 programında ise bu durum farklılık arz etmektedir. Detaylardan arındırılan program bir kitapçık hâlini almıştır. Öyle ki 2006 Türkçe Öğretim Programı 291 sayfalık bir yapıya sahipken 2019 Türkçe Dersi Öğretim Programı sadece 63 sayfalık bir kitapçık durumundadır.

Program her ne kadar hacmi daraltılıp daha uygulanabilir hâle getirilse de bazı önemli hususların çıkarılması doğru olmayacaktır. Değerler bu önemli hususların başında yer alır. 2006 programının değerler listesinde 20 başlık bulunurken 2019 Programı'nda bu liste 10 başlık ile sınırlandırılmıştır. Öğretim programında çatı vazifesi görmesi adına kök değerler tabiri kullanılmış ve “Bu değerler, öğrenme öğretme sürecinde hem kendi başlarına, hem ilişkili olduğu alt değerlerle ve hem de öteki kök değerlerle birlikte ele alınarak hayat bulacaktır.” denilmiştir.

Değerlerimizin toplumumuzu şekillendirdiğini ifade eden programda temel değerleri kazanmış bireylerin yetiştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu amaçla da ayrı bir öğretmen alanı / ünite olarak görülmemiş ve aksine eğitim – öğretim sürecinin gayesi olduğundan bir bütün olarak ele alındığı vurgulanmıştır. Programın kök değerler listesi aşağıdaki gibidir.

2019 Türkçe Dersi Öğretim Programı Değerler Eğitimi Kavram Listesi / Kök Değerler⁹

- 1- Adalet
- 2- Dostluk
- 3- Dürüstlük
- 4- Öz Denetim
- 5 - Sabır
- 6- Saygı
- 7 - Sevgi
- 8 - Sorumluluk

⁹ Millî Eğitim Bakanlığı, *2019 Türkçe Öğretim Programı* (Ankara: TTK Yayınları 2019), 4

9 - Vatanseverlik

10 –Yardımseverlik

2006 – 2019 Türkçe Dersi Öğretim Programları Değerler Listesi Karşılaştırması

2006 ve 2019 Türkçe Dersi Öğretim Programları karşılaştırıldığında 6 değer listede ortak olarak yer aldığı görülmektedir. Bu değerler; adalet, dürüstlük, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik ve yardımseverliktir. 2006 Türkçe Öğretim Programı'nın bu listeden hareketle daha zengin ve kapsamlı bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Söz konusu listeler aşağıdaki gibidir.

2006 Türkçe Öğretim Programı Değerler Listesi	2019 Türkçe Öğretim Programı Değerler Listesi
1 - Aile birliğine önem verme	1 – Adalet
2 - Adil olma	2 - Dostluk
3 - Bağımsızlık	3 – Dürüstlük
4 - Barış	4- Öz Denetim
5 - Özgürlük	5 - Sabır
6 - Bilimsellik	6- Saygı
7 - Çalışkanlık	7 - Sevgi
8 - Dayanışma	8 - Sorumluluk
9 - Duyarlılık	9 - Vatanseverlik
10 – Dürüstlük	10- Yardımseverlik
11 - Hoşgörü	
12 - Estetik	
13 - Misafirperverlik	
14 - Sağlıklı olmaya önem verme	
15 - Saygı	
16 - Sevgi	
17 - Sorumluluk	
18 - Temizlik	
19 – Vatanseverlik	
20 – Yardımseverlik	

Tablo 1: 2006 ve 2019 Türkçe Öğretim Programı Değerler Listesi

Değerlerimizin toplumumuzu zor zamanlarda ayakta tutan, millî ahlakı geliştiren, millet olma bilincini aşıl原因an, güzel vasıfları barındırarak diğer milletlerden farklı kılan yönleri göz önüne alındığında 2019 Türkçe Öğretim Programı'nda olduğu gibi daralmaya gidilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim bilhassa Türk kültür ve geleneğinin yapı taşları olan aile, bağımsızlık, özgürlük, duyarlılık, misafirperverlik, temizlik gibi çok kıymetli kavramlar milletimiz için vazgeçilmez değerlerdir. Bu değerlerin kazandırılması sürekli göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Aile toplumların temel yapı taşı, gelecek için teminatıdır. Birlik ve beraberliği ailesinde sağlayamayan milletler, toplum olarak da bir arada bulunamaz, varlığını sürdürmezler. Göksel¹⁰, çalışmasındaki aile geleneğinin aktarımı bölümünde bu duruma: “Aileler birlikte sofraya oturma, bayram gibi özel günlerde bir araya gelme, yeme içme âdetleri gibi özgün özellikler içerir.” ifadeleriyle dikkat çekmiştir.

Türk toplumunda ailenin, soyun öneminin işlendiği en köklü eserlerden biri Dede Korkut hikâyeleridir. Dede Korkut hikâyelerinin Türk milleti açısından kıymetini ise Fuat Köprülü'nün¹¹ “Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, Dede Korkut'u öbür gözüne koysanız, yine Dede Korkut ağır basar.” sözleri ifade etmektedir. Dede Korkut'ta Türk milleti en yalın hâliyle tasvir edilmektedir. Hikâyeler vasıtasıyla Türk milletinin kıymet verdiği hususlar, aile yapısı, zevk ve alışkanlıkları, kabul ve retleri kolaylıkla anlaşılabilir. “Dede Korkut Hikâyelerinin her birinde toplumun yasayışı, adetleri, gelenekleri ve çeşitli yönleri ile bütün bir Oğuz kavminin hayatı yansıtılmaktadır.”¹² ifadesi bize bu çıkarım imkânını sunmaktadır.

Programlarda yer alan her değer muhakkak evrensel açıdan çok önemlidir. Ancak Türk millî eğitim sisteminin ve Türkçe dersinin amacı öncelikle evrensel değerlere sahip bireyler yetiştirmekten ziyade kendi kültür ve geleneklerine uygun bireyler yetiştirmektir. Üstün ve güzel vasıfları barındıran Türk kültürünün çocuklarımıza doğru ve etkili bir şekilde aktarılması, zaten öğrencilerimizin evrensel değerleri de bünyesinde taşıyan birer nitelikli birey hâline gelmelerine vesile olacaktır.

2019 programı değerler eğitimi listesinde yer almayan diğer iki kavram ise özgürlük ve bağımsızlıktır. Bu program adına büyük bir eksiklik. Türk milleti tarihi boyunca bağımsız yaşamış ve özgür olmayı en mühim hasletlerden kabul etmiştir. Türk tarihi bunun örnekleri ile doludur. Eski çağlardan, Kür Şad ve 40 çerisinin Çin sarayını basması, esarete girmeme adına Ergenekon'a sığınması; daha yakın dönemlerden ise Çanakkale Destanı, Kurtuluş Savaşları bu değerimizin milletçe yansıtılmış sonuçlarıdır. Türk milleti esareti hiçbir zaman kabul etmemiştir. Bağımsızlık fikri ders kitaplarında yazarlar tarafından metinlerde çoğu zaman işlense de müstakil bir değer olarak programda da yer alması önemli görülmektedir.

¹⁰ Ayşegül Göksel, *Çağdaş Çocuk Kitaplarında Aile Büyüklelerinin Sunuluş Biçimleri* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,2019), 16

¹¹ Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları,2018), 4

¹² Handan Deveci vd. “Dede Korkut Hikâyelerinde Yer Alan Değerler” *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/46 (2013), 296

Türk milletinin bir başka özelliği olan duyarlılığı diğer bir ifadeyle hassasiyeti de 2019 programında kavram olarak yer almamıştır. Hâlbuki Yunus Emre, Mevlâna gibi yüce gönüllü şahsiyetleri kültür hazinesinde barındıran bir milletin bu değerden uzak kalması düşünülemez. Öyle ki bunun farklı örnekleri yine Türk tarihinde mevcuttur. Bu konuda Afyon'un¹³ “Osmanlı döneminde hayvan haklarına büyük önem verilir, eziyet edenler ağır şekilde cezalandırılırlardı. Hayvan haklarına o kadar önem verilmişti ki onlara hafta tatili bile verilmişti.” sözlerinden Türk milletinin duyarlılığı bir örnekte görülebilmektedir. Toplumsal hayatın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için duyarlılık değeri oldukça önemlidir ve bu vasıf öğrencilere mutlaka kazandırılmalıdır. Kuzucu¹⁴ da “Zira küçük yaşında haydut ve canavar ruhuyla yetişen bir çocuğun büyüdüğünde cemiyetin haydudu olması kaçınılmazdır. Bu gerçek, devletler ve toplumlar açısından da böyledir.” açıklamasıyla duyarlı olmanın önemine değinmiştir.

Misafirperverlik toplumumuzun çok önem verdiği bir başka değerdir. Bu değer yine geleneksel eserimiz Dede Korkut Hikâyelerinde, Mevlâna'nın mesnevisinde ve farklı birçok eserimizde defalarca işlenmiştir. Dede Korkut hikâyelerinin başında “misafir gelmeyen kara evin yıkılması” dilenmektedir. Misafirperverlik, Türk örf ve geleneğinin önemli bir parçasıdır. Yalnızca Türklük olarak değil, bu duruma İslam'la bütünleşmiş bir millet açısından bakmak daha doğru olacaktır. Zira misafire yönelik takınılması gereken davranışlar konusunda peygamber efendimiz Hz. Muhammed (sav) toplumumuza rehber olmuş, “Allah'a ve ahiret gününe inanan kimse misafirine ikramda bulunsun.” hadis-i şerifi Türk toplumunun yaşantısına da sirayet etmiştir. Misafirperverlik atasözlerimizde de göze çarpmaktadır. “Misafir kısmetiyle gelir. Misafir on kısmetle gelir, birini yer dokuzunu bırakır.” gibi atasözlerimiz misafire ve misafirlik kavramına ne kadar hassas, olumlu yaklaşıldığının bir başka kanıtıdır. Dünyada ilerleyen teknoloji ve değişen şartlar neticesinde misafirlik kavramı geri plana itilmeye yüz tutmuş, komşuluk ilişkileri durma noktasına gelmişken bu değer programda da yer bulmaması bir zaaf olarak düşünülebilir.

Programda yer almayan temizlik değeri de Türk toplumunun vazgeçilmez değerlerinden biridir. Zira “Temizlik imandan gelir.” Hadis-i Şerifi'nin neredeyse atasözü olarak toplumda sürekli söyleniyor olması, toplumun temizliğe verdiği önemi

¹³ Sabah Gazetesi, “Osmanlıda Hayvanların Bile Tatil Hakkı Vardı” (Erişim 15 Nisan 2020)

¹⁴ Kuzucu, “Meşrutiyet Türkiye'sinin Eğitim Politikası ve İdeal İnsan Arayışları”, 167

vurgulamaktadır. Yine Kuzucu¹⁵ da Mahmut Sadık'ın makalesinden aktararak ilkokullardan başlayarak çocuklara sağlık ve temizlik kurallarını öğretmek gerektiğini belirtmiştir.

Sonuç

Milletler manevi mirasları üzerinde ayakta kalan, sahip oldukları kültürü yaşatan ve nesilden nesle aktaran insan topluluklarıdır. Özellikle milletlerin sahip oldukları değerler, gelecekte var olabilmelerinin teminatı olarak görülür. Bu husus bizim milletimiz için çok daha önemlidir. Zengin manevi kültür ve değer hazinesine sahip olan Türk milleti, bu değerleri gelecek nesillere aktararak varlığını sağlam temeller üzerinde sürdürecektir. Bu değerlerin aktarımı öncelikle eğitimin kurumsallaşmış hâli olan okullar ve eğitimin temel dayanağı olan öğretim programları aracılığıyla olacaktır.

Edhem Nejad'ın eğitimin amacının ve eğitim programlarının milli bir düşünceye oluşturulması gerektiğini savunarak bununla ilgili bir kongre toplanmasını gerekli gördüğünü Kuzucu¹⁶ yazısında belirtmiştir. Nejad, milleti yaşatacak en önemli ve tek güç olan millî fikir ve hassasiyetin olduğunu ifade ederek programda Türk milletine has değerlerin yer almasının gerekliliğini gözler önüne sermiştir.

2019 Türkçe öğretim programında “Bu değerler, öğrenme öğretme sürecinde hem kendi başlarına, hem ilişkili olduğu alt değerlerle ve hem de öteki kök değerlerle birlikte ele alınarak hayat bulacaktır.”¹⁷ ifadesi bulunsa da bu net bir ifade olmadığı için ihmale uğrama ihtimali söz konusudur. Hâlbuki programda eksik bırakılan değerler toplumumuz açısından son derece önemlidir. Türkçe ders kitapları ücretsiz dağıtımın da sayesinde istisnasız her öğrencimizin elinde ders malzemesi olarak bulunmaktadır. Ders kitaplarımızın öğretim programlarından hareketle hazırlandığı düşünüldüğünde değerler listesinin eksik bırakılmasının ders kitaplarına da olumsuz bir durum olarak yansıdığı görülmektedir. Zira yazarlar programı esas alarak ders kitaplarını yazmaktadır. Diğer taraftan bu çalışmada ele alınan 2006 ve 2019 Türkçe Dersi Öğretim Programlarının mukayesesinde eksik bırakılan değerlerin yanı sıra Türk kültür ve medeniyetine tarih boyu yön veren değerler de mutlaka tekrar gözden geçirilmeli ve eğitim sürecine dâhil edilmelidir.

Sonuç olarak, ele alınan öğretim programlarında verilmeyen değerler olsa da değer eğitiminin önemseniş olması olumlu bir durum olarak değerlendirilebilir. Programların değerlere yer vermesi eğitim-öğretim faaliyetleri açısından ilk adım olarak görülmelidir.

¹⁵ Kuzucu, “Meşrutiyet Türkiye’sinin Eğitim Politikası ve İdeal İnsan Arayışları”, 167

¹⁶ Kuzucu, “Meşrutiyet Türkiye’sinin Eğitim Politikası ve İdeal İnsan Arayışları”, 201

¹⁷ Millî Eğitim Bakanlığı, *2006 Türkçe Öğretim Programı* (Ankara: TTK Yayınları), 4

Önemli olan bu değerlerin başta ders kitapları ve yardımcı kitaplar olmak üzere ders materyallerine yansımalarıdır. Yine asıl göz önünde bulundurulması gereken hususlardan bir diğeri de değer eğitime yönelik öğretmen formasyonunun geliştirilmesidir. Program ve ders materyallerinde yer alacak değerler ancak bu değerleri nasıl kazandıracaklarını bilen öğretmenler elinde hedefe ulaşabilir.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Halûk vd.. *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011).
- Akbaş, Oktay. “Değer Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar”. *MEB İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersi 6–7. Sınıflar Öğretim Programı ve Kılavuzu (Taslak Basım 2005)*, 90-96.
- Akbaş, Oktay. “Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6/16 (Aralık 2008). 9-27.
- Arıcı, Ali Fuat (ed.) vd. *İDEAL TÜRK Eğitimde İdeal İnsan ve Millîlik Arayışları*. İstanbul: TEDEV. 2019.
- Deveci, Handan vd. “Dede Korkut Hikâyelerinde Yer Alan Değerler” *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/46 (2013), 294-321.
- Dilmaç, Bülent. *İlköğretim Öğrencilerine İnsani Değerler Eğitimi Verilmesi ve Ahlaki Olgunluk Ölçeği ile Eğitimin Sınanması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1.Basım, 2018.
- Göksel, Ayşegül. *Çağdaş Çocuk Kitaplarında Aile Büyüklerinin Sunuluş Biçimleri*, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yüksek Lisans Tezi*, 2019.
- Hökekleli, Hayati. “Değerler Odaklı Eğitim”, *Değerler Eğitimi Merkezî Bülteni* 1/1 (Haziran 2006), 50-55.
- Kuzucu, Kemalettin. “Meşrutiyet Türkiyesinin Eğitim Politikası ve İdeal İnsan Arayışları”, *İdeal TÜRK*, ed. Ali Fuat Arıcı vd, 151-219, İstanbul: TEDEV,1. Basım, 2019.
- Mete, Filiz vd. “5. Sınıf Türkçe Ders Kitabında Saygı İfade Kalıpları”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 17/38 (Haziran 2019), 333-355.
- Millî Eğitim Bakanlığı, Sosyal Bilgiler Öğretim Programı, Ankara: Talim Terbiye Kurulu, 2005.
- Millî Eğitim Bakanlığı, Türkçe Öğretim Programı, Ankara: Talim Terbiye Kurulu, 2006.
- Millî Eğitim Bakanlığı, Sosyal Bilgiler Öğretim Programı, Ankara: Talim Terbiye Kurulu, 2018.
- Millî Eğitim Bakanlığı, Türkçe Öğretim Programı, Ankara: Talim Terbiye Kurulu, 2019.
- Özbay, Murat. *Türkçe Özel Öğretim Yöntemleri 1* Ankara: Öncü Kitap, 1. Basım, 2006.

Sabah Gazetesi, Sabah “Osmanlıda Hayvanların Bile Tatil Hakkı Vardı” (Erişim 15 Nisan 2020) <https://www.sabah.com.tr>. <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/erhan-afyoncu/2017/07/02/osmanlida-hayvanlarin-tatil-hakki-bile-var-di>.

Sallabaş, Muhammed Eyyüp. “Ömer Seyfettin Hikâyelerinin Türkçe Öğretiminde Değer Aktarımı Bakımından İncelenmesi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/18 (2012), 59-68.

Sancak, Yusuf vd. “Mevlâna'nın Mesnevi Adlı Eserinde Yer Alan Hikâyelerin Misafirperverlik Değerini Öğretmendeki Rolü”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6-26 (Bahar 2013), 470-481.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ HAZIRLIK PROGRAMI MEMNUNİYET ÖLÇEĞİ GELİŞTİRME ÇALIŞMASI

FACULTY OF THEOLOGY PREPARATORY PROGRAM SATISFACTION SCALE
DEVELOPMENT STUDY

Sefer YAVUZ

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
Assoc. Prof.,

Kocaeli University Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Sciences.
seferyavuz@gmail.com, Orcid: 0000-0002-5230-3746.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Şubat 2020/ 11 February 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 02 Temmuz 2020 / 02 July 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2020

Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 552-566.

Cite as / Atıf: Yavuz, Sefer. “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Programı Memnuniyet Ölçeği Geliştirme Çalışması [Faculty of Theology Preparatory Program Satisfaction Scale Development Study]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 6/2 (Temmuz/July 2020), 552-566.

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

Öz

Bu çalışmada İlahiyat Fakültesi Hazırlık Programı öğrencilerinin memnuniyet düzeylerini ölçmek amacıyla bir ölçek geliştirme çalışması yürütülmüştür. Veriler İlahiyat Fakültesi Hazırlık Programında öğrenim gören 280 öğrenciden meydana gelen bir örneklemeden anket tekniğiyle elde edilmiştir. Çok boyutlu ve oldukça karmaşık bir yapı arz eden memnuniyet fenomeni ölçek maddeleri üç temel boyut üzerine kurgulanmıştır. Bunlar, konu, dersin işlenişi ve materyaller; öğretim elemanlarıyla iletişim ve yeterlilikler; ders arası-dinlenme süreleridir. Çalışmada ölçek madde formunun oluşturulması, formun belirlenen örnekleme uygulanması, madde seçme ve ölçeğin geçerlik-güvenirlik testleri aşamaları gerçekleştirilmiştir. Geliştirilen ölçeğin ilahiyat fakültesi hazırlık programında öğrenim gören öğrencilerin memnuniyet düzeylerini ölçmek için kararlı bir yapı gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Eğitim, İlahiyat Fakültesi, Hazırlık Programı, Memnuniyet Ölçeği

Abstract

In this study, it is conducted a scale development study to measure the satisfaction levels of the students of the Faculty of Theology Preparatory Programme. The data were obtained from a sample of 280 students studying in the Preparatory Program of the Faculty of Theology, with the survey technique. Satisfaction phenomenon scale items, which are multi-dimensional and quite complex, are built on three basic dimensions. These are subject, course and course materials; communication and competences with instructors and rest periods and opportunities. In the study, the creation of the scale item form, application of the form to the determined sampling, item selection and validity-reliability tests of the scale were carried out. It was concluded that the scale showed a determined structure to measure the satisfaction levels of those students in the Preparatory Program of the Faculty of Theology.

Keywords: Socilology of Religion, Education, Theologh Faculty, Preoaratory Program, Satisfaction Scale.

Extended Abstract

Student satisfaction is important in terms of determining the goals of the faculty, program or school and determining the level of achieving these goals, and therefore planning some improvements. In this context, it can be said that the institutions that carry out satisfaction level studies and consider these data are one step ahead in the fulfilment of the educational objectives of the departments / programs. Therefore, studies on student satisfaction are an important data source within the scope of improving the teaching process.

Student satisfaction, which expresses the general evaluations of the students about school, is a multi-dimensional phenomenon.

There are a many student expectations play a decisive role in this process. Some of these are academic program, the courses, curriculum, language competencies, the geographical location of the school and distance to the settlement, physical conditions, social facilities, appropriate and widespread technological infrastructure, the qualifications of the instructors, communication etc. For this reason, it may be more efficient to carry out research on limited dimensions rather than all dimensions in a single study.

In the literature, there is no a Satisfaction Scale of the Theology Faculty Preparatory Program having validity and reliability study.

In this study was conducted a student satisfaction scale development study, which can be used to determine student satisfaction or to identify areas of dissatisfaction for the Theology Faculty Preparatory program, which has an important place in theology education.

The aim of the study is to develop a satisfaction scale that provides sufficient validity and reliability conditions for use in the preparatory studies of the Faculty of Theology Preparatory Program.

The scale to be developed in the research is a measurement tool consisting of 25 questions. Scale expressions are designed as Likert type five grade items. The questions created were designed by the researcher in 3 sub-dimensions.

While the scale is being developed; literature scanning, item pooling, language and scope validity, item scoring, data collection and analysis of collected data phases were followed.

While creating the questionnaire, in order to determine the degree of understanding of the scale items, the trial form was applied to 25 participants from the theology faculty preparatory program students. As a result of the pilot scheme and student interviews, some items were revised, necessary corrections were made and the scale form was rearranged.

The population of this study is Kocaeli University Faculty of Theology preparatory program students.

The sample of this study consists of 280 students studying in Kocaeli University Faculty of Theology Preparatory Program between 2016-2019.

The sample of the study was determined by "Convenience Sampling" which is one of the non-probability sample determination models.

The scale items are designed to measure 3 basic dimensions under the preparation program. The first is the satisfaction level of the subject, course and course materials; the second is the satisfaction level of with the faculty members about communication and competences and the third is the level satisfaction about the resting time.

Scale items were first examined in terms of language validity. Then, content validity was examined in order to understand whether the scale items represent the targeted area and to make the scale a whole consisting of meaningful items.

Thirdly, construct validity was examined. Construct validity is also seen as an indicator of language-contnet validity. For this purpose, factor analysis was conducted.

Another scale development phase is reliability. The Cronbach's Alpha coefficient, which is the reliability indicator of the scale, is accepted as a measure of the internal consistency of the items included in the scale, in other words, its homogeneity.

For this purpose, Cronbach's Alpha was calculated. Factor 1 is subject, course processing and expectations for materials. And its Cronbach's Alpha internal consistency coefficient of is .87; Factor 2 is the dimension of expectations regarding communication and qualifications with the teaching staff. And its Cronbach's Alpha internal consistency

coefficient is .84, and factor 3 is course-rest time expectations dimension. And its Cronbach's Alpha internal consistency coefficient was found as .83.

Cronbach's Alpha internal consistency coefficient of the entire scale was also calculated as .89.

As a result; in this research, it was a conducted a study of developing a satisfaction scales consisting of 25 items and 3 factors. The items are 5 grades Likert type. The content validity results of the scale, the construct validity findings made by factor analysis, the results of the reliability analysis performed separately for each sub-dimension and the findings of the internal consistency coefficient (Cronbach's Alpha) are reveals that the Theology Faculty Preparatory Program satisfaction scale is a valid and reliable measurement tool.

Giriş

Öğrenci memnuniyetiyle ilgili bulgular, öğretim sürecini iyileştirme çalışmaları kapsamında önemli bir veri kaynağı teşkil etmektedir/etmelidir. Öğrencinin öğrenim gördüğü kuruma ilişkin genel değerlendirmelerini ifade eden öğrenci memnuniyeti her şeyden önce çok boyutlu bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Beklentilerin belirleyici bir rol oynadığı bu süreçte, öğrenim gördüğü akademik programın muhtevası, dersler, müfredat, dil yeterliliklerinin yanı sıra, eğitim kurumunun coğrafi konumu, yerleşim yerine uzaklığı, fiziki koşulları, sosyal imkânları, uygun ve yaygın teknolojik altyapı, öğretim elemanlarının nitelikleri, kurumla öğrenci arasında tesis edilen aidiyet duygusu, öğretim elemanlarıyla iletişim biçimi, arkadaşlık grupları... gibi öznel ve nesnel pek çok değişkenin farklı derecelerdeki etkisinden bahsetmek mümkündür.

Bu çok boyutlu yapısından dolayı memnuniyet ölçme çalışmaları oldukça karmaşık bir yapı arz etmektedir. Dolayısıyla bütün boyutların tek bir araştırmaya konu edilmesi yerine birkaç boyutla sınırlı araştırmalar tasarlayarak ölçme çalışmaları yürütmek daha verimli olabilir.

Öğrenci memnuniyeti fakülte, program veya eğitim kurumunun hedeflerini belirlemesi ve bu hedefleri gerçekleştirme düzeyinin tespit edilmesi, dolayısıyla bir takım iyileştirmelerin planlanması bakımlarından önem arz etmektedir. Bu çerçevede memnuniyet düzeyi çalışmalarını gerçekleştiren ve bu verileri dikkate alan kurumların bölümlerin/programların öğretim hedeflerini yerine getirmede bir adım ileride oldukları/olacakları söylenebilir.¹

¹ Mehmet Erdoğan - Muhammet Uşak, "Fen Bilgisi Öğretmen Adayları Memnuniyet Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/2 (2005), 36.

Ülkemizde İlahiyat öğretimi hazırlık programının başlangıç tarihi 1972'dir. 1997'de program İlahiyat Fakültesi müfredatından kaldırılmış ve haftalık ders saatleri azaltılmıştır. 2009-2010 öğretim yılından itibaren tekrar müfredatta yer alamaya başlayan program 2013-2014 öğretim yılından itibaren İlahiyat öğrencileri için zorunlu hale getirilmiştir. Günümüzde ders adları ve öğretim materyalleri gibi konularda bir takım farklılıklar olsa da genel olarak hazırlık programlarında benzer müfredatlar uygulandığı söylenebilir.² Hazırlık programı öğrencinin birinci sınıfa devam etmesi için ön koşul olup, bu dönemde öğrencilerin hem dersler hem de pek çok boyutuyla ders dışı rutin yaşamları bakımından diğer sınıf öğrencilerinden farklı bir görünüm sergiledikleri gözlenmektedir. Dolayısıyla hazırlık programı öğrencileri için müstakil bir memnuniyet ölçme çalışması yürütülmesinin ölçme aracının geçerlik ve güvenilirliği bakımından olumlu katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

Bu çalışmada ilahiyat öğretiminde önemli bir yeri bulunan hazırlık programına yönelik öğrenci memnuniyetini belirlemek veya memnuniyetsizlik alanlarını tespit etmek üzere kullanılacak bir öğrenci memnuniyet ölçeği geliştirme çalışması yürütülmüştür.

Çalışmanın amacı İlahiyat Fakültesi Hazırlık Programı öğrenci memnuniyetini ölçme çalışmalarında kullanılmak üzere yeterli geçerlik-güvenirlilik koşullarını sağlayan bir memnuniyet ölçeği geliştirmektir.

1. Yöntem

Araştırma 2016, 2017, 2018 ve 2019 öğretim yıllarında Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Programında öğrenim gören hazırlık öğrencileriyle gerçekleştirilmiştir.

Literatürde güvenilirliği ve geçerliliği kanıtlanmış, Türkçe dilinde hazırlanmış İlahiyat Fakültesi Hazırlık Programı Memnuniyet Ölçeği (İHÖ) bulunmamaktadır.

Ölçeğin yapı geçerliği testi için açılımlı faktör gerçekleştirilmiş, güvenilirlik analizi için madde toplam korelasyonu, Cronbach's Alpha hesaplanmıştır.

Araştırmada geliştirilmek istenen ölçek 25 sorudan oluşan bir ölçme aracıdır. Ölçek ifadeleri Likert tipi beş dereceli maddeler şeklinde tasarlanmıştır. Oluşturulan sorular araştırmacı tarafından 3 alt boyutta tasarlanmıştır.

1.1. Evren ve Örneklem

Bilimsel araştırma evrenden elde edilecek veri üzerinde gerçekleştirilir. Söz konusu veri araştırmaya konu olan olguları içinde barındırmalıdır. Bu nedenle öncelikle araştırmanın evreni tespit edilmelidir. Evren bir kıta, bir ülke, bir şehir, bir kurumdan meydana gelebileceği

² Ayrıntılı bilgi için bakınız; İsmail Ekinci. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Verilen Arapça Hazırlık Eğitimine Dair Bir İnceleme", *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (Aralık 2019), 146.

gibi bir meslek-meşguliyet grubunu, cinsiyeti, ırk-etnisite, yaş ve medeni durum gibi bazı olgusal özellikleri içeren yığınlardan da meydana gelebilir.³

Bu çalışmanın evreni Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık programı öğrencileridir.

Çeşitli sebeplerle araştırmacının evrene erişiminin engellenmesi ya da sınırlanması, onu evreni temsil ettiği düşünülen evrenin içinde yer alan bir bölüme yönlendirir. Evreni temsil ettiği varsayılan bu bölüme örneklem denir.⁴

Bu çalışmanın örneklemini 2016-2019 yılları arasında Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık programında öğrenim gören ve araştırmaya gönüllü olarak katılmayı kabul eden 133 erkek (%46,2) ve 152 kız (%52,8) olmak üzere toplam 288 öğrenciden meydana gelmektedir.

Araştırmanın örnekleme olasılık dışı örneklem belirleme modellerinden olan “Uygun Örnekleme Yöntemi (Convenience Sampling)” ile belirlenmiştir. Bu yöntem, zaman ve ekonomik sınırlılıklar gibi nedenlerle evrene ulaşmanın güç olduğu durumlarda ortak karakteristik özellikleri taşıyan bireylerden meydana gelen bir topluluktan veri elde edilmesi şeklinde tasarlanan örnekleme yöntemi olarak tanımlanabilir.⁵ Sosyal bilimlerde oldukça yaygın kullanılan bir örnekleme modeli olduğu belirtilmektedir. Uygun örnekleme modelinde, araştırmacılar örnekleme meydana getiren katılımcıları araştırma için uygun görülen, ulaşması kolay gönüllü kimselerden seçmektedir⁶ Bu örnekleme daha çok deneysel çalışmalarda kullanılır. Pratik ve ekonomik olması açısından tercih edilen bir örnekleme tekniğidir.⁷

2. Veri Toplama Aracının Geliştirilmesi

2.1. Madde Havuzu Oluşturulması

Ölçek geliştirilirken; literatür tarama, madde havuzu oluşturma, dil ve kapsam geçerliliği, madde puanlama, verilerin toplanması ve toplanan verilerin analizi aşamaları izlenmiştir.

³ Ali Baltacı, “Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Haziran 2018), 234.

⁴ Baltacı, “Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”, 235.

⁵ Somayyeh Radmard, “Exploration of the factors effecting higher education demands of international students in turkish universities”, *Journal of Higher Education and Science* 7/1 (2017), 67.

⁶ Yağmur Koçbaşaran, “Sosyal Bilimlerde Örnekleme Kuramı”, *ASOS JOURNAL*, 47 (Haziran 2017), 480-495.

⁷ Abdülkadir Gül - Yener Özen, “Sosyal ve Eğitim Bilimleri Araştırmalarında Evren-Örneklem Sorunu”, *KKEFD/JOKKEF*, 15 (2007), 413.

Literatür taraması sonucunda öğrenci memnuniyetini inceleyen çalışmaların ve bu amaçla tasarlanmış ölçek formlarının olduğu tespit edilmiştir.⁸ Ancak, ilahiyat fakültesi hazırlık programına yönelik olan bir memnuniyet ölçeğine rastlanmamıştır. Çalışmalar incelenerek 55 sorudan meydana gelen bir madde havuzu oluşturulmuştur.

Bu aşamadan sonra maddelerin anlaşılabilirliğini belirlemek üzere 55 maddeden meydana gelen deneme formu, ilahiyat fakültesi 2016 öğretim yılı bahar döneminde hazırlık programı öğrencilerinden 25 katılımcıya uygulanmıştır. Gerçekleştirilen pilot uygulama ve öğrenci görüşmeleri sonucunda maddelerin katılımcılar tarafından anlaşılabilirliğini arttırmak amacıyla bazı maddeler tekrar gözden geçirilmiş, gerekli düzeltmeler yapılarak, ölçek formuna son şekli kazandırılmıştır.

Ölçekte yer alan Likert tipi 5 dereceli maddeler Kesinlikle Katılıyorum, Katılıyorum, Kararsızım, Katılmıyorum ve Kesinlikle Katılmıyorum aralıklarından oluşmaktadır. Olumlu puanlama “Kesinlikle Katılıyorum 5, Katılıyorum 4, Kararsızım 3, Katılmıyorum 2 ve Kesinlikle Katılmıyorum 1 şeklinde; olumsuz puanlama ise “Kesinlikle Katılıyorum 1,

⁸ Mehmet Erdoğan, “Fen Bilgisi Öğretmen Adayları Memnuniyet Ölçeğinin Geliştirilmesi”, Fujita-Starck, Pamela J.; Thomson, John A. “The Effects of Motivation and Classroom Environment on the Satisfaction of No crediting Education Students”, (Paper presented at the Annual Forum of the Association for Institutional Research,, 34th, New Orleans, LA, May 29 – June 1, 1994), <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED373646.pdf> (10.02.2020), K.M., Elliott & D. Shin, “Student satisfaction: An alternative approach to assessing this important concept”, *Journal of Higher Education, Policy and Management* 24/2, 197-209, A. Walker-Marshall,, Cathie M. Hudson, “Student Satisfaction and Student Success in the University System of Georgia”, (Paper presented at the Annual Forum of the Association for Institutional Research,, 39th, Seattle, WA, May 30 – June 3, 1999), <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED433778.pdf> (10.02.2020), William E. Knight, “Influences on the Academic, Career, and Personal Gains and Satisfaction of Community College Students”, (Paper presented at the Annual Forum of the Association for Institutional Research,, 34th, New Orleans, LA), May 29 – June 1, 1994), <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED373644.pdf> (09.02.2020), G. Akduman ve Z. Yüksekbilgili, “Yetişkin Eğitim Memnuniyeti (YEM) Ölçümü İçin Ölçek Geliştirme Çalışması”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 53 (Aralık 2016): 239-257., Mehmet Erdoğan, “Fen Bilgisi Öğretmen Adayları Memnuniyet Ölçeğinin Geliştirilmesi”, E. Akgün, Ü. Baykal, S. Sökmen, Ş. Korkmaz, “Öğrenci Memnuniyeti Ölçeği? Geliştirme Çalışması”, *İ.Ü.F.N.H.Y.O. Hemşirelik Dergisi* 12/49 (2002): 23-32., F.H.Özdemir, A. Atar, F. Çavuşoğlu, T. Özüdoğru, G. Uygur, N. Toklu, F. Dindar Haşlak, M. Namli, A.R.Uysal, A.K. Güler, “Üniversite Öğrencileri İçin A Öğrenci Memnuniyet Ölçeği'nin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerin İncelenmesi”, *ASOS JOURNAL*, 56 (Ekim 2017): 214-230., Ahmet Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003/2), 25-64, Cemil Osmanoglu – Mehmet Korkmaz, “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunun İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 16 (Aralık 2018), 119-178., Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Güz 2017), 97-170., Ejder Okumuş, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri –Dicle Üniversitesi Örneği-”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007), 59-94., İlyas Erpay – Necati Sümer, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tek Cinsiyetli Eğitim Modeline Bakışı (Siirt Üniversitesi Örneği)”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (Haziran 2019), 121-150., İlyas Erpay, “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”, *Amasya İlahiyat Dergisi* /13 (Aralık 2019), 423-473.,

Katılıyorum 2, Kararsızım 3, Katılmıyorum 4 ve Kesinlikle Katılmıyorum 5 şeklinde puanlanmıştır.

55 madde dışında formun ilk bölümünde, cinsiyet, üniversite-fakülte tercihindeki eğilimler, ders çalışma süresi gibi konulara ilişkin 6 soru da yer almaktadır. Hazırlık programı öğrenci popülasyonunun çoğunlukla aynı yaş aralığına sahip öğrencilerden meydana geldiği varsayılarak yaş bilgisi istenmemiştir.

Ölçek maddeleri hazırlık programı kapsamında 3 temel boyutu ölçmek üzere tasarlanmıştır. Bunlardan birincisi konu, dersin işlenişi ve materyallere yönelik memnuniyet düzeyini; ikincisi öğretim elemanlarıyla iletişim ve yeterliliklere yönelik memnuniyet düzeyini; üçüncüsü ise ders arası-dinlenme sürelerine yönelik memnuniyet düzeyini hedeflemektedir.

Derslere yönelik memnuniyeti hedefleyen maddeler dersi sevmeye, derste görüş ve önerilerini dile getirebilme, anlamadığını sorabilme, konuyla ilgili örneklemelerin yeterliliği, derse katılım, ders programının uygunluğu, ders süresinin yeterliliği, ilgili ve yeterli kaynak kullanımı, ders kitapları, işlenen konular ve sınavlara yönelik maddelerden oluşmaktadır.

Öğretim elemanı-öğrenci ilişkisi memnuniyet düzeyini hedefleyen sorular öğretim elemanı-öğrenci arasındaki iletişim ve ilişki biçimi, ders anlatış biçimi derse ilişkin verimlilik, öğretim elemanlarına ulaşabilme, öğrenciye yaklaşım ve ilgi, tarafsızlık, öğrencinin sorunlarına ilgi düzeyi, öğrencilerin ilgi ve birikimlerinden haberdar olma gibi konuları kapsamaktadır.

Ders araları ve dinlenme süreleri ile ilgili maddeler ise öğrencilerin ders aralarının(teneffüslerin) süresinin yeterliliği, ders aralarında ihtiyaçların giderebilmesi ve dinlenme imkânlarına yönelik memnuniyet düzeyini hedeflemektedir.

2.2. Geçerlik-güvenirlilik

2.2.1. Geçerlik

Ölçek geliştirme aşamalarından biri de geçerlik analizleridir. Geçerlilik, bir test veya ölçeğin ölçülmek istenen olguyu ölçme derecesidir. Başka ifadeyle bir ölçme aracının neyi ne ölçüde ölçme gücüne sahip olduğunu inceler. Bir veri toplama aracının geçerliliğini tespit etmek için çeşitli geçerlilik testleri geliştirilmiştir.⁹

Ölçek maddeleri ilk olarak dil ve kapsam geçerliği bakımından incelenmiştir. Dil ve kapsam geçerliği, geliştirilmek istenen ölçek ile ölçülmek istenilen özellik arasındaki

⁹ Remzi Altunışık, vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Sakarya: Sakarya Kitapevi, 2004), 112-113

bağıntının, başka ifadeyle her bir maddenin amaca ne derece hizmet ettiğinin ya da konu ile ilgi derecesinin göstergesi kabul edilir.¹⁰

Bu çerçevede İlahiyat Fakültesi Hazırlık Programı Memnuniyet Ölçeği(İHÖ) ölçek maddeleri dil, ifade ve anlatım bakımlarından değerlendirilip dil geçerliliği sağlandıktan sonra hedeflenen alanı temsil edip etmediğinin anlaşılması ve ölçeğin anlamlı maddelerden oluşan bir bütün haline getirilmesi için içerik ya da kapsam geçerliliği(content validity) üzerinde durulmuştur. Bu amaçla maddeler hazırlık programında uzman 2 öğretim üyesi tarafından incelenmiştir. Kapsam çözümlemesi sonunda uzman görüşleri ve önerileri doğrultusunda 4 madde formdan çıkarılmış, ayrıca maddelerde bir takım düzeltmeler yapılmış, böylece madde sayısı 51 olarak belirlenmiştir.

Daha sonra yapı geçerliği incelenmiştir. Yapı geçerliği aynı zamanda dil-kapsam geçerliliğinin de göstergesi olarak görülmektedir. Yapı geçerliği ölçekte yer alan maddelerin uygulanmasıyla elde edilen verilerin ne anlama geldiğini ele alan süreçtir. Bu amaçla faktör analizi gerçekleştirilmiştir. Faktör analizinin temel amacı belli bir yapıyı diğer yapılarla karıştırmadan ölçebilecek maddeleri oluşturmak ve ortaya çıkan faktörlerin adlandırılmasıdır.

Bu çalışmada ölçme aracındaki 51 maddenin tasarlanan faktörler ile ilişkilerini keşfetmek için açıklayıcı faktör analizi gerçekleştirilmiştir.

2.2.2. Güvenirlik

Ölçek geliştirme aşamalarından bir diğeri de güvenirlidir. Güvenirlik tekrarlanan ölçümlerde ulaşılan sonuçların ya da ortaya çıkan değerlerin kararlılığını ifade eder. Yani sonuçların zamana göre, araştırmacıya göre değişiklik göstermemesidir. Başka ifadeyle farklı zamanlarda yapılan ve farklı araştırmacılar tarafından gerçekleştirilen ölçümlerde aynı sonucun elde edilmesidir.¹¹

Bu amaçla sıklıkla başvurulan yollardan biri de Cronbach Alfa katsayısıdır. Ölçeğin, güvenirlik göstergesi olan Cronbach Alfa katsayısı ölçek kapsamında yer alan maddelerin iç tutarlığının, başka ifadeyle homojenliğinin bir ölçüsüdür. Bu katsayı ne kadar yüksek, yani 1'e yakın olursa ölçekteki maddelerin kendi içinde o ölçüde birbiri ile tutarlı olduğu ve aynı özelliğin öğelerini sorgulayan maddelerden meydana geldiği şeklinde yorumlanmaktadır.¹²

¹⁰ Selami Yeşilyurt - Cüneyt Çapraz, "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kullanılan Kapsam Geçerliliği İçin Bir Yol Haritası", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/1 (2018), 253.

¹¹ Mustafa Ş. Şenocak, *Biyostatistik* (İstanbul: İstanbul Üniv. Cerrahpaşa Tıp Fak. Yay. No:214, 1998), 293.

¹² Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994), 147.

İlahiyat Fakültesi Hazırlık Programı Memnuniyet Ölçeği güvenilirlik çalışması kapsamında Cronbach Alfa katsayısı hesaplanmıştır.

3. Bulgular ve Tartışma

Analize, eksik verilerin (missing data) düzenlenmesi ile başlanmış, eksik veriler tespit edilerek anket numarasına göre düzeltmeler yapılmıştır.

Daha sonra maddelerin faktör analizine uygunluğunu test için KMO Barlett's Test gerçekleştirilmiştir. KMO Barlett's Test sonucu .88 ve $p \leq 1$ bulunmuştur.

Tablo 1. İlahiyat fakültesi hazırlık programı memnuniyet ölçeği KMO Barlett's Test sonucu.

KMO and Bartlett's Test		
Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy.		,887
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	3251,821
	df	325
	Sig.	,000

Tablo 1'de verilen KMO Barlett's Test sonuçları bu çalışma ile geliştirilmek istenen ölçeğin uygun faktörler sunabileceği, aynı zamanda çalışmanın amacına yönelik istenilen sonuçlar verebileceğini göstermektedir.

Her bir bileşendeki maksimum varyansı ortaya çıkarmak için temel bileşen analizi (principle component analysis) uygulanmıştır. Temel bileşen analizi sonucuna göre 6 faktör olduğu görülmüştür. Ardından Scree Plot Grafiği incelenmiş ve ölçeğin 3 faktörden oluşabileceğine karar verilmiştir. Scree Plot Grafiği aynı zamanda, ölçek maddelerinin hangi faktörde yer alacaklarını ya da hangi faktör altında yüklendiklerini görmek için de kullanılabilir. Bu amaçla temel bileşen analizi Kaiser Normalizasyonu ile Varimax yöntemleri kullanılarak tekrarlanmıştır. Analiz sonucunda ölçek maddelerinden birden fazla faktörde yüklenmiş olanlar ile faktör yükleri düşük olanlar formdan çıkarılmıştır. Böylece ölçekteki toplam madde sayısı 25'e inmiştir. Analizler sonucunda ölçeğin 3 faktörden (boyuttan) oluştuğu saptanmıştır. Faktörlerin öz değerleri (eigenvalue) sırasıyla 30.612, 11.707, 6.928'dir. Bu 3 faktör toplam varyansın % 49.247'sini açıklamaktadır.

Faktör 1, konu, dersin işlenişi ve materyallere yönelik beklentileri hedeflemekte olup madde formunda 45, 46, 47, 43, 42, 40, 37, 39, 23, 44 ve 33 numaralı maddeleri kapsamakta; faktör 2 öğretim elemanlarıyla iletişim ve yeterliliklere yönelik beklentiler hedeflemekte olup 15, 7, 14, 8, 20, 18, 10, 19, 9, 11, 21, 52, 53 ve 51 numaralı maddeleri kapsamakta; faktör 3

ise ders arası-dinlenme süresine yönelik beklentileri ifade etmekte olup 51, 52 ve 53 numaralı maddeleri kapsamaktadır.

Tablo 2. İlahiyat Fakültesi hazırlık programı memnuniyet ölçeği konu, dersin işlenişi ve materyallere yönelik beklentiler boyutu faktör ve madde analizi sonuçları.

Madde No	Konu, dersin işlenişi ve materyallere yönelik beklentiler	Yük		Toplam	Cronbach's Alpha
		Birinci	Değeri		
45	İşlenen konular benim anlayabileceğim düzeyde	.76	.57	.86	.86
46	Öğrendiklerimin çoğu gelecekte işime yarayacak şeyler	.75	.55	.86	.86
47	Dersler seviyeme uygun olarak işleniyor	.74	.59	.86	.86
43	Derslerin içeriği benim ilgimi çekecek şekilde düzenlenmiş	.74	.66	.85	.85
42	Dersler zevkli geçiyor	.63	.71	.86	.86
40	Konular akılda kalıcı örneklerle pekiştiriliyor	.61	.70	.86	.86
37	Ders kitapları işlenen konuya uygun olarak seçilmiş	.60	.48	.87	.87
39	Derslerle ilgili kitaplar, dergiler anlaşılır ve bol örnekli	.59	.60	.86	.86
23	Uygulanan ders programı ihtiyaç ve beklentilerimi karşılıyor	.51	.50	.87	.87
44	Derslerin işlenişi için yeterli süre ayrılmış	.49	.35	.87	.87
33	Derslerle ilgili yeterince kaynak edinebiliyorum	.42	.43	.87	.87

Cronbach's Alpha .877

Tablo 3. İlahiyat Fakültesi hazırlık programı memnuniyet ölçeği öğretim elemanlarıyla iletişim ve yeterliliklere yönelik beklentiler boyutu faktör ve madde analizi sonuçları

Madde No	Öğretim elemanlarıyla iletişim ve yeterliliklere yönelik beklentiler	Yük		Toplam	Cronbach's Alpha
		Birinci	Değeri		
15	Öğretim elemanları güler yüzlü ve samimidir.	.73	.49	.82	
7	Öğretim elemanlarıyla kolay iletişim kurabiliyorum.	.69	.41	.82	
14	İhtiyaç duyduğumda öğretim elemanlarına ulaşabiliyorum	.66	.40	.83	
8	Öğretim elemanları alanlarında oldukça yeterlidir	.65	.45	.82	
20	Anlamadığım bir şeyi rahatlıkla sorabiliyorum	.57	.52	.82	
18	Öğretim elemanları öğrencilere dersi sevdiriyor	.57		.82	
10	Hata yaptığımda öğretim elemanları iyi niyet ve hoşgörülle yaklaşır	.57	.59	.83	
19	Sınıfta görüş ve önerilerimi rahatlıkla dile getirebiliyorum	.54	.49	.82	
9	Öğretim elemanları dersle ilgili sorularına doyurucu cevaplar verebiliyorlar	.54	.35	.83	
11	Öğretim elemanları sınıfta konulara oldukça hâkim ders anlatıyor	.53	.50	.82	
21	Derslerde bol örnek çözümlüyor	.49	.37	.83	

Cronbach's Alpha .842

Tablo 4. İlahiyat Fakültesi hazırlık programı memnuniyet ölçeği ders arası-dinlenme süresine yönelik beklentiler boyutu faktör ve madde analizi sonuçları.

Madde No	Ders arası-dinlenme süresine yönelik beklentiler	Yük		Toplam	Cronbach's Alpha
		Birinci	Değeri		
52	Ders araları (tenefüsler) zaman açısından yeterlidir	.88	.33	.85	
53	Ders aralarında dinlenme imkânı bulabiliyorum	.81	.32	.67	
51	Ders aralarında ihtiyaçlarımı giderebiliyorum	.80	.31	.77	

Cronbach's Alpha .835

İlahiyat Fakültesi hazırlık programı memnuniyet ölçeği çalışmasının her bir alt boyutu için ayrı ayrı güvenilirlik çalışması yapılmıştır. Buna bağlı olarak, Cronbach's Alpha değerleri faktör 1-konu, dersin işlenişi ve materyallere yönelik beklentiler boyutunun Cronbach's Alpha

iç tutarlılık katsayısı .87; faktör 2-öğretim elemanlarıyla iletişim ve yeterliliklere yönelik beklentiler boyutu Cronbah's Alpha iç tutarlılık katsayısı .84 ve faktör 3-.ders arası-dinlenme süresine yönelik beklentiler boyutu Cronbah's Alpha iç tutarlılık katsayısı .83 olarak bulunmuştur. Tablo-2, Tablo-3 ve Tablo-4'te her bir alt boyutun maddeleri ile Cronbach's Alpha güvenilirlik katsayıları verilmiştir.

Bütün ölçeğin Cronbah's Alpha iç tutarlılık katsayısı .89 olarak hesaplanmıştır.

Ayrıca alt boyutları ve tüm ölçeğin toplam puan ortalamalarının betimleyici istatistik değerleri Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5. İlahiyat Fakültesi hazırlık programı memnuniyet ölçeği ve alt boyutları puan ortalamaları betimleyici istatistik değerleri

	N	Min.	Max.	X-	S
Konu, dersin işlenişi ve materyallere yönelik beklentiler (Faktör 1)	288	1,50	5	3,72	0,69
Öğretim elemanlarıyla iletişim ve yeterliliklere yönelik beklentiler (Faktör 2)	288	2	5	4,11	0,59
Ders arası-dinlenme süresine yönelik beklentiler (Faktör 3)	282	1	5	3,98	0,98
İlahiyat Fakültesi Hazırlık Programı Memnuniyet Ölçeği Genel Toplam	288	2,08	5	3,93	0,53

Sonuç

Bu araştırmada 25 madde ve 3 faktörden oluşan 5'li Likert tipi maddelerden meydana gelen bir memnuniyet ölçeği geliştirme çalışması yürütülmüştür. Ölçeğin kapsam geçerliği sonuçları, faktör analizi ile gerçekleştirilen yapı geçerliği bulguları, diğer taraftan her alt boyut için ayrı ayrı gerçekleştirilen güvenilirlik analizleri sonuçları ve tüm ölçeğin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach's Alpha) ile ilgili bulgular, İlahiyat Fakültesi Hazırlık Programı Memnuniyet Ölçeğinin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan bu çalışmanın sonuçlarını dikkate alarak daha büyük örneklemeler üzerinde geçerlik-güvenirlik çalışması gerçekleştirilmenin ve bu çalışmanın sınırları dışında bırakılan öğrenci memnuniyet boyutlarını konu alan başka tamamlayıcı çalışmaların da gerçekleştirilmesinin, İlahiyat Fakültesi Hazırlık Programı Memnuniyet Ölçeğinin kullanılabilirliğini güçlendireceğine şüphe yoktur.

Kaynakça

Altunışık, Remzi vd. Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri. Sakarya: Sakarya Kitapevi, 2004.

Atar, A.vd. “Üniversite Öğrencileri İçin A Öğrenci Memnuniyet Ölçeği'nin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerin İncelenmesi”. *ASOS JOURNAL* 56 (2017), 214-230. <http://www.albayan.ac>.

Baltacı, Ali. “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Haziran 2018), 231-274.

Baykal, Ü., vd. “‘Öğrenci Memnuniyeti Ölçeği’ Geliştirme Çalışması”. *İ.Ü.F.N.H.Y.O. Hemşirelik Dergisi* 12/49 (2002), 23-32. <https://doi.org/10.17672/fnhd.53943>.

Ekinci, İsmail. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Verilen Arapça Hazırlık Eğitimine Dair Bir İnceleme”, *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (Aralık 2019), 144-161.

Erdoğan, Mehmet - Uşak, Muhammet. “Fen Bilgisi Öğretmen Adayları Memnuniyet Ölçeğinin Geliştirilmesi”. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/2 (2005), 35-54. <https://doi.org/10.17152/gefd.97386>.

Ercay, İlyas – Sümer, Necati. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tek Cinsiyetli Eğitim Modeline Bakışı (Siirt Üniversitesi Örneği)”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (Haziran 2019), 121-150.

Ercay, İlyas. “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”, *Amasya İlahiyat Dergisi* /13 (Aralık 2019), 423-473.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994.

Koçbaşaran, Yağmur. “Sosyal Bilimlerde Örneklem Kuramı”. *ASOS JOURNAL* 47 (Haziran 2017), 480-495. <http://www.albayan.ac>.

Okumuş, Ejder. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri –Dicle Üniversitesi Örneği-“ *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007), 59-94.

Osmanoğlu, Cemil – Korkmaz, Mehmet. “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunun İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 16 (2018), 119-178.

Özen, Yener - Gül, Abdülkadir. “Sosyal ve Eğitim Bilimleri Araştırmalarında Evren-Örneklem Sorunu”. *KKEFD/JOKKEF* 15 (2007), 394-422.

Radmard, Somayyeh. “Exploration of the factors effecting higher education demands of international students in turkish universities”. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 7/1 (Nisan 2017), 67-77. <https://doi.org/10.5961/jhes.2017.185>.

Şenocak, Mustafa Ş. *Biyostatistik*. İstanbul: İstanbul Üniv. Cerrahpaşa Tıp Fak. Yay. No:214, 1998.

Uçar, Recep. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Güz 2017), 97-170.

Yeşilyurt, Selami - Çapraz, Cüneyt. “Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kullanılan Kapsam Geçerliği İçin Bir Yol Haritası”. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/1 (2018), 251-264. <https://doi.org/10.17556/erziefd.297741>.

Yüksekbilgili, Z. ve Akduman. G. “Yetişkin Eğitim Memnuniyeti (YEM) Ölçümü İçin Ölçek Geliştirme Çalışması”. *The Journal of Academic Social Science Studies*. 53 (Aralık 2016), 239-257.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İSLÂM AİLE HUKUKUNDA BOŞAMA YETKİSİNİN KULLANIM ŞEKLİNE DEVLETİN MÜDAHALESİ*

THE INTERVENTION OF THE GOVERNMENT TO THE INDIVIDUAL'S RIGHT FOR
DIVORCE IN ISLAMIC FAMILY LAW

Cemil LİV

Dr. Öğr. Üyesi Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri Fıkıh Anabilim Dalı
Ast. Prof., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences,
Department of Islamic Jurisprudence
yzmliv@gmail.com orcid.org/0000-0003-2937-5917

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 10 Mart 2020 / 10 March 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 30 Haziran 2020 / 30 June 2020
Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2020
Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 567-590.

Cite as / Atıf: Liv, Cemil. “İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisinin Kullanım Şekline Devlet'in Müdahalesi [The Intervention of the Government to the Individual's Right For Divorce In Islamic Family Law]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 6/2 (Temmuz/July 2020), 567-590.

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

* Bu çalışma “İslâm Aile Hukukunda Evlilik Akdi ve Boşanmanın Tescili” başlıklı doktora tezimizin “İslâm Aile Hukukunda Boşanmanın Tescili” bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Öz

Kur'an-ı Kerimde sağlam bir teminat (Misâğan Galizâ) olarak nitelenen evlilik akdi, sıradan bir akit olmaktan ziyade toplumun temeli olan aile kurumunu meydana getiren önemli bir akitir. Bu sebeple de aile hukuku alanında yapılacak düzenlemelerde eşlerin yanı sıra çocuklar, evlilikle oluşan akrabalık/sihriyet bağları ve toplumsal maslahatın dikkate alınması gerekir.

Eşler arasında anlaşmazlıklar meydana geldiğinde aile kurumunun devamlılığını sağlamak için nasihat, güzel olanı görme, sabır, aile danışmanlarının sulh girişimi gibi adımların atılması konusunda eşlere, ailelerine ve devlet yetkililerine sorumluluklar yüklenmiştir. Aile içerisinde problemler oluşmaya başladığında naslarda öngörülen süreç ve prosedür çerçevesinde eşler arasındaki sorunları çözülmeye çalışacaktır. Bu süreç içerisinde devlet yetkililerinin belirleyeceği hakem heyeti sulh çalışmaları ile yuvanın kurtarılması için mücadele edecektir. Hakem müessesesinin çabaları da sonuç vermezse boşama yetkisi şahitlerin huzurunda devletin kontrolü altında kullanılacaktır.

Kur'an'da boşanma konusunda düzenleme getiren ayetlerden bazılarında boşamanın erkeğe nispet edilmesi, bu yetkinin erkekler tarafından istediği bir biçimde kullanması anlamına gelmez. İslâm, kişilere tanınan yetkilerin zulüm aracı olarak kullanılmasını yasaklamıştır. Kişilere verilen hak ve hürriyetlerin kullanımı için sınırlar koyarak bunun aşılmasını istemiştir. Kur'an'ın boşanma hukuku ile ilgili getirdiği düzenlemelerin boşama yetkisinin zulüm aracı olarak kullanıldığı bir dönemi sonlandırmak amacıyla geldiği göz ardı edilmemelidir. Evlilik akdinin ve boşanmanın nasların belirlediği ölçütlere uygun şekilde gerçekleştirilmesi istenmiştir. Boşama yetkisi hususunda Allah'ın koymuş olduğu sınırlar aşılarak başkasının hakkı zayi edilirse, suiistimallerin engellenmesi, boşanmaların Kur'an ve sünnete uygun olarak gerçekleştirilmesi adına bu yetkinin icra şekline devletin müdahalesi kaçınılmaz olur.

Boşanma hukuku alanında yapılacak düzenlemeler devlet başkanının müdahale yetkisi zemininde değerlendirilebilir. Devlet, hakkında açık nas olmayan konularda toplumsal maslahatın gerektirdiği şekilde hukuki düzenlemeler yapabilir. Şahıslara tanınan yetkinin kötüye kullanıldığı, adaletten uzaklaşarak zulme sebebiyet verildiği tespit edildiğinde, yetkinin usulüne uygun kullanımıyla ilgili yeni düzenlemeler getirebilir.

Çalışmamızda devletin boşama işlemlerine müdahalesi konusunu boşama yetkisinin kime ait olduğu ve bu yetkinin devredilme meselesi değil, sosyo kültürel şartlar, toplumsal maslahat, şer'î siyaset ve devletin yetki alanı açısından boşama yetkisinin kullanım şekli hususundaki düzenlemelerin fıkhi analizi yapılmaya çalışılmıştır.

Netice itibariyle boşanma konusunu düzenleyen ayetler, Hz. Peygamber ve sahabe dönemi uygulamaları dikkate alındığında maslahat ve devletin şer'î siyaseti gereği boşama yetkisine sahip tarafların bu yetkilerini kullanma usul ve şeklinin sosyo kültürel şartlar bağlamında düzenleme yapma, takip ve kontrol etme sorumluluğunun devlete ait olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Aile Hukuku, Evlilik, Boşanma, Boşama Yetkisi, Tahkim, Muhalea, Şahit, Devlet.

Abstract

The contract of the marriage is regarded as the most reliable and powerful indemnity and it is accepted that this contract is one of the most important driver element i.e reason that forms the 'family'. Therefore, if any change related to the law of the domestic relations is required, it is necessary to sophisticate this new change whether it protects or damages to the relations with the relatives which was formed by marriages, to social interactions besides the parents and the children.

In order to provide the permanency of the family institute there are significant steps and rules which were supposed to be fulfill by the conjoints, the parents of these conjoints and the government are responsible for taking necessary measures or changes related to the advice, the optimist mind which sees always better and positive, the patience, and the affairs of the advisers whose job is to protect unity of the family. As for these steps requires, if any kind of the corruption or problem appears in the family, it is vital that the partners both should have a social, psychological meditation and separately life therapies so that they can solve all problems and maintain their marriage.

If any of the methods does not function for the solution, juridical committee that was assigned by the governments will try to solve the problems within the partners by focusing the re-unite these partners with peaceful and convicting arguments. However, the action of divorce must be

done under the control of the state governors if all affairs and precautions do no work for saving the family.

It can be stated that the regulations related to the laws of divorce are under the authority and control of the president of the state. New regulations may also be put if any manipulation of the right of the intervention belongs to official individuals can be resulted in another regulation that regards the suitable usage of the authority.

This study aimed not to show that who has right on divorcing the conjoints as fort he intervention of the state into the divorces but instead it aims to analyze the main idea of the authorization on the right of the divorces in the manners of the social, cultural and religious orders and the state's authority.

As a result, when the verses which regulated the matter of divorcing, and the actions of Prophet Muhammad and his companions are examined, it become very visible that the state has right to do regulations, and controls over ones who have the right to divorce the individuals and during the formation of the regulations and changes, the state is supposed to remain loyal to the social and cultural conditions.

Keywords: Islamic Family Law, Marriage, Divorce, Witness, Tahkim, Muhalea, Government

Extended Abstract

The contract of the marriage is regarded as the most reliable and powerful indemnity and it is accepted that this contract is one of the most important driver element i.e reason that forms the 'family'. Therefore, if any change related to the law of the domestic relations is required, it is necessary to sophisticate this new change whether it protects or damages to the relations with the relatives which was formed by marriages, to social interactions besides the parents and the children.

Undoubtedly, the permanency of the family life, seen as the core of the society, in good and restful conditions will contribute to the peace in the society.

It is necessary to maintain the continuity of the family by protecting it from the cultural and ethical corruption and keep it away from these kinds of degeneration. The conjoints who are assumed that they existed for the source of love, mercy, and friendship are described as clothes that protect his partners from the external dangers and risks.

In order to provide the permanency of the family institue there are significant steps and rules which were supposed to be fulfill by the conjoints, the parents of these conjoints and the government are responsible for taking necessary measures or changes related to the advice, the optimist mind which sees always better and positive, the patience, and the affairs of the advisers whose job is to protect unity of the family. As for these steps requires, if any kind of the corruption or problem appears in the family, it is vital that the partners both should have a social, psychological meditation and separately life therapies so that they can solve all problems and maintain their marriage.

If any of the methods does not function for the solution, juridical committee that was assigned by the governments will try to solve the problems within the partners by focusing the re-unite these partners with peaceful and convicting arguments. However, the action of divorce must be done under the control of the state governors if all affairs and precautions do no work for saving the family.

It is notable that according to the verses in the Holy Quran, the act of Divorcing should be done in a certain process and by the guide of the some procedures. In the early periods of the Islam, as we know, the conjoints who have any problem with his/her partners informed the Prophet Muhammad as the president of the state to refer and to conclude their problems. Therefore this action informs us that as a president of a state, prophet Muhammad, in other words, the authority of the state was actively enjoying its influence and power on divorces. During the epoch of the Prophet Muhammad and the period after him state has done so as its policy. For this reason the reactions of the states related to all of the divorces which were acted against to Islamic rules for divorcing, called "bid-i" divorcing, enlight us about the state's policy on these divorce and aid to solve several problems related these issues in the manner of state policy. For example, the usage of the three right of divorce at one time can be understood by looking at the implementations of the Prophet Muhammad and the caliphs like Abu-Bakr and Omar and interventions to individuals' rights for divorcing which were done during the menstrual days of women is the clear evidence for that the state's policy has become determinative and effective authority on these issues.

As it is understood from the verses of the Quran which orders to form a committee to re-save the family institution, the state is reponsible for the organization and the function of the committee. Also, the marriages which could not be saved and resulted in divorcing as the act of divorce is done the eyes of the witnesses, shows the state's existence at the moment of divorcing.

The Holy Quran as in its surabs attributes some verses that mention about some of the changes or regulations, to only men. However, this does not mean that men can use this right however and whenever they want as Islam prohibited the misuse of the rights and authorities if they will be used for a means of the persecution. At this point, it is significant that new regulations in the Quran related to the act of divorcing should be regarded as they are revealed for preventing the misuse or manipulation of the right of divorce. The family contract and the act of divorcing had better to be practiced according to the Islamic laws and religious traditions. If one divorce was acted as against to these conditions and rules and if the restrictions which were put by Allah are broken and someone else's right is distracted, the states will have no hesitate to intervene this misuse for preventing another manipulatioand for practicing the divorces which are supposed to be done like Quran desires.

It can be stated that the regulations related to the laws of divorce are under the authority and control of the president of the state. New regulations may also be put if any manipulation of the right of the intervention belongs to official individuals can be resulted in another regulation that regards the suitable usage of the authority.

As a result, when the verses which regulated the matter of divorcing, and the actions of Prophet Muhammad and his companions are examined, it become very visible that the state has right to do regulations, and controls over ones who have the right to divorce the individuals and during the formation of the regulations and changes, the state is supposed to remain loyal to the social and cultural conditions.

Giriş

Kur'an'da مِيثَاقًا غَلِيظًا “sağlam teminat” olarak nitelenen¹ evlilik akdi ile “sevgi, saygı, huzur, muhabbet, rahmet ve meveddetle”² dolu bir yuva kurulması ve kurulan aile yuvasının süreklilik arz etmesi asıl hedef olarak belirlenmiştir. Bu sebeple de diğer akit türleri için istenmeyen birçok şart evlilik akdi için zorunlu kılınmıştır. Evlilik akdi ile toplumun temeli olarak kurulan aile, dinin hedef ve gayelerinin gerçekleşmesine, toplumsal çöküntülerin engellenmesine, huzur ve refah toplumunun oluşmasına katkı sağlayan en önemli müessesedir.

İslâm aile hukukunda evlilik akdi ile oluşturulan aile kurumu eşler arasında çıkan anlaşmazlıklar sebebiyle sürdürülemediğinde sonlandırılması gündeme gelmektedir. Evlilik akdi talâk, muhâlea ve tefrik şekillerinden birisiyle sonlandırılabilir.³ Bu usullerle gerçekleştirilecek boşanmalarda belirli kıstasların yerine getirilmesi istenmiştir. Söz konusu bu kriterler ile aile yuvasının korunması, çocukların ve toplumun maslahatını temin etmenin yanı sıra boşama yetkisinin kötüye kullanılmaması ve tarafların haklarının muhafaza edilmesi hedeflenmiştir. Kur'an ve Sünnet naslarında evlilik bağının devamlılığı nasıl temin edilecek, boşanma nasıl engellenecek, boşanmaya kaç defa izin verilecek ve boşanmada nasıl bir süreç takip edileceği hususlarına değinilmiştir.⁴ İslâm'ın getirdiği düzenlemelerle birlikte kadınlara

¹ Nisâ, 4/21.

² Rum, 30/21

³ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nibâyetü'l-muktesid* (Kahire: Daru'l-hadis, 1425), 2: 55; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Mugnî* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 8: 713; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir* (Beyrut: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317), 3: 463. Konuyla ilgili ayetler için bkz. Bakara, 2/228-230; Talak, 65/1-2 Nisa, 4/35.

⁴ Nisâ, 4/35; Talâk, 65/1-2; Bakara, 2/228-230; Buhârî, “*Talâk*” 1; İbn Mace, “*Talâk*”, 3.

zulüm aracı haline gelen sınırsız boşama yetkisi kaldırılmıştır.⁵ Kur'an'ın getirdiği sistem boşanma serbestisini prensip olarak kabul etmekle birlikte bunu belirli sayı ile sınırlamıştır. “Talâk iki keredir. Bundan sonra ya maruf üzere bu evliliği sürdürmek veya güzellik ile serbest bırakmak gerekir. Kadınlara verdiklerinizi geri almanız size helal olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarsa durum müstesnadır. Sizde eşlerin Allah'ın sınırlarını hakkıyla koruyamayacaklarından kuşkuya düşerseniz, kadının boşanmak için erkeğe fidyeye vermesinde her iki taraf içinde sakınca yoktur. Bu söylenenler Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın onları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zalimlerdir. Eğer erkek kadını üçüncü defa tekrar boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle tekrar evlenmedikçe onu tekrar alması helal olmaz. Eğer yeni evlilik yaptığı kocası onu boşarsa, her iki tarafta Allah'ın sınırlarını muhafaza edeceklerine inandıkları takdirde, eski kocası ile yeniden evlenmelerinde bir sakınca yoktur. Bu Allah'ın öğrenmek isteyenler için açıkladıkları sınırlardır.”⁶

Kur'an İslâm öncesi dönemlerde olan sınırsız boşanma hakkına sayı sınırı getirmenin yanı sıra bunun belirli bir süreç içerisinde kullanılmasını da istemiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.), bir adamın karısını üç talakla boşadığı haber verilince öfkeyle ayağa kalkarak “Ben aranızda olduğum halde Allah'ın kitabı ile alay mı ediyorsunuz.”⁷ diyerek üç ile sınırlandırılan boşama yetkisini tek seferde kullanılmasını kınamış ve yasaklamıştır. Bu düzenleme ile aile kurumunu muhafaza etmek, boşanma kaçınılmaz olduğunda bunu eşlere zarar verici bir biçimde kullanılmasına mâni olmak hedeflenmiştir.

Naslarda boşama yetkisinin belirli bir süreç takip edilerek gerçekleştirilmesi istenmiştir. “Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde iddetleri içerisinde boşayın.”⁸ ayetinin yanı sıra Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerde⁹ boşama yetkisini cinsel ilişkinin yaşanmadığı temizlik süresi içerisinde gerçekleştirilmesi istenmiştir.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiu li-Abkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1372), 5: 126; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyyi, ts.), 1: 271.

⁶ Bakara, 2/229-230.

⁷ Nesâî, “Talâk”, 6; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 10.

⁸ Talâk, 65/1.

⁹ Boşanmanın belirli bir süreç içerisinde gerçekleştirilmesini isteyen Talâk, 65/1. ayetin nüzul sebebi olarak da gösterilen ve boşanma usulünü öğreten hadis şu şekildedir: Hz. Ömer oğlu Abdullah'ın karısını usule uygun boşamadığını öğrendiğinde durumu Hz. Peygamber'e bildirir. Hz. Peygamber: “Ona söyle karısına dönsün. Temizleninceye kadar tutsun. Tekrar hayız olup temizlendikten sonra dilerse tutsun, dilerse cinsel birliktelik gerçekleşmeden boşasın. İşte bu kadınların boşamalarında Allah'ın onlar (kadınlar) için emrettiği iddetdir” buyurmuştur. Buhârî, “Talâk” 1; İbn Mâce, “Talâk”, 3.

Kur'an-ı Kerim'de aile içi problemlerin çözülmesi için gerekli adımların atılarak evlilik birlikteliğinin sürdürülmesi istenmekte, sıkıntı çözüldüğünde “eğer itaat ederlerse onların aleyhine başka yol aramayın...”¹⁰ ifadesiyle boşanma için aile kurumunun devamını sağlamayı mümkün kılmayacak sebeplerin var olması gerektiğine işaret edilmektedir. “Helaller içerisinde yüce Allah'a en sevimsiz olanın talâk”¹¹ olduğunu belirten Hz. Peygamber de “Sebepsiz yere boşanmayı talep eden kadına cennet kokusu haramdır.”¹² ifadesi ile boşanma isteğinin makul bir sebebe dayanması gerektiğini vurgulamıştır.

İslâm hukukçuları arasında boşanmada sebebin zorunluluğu noktasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Çoğunluğa göre talâkta asıl olan haramlık ilkesi gereği boşanmanın mubah olabilmesi için geçerli bir sebebin varlığı zorunludur.¹³ İslâm hukukçularından bir kısmına göre ise, “Kadınları boşamak istediğinizde iddetleri içerisinde boşayın”¹⁴ gibi boşanma konusundaki ayetler mutlak anlam ifade ettiğinden boşanmanın belirli sebeplerle kayıtlanması doğru değildir.¹⁵

Ayetler mutlak ifadeyle de gelse Hz. Peygamber'den nakledilen “Allah evlenip keyfi için boşanan erkek ve kadınları sevmez.”¹⁶; “Sebepsiz yere boşanmayı tercih edenler cennet kokusu alamazlar”¹⁷ hadisleri dikkate alındığında sağlam teminat olarak tasvir edilen evlilik akdinin sonlandırılmasının bir sebebe dayanmasının asıl unsur olarak tavsiye edildiği hatta boşanmanın belirli sebeplere binaen müracaat edilecek ruhsat olduğu söylenebilir.¹⁸

1. İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkinin Kullanım Şekline Devletin Müdahalesi

¹⁰ Nisa, 4/34.

¹¹ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 3; İbn Mâce, “Talâk”, 1.

¹² Ebû Dâvûd, “Talâk”, 18; Tirmizî, “Talâk”, 11; İbn Mâce, “Talâk”, 21.

¹³ Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Mubtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416), 121; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Mugnî* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 7: 363; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3: 22; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyî İbn Âbidîn, *Reddü'l-mubtâr 'ale'd-Dürri'l-mubtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412), 3: 228; Abdülkerîm Zeydân, *el-Mufasssal fî ahkâmî'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413), 8: 352.

¹⁴ Talâk, 65/1.

¹⁵ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7: 363-364.

¹⁶ Ebü'l-Hasan Nûruddîn Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1415), 4: 335.

¹⁷ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 18; Tirmizî, “Talâk”, 11; İbn Mâce, “Talâk”, 21;

¹⁸ M.Selim Arık, “Boşanma (Talak) Konusunda Bazı Yanlış Algılamalar”, *Diyanet İlmi Dergi* 40/1 (2004): 102; Hilal Özay, “Kadına Karşı Şiddeti Engellemede İslam Hukukunun Rolü”, *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar* (Akşemsettin Uluslararası İnsan, Toplum ve Spor Bilimleri Sempozyumu, Çorum: Saybilder Yayıncılık, 2018), 157; Abdurrahman Ece, “Boşama Hakkındaki Bir Hadisin Tahlili”, *Anemon Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/5 (2018): 700.

Eşler arasındaki problemler aile içi telkinlerle çözülemediğinde devreye girecek olan son çare boşanmadır. Boşanma safhasında *إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ* “kadınları boşayacağını zaman iddetlerini gözeterek boşayın”¹⁹ ayeti gereği belirli bir prosedür takip edilecektir. Süreç tamamlandığında şer’î esaslara, meşru ve makbul olan ölçülere uygun (*فَارْقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ*) bir boşanma gerçekleştirilecektir.²⁰ Bu sürecin şer’î esaslara ve İslâm aile hukukunun temel hedeflerine uygun şekilde gerçekleştirilmesinin takip ve kontrolü devletin yetki alanı içerisindedir. Zira boşanma ilkelerinin sıralandığı ayete “ey Peygamber” hitabıyla başlanması, bazı ayetlerde üçüncü şahıslara hitabın tercih edilmesi, hakem heyetinin aktif olarak faaliyet gösterebilmesi ve boşanmaların şahitlerin huzurunda gerçekleştirilmesi boşanmanın toplumsal etkisine ve devletin boşanma tasarrufunun gerçekleştirilmesindeki sorumluluğuna işaret eder.

1.1. İslâm Hukuk Tarihinde Boşanmaya Müdahale Anlamına Gelebilecek Uygulamalar

İslâm topluma hak ve sorumluluk bilincinin, adalet anlayışının hâkim kılınması, kamu yararının temini ve zararların giderilmesi düşüncesiyle tedbirler almıştır. Önceki sistemlerde var olan kurumları toptan reddetmek yerine temel ilke ve hedeflere uygun olmayanları değiştirerek reforme etmeyi tercih etmiştir. Boşanma müessesesi ile ilgili düzenlemelerde bu çerçevede olmuştur. Tarafların birbirine zarar vermesini engellemek için boşanmayı belirli bir süreç içerisinde ve belirli bir sayıda gerçekleştirilmesi kuralı getirmiştir. Aile kurumunun devamlılığı asıl olduğu için bu birlikteliği ayakta tutacak tedbirler koymuştur. Boşanma ile ilgili ayetlerde devlet başkanı olan Hz. Peygamber’in yanı sıra üçüncü şahıs kiplerinin kullanarak şer’î esaslara ve maslahata uygun bir boşanmanın gerçekleştirilmesinde devletin sorumlulukları ve yetkileri hatırlatılmıştır.

İslâm hukuk sisteminde devlet, hakkında sarih bir nas bulunmayan meselelerle ilgili olarak sosyo kültürel şartları da dikkate alarak maslahat ilkesi gereği yeni düzenlemeler yapabilir.²¹ Şayet insanların kendilerine tanınan hakları kötüye kullandıklarını tespit ederse hak

¹⁹ Talâk, 65/1.

²⁰ Talâk, 65/2.

²¹ Ebû'l-Âpa Mevdûdi, *İslâmda Hükümet* (Ankara: Hilal Yayınları, ts.), 434; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 1: 146; Muhammed Şerif, *en-Nazariyyetü's-Siyâseti's-Şer'iyye* (Bİngazi: Câmîatu Garyunus, ts.), 157; Muhammed Hamidullah, *İslâmda Devlet İdaresi* (Ankara: Nur Dağıtım, 1979), 60; Abdurrahman Tâc, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye ve Fıkhu'l-İslâm* (Beirut: Şeriketü'l-İlânatü's-Şarkıyye, 1407), 33; Nihat Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi* (Samsun: Etüt Yayınları, 1999), 202.

sahibine uygun ceza verebilir.²² Kamu yararı gereği bazı mubahların kullanımını sınırlandırabilir.²³

Naslarda devlet başkanına tanınan haklar mubah alanlarda toplumsal maslahata uygun hukukî düzenlemeler yapma yetkisi vermektedir. Aile hukuku kapsamında boşama yetkisinin kullanım şeklinde gerçekleştirilecek düzenlemeler de bunlar içerisinde yer alır.²⁴ İslâm aile hukuku açısından konuyu değerlendirdiğimizde boşanmada belirli bir prosedürün ön görülmesi, şahitlerin varlığı, tahkim müessesesi, maslahat düşüncesi ve siyaset-i şer'iyeye ilkesi devletin boşama yetkisinin kullanım şeklinde düzenleme yapma yetkisinin var olduğunu gösteren hususlar içerisinde yer alır.

1.2. İslâm Aile Hukukunun İlkelerine Uygun Olmayan Bid'i Boşanmalara Müdahale

1.2.1. Adet Dönemindeki Kadını Boşamak

Kur'an ve sünnet naslarına uygun olan sünni boşanma cinsel ilişkinin olmadığı temizlik döneminde tek bir talak ile şahitler huzurunda yapılan boşanmadır. "Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde iddetleri içerisinde boşayın"²⁵ ayeti boşanma işleminin belirli bir süreç içerisinde belirli prosedürlere uygun olarak yapılması gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Ancak Hz. Peygamber döneminden itibaren insanlar İslâm'ın öngördüğü prosedüre uygun olmayan boşanmalar gerçekleştirmeye başlamışlardır. Eşini adet süresi içerisinde boşayan Abdullah b. Ömer de bunlardan birisidir. Abdullah'ın durumu Hz. Ömer tarafından Hz. Peygamber'e ileildiğinde "Ona söyle karısına dönsün. Temizleninceye kadar tutsun. Tekrar hayız olup temizlendikten sonra dilerse tutsun, dilerse temas etmeden boşasın. İşte bu kadınların boşanmalarında Allah'ın onlar (kadınlar) için emrettiği iddetir" buyurmuştur.²⁶ Devlet başkanı kimliğine de sahip olan Hz. Peygamber vahyin boşanma süreci ile ilgili temel ilkelerini uygulama usulünü göstermektedir. Abdullah b. Ömer tarafından gerçekleştirilen bid'i boşamaya müdahil olması, boşanma işleminin İslâm aile hukukunun ilkelerine uygun bir

²² Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 253.

²³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdül-mead* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 5: 364; Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta'lîlül-ıbbkâm* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1397), 43; Fethî Dirînî, *el-Hak ve'l-Medâ sultani'd-devle fî takyâdih* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 21; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1418), 8: 256.

²⁴ Şerif, *en-Nazariyyetü's-Siyâseti's-Şer'iyye*, 155-156.

²⁵ Talâk, 65/1.

²⁶ Buhârî, "Talâk" 1; İbn Mâce, "Talâk", 3.

şekilde gerçekleştirilmesi konusunda müdahale yetkisine sahip bir otoritenin varlığına işaret olarak değerlendirilebilir.²⁷

Söz konusu rivayet bağlamında bid'i boşanmanın durumu hakkındaki görüşlere baktığımızda Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlerden oluşan çoğunluğun bid'i boşanmanın haram da olsa hukuken geçerli sayılması gerektiğini savunmaktadırlar. Hz. Peygamber'in "Ona söyle karısına dönsün. Temizleninceye kadar tutsun" ifadesinde prosedürüne uygun olmayan boşanmanın cezalandırılması amacıyla geçerli sayılma ve eşine geri döndürülme söz konusudur.²⁸

Tabiiinden bir grup, İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 750/1350) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi fakihlerle birlikte bazı muasır araştırmacılara göre, boşanmalarda belirli bir prosedürün takip edilmesi zorunlu olduğundan, gerekli şartları taşımayan boşanma işlemleri geçerli değildir.²⁹

Abdullah b. Ömer'le ilgili nakledilen rivayette Hz. Peygamberin peygamberlik vasfının yanı sıra devlet başkanı kimliği de dikkate alındığında devletin şer'î esaslara uygun gerçekleştirilmeyen işlemlere müdahale etme yetki ve sorumluluğu öne çıkmaktadır. Bid'i boşanmaların geçersiz sayıldığı görüşü dikkate alındığında Hz. Peygamber'in prosedürüne uygun gerçekleştirilmeyen boşamaya müdahale ederek onu geçersiz saydığı anlaşılır. Abdullah b. Ömer'in boşamasının geçerli sayıldığı ancak usule uygun gerçekleştirmediği için eşine tekrar döndürülerek cezalandırıldığı görüşü dikkate alındığında da boşanmaya müdahalesi söz konusudur. Dolayısıyla bid'i boşanmanın hukuki niteliği ne olursa olsun usulüne uygun olmayan boşanmalara müdahale edildiği görülmektedir. Abdullah b. Ömer rivayetindeki görüş farklılığı şer'î esaslara uygun gerçekleştirilmeyen boşanmaya devletin müdahale yetkisi bağlamında değerlendirildiğinde İslâm aile hukuku ilkelerine uygun gerçekleştirilmeyen

²⁷ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilberr, *et-Tembîd limâ fi'l-Muvatta'* (Mağrip: Vezaretü Umumi'l evkaf, 1967), 15: 67.

²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402), 6: 95-96; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3: 468; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctebid*, 2: 86; Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Şirbînî, *Mugni'l-mubtâc ila ma'rifeti meâni'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4: 308; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruayn Hattâb, *Menâhibü'l-celil li-şerbi Muhtasarı Halil* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1424), 4: 39.

²⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muballâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 11: 449; İbnKudâme, *el-Mugni*, 7: 366; Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Fetava'l-kübrâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1407), 3: 308; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylül-entâr serhu Münteke'l-abbâr* (Mısır: Dâru'l-Hadis, 1357), 6: 2264; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-mead*, 5: 223; Halil İbrahim Acar, *İslâm Hukukunda Eroliliğin Sona Ermesi* (Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınları, 2000), 85; Yunus Vehbi Yavuz, "Kur'an'da Boşanmanın Mertebeleri", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/9 (1998): 25; Muhammed Ebû Zehrâ, *el-Abvâlî'ş-şahsiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1957), 288.

boşanmaların dinen haram olmanın yanı sıra hukuken de geçersiz sayılabilmek yetkisinin devlete ait olduğu söylenebilir.³⁰

Boşamanın belirli bir süreç içerisinde ve şahitlerin huzurunda yapılmasını isteyerek boşanmada belirli bir usul öngören Kur'an³¹ ayetlerinin yanı sıra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Abdullah b. Ömer'in boşanma olayında takip edilmesini istediği süreç İslâm aile hukukunda boşanmalarda takip edilecek prosedürü ortaya koymuştur.³² Bu prosedürün yerine gelmesi konusunda devlet başkanı gerekli düzenlemeler yapma yetkisine sahiptir. Bu yetki kocaya verilen boşama yetkisinin kaldırılması anlamına gelmez. Devletin yetkisi dâhilinde yapacağı düzenleme kocanın kendisine verilen boşama yetkisini, Kur'an ve sünnet naslarınca belirlenen süreç içerisinde ilgili prosedüre uygun olarak gerçekleşmesini temin maksatlı olacaktır.

1.2.2. Üç Talak Yetkisinin Tek Seferde Kullanılmasına Müdahale

Tarihsel süreçte ve günümüzde bid'i boşama kapsamında değerlendirilmesi gereken önemli mevzulardan birisi de üç talak yetkisinin aynı anda kullanılması meselesidir. İslâm öncesi Arap toplumunda boşama yetkisi konusunda herhangi bir sınır söz konusu değilken Kur'an "Talâk iki keredir. Bundan sonra ya maruf üzere bu evliliği sürdürmek veya güzellik ile serbest bırakmak gerekir... Eğer erkek kadını üçüncü defa tekrar boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle tekrar evlenmedikçe onu tekrar alması helal olmaz..."³³ ayeti ile boşama yetkisini üç ile sınırlamıştır. Hz. Peygamber döneminde itibaren bazı kişiler kendilerine verilen üç boşama hakkını tek seferde kullanmaya başlamışlardır. Hz. Peygamber'e konu iletildiğinde "Ben aranızda olduğum halde Allah'ın kitabı ile alay mı ediyorsunuz."³⁴ ifadesiyle buna tepki göstermiştir.

İnsanlar kendilerine tanınan yetkiyi kullanmada aşırı gidince devlet yetkilileri konuyla ilgili gerekli tedbirleri alma gereksinimi hissetmişlerdir. Abdullah b. Abbas'tan rivayet edilen "Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetinin ilk iki yılında üç talak bir sayılıyordu. Sonra Ömer b. Hattâb insanlar düşünerek hareket etmeleri gereken yerde acele

³⁰ Nihat Dalgın, "Boşanma İle İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım ve Yorumlar", *Küreselleşen Dünyada Aile* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 294.

³¹ Talâk, 65/2.

³² Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî Sahnun, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1414), 2: 419; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1403), 5: 52; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7: 366; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1401), 20: 226.

³³ Bakara, 2/229-230.

³⁴ Nesâî, "Talak", 6.

ediyorlar, bunu onlar için geçerli kılsak dedi ve geçerli kıldı.”³⁵ rivayeti İslâm’ın ilk dönemlerinde boşanma konusunda devletin politikasını göstermektedir. Tek seferde gerçekleştirilen üç talakın üç olarak kabul edilmesinde kamu maslahatının olduğunu düşünen Hz. Ömer devlet başkanı sıfatını kullanarak bu şekilde bir uygulamayı tercih etmiştir. Zira devlet başkanının her alanda olduğu gibi kamu yararını temin etmek maksadıyla boşanma yetkisinin kullanım şekliyle ilgili hukukî düzenlemeler yapma yetkisi ve sorumluluğu bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir devlet başkanı olarak kendi dönemlerinde boşanma yetkisinin kullanım şekli konusunda bir idari tasarrufları olmuştur. Aynı şekilde Hz. Ömer’in üç talak konusunda verdiği karar, Hz. Peygamber döneminden itibaren devlet başkanının idari tasarrufunda olan boşanma yetkisinin kullanım şekli konusunda dönemin sosyo kültürel koşulları dikkate alınarak verilmiş bir idari karar olarak değerlendirilebilir.³⁶

1.2.3. Muhâlea Usulüyle Gerçekleşecek Boşanmalarda Devletin Rolü

Sahabeden nakledilen Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Abdullah b. Ömer ile tabiinden Kadı Şürayh (ö. 80/699), Tâvus (ö. 106/725) ve Zühri’nin (ö. 124/742) de içinde bulunduğu çoğunluğa göre, muhâlea usulüyle gerçekleşen boşanmalarda mahkemenin varlığı zorunlu görülmemiştir. Bu görüş sahipleri “İkisi Allah’ın yasalarını koruyamamaktan korkmadıkça kadınlara verdiklerinizden (mehir) bir şey almanız size helal değildir.”³⁷ ayeti ve konuyla ilgili diğer ayetlerin mutlak ifadeyle gelmiş olmasını mahkeme kararının zorunlu olmayışına delil olarak göstermektedirler.³⁸

Tâbiinden Sâid b. Cübeyr (ö. 95/714), Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ve İbn Şirin’e (ö.110/728) göre, “...şâyet eşlerin (evliliğin sorumlulukları noktasında) Allah’ın sınırlarına uyamayacaklarından korkarsanız...”³⁹ ayetindeki hitab devlete yönelik olduğu için muhâlea’da mahkeme kararı gereklidir.⁴⁰

³⁵ Müslim, “Talak”, 15.

³⁶ Dalgın, “Boşanma İle İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım ve Yorumlar”, 205; Hüseyin Okur, “Anlambilimsel Bir Yöntem Olarak Hanefi Fıkıh Usulünde İktizanın Delaleti”, *İslami İlimler Dergisi* 10/10 (2015): 134.

³⁷ Bakara, 2/229.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 6: 173; Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi’l-Arabi, 1405), 3: 95; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes’ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406), 3: 145; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7: 323; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctebid*, 2: 89.

³⁹ Bakara, 2/229.

⁴⁰ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7: 323; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, 3: 145; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctebid*, 2: 89; Kurtubî, *el-Câmiu li-Abkâmü’l-Kur’an*, 5: 138; Cessâs, *Abkâmü’l-Kur’an*, 3: 94.

Konuyla ilgili diğer bir yaklaşım ise muhâlea usulüyle gerçekleştirilecek boşanmalarda taraflar arasında anlaşmazlık söz konusu olursa mahkemenin devreye girmesidir. Bu yaklaşıma göre taraflar kendi aralarında anlaşılırsa mahkemeye müracaat şart görülmemiştir.⁴¹

İslâm'ın ilk dönemlerinde aile içerisindeki geçimsizliklerin çözümlenememesi durumunda kadınların boşanma taleplerini Hz. Peygamber' ilettikleri nakledilmiştir.⁴² Örneğin, Sabit b. Kays'ın hanımı Hz. Peygamber'e gelerek "Sabit'in dinine bir diyeceğim yok. Ancak ikimiz aynı yastığa baş koyamayız. Geçen gün çadırdan, Sabit'in arkadaşları ile gelişini seyrettim. Sabit arkadaşları içinde en kısa boylusu, en çelimsizi ve yakışsız olanı. Boşanmazsam Allah'ın koyduğu kuralları çiğnemekten korkuyorum" şeklinde şikâyetle bulunur. Hz. Peygamber de Sabit b. Kays'a, "Mehir olarak verdiklerini al ve onu boşa" demiştir.⁴³

Muhâleanın devlet aracılığıyla olması gerek kadın gerekse kocasının maslahatını temin etmek açısından gerekli görülebilir. Ailevi birlikteliğin dağılmasının verdiği psikolojik sıkıntıların yanı sıra boşanma ile gündeme gelecek olan, nafaka, mehri müeccel ve tazminat gibi mali konular dikkate alındığında taraflar arasında herhangi bir problemin oluşmayacağını düşünmek gerçekçi değildir. Bu sebeple de tarafların haklarını korumak ve prosedürün usulüne uygun gerçekleşmesini temin edici tedbirler almak devletin sorumluluk alanındadır.

1.2.4. Boşanmaların Şahitler Huzurunda Olması

Evlilik akdi eşler arasında çıkan problemler sebebiyle sonlandırılırken tarafların hak ve sorumluluklarını yerine getirmek, olası sıkıntılarda ispat kolaylığı sağlamak ve boşanma için naslarda belirtilen sürecin takibini sağlamak amacıyla boşanmanın şahitler huzurunda olması önem arz eder. Kur'an-ı Kerim'de "Sürelerinin sonuna geldiklerinde ya maruf üzere onları nikâhınızda tutun veya maruf üzere onlardan ayrılın. Adaletli iki kişiyi de şahit tutun. Onlar şahitliklerini Allah için düzgün yerine getirsinler."⁴⁴ ifadesiyle boşanma esnasında şahit bulundurulması istenir. Ancak Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen boşanmalar ile ilgili

⁴¹ Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 2: 218; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-Sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1977), 2: 299; Ebû'l ÂPa Mevdûdi, *İslâm'da Aile Hukuku* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, ts.), 76; Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, 112.

⁴² Buhârî, "Talâk", 12; İbn Mâce, "Talâk", 22.

Rivayete göre Sabit b. Kays'ın karısı Hz. Peygambere gelerek, kocasından boşanmak istediğini söyler. Hz. Peygamber de Sabit b. Kays'ı çağırır; mehir olarak verdiği bahçeyi al ve boşanmayı kabul et diyerek aralarında hükmü verir.

⁴³ Buhârî, "Talâk", 12; Ebû Dâvûd, "Talâk", 17, 18.

⁴⁴ Talâk, 65/2.

rivayetlerde şahit bulundurmanın gerekliliği konusunda bir ifadenin yer almayışı ayetteki emrin tavsiye ifade ettiği anlayışının oluşmasına neden olmuştur.⁴⁵ Bununla birlikte Zâhiri fıkıh ekolünün önde gelen temsilcisi İbn Hazm talakta şahit bulundurmanın vücup ifade ettiğini belirtmiştir.⁴⁶

Sahabeden nakledilen bazı rivayetlerde de boşanma esnasında şahit bulundurmanın zorunlu kabul edildiği anlaşılmaktadır. İmrân b. Hüseyin'den nakledilen rivayete göre bir kişi onun yanına gelerek “karısını boşayıp da sonra onunla cinsel ilişkide bulunan ne onu boşadığını, ne de ona döndüğüne dair şahit bulundurmayan” kişi hakkında ne dersiniz diye sorar. İmrân b. Hüseyin "Sen sünnete aykırı olarak boşamışsın, sünnete aykırı olarak dönmüşsün. Onu boşadığında da kendisine döndüğünde de şahit tut ve şahitsiz boşamayı ve dönmeyi bir daha yapma" diye cevap vermiştir.⁴⁷

Boşanma işleminin şekli şartlarını düzenleyen ayetlerde belirli bir süreç sonucunda iki şahidin huzurunda gerçekleştirilmesi istenmiştir. “Boşanma esnasında iki şahit tutun”⁴⁸ emri boşanma işlemlerine devletin müdahil olması, hak kayıplarının engellenmesi ve sorumlulukların yerine getirilmesini temin amacıyla boşanmayı kayıt altına almayı ifade eder. Özellikle boşanma prosedürünün açıklandığı ayetlere Hz. Peygamber’e hitapla başlanması ayetin muhatabının ümmet adına işleri takip etmekle sorumlu devlet yetkilileri olduğunu gösterir.⁴⁹ Hz. Peygamber devletin ve toplumun önderi olarak vahyin boşanma hususunda belirlediği temel ilkeleri de dikkate alarak bir usul belirlemiştir. Dolayısıyla sonraki dönemlerde de devlet, tarafların ve toplumun maslahatını da gözeterek boşanma işlemlerinin şahitler huzurunda olmasını kanunlaştırabilir. Devlet tarafından alınan bu karar eşler açısından da bağlayıcı olacağını söylemek mümkündür.⁵⁰

1.2.5. Hakem Heyetinin İşlevsel Hale Getirilmesi

İslam aile hukukunda boşama prosedürünün en önemli basamaklarından bir tanesi de tahkim usulüdür. Kur’an-ı Kerim “Karı kocanın arasının açılmasından endişelenirseniz, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin; bunlar uzlaştırmayı

⁴⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402), 6: 19; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 522; Kurtubî, *el-Câmiu li-Abkâmi'l-Kur'an*, 5: 157.

⁴⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsar* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 10: 17.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, “*Talâk*”, 5; İbn Mâce, “*Talâk*”, 5.

⁴⁸ Talâk, 65/2.

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmiu li-Abkâmi'l-Kur'an*, 5: 157.

⁵⁰ Talip Türcan, “İslam Hukukunda Boşanmada (Talâk)Şahit Bulundurma Zorunluluğu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1994): 272; Bedri Aslan, “Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Tartışmalar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018): 325.

isterlerse, Allah onların aralarını buldurur. Doğrusu Allah her şeyi bilen ve haberdar olandır”⁵¹ ayeti ile boşanma işlemine geçmeden önce hakem heyetinin görevlendirilmesi talep edilmektedir.⁵²

Tahkim, “Aralarında problem bulunan tarafların, husumet ve davalarını sonuçlandırmak için rızaları ile bir başka kimseyi hâkim kabul etmelerinden ibarettir.”⁵³ Kur’an’ın eşlerin arasındaki problemleri çözmek için devreye girmesini istediği hakemlerin kim tarafından görevlendirileceği konusu önem arz etmektedir. Hakem kurumunu ailenin devamlılığını sağlamak için eşlere nasihat edecek aile büyükleri ile kayıtlamak ayetin maksadıyla örtüşmeyecektir. Ayetteki “Karı kocanın arasının açılmasından endişelenirseniz... hakem gönderin” ifadesinde hitap devlet yetkililerine yöneliktir.⁵⁴ Ayet aile içerisindeki huzursuzluk hali tek taraflı (nüşuz) olmaktan çıkarak eşler arasında geçimsizliğe, karşılıklı anlaşamamaya ve birbirlerine karşı haksız davranışlara dönüşen şikâk halini aldığı anda devlete hakem görevlendirerek duruma müdahale etme görevi vermektedir.⁵⁵ Çünkü boşanma işlemi sadece eşlere dönük bir tasarruf değildir. Boşanma tasarrufundan eşlerin yanı sıra çocuklar, diğer akrabalar ve toplumda etkilenmektedir. Ancak hakem heyetine yeterince önem verilmemesi boşanma işlemleri sırasında işlevsiz kalmasına neden olmuştur. Bu durum hakem heyeti görevlendirme yetkisinin kime ait olduğu tartışmalarının yanı sıra فابعثوا “gönderin” emrinin vücut manasında mı yoksa nedb manasında mı değerlendirilmesi gerekir ihtilafı etkili olmuştur. Oysa Kur’an aile bağlarını korumak ve boşanmaları belirli bir prosedür içerisinde gerçekleştirmek için tahkim müessesesini gerekli görmüştür.⁵⁶ Buna göre aile içerisindeki huzursuzluklarda boşanma işlemine geçmeden önce devlet yetkililerini haberdar edilerek onların hakem görevlendirmeleri için fırsat sağlanacaktır.⁵⁷

Hakem heyetinin fıkhi niteliği konusunda görüş beyan eden son dönem İslâm Hukuku araştırmacılarından birçoğu ilgili ayetteki emrin vücut ifade etmesinden hareketle tahkim konusunu boşanma sürecinde devlet tarafından faaliyete geçirilmesi gereken zorunlu bir

⁵¹ Nisâ, 4/35.

⁵² Şirbîni, *Mugni'l-mubtâc*, 4: 428; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: Heyet-i Misriyye, 1410), 5: 77; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 365.

⁵³ Mecelle, Mad. 1790.

⁵⁴ Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 3: 150; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1424), 1: 539; Kurtubî, *el-Câmiu li-Abkâmi'l-Kur'an*, 5: 175; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, 8: 111.

⁵⁵ Komisyon, *Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2: 61.

⁵⁶ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 5: 65.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1: 537.

uygulama olarak değerlendirmişlerdir. Bu anlayışa göre devlet eşler arasında oluşan her türlü geçimsizlik halinde hakem görevlendirmesi yapması gerekir.⁵⁸

İlk dönemlerdeki boşanma işlemlerine baktığımızda hakem müessesesinin nasıl işletildiğini görebilmekteyiz. Bunlar içerisinde Hz. Ali'den nakledilen bir boşanma meselesi tahkim müessesesinin devlet kontrolü altında nasıl icra edildiğini gösteren güzel bir örnektir: Rivayete göre aile içinde sorunlar yaşayan bir çift sıkıntılarını devlet başkanı olan Hz. Ali'ye iletirler. Hz. Ali de eşler arasındaki problemleri çözmek üzere hakem görevlendirir. Hz. Ali hakemlere “birlikte kalmalarını uygun buluyorsanız evliliğin devamına, ayrılmalarını uygun buluyorsanız da boşanmalarına hükmedeceksiniz” dediğinde kadın, “Allah'ın kitabına razıyım” der. Erkek ise boşanmayı kabul ettiğine dair bir söz söylemeyince Hz. Ali, “vallahi kadının dediği gibi demedikçe yanımdan ayrılamazsın” demiştir.⁵⁹

1917 Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesinde “ Zevceyn beyninde nizâ ve şikâk zuhûr edip de tarafeynden biri hâkime mürâcaat ederse, hâkim tarafeyn ailelerinden birer hakem ta'yin eder. Bir veya iki taraf ailesinden hakem ta'yin olunacak kimse bulunamaz veya bulunup da hakem olacak evsâfî hâiz olmazsa haricden münasiplerini ta'yin eyler. Bu suretle teşekkül eden aile meclisi tarafeynin ifâdat ve müdâfaâtını tedkik ile beynlerini islâha çalışır.”⁶⁰ ifadesi ile tahkim müessesesi devlet kontrolü altına alınmıştır.

Devlet aile içerisinde geçimsizlik ortaya çıktığını öğrendiğinde tarafların kendisine müracaat etmesini beklemeksizin hakem heyetini görevlendirmesi maslahata uygun olacaktır.⁶¹ Dolayısıyla devletin taraflar arasındaki problemleri çözüme kavuşturması amacıyla hakemler görevlendirebilmesi için eşlerin durumundan haberdar olması gerekir. Bu durum boşanma sürecini ilk basamağından itibaren devletin kontrolü altında olmasının aile birlikteliğinin muhafazası ve toplumsal maslahatın bir gereği olduğunu gösterir. Eşler arasındaki problemlerden ve boşanma isteklerinden haberdar olan devlet aile kurumunun devamını sağlamanın mümkün olmadığı kanaatine sahip olursa, eşlerin boşama yetkilerini naslarda belirtilen süreç ve prosedüre uygun olarak gerçekleştirilmesini sağlar.⁶²

Hakemlerin görevi ve yetkileriyle ilgili farklı yaklaşımlar⁶³ bir tarafa bırakıldığında anlaşmazlıkları çözümlmek için tayin edilmesi istenen hakemleri, aile bireyleri arasından

⁵⁸ Ebû Zehrâ, *el-Abvâlû's-Şahsiyye*, 365; Zeydân, *el-Mufasssal*, 8: 415.

⁵⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *es-Sünen* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1424), 4: 451.

⁶⁰ Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Mad. 130.

⁶¹ Ebû Zehrâ, *Ahvâlû's-Şahsiyye*, 365.

⁶² Hamza Aktan, “Ku'an'a Göre Boşanma Prosedürü”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2002): 31.

⁶³ Hanefî ve Şâfî mezheplerinde dile getirilen görüşe göre, hakemler eşlerin vekili konumundadırlar. Eşlerin onayı olmadan ayrılığa hükmetme yetkileri yoktur. Hz. Ali, İbn Abbas, Şa'bi, Mâlikî ve Hanbelîlerin dile getirdiği

seçilebileceği gibi aile konusunda uzman danışmanlar arasından da seçilebilir.⁶⁴ Hakemlerin eşlere yakın çevre içerisinde belirlenmesinde, aile mahremiyetinin deşifre edilmemesi, tarafları tanımaları, sıkıntılarının farkında olmaları, akrabalık bağının getirdiği saygınlığı yapıcı ve olumlu yönde kullanarak çözüm üretme ihtimalleri gibi maksadlar dikkate alınmış olabilir. Ancak günümüz koşullarında çekirdek aile yapısının daha baskın olması, ailelerin farklı şehirlerde ve farklı kültürler içerisinde yaşamaları gibi nedenlerden ötürü hakem heyetinin kurumsallaştırılması gerekir. Bu sayede hakem kurumu uzmanlaşarak çözüme daha fazla katkı sunması sağlanabilir.⁶⁵

Hakem heyetinin kurumsallaşması durumunda eşler arasında tahkim müessesesi işletilmeden gerçekleşen boşanmalara cezai müeyyide uygulanarak boşanma tasarrufu hukuken olduğu gibi dinen de geçersiz sayılabilecektir.⁶⁶

1.2.6. Maslahat Düşüncesi Açısından Boşanma Yetkisinin Kullanım Şeklinin Devletin Kontrolü Altında Olması

Boşanma eşler arasında çıkan geçimsizliklerin sonucunda müracaat edilen bir tasarruftur. Boşanma neticesinde yerine getirilmesi gereken sorumluluklar ile ortaya çıkan hakların boşanma sebebiyle psikolojik ve sosyal baskı altında olan ve aralarında husumet oluşması muhtemel tarafların inisiyatifine bırakmak mefselete yol açabilir. Bu sebeple boşama yetkisinin naslarda öngörülen usul ve süreçte devlet kontrolünde gerçekleştirilmesi maslahata daha uygun olacaktır. Bu sayede boşanma işlemi ile birlikte gündeme gelecek olan mehr-i müeccel, iddet nafakası ve miras gibi mali sorumluluklar da güvence altına alınmış olur. Boşama yetkisini kullanım şeklinin devletin kontrolüne alınamayacağını söylemek, kadının boşanma sonucu elde edeceği hakları veya muhâlea usulü ile gerçekleştirilecek boşanmalarda erkeğin mâli hakları kişisel tercihlere bırakmak anlamına gelir. Sorumluluklarının bilincinde olan kişiler için bu problem teşkil etmeyecek olsa da özellikle günümüzün sosyo kültürel yapısı dikkate alındığında bunun realiteye uygun olmayacağı açıktır.

bu görüşe göre, hakemler hâkim hükmündedirler. Eşlerin rızası olmasa bile tefrike hükmedebilirler Cessâs, *Abkâmi'l-Kur'an*, 3: 151-154; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 7: 320; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 74; Kurtubî, *el-Câmi li-Abkâmi'l-Kur'an*, 5: 176; Ebû Zehrâ, *el-Abvâli's-şahsiyye*, 387.

⁶⁴ Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, 205.

⁶⁵ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı yayınları, 2014), 340; İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkîm Müessesesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması", *Turkish Studies* 12/10 (2017): 348.

⁶⁶ Yılmaz, "İslâm Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkîm Müessesesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması", 352.

İslâm hukukunda kişilere tanınan hak ve yetkide suiistimaller oluştuğunda devletin bu yetkiyi sınırlandırarak kötüye kullanılmasını engelleme sorumluluğu vardır. Hz. Osman'a nispet edilen "Kur'an'la yola gelmeyi Allah Sultanla yola getirir" ifadesi dikkate alındığında dini değerlerde hassasiyetin azaldığı, hak ve sorumluluk bilincinin kayb olduğu dönemlerde kişilerin tercihlerine vicdanlarına bırakılan alanlarda devlet gücünü içerisine alacak yeni düzenlemeler yapmak maslahata daha uygun olacaktır.⁶⁷

Boşanmaların belirli süreç ve prosedür içerisinde gerçekleşmesinin sağlanması, tarafların yetkilerini kötüye kullanmalarının engellenmesi, hakem kurumunun işler hale gelmesi, boşanmaların Kur'an'ın öngördüğü şekilde şahitler huzurunda gerçekleşmesi gibi maksatlar boşama yetkisinin kullanımının devletin denetimi altında olması gerekliliğini gösterir. 1924 tarihli Hukuk-ı Aile Kanun Tasarısında boşama yetkisini kullanımı devlet kontrolüne alınmıştır: "Maddede beyân olunan esbâb taht-i tesirinde olarak zevce, zevcesini tatlik edebilir; ancak icâb-ı talâkın hâkim veya taraf-ı hâkimden teşkil olunan hey'et-i hakemiyye huzurunda îka'ı şarttır". "İsteddiği zaman kendini tatlik etmek üzere kendisine talâk tefvîz olunan ve bunu kabul eyleyen zevce beyan edilen esbâb tahtında ve ancak huzur-ı hâkimde veya taraf-ı hâkimden teşkil olunan hey'eti hakemiyye huzurunda kendisini tatlik edebilir."⁶⁸

Boşama ile ilgili ayetlere baktığımızda boşama yetkisinin suiistimal edilmesini yasaklama, boşamaya sayı sınırı getirme ve iddet gibi düzenlemeler getirdiği görülmektedir. Bu ayetlerin bir kısmında boşamanın erkeğe nispet edilmesi, bu yetkinin erkekler tarafından istediği bir biçimde kullanması anlamına gelmez. Erkek bu yetkisini İslâm'ın koyduğu kurallar çerçevesinde gerçekleştirebilir. Aksi halde yetkisini zulüm aracı olarak kullanarak Allah'ın koyduğu sınırları aşmış olur. "...Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa kendine zulmetmiş olur..."⁶⁹ Kur'an'ın boşama hukuku ile ilgili getirdiği düzenlemelerin boşama yetkisinin zulüm aracı olarak kullanıldığı bir dönemi sonlandırmak maksadıyla geldiği göz ardı edilmemelidir. "Onları (eşlerinizi) marufa uygun (İslâm'ın ve şer'î örfün belirlediği ölçütler) şekilde tutun veya ayırın" ifadesine göre, boşama yetkisi hususunda Allah'ın koymuş olduğu sınırlar aşılar ve başkasının hakkı zayi edilirse, boşama işleminin suiistimalinin engellenmesi,

⁶⁷ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1973), 195.

⁶⁸ 1924 Tarihli Hukuk-ı Aile Kanun Tasarısı, Mad. 86, 87.

⁶⁹ Bakara, 2/229; Talâk, 65/ 1.

boşanmaların Kur'an ve sünnete uygun olarak gerçekleştirilmesinin sağlanması için boşanmaya devletin müdahalesi kaçınılmaz olur.⁷⁰

İslâm devletinin şer'î siyaseti kişisel ve toplumsal zararları engelleyerek fert ve toplum maslahatını temin etmektedir.⁷¹ Devlet, hakkında açık nas olmayan konularda toplumsal maslahatın gerektirdiği şekilde hukukî düzenlemeler yapabilir. Şahıslara tanınan yetkinin kötüye kullanıldığı, adaletten uzaklaşarak zulme sebebiyet verildiği tespit edildiğinde, yetkinin usulüne uygun kullanımıyla ilgili yeni düzenlemeler getirebilir. Devlet kişilerin hukuken sahip oldukları yetkileri kullanım sürecini kendi denetimi altına alabilir. Prosedüre uymayarak suiistimale yol açan şahıslara uygun ceza verebilir.⁷² Dolayısıyla devlet, diğer alanlarda olduğu gibi boşanma yetkisinin kullanım şekline de müdahalede bulunarak nasların öngördüğü prosedüre uygun olarak boşanmaların gerçekleştirilmesini zorunlu kılabilir. Boşanma süreç ve prosedürüne uygun hareket etmeyenlere cezaî müeyyide öngörülebilir. İlgili naslar ve genel ilkelerden hareketle devletin böyle bir uygulama yapma yetkisi vardır.⁷³

Boşanma işleminin belirli bir süreç ve prosedür içerisinde olması aile kurumunun devamlılığının yanı sıra tarafların maslahatı için önemli faydalar sağlayacaktır. Aile içinde gerçekleşecek her olumsuzlukta boşanmaya yönelimleri engellenecek, eşler arasındaki problemler tespit edilerek aile kurumunun devamı için tedbirler alınabilecektir. Eşler arasında sulh girişiminde bulunması istenen hakem müessesesi işlevsellik kazanacak ve boşanma sadece son çare olarak müracaat edilen bir hak olacaktır.⁷⁴ Ayrıca devlet sadece boşama yetkisinin kullanım şeklini kontrol altına alacağından tarafların iradeleri göz ardı edilmeyecektir.

Günümüzde İslâm aile hukuku alanında yapılacak çalışmalarda eşlerin yanı sıra toplum ve devletinde aile kurumunun devamlılığını sağlama noktasındaki sorumluluklarına göz ardı edilmemelidir. Tahkim usulünü⁷⁵ ve boşanma esnasında şahit bulundurma talebini içeren ayetlerin ışığında boşanma işlemi belirli bir prosedür etrafında gerçekleştirilecek bir tasarruf

⁷⁰ Mevdûdi, *İslâm'da Aile Hukuku*, 93; Suat Erdem, "İslam Hukukuna Göre Tarafların Haklarının Korunması Açısından Nikahta İki Şahidin Gerekliliği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23 (t.y.): 44; Hikmetullah Ertaş, "Sünnet Vahiy midir?", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/42 (2017): 235.

⁷¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in 'an rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1411), 4: 372; Şerif, *en-Nazariyyetü's-Siyâseti's-Şer'iyye*, 14; Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, 190.

⁷² Köse, *İslâm Hukukunda Hakem Kötüye Kullanılması*, 253.

⁷³ Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, 198.

⁷⁴ Komisyon, *Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri*, 2: 154; Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 313; Bedri Aslan, "Muvazaah Boşanmanın Hükmü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019): 85.

⁷⁵ Nisâ, 4/35.

olarak düzenlenmelidir. Nitekim 1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde “*Mevadd-ı sâliife mûcibince tefrika dâir sâdir olan hükküm talâk-ı bâini tazammun eder ve keyfiyyet ale'l-usul tescil edilir*” kararı gereği boşanma işleminin on beş gün içerisinde bildirmeyen kişinin bir haftadan bir aya kadar hapisle cezalandırılacağı kanunlaştırılmıştır.⁷⁶ 1924 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde⁷⁷ boşanmaların eşlerin talepleri de dikkate alınarak mahkeme huzurunda gerçekleştirilmesi kararlaştırılmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı öncülüğünde gündemdeki konular hakkında istişare yapmak maksadıyla düzenlenen güncel dini meseleler istişare toplantısında “Evlilik birliğinin devamı asıl gaye olmakla birlikte İslâm dini, eşlerin, birbirleri ile uyuşmadığı ve ayrılmanın zaruret haline geldiği durumlarda, Kur'an ve Hz. Peygamber'in gözettiği amaçlar ve hukuki süreç dikkate alınarak bu birliği sona erdirme haklarının bulunduğunu kabul eder” maddesiyle boşanmanın hukuki süreç içerisinde yapılmasının gerekliliğini dile getirmiştir.⁷⁸

Sonuç

İslâm aile hukukunda boşanma salt hukukî bir olay olarak ele alınmayarak tarafların insânî ve ahlakî yapısı, kendisine ve topluma karşı sorumluluk duygusu gibi etmenlerin de dikkate alındığı geniş bir zeminde değerlendirilmiştir. İslâm hukukunda boşanma işlemleri için dinî ve ahlakî tedbirlerle birlikte hukukî bir prosedür de belirlenmiştir. Buna göre, boşanma işlemleri aile kurumunun devamını temin etmek amaçlı girişimlerin ardından devletin görevlendireceği hakem heyetinin sulh çabasının da içerisinde yer aldığı belirli bir süreç ve prosedürün sonunda iki şahit huzurunda gerçekleşmesinin toplumsal maslahat açısından daha uygun olacağını söylenebilir. Hz. Peygamber döneminde boşanma arzusunda olan eşlerin durumlarını Hz. Peygamber'e sormaları ve Hz. Ömer döneminde boşama yetkisinin suiistimaline karşı alınan tedbirler devletin boşanmalardaki rolüne örnek gösterilebilir. 1924 tarihli Hukuk-ı Aile Kanun Tasarısı'nda boşama yetkisinin mahkemeye devredilmesi yerine, tarafların bu yetkilerini mahkeme huzurunda kullanmalarını yer verilmiştir. Bu şekildeki bir düzenleme, boşama yetkisi kapsamında oluşacak tartışmalara son vereceği gibi, boşama sonrası tarafların hak ve sorumluluklarının güvence altına alınması açısından da uygun olacaktır. Bu sebeple de toplumun kültürel yapısında çöküntülerin yaşandığı ve boşama yetkisinin kötüye kullanıldığı dönemlerde, devlet başkanı, şer'î siyaset ve

⁷⁶ Sabri Şakir Ansay, *Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1952), 96.

⁷⁷ Mad. 86, 87.

⁷⁸ Komisyon, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 1: 784.

toplumsal maslahat gereği taraf iradelerini de dikkate alarak boşama yetkisinin kullanım şekline müdahalede bulunabilir. Bu kocanın boşama yetkisinin mahkemeye devredilmesi değil, yetkinin naslarda belirtilen prosedür çerçevesinde devletin kontrolü altında gerçekleştirilmesidir.

Kaynakça

Abdurrahman Tâc. *es-Siyâsetü's-Şer'iyye ve Fıkhu'l-İslâm*. Beyrut: Şirketü'l-İlanati's-Şarkıyye, 1407.

Acar, Halil İbrahim. *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*. Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınları, 2000.

Aktan, Hamza. "Ku'an'a Göre Boşanma Prosedürü". *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2002).

Ansay, Sabri Şakir. *Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1952.

Arık, M.Selim. "Boşanma (Talak) Konusunda Bazı Yanlış Algılamalar". *Diyanet İlmî Dergi* 40/1 (2004): 101-112.

Aslan, Bedri. "Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Tartışmalar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018).

Aslan, Bedri. "Muvazaalı Boşanmanın Hükümü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019): 80-92.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401.

Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'us-sahih*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Abkâmü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, 1405.

Dalgın, Nihat. "Boşanma İle İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım ve Yorumlar". *Küreselleşen Dünyada Aile*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Dalgın, Nihat. *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*. Samsun: Etüt Yayınları, 1999.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424.

Dirînî, Fethî. *el-Hak ve'l-Medâ sultani'd-devle fî takyîdih*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. es-Sünen. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ebû Zehrâ, Muhammed. *el-Abvâliü's-sabsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1957.

Ece, Abdurrahman. "Boşama Hakkındaki Bir Hadisin Tahlili". *Anemon Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/5 (2018).

Erdem, Suat. "İslam Hukukuna Göre Tarafların Haklarının Korunması Açısından Nikahta İki Şahidin Gerekliliği". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 23 (t.y.): 25-44.

Ertaş, Hikmetullah. "Sünnet Vahiy midir?" *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 5/42 (2017): 227-243.

Hamidullah, Muhammed. *İslâmda Devlet İdaresi*. Ankara: Nur Dağıtım, 1979.

Hattâb, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruayn. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halil*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1424.

Heysemî, Ebü'l-Hasan Nûruddîn. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1415.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *et-Tembîd limâ fi'l-Muvatta'*. Mağrip: Vezaretü Umumi'l evkaf, 1967.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *İslam Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1973.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr. *Zâdü'l-mead*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *İ 'lâmü'l-muvakke'în 'an rabbi'l-'âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1411.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyyi, ts.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. es-Sünen. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Daru'l-hadis, 1425.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *el-Fetava'l-kübrâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1407.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Mugnî*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Abkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1424.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Matbaatü'l-Kübra'l-Emirîyye, 1317.

İzzet Derveze, Muhammed. *et-Tefsiru'l-Hadis*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1418.

Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1406.

Komisyon. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.

Komisyon. *Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı yayınları, 2014.

Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakem Kötiye Kullanılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-Abkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1372.

Mevdûdi, Ebû'l-Âl'a. *İslâm'da Aile Hukuku*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, ts.

Mevdûdi, Ebû'l-Âl'a. *İslâm'da Hükümet*. Ankara: Hilal Yayınları, ts.

Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Mubtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416.

Müslim, Ebû'l-Hüseyme'l-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Okur, Hüseyin. "Anlambilimsel Bir Yöntem Olarak Hanefî Fıkıh Usulünde İktizanın Delaleti". *İslami İlimler Dergisi* 10/10 (2015): 117-144.

Özay, Hilal. "Kadına Karşı Şiddeti Engellemede İslam Hukukunun Rolü". *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar*. 157-168. Çorum: Saybilder Yayıncılık, 2018.

Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: Heyet-i Mısıriyye, 1410.

Sahnun, Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: ârû'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1414.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402.

Seyyid Sâbık. *Fıkhu's-Sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1977.

Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403.

Şelebi, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1397.

Şerif, Muhammed. *en-Nazariyyetü's-Siyâseti's-Şerîyye*. Bİngazi: Câmîatu Garyunus, ts.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Neylü'l-entâr serbu Münteka'l-abbâr*. Mısır: Dâru'l-Hadis, 1357.

Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed. *Mugni'l-muhtac ila ma'rifeti meâni'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Türcan, Talip. "İslam Hukukunda Boşanmada (Talak)Şahit Bulundurma Zorunluluğu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (1994): 263-276.

Yavuz, Yunus Vehbi. "Kur'an'da Boşanmanın Mertebeleri". *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/9 (1998): 25-33.

Yılmaz, İbrahim. "İslâm Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkîm Müessesesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması". *Turkish Studies* 12/10 (2017): 329-360.

Zeydân, Abdulkerîm. *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

MUHAMMED İKBAL DÜŞÜNÇESİNDE EĞİTİM FELSEFESİ VE İNSAN

HUMAN AND PHILOSOPHY OF EDUCATION IN THE THOUGHT OF MUHAMMED
IQBAL

Saim GÜNDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi - İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Pehlivan Mahallesi Kayacan Caddesi Fakülte Derslikleri Binası Kat:3 Merkez / Hakkari
saimgndgn@gmail.com, orcid.org/0000-0002-0150-7239, 05444191514

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 04 Nisan 2020 / 04 April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 23 Haziran 2020 / 23 June 2020
Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2020
Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 591-616.

Cite as / Atıf: Gündoğan, Saim. “Muhammed İktbal Düşüncesinde Eğitim Felsefesi Ve İnsan [Human and Philosophy of Education in the Thought of Muhammed Iqbal]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 6/2 (Temmuz/July 2020), 591-616.

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

Öz

Bu çalışmada İktbal'in eğitim felsefesi ve insan konusundaki görüşleri ele alınacaktır. İktbal, benlik felsefesi yaklaşımını bütün felsefi düşüncelerinin merkezine koyar. Bu nedenle onun eğitim felsefesi ve insan konusundaki görüşleri benlik felsefesi merkezli bir yaklaşımla ele alınır. Benlik felsefesi bağlamında; parçalanmış, kendinden vazgeçmiş, Allah ile irtibatını kesmiş insanların ve toplumların biran önce uyandırılması gerekmektedir. Bu şekildeki açmazları ve çıkmazları sağlayacak olan, yeni, ihyacı ve inşacı bir eğitim felsefesidir. Bu felsefenin temeli ise benliğin yeniden inşa edilmesine dayanır. Böylelikle kişiden, topluma, insanlığa kadar bütün mercilerde bir hareketlilik, dinamizm, gelişme ve inkışaf gerçekleşir. İktbal'in eğitim felsefesi ışığında bunlar, bir yandan Kur'an'a öte yandan ise çağdaş dünyanın gelişmelerine ve bilimsel verilerine dayanır. Bu anlayış bağlamında birey olma, kişiliğin gelişimi, birey-toplum ilişkisi ve eğitimin yaratıcı vizyonu ele alınacak. İktbal'in yeni yorumları, girişimleri ve eğitim felsefesi konusunda model mahiyeti taşıyan çözüm önerileri ifade edilecek, ilgili yerlerde eleştiriler yapılacak ve İktbal'in eğitim felsefesi konusundaki katkısı öne sürülecektir

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi. Muhammed İktbal. Eğitim Felsefesi. İnsan. Benlik Felsefesi.

Abstract

In this study, views on human and philosophy of education of Iqbal will be discussed. Iqbal puts his approach to self-philosophy at the center of all philosophical thoughts. Therefore, his views on his educational philosophy are discussed with a self-centered approach. In the context of self-philosophy; people and societies that torn, given up on themselves, who have lost contact with God, must be woken up as soon as possible. It is a new, hysteria and constructible educational philosophy that will provide such impasses and impasses. The basis of this philosophy is the reconstruction of the self. The construction of the self enforces both the philosophy of education and the conditions available to it. Thus, mobility, dynamism, development and incompetence take place in all authorities, from person to society to humanity. In light of Iqbal's educational philosophy, these are based on the Qur'an and the development of the contemporary world and its scientific data. In the context of this understanding, the development of individuality, the development of personality, the relationship between individuals and society, and the creative vision of education will be discussed. Iqbal's new interpretations, initiatives and model solution proposals on educational philosophy will be expressed, criticism will be made in the relevant places and Iqbal's contribution to education philosophy will be proposed.

Keywords: Philosophy of Religion, Muhammad Iqbal, Philosophy of Education, Human, Philosophy of self.

Extended Abstract

Today's world is struggling with many problems, including Turkey. Many of these problems have not yet been resolved. One of the problems mentioned is education. Although technological applications and technical equipment have developed in training systems, the "beautiful-good human" growing model has not materialized. In this regard, both the West and the East have not been able to cultivate the "ideal person" they want and desire. As it is known, especially in education, the East followed the West, and when the West failed, the East was exposed to the same fate and even faced a worse picture than the West. In the face of this problem, the West sees the East lacking the capacity to produce solutions, while on the other hand it cannot overcome this problem alone with its cultural heritage and values. The East, in particular, the Islamic world, does not have the depth to the West and its origins; Moreover, it is unaware of his truth, history and culture. In this case, it cannot provide original solutions for its problems and cannot meet the expectations for both itself and others' problems. Muhammed Iqbal is one of the few thinkers who comprehends and understands this impasse in a good way and is deeply commended to both worlds.

Iqbal, a philosopher, poet and entrepreneur who has influenced the entire Islamic world and the West, especially the Muslims of India with his ideas and poems, who grew up with Islamic, Western and Indian culture, has been able to understand the philosophy, literature and culture of the east and west. He has constantly researched and developed his own thoughts in order to be a judge. For the Islamic world, this directionality, works and perspective of Iqbal are a treasure that can produce solutions. What we need to do is think about how and in which way we can use this accumulation. Iqbal is a thinker who transcends the ages, especially in his own age. Iqbal is an entrepreneur who worries about the aforementioned problem and dedicates himself to solving problems like this and so on.

In fact, Iqbal, especially in his country, was concerned about the Islamic world and all humanity, and fed ideals on the way to recovering and construction. In our age, when the world became almost a village and became closer together, Iqbal's ideal was intended to be the ideal of humanity. His thoughts are a serious roadmap for illuminating, purifying and the well-being of humanity. As a matter of fact, these aspects of him are rightly discussed at length in the works written about Iqbal. However, one of the most important aspects of Iqbal is to educate people. Because he devotes almost all of his life, dexterity and versatility to this issue. In this context, Iqbal aims to raise the present person as the ideal person, as a man. Because in order to do anything in his thought, it is necessary to rebuild and revive the human and wake him up. It's, in short, to bring you back to life. Man must be aware of what and who he is. This can be overcome when it becomes the person himself, more clearly, when he gains personality. In this respect, Iqbal adopts a vibrant, dynamic and more practical philosophy. This philosophy depends on one's intentions, their purpose, and what they do. While he cited the Qur'an as a key source of reference to his thinking, he also benefited from the data, arguments and teachings of contemporary philosophy and science. Iqbal's synthesizing attitude in this regard, rather than intersecting and organizing islamic resources and the teachings of the west, rather than the data of the Qur'an and the western science of the Islamic principles, and some basic discussions of philosophy is an attempt to explain in light. This initiative forms the cornerstones of Iqbal's educational philosophy. Thus, he focuses on this issue and reveals a different perspective. At the heart of this perspective was a "philosophy of self". Although the philosophy of self may seem like a simple, narrow and shallow philosophy at first glance, it has a comprehensive width with its expansions. As a matter of fact, self is an entity whose existence makes sense within all layers, perceives the truth, establishes the social and spiritual world in the bosom of the physical universe, and ultimately transcends his relationship with God. In his opinion, self-deceit is a force that wants to open, expose and show. Self wants to be, thrive, advance, produce, see himself in his work. Only in this way, the vision of self-consciousness reaches its consciousness and its own awareness; In his work, he follows his own thinner force, his own self, as if he saw his own image in a mirror. Again, in Iqbal's opinion, he manifests himself in every jot of existence. Otherwise, the person who gives up his own self loses his desire to exist and withdraws from the river of life. Therefore, self has a central position in God, man and universe. It is the consciousness, the word, the meaning and the knowledge of all of this, moreover, the consciousness that makes sense and speaks the universe and man. Because the shape of existence is the work of the self; Everything that is seen is the secret of the self. It turns out that the concept of self is inclusive and its boundaries are wide.

Iqbal puts his approach to self-philosophy at the center of all philosophical thoughts. Therefore, his views on his educational philosophy are discussed with a self-centered approach. In the context of self-philosophy; people and societies that have lost, torn, given up on themselves, who have lost contact with God, must be woken up as soon as possible. It is a new, hysteria and constructible educational philosophy that will provide such impasses and impasses. The basis of this philosophy is the reconstruction of the self. The construction of the self enforces both the philosophy of education and the conditions available to it. Thus, mobility, dynamism, development and incompetence take place in all authorities, from person to society to humanity. In light of Iqbal's educational philosophy, these are based on the Qur'an and the development of the contemporary world and its scientific data. In the context of this understanding, the development of individuality, the development of personality, the relationship between individuals and society, and the creative vision of education will be discussed. Iqbal's new interpretations, initiatives and model solution proposals on educational philosophy will be expressed, criticism will be made in the relevant places and Iqbal's contribution to education philosophy will be proposed.

Keywords: Philosophy of Religion. Muhammad Iqbal. Philosophy of Education. Human. Philosophy of self.

Giriş

Düşünce tarihinde birçok filozof eğitim felsefesi hakkında birtakım öneri veya metod ileri sürmüştür. Sözgelimi, Platon (M.Ö. 428-424)'un "kültürel eğitim programı" onun idealizmine dayanır.¹ J. J. Rousseau (1712-1778)'nin anti-sosyal felsefesi, doğal eğitim anlayışının temelini oluşturur.² Pragmatist felsefe, eğitimdeki proje yönteminin en temel anahtarlarıdır.³ Muhammed İktbal (1887-1938) ise eğitim uygulamalarının esas olan eğitimin temel ilkelerini öne sürer. O, eğitim kavramının gerçek manası ve sahasına karşılık gelen bireyin davranış ve şahsiyetini temel olarak ortaya koyan kabiliyet ve değerler üretmeyle ilgili çalışmalar tanımını esas alarak eğitimin temel ilkelerine işaret eder. Daha açık bir ifadeyle, onun düşüncesinde eğitim, resmi çevrelerdeki kamu ve kuruluşlarda mekanik olarak sürdürülen eğitim ve öğretim faaliyetleri ile sınırlı değildir. Bu yaklaşımın tersi, birey, grup ve toplumun karakter, fikir, davranış ve değerlerini güçlü bir şekilde değiştiren ve şekillendiren bütün bireysel ve sosyal etkileri hesaba katmadığı için eksiktir ve tatmin edici değildir. Bu nedenle İktbal'in düşüncesinde eğitim, farklı bir mesaj veren, yaratıcı güçlerini dinamik tutarak sürekli olarak ilerlemeye gayret gösteren, mevcut değerlere sahip çıkmakla birlikte onlara yeni değerler ekleyen bireyler yetiştirmektir. Ancak bu şekilde organik bir bütüncül yaklaşımla temel klasik ile çağdaş görüşler bir potada eritilerek yeni ve farklı tespitler, teoriler, perspektifler, hayaller ve girişimler ortaya konulabilir.

Öte yandan İktbal'e göre felsefenin işlevi, herhangi bir sınıra ve otoriteye bağlı kalmadan insanın sahip olduğu en önemli özelliği olan düşüncesinin, tıpkı bir okyanusun dibindeki inci tanelerini arar gibi, derinliklerine dalarak, birtakım eleştiri, çözümleme ve sentezlerle gerçeğe ulaşma girişimidir. Felsefenin ruhu, özgür araştırmadır.⁴ Bu, aynı zamanda belirli bir eğitim felsefesi önerisidir. Çünkü burada bireyin kendisi, toplum ve çevresiyle ilişkisi hususunda temel yaklaşımın felsefi izahı yapılmaktadır. Zira tutarlı bir fikir sistemi, insanın kendisi ve hayatın problemlerini aydınlatmaya yönelik kendine özgü bir bakış açısı doğrultusunda bir rehberlik sunar veya eğitim teorilerinin ve uygulamalarının temelini oluşturması gereken mevcut kurum-kuruluşlara, kültüre, değerlere, sosyal pratiklere ve düşünme yollarına derin

¹ Aminu Sanni and Danladi Momoh, "Plato's Philosophy of Education and Its Implications to Counselling", *British Journal of Education* 7/4 (Nisan 2019), 66-73.

² Ternan Monteiro, "Rousseau's Philosophy of Education", (10/10/2019), 13 vd.

³ Vesa Taatila ve Katariina Raij, "Philosophical Reiev of Pragmatism as a Basis for Learning by Developing Pedagogy", *Educational Philosophy and Theory* 44/8 (2012), 831-844.

⁴ Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1996), 1-2; Muhammed İktbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 31-33.

bir eleştiri ve yaklaşım yönelidir. Bu durumda eğitim, bütün bunlardan sonra kritik değer biçme faaliyetleri ile kültürel mirasın sonraki nesillere fikir, bilgi ve tecrübelerin aktarılması olarak ortaya çıkar. Böylelikle toplumsal hayatın ve kültürün devamı, bunların yaratıcı bir şekilde yeniden teşekkülü ve bunu gerçekleştirecek zihinsel olgu garanti edilmiş olur. İşte İktbal'in düşüncesinde eğitim felsefesi, burada kısaca işaret edilen bireyin kendisini ve toplumunu sürekli olarak geliştiren ve ilerleten kendisine has bir felsefedir. Onun eğitim felsefesi, modern zamandaki eğitim problemlerini sistemli bir şekilde çözmekten ziyade, sürekli tekrar eden problemlerin çözümlerine daha çok odaklanmaktadır. Bu bağlamda o, birey olma, kişiliğin gelişimi ve birey-toplum ilişkisi hususlarını ortaya koyar. Birey olma, her şeyden evvel, herhangi bir otoriteye bağımlı/bağlı olmadan, kendi kararlarını özgürce verebilmek, böylelikle sahip olduğu sorumlulukların, ödevlerin ve hakların farkında, bilincinde olmaktır. Başka bir ifadeyle, insanın kendini bilmesi, yaratıcı kabiliyetlerinin farkında olması, kendini kendinde araması ve kendi olması şeklinde ifade edilebilir. Ayrıca birey olma, insanın kendini toplumdan soyutlaması değil, bütünü içinde kendi olabilmektir. Çünkü insan, bir yandan bireysel öte yandan toplumsal bir varlıktır. Toplum içerisinde birey olma ise kişiliğin gelişmesi sonucunda gerçekleşir. Çünkü kişiliğin gelişimi, birey olma ve birey-toplum ilişkisi açısından birtakım pozitif unsurların ortaya çıkmasına ve bunların ileriye dönük bir gelişme içerisinde olmasına vesile olur. Sözgelimi, kişiliğin gelişimi, empati kurma kabiliyetini ve iç görüleri geliştirir, dürtü ve duyguların yönetimini üst seviyede tutar, insanın çalışkan ve üretken olmasına sebep olur, kapsayıcı ve rahatlatıcı bir ruh haline imkân sağlar, evrensel ahlak ve etik ilkelerin içselleştirilmesi için kişiyi etkiler, kişinin özgürlük sınırlarını belirler ve yaratıcılığı ön plana çıkarmak suretiyle felsefe, din ve değer üretme gibi konularda duyarlı ve üretken olmasını sağlar. İktbal'in düşünce dünyasında bütün bunların gerçekleşmesinin yolu, anılan bağlamda bir sisteme sahip olan eğitim yahut eğitim felsefesinden geçer. Böylesi bir eğitim veya eğitim felsefesi çatısı altında insan, düşünebilme yetisini, sorgulama edimini, varlık gayesinin, şartlarının ve gerekçesinin anlamını idrak eder. Bu idrak ediş, kişinin özne olmasını, hayata bilinçli olarak müdahale etmesini, olumsuzluklara karşı sistemli ve bilinçli bir şekilde hareket etmesini sağlar. Özetle, insanın kendi hayatında, inanç, felsefe ve dünya görüşünde etkili olan birey olma, kişiliğin gelişimi, birey-toplum ilişkisi ve bu bağlamda yaratıcı bir eğitim vizyonu konuları, İktbal'in düşüncesi açısından son derece önemlidir. Bu nedenle, anılan konular ortaya konulmuştur.

1. Birey Olma

Bilimsel bir eğitim teorisini geliştirmenin en temel yolu, bilinçli bir şekilde, eğitilecek olan bireyin yapısı ile ilgili kavramları, onun toplumla olan ilişkilerini ve gelecekteki durumunu ortaya koymaktan geçer. Bu açıdan, eğitim felsefesinin mihenk taşlarını oluşturan en temel kavram “birey” öne çıkmaktadır. Birey kavramı bağlamında yapılması gereken ilk şey, İkbâl’in eğitimcinin de dikkatini üzerinde yoğunlaştırdığı, bireyin işlevi ve yapısı konusundaki düşüncesini incelemektir. Bunun için de İkbâl’in düşünce sisteminin merkezini oluşturan ve Kur’ân, klasik İslâm düşüncesi, Batı felsefesi ve modern bilimlere ilişkin bilgi birikiminden hareketle ortaya konulan benlik (ego/hodî) kavramına değinilmiştir.

İkbâl, özellikle *Esrâr-ı Hodi*, *Rumuz-ı Bîhodi*⁵ ve *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* isimli eserlerinde benliği ele alarak, benliğin terbiyesi ile uğraşır ve anılan kavramın temel argümanlarını, inceliklerini ortaya koyar. Böylece o, özgün bir yaklaşımla benlik kavramını ele alır ve felsefe anlayışını söz konusu kavram üzerine inşa eder. Bu bağlamda o, temel amacını; “Maksadım, Allah’ı arayan benliğin geçireceği tecrübelerin sonsuz zenginliğini belirtmektir.”⁶ şeklinde ifade eder. Mütefekkir, benlik kavramı çerçevesinde bütün felsefî meselelerin organik bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gerektiği vurgusunu yapar. Daha sade ifadeyle benlik, kendi zatını, varlığını ya da bedenini hissetme veya yeteneklerini bilmektir, yani kendi kendini tanımaktır. Buradan bir kişinin kimin evladı olduğu, hangi şehir ya da ülkeden geldiği anlamında bir bilme söz konusu değildir. Buradaki amaç, kişinin Allah’ın kendisine ne gibi kabiliyetler ihsan ettiği ile anılan kabiliyetlerden nasıl yararlanabileceğini ve bunlar vasıtasıyla ilk etapta kendi, kendi milleti, bütün insanlık, insanlığın gelişimi ve refahı için neler yapabileceğini bilmesidir.⁷ O, bu yaklaşımını “Allah’tan benlik iste, benlikten Allah iste.”⁸ ifadesiyle özetler. İkbâl’in benlik kavramı bağlamında ortaya koyduğu en temel hususlardan biri birey olmaktır. Nitekim insanın kültür ve kişilik değerlerinin korunması ile ilgilenen eğitimci ve sosyal bilimci düşünürler, doğal olarak, hayatta bireyselliğin önceliğini yeniden sağlama ve inşa etme sorunu ile ilgilendiler. İnsan ruhuna ilgi duyan ve gelişmenin farklı olasılıklarına duyarlı bir hümanist olan İkbâl, dikkatinin çoğunu anılan sorun üzerinde yoğunlaştırdı. O, diğer felsefî ve toplumsal problemlerde olduğu gibi, burada da benlik kavramını işaret eder.

⁵Muhammed İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, Haz. ve çev. Ali Nihat Tarlan (İstanbul: Sufi Kitap, 2. Baskı, 2010).

⁶Muhammed İkbâl, *İslâmın Rubu*, çev. E.A. (İstanbul: Doğan Güneş Yayınları, 1963), 65.

⁷Muhammed İkbâl, *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmıştım Ben*, çev. Halil Tokar (İstanbul: Şule Yayınları, 1999), 28.

⁸Muhammed İkbâl, *İkbâl’den Şiirler Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, çev. Ali Nihat Tarlan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1971), 256.

Benlik kavramını bir uyanış, bir inanç, sürekli dinamik bir yapıda olmak, kendini bulmak ve bilmek olarak ifade eden İkbâl, kavramı kısaca şöyle ortaya koyar: “Benlik nedir? Hayatın gizli sırrıdır! Benlik nedir? Kâinatın Uyanışıdır!”⁹ Ona göre şeyleri, olgu ve olayları anlayabilmek için benlik kavramından başlamak ve hareket etmek gerekir. Bu sebepten ötürü İkbâl, sürekli olarak “Kendi benliğini tanı”¹⁰ şeklinde seslenir. Zira kişinin kendisini ötekilerden ayırmasına ve ön plana çıkarmasına yarayan bir güç olan ve uğradığı bütün değişmelere rağmen özünü koruyup, kendi birliğinin farkında olan bir bütünlük olduğu şeklinde anlaşılan benlik, birey olmaya kapı aralayan bir değer taşır.

İkbâl, benliğin tecrübe dediğimiz birbiri içine nüfuz eden çokluğun ötesinde ve üstünde şeklindeki görüşü kabul etmez. Ona göre iç tecrübeyi oluşturan şey, benliğin işbaşında olması halidir. Yani, benlik algılama, yargılama ve irade fiillerinde bilinir. Zira benliğin hayatı bir gerginlik içerisinde geçer. Bu gerginlik, benliğin çevreye saldırması ve çevrenin de benliğe saldırmasıdır. Benlik bu gerginliği, kendi çevresine nüfûz etmek, başka bir deyişle ondan etkilenmek amacıyla yaratmıştır. Kur’ân, benliğin bu belli bir nizam oluşturma görevini açıklıkla ifade eder: “Ve sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.”¹¹ Burada ben’in yön verici hususuna dikkat çekilir. Mütefekkir, bu ayeti ele alırken Kur’ân’da geçen “halk” ve “emr” kavramlarının anlamları arasındaki farklılığa dikkat çeker. Halk, meydana getirmedir; emr ise yeni bir düzen vermektir. Anılan kavramlar, Allah’ın evrenle olan ilişkisini ifade eder. Kur’ân’da bu açıkça ifade edilir: “Dikkat edin, yaratma da emretme de yalnız O’na mahsustur.”¹² Burada benliğin gerçek mahiyetinin yön verici olduğu vurgulanır. Bu, Tanrı’nın idare edici enerjisinden kaynaklanır. Zira Allah şöyle buyurur: “De ki: Herkes kendi yapısına uygun işler görür. Rabbiniz, en doğru yolda olanı daha iyi bilir.”¹³ Burada dikkat çekilen husus, gerçek şahsiyetimizin bir “şey” değil, bir “amel” olduğudur. Ben’in tecrübesi, birbirine atıfta bulunan bir dizi fiildir. Bu fiiller dizisi, yön verici bir amaç birliği sayesinde bir arada tutulur. Onun bütün gerçekliği yön verici/idare edici davranışında saklıdır. O, mekânda bir şey veya zamana ait bir tecrübe kümesi olarak idrak edilmez. Bu durumda, İkbâl’e göre, kişilik, kişinin kendisinin belirlediği hükümlerle,

⁹ Muhammed İkbâl, *Aşk ve Tutku On Uzun Manzume*, çev. Celal Soydan (Ankara: Akçağ Yayınları, ts), 123-124.

¹⁰ Muhammed İkbâl, *Doğru’dan Esintiler (Hayatı, Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler)*, çev. Nihat Ahmed Asrar (İstanbul: Kültür Yayınları, 1988), 201.

¹¹ *Kur’ân Meal-2*, (Erişim 15 Aralık 2019), el-İsra 17/85.

¹² el-Arâf 7/54.

¹³ el-İsra 17/84.

iradeli davranışlarla, amaçlarla ve özlemlerle anlaşılmalı ve takdir edilmelidir.¹⁴ Burada İkbâl, benliğin pratik yönüne, yapan benliğe işaret eder. O, benlik hakkında konuşurken yeni ve farklı söylemler öne sürer. Onu bu konuda özgün kılan hususlardan biri, benliğin pratik yönü ile teorik yönünün, bilen benliğin, birlikte ortaya konulabileceğine dair yaklaşımıdır.

Kâinattaki her şeyin benliğin eseri olduğunu izah eden İkbâl,¹⁵ benliğin terbiyesi hususuna önem verir. Benliğin terbiyesi ve ruhanî yücelişin benliğin merhalelerinden geçtiğini ifade eden düşünür, İslâmî geleneği takip ederek, tıpkı Gazzâlî ve Mevlânâ gibi, “Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanan” inanmış insanın benlik macerasını ortaya koyar. Söz konusu merhalelerden birinci merhale itaat¹⁶, ikincisi nefsin zaptı¹⁷, üçüncüsü ise Allah’a naib olmaktır.¹⁸

Benliğin merhaleleri doğrultusunda benliğin terbiyesini ısrarla vurgulayan İkbâl, benliği güçlendiren ve zayıflatan unsurların olduğuna dikkat çeker. Benliği güçlendiren unsurlar; aşk¹⁹, sevgi²⁰, yüksek gayeler yaratmak²¹, fakirlik²² ve hoşgörü²³ iken, zayıflatan unsurlar ise korku²⁴, başkasına muhtaç olmak²⁵, kölelik²⁶, geçmişle ya da soyla sople övünme²⁷, taklitçilik²⁸ ve dilenciliktir.²⁹ İkbâl, benliğin güçlü olması durumunda bireyin amaçlarına ulaşabileceğini; fakat benliğin zayıf olması halinde ise bireyin yaratıcı kabiliyetlerinin işlevlerini yerine getiremeyeceğini dillendirir. Çünkü İkbâl’e göre, benlik diri olduğu takdirde sonsuz bir okyanus insanın topuğu seviyesinde olur, yüksek dağlar ise insana ipekli kumaş gibi serilir. Ancak günümüzde benlikten nasibini alamayan insan okyanusta boğulmakta, yüksek dağlar

¹⁴ Iqbal, *in Islam*, 82-83; İkbâl, *İslâm’da*, 137-138; Necmettin Tozlu, “İkbâl’in Eğitim Felsefesi”, *Felsefe Dînyası*, 16 (Yaz 1995), 22-26.

¹⁵ Muhammad Iqbal, *The Secrets of The Self (Asrar-ı Khudî)*, translate. Renold A. Nicholson (Lahore: Ashraf Printing Press, 1983), 43/484; Muhammed İkbâl, *Esrâr-ı Hodî (Benliğin Sırları)*, çev. Ali Nihat Tarlan (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1958), 36.

¹⁶ Iqbal, *The Secrets of The Self*, 75/847-848; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, 45.

¹⁷ Iqbal, *The Secrets of The Self*, 75/853-854; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, 45.

¹⁸ Iqbal, *The Secrets of The Self*, 80/906; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, 47.

¹⁹ İkbâl, *Bal-i Cibril*, 78.

²⁰ Iqbal, *The Secrets of The Self*, 43-44/483-500; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, 36-37.

²¹ Iqbal, *The Secrets of The Self*, 23/270-271; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, 31.

²² Muhammed İkbâl, *Cavidnâme*, çev. Annemarie Schimmel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958), B. 230, 52.

²³ Muhammed İkbâl, *Şarktan Haber*, çev. Ali Nihat Tarlan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), 138.

²⁴ Muhammed İkbâl, *Rumuz-u Bîhodî*, çev. Ali Nihat Tarlan (ts), 14-15.

²⁵ Muhammed İkbâl, *Muhammed İkbâl Külliyyatı*, çev. Ahmet Metin Şahin (İstanbul: Irmak Yayınları, 2010), 291.

²⁶ İkbâl, *Cavidnâme*, B. 1462, 291.

²⁷ İkbâl, *Cavidnâme*, B. 1285, 264.

²⁸ İkbâl, *Şarktan Haber*, 138.

²⁹ Iqbal, *The Secrets of The Self*, 41-42/478-479; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, 36.

ise onun için ulaşılamayacak bir sonsuzluk niteliği taşımaktadır. Bu sebeple ona göre, Arapların ve Hintlilerin benlikleri zayıfladığı için bunalımlar içindedir. Benzer şekilde Irak ve Acem özünü kaybetmiştir. Bu milletlerin bu konuma düşmelerinin sebebi, onların benliği güçlendiren şeyleri terk etmesinden ve bunu önemsememelerinden kaynaklanır.³⁰

İkbal'den hareketle benlik kavramı hususunda şunlar ifade edilebilir. Her şeyden evvel o, benlik kavramı ile bencilik, gurur, öfke, kibir vb. enaniyet duygusu barındıran erdemsizlikleri kast etmez. Aksine, onun benlik kavramı, insanın kendi varlığını-kimliğini, sınırlarını, değer yargılarını ve amaçlarını kognitif açıdan fark etmesini, kendine güvenmesini, dayanmasını, saygı duymasını, kendi olanak ve yeteneklerini ortaya koymasını, kendisine dair algılayabildiği yahut kavrayabildiği duygu, görüş, tutum ve düşüncelerinin zihinsel bir tablo oluşturabileceğini ve tüm bunların gerek bu hayat gerekse öte hayat için son derece önemli olduğuna işaret ettiği görülmektedir.

Sonuç olarak İkbal, bütün felsefi dizgesinin merkezine benlik kavramını yerleştirir ve onu kendine has üslubuyla çok yönlü bir kavram olarak görür. İnsanın düşünce ve duygu dünyasını şekillendiren bir mahiyette değerlendirilen benlik kavramı, insanın bir yandan teorik, öte yandan ise pratik yönünü etkiler. Bu sebeple düşünür, felsefi problemlere yönelik çözüm modeli olarak benlik kavramını esas alır. Bu derece etkin olduğu düşünülen benlik kavramı, öteki meselelerde olduğu gibi, eğitim felsefesi konusunda da son derece önem arz ettiği görülür.

İkbal'i birey olma doktrinini böylesine detaylı bir şekilde belirtmeye iten güç, son iki asırda genelde şark milletlerinin spesifik ise Müslüman milletlerin yapısındaki çöküşü konu alan endişesi olmuştur. Çünkü onun belirttiğine göre, geleneksel hayat tarzındaki yozlaşma, bilinçli veya bilinçsiz kendini inkar etme yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Onun temel gayesi, bütün maddi, manevi, kültürel ve ruh zenginlikleri ile birlikte güçler ve olgulardan meydana gelen bu dünyada benliğin daha dolu ve daha özgür kabulüne dikkat çekerek, doğulu milletlerin düşüncesine ve davranışına yeni bir yön vermek suretiyle dinamizim kazandırmaktır. Bunlar, toplumun üyeleri olan bireylerin sürekli artan arzu ve isteklerini tatmin etmek için kullanılmalıdır. Değil mi İkbal'in düşünce dünyasında benlik, çoğu henüz keşfedilmemiş ve kullanılmamış güçlerin ve olanakların kaynağıdır. Bu durumda benliğin sürekli olarak geliştirilmesi ve güçlendirilmesi için birey her çeşit yapıcı ve yönlendirici tecrübeye açık olmalıdır. Şayet birey dünyadaki mücadeleden uzak kalmaya çalışır ise kişiliği

³⁰ İkbal, *Doğu'dan Esintiler*, 199.

daralır ve gelişmez, yaratıcı yetenekleri ortaya çıkmaz. Dolayısıyla İkbâl'in "kendini gerçekleştirme" yaklaşımının düşünce dünyasında nasıl izah edildiğini ve birey olmanın gelişmesinin niçin bütün sosyal ve eğitim çabalarının en önemli unsuru olduğu açıkça görülmektedir. O, birey olmanın yanında kişiliğin gelişiminin şart olduğuna dikkat çeker. Bu bakımdan kişiliğin gelişimi ortaya konulmuştur.

2. Kişiliğin Gelişimi

Daha önce birey-olma konusunda öne sürülen argümanlar, kişiliğin nasıl gelişebileceği hususunu gündeme getirmektedir. İkbâl'in düşünce dünyasında ben'i, benliği ve kişiliği geliştirme son derece önemlidir. İnsan, dünyada sonsuz zevk ve ilham kaynaklarını keşfeder. Bir gül yaprağı kadar, bulunduğu yer zor ve varlığı zarif olsa bile, gerçekliğin hiçbir sureti, insan ruhu kadar güçlü, ilham verici ve güzel değildir. Bu açıdan varlığının en derininde insan, Kur'ân'da tasvir edildiği üzere, yaratıcı bir faaliyettir, yükselen bir ruhtur, kendi içindeki yürüyüşünde, bir varlık halinden diğerine tırmanmaktır: "Şüphesiz siz halden hale geçeceksiniz."³¹ İkbâl'e göre insan, hem kendi kaderini, hem de âlemin kaderini yönlendirebilecek güçtedir. İlerleme durumundaki bu süreçte, şayet insan girişimde bulunursa, Allah onu destekler.³² İkbâl, eğer insan girişimde bulunmazsa, bünyesinde yatan derunî zenginliği geliştirmese, hayatı ilerletmek için içeriden gelen dürtüyü hissetmez hale gelirse, bu durumda onun içindeki ruhun taşlaşacağını ve kendisinin de ölü bir cisim haline geleceğini ifade eder.³³

Bu pasajlarda İkbâl'in birey olma ve bireyin dünya ile olan münasebeti açıkça ortaya konulmakla birlikte, kişiliğin gelişiminin yaratıcı bir süreç olduğu vurgulanmıştır. Anılan süreçte birey aktif bir rol oynamalı, sürekli ve amaçlı olarak çevresine etki ve tepki göstermelidir. Bu, bireyin pasif bir şekilde kendisini statik bir ortama teslim etmesi demek değildir. Bireysellik, ben'in muhtemel olumlu gelişmesine tesir eder ve çevrenin yapısını belirlemeye yardım eder. Bu bakımdan bireyin kültürel hayatı ve değerleri sürdürmesi icab eder. Bireylerin mevcut medeniyet ve kültürlerini anlama, özümseme ve yeniden inşa etme kapasiteleri olmalıdır, ancak bu durumda bireyler kendilerine göre özgün ve sürekli bir bireyselliğe ulaşmak için yavaş yavaş ilerleme gösterir. Anılan temel realiteyi görmezlikten gelen herhangi bir eğitim sistemi yüzeysel, önyargılı ve ihtiyaçları karşılayamayan bir sistem olmaktan kurtulamaz. Zira böylesi bir eğitim sistemi, insan psikolojisinin derinliklerinde çok

³¹ el-İnşikâk 84/19.

³² el-Ra'd 13/11.

³³ Iqbal, in *İslam*, 9-10; İkbâl, *İslâm'da*, 42-44.

ciddi bir yer edinemez. Çünkü İkbâl, bireylerin ve toplumların kendilerine güven ve varoluşlarının iç zenginliklerini gerçekleştirmedikleri sürece “başkalarına bağlı/bağımlı” olmakla birlikte, benliğin zayıflayacağını ve bireylerin yaratıcı yeteneklerinin yozlaşmasına, baskı altında kalacağını her fırsatta vurgulamaktadır. İkbâl, bu hususla ilgili olarak ilginç bir ifade kullanmaktadır: “Ben, bir köpeğin diğer köpeğin önünde boynunu eğdiğini görmedim.”³⁴ Bu nedenle onun düşüncesinde, bireyin kendi kendine yeterli bireyselliğe ulaşması gerektiği son derece önemli bir husustur. Bu husus ise İkbâl’in eğitim felsefesinin temel ilkelerinden birini teşkil etmektedir.

İkbâl’e göre bireylerin ve milletlerin bir bütün olarak benliklerini zayıflatan, daha sonra bu toplumların yozlaşmasına ve bireylerin körelmesine sebep olan şey, körü körüne taklitçiliktir. Bu sebeple, taklitçilikten kaçınılması gerektiğini ısrarla vurgular. Bu düşüncesini “Eğer taklit güzel bir şey olsaydı, Peygamber de dedelerinin yolundan yürürdü.”³⁵ ifadesiyle özetler. Onun asıl vurgulamak istediği taklitçilik, Müslüman toplumlarındaki batı hayranlığıdır. Bu toplumlar, onlar için gerçekte çok fazla karşılığı olmayan, yanıltıcı olan entelektüel girişimleri birebir taklit eder. Ancak görünüşün ardındaki sahte ve zararlı olan, milletleri yozlaştıran ve onların kendileriyle yabancılaşmasına sebep olan yönler fark edilmez. İkbâl, bu hususta dikkatli olunması gerektiğini söyler. Ona göre Batıdan alınması gereken şey, ilim ve fen olmalıdır. O, bu konuda şu ifadelerle yer verir: “Ey şuh ve cüretli genç! İlim ve fen için kafa lazımdır, Avrupa elbisesi değil!”³⁶ İkbâl bu yaklaşımıyla, millî tarih ve kültürün dikkate alınmadığı bir eğitim ile gençlerin, millî yönlerini nasıl yitirdiklerini ve bundan dolayı onların kişiliklerini güçlendirmek ve özgünlüklerini koruma ve geliştirme konusunda çok ciddi şeylerin yapılmadığına dair bir tablo çizmektedir. Ayrıca o, bütüncül bir yaklaşımla, bir taraftan Batı dünyasının araştırma ruhunu, bilimsel çalışmalarını ve çevrelerine hakim olmada verdikleri güçlü mücadeleyi takdir etmekte, öte yandan İslâm düşünce tarihinin temel klâsik kaynaklarından ödün verilmemesi gerektiğini sürekli olarak ifade etmektedir. O, özellikle Batı medeniyetinin yüzeysel ve şaşalı vasıflarını almayı reddetmektedir. Çünkü, İkbâl’e göre onlar, İslâm dünyasında, bireylerin kendilerine olan özgüvenlerini zayıflatmaya çalışmakta ve birtakım kültürel değerlerin yozlaşması için bir gayret içindedir. Zira Batı medeniyetinin entelektüel kaynaklarından alınan ödünç fikirler ve yabancı bir dilin kölece ve zararlı kullanımını, en hafif tabirle, “dilenme” üzerine kurulmuş bir zihniyetin eseri olarak ifade

³⁴ İkbâl, *Câvidnâme*, XXXII, vd.

³⁵ İkbâl, *Şarktan Haber*, 138.

³⁶ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 1655-1663, 313.

edilebilir. Eğitim, yeni ve sağlıklı bir ideolojiden ilham alacak şekilde organize edilecekse, bireylerin kişiliklerini güçlendirmeyi, millî kültürün iç-manevi kaynaklarını yeniden inşa etmeyi, bütün bunlarla yaratıcılığı hızlı bir şekilde geliştirme ve zenginleştirmede kullanmayı gaye edinmelidir. Görüldüğü üzere, İktbal burada, kişiliğin gelişimi için iki temel kavrama, kölelik ve taklitçiliğe atıf yapmaktadır. Bu kavramların yanı sıra o, kişiliğin eğitimi ve gelişimi için özgürlük kavramından da söz etmektedir.

İktbal'in gerçek kişilik eğitimi için temel kabul ettiği en önemli kavramlardan biri özgürlüktür. Ona göre, özgürlüğün söz konusu olmadığı bir çevrede hayatın olanakları ve sınırları ortaya konulamaz ve bireylerin gizli potansiyel güçleri ve yaratıcı eğilimleri gelişmez. Çünkü özgürlük, bireylerin çevreleriyle ilişki kurmasına ve yeni tecrübeler kazanmasına vesile olur. Bunun yanı sıra bireyin kişisel ilk tecrübeleri, doğrudan öğrenme için olması gereken yöntemler ile araç-gereçlerin tercihi ve kullanımı ancak anılan deneyimle gerçekleşir. Bu bağlamda onun eğitim felsefesi çerçevesinde; okullarda özgür, cesaret sahibi ve yaratıcı bireylerin yetiştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.³⁷

İktbal, bu hususla ilgili özgürlük kavramını insanın eylemleri bağlamında iyiliğin olduğu gibi kötülüğün de bir gerçek olarak kabul edilmesi şeklinde ele alınması gerektiğine dikkat çeker. Bu durumda, bir gerçek olan kötülük karşısında insanın nihai zaferi nasıl gerçekleşecek? İnsanın eylemleri sonucunda ortaya çıkan kötülüklerin akıbeti ne olacak? Bunlar karşılıksız mı kalacak? İktbal, bu sorulara yanıt verirken, kendine özgü bir çözüm yolu önerir. Bu çözüm yolunun anahtarı, Hz. Âdem'in düşüşü (hubût) denilen şeyle ilgili kıssada verilmiştir. İktbal'e göre, Kur'an'da bir olay yahut hikâye ifade edilirken, maksat tarihle ilgili olmasından ziyade, küllî, ahlâkî veya felsefî bir anlam vermeyi amaçlar.³⁸

İktbal'e göre, Kur'an'da, Âdem'in cennetten çıkarılma kıssası, yeryüzünde insanoğlunun nasıl ortaya çıktığıyla bir ilgisi yoktur. Aksine bu kıssanın maksadı, insanın içgüdüsel duygu ve ihtiyaçlarının ilkel düzeyinden çıkıp şüphe ve itaatsizlik kabiliyetine ve benlik bilincine sahip olma düzeyine yükseldiğine işaret eder. İktbal'e göre, cennetten çıkarılma, Hıristiyanlık anlayışından farklı olarak, ahlâkî bir bozukluk anlamına gelmez, aksine bu, insanın basit bilinçten benlik-bilincinin ilk parlayışına geçmesi, bir kimsenin kendi varlığında şahsi bir nedensellik titremesiyle tabiat uykusundan bir tür uyanış demektir. Kur'an'a göre yeryüzü, mayası kötülük olan insanlığın aslı günah edimi yüzünden hapsedildiği bir işkence odası değildir. İnsanın ilk itaatsizlik edimi aslında onun aynı zamanda ilk özgür seçimi de olmuştur.

³⁷ İktbal, *Câvidnâme*, B. 979-989, 188-190.

³⁸ İktbal, *in İslam*, 65-67; İktbal, *İslâm'da*, 115-117.

Bu sebepten ötürü, Kur'ân beyanına göre insanın ilk günahı affedilmiştir. İmdi, iyilik zorlama meselesi olmaktan öte; kişinin kendini ahlâkî bir ideale gönül rızasıyla teslim etmesidir. Bu edim, özgür benliklerin isteyerek ve seve seve birbirleriyle işbirliği yapmalarına bağlıdır. Aksi takdirde, hareketleri tıpkı bir makine gibi önceden belirlenmiş ve sınırlandırılmış olan bir varlıktan iyilik beklemek büyük bir yanıldır. Dolayısıyla özgürlük, iyilik için ilk şarttır. Nitekim benliğin önünde görelî değerlere bağlı iyi ve kötü diye tercih edebileceği sayısız yol vardır. Bu durumda benlik, iyiyi seçme özgürlüğüne sahip olduğu gibi kötü olanı da seçebilir. İktbal'e göre, Tanrı'nın bu riski göze alması, insana duyduğu büyük güvenden kaynaklanır. Şimdi bu inancı haklı çıkarmak insana düşüyor. Belki de "yaratılanların en iyisi" diye yaratılıp sonra da "aşağının en aşağısına indirilen" bir varlığın gizli güçlerini kontrol edip geliştirmeyi mümkün kılan yalnızca böyle bir riskin göze alınmasıdır. Kur'ân'da belirtildiği üzere, "Sizi bir imtihan olarak hayır ve şer ile de deniyoruz."³⁹ Bu durumda iyi ve kötü, her ne kadar birbirine zıt unsurlar olsa bile, aynı bütünün içinde yer alır. Aslında soyutlanmış ve ötekilerden ayrı, gerçek diye bir şey yoktur; çünkü gerçekler, bütün unsurları karşılıklı ilişkileri sayesinde anlaşılabilen sistematik bir bütünün parçalarıdır. Mantıksal yargıların, bir gerçeğin unsurlarını ayırması ancak onların birbirlerine bağlılığını bildirmek içindir.⁴⁰

İktbal'in düşünce dünyasında özgürce seçim yapma ilkesi, ciddi bir konumda ifade edilir. Bu bağlamda ona göre, her şeyden evvel ancak ve ancak özgürce tercih edilmiş ve herhangi bir otorite tarafından kabul ettirilmemiş olan prensip yahut normlar ahlâkî olur. Geleneksel değerleri reddeden İktbal'e göre, taklit yoluyla norm veya değerlerin kritik edilmeden kabulü, ahlâkın hem fizik yönünü hem de temel unsuru olan manevî yönünü ortadan kaldıracak olan kişiliğin/karakterin dejenerasyonuna sebep olur.⁴¹ Öyle anlaşılıyor ki, İktbal, özgürlük kavramını eğitimin ve eğitim felsefesinin temel bir ilkesi olarak ileri sürmektedir. Bu nedenle İktbal, özgürlük kavramına geniş bir alan açmaktadır. Buna bağlı olarak o, özgürlük ile ilgili görüşlerini entelektüel ve ahlaki eğitim sorunlarına uygulamışları çerçevesinde de ortaya koyar. Buradaki ilk önemli husus, insanın özgürlüğünün ve yaratıcılığının bir sonucu olarak, onun sürekli gelişen ve değişen çevresi, modern/postmodern çağda bireyin uyarılması ve eğitilmesi üzerinde önemle durulmasıdır. Böylesi bir yaklaşım ve eğitim sayesinde günümüz insanı tam ve uygun bir hayat yaşama olanağı elde edebilir. Dahası, ancak zihinsel bir macera ruhuyla ve

³⁹ el-Enbiyâ 21/35.

⁴⁰ İktbal, *in İslam*, 67-68; İktbal, *İslâm'da*, 118-119.

⁴¹ İktbal, *Şarktan Haber*, 42; Ayrıntılı bilgi için bk. Saim Gündoğan, *Muhammed İktbal'de Ölümsüzlük Düşüncesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 196-198.

deneme yanılma yoluyla, düşüncenin yeni ve açık ufuklarına cesaretli bir şekilde açılma imkanı bulabilir ve böylelikle bilginin, bilimin ve nihai olarak da hayatın zenginleşmesine özgün ve değerli bir katkı sağlanabilir.

İkbal, *Bal-ı Cibril* eserindeki “Kurtuba Camii” isimli şiirinde, düşünce özgürlüğü ve davranışın özgünlüğü bireylerde hız kazandığı takdirde, toplumun derin uykusundan uyanmasında büyük başarı sağlanabileceğini ifade eder. Ona göre düşünce özgürlüğü ise bir başkaldırı, öze dönüş, milli hayatın köklü bir şekilde yeniden teşekkülü ve değişimidir.⁴² Buradan hareketle ortaya konulacak bir zihinsel eğitim yaklaşımı, bireyin kendi kendine faaliyet ortaya koyma ve yaparak öğrenme yönünü esas alır. Burada İkbal, eğitim felsefesinde kişiliğin gelişmesi hususunda bireyin eylemini ve gelişimini yönlendiren ideallerin ve amaçların etkili olduğuna dikkat çeker. Daha yeni, güçlü ve yaratıcı amaçlar için verilen mücadele ve gösterilen arzulu istek, bireyin hayatına zevk ve düzen verir, anlam kazandırır ve bireylerin gücünü ve faaliyetlerini sağlıklı yöne kanalize eder.⁴³

İkbal, “isteğin yaratmadaki rolüne olan inancı” ve “bitmeyen yaratma arzusu” ifadeleriyle; bireylerin benlik, kültür ve kurumlarını geliştirmede ilham verici ve motive edici bir güç olduğuna inanır.⁴⁴ Bu sebeple çevrenin otoriter yönelimleri ve bilinçsiz bir eğitim, yeni arzuların, isteklerin, amaçların ve ideallerin gerçekleşmesinin önüne geçildiği zaman veya herhangi bir mutlak gücün baskıya dayalı disiplini veya bir devletin klişeleşmiş amaçlarını yurttaşlarına empoze ettiği takdirde, yaratıcı, özgür ve biricik kişiliğin gelişimi zora girmiş olacaktır. Böylelikle de eğitimin en temel gayelerinden biri sekteye uğramış olur. Nitekim gerçek bir eğitimde, temel gaye, bir eğiticinin, öğrencileriyle olan farklı ilişkilerinde, onlarda dinamik, uyanık ve güçlü bir şuur uyandırmak, yenilikçi ve yapıcı gayelerin oluşması için teşvik edici olmaktır. Bu bağlamda İkbal’in eğitim felsefesinin en temel dayanaklarından biri, aktif bir hayat mücadelesiyle kişiliğin bütünlük içinde geliştirilmesi olarak ortaya çıkmaktadır.

İkbal, bunu, *Esrâr-ı Hodî* isimli eserinde “Elmas ve Kömür Hikâyesi” ile ortaya koyar. Elmas ve kömür köken itibarıyla aynı olmasına rağmen, değer itibarıyla birbirinden farklılık arz eder. Elmas, padişahların tacının üstünde iken, kömür ise boşlukta dalga dalga süzülen kıvılcımlı bir duman halini alır. Bu metaforla İkbal, benliğini bilen, koruyan ve güçlendiren ile benliğinin farkında olmayan ve zayıflamasına sebep olan insanı mukayese amacı gütmektedir.

⁴² Muhammed İkbal, *Bal-ı Cibril (Cebraill’in Kanadı)*, çev. Ahmet Kızılkaya (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2000), 65-70.

⁴³ İkbal, *Esrar ve Rumuz*, 35.

⁴⁴ K. G. Saiyidain, *İkbal’in Eğitim Felsefesi*, çev. Necmettin Tozlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 50.

Yani, elmasla kendi kendine yeterli, yoğun ve tam mükemelleşmiş bir kişilik olarak nitelendirip, mangal kömürünün parçalarıyla, henüz tam olgunlaşmamış hâlâ ham ve yumuşak az değerli bir kişiliği nitelemektedir. Bu dünyadaki kişinin kendi ben'ini nasıl koruyacağı fikri vurgulanır. Çünkü kendi şahsiyetine değer vermeyen ve onun öneminin farkında olmayan kişi, tıpkı kömürün mahiyetinin ve cevherinin kemali kül olduğu gibi, gerek bu dünyada gerekse öte dünyada özlenen ve arzulanan düzeyde bir hayata kavuşamaz. Bu sebeple, vücutta benlik ateşi sönmemeli, aksine onun alevi sürekli olarak yükselmelidir. Böylelikle, gülstandaki gül gibi kendi benliğini koruyan ve ona sahip çıkan kişi için bu hayat anlamlı olduğu gibi, öte hayatta da kendi kişiliğini bir mutluluk içinde sürdürme fırsatını elde etmiş olur.⁴⁵

İkbal'in söylemleri ve yaklaşımları bir bütün olarak ele alındığında, onun kişiliğinin gelişimi için geçerli bir eğitim tarzı olarak tasarladığı belirli bir görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Onun bu hususta vurguladığı temel felsefe ise bir eylem felsefesidir. Bu felsefi yaklaşım, eğitimde hem teorik hem de pratik uygulamalarda sürekli olarak yenilikleri ve değişiklikleri kapsamaktadır. Eğitimde bu yaklaşımı kendine şiar edinen birey, kişiliğini sürekli geliştirmesi neticesinde, daha konsantreli ve etkili ilişkiler kurma isteği ve arzusunun artması, bunu tamamen maddi ve kültürel çevresiyle devam ettirmesi anlayışı, İkbal'in eğitim felsefesinde benimsendiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, eğitimin temel ilkeleri konusunda kölelik, taklitçilik ve özgürlük kavramları, İkbal'in eğitim felsefesi açısından önemli olarak görülmektedir. Eğitimin temel etmeni bununla sınırlı tutulamaz. Bu nedenle, İkbal'in düşüncesinde eğitim hayata hazırlık olarak kabul edildiği için, birey-toplum ilişkisinin bu bağlamda ele alınması kaçınılmaz görünmektedir.

3. Birey ve Toplum

İkbal, felsefi düşüncesinde birey kavramına çok önemli ve ciddi bir yer verir. Ancak o, kendisini tek taraflı, radikal bir anlayışa kaptırmaz, geniş bir vizyon ve derin bir yaklaşımla, birbirinden farklı aidiyatlara bağlı görüşleri dengelemeye çalışır.⁴⁶ Dahası o, toplumsal hayatın kültürel modellerinin önemini gerektiği şekilde ortaya koyar. Bununla ilişkili olarak İkbal, tam ve özgür bir bir kişiliğinin gelişimini, ilerlemesini, ilhamını, ruhsal yapısını ait olduğu toplumun tarihinden ve kültüründen ayrı ele alınmaması gerektiğine dikkat çeker. Ona göre, eğitimin de

⁴⁵ Iqbal, *The Secrets of The Self*, 104-107/1191-111230; İkbal, *Esrâr-ı Hodî*, 54-56.

⁴⁶ Muhammed İkbal, *Doğudan Esintiler*, çev. N. Ahmed Asrar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1988), 131.

belli bir toplum hayatında kabul edilmiş kültürün sürdürülmesi ve çağa uygun olacak bilimsel verilerle desteklenmesi gerekmektedir.

İkbal, *Rumuz-ı Bîhodî* isimli eserinde birey ve toplum arasındaki ilişkinin mahiyetinin değeri ve hususiyeti üzerinde titizlikle durur, tartışır ve bunun açıklamasını yapar. Ona göre tek başına birey zayıf ve güçsüzdür; enerjisi, amaçları ve hedefleri sınırlı, dağınık ve belirsizdir. Dinamik bir toplumun enerjik, kendini bilen ve aktif bir üyesi olmak bireye, kişiliğinin gelişme sahasını arttırarak derinleştirecek olan kollektif amaç şuurunu ve güçlü olma duygu ile düşüncesini kazandırır. İkbal, bu düşüncesini şöyle ifade eder:

*Cemiyete bağlanmak, fert için rahmettir. Onun cevheri millet ile kemalini bulur / Kudretin yettiği kadar cemiyete bağlan, hür insanların topluluğuna revnak ver / Beşerin en hayırlısı olan Hz. Muhammed'in şu sözünü ruhuna yerleştir: "Şeytan, cemiyetten uzak kaçandır." / Fert ve millet birbirinin aynasıdır. Fert inci, cemiyet onun dizildiği iptir. Fert, yıldız; cemiyet onun içine katıldığı saman yoludur / Fert, millet yüzünden ibtiram görür. Millet, fertler ile nizamını bulur / Cemiyet içinde kendini yok eden fert, deryalar kadar genişlemek isteyen bir damlaya benzer / Bu fert, eski an'anelerle köklü olarak yetişmiştir. Mazî ve istikbalin aynasıdır / Onun zâtı mazî ve istikbalin kavuşmasıdır. Onun zamanının ebediyet gibi sonu yoktur / Gönlünde yetişme, büyüme zevki millettendir. Onun işini millet murakebe eder / Bedeni de millettendir, canı da. Aşikâr, gizli nesi varsa millettendir / Millet'in dilinde o konuşur; atalarının yolunda yürür / Cemiyet içinde yuvarlana yuvarlana daba olgun hale gelir. O hale gelir ki hakikatte fert bir millet olur.*⁴⁷

Bireylerin kabiliyetlerini, gücünü, ilhamlarını ve sahip oldukları farklı kişilikleri toplumsal yaşam vasıtasıyla nasıl elde edildiğini izah eden İkbal, bireye, yaratıcı özellikleri itibarıyla kendisinin adeta bir inci, toplumun ise bireylerin diziliği olduğu bir ip olduğu şeklindeki tavsiyesi, birey-toplum ilişkisinde bireyin ne kadar değerli ve önemli olduğunu vurgulamaktadır. Aksi takdirde bireyin bunun farkında olmaması veya bunu algılayamaması durumunda, adeta kendini rüzgardan alıkoymayan toz zerrelere gibi amaçsız ve hedefsiz bir şekilde dağılıp kendini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle o, bireyin birliğinden söz eder. Ona göre bireyin birliği ise çokluk ile yani toplum ile mümkündür. Çünkü birey tek başına kaldığı vakit, kişiliğini ve şuurunu kaybedebilir ve hakikati bilemeyebilir. Bu bağlamda bireyin benliğine sahip çıkması ve onu güçlendirmesi için toplumun varlığı şarttır. Düşünür, bu yaklaşımını şöyle izah eder:

⁴⁷ İkbal, *Esrar ve Rumuz*, 87-88.

*Ferdin birliği çokluk ile kâimdir. Onun birliğinde, çokluk birliktir / Bir lâfz beytin içinden dışarı çıktı mı içinde gizlenen mana incisi parçalanır, yok olur / Fidanından kopup düşen yeşil bir yaprak, bahardan bir şey ümit edemez / Millet zemzeminden su içmeyen insanın udunda nağme alevleri donup kalmıştır / Fert, tek başına hakikî gayeleri bilemez. Onun kuvveti dağılır; aware ve şuursuz olur / O kuvveti zıp u rabt altına alan millettir. Onu bahar rüzgarı gibi tatlı ve güzel bir hale getirir.*⁴⁸

Burada İkbâl'e birtakım sorular sormak durumundayız. Örneğin, bireysel veya toplumsal birlik hangi dayanaklara dayanmalıdır? Toplumsal yaşamı bu derece tutarlı kılan ve onun mensuplarını birbirine organik bir bütün halinde bağlayan temel etmen nedir? Kendini yalnız, bağımsız, özgün gören ve toplumdaki soyutlayan bir bireyin, yeniden topluma kazandırılmasını sağlayan ölçüt nedir? Modern yaklaşımın temel dayanaklarından biri, gerek radikal "yurtseverlik"le gerekse ırkçı fanatizmin yönetimi altında yönlendirilsin, bireylerin hayatında ülkeyi ve ırkı biricik birleştirici unsur olarak kabul eder. Bilindiği üzere, özellikle 19. yüzyıldaki milliyetçilik akımları, söz konusu yurtseverliğe büyük oranda önem vermiştir. Belirli ırklara özgün kuramlar olan, tamamen ırka dayanan, öteki ırkları aşağılayan, onlara kin ve nefret beslemeyi ilke haline getiren faşizm ve nazizm gibi ideolojiler, o tarihten günümüze kadar tehlikeli eğilimler barındırmaktadır. Bu tablo karşısında İkbâl'in elbette bir önerisi var. O, hayat verici ve insanî olan, insanî birliğin oluşumunu engellemeye çalışan "ırkçılık, ulusalcılık ve yurtseverlik" gibi dar perspektiflere şiddetle karşı çıkar. Nitekim ona göre halkın bütünlüğünü oluşturan şey, tesadüfî bir şekilde yer ve zaman birliğinden meydana gelen coğrafi veya ırkî bütünlük değildir. Bireyleri, reel bir topluma dönüştüren ortak duygu, acı ve mutluluğun paylaşılması, bireyin kendisini evrensel çerçevede ortak ideal ve gayelere adanması, duygu bütünlüğü ve ortak perspektiftir. İkbâl, bu hususa şu igadelere yer verir:

*Gönüller bir renkte olursa o cemiyete millet denir. Bu Tur-ı Sina Bir'in tecellisi ile aydınlanır / Onun tıynetinde cezbe aynı olmalı / Irk ile iftihar cebalettir. Irkın hükmü, ten üzerinde caridir. Ten de fânîdir / Bizim milletimizin temeli başkadır. Bu temel, bizim gönüllerimizde gizlidir / Biz aynı sadağın parlak temrenli okları gibiyiz. Görünüşümüz bir, görüşümüz bir, düşünüşümüz birdir / Davamız bir, manamız birdir. Hayalimizin şekli, ve ölçüsü dabi birdir / Sözümüz bir, dileğimiz bir, canımız bir oldu.*⁴⁹

İkbâl'e göre millet kavramının ne olduğunu ele almak konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir:

Millet nedir? Binlerce gözle bir tek bakış / Hak ehlinin bir tek hüccet ve davası var: 'Çadırlarımız ayrı, gönüllerimiz birdir.' / Zerreler, tek bakışlıktan dolayı güneş oluyorlar, tek bakışlı ol / Az gören gözle

⁴⁸ İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, 88.

⁴⁹ İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, 94-95.

tek bakışla bakma! Bu, tevbidin tecellilerindedir / Milletın ruhu toplulukta varlık buluyor, milletin ruhu bedene muhtaç değildir / Onun varlığı, sohbet sebebiyle görünür olduğu için, sohbetim şırazesi kopunca öliür / Sen öldiün mü? Tek bakışla tekrar hayata kavuş! Merkezşizşlikten geç, ayakların üzerine dikil / Fikir ve faaliyetten vabdetini yarat.⁵⁰

İkbal'in düşüncesinde millet, bütün amaç, hedef, duygu ve düşüncelerin ortak bir gaye doğrultusunda ve bir birlik içinde yüksek maksatlara ulaşmaktır. İkbal, birey ve toplumu organik bir bütünlük içerisinde görmekte ve millet kavramını bu bağlamda ele almaktadır. İkbal, her ne kadar bireyin dinamik yapısını önemle vurgulasa bile, birey-toplum arasındaki karşılıklı ilişkinin değerine ve toplumun bireyleri sosyal ve ruhsal yönleriyle besleyip şekillendirmedeki rolüne de dikkat çeker. Bu bağlamda, bireyin geçmişten tamamen kopmaması gerektiğini de ifade eder. Bu çerçevede İkbal, tarihin eğitimdeki ve bir halkın ilerlemesindeki önemini farkındadır. Onun düşüncesinde bir halk, kendi tarihini, tarihsel gelişimini yetkin bir şekilde analiz etmeli ve kendi iç benliğini doğru ve gerçekçi bir şekilde bilmelidir. Peki, halk bunu nasıl bilecek? İkbal'in düşüncesinden hareketle bu soruya şöyle yanıt verilebilir: Toplumu güçlü ve dinamik bir birlik-bütünlük haline getiren ve ona reel zihinsel bir olgunluk katan farklı kültürel grup ve kurumların sürekli bir değerlendirilişiyile gerçekleştirileceğı söylenebilir.⁵¹ Ancak İkbal'in sözünü ettiğı tarih, salt duyguları kabartan, bireyin soyla-sopla övünmesine neden olabilecek bir hikaye veya efsane değil; geçmişini canlı bir şekilde yeniden yaşatan, bir ayna gibi, bir halkın kültürel birikimlerini, muvaffakiyetlerini ve bunların temel olarak dayandığı kaynaklarını yeniden gün yüzüne çıkaran ve onların, insanlığın genel gidişatındaki önemini, değerini ve fonksiyonunu doğru bir şekilde anlamalarını sağlayan tarihsel ve bilimsel bir süreçtir. Geçmiş tarih serüvenini yeniden canlandırmak, bireylerin kendilerine olan özgüvenlerini arttırır, onlara enerji ve dinamizm verir ve yaratıcı kabiliyetlerini güçlendirir. Ancak sadece geçmişe saplanıp kalmak, İkbal'in düşünce dünyasına aykırıdır. Çünkü ona göre, söz konusu tarihle birlikte, klasik çağdaş eserler ile modern veriler bir arada değerlendirilip bir potada eritilmeli ve bu bağlamda yaratıcı ve ileriye dönük adımlar atılmalıdır. Bu şekilde hareket edildiğinde ve buna bağlı olarak yaşanıldığı takdirde, verilen çabaların ve çekilen ıstırapların sonunda yaratıcı ve ileriye dönük olan bir eğitim sisteminin ortaya çıkacağı, İkbal'in ayrıca belirttiğı hususlardan biridir.⁵²

⁵⁰ İkbal, *Câvidnâme*, B. 1826-1834, 341.

⁵¹ İkbal, *Esrar ve Rumuz*, 110, 133; Krş. Suat Cebeci, "Eğitim Felsefesine Toplumcu Bir Yaklaşım", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 99-107.

⁵² İkbal, *Esrar ve Rumuz*, 134-135.

İkbal'in sözünü ettiği kapsamlı bir yaklaşım herhangi bir toplumun yeniden teşekkülü ve gelişiminde yaratıcı bireylerin kendine has kabiliyetlerini ve değerini ortaya koymada son derece önemlidir. Başka bir deyişle, özgür düşünceye ve özgün görüşlere sahip olabilecek bireyler yeni değerler ortaya koyabilir ve geçmişle, soyla-sopla övünmeyi sürdüren yapılara dinamik unsurlar katabilirler. İkbal'in burada işaret ettiği birey doktrini, teorik özelliklerinden bahsedilen bir yapı olmaktan ziyade, pratik önemi haiz olan bir yaklaşımdan ileri gelir. Bunu iki temel sebebe dayandırmak mümkündür. Birincisi, İslâm dünyasının son yıllardaki çöküşünden duyulan rahatsızlık. İkincisi ise Batı'da yeniden canlanan birtakım politik akımların ve hareketlerin kolektif yaşamın organize olması olgusunu esas alarak bireylerin özgürlüklerini baskı altına almaya yönelmeleri karşısında İkbal'in bireyin değeri üzerinde daha fazla durmasıdır. İkbal, İslâm toplumunun içinde girdiği düşüştürten kurtuluşu, sosyal hayatın muhafazasından ziyade bireylerin güç ve değerlerine bağlı olduğunu ısrarla vurgular. Ona göre, bunun en etkili çözümlerden biri, bireylerin kendine olan güvenlerini geliştirmek, benliklerini güçlendirmek, bu hususta onları desteklemek ve böylece bireylerdeki yıkım güçlerine karşı koyacak yaratıcı faaliyet ve eylemleri var etmektir.⁵³ Nitekim geçmişin değerlerine duyulan saygı, onları övme; değerlerin yeniden değerlendirilmesini, yeni oluşumların ortaya konulmasını ve yaratıcı fikirlere yeni fikirlerin inşa edilmesini engellemez. Bu nedenle İkbal, bireye ve bireyin gelişimine son derece önem verir. Onun, bireyin kaçınılmaz bir şekilde gelişimini sağladığına inandığı ilke "düşüncede eylem ilkesi"dir. Bu ilke sayesinde insan ruhu heyecanlanır, gereksiz, faydasız ve modası geçmiş fikirleri bir tarafa bırakır ve insanın ufku genişler. Birey ve toplum arasındaki ilişki böylelikle enerjik, dinamik karşılıklı ve zenginleştirici bir ilişki olarak yorumlanabilir ve düşünülebilir. Eğitim de bu bağlamda yönlendirilip düzenlenebilir. İkbal'in eğitim felsefesinin odak noktasını oluşturan şey sözü edilen yaklaşımdır. Bunun daha iyi anlaşılması açısından İkbal'in düşüncesinde eğitimin yaratıcı vizyonu başlığı ele alınmıştır.

4. Eğitimin Yaratıcı Vizyonu

İkbal, eğitim felsefesi yaklaşımını temel olarak birey olma, bireyin gelişimi ve birey-toplum ilişkisi bağlamında ortaya koyar. Ancak onun bu husustaki felsefî yaklaşımının bir bütün olarak bu başlık altında ele alınması mümkün görünmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi, İkbal'e göre Müslümanlar, gerek birey gerek millet olarak kapsayıcı bir yaklaşımla evrenselliği hedeflemelidir. Nitekim İslâm dinin temelinde de bu felsefî yaklaşım hâkimdir.

⁵³ Saiyidain, *İkbal'in Eğitim Felsefesi*, 71-72.

İslâm'ın temel prensiplerini kendine şiar edinen İkbâl, bu hususta da benzer bir yaklaşım öne sürer. Onun ifadesiyle; "Bu âlemin varlığının gayesi, Müslümanın bütün melekâtıyla zatını genişletmektir."⁵⁴ Bu yaklaşım Müslümanların gelecek kuşaklarına ve tüm dünyaya nasıl duyurulacak? İkbâl'e göre bunun iletişim kanalı, hem klasik hem de günümüz değerlerini canlı tutan ve dinamik bir yapıyla güncellemeler yapan, güçlü ve etkili bir kuvvet olan eğitimidir. Bu eğitim, sosyal, tarihsel ve kültürel düzenden ilhamını alan bir benlik ve idealle hayatîyet kazandırılmış ve tamamen özgür bir eğitim olmalıdır. Bununla birlikte enerjik, dinamik, yaratıcı ve üretken bir eğitimi sanat, bilim, bilgi ve gücün yeni alanlarını keşfedecek kabiliyet ve istekle harmanlanmış insandaki yaratıcı yetenek ve ruhu besleyip, gün yüzüne çıkmasına vesile olacak ve yönlendirecek bir eğitim olmalıdır. Böylesi bir eğitim felsefesi barındıran bir anlayış sayesinde insan, eğitimde son derece önemli bir yer edinen bilimle doğa üzerinde yalnızca hakimiyet kurmaz, aynı zamanda bilimsel metotlarla kendi dünyasını anlamlandırır ve onu bilinçli olarak yeniden inşa eder. Ayrıca bilim, geçmişle bugünü bağlayan, tarihte kutsal kabul edilen toplumun yaşam ve kültürünü, değerlerini reddetmez. İkbâl şöyle devam eder: Bilim, kendi değerleri ile dinî değerler arasında bir çatışma ortaya koymaz. Bilim, modern hayatta ve eğitimdeki pratik ile entelektüel hayat üzerinde doğrudan etkilidir. Bilim sayesinde gerçekliğe belirli noktalara kadar ulaşılır, ancak Nihai Gerçekliği bilim çözemeyiz; bunu ancak din çözer. Çünkü gerçekliğin tam ve duygusal bir fotoğrafını çizen din, gerçekliği bütünüyle ortaya koyar ve insan tecrübesine dayanan bilgilerin merkezi konumunu oluşturur. Bu nedenle bilim ve din karşıya gelmez. Bu konuya eğitimde ciddi bir yer verilmelidir. Bu, insana ve geleceğine katkılar sağlayan sezgisel insanlık sevgisiyle idealizmin en güçlü temelidir. Nitekim İkbâl'in aktardığı, Alfred North Whitehead (1861-1947)'in ifadesiyle, din, bir genel hakikatler sistemidir. İkbâl'e göre, din, samimiyetle benimsendiği, inanıldığı ve layıkıyla idrak edildiği, yaşandığı takdirde insanın hem batınî hem de zahirî âleminde ciddi ve etkili değişimler meydana getirir. Hiç kimse, şüpheli bir davranış ilkesine dayanarak hareket etme riskine girmez. Durum böyle olunca dinin temel ilkeleri hususunda aklî dayanağa, bilimin dogmalarında olduğundan daha fazla ihtiyaç duyulur. Bilim, şimdiye kadar olduğu gibi, aklî bir metafiziği görmezden gelir. Din ise özü itibarıyla böyle bir ihmalde bulunmaz. İkbâl'e göre bu nedenle, Whitehead'in haklı bir şekilde belirttiği gibi, iman asırları, akılcılık asırlarıdır. Ancak şu gerçeğin altını çizmekte yarar vardır: İmanı aklîleştirmek, felsefenin dine üstün olduğunu kabul etme anlamına gelmez. Elbette ki, felsefenin dini yargılama yetkisi vardır.

⁵⁴ İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, 130.

Ancak yargılanan şeyin doğası, felsefenin yargılama yetkisine yalnızca kendi spesifik şartlarına göre tâbi olmasını gerektirir. Felsefe, dini yargılama makamındayken, dine elindeki veriler arasında daha düşük bir konum tayin edemez. Çünkü din, bölümlenecek bir şey değildir; o ne gelişigüzel bir düşünce, ne gelişigüzel bir his, ne de gelişigüzel bir fiildir. Din, insanın bir bütün olarak ifadesidir.⁵⁵

Buradan Hareketle, bilimden ayrı olmayan ancak dinsel perspektifin hakim olduğu bir anlayışla bireyin bu dünyada bir kişilik kazanması, bunu geliştirmesi ve öteki dünyada da devam ettirmesini sağlayacak bir inanç tutumu içerisinde hareket edilmesi gerekliliğinin vurgulandığı anlaşılmaktadır. İktbal'in bu yaklaşımı, daha çok dinin verdiği ilhama dayanmakla birlikte, eğitim felsefesinin bütünüyle dinî bir ruhla beslenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Sözü edilen bu eğitim felsefesinin, şekil ve içerik bakımından, günümüzdeki dinî eğitim adı altında verilen eğitimden köklü bir şekilde farklıdır. Çünkü İktbal'in eğitim felsefesi, sosyal, siyasal, bilimsel ve felsefî problemleri hesaba katan ve onlara karşı bir ilgi, anlayış ve değerlendirme yapabilen bir öze dayanır. İktbal, bir kurtuluş gücüne sahip olan din ile kendini belirli ibadetleri yürütmekle sınırlandırılmış ve insan kişiliğinin entelektüel ve ruhî gelişmesini engelleyen din arasında canlı ve açık bir ayrım yapar. Onun ifadesiyle; “Vay o dine ki seni uyutuyor, seni derin uykularda bırakıyor. Bu, sihir ve afsun mudur, afyon hapı mıdır, din midir?”⁵⁶ Başka bir ifadeyle, İktbal'in ifade ettiği dinî yaklaşım, Allah adına cesur ve soylu bir yaşam sürmektir. Ancak bu, mevcut varolan bir eğitim sistemiyle entegre olmaya çalışan kimi din adamlarının geleneksel dinî anlayışlarından farklı olarak, temeli itibarıyla bilimle zıt olmayan, İslâm medeniyetinden kopuk olmayan daha gerçekçi bir yaklaşımdır.

Anladığımız kadarıyla İktbal'in ifade ettiği eğitim sisteminde, öğrencileri gruplar halinde pratik hayatına, etkin bir yaşama hazırlayacak bir eğitim modeli öngörülmektedir, yoksa günümüzde bazı ülkelerde olduğu gibi, sahte mistisizm ve politik çöküşün etkisiyle ortaya çıkmış pasif düşünceye dayanan bir eğitim olarak görülmemektedir. Salt soyut düşünce, bireyin eylem gücünü kısıtlamaktadır. Hayatın gerçeklerinden uzak duran ve yalnızca “fil dışı kule”ler örmeye hizmet eden bir anlayış, yarardan çok zarar verir ve gelişmeleri bir nebze duraksatır. İktbal'in düşüncesinde eğitim felsefesinin amacı, bireyselliktir ve bu, aksiyonun büyük çabalar gerektiren hayatı içinde gerçekleşebilir. Başka bir ifadeyle, benliği araştırmanın gayesi, bireyselliğin sınırlarından kurtulmak değildir, aksine bireyselliğin tam ve net bir izahını yapmaktır. İktbal, bu bağlamda günümüzde insanlığın üç temel şeye ihtiyacı olduğunu ifade

⁵⁵ İqbal, *in İslam*, 1-2; İktbal, *İslâm'da*, 31-33.

⁵⁶ İktbal, *Cavidnâme*, B. 991-992, 191.

eder. Bunlar, âlemin manevî bir yorumu, bireyin manevî olarak özgürleştirilmesi ve insan toplumunun manevî bir temelde evrimini yönlendirecek evrensel geçerliliğe sahip temel ilkeler. Bunların ekseninde yapılacak iş, salt entelektüel bir iş olmaktan çok, benliğin bütün varlığını derinleştiren ve yaratıcı bir ruh ve inançla onun iradesini keskinleştiren son derece önemli bir iştir. Böylelikle dünyayı kavramlar yoluyla tanımakla birlikte, devamlı eylemlerle tekrar tekrar kurulan bir şey de olduğu gerçeği bilincine varılır. İkbâl'e göre tecrübe göstermektedir ki, saf aklın bildirdiği hakikat, sadece şahsî ilhamın getirebileceği canlı kanaatin ateşini getirmekten âcizdir. Din her daim bireyleri yükseltirken ve toplumların bütününe dönüştürürken, saf düşüncenin insanları çok az etkilemesinin sebebi işte budur.⁵⁷

İkbâl'e özel atıfla şüana dek dile getirilen düşünceleri dikkate alındığında, eğitim felsefesi bir eylem felsefesi olarak ifade edilmiştir. Bu bakımdan, İkbâl benliği, daha önce başka nedenle dile getirildiği üzere, bilen ve yapan benlik şeklinde ele alır. Bu, eğitim ve eğitim felsefesi açısından büyük bir öneme sahiptir. İkbâl'e göre, şuurlu tecrübenin tabiatında yer alan ve harici işlerle uğraşısında yapan benlik, bilen benliğin etrafına kişiye tamamen yabancı olan bir tür örtü örür. Yapan benlik, seri zamanı gerçek zaman olarak düşünenler için öncelikli iken, saf sürenin içinde bulunduğu bilen benlik ise onlar için yok olur. Şayet bu noktada benlik, kâinattan faydalanmak için bir örtü örmeyi amaç olarak güderse, tamamen bu örtünün içinde kalırsa ve örtüyü gerçek dünyayı-kendinde- son olarak kabul ederse, gerçeklik ölçeğinde aşağılara doğru düşer, madde düzeyine iner ve ölür. Ancak eğer benlik, gerçek benin gücünü ve manasını fark ederse, o, zamanda aşkın bir duruma gelir ve tabir-i caizse, evreni parçalayarak kendi şahsiyetini yeniden oluşturur. Benin bilincindeki bu gelişim, bir yandan onu seri zamanın zincirinden kurtarıırken; öte yandan ise saf süre, onun elinde bütün varlığı fethetmesini mümkün kılan adeta bir kılıç olur. Bu sebepten ötürü benlik, seri zaman ile ilgili olmasına rağmen o, seri zamanın ötesine ve üzerine geçer, görülebilen ve görülemeyeni kontrol altına alabileceği gibi, bütün uzay-zamansal dünyaya yahut renkli ihtişamlara hüküm edebilecek bir konuma ulaşır. Benlik, görülebilen ve görülemeyenleri kendi iradesi bağlamında değiştirebilir ve dönüştürebilir bir güce sahiptir. Benliğin gücü, gelişimi, üretimi, bağımsızlığı ve özgürlüğü, seri zamanı kontrol etmesiyle orantılıdır. Bu hayat mücadelesinde ve geriliminde başarısızlık, benlik için ölüm çanı mahiyetindeyken; başarı ise yeni bir yaşam dünyasına bir başlangıç teşkil eder ve görülebilen ve görülemeyen evrenler onun egemenliği altına girer. Dolayısıyla benlik kavramının açıklanmasının ancak bilen benlik

⁵⁷ İqbal, *in İslam*, 142; İkbâl, *İslâm'da*, 216-217; Krş. Bayraktar Bayraklı, "Eğitim Felsefesinde İdealizm", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 185-217.

sayesinde hayatın ve amacın birbirine karıştığı bütüncül bir yaklaşımla mümkün olduğu ve bunun yanı sıra her ferдин hayatı ve fikrinin gerçek kaynağı olan ve her şeyi içine alan bir Zât ya da Ben birliğiyle mukayese edilebileceği belirtilir. İkbâl'in benliği bir "şey" olarak değil, bir "fil" olarak idrak etmesi ve kendi tecrübesiyle idare eden, şekillenen ve genişleyen bir enerji olarak kabul etmesi göz önünde bulundurulduğunda, benliğin oluşumunda tecrübenin önemi ve anlamı net bir şekilde ortaya çıkar.⁵⁸

Anlaşıldığı kadarıyla İkbâl'in eylem felsefesi üzerine kurulan eğitim anlayışında, bireyi mutlak olanla ilişki kurabilecek ruhsal ve sezgisel bir olgunluğa hazırlayan doğa ve benlikle ilişkili bir yer vardır. Onun burada ifade ettiği ilişki, sezgisel kapasitenin zenginleşmesidir. Böylelikle ortaya konulacak eğitim, herkesi kucaklayan bir "hümanizm" ruhu ve evrensel bir perspektif geliştirmek; dar yaklaşımlı pratik siyasi görüşlerin, coğrafi veya ırkî bağımlılığın büyümesini engellemek için sade, şeffaf, özgür bir fikir ve ufuklu bir düşünce zemininde yürütülmelidir. Onun işaret ettiği eğitim, bireyin benliğini sürekli geliştirdiği, bilgelikle oluşturulan, insanileşmiş bir eğitim sistemidir.

Sonuç

İkbâl'in düşüncesinde eğitim felsefesi, bilinçli bir şekilde, bireyin eğitilmesine, kişiliğinin geliştirilmesine, toplumla olan ilişkisine ve gelecekteki durumuna, bağlı olarak izah edilebilir. Bu bağlamda o, eğitim felsefesinin merkezine bireyi koyar ve bireyin nasıl olması gerektiği hususunu benlik kavramı ile açıklar.

İkbâl'in benlik kavramı felsefesinin merkezini oluşturur. Çünkü o, benlik olgusunu kapsamlı bir kavram olarak ortaya koyar ve bu bağlamda bir felsefe geliştirir. Onun felsefesinde benlik, Tanrı, kâinat ve insanın sırrıdır. Buna bağlı olarak, onun eğitim hakkındaki düşüncelerinin ele alınabilmesi için benlik mutlak surette idrak edilmelidir. İnsanın düşünce ve duygu dünyasını oluşturan, teoriksel çözümlerini ve pratik eylemlerini belirleyen ve bu anlamda felsefi problemlere yönelik çözüm modeli olan benlik, kendini tanıyan, bilen ve kendine sahip olan bir varlık olduğunu fark ettiği takdirde, ölüm dâhil, hiçbir şey onun kendisini, etkisini ve gücünü yitirmesine sebep olamaz. Bu anlamda benlik, eğitim felsefesinin kaynağı konumundadır. Çünkü insan benliği, Tanrı'nın, evrenin ve insanın mahiyetinin iyice anlaşılmasına vesile olan gelişme ve büyümenin sonsuz imkânlarına sahip olup, böylelikle insanın geleceği için büyük bir coşku ve umut içinde olmasını sağlar.

⁵⁸ İqbal, *in İslam*, 37-39; İkbâl, *İslâm'da*, 80-82; Burada ifade edilen "seri zaman" ve "saf süre" hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Saim Gündoğan, "Muhammed İkbâl'de Zaman Kavramı", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (Konya, 2016), 1/257-270.

İkbal'in düşüncesinde birey olma ile birlikte kişiliğin gelişimi eğitim felsefesinin odak noktasını oluşturur. Ona göre kişiliğin gelişimi, bireyin kendini ifade etmesi, kendi kültürel ve geleneksel değerlerinden istifade etmesi, ilham alması, onları eleştirel bir değerlendirmeye tâbî tutması sonucunda mevcut medeniyet ve kültürleri kavrama, içselleştirme ve yeniden teşekkül etme kapasitesini arttırmak ve kendisine has, sürekli bir bireyselliğe ulaşmak için ilerleme göstermesidir. Kişiliğin gelişimini sağlayacak felsefe ise bir eylem felsefesidir. Bu felsefi yaklaşım, ortaya konulacak eğitim sisteminde hem teorik hem de pratik uygulamalarda devamlı olarak yenilikleri ve değişiklikleri kapsar. Çünkü anılan yaklaşımda kölelik, taklitçilik gibi durağanlığa sebep olabilecek bakış yok, aksine ilerlemeyi, gizli potansiyel güçleri ve yaratıcı eğilimleri ortaya çıkaran özgürlük vardır.

İkbal'in eğitim felsefesinde birey olma, bireyin gelişimi son derece önemlidir. Ancak bireyin benliğini ve kimliğini kendi olarak sürdürüleceği, bütün yaratıcı faaliyetlerini gerçekleştireceği yer toplumdur. Bu bakımdan birey, her ne kadar dinamik, enerjik, yetenekli, donanımlı olursa olsun kendini kabul ettireceği yer toplumdur.

Dolayısıyla, organik bir bütünlük içerisinde bireyin, bireyin gelişiminin ve birey-toplum ilişkisinin ele alınması gerektiği, bunun İslâm dinin evrensel görüşüne dayandırılarak bir faaliyet felsefesi çerçevesinde eğitime dayalı yaratıcı bir vizyonla gerçekleştirilebileceği ifade edilir. Bu bağlamda bir eğitim sistemi ve felsefesi öngörülmektedir.

Kaynakça

Bayraklı, Bayraktar. "Eğitim Felsefesinde İdealizm". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4. 185-217. 1986.

Cebeci, Suat. "Eğitim Felsefesinde Toplumcu Bir Anlayış". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2. 99-107. 1996.

Gündoğan, Saim. *Muhammed İkbal'de Ölümsüzlük Düşüncesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Gündoğan, Saim. "Muhammed İkbal'de Zaman Kavramı". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. 1/ 257-270. Konya, 2016.

Iqbal, Allama Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1996.

Iqbal, Allama Muhammad. *The Secrets of The Self (Asrar-ı Khudi)*. translate Renold A. Nicholson. Lahore: Ashraf Printing Press, 1983.

İkbal, Muhammed. *Aşk ve Tutku On Uzun Manzume*. çev. Celal Soydan. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.

İkbal, Muhammed. *Bal-î Cibril (Cebrail'in Kanadı)*. çev. Ahmet Kızılkaya. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2000.

İkbal, Muhammed. *Cavidnâme*. çev. Annemarie Schimmel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958.

İkbal, Muhammed. *Doğru'dan Esintiler (Hayatı, Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler)*. çev. Nihat Ahmed Asrar. İstanbul: Kültür Yayınları, 1988.

İKBAL, Muhammed. *Doğudan Esintiler*. çev. N. Ahmed Asrar. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1988.

İkbal, Muhammed. *Esrar ve Rumuz*. Haz. ve çev. Ali Nihat Tarlan. İstanbul: Sufi Kitap, 2. Baskı, 2010.

İkbal, Muhammed. *Esrâr-ı Hodî (Benliğin Sırları)*. çev. Ali Nihat Tarlan. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1958.

İkbal, Muhammed. *İkbal'den Şiirler Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*. çev. Ali Nihat Tarlan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1971.

İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

İkbal, Muhammed. *İslâmın Rubu*. çev. E.A. İstanbul: Doğan Güneş Yayınları, 1963.

İkbal, Muhammed. *Muhammed İkbal Külliyyatı*. çev. Ahmet Metin Şahin. İstanbul: Irmak Yayınları, 2010.

İkbal, Muhammed. *Rumuz-u Bîhodî*. çev. Ali Nihat Tarlan. ts.

İkbal, Muhammed. *Şarktan Haber*. çev. Ali Nihat Tarlan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

İkbal, Muhammed. *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmıştım Ben*. çev. Halil Toker. İstanbul: Şule Yayınları, 1999.

Kur'an Meal-2. Erişim 15 Aralık 2019. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>.

Momoh, Aminu Sanni and Danladi. "Plato's Philosophy of Education and Its Implications to Counselling". *British Journal of Education*. 7/4. 66-73, Nisan 2019.

Monteiro, Ternan. "Rousseau's Philosophy of Education". Erişim 10 Ekim 2019. <http://snphilosophers2005.tripod.com/ternan.pdf>.

Raij, Vesa Taatila ve Katariina. "Philosophical Reiev of Pragmatism as a Basis for Learning by Developing Pedagogy". *Educational Philosophy and Theory*. 44/8. 831-844, 2012.

Saiyidain, K. G. *İkbal'in Eğitim Felsefesi*. çev. Necmettin Tozlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Tozlu, Necmettin. "İkbal'in Eğitim Felsefesi". *Felsefe Dünyası*. 16. 21-39 Yaz 1995.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ARAP DİLİNDE MEBNÎ KELİME TÜRLERİ VE MEBNÎLİK İLLETLERİ

MABNI TYPE OF WORDS IN ARABIC LANGUAGE AND THE REASONS FOR MABNI
CASE

Fatih ULUGÖL

Dr., Eğitim Görevlisi, Kocaeli Dini Yüksek İhtisas Merkezi

mfatihulugol@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04 Mayıs 2020 / 04 May 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 23 Haziran 2020 / 23 June 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2020

Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 617-639.

Cite as / Atıf: Ulugöl, Fatih. “Arap Dilinde Mebnî Kelime Türleri ve Mebnîlik İletleri [Mabni Type of Words in Arabic Language and the Reasons For Mabni Case]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 6/2 (Temmuz/July 2020), 617-639.

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

Öz

Arap dilinde kelimeler, başlarına gelen âmillerin değişmesi sebebiyle sonlarının değişip değişmemesine göre mu'rab ve mebnî diye iki kısma ayrılır. Mu'rab kelimelerin sonunda, kelimenin cümle içerisindeki konumuna göre bazı değişiklikler olurken mebnî olanlar, hiçbir şekilde bu değişikliği kabul etmemektedir. Mebnî kelimeler de, cümle içerisinde hiçbir şekilde i'rabta yeri olmayan aslı mebnîler ve cümle içerisinde i'rabta yeri olsa da i'rab alametini kabul etmeyen ârizî mebnîler şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Harfler, mazi ile emir fiilleri ve cümleler aslı mebnîler iken zamirler, ism-i mevsûller, ism-i işaretler, fiil isimleri gibi bazı kelime türleri ise ârizî mebnî olan kelimelerdendir. Sürekli olarak mebnî olan bu kelime türleri dışında altı yön isimleri (cihât-ı sitte) gibi her zaman olmasa da bazı şartlar dâhilinde bazen mebnî olan kelimeler de bulunmaktadır.

Ârizî mebnî olan kelime türleri, kimi dilciye göre sadece bir sebepten ötürü mebnîdir ki o da bu kelimelerin aslı mebnîlerden olan harfe benzemesidir. Buna göre mebnî kelimeler; harf sayısı, mana, âmîl ya da mühmel olup ma'mûl olmama ve mana ifade etmek için başka bir şeye ihtiyaç duyma gibi hususlarda harfe benzediği için mebnî olmuştur. Çoğu dilciye göre ise mebnîliğin harfe benzeme dışında, cümle yerine kullanılmış olma ve mürekkebe olma gibi başka sebepleri de bulunmaktadır.

Bu çalışmada, Arap dilinde mebnî olan kelime türleriyle beraber kelimeleri mebnî kılan sebeplerin ne olduğu konuları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Mebnî, Mu'rab, İlet, Harf.

Abstract

In the Arabic language, words are classified into two parts, such as *mu'rab* and *mabni*, according to whether the endings of words change due to the change of *amil* at the beginning of the words. While there are some changes at the end of *mu'rab* words depending on the position of the word in the sentence, *mabni* words do not accept the change in any way. *Mabni* words are classified into two parts as essential *mabnis* that have no place in *i'rab* in the sentence, and accidental (*ârizî*) *mabnis* who do not accept the sign of *i'rab* in the sentence even if they have a place in *i'rab* in the sentence. While letters, *maği*, and command verbs and sentences are essential *mabnis*, some types of words such as pronouns, *ism mevsul* (ism-i mevsul), *ism isharah* (ism-i işaret), and *fi'l nouns* (fiil isim) are accidental words. Apart from these types of words, which are regarded as permanent, there are some *mabni* words, not always but in some circumstances, such as six directions (*cihât-ı sitte/ al jihat al sittah*).

The types of words that are accidental *mabni*, according to some linguists, are *mabni* for only one reason, which is that these words resemble the letter (*harf*) that is one of the essential *mabnis*. Accordingly, *mabni* words become *mabni* because they resemble letters in terms of the number of letters, meaning, being *amil* or *mohmal* (mühmel) but not *ma'mul*, being similar to the letter, and demanding something else to express meaning. According to most linguists, there are other reasons, such as being used as an alternative to a sentence and being *murakkeab*.

In this study, the types of words that are *mabni* in the Arabic language and the causes make words *mabni* will be discussed.

Keywords: Arabic Language, Mabni, Mu'rab, Reason, Letter.

Extended Abstract

As in every language, words are the principal elements used to reach the meaning meant to be expressed in the Arabic language. However, in order to express the desired meaning, the words must be employed in a particular order. One of the characteristics of the Arabic language is that there are some signs at the end of these words, according to the duty of the words employed in the sentence. These signs indicate that the word is in positions such as subject, object/complement, mudaf ilaihi. Because of the changes that occur at the end of the word and are called i'rab, it is understood what the speaker desires to say.

Although i'rab is very intimately related to meaning, every word does not have the signs of i'rab. Since some types of words do not accept variability in any way, they remain unchanged, regardless of their task in the sentence. Such words are called mabni words in nahiv.

In Nahiv, mabni are divided into two groups, such as essential mabnis and temporal/accidental mabnis. Essential mabnis are words that have no i'rab related to the word (lafz), taqdir, or mahal because such words cannot be considered in a position such as subject, object/complement, or mudaf ilaihi in the sentence. On the other hand, accidental mabnis are the words in the sentence that do not accept the sign of i'rab in terms of structure, but they are in a position such as subject, object/complement, or mudaf ilaihi. Accordingly, the incidental mabnis are described as "the unchanged words whose end do not change due to the amils at the beginning of the word." These words are called mabni because they are compared to the steady structures/buildings as the end of the words do not change due to amils and remain the same.

*The essential mabnis include the four types, such as letters, madi/past verbs, imperative verbs, and sentences without the imperative laam. All letters employed in the Arabic language are mabni. The madi verb is also mabni according to the consensus of the linguists. The verbs, which do not have the imperative laam at the beginning, are mabni according to the linguists from Basra, but such verbs are mu'rab for the linguists from Kufa. As for mabni sentences, what is decisive in the sentences is that there is no place in i'rab, just like letters, madi, and order verbs. In such a situation, the sentence is appropriate to be among the essential mabnis. The words that are accidental mabni are divided into two groups, such as permanent mabni and those that are mabni in some cases. The permanent mabnis are ism ishara, ism mavsul, fi'l nouns, the nouns in **فَعَالٍ** *wazn*, asma al asvat, some murakkab words, some kinayahs and some adverbs. Those that are mabni in some cases are the words **أَوَّل**, **بَعْدَ**, **قَبْلَ**, the words of six directions like **تَحْتَ**, **أَمَامَ**, **خَلْفَ**, **يَمِينِ**, **شِمَالِ**, **فَوْقَ**, **أَمَامَ** and **أَيِّ** and **أَيِّ** and **أَيِّ**, the word **حَسْبَ**, munada which is mufrad or marifa, mufrad noun of the letter **ل** which separates the meaning of haber from genders (jins) totally, and mudari verb which takes nun indicating plural femininity or nun indicating reduplication. These words are employed as mabni in accordance with the conditions.*

The linguists stated that there would not be searched any illat in the situation about whether the types of words like essential mabni and essential mu'rab are mabni or mu'rab. The mabni words whose illat should be searched are the accidental mabnis that are opponents to the essentiality. The linguists stated that the most fundamental factor that causes a noun in the Arabic language to be a letter is that the noun resembles a letter. For this reason, some linguists, such as Sibawayh, Abu Ali al-Farisi, and Ibn Malik, stated that the nouns are mabni on the condition that they are similar to the letter. These linguists stated that the resemblance of the noun to the letter is the most substantial reason to make a noun mabni. Besides, the way of the resemblance of nouns to letters is also extensively discussed. Accordingly, the mabni nouns are compared to the letters sometimes in terms of the number of the letter, the meaning essentially belonging to the letter, or not being ma'mul even if they have the characteristic of being amil or mohmal. However, the general approach of most linguists is that some mabni nouns become mabni because of similarity to the letter, while some nouns are mabni due to other reasons. According to these linguists, some nouns become mabni because of different reasons, such as being used as a substitute instead of sentences and being murakkab.

It is possible to say that there is no absolute alliance among all the linguists in terms of mabni words, as in the example of imperative verbs, but there is a consensus about the majority of the mabni words. In theory, it is striking that there is a disagreement between the linguists about defining the illat of mabni words. Besides, linguists, who suggest the existence of more than one illat, fell into a dispute about the illats making some words mabni by describing the illats

of the words independently. When the explanations of the linguists who defend different views on these issues are analyzed, it is seen that some disputes arise from the differences in the practice of the alternative methods such as sama and qiyas, as in the case of accepting some words like حَذَام as mu'rab or mabni, that and some disputes do not include concrete evidence that any opinion should be chosen.

Giriş

Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de ifade edilmek istenen manayı elde etmek için kullanılan unsurların başında kelimeler gelir. Ancak istenilen mananın ifade edilebilmesi için kelimelerin belli bir düzen içerisinde kullanılması gerekir. Arap dilinin özelliklerinden biri de kullanılan kelimelerin cümle içerisinde ifâ ettikleri vazifeye göre bu kelimelerin sonunda bazı alametlerin bulunmasıdır. Bu alametler, kelimenin fâil, mef'ûl, muzafun ileyh vd. konumlarda bulunduğu delalet eder. Kelimenin sonunda meydana gelip i'râb adı verilen bu değişiklikler sayesinde konuşan kişinin ne söylemek istediği anlaşılır.

Kelimelerin sonunun, kastedilen manaya delalet edecek şekilde kullanılması, sonradan ortaya çıkan bir husus değildir. Bilakis kelimelerin doğru i'râb alametleriyle kullanılması eskiden beri Araplar tarafından son derece ehemmiyet gösterilen bir husustur.¹ Çünkü yanlış i'râb demek, muhatabın manayı yanlış anlaması demektir ki bu durum dilin ortaya konma amacına aykırıdır. Hatta Arap dil çalışmalarının başlamasına zemin hazırlayan en temel sebep, insanların gerek Kur'an-ı Kerim okurken gerekse günlük hayattaki konuşmalarında yaptıkları i'râb hatalarıdır. Nitekim bu çalışmaların başlamasını tetikleyen olaylardan biri olarak rivayet edilen şu olay da bu durumu desteklemektedir: Nahiv ilminin kurucusu kabul edilen Ebu'l-Esved ed-Düeli'nin (ö. 69/688-89) kızı bir gece babasına, "Gökyüzü ne kadar da güzel" demek için "مَا أَحْسَنُ السَّمَاءِ" (Gökyüzünde en güzel olan şey nedir?) şeklinde أَحْسَنُ kelimesini merfû olarak kullanınca babası "النَّجْمُ" (yıldızlardır) demiştir. Bunun üzerine kızı ona "Ben, sana soru sormadım. Gökyüzünün ne kadar güzel olduğunu söylemek istedim." deyince kızının ne demek istediğini anlayan ed-Düeli kızına "O halde şöyle de: مَا أَحْسَنَ السَّمَاءِ" demiş ve bu olay neticesinde, yapılan i'râb hatalarının önüne geçmek amacıyla Arap dili çalışmalarına başlamıştır.²

İ'râb, manayla son derece yakın ilişkili olsa da her kelimedede i'râb alametleri görünmemektedir. Bazı kelime türleri, değişkenliği hiçbir şekilde kabul etmediği için cümle içerisindeki vazifesi

¹ Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî, *el-İdâh fî ileli'n-nahiv*, thk. Mâzin el-Mübarek, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979) 67.

² Bkz. Ahmed Muhtar Abdulhamid, *el-Bahsu'l-lügavî inde'l-Arab*, (b.y.: Alemu'l-Kütüb, 2003), 84.

ne olursa olsun tek hâl üzere kalmaktadır. Bu tür kelimelere nahiv ilminde *mebnî* kelimeler denmektedir ki bu çalışmanın amacı, Arap dilinde mebnî olarak kullanılan kelime türlerini açıklayıp kelimeleri mebnî kılan illetleri ortaya koymaktır.

1. Mu'rab ve Mebnî Terimlerinin Tanımı

Çalışmanın asıl konusu mebnî kelimeler olsa da mebnînin zıddı olan mu'rab'ın da bilinmesi, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağından bu kavrama ve nahiv ilminde ifade ettiği manaya değinmek yerinde olacaktır.

Sözlükte “fasîh olmak, sözü açık bir şekilde ifade etmek, amacını veya ihtiyacını sözü dolandırmadan söylemek, Arapça'ya uygun bir şekilde ifade etmek”³ gibi anlamlara gelen i'râb (إعراب) masdarının ism-i mef'ûlü olan mu'rab (مُعْرَبٌ) kavramı, bir nahiv terimi olarak şu şekilde tarif edilmiştir: “Mu'rab, başına gelen âmiller sebebiyle sonu değişen lafızdır.”⁴ Buna göre isim ve fiiller içerisinde, başına gelen âmiller sebebiyle bu kelimelerin sonu da değişiyorsa bunlar mu'rab kelimedir. Örneğin جاء خالد (Halit geldi.), رأيت خالدًا (Halit'i gördüm.) ve مررت بخالد (Halit'e uğradım.) cümlelerindeki خالد isminin sonu her üç cümlede de değişmiştir. Çünkü birinci cümlede bu ismin başındaki âmil olan جاء fiili, خالد ismini fâil olmak üzere ref etmiştir. İkinci cümledeki âmil olan رأيت fiili, bu ismi mef'ûl olmak üzere nasb etmiştir. Üçüncü cümlede ise خالد isminin başındaki bâ harf-i cerri onu cer etmiştir. Başındaki âmillerin değişmesi sebebiyle خالد isminin sonu da değiştiğine göre bu ismin mu'rab olduğu anlaşılabilir.

Mu'rab olan kelimeler, i'râb alametlerinin açıkça görünüp görünmemesi açısından iki kısma ayrılmaktadır. Arap dilinde bulunan bazı kelimeler, mu'rab olsa da sonu itibariyle i'râb alametini taşımaya uygun değildir. Bu durumda i'râb alameti zâhiren değil, takdîren bulunur. Bu durumda olan mu'rab kelimelerin i'râb alameti taşıyamamasının iki sebebi vardır: Kelime ya sonu itibariyle hiçbir alamet taşıyamayacak durumdadır (teazzür durumu). Ya da kelimenin sonu i'râb alameti taşıyabilir, ancak bu durumda kelimedeki bir ağırlık meydana gelecektir. Mümkün olduğu müddetçe kelimedeki ağırlığın hafifletilmesi gerektiği ilkesince bu tür kelimelerde i'râb alametleri zâhiren değil takdîren bulunmaktadır. Teazzür sebebiyle i'râb alameti taşıyamayan kelimeler, sonunda elif bulunan maksûr isimler ile sonunda elif bulunup da ref veya nasb halindeki muzâri fiillerdir. الفتى (genç) ismi ile يَحْتَسِي fiili buna örnek olarak

³ Cevherî, İsmail b. Hammâd, “a-r-b”, *Mu'cemu's-Sahâb*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2012), 685; İbrahim Mustafa vd., “a-r-b”, *el-Mu'cemu'l-vasîf*, (b.y.: y.y., ts.), 641.

⁴ Bkz. Şerîf Cürçânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 221.

verilebilir. Aynı şekilde mütekellim zamiri olan yâ harfine izâfe edilen isimlerde de i'râb alameti zâhiren görünmez. Çünkü bu zamir, kendisinden önceki harfin her zaman meksûr olmasını ister. Teazzür sebebiyle i'râb alameti taşıyamayan bu tür kelimelerde i'râb alameti bütün i'râb durumlarında takdîridir. Ağırlık sebebiyle i'râb alameti taşıyamayan kelimeler ise ref ve cer halindeki mankûs isimler ile ref halinde olup da sonunda vâv veya yâ harfi bulunan muzâri fiillerdir. Bu tür kelimelerin nasb halinde ise i'râb alameti zâhiren görünür. Çünkü fetha kelimeye ağır gelmeyen hafif bir harekedir. Bu tür kelimelere *الْفَاضِي* ismi ile *يَعْرُو* ve *يُرْمِي* fiilleri örnek olarak verilebilir.⁵

Mebnî kelimesi ise sözlükte “inşa etmek, bina etmek, kurmak, duvarı dikmek” gibi anlamlara gelen *بِنَاءٌ* masdarından türetilmiş bir ism-i mef'ûldür. Nahiv ilminde ise mebnîler iki kısma ayrılmaktadır: Aslî olarak mebnî olanlar (*مَبْنِي الْأَصْلِ*) ve arızî olarak mebnî olanlar (*مَبْنِي الْعَارِضِ*). Aslî olarak mebnî olanlar, ne lafzen ne takdîren ne de mahallen i'râb alan kelimelerdir. Çünkü bu tür kelimelerin cümle içerisinde fâil, mef'ûl ya da muzâfun ileyh gibi bir konumda bulunması düşünülemez. Aslen i'rabta yeri olmadığı için de aslî mebnîler olarak isimlendirilmişlerdir. Arızî olarak mebnî olan kelimeler ise cümle içerisinde fâil, mef'ûl veya muzâfun ileyh gibi bir konumda bulunmakla beraber yapı olarak sonunda i'râb alameti kabul etmeyen kelimelerdir.⁶ Buna göre arızî olarak mebnî olanlar “başına gelen âmiller sebebiyle sonu değişmeyip tek hâl üzere olan kelime” şeklinde tarif edilmektedir.⁷ Bir başka deyişle mebnî, “Sonundaki hareke ve sükûnu âmil sebebiyle olmayan kelime”⁸ demektir. Bu tür kelimelere mebnî denmesinin sebebi, bu kelimelerin âmiller sebebiyle sonunun değişmeyip aynı hal üzere kalması hususunda tıpkı yerinde sabit duran yapılara/binalara benzetilmiş olmasıdır. Çünkü binalar, çadılar vb. yapıların aksine hep aynı hal üzere kalıp başka bir yere intikal etmemektedir.⁹ Bu özelliğiyle mebnî kelimeler, mu'rab olan kelimelerin zıddıdır. Yukarıda mu'rab için verilen örnek cümlelerde *خَالِد* kelimesi yerine mebnî olan bir ism-i işaret getirildiğinde bu kelimenin sonu hiçbir şekilde değişmemektedir. Buna göre *جاء هذا* (Bu geldi), *رأيت هذا* (Bunu gördüm) ve *مررت بهذا* (Buna uğradım) cümlelerinde *هذا* kelimesinin başına

⁵ Bkz. İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed el-Ensârî, *Evdabu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î, (b.y.: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.), 1:59 vd.; Galâyîni Mustafa, *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1993), 1:23.

⁶ Bkz. Adalı, Mustafa b. Hamza b. İbrahim, *Netâicu'l-efkâr fî şerhi'l-izhâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 259; Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid, *Keşşâfu ustulâbâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ahmed Hasan Behic, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 1:217-218.

⁷ Galâyîni, *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*, 1:18.

⁸ Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 197.

⁹ Bkz. İbn Cinnî, Osman, *el-Hasâis*, (byy.: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Küttâb, ts.), 1:38.

farklı âmiller geldiği halde, bu kelimenin sonu hep aynı kalmıştır. Çünkü bu kelime mebnî kelimelerdendir ve hiçbir şekilde değişiklik kabul etmemektedir. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da şudur: Yukarıda mu'rab kelimeler içerisinde i'râb alametini takdîren alan *الْفَتَى* ve *يَخْشَى* gibi kelimelerde i'râb alametinin zâhiren görünmeme sebebi bu kelimelerin sonunun i'râb alameti taşımaya uygun olmamasıdır. *هذا* vb. mebnî kelimelerde ise i'râb alametinin görünmeme sebebi bu kelimelerin sonunun i'râb alameti taşımaya elverişli olmaması değil, bilakis kelimenin baştan sona kendi mebnî yapısıdır.

Aslı olarak mebnî olanlar, dört tür olup şunlardır: Harfler, mâzi fiil, başında emir lâmı bulunmayan emir fiilleri (emr-i hâzır) ve cümleler. Arap dilinde kullanılan bütün harfler mebnîdir. Mazi fiil de dilcilerin ittifakıyla mebnîdir. Başında emir lâmı bulunmayan emir fiillerin mebnî olması hususunda ise ihtilaf bulunmaktadır. Basralı dilcilere göre bu fiiller mebnîdir. Çünkü fiillerde aslanan mebnî olmasıdır. Bu fiiller de sükûn üzerine mebnîdir. Kûfeli dilcilere göre ise bu emir fiilleri, tıpkı başında emir lâmı bulunan muzâri fiiller gibi mu'rabtır. Çünkü bu tür emirlerin başında da emir lâmı bulunmaktaydı, ancak bu lâm harfi tahfîf amacıyla hafzedilmiştir. Tahfîf amacıyla hafzedilmiş olan şey ise zikredilen şey hükmündedir.¹⁰ Cümlelerin mebnî olmasına gelince; cümlelerde aslanan, tıpkı harfler, mazi ve emir fiilleri gibi i'râbta yerinin olmamasıdır. Böyle olunca da aslı olarak mebnî olanlar içerisinde olması uygun olmuştur. Bazı cümlelerin i'râbta yeri olduğu ve bazen sıfat, hâl, mef'ûl gibi i'râbî konumlara sahip olduğu şeklinde bir itiraz da yapılamaz. Çünkü cümlelerin, cümle olarak i'râbta yeri yoktur. İ'râbta yerinin olduğu durumlarda müfred isim olarak tevîl edilerek i'râblanır. Dolayısıyla bu durumda cümle olarak i'râblanmadığı için aslı mebnîlik vasfını kaybetmez.¹¹

Arızî olarak mebnî olan kelimeler, sürekli mebnî olanlar (*المبنيّ اللّازم*) ve bazı durumlarda mebnî olanlar (*المبنيّ العارض*) şeklinde iki kısma ayrılır. Sürekli mebnî olanlar; zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsûller, fiil isimleri, *فَعَالٍ* vezninde olan isimler, esmâu'l-esvât, bazı mürekkeb isimler, bazı kinâyeler ve bazı zarflardır.¹² Bazı durumlarda mebnî olanlar ise şunlardır: *أَوَّل*, *بَعْدَ*, *قَبْلَ*, *شِمَال*, *يَمِين*, *خَلْفَ*, *أَمَامَ*, *فَوْقَ*, *تَحْتَ* kelimeleri, başında *ليس* veya *لا* edatının bulunduğu *غير* kelimesi, ism-i mevsûl olan *أَيَّ* ile *أَيَّة* kelimeleri,

¹⁰ İbn Ya'îş, Muvaffakuddîn Ya'îş b. Ali b. Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal li'Zemahşerî*, thk. Emîl Bedî' Yakub, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4:294.

¹¹ Bkz. Fahrettin Kabâve, *İ'râbu'l-cümel ve eşbâu'l-cümel*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 35.

¹² Bkz. Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*, thk., Ali Bû Melhem, (Beirut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993), 165; Birgivi, Takıyyüddin Mehmed Efendi, *İzâhâr* (Mecmûatu'n-nahiv içinde), (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2010), 188 vd.

حَسْبُ kelimesi, müfred ve marife olan münâdâ, cinsi nefyeden ل harfinin müfred ismi ve kendisine cem-i müennes nûnu veya te'kîd nûnu bitişen muzâri fiil. Bu kelimeler, ileride gelecek olan bazı durum ve şartlarda mebnî olarak kullanılır. Bu şartlar oluşmadığında ise mu'rab olarak kullanılır.¹³

2. Mebnî Kelimeler

Yukarıda mebnî kelimelerin aslî ve ârızî olarak iki kısma ayrıldığı ifade edildi. Bu kısımda ârızî olan mebnî kelimeler ele alınacaktır. Ancak mebnî olarak kullanılan bu kelime türlerine geçmeden önce Arap dilinde kelime ve kelimenin kısımları üzerinde kısaca durmak konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Arap dilinde kelime, “*bir manaya delalet eden müfred lafız*” şeklinde tarif edilmiştir. Tarifte geçen *müfred* kavramı, kelimeyi meydana getiren harflerden bazısının bu kelimenin ifade ettiği mananın bazısına delalet etmediği şey manasına gelmektedir. Örneğin زيد kelimesini meydana getiren د - ي - ز harfleri tek başlarına kullanıldıklarında Zeyd’in bir parçasına delalet etmemektedir. Buradan hareketle غلام زيد (Zeyd’in hizmetçisi) terkinin kelime olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu terkihi meydana getiren iki cüzden (غلام ve زيد) her biri bu terkinin ifade ettiği mananın bir cüzüne (Zeyd veya köle) delalet etmektedir.¹⁴

Kelime; isim, fiil ve harf şeklinde üç kısma ayrılmaktadır.

İsim: Tek başına bir mana ifade etmekle beraber zamana delâlet etmeyen kelime türüne isim denir. Örneğin زيد (Zeyd), رجل (bir adam), فرس (bir at), شجر (bir ağaç), نصر (yardım etme), هذا (bu), هو (o) kelimeleri, başka bir kelimeye ihtiyaç duymaksızın tek başlarına bir mana ifade etmektedir. Bununla beraber bu kelimeler zamana delalet etmemektedir.¹⁵

İsimleri diğer kelime türlerinden ayıran bazı özellikleri bulunmaktadır. Bunlar özetle şunlardır: Başında elif-lâm takısının bulunması, sonunda tenvîn bulunması, müsnedun ileyih olması, başında nidâ edatı ve harf-i cerlerin bulunması.¹⁶

Fiil: Tek başına bir mana ifade etmekle beraber geçmiş, gelecek veya şimdiki zamana delâlet eden kelime türüdür. Örneğin نصر (yardım etti) kelimesi tek başına bir anlam ifade etmekle beraber aynı zamanda geçmiş zamana delalet etmektedir. Aynı şekilde ينصر (yardım

¹³ Birgivi, *İzhâr*, 192 vd.

¹⁴ Bkz. İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Ensârî, *Şerhu Katrin-nedâ ve belli's-sadâ*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010), 31.

¹⁵ Bkz. Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 23; Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Hem'u'l-bevâmi' fi şerhi cem'i'l-cenâmi'*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikiyeye, ts.), 1:25; Galâyîni, *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*, 1:9.

¹⁶ Bkz. İbn Hişâm, *Şerhu Katrin-nedâ*, 33; Galâyîni, *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*, 1:10.

ediyor/yardım edecek) kelimesi de bir manaya delalet edip aynı zamanda şimdiki veya gelecek zamana delalet etmektedir.¹⁷

Fiiller zaman itibariyle mazi, muzâri ve emir şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan mazi fiil, geçmiş zamana delalet etmekle birlikte sâkin olan te'nîs tâ'sını veya zamir olan tâ'yı kabul etmesiyle diğer fiillerden ayrılır. Muzâri fiil, şimdiki ve gelecek zamana delalet etmesiyle beraber em, لم, سوف, لن, س gibi edatları kabul etmesiyle diğer fiillerden ayrılır. Emir fiil ise başında emir lâmı olmadan muhataptan bir şeyi yapmasını talep etme manası bildirmekle beraber müennes muhataba yâ'sını kabul etme özelliğiyle diğer fiillerden ayrılır.¹⁸

Harf: Tek başına bir mana ifade etmeyen, ancak kendisinden başka bir kelimedede bulunan manaya delalet eden kelimedir.¹⁹ Bu tanımdan anlaşıldığı üzere harf, bir manaya delalet eder, ancak bu mana kendisinde değil başka bir kelimedede vücut bulur. Örneğin “ جاء زيد ” cümlesinin başına هل harfı getirildiğinde bu harf istifhama delalet eder. Ancak istifham manası bu harfin kendisinde değil, bilakis “ جاء زيد ” cümlesinde meydana gelmektedir. Bu cümlede istifham manasını meydana getiren kelime ise هل harfidir.²⁰

2.1. Sürekli Mebnî Olan Kelimeler

Cümle içerisinde hangi halde bulunursa bulunsun mebnî olan birtakım isimler vardır ki bunlar, nahiv literatüründe *el-mebniyyu'l-lâzım* diye de isimlendirilir.²¹ Bu isimler şunlardır:

a. Zamirler: Mütakellim, muhatap veya gâîp bir ismin yerine kullanılan isimlere zamir denir. Bu isimlerin, nahiv kitaplarında açıklandığı üzere muttasıl, munfasıl, bâriz, müstetir, merfû, mansûb ve mecrûr gibi türleri bulunmaktadır ki bunların hepsi mebnîdir.²²

b. İsm-i işâretler: Kendisi aracılığıyla somut veya soyut bir şeye veya mekâna işaret edilen isimlere ism-i işâret denir ki bunlar mebnîdir.²³ Ancak tesniye ifade eden ve ref halinde

¹⁷ İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfîye fî ilmi'n-nahv*, thk. Salih Abdulazim eş-Şâir, (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010), 44.

¹⁸ Galâyyînî, *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*, 1:33-34.

¹⁹ İbnu'l-Verrâk, Muhammed b. Abdillâh, *İlelu'n-nahv*, thk. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999), 142; Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdullâh, *el-Lübâb fî İleli'l-binâi ve'l-i'râb*, thk. Abdullâh Nebhân, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 1:50; İbn Hişâm, Abdullâh Cemâlüddîn b. Yusuf b. Ahmed el-Ensârî, *Şerhu şuzûri'z-zebeb* (Mehattâtu rihleti's-sürûr ile birlikte), (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013), 19.

²⁰ Bkz. Esterâbâdî, Radıyyüddîn Muhammed b. Hasan, *Şerhu'l-Kâfîye*, thk. Yahya Beşir Mısırî, (Riyad: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1996), 1:21-22.

²¹ Bkz. Birgivî, *İzhâr*, 188.

²² Galâyyînî, *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*, 1:116.

²³ Afgânî, Said b. Muhammed, *el-Mûcezz fî kavâidi'l-lugati'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 114.

هَدَان ve هَاتَان şeklinde; nasb ve cer halinde ise هَدَيْن ve هَاتَيْن şeklinde kullanılan ism-i işaretlerin mu'rab veya mebnî olduğu hususunda dilciler arasında ihtilaf bulunmaktadır.²⁴

c. İsm-i mevsûller: Kendisinden sonra gelen cümleyle muayyen bir şeye delalet eden isimlere ism-i mevsûl denir. İsm-i mevsûllerin *bâs* ve *müşterek* şeklinde iki türü bulunmaktadır. اللّٰي / اللّٰتِي - اللّٰتِي / اللّٰتِي - اللّٰتِي / اللّٰتِي gibi müfred, tesniye, cemi, müzekker ve müennes için ayrı ayrı kalıpları bulunan ism-i mevsûller hâs olan ism-i mevsûllerdir. ذُو - أَيُّ - ذَا - مَا - مَنْ gibi hem müfred-tesniye-cemi hem de müzekker-müennes için kullanılanlar ise müşterek olan ism-i mevsûllerdir. Bu ism-i mevsûllerin hepsi mebnîdir. Bunlar içerisinde ileride geleceği üzere sadece أَيُّ ve أَيَّة isimleri bazı durumlarda mu'rab olur. Hâs olan ism-i mevsûllerden müzekker-tesniye sığası olup ref halinde اللّٰذَان, nasb ve cer halinde ise اللّٰذَيْن şeklinde kullanılan, aynı şekilde müennes-tesniye sığası olup ref halinde اللّٰتَان, nasb ve cer halinde ise اللّٰتَيْن şeklinde kullanılan ism-i mevsûllerin ise mebnî ya da mu'rab olduğu hususunda nahiv ulemâsı arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır.²⁵

d. Fiil isimleri: Fiilin delalet ettiği manaya delalet edip fiilin alametini taşımayan isimlere *fiil isimleri* (اسم الفعل) denir. Fiil isimleri, bazen بَعْدَ (uzak oldu) anlamına gelen هَيْهَاتَ (ne kadar uzak!) kelimesi gibi mazi fiil manasında kullanılır. Bazen أُعْجِبُ (şaşıyorum) manasına gelen وَيُّ kelimesi gibi muzâri fiil manasında kullanılır. Bazen de أُسْكُتُ (sus) anlamına gelen صَنَ kelimesi gibi emir fiil manasında kullanılır. Bu isimler, mebnî olup müfred, tesniye, cemi, müzekker ve müennes durumlarının hepsinde aynı sığa ile kullanılır.²⁶

e. Fَعَالِ vezninde olan isimler: فَعَالِ vezinde olup da masdar, sıfat ya da müennes alem olan isimler mebnîdir. Buna göre masdar manasında olan فَعَّار (günah işlemek), sıfat manasında olan فَسَّاق (fasık) ve bir kadın ismi olan حَدَّام kelimeleri mebnîdir. Ancak bunlardan müennes alem olan kelimenin mebnî olması Hicazlılara göredir. Benî Temîm'e göre ise bu vb. isimler mebnî değil, mu'rabdır.²⁷

f. Esmâu'l-esvât: Kendisi aracılığıyla akılsız bir varlığa veya küçük bir çocuğa seslenilen isimler ile kendisi aracılığıyla işitilen bir sesin taklit edildiği isimlere savt isimleri (أسماء الأصوات) denir. Örneğin atı kovmak için kullanılan هَلَا kelimesi, elindeki şeyi ağzına koymaması veya ağzındaki şeyi çıkarması için çocuğa söylenen كَخْ kelimesi ve taşın çıkardığı

²⁴ Bkz. Galâyyînî, *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*, 1:129.

²⁵ Bkz. İbn Akîl, Bahâuddin Abdullah b. Abdurrahman, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti'bni Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Kahire: Dâru't-Turâs, 1980), 1:141 vd; Galâyyînî, *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*, 1:129-130.

²⁶ Afgânî, *el-Mâceç*, 377.

²⁷ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 3:72.

sesi taklit etmek için kullanılan طُق kelimesi bu tür isimlerdendir. Bu isimler de Arap dilinde mebnî olarak kullanılan isimlerdir.²⁸

g. Bazı mürekkebe isimler: İki kelimenin bir araya gelerek tek kelime kılınmasıyla oluşan kelimelere mürekkebe denir.²⁹ Mürekkebe kelimelerin birçok kısmı bulunmaktadır. Bunlar içerisinde mebnî olanlar şunlardır: 1. Biri diğerinde âmîl olmayıp tek isim kılınan alem mürekkebler. Bu durumda eğer سَيِّبَوِيَه ve خَالَوِيَه isimlerinde olduğu gibi ikinci isim, ses bildiren bir kelime ise mürekkebe lafzı meydana getiren her iki isim de mebnî olur. Buna göre birinci isim fetha üzere, ikincisi ise kesre üzere mebnî kılınır. Eğer ikinci isim مَعْدِيكِرَب، بَعْلَبَك، حَضْرَمَوْت، örneklerinde olduğu gibi ses bildirmeyen bir isimse sadece birinci isim mebnî olur. Buna göre eğer birinci ismin sonu sahîh bir harf ise bu isim fetha üzere mebnî olur. Birinci ismin sonunun illet harfî olması durumunda ise bu isim sükûn üzere mebnî olur. Bu tür terkiplerde ikinci isim ise gayr-i munsarif olarak mu'rab olur. 2. Mürekkebe lafzı meydana getiren isimlerin tek isim kılınmadığı, ancak iki isim arasında atf harfî ya da harf-i cerrin takdîren bulunduğu mürekkebler. Bunlar da iki isim arasında atf harfinin takdîren bulunduğu on birden on dokuza kadar olan sayılar ile aralarında atf harfî ya da harf-i cer takdir edilen bazı kalıp ifadelerdir. On iki sayısı hariç on birden on dokuza kadar olan sayıların her iki cüzü de mebnîdir. Buna göre eğer mürekkebi meydana getiren isimlerin sonu sahîh bir harf ise her iki isim de fetha üzere mebnî olur. أَحَدَ عَشَرَ، خَمْسَةَ عَشَرَ، خَمْسَ عَشْرَةَ gibi. Sonunun illet harfî olması durumunda ise sükûn üzere mebnî olur. حَادِي عَشْرَةَ، إِحْدَى عَشْرَةَ gibi. Eğer mürekkebe lafız, on iki sayısı ise bu durumda ikinci isim fetha üzere mebnî olur. Birinci isim ise tesniye isimlerin îrâbiyla mu'rab olur ve nûn harfî hazfedilir. اِثْنَا عَشَرَ / اِثْنَتَا عَشْرَةَ / اِثْنَتَا عَشْرَةَ gibi. Aralarında atf harfî ya da harf-i cer takdir edilen mürekkepler ise cümlede hâl ya da zarf olarak bulunan bazı kalıplardır. Örneğin بَيْتَ بَيْتَ (kapı kapıya), صَبَاحَ مَسَاءَ (sabah-akşam), شَعْرَ شَعْرَ / مَدْرَ مَدْرَ (ayrı ayrı, dağınık), حَيْصَ حَيْصَ (bela, içinden çıkılmaz hal) gibi terkipler bu kısma girer. Örneğin هُوَ جَارِي بَيْتَ بَيْتَ (O benim kapı komşumdur.) cümlesinin aslı بَيْتًا لِبَيْتٍ، بَيْتًا فَبَيْتًا، vb. bir şekildedir. İki kelime arasındaki harf hazfedilmiş ve iki kelime kaynaştırılmıştır.³⁰

²⁸ Bkz. Eşmûnî, Ali b. Muhammed, *Menbecii's-sâlik ilâ El-fîyyeti'bnî Mâlik*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3:103-104; Sâmerrâî, Fadıl Salih, *Me'âni'n-nabv*, (Ürdün: Dâru'l-Fikr lî't-Tibâati ve'n-Neşr, 2000), 4:48.

²⁹ Lübdî, Muhammed Semir Necîb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-nabviyye ve's-sarfîyye*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985), 95.

³⁰ Bkz. İbn Ya'îş, *Şerbu'l-mufassal*, 3:151; dalı, *Netâicu'l-efkâr*, 265 vd.

سَمَیْ önceki günü ifade etmek, الْآنْ şimdiki zamanı ifade etmek, مُنْذُ ve مُنْذُ genelde kendilerinden sonra isim veya fiil cümlesi geldiğinde zaman bildirmek, قَطُّ geçmiş zamanın tümünü ifade etmek, عَوْضُ gelecek zamanın tümünü ifade etmek, رَيْثُ zamanın miktarını ifade etmek, بَيْنَا ve بَيْنَمَا geçmiş zamanı ifade etmek için kullanılır. Mekân zarfı olarak kullanılan mebnî zarflar أَيْنَ، تَمَّ، هُنَا، حَيْثُ kelimeleridir. Bunlardan أَيْنَ istifhâm edatı olarak mekân bildirmek، حَيْثُ cümleye muzâf olarak mekân bildirmek، تَمَّ bazen تَمَّةً olarak da kullanılarak uzak mekânı işâret etmek، هُنَا ise yakın mekânı işâret etmek için kullanılır. Hem zaman hem de mekân zarfı olarak kullanılan mebnî zarflar ise لَدَى، لَدُنْ، أَيْ، بَيْنَ kelimeleridir.³⁶

2.2. Bazı Durumlarda Mebnî Olan Kelimeler

Arap dilinde mebnî olarak kullanılan isimlerden bazılarının her zaman değil, bazen mebnî olduğu daha önce ifade edildi. Bu tür isimler ve mebnî olarak kullanıldıkları durumlar şunlardır:

a. تَحْتَ، فَوْقَ، أَمَامَ، خَلْفَ، يَمِينِ، (cihât-i sitte) olan کَلِمَاتُ ile altı yön ismi (cihât-i sitte) olan أَوَّلُ، بَعْدُ، قَبْلُ، كَلِمَاتُ isimleri. Bu isimler, izafet halinden sonra muzâfun ileyhın hazfedilmesi ve hazfedilen muzâfun ileyhın lafzının aynısına değil de o lafzın manasını ifade edecek olan başka bir kelimeye niyet edilmesi durumunda zamme üzere mebnî olur.³⁷ Örneğin صَفَا الْجَوُّ بَعْدَ الْمَطَرِ (Yağmurdan sonra hava açtı.) cümlesinde muzâfun ileyh olan الْمَطَرِ kelimesi hazfedilip de mütekellim bu kelimeyi ifade edecek olan ذَلِكَ vb. başka bir kelimeye niyet ederse بَعْدُ diyerek بَعْدُ kelimesini zamme üzere mebnî kılar. Muzâfun ileyhın hazfedilmemesi, hazfedilip de manasına değil de lafzına niyet edilmesi veya hazfedilip de hem lafzına hem de manasına niyet edilmemesi durumunda ise bu isimler mu'rab olarak kullanılır.

b. Başında لَيْسَ veya لَا edatı bulunan غَيْرُ kelimesi. Bu kelimenin mebnî olmasının şartı, tıpkı بَعْدُ، قَبْلُ vb. isimlerde olduğu gibi muzâfun ileyhın hazfedilmiş olmasıdır. Örneğin بَقِيَ سَاعَتَانِ لَيْسَ غَيْرُ (İki saat kaldı, başka değil.) cümlesinde غَيْرُ kelimesi aslında muzâf idi. Çünkü cümlelerin hazifsiz hali لَيْسَ غَيْرُهُمَا بَاقِيَا şeklindedir.³⁸ Muzâfun ileyh hazfedilince غَيْرُ kelimesi zamme üzere mebnî olmuştur.³⁹ İbn Hişâm (ö. 761/1360), bu kelimenin başında لَا

³⁶ Bkz. el-Berde'i, Sa'dullah, *Hadâiku'd-dekâik alâ metni Enmûşec li'z-Zemahşerî*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.) 214 vd.; Adalı, *Netâicu'l-efkâr*, 269-270; Galâyyinî, *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*, 3:57 vd.

³⁷ İbn Hişâm, *Şerhu Katrin-nedâ*, 42-43; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, (b.y.: Dâru'l-Me'ârif, ts.) 2:283.

³⁸ Bu cümlelerin takdirinin، غَيْرُ kelimesinin haber kılınarak لَيْسَ الْبَاقِي غَيْرُهُمَا şeklinde olması da caizdir. Bkz. İbni Hişâm, Cemaluddin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Ensârî, *Muğnil-lebîb 'an kütübi'l-e'ârib*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 1:209.

³⁹ Bkz. Afgânî, *el-Mûvez*, 173.

edatının bulunmasının hata olduğunu ifade etmiştir. Buna göre لَا غَيْرُ ifadesi yanlıştır.⁴⁰ Ancak onun bu görüşü isabetli görülmemiştir. Çünkü İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), Radiyyuddîn el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra), İbn Ya'îş (ö. 643/1245) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi dilciler لَا غَيْرُ şeklinde bir kullanım olduğunu açıkça ifade etmektedirler.⁴¹

c. İsm-i mevsûl olan أَيٌّ ve أَيَّة isimleri. İsm-i mevsûllerin hâs olsun müşterek olsun hepsinin mebnî olduğu daha önce ifade edilmişti. Bunlar içerisinde sadece أَيٌّ ve أَيَّة isimleri bazen mu'rab bazen de mebnî olarak kullanılmaktadır. Bu isimlerin mebnî olabilmesi için muzâf olmaları ve sıla cümlesinin baş tarafının hafzedilmiş olması gerekir.⁴² Örneğin تَمَّ لَنْزَعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا *“Sonra her bir topluluktan, Rabman'a karşı en isyankâr olanları mutlaka çekip çıkaracağız.”*⁴³ ayet-i kerimesinde geçen أَيٌّ kelimesi, zamme üzerine mebnî olup تَمَّ لَنْزَعَنَّ fiilinin mef'ûlü olarak mahallen mansûbtur. Mebnî olma sebebi, bu kelimenin muzâf olması ve sıla cümlesinin baş tarafının hafzedilmiş olmasıdır. Çünkü bu cümlenin takdiri أَيُّهُمْ هُوَ أَشَدُّ şeklindedir.

d. كَسْبٌ kelimesi. يَكْفِي (kâfidir) anlamına gelen bu kelime, muzâf olup muzâfun ileyhin hafzedilmesi durumunda zamme üzere mebnî olur. Örneğin هَذَا كَسْبٌ (Bu bana kâfidir.) dendiğinde كَسْبٌ kelimesi zamme üzere mebnî olur. Çünkü bu durumda muzâfun ileyhin hafzedilmiştir. Cümlenin takdiri ise هَذَا كَسْبِي şeklindedir.⁴⁴

e. Müfred ve marife olan münâdâ. Kendisine nidâ edilen ismin müfred-marife olması durumunda münâda olan isim, şayet mu'rab olsaydı hangi alametlerle merfû olacaktysa o alametler üzerine mebnî olur. Münâdâ bahsinde geçen müfreden kasıt, muzaf veya şibh-i muzâf olmayan isimdir. Buna göre münâdâ olan isim tesniye ya da cemi de olsa müfred olarak kabul edilir. Aynı şekilde münâdâ olan isim, alem olması durumunda olduğu gibi nekire olup da kastedilen bir isim olması durumunda da marife kabul edilir.⁴⁵ Örneğin يَا زَيْدُ ifadesinde münâdâ olan زيد ismi, يَا مُسْلِمَانَ ifadesindeki مُسْلِمَانَ ismi, يَا مُسْلِمُونَ ifadesindeki مُسْلِمُونَ ismi ve adamın biri kastedilip de kendisine seslenildiğinde söylenen يَا رَجُلٌ ifadesindeki رَجُلٌ ismi müfred ve marife olan bir isim olduğu için zamme üzerine mebnî kılınmıştır.

⁴⁰ İbni Hişam, *Muğni'l-lebîb*, 1:209.

⁴¹ Bkz. Bkz. İbnu'd-Demâminî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Mahzûmî el-İskenderî, *Şerhu'd-Demâminî alâ Muğni'l-lebîb*, thk. Ahmed Azv İnâye, (Beyrut: Müessesetu'l-Târîhi'l-Arabî, 2007), 2:70.

⁴² İbn Akil, *Şerhu İbn Akil alâ Elfiyyeti'bnî Mâlik*, 1:162.

⁴³ Meryem, 19/69.

⁴⁴ İbn Hişam, *Evdahu'l-mesâlik*, 3:140; Galâyyînî, *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*, 2:210.

⁴⁵ Bkz. İbn Hişam, *Şerhu şuzûri'z-zeb*, 203; Adalı, *Netâicu'l-eşkâr*, 273-274; el-Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, 108.

f. Cinsi nefyeden **لَا** harfinin müfred olan ismi. Cinsi nefyeden **لَا** harfî, ismin ve haberin başına gelir ve haberin hükmünü ismin tüm fertlerinden kesin bir şekilde nefyeder. Bu edata *tebrîe* **لَا** (لا التبرئة) da denir. Bu edat, tıpkı **إِنَّ** edatı gibi, başına geldiği ismi nasb, haberi ise ref eder. Ancak isim ve haberinde bu şekilde amel yapabilmesi için bazı şartlar bulunmaktadır. Bu şartlar; isim ve haberinin nekire olması, **لَا** harfî ile ismi arasında fasıla bulunmaması ve **لَا** harfinin tekrar edilmemiş olması⁴⁶ şeklindedir. **لَا** harfinin ismi ya müfred olur ya da muzâf veya şibh-i muzâf olur. Müfred olmasından kasıt, tıpkı münâdâ bahsinde olduğu gibi muzâf veya şibh-i muzâf olmamasıdır. Buna göre bu isim tesniye ya da cemi de olsa müfred olarak kabul edilir. **لَا** harfinin isminin muzâf veya şibh-i muzâf olması durumunda bu isimler mu'râb olur. **لَا** **أَكَلَ حَرَامًا فَائِرٌ** (Haram yiyen hiç kimse başarılı olamaz.), **لَا** **فَاعِلًا شَرًّا مَمْدُوحٌ** (Kötülük işleyen hiç kimse övülmez.) örneklerinde olduğu gibi. **لَا** harfinin isminin müfred olması durumunda ise bu isim, şayet mu'râb olsaydı hangi alametlerle mansûb olacaktıysa o alametler üzerine mebnî olur. **لَا** **طَالِبٍ فِي الْمَدْرَسَةِ** (Okulda hiçbir öğrenci yok), **لَا** **طَالِبِينَ فِي الْمَدْرَسَةِ**, **لَا** **طَالِبِينَ فِي الْمَدْرَسَةِ**, **لَا** **طَالِبَاتٍ فِي الْمَدْرَسَةِ** örneklerinde olduğu gibi. **لَا** harfinin ismi, birinci örnekte fetha üzerine, ikinci ve üçüncü örnekte yâ üzerine, son örnekte ise kesre üzerine mebnîdir. Cem-i müennes sâlim olan ismin kesre yerine fetha üzerine mebnî olması da caizdir. Buna göre son örnekte **لَا** **طَالِبَاتٍ فِي الْمَدْرَسَةِ** de denebilir.⁴⁷

g. Cem-i müennes nûnu veya te'kid nûnu bitişen muzâri fiil. Fiiller içerisinde mu'râb olan tek fiil türü muzâri fiildir. Ancak bu fiil kendisine cem-i müennes nûnu veya te'kid nûnu bitişmesi halinde mebnî olur. Örneğin **النِّسَاءُ يُنْصِرُنَ** (Kadınlar yardım ediyorlar/edecekler.) dendiğinde muzâri fiil, kendisine cem-i müennes nûnu bitiştiği için sükûn üzerine mebnî olmuştur. Aynı şekilde **الرِّجَالُ لَيُنْصِرُنَّ** (Adam gerçekten yardım edecek.) dendiğinde muzâri fiil, kendisine te'kid nûnunun bitişmesi sebebiyle fetha üzerine mebnî olmuştur.⁴⁸

3. Mebnîlik İletleri

Kelimenin üç kısmını oluşturan isim, fiil ve harfin mebnî veya mu'râb olmaları hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Harfler ile mazi fiilin mebnî, muzâri fiilin ise mu'râb olduğu hususunda ittifak edilmiştir. Emir fiilinin mebnî veya mu'râb olduğu hakkında Basralı ve Kûfeli dilcilerin ihtilafa düştükleri ve Basralı dilcilere göre bu fiilin mebnî olduğu,

⁴⁶ **لَا** harfinin tekrar etmemiş olması şartı, bu harfin vucûben amel etmesinin şartıdır. Tekrar etmesi halinde amel etmesi de etmemesi de caizdir.

⁴⁷ Bkz. İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 27; Süyûtî, *Hem'u'l-bevâmi'* 1:523; Afgânî, *el-Mûcezz*, 250; Sâmerrâî, *Me'âni'n-nabv*, 1:370;

⁴⁸ Adalı, *Netâicu'l-efkâr*, 276.

Kûfeli dilcilere göre ise mu'rab olduğu hakkında daha önce bilgi verilmişti.⁴⁹ Dilciler, aslî olarak mebnî olan kelime türleri ile aslî olarak mu'rab olan kelime türlerinin mebnî olması veya mu'rab olması hakkında herhangi bir illet aranmayacağını ifade etmişlerdir. Çünkü bir kelime türü mebnîlikte veya mu'rablıkta asıl ise bunun için bir illet aranmasına gerek yoktur. İleti aranacak olan mebnî kelimeler, bu asla muhalif olarak gelen arızî mebnîlerdir. Buna göre isimlerde aslolanın mu'rablık olmasına rağmen isimlerin bazı türlerinin mebnî olması hakkında dilciler tarafından bazı illetler belirlenmeye çalışılmıştır.

Arap dilinde mebnî olan kelimelerin niçin mebnî olduğu hususu eskiden beri dilcilerin üzerinde durduğu bir husustur. Dilciler, Arap dilinde bir ismin mebnî olmasına sebep olan en temel unsurun ismin harfe benzemesi olduğunu ifade etmişlerdir. Bu sebeple de Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) gibi bazı dilciler, isimlerin yalnızca harfe benzemesi sebebiyle mebnî olduğunu ifade etmişlerdir. Endülüs dil mektebinin önemli simalarından İbn Mâlik (ö. 672/1274) de bu görüşü benimsemiştir.⁵⁰ Ancak dilcilerin çoğunun genel yaklaşımı, mebnî isimlerin bir kısmının harfe benzemesi sebebiyle diğer bir kısmının ise başka sebeplere binaen mebnî olduğu yönündedir.⁵¹ Mebnîlik sebeplerini yalnızca harfe benzemeye hasretmek yerine çoğunluğun benimsemiş olduğu birden fazla sebebe dayandırmak, bazı kelime türlerinin mebnîliğini açıklama hususunda daha açık olacağından bu çalışmada o görüşler de ele alınacaktır.

Mebnî isimlerin mebnîlik illetleri şunlardır:

3.1. Harfe Benzeme

Dilciler, ismin harfe benzemesinin onu mebnî kılma hususunda en güçlü sebep olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca isimlerin hangi yönden harfe benzediği hususu da geniş bir şekilde ele alınmıştır. Buna göre mebnî isimler, bazen harf sayısı sebebiyle bazen ifade ettiği mananın asıl itibarıyla harfe ait olması sebebiyle bazen âmîl olma veya mühmel olma vasıflarını taşıdıkları halde ma'mûl olmama sebebiyle bazen de mana ifade etmede yetersiz olması yönünden harflere benzetilmiştir.⁵² Bütün bu benzerlik yönleri burada ayrı ayrı ele alınacaktır.

3.1.1. Vaz' Yönüyle Benzeme (الشبه الوضعي)

⁴⁹ Süyûtî, *Hem'u'l-bevâmi*, 1:65.

⁵⁰ İbn Hişâm, *Endehu'l-Mesâlik*, 1:54; İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akâl 'alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, 1:28; Süyûtî, *Hem'u'l-bevâmi*, 1:60.

⁵¹ Süyûtî, *Hem'u'l-bevâmi*, 1:59.

⁵² Fâkihî, Abdullah b. Ahmed, *Şerhu kitâbi'l-hudûd fi'n-nabvi*, thk. Ramazan Ahmed ed-Demîrî, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988) 163.

Mebnî isimlerin vaz' yönüyle harflere benzemesinden kasıt, bu isimlerin, harf sayısı yönüyle mana ifade eden harflere (حروف المعاني) benzemesidir. Harfler genellikle bir ya da iki harf üzere vaz' edilmiştir. İsimler ise üç ya da daha fazla harf üzere vaz' edilmelidir.⁵³ Buna göre bir ya da iki harf üzere vaz' edilen isimler aslından uzaklaşıp harfe benzemiş olurlar. Bu benzerlik sebebiyle de harf gibi mebnî olurlar. Örneğin zamirlerin mebnî olma sebebi, çoğu zamirlerin bir veya iki harften meydana gelmesi sebebiyle vaz' açısından harflere benzemesidir. Mesela جِئْنَا (Sen bize geldin.) cümlesinde fiile bitişen تَ ve نَا zamirlerinden birincisi bir, ikincisi ise iki harf üzere vaz' edilmiştir. Aynı şekilde isimlerden olan كَمْ de iki harften meydana geldiği için vaz' bakımından harfe benzemiş ve mebnî olmuştur.⁵⁴

Zamirlerin mebnî olmasıyla ilgili başka bir görüş daha bulunmaktadır. Örneğin Çârperdi'ye (ö. 746/1346) göre zamirler mana ifade etmek için tekellüm, hitâb ve daha evvel bahsi geçmiş olma karinelere ihtiyaç duyar. Mana ifade etme hususunda başka kelimelere ihtiyaç duyduğu için harfe benzer ve harf gibi mebnî olur.⁵⁵ Bu durumda zamirlerin harfe benzemesi, vaz' açısından değil, ileride gelecek olan ihtiyaç açısındandır.

3.1.2. Mana Yönüyle Benzeme (الشبه المعنوي)

Mebnî isimlerin mana yönüyle harflere benzemesinden kasıt, bu isimlerin, harflerle ifade edilen birtakım manaları ifade etmesidir. Örneğin Arap dilinde şart manasını ifade eden kelime türü harftir. Ancak Araplar bu manayı ifade etmek üzere bazı isimler de vaz' etmişlerdir. Şart isimleri diye isimlendirilen bu isimler, mana yönüyle harfe benzedikleri için tıpkı harfler gibi mebnî kılınmışlardır.

İsimlerin mana yönüyle benzedikleri harfler iki kısımdır. Çünkü harfler, ya Arap dilinde var olan harflerdir ya da bu manayı ifade etmek için aslında vaz'edilmiş olması gerekirken vaz'edilmemiş olan, yani Arap dilinde mevcut olmayan harflerdir. Örneğin işaret etme manası, aslında harf ile ifade edilmesi gereken bir manadır. Ancak Araplar bu manayı ifade etmek için bir harf vaz'etmemişlerdir. Birincisine örnek olarak مَتَى kelimesi verilebilir. Soru edatı olarak kullanılan bu kelime, Arap dilinde soru edatı olarak vaz' edilip kullanılan hemze ve هـ harflerinin manasını ifade etmektedir. İkincisine örnek olarak ise ism-i işaretler verilebilir. Araplar bir şeye işaret etmek için bazı isimler vaz' etmişlerdir. Aslında, işaret etme manasını ifade etmesi gereken kelime türü, tıpkı hitap ve tenbîh manalarında olduğu gibi

⁵³ Eşmûnî, *Menbecü's-sâlik*, 1:42; Süyûtî, *Hem'u'l-bevâmi*, 1:62.

⁵⁴ Erdebîlî, Cemâluddîn Muhammed b. Abdulgani, *Şerhu'l-Unmûzec*, thk. Hüsnî Abdulcelil Yüsuf, (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, ts.) 91.

⁵⁵ Çârperdi, Hasan b. Ahmed, *el-Muğnî*, (İstanbul: el-Mektebetu'l-Hâşimiyye, 2017), 25.

harflerdir. Ancak Arap dilinde bu manayı ifade etmek için herhangi bir harf vaz' edilmemiştir. İsm-i işaretler, harf ile ifade edilmesi gereken bu manayı taşıdıkları için harflere benzetilmiş ve böylece mebnî kılınmıştır.⁵⁶

3.1.3. Kullanım Yönüyle Benzeme (الشَّبَه الاستعمالي)

Arap dilinde harfler âmil ve mühmel diye iki kısma ayrılmaktadır. Ancak hiçbir şekilde bu harfler ma'mûl olamazlar. Bu yönüyle harflere benzeyen bazı isimler bulunmaktadır. Örneğin isim-fiiller, fiillerin manasını taşıyıp âmil olarak kendilerinden sonra gelen isimlerde amel ettikleri halde kendileri ma'mûl olmazlar. Bu yönüyle mesela harf-i cerler ile اِن ve benzerlerinin isimlerde amel edip kendilerinin ma'mul olmaması durumuna benzemektedirler. Aynı şekilde esmâu'l-esvât gibi bazı isimler, âmil olmadıkları gibi mamûl de olmazlar. Bu yönüyle ne âmil ne de mamul olan istifhâm ve tenbîh harflerine benzemektedirler. Harfle arasında var olan bu müşâbehet, bazı isimleri tıpkı harfler gibi mebnî kılmıştır.⁵⁷

3.1.4. İhtiyaç Yönüyle Benzeme (الشَّبَه الافتقاري)

Mebnî isimlerin ihtiyaç yönüyle harflere benzemesi, bazı isimlerin bir anlam ifade etme hususunda bir cümleye ihtiyaç duyması bakımından harfe benzemesidir. Çünkü harfler de bir mana ifade etmek için başka kelime türlerine ihtiyaç duymaktadır. Örneğin اذ، الذي، التي gibi isimler tek başına kullandıklarında eksik kalırlar. Tam bir mana ifade etmek için başka bir cümleye ihtiyaç duyarlar. Bunlardan kimisi muzâfun ileyhe kimisi de sıla cümlesine ihtiyaç duymaktadır. İhtiyaç duyma hususunda harflere benzeyen bu vb. isimler onlar gibi mebnî olurlar.⁵⁸

3.1.5. Mühmellik Yönüyle Benzeme (الشَّبَه الإهمالي)

İsim ile fiil arasındaki bu benzerlik türü âmillik ve ma'mûllük yönünden işlevi olmayıp bazı sesleri taklit etmek, hayvanları kovmak ve çağırmak için kullanılan esmâu'l-esvât ile Kur'an-ı Kerîm'in bazı sûrelerinin başında bulunan كهيعص، طسم، حم gibi ifadelerde meydana gelir. Bu isimler amel etme ve kendisinde amel edilme bakımından herhangi bir işlevi olmayan بل، لو، هل gibi harflere benzerler ve onlar gibi mebnî olurlar. Bu yolla meydana gelen benzerliğe *ihmâlî benzerlik* adı verilmiştir.⁵⁹

⁵⁶ Eşmûnî, *Menbecü's-sâlik*, 1:42.

⁵⁷ Süyûtî, *Hem'u'l-bevâmi*, 1:63; Süyûtî, Celaluddin abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-Behcetü'l-mardîyye fî şerhi'l-Eljîyye*, thk. Muhammed Sâlih el-Endîmeşki, (b.y.: Mektebetü'l-Müderriis, ts.), 1:69.

⁵⁸ Süyûtî, *Hem'u'l-bevâmi*; 1: 64.

⁵⁹ Süyûtî, *Hem'u'l-bevâmi*, 1:64; Süyûtî, *el-Behcetü'l-mardîyye*, 1:81.

Esmâu'l-esvât olarak bilinen isimlerin mebnîlik sebebi hususunda farklı görüşler de bulunmaktadır. İbn Mâlik, İbn Hişâm ve onlara tabi olanlara göre bu isimlerin mebnîlik sebebi بل، لو، هل، gibi harflere benzemesi sebebiyledir.⁶⁰ İbn Akîl'e (ö. 769/1367) göre ise bu isimlerin mebnîliği, isim-fiillere benzemeleri sebebiyledir.⁶¹ Bunun dışında mebnîliğin bu sebebi, daha önce bahsi geçen "kullanım yönüyle benzeme" sebebi içerisinde de değerlendirilebilir.

3.1.6. Lafız Yönüyle Benzeme (الشَّيْبَةُ اللَّفْظِيَّةُ)

Mebnîlik sebeplerinden kabul edilen lafız yönüyle harfe benzeme, bir ismin telaffuz yönünden amel eden ya da etmeyen bir harfe benzemesini ifade etmektedir. Örneğin isim olarak kullanılan حَاشَا kelimesinin mebnî olma sebebi, aynı şekilde telaffuz edilen حَاشَا harfine benzemesidir. Aynı şekilde فوق manasında isim olarak kullanılan عَلَى ile كَلَّا kelimelerinin mebnî olma sebebi, harf olan عَلَى ve كَلَّا kelimelerine benzemesidir.⁶²

3.2. Cümle Yerine Kullanılma (الْكِنَايَةُ عَنِ الْجُمْلَةِ)

İsmin mebnîlik sebeplerinden biri de cümlenin yerine kullanılmasıdır. Daha önce ifade edildiği üzere cümlelerde aslanan mebnî olmaktır. Bu sebeple de cümleler aslî mebnîlerden sayılmıştır. Buna binâen Arap dilinde cümle yerine kullanılan bazı isimler de cümleler gibi mebnî olmuştur. Sürekli mebnî olan isimler başlığı altında geçen mürekkebe isimler bahsinde de ifade edildiği üzere كَيْتٌ ve دَيْتٌ kelimeleri ile cümle olan bir söz ya da fiil kinaye edilir. Örneğin yaşanmış bir olayı ya da yapılmış bir konuşmayı ifade eden cümleler yerine كَيْتٌ و كَيْتٌ veya ذَيْتٌ و ذَيْتٌ denir. Bu isimlerin bu şekilde cümle yerine kullanılması onları mebnî kılmıştır.⁶³

3.3. Mürekkebe Olma (التَّرْكِيْبُ)

İsmin mebnî olmasının sebeplerinden biri de mürekkebe olmasıdır. Yani iki kelimenin tek bir kelime haline gelmiş şekliyle ifade edilmesidir. İsmi mebnî kılan mürekkebler de iki kısımdır. Bunlardan birincisi, iki kelimedenden birinin diğerinde âmîl olmayıp her iki kelimenin tek isim kılındığı alem olan mürekkeblerdir. Bunların ikinci kelimesi ya نَفْطُوِيْهِ ve سَيِّوِيْهِ، خَالُوِيْهِ

⁶⁰ İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-Şâfiyye*, thk. Abdulmunim Ahmed Herîdî, (Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1982), 3:1384.

⁶¹ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Eljîyyeti İbn Mâlik*, 3:307.

⁶² İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn, (b.y.: Dâru Hecer, 1990), 2:309; Süyûtî, *Hem'u'l-bevâmi*, 1:65; Fâkihî, *Şerhu kitâbi'l-budûd*, 171.

⁶³ İbnü'n-Nahhâs, Bahâuddîn Muhammed b. İbrahim, *et-Ta'lîka ale'l-Mukarrib*, thk. Cemîl Abdullah Avîda, (Amman: Vizâratu's-Sekâfe, 2004), 536; Çârperdî, *el-Muğnâ*, 28; Ebû Hayyân, Esîruddîn Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Receb Osman Muhammed, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998), 2:797; el-Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, 222-223; Süyûtî, *Hem'u'l-bevâmi*, 1:65; Fâkihî, *Şerhu kitâbi'l-budûd*, 171; Adalî, *Netâicu'l-efkâr*, 269.

gibi ses bildiren bir kelime olur ya da *مَعْدِيْكَرَب*, *بَعْلَبَكْ*, *حَضْرَمَوْت* gibi ses bildirmeyen bir kelime olur. İkinci kelimelerin ses bildirdiği mürekkeblerin her iki cüzü de mebnî iken diğer mürekkebe türünde sadece birinci kelime mebnî olur.⁶⁴ Bu mürekkeblilik hali, bu tür isimleri mebnî kılmaktadır. İkinci mürekkebe kısım ise mürekkebe-i adedîdir. Bundan kasıt on birden on dokuza kadar olan (أحد عشر، اثنا عشر، ثلاثة عشر...، تسعة عشر) sayılardır. Bu sayılar arasında aslında tahfif sebebiyle hazfedilmiş olan bir atf harfi bulunmaktadır. Örneğin *خمسَة عشر* terkîbinin aslı, *خمسة وعشر* şeklindedir. Aralarındaki atf harfi hazfedilince bu sayılar mürekkebe kılınmıştır. Bu sayılardan on iki sayısı hariç diğerlerinin her iki cüzü de mebnîdir. On iki sayısının ise daha önce de ifade edildiği üzere birinci cüzü mu'rab ikinci cüzü mebnîdir. Mürekkebe-i adedî olan sayıların birinci cüzünün mebnî olmasının sebebi şudur: Bu iki kelime bir araya gelip aradaki atf harfi hazfedilince tek bir kelime gibi olmuştur. Bu sebeple de birinci kelimenin sonu, terkipten sonra kelimenin ortasında bulunan harf gibi olmuştur. Kelimelerin ortasında bulunan harflerin mebnî olması gibi bu terkibi meydana getiren iki kelimedenden birincisinin sonu da mebnî olmuştur. İkinci cüzün mebnî olmasının sebebi ise atf harfini tazammun etmesi sebebiyledir. Buna göre ikinci cüz mebnî olan harfi tazammun etmesi sebebiyle harf gibi mebnî olmuştur.⁶⁵

Sonuç

Çok erken bir dönemde başlayan Arap dili çalışmaları, kısa zamanda ciddi mesafeler kat etmiş ve bu alanda büyük eserler ortaya konmuştur. Dil alanında yapılan bu çalışmalar, sadece yaşayan dil malzemesini bir araya getirmekle sınırlı kalmamış, aynı zamanda bu dili konuşan Arapların dil felsefesini de keşfetmeyi hedeflemiştir. Bu sebeple Arap dili gramer kurallarını ortaya koymanın yanında bu kuralların illetlerini belirlemek de dilcilerin üzerinde durduğu önemli bir konu olmuştur.

Arap dilinde kelimeler, birçok yönden ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu hususta yapılan çalışmalardan biri de kelimelerin i'râbıyla ilgilidir. Buna göre kelimelerin i'râbta yerinin olup olmadığı, eğer i'râbta yeri varsa i'râb alametlerini kabul edip etmediği gibi yönlerden ele alınan kelime mu'rab ve mebnî şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Mu'rab ve mebnî kelimeler de müstakil olarak ele alınıp her biri kendi içinde farklı taksimlere tabi tutulmuştur. Bu taksimlerin önemli faydalarından biri de kelime türleri ve bunların özellikleri hakkında yapılan talillerin efrâdını câmi, ağıyarını mani olup olmadığını doğrulayabilme imkânı sunmasıdır.

⁶⁴ Adalı, *Netâicu'l-efkâr*, 265.

⁶⁵ el-Berdaî, *Hadâiku'd-Dakâik*, 219-220; Çârperdi, *el-Muğni*, 28; Adalı, *Netâicu'l-efkâr*, 267.

Mebnî kelimelerin neler olduğu hususunda, emir fiilleri örneğinde de görüldüğü gibi bütün dilciler arasında tam bir ittifak sağlanamamış olsa da büyük çoğunluğu hakkında bir görüş birliğinin olduğu söylenebilir. Teorik olarak mebnîliğin illetlerini belirleme hususunda da dilciler arasında bir görüş ayrılığının olduğu göze çarpmaktadır. Kimi dilciler, harflere benzerliğin yanında başka sebeplerin de var olduğunu ileri sürerken bazı dilciler, harflere benzerliği esas kabul edip illetleri teke indirme ve ileri sürülen diğer illetleri harfe benzeme illetine ircâ etme yönünde bir meyil sergilemiştir. Aynı şekilde, birden fazla illetin varlığını savunan dilciler, kelimelerin müstakil olarak illetlerini açıklarken bazı kelimelerin hangi illette mebnî olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu hususlarda farklı görüşleri savunan dilcilerin açıklamaları incelendiğinde, حَمَّ vb. bazı kelimelerin mu'rab veya mebnî olarak kabul edilmesi örneğinde olduğu gibi, bazı ihtilafların *semâ* ve *kazyâs* gibi nahiv usûllerini uygulama farklılıklarından kaynaklandığı, bazı ihtilafların ise herhangi bir görüşün tercih edilmesini gerektirecek somut deliller içermediği görülmektedir.

Kaynakça

- Abbas Hasan. *en-Nabvu'l-vâfi*. b.y.: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Adalı, Mustafa b. Hamza b. İbrahim. *Netâicu'l-efkâr fî şerhi'l-izbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Afgânî, Said b. Muhammed. *el-Mûcezz fî kavâidi'l-lugati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2003.
- Ahmed Muhtar Abdulhamid. *el-Babsu'l-lügavî inde'l-Arab*. b.y.: Alemu'l-Kütüb, 2003.
- Berde'î, Sa'dullah. *Hadâiku'd-dekâik alâ metni Enmûzec li'z-Zemahşerî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.
- Birgivi, Takıyyüddin Mehmed Efendî. *İzbâr*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2010.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Mu'cemu's-Sıbâb*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2012.
- Çârperdi, Hasan b. Ahmed. *el-Muğnî*. İstanbul: el-Mektebetu'l-Hâşimiyye, 2017.
- Ebû Hayyân, Esîruddîn Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*. thk. Receb Osman Muhammed. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- Erdebîlî, Cemâluddîn Muhammed b. Abdulganî. *Şerhu'l-Unmûzec*. thk. Hüsnî Abdulcelîl Yûsuf. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, ts.
- Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed b. Hasan. *Şerhu'l-Kâfiye*. thk. Yahya Beşir Mısırî. Riyad: Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1996.
- Eşmûnî, Ali b. Muhammed. *Menbecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Eyyûbî, Ebu'l-Fidâ İmâduddin İsmail b. Alî. *el-Künnâş fî fenneyi'n-nabv ve's-sarf*. thk. Riyâd b. Hasan. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 2000.

- Fahrettin Kabâve. *İ'râbu'l-cümel ve esbâu'l-cümel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Fâkihî, Abdullah b. Ahmed. *Şerbu kitâbi'l-budûd fi'n-nabvi*. thk. Ramazan Ahmed ed-Demîrî. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Galâyîni, Mustafa, *Câmiu'd-durûsi'l-arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1993.
- İbn Akîl, Bahâuddin Abdullah b. Abdurrahman. *Şerbu İbn Akîl alâ Elfıyyeti'bni Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.
- İbn Cinnî, Osman. *el-Hasâis*. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Küttâb, ts.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mekâyisu'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm, Cemaluddin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Ensârî. *Şerbu Katrin-nedâ ve bellî's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Ensârî. *Şerbu şuzûri'z-zehab*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013.
- İbni Hişâm, Cemaluddin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Ensârî. *Muğnil-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed el-Ensârî. *Evdabu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti'bni Mâlik*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî. b.y.: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.
- İbnu'd-Demâmîni, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Mahzûmî el-İskenderî. *Şerbu'd-Demâmîni alâ Muğni'l-lebîb*. thk. Ahmed Azv İnâye. Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2007.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiye fî ilmi'n-nabv*. thk. Salih Abdulazim eş-Şâir. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010.
- İBNU'L-VERRÂK, Muhammed b. Abdillâh. *İlelu'n-nabv*. thk. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerbu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. thk. Abdulmunim Ahmed Herîdî. Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1982.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerbu't-Teshîl*. thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn. b.y.: Dâru Hecer, 1990.
- İbnu'n-Nahhâs, Bahâuddin Muhammed b. İbrahim. *et-Ta'lîka ale'l-Mukarrib*. thk. Cemîl Abdullah Avîda. Amman: Vizâratu's-Sekâfe, 2004.
- İBN YA'ÎŞ, Muvaffakuddin Yaîş b. Alî b. Yaîş. *Şerbu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*. thk. Emîl Bedî' Yakub. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. b.y.: y.y., ts.
- Lübdi, Muhammed Semir Necîb. *Mu'cemu'l-mustalabâti'n-nabviyye ve's-sarfıyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985.
- Mehmet Zihni Efendi. *el-Muktadab*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.
- Sâmerrâi, Fadıl Salih. *Me'âni'n-nabv*. Ürdün: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 2000.
- Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-bevâmi' fî şerbi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikıyye, ts.

Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Behcetü'l-mardıyye fî şerhi'l-Elfiyye*. thk. Muhammed Sâlih el-Endîmeşki. b.y.: Mektebetü'l-Müderris, ts.

Şerîf Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ülûm*. thk. Ahmed Hasan Behic. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdullah. *el-Lübâb fî İleli'l-binâi ve'l-i'râb*. thk. Abdulilah Nebhân. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1995.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-İdâh fî İleli'n-naħv*. thk. Mâzin el-Mübarek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*. thk. Ali Bû Melhem. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**İLİTAM BÖLÜMÜ ÖĞRENCİLERİNİN İLÂHİYAT EĞİTİMİNE
BAKIŞI
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ İLİTAM ÖRNEĞİ**

THE VIEW OF THE STUDENTS OF ILITAM DEPARTMENT TO THEOLOGY
EDUCATION
EXAMPLE OF KOCAELI UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY

Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
sgumrukcuoglu@hotmail.com, 0000-0001-5875-767X, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Umuttepe Kampüsü İzmit Kocaeli

Muhammet Fatih GENÇ

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
mfgenc@hotmail.com, 0000-0001-53-87-0534, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Umuttepe Kampüsü İzmit Kocaeli

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Şubat 2020/ 26 February 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Mayıs 2020 / 29 May 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2020

Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 640-656.

Cite as / Atıf: Gümrükçüoğlu, Süleyman – Genç, Muhammet Fatih. “İlitam Bölümü Öğrencilerinin İlahiyat Eğitimine Bakışı Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlitam Örneği [The View of the Students of Ilitam Department to Theology Education Example of Kocaeli University Faculty of Divinity]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi - İhya International of Islamic Studies 6/2 (Temmuz/July 2020), 640-656.

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

Öz

2005-2006 öğretim yılında açılan İLİTAM bölümleri, kontenjanlarının artması, sınavsız geçişe izin verilmesinin ardından Türkiye’de tartışma alanı haline gelmiştir. Bu süreç İlahiyat fakültelerinin açık öğretim fakültelerine dönüşme tehlikesini beraberinde getirmiştir. Bu çalışmada Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İLİTAM bölümü örneğinde İLİTAM bölümü öğrencilerinin İlahiyat eğitimine bakışı, nitel araştırma yöntemiyle incelenmiştir. Araştırmanın sonucunda İLİTAM bölümü öğrencileri, bu programı yaşanan 28 Şubat mağduriyetinin bir telafisi olarak gördükleri, klasik medrese okuyanların kendilerini millet ve devlet nezdinde meşru kılacak bir vasıta olarak değerlendirdikleri, örgün eğitim alma imkânı olmayanlar için fırsat olarak gördükleri, müfredattan genel olarak memnun olmalarına rağmen, sınav sistemi, öğretim elemanları ile iletişim, güncel dini konuların müfredatta olmaması vb konularda şikayetlerinin olduğu, sonucu çıkmıştır. Bu sonuçlar bağlamında İLİTAM öğreniminin geliştirilmesine yönelik öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat, Din Eğitimi, Uzaktan Eğitim, Pedagojik Formasyon, İLİTAM

Abstract

ILITAM section opened in the 2005-2006 academic year, the increase of the quota, after the administration allowed to pass without examination has become a discussion area in Turkey. This process brought the danger of the faculties of Theology to become open faculties. In this study, the view of the students of the ILITAM department to the Theology Education in the sample of the ILITAM of the Faculty of Theology of Kocaeli University was analyzed with the qualitative research method. As a result of the research, although the students studying in this section were generally satisfied with the curriculum, they regarded this section as a compensation for the February 28 victimization they experienced. they were generally satisfied with the curriculum. system. In the context of these results, suggestions for the development of ILITAM learning are presented.

Keywords: Theology, Religious Education, Distance Education, Pedagogical Formation, ILITAM

Extended Abstract

In parallel with the change and development of the education system in Turkey in parallel with the socio-economic conditions of the country has begun distance education applications are increasingly widespread in developing. In this context, open education faculties, which include different departments in our country, were opened. One of the departments opened under these faculties is ILITAM programs. Turkey remotely connected to the higher religious education at Anadolu University Open Education Faculty Associate Degree Program in Theology and is still found in many university Divinity Degree Completion (ILITAM) is carried out with programs. Theology Associate Degree Program is a program opened in 1998 under the responsibility of Ankara University Faculty of Theology. In the same period, the acceptance of students to formal Theology Associate Degree programs in various faculties was stopped and the Theology Degree Programs were completely transformed into distance education format. Students who graduate from the Theology Associate Program can complete their higher religious education in the form of distance education by passing the vertical transition exam to the ILITAM program.

ILITAM program, 2005-2006 education started primary education. In 2009-2010 academic year, Sakarya University Faculty of Theology; Atatürk, Istanbul and İnönü Universities Theology Faculties during the 2010-2011 education phase; As of the 2011-2012 academic year, Cumhuriyet, Dicle, Dokuş Eylül, Fırat and Ondokuz Mayıs Universities have opened the ILITAM program of Faculty of Theology. In 2012, 4100 student quotas were allocated to ILITAM programs. It is about one third of the quota allocated. A graduate from Anadolu University Open Education Faculty Theology Associate Degree Program or theology vocational school or a theology degree program by completing its first two years includes a social sciences degree diploma. İLITAM course programs were brought up in accordance with the 2011-2012 educational theology associate degree programs (YÖK, 2010/3044). With this arrangement, Tafsir Method, Tafsir History, Hadith Method, Hadith History, Religious Islamic Law Method I-II and Kalam I-II 301 people have benefited from the Theology Graduation Completion Program (ILITAM), which was opened by Ankara University Faculty of Theology in 2006 and later spread to 11 Theology Faculties.

The ILITAM programs, which have been opened for reasons such as eliminating the February 28 Victimization, increasing the number of people studying higher education, and increasing the education level of religious officials working at the Presidency of Religious Affairs, have become the center of discussions today . In reaching this situation, it is understood that the program does not provide the gains required by theology education as a result of the fact that the ILITAM program has serious problems in terms of quality according to formal theology education, there is no Arabic preparatory class, it is presented with limited courses and superficial content according to formal education and success is measured by multiple choice tests. Finally, these discussions have been taken to a new dimension with the introduction of a transition without exam to the ILITAM programs and the conversion of Theology education to open education. In this context, in this study, the views of ILITAM students on Theology education were investigated in a qualitative dimension and suggestions for ILITAM education were presented.

To the ILITAM program;

- *what they see as a compensation for their February 28 victimization,*
- *Those who read the classical madrasah consider the comments as a means to legitimize them before the millet and the state,*
- *Those who graduate from normal faculty and those who are interested in food, see it as an opportunity to receive religious education,*
- *Where they live, family status, etc. It considers it an opportunity for those who cannot get formal education for reasons,*

In this context, regarding the ILITAM programs,

- *Students should be able to evaluate the ways to increase the quality of education by introducing the obligation to attend classes in the ILITAM program.*
- *Along with the current religious issues, the curriculum should provide a variety of courses in formal Theology education.*
- *Faculty members and students should come together and be given the chance to receive face-to-face education.*

- Face-to-face lessons such as *Quran and Arabic* that require interaction.
- The development of professional competencies and formations of ILITAM students in all fields through joint studies with the Ministry of National Education and the Directorate of Religious Affairs.
- To increase the practical lessons for the students, who are mostly adults and who work in religious services and education for adults, to find up-to-date and practical solutions to the problems in the field.
- To increase the quality of the course materials and contents developed for ILITAM students by enriching them.
- Although they are generally satisfied with the curriculum, they have complaints about the examination system, communication with the lecturers, the lack of current religious issues in the curriculum, etc.

Giriş

İslâm tarihi boyunca yüksek din öğretimi veren medreselerin yerine üniversite bünyesinde 1900 yılında Darulfünun'da açılan “ulum-u diniye” şubesi ülkemizin ilk modern yüksek din öğretimi kurumu olarak gösterilebilir. 1914 yılında kapatılan bu şubenin ardından 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat kanunu ile Yüksek din öğretimi veren medreseler kapatılarak yerine Darülfünun'da İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Bu kurumda 1933 yılında kapatılmıştır¹

Darülfünun'daki İlahiyat Fakültesinin kapanmasında sonra açılan Türkiye'nin ilk İlahiyat Fakültesi olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile birlikte ülkemizde İlahiyat eğitimi, Cumhuriyet öncesi dönemde medreseler kanalıyla, Cumhuriyetten 1982 yılına kadar, İlahiyat Fakültesi, Yüksek İslâm Enstitüsü, İslami İlimler Fakültesi gibi farklı isimler adı altında devam etmiştir. Farklı isimler ile hizmet veren bu kurumlar 1982 yılından sonra İlahiyat Fakültesi çatısı altında üniversitelere bağlanmıştır. 1998-1999 öğretim yılından itibaren İlahiyat Fakülteleri içinde “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği” bölümü, 2006 yılında İLİTAM programı açılmıştır. 1982 yılında İlahiyat Fakültesi ismi altında birleştirilen yüksek din öğretiminde 2011 yılında ise tekrar 1982 öncesi döneme dönülerek, İslâmî İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Fakültesi açılmış tüm bunlara ek olarak “Dünya Dinleri, Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları, Uluslararası İlahiyat, İngilizce İlahiyat bölümleri faaliyete geçmiştir.² Sonradan açılan bölümlerin birçoğu kapatılırken İLİTAM bölümleri ise eğitim hayatına devam etmişlerdir.³

¹ Hilmi Ziya Ülken, “İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar”, *A.Ü İlahiyat Fakültesi Albümü (1949-1960)*, (Ankara:1961), 4-6.

² Bkz. Halit Ev, *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme* (İzmir: Tibyan Yayınları, 2003); Halit Ev, “Yükseköğretimde Din Eğitimi”, ed. Mustafa Köylü&Nurullah Altaş, *Din Eğitimi*, (Ankara: Gündüz Yayınları, 2012), 213-214.

³ M.Fatih Genç, “İmam-Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019): 145-146.

Günümüzde teknoloji alanında gerçekleşen hızlı gelişmeler eğitim alanında da kendini göstermiş ve bireyin toplumsallaşma sürecinde etkili olan her faktörün, dolayısıyla eğitimin de yeniden düzenlenmesini bir zorunluluk haline getirmiştir. Bu uygulamalardan en önemlisi uzaktan eğitimidir.⁴ Uzaktan eğitim, kısaca zaman ve mekândan bağımsız, bilişim teknolojilerinden yararlanılarak gerçekleştirilen, ekonomik ve etkileşimli bir eğitim biçimidir. Bu sistem, eğitim sisteminden bir şekilde ayrılmış veya bu sisteme hiç girememiş olan bireyleri uzaktan eğitim yoluyla sisteme katmıştır.⁵

Türkiye’de eğitim sisteminin değişmesi ve gelişmesine paralel olarak uzaktan eğitim uygulamaları başlamış olup, ülkenin sosyoekonomik şartlarına paralel olarak da gittikçe gelişerek yaygınlaşmaktadır. Bu bağlamda ülkemizde farklı bölümleri içinde barındıran açık öğretim fakülteleri açılmıştır. Bu fakültelele bağlı olarak açılan bölümlerden biri de İLİTAM programlarıdır. Türkiye’de uzaktan yüksek din eğitimi Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi’ne bağlı İlahiyat Ön lisans Programı ve halen birçok üniversite bünyesinde bulunan İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programları ile yürütülmektedir. İlahiyat Ön lisans programı 1998 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin sorumluluğunda Anadolu Üniversitesi bünyesinde açılan bir programdır. Aynı dönemde çeşitli fakültelerde bulunan örgün İlahiyat Ön lisans programlarına öğrenci alınması durdurularak İlahiyat Ön lisans programları tamamen uzaktan eğitim formatına dönüştürülmüştür. İlahiyat Ön lisans programını bitiren öğrenciler dikey geçiş sınavı ile İLİTAM programına geçerek yüksek din eğitimini tamamen, uzaktan eğitim formatında tamamlayabilmektedirler. "İLİTAM'ın eğitsel amacı, İlahiyat ön lisans derecesine sahip kişilere, İlahiyat lisans diploması alabilmek için gerekli eğitimi vermek ve lisans diploması sahibi olmalarını sağlamaktır."⁶

İLİTAM programı, Türkiye’de ilk defa Ankara Üniversitesi’nde 2005-2006 öğretim yılında öğretime başlamıştır. 2009-2010 öğretim yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; 2010-2011 eğitim yılında Atatürk, İstanbul ve İnönü Üniversiteleri İlahiyat Fakülteleri; 2011-2012 öğretim yılından itibaren ise Cumhuriyet, Dicle, Dokuz Eylül, Fırat ve Ondokuz Mayıs Üniversiteleri İlahiyat Fakülteleri İLİTAM programı açmıştır. 2012 yılında İLİTAM programlarına toplam 4100 öğrenci kontenjanı ayrılmıştır. Bu rakam aynı dönemde

⁴ Gülay Ekici, "Uzaktan Eğitim Ortamlarının Seçiminde Öğrencilerin Öğrenme Stillerinin Önemi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* (2003): 24.

⁵ Asiye Toker Gökçe, "Küreselleşme Sürecinde Uzaktan Eğitim", *Dicle Üniversitesi, Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2008): 1.

⁶ Nurullah Altaş, *Uzaktan Eğitim Ve İlitam Uygulamalarının Geleceği Nasıl Olmalıdır?* ed. Süleyman Akyürek, "Bugünün İlahiyatı nasıl olmalıdır? –Sorunlar ve çözümleri-", İlmî İhtisas Toplantısının Sonuç Raporu, (İstanbul: Ensar Yayınları,2015), 387-423

Türkiye'deki İlahiyat fakültelerine ayrılan kontenjanın yaklaşık üçte biri kadardır. İLİTAM'a Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi İlahiyat Ön lisans Programı veya İlahiyat meslek yüksekokulu mezunları ya da bir İlahiyat lisans programının ilk iki yılını tamamlayarak, sosyal bilimler ön lisans diplomasını almış olanlar başvurabilmektedir. Programı başarıyla tamamlayan öğrencilere "İlahiyat Diploması" verilmektedir. İLİTAM ders programları 2011-2012 eğitim yılında İlahiyat ön lisans programları ile uyumlu hale getirildi (YÖK, 2010/3044). Bu düzenleme ile Tefsir Usulü, Tefsir Tarihi, Hadis Usulü, Hadis Tarihi, Din Psikolojisi, Din Eğitimi ve İslâm Mezhepleri Tarihi dersleri programdan çıkarıldı; İslâm Hukuku Usulü I-II ve Kelam I-II, İlkçağ Felsefesi Tarihi ve Yeniçağ Felsefesi dersleri Fıkıh Usulü, SistematiK Kelam ve Felsefe Tarihi isimleri altında dönemlik hale getirildi. Literatüre bakıldığında ülkemizde uzun bir geçmişe dayanmayan ön lisans İlahiyat ve İLİTAM tecrübeleri ve bunların kalitesini artırmaya yönelik akademik çalışmaların yetersiz olduğu anlaşılmaktadır.⁷ 2006 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde açılan ve daha sonra 11 İlahiyat Fakültesine yayılan İlahiyat Lisans Tamamlama Programından (İLİTAM) bugüne kadar 30 bin kişi yararlanmıştır.⁸

28 Şubat Mağduriyetini gidermek, Yüksek din öğrenimi gören kişi sayısını çoğaltmak,⁹ Diyanet İşler Başkanlığı'nda görev yapan din görevlilerinin eğitim düzeyini yükseltmek gibi sebeplerden ötürü açılan İLİTAM programları günümüzde tartışmaların merkezi olmuştur. Bu duruma gelinmesinde İLİTAM programının örgün İlahiyat eğitimine göre kalite itibarıyla ciddi sorunlar barındırması, Arapça hazırlık sınıfının bulunmaması, örgün eğitime göre sınırlı dersler ve yüzeysel içeriklerle sunulması ve çoktan seçmeli testlerle başarının ölçülmesi sonucunda bu programın İlahiyat eğitiminin gerektirdiği kazanımları yeterince sağlamadığının anlaşılması¹⁰ gibi hususların etkin olduğu söylenebilir. Son olarak İLİTAM programlarına sınavsız geçişin konması,¹¹ İlahiyat eğitiminin tamamen açık öğretim eğitimi haline dönüştürülmek istenmesi ile bu tartışmalar yeni bir boyuta taşınmıştır.

⁷ Recep Kaymakcan,-Hasan Meydan, Adnan Telli, "Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi = Journal of Values Education* XI, 26 (2013): 74

⁸ Değerler Eğitimi Merkezi (DEM) İlahiyat Lisans Tamamlama Programları İle İlgili Geçici Kanun Tasarısı Üzerine Değerlendirme(2018), (Erişim Tarihi 17.02.2019).

⁹ DEM Rapor, 1-2.

¹⁰ DEM Rapor, 1-2.

¹¹ Anayasa Mahkemesi 19/9/2019 tarihinde [E.2018/105](https://www.resmihakemeleri.gov.tr/icerik/2018/105) numaralı dosyada, Yükseköğretim Kanunu'na eklenen, ilahiyat önlisans programından mezun olanlara ilahiyat fakültesi ve aynı programı uygulayan fakültelerde, eşdeğer alanlarda lisans tamamlama eğitimi imkânı sunan kuralın Anayasa'ya aykırı olduğuna ve iptaline karar vermiştir. (Erişim Tarihi: 22.02.2020).

Bu bağlamda bu çalışmada İLİTAM öğrencilerinin İlahiyat eğitimine bakışları nitel boyutta araştırılarak İLİTAM eğitime yönelik öneriler sunulmuştur.

2. Yöntem

2.1. Desen

İLİTAM bölümü öğrencilerinin İlahiyat eğitime bakış açıları hakkında bilgi vermeyi amaçlayan bu araştırma nitel desen üzerine kurgulanmıştır.

2.2. Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak İLİTAM öğrencilerinin İlahiyat eğitime bakış açılarını tespit etmeye yönelik yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır.

2.3. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu belirlemek için nitel araştırma modelinde yer alan “amaçlı örneklem seçme tekniği” kullanılmıştır. Çalışma grubunun belirlenmesinde amaçlı örneklem seçme yollarından biri olan “maksimum çeşitlilik” örneklemeinden yararlanılmıştır.¹²

Bu araştırmaya 20 İLİTAM öğrencisi katılımcı olarak seçilmiştir. Araştırmaya katılan İLİTAM öğrencileri 2019-2020 öğretim yılında KOÜ İlahiyat Fakültesi İLİTAM bölümünde okuyan 20 tane 3. ve 4. Sınıf öğrencisi ile mülakat yapılmıştır.

2.4. Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Araştırmada nitel araştırma tekniklerinden “betimsel analiz” tekniği kullanılmıştır. Betimsel analiz tekniğinin tercih edilmesinin nedeni, araştırmamızın kuramsal çerçevesinin temel boyutlarının önceden oluşturulmuş olmasıdır. Araştırmada nitel verilerin analizinde NVivo 12.0 pro adlı program kullanılmıştır. İLİTAM öğrencileri ile yapılan mülakatta elde edilen veriler Word dosyası olarak kayıt edilip NVivo 12.0 Pro nitel veri analizi programına aktarılmıştır. Görüşme verilerinden aynen alıntılar yapılırken görüşmecinin kod ismi verilmiştir. Görüşme yapılan kişilerin kimliklerinin gizli tutulması için öğrencilere Öğrenci 1, Öğrenci 2, vd. şeklinde kodlar verilmiştir. Bulguları raporlaştırırken, bazı İLİTAM öğrencilerinin aynı şeyleri farklı şekilde ifade etmeleri ve benzer noktalara temas etmelerinden dolayı her katılımcının söylediğine tek tek yer verilmemiştir. Bulguların yorumlanması aşamasında konuyla ilgili literatürden yararlanılarak bulgular anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

¹² Ali Baltacı, “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme” *Bitlis Eren Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 231-274.

3. Bulgular

İLİTAM bölümünde okuyan öğrencilerle yapılan mülakat sonuçları kategorize edilerek aşağıda verilmiştir.

a) İLİTAM programının gerekliliği ile İlgili Görüşler

Tablo 1: İLİTAM bölümü öğrencilerinin İLİTAM programı İle İlgili Görüşleri

	28 Şubat Mağduriyeti	Örgün Eğitime Gitme İmkanının Olmaması	İkinci Üniversite Hakkı
ÖĞRENCİ1	-	X	-
ÖĞRENCİ2	X	X	-
ÖĞRENCİ3	X	X	-
ÖĞRENCİ4	X	-	x
ÖĞRENCİ5	X	-	x
ÖĞRENCİ6	X	-	-
ÖĞRENCİ7	X	-	-
ÖĞRENCİ8	X	X	-
ÖĞRENCİ9	X	X	-
ÖĞRENCİ10	X	X	-
ÖĞRENCİ11	X	X	-
ÖĞRENCİ12	X	X	-
ÖĞRENCİ13	X	X	-
ÖĞRENCİ14	-	X	-
ÖĞRENCİ15	-	X	-
ÖĞRENCİ16	X	-	x
ÖĞRENCİ17	X	-	-
ÖĞRENCİ18	X	X	-
ÖĞRENCİ19	X	X	-
ÖĞRENCİ20	X	-	-

Tablo 1 incelendiğinde, İLİTAM bölümünde okuyan öğrenciler İLİTAM programının gerekliliği ile ilgili olarak 28 Şubat sürecinde yaşadıkları mağduriyet (katsayı, başörtüsü vb.) sonucu okuma imkânlarının ellerinden alınmasını birinci sebep gösterirken, diğer bir kısmı ise yaşadıkları çevre, şehir vb. sebeplerden dolayı örgün eğitim alma imkânlarının olmamasını İLİTAM programının mutlaka devam etmesi hususunda bir gereklilik olarak göstermektedir. Öğrencilerden bazıları da “dine meyilli olan” kişilerin (klasik medrese bitiren veya ikinci

üniversite okumak isteyen) din eğitimini uzaktan alma imkânı olarak İLİTAM programının devamını istemektedir.

28 Şubat mağduriyetleri ile alakalı olarak Öğrenci 1 “*Bu eğitimin başlatılma maksadı olan 28 Şubat sürecinde eğitim alabilme hakkı dolaylı olarak ellerinden alınmış ya mukaddesatın olan başörtün ya okuyacağın okul diye mağdur edilen ben ve birçok arkadaşımın seneler sonra okuma hayallerinin gerçekleşmesine yeniden fırsat verilmesidir. Bana kalırsa bir lütuf yabut kolaylıktan ziyade bir takım yanlış yönetim ve yöneticilerin hatalarının telafi edilmiştir. Hayatın akışı içinde senelerimiz geçip kurduğumuz yuvalardan her birimiz kolayca çıkıp örgün okuyamayacağımız için gerçekten çok harika bir fırsattır uzaktan eğitim alabilme hakkı...*” sözleri ile İLİTAM programının geçmişte yaşanan mağduriyetleri giderme bakımından önemine işaret etmiştir.

Öğrenci 4 ise “*dini eğitimini medrese usulü veya herhangi başka bir şekilde almış olanlar, eğitimlerini ispatlama ve eğitim düzeylerini mesleki hayatlarına yansıtma noktasında İLİTAM’dan faydalanarak ileriye taşıma imkânı buldular. Diploma şeklinde ispatladılar en azından ve resmi kurumlar üzerinden daha ileriye taşındılar belki kendilerini; yüksek lisans vs.*” sözleri ile İLİTAM bölümünün dışarıdan klasik medrese okuyanlar için bir fırsat olduğunu belirtirken Öğrenci 7 “*Ben öğretmenlik yapıyorum. Dinimi de öğrenmek istiyorum. İLİTAM programı bana bu şans verdi*” sözleri ile İLİTAM programını kendilerince gerekliliği konularına değinmiştir.

Öğrenci 11 ve Öğrenci 17 ise yaşadıkları yerin şehir merkezine çok uzak olduğunu, çalıştıklarını ve örgün eğitim imkânlarının olmadığını belirterek İLİTAM programının kendi eğitim hayatları için önemini vurgulamıştır.

Uzaktan eğitim, yetişkinler ve üniversitelere uzak mesafelerde oturan öğrenciler için uygun bir eğitim sistemidir. Bununla birlikte, uzaktan eğitim, Türkiye gibi gelişmekte olan ve üniversite sayısı her geçen gün artan ülkelerde, daha çok öğrenciye üniversite eğitimi sağlamada etkin olarak kullanılmaktadır. Uzaktan eğitim, gerek geleneksel yöntemlerle çözülemeyen eğitim sorunlarının çözüm arayışlarından biri olarak kabul edilmesi, gerekse sağladığı imkân ve esneklikler nedeniyle yaygınlaşmaya devam ederken ortaya çıkacak problemlerin çözümünü de beraberinde getirecek biçimde gelişmektedir. Fakat şunu belirtmek gerekir ki; 28 Şubat 1997 tarihinden 9 yıl sonra açılan İLİTAM programını başörtüsü mağduriyetinin gerekçesi ile değil Diyanet İşleri Başkanlığı mensupları için geçici bir eğitim hakkı olarak açılmıştır. İLİTAM programı açıldığında herkesin sınava girip yüz yüze

eğitim alma hakkı olduğu için öğrencilerin İLİTAM programına yönelik sunmuş oldukları nedenler bilimsel gerçeklerle örtüşmemektedir.¹³

b) İlahiyat Eğitimi İle İlgili Görüşler

Tablo 2: İlahiyat Eğitimi İle İlgili Görüşleri

	Ders Çeşitliliği	Sınav Problemleri	Derslerin verimliliği
ÖĞRENCİ1	x	x	x
ÖĞRENCİ2	x	x	x
ÖĞRENCİ3	x	x	x
ÖĞRENCİ4	x	x	x
ÖĞRENCİ5	-	x	x
ÖĞRENCİ6	-	x	x
ÖĞRENCİ7	x	x	x
ÖĞRENCİ8	x	-	x
ÖĞRENCİ9	x	-	-
ÖĞRENCİ10	x	x	-
ÖĞRENCİ11	-	x	x
ÖĞRENCİ12	x	x	x
ÖĞRENCİ13	x	x	-
ÖĞRENCİ14	x	x	x
ÖĞRENCİ15	-	-	-
ÖĞRENCİ16	x	x	x
ÖĞRENCİ17	x	x	x
ÖĞRENCİ18	x	x	x
ÖĞRENCİ19	x	x	x
ÖĞRENCİ20	x	-	-

Tablo 2 incelendiğinde İLİTAM bölümünde okuyan öğrenciler İLİTAM programında gördükleri eğitimden genel olarak memnun oldukları görülmektedir. Farklı türde derslerin olması, öğretim elemanlarının ilgisi ve mesleki anlamda yeterli bilgileri alabildiklerini belirtmeleri aldıkları eğitimin iyi ve memnun oldukları yönleri oluştururken, sınavlarda karşılaştıkları problemler, Arapça ve Kur'an-ı Kerim derslerinin uzaktan eğitim yoluyla yapılmasının güç olması ve ders verimliliğinin bire bir deki gibi olmamasını ise olumsuz yönler olarak ifade etmişlerdir.

¹³ Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "Yüksek Öğretimde Din Eğitim ve Öğretimi", *Din Eğitimi*, (ed.: Recai Doğan-Remziye Ege), (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 215-230.

Öğrenci 12, “*Medrese usulü eğitim aldım. Fakat İLİTAM programına gelince değişik türde (Dinler tarihi, Eğitim vb) dersleri görmek ufkumu açtı*” derken Öğrenci 19 “*İLİTAM programında okumaya başladıktan sonra kendimi geliştirmek için daha fazla zaman harcıyıp gayret gösteriyorum. İlahiyat eğitiminin tefsir fıkah ve hadis gibi derslerin dışında da geniş bir alanı kapsadığını fark ettim*” sözleri ile aldıkları derslerden memnun olduklarını belirtmişlerdir.

Öğrenci 18 sınavların test olmasının ezbere dayalı eğitimi dayattığını, geçmiş senelerde çıkan soruların öğrenciler tarafından paylaşıldığı ve çoğu öğrencinin ders çalışmak yerine sorulara odaklandığını eleştirdikten sonra “*buraya kendini geliştirmek için gelen de var diploma almak için de. Tabii ki diplomayı küçümsemiyorum ama geçmiş senelerin sorularının çözerek okul bitirilmesine karşıyım*” sözleri ile klasik sınavların olmamasını eleştirmiştir.

Öğrenci 3, Öğrenci 4 ve Öğrenci 9 Kuran-ı Kerim derslerinin uzaktan olmasından dolayı verim alamadıklarını, Arapça dersinden de bu anlamda sıkıntı yaşadıklarını belirtmişlerdir. Öğrenci 10 bu konuyla ilgili olarak “*Derslerde sadece yazılı soru sorabiliyoruz. Sesli sormamız nerdeyse imkânsız. Bazen Arapça ve Kuran dersinde soruyu yazana kadar başka konuya geçebiliyor, yanlış anlaşılmalara neden olabilecek ifadeler kullanabiliyoruz.*” İfadeleri ile uzaktan eğitimin özellikle Kuran-ı Kerim ve Arapça derslerindeki zorluklarına değinmiştir.

Uzaktan eğitimin avantajları ve dezavantajları İLİTAM da yürütülen Kur’an ve Arapça dersleri için de geçerlidir. Zira İLİTAM programında Kur’an ve Arapça dersinin formatına uygun olmayan bir takım sorunlar dikkati çekmektedir. Bunlardan biri uygulama sorunları, diğeri de değerlendirme sorunlarıdır. Kur’an ve Arapça öğretiminin kendine özgü metodolojisi vardır. Kur’an ve Arapça öğretimi, belli kaide ve kurallar çerçevesinde yapılmaktadır. Bunların başında Kur’an ve Arapça öğretiminin ana gövdesini oluşturan etkileşim, işitsellik ve sunma/tekrar gelmektedir.

Diğer bir sorun olan Kur’an ve Arapça dersleri için en önemli sorunlardan biri de değerlendirme sorunudur. Ara sınavların internet üzerinden online olarak yapılmaktadır. Bu nedenle vize sınavları yüz yüze yapılamadığı için öğrenciler sadece Kur’an ve Arapça derslerinin teorik kısmından sınav olmaktadır.

Dolayısıyla etkileşim ve teorik merkezli gerçekleştirilmesi gereken bu derslerin gerek uygulama gerekse değerlendirme noktasında sorunlarla karşılaşmaktadır.

c) İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Müfredat İle İlgili Görüşleri

Tablo 3: Müfredat İle İlgili Görüşleri

	Pratik Eksikliği	Güncel Dini Konuların Eklenmesi	Öğretim Elemanları İle İletişim
ÖĞRENCİ1	x	X	x
ÖĞRENCİ2	x	X	x
ÖĞRENCİ3	x	X	x
ÖĞRENCİ4	x	X	x
ÖĞRENCİ5	x	X	x
ÖĞRENCİ6	x	X	x
ÖĞRENCİ7	x	-	-
ÖĞRENCİ8	x	X	-
ÖĞRENCİ9	x	X	x
ÖĞRENCİ10	x	X	x
ÖĞRENCİ11	x	X	x
ÖĞRENCİ12	x	X	x
ÖĞRENCİ13	x	X	x
ÖĞRENCİ14	x	X	x
ÖĞRENCİ15	-	X	x
ÖĞRENCİ16	x	-	-
ÖĞRENCİ17	x	X	x
ÖĞRENCİ18	x	X	x
ÖĞRENCİ19	x	X	-
ÖĞRENCİ20	x	X	-

Tablo 3 incelendiğinde İLİTAM bölümünde okuyan öğrenciler İLİTAM müfredatıyla ilgili olarak iki temel probleme değindikleri görülmektedir. Bunlar ilki, uzaktan eğitimin zorlukları olan öğretim elemanı ile etkili iletişim, diğeri güncel dini konulara yeterince yer verilmemesi ve son olarak teorik bilginin yanı sıra bu bilgilerin pratiğe aktarılmasıdır.

Öğrenci 10 “Hocalarımızı sadece –o da görebilirse- yüz yüze eğitimde görüp doğrudan danışabiliyoruz. Dersler de ise sadece yazılı soru sorabiliyor veya sistemden soru sorabiliyoruz ama hiçbir zaman örgün eğitimdeki iletişim düzeyini yakaladığımızı düşünmüyorum” derken Öğrenci 12 “yeterince dersimiz var ama hayatta karşımıza çıkan fıkhî ve itikadî konulara yönelik derslerin artırılmasını istiyoruz. Hep teorik olarak öğreniyoruz ama öğrendiğimiz konuları pratiğe aktarma konusunda sıkıntılarımız var diye düşünüyorum” ifadeleri müfredatta güncel dini konuların daha fazla yer almasını istediğini ve aldığı eğitimin pratik tarafının eksik olduğunu belirtmiştir.

Mesleki eğitim alan kişilerin teorik olarak öğrendikleri bilgileri meslek yaşamlarında kullanabilmeleri için gerekli olan becerileri de eğitimleri sürecinde geliştirmeleri gerekmektedir. Öğrencilerin eğitim süresi içinde teoride edindiği bilgilerde pratiklik kazanması iki şekilde sağlanabilmektedir. Bunlardan birincisi, uygulama derslerinde okulun uygulama birimlerinde yapacağı uygulamalar, ikincisi de kurumlarda yapacağı stajlardır. Staj çalışmaları öğrencilere örgün eğitimde almış oldukları bilgi, beceri ve alışkanlıklarını gerçek ortamda gözlemlemesi ve uygulamasına olanak sağlamaktadır. Böylece akademik olarak kazandıkları bilgi ve becerileri gerçek yaşam ortamında pekişmektedir.

d) İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin Örgün Eğitim İle İlgili Görüşleri

Tablo 4: Örgün Eğitim İle İlgili Görüşleri

	Örgün eğitimin şartları	Aile durumu
ÖĞRENCİ1	X	x
ÖĞRENCİ2	X	x
ÖĞRENCİ3	X	x
ÖĞRENCİ4	X	x
ÖĞRENCİ5	-	x
ÖĞRENCİ6	X	x
ÖĞRENCİ7	-	-
ÖĞRENCİ8	X	-
ÖĞRENCİ9	X	x
ÖĞRENCİ10	X	x
ÖĞRENCİ11	X	x
ÖĞRENCİ12	X	x
ÖĞRENCİ13	X	x
ÖĞRENCİ14	X	x
ÖĞRENCİ15	X	x
ÖĞRENCİ16	-	-
ÖĞRENCİ17	X	x
ÖĞRENCİ18	X	x
ÖĞRENCİ19	X	-
ÖĞRENCİ20	X	-

Tablo 4 incelendiğinde İLİTAM bölümünde okuyan öğrenciler ile yaptığımız mülakatta öğrencilerin hepsi örgün eğitimi daha iyi bulmalarına karşın örgün eğitimi tercih etmeyecekleri görülmektedir. Buna sebep olarak yaşadıkları yerin uzaklığı, aile hayatı ve örgün eğitimin kendi içindeki zorluklarını sebep olarak göstermişlerdir.

Öğrenci 15 “*Şartlar elverse tabii ki örgün İlahiyat okumak isterim ama üç çocuğum var. Ve çalışıyorum. Örgün okuma imkânım yok derken*”, Öğrenci 14 “*Adı üstünde uzaktan eğitim. Benim puanım örgüne de yetiyordu ama uzaktan okumayı tercih ettim*” ifadelerini kullanırken Öğrenci 18 “*görev yaptığım köy merkeze 100 km. uzakta. Nasıl örgün okuyabilirim*” diyerek örgün eğitimi tercih etmeme sebeplerini açıklamışlardır.

Sonuç ve Öneriler

İLİTAM'ı basitçe örgün din eğitiminin ileri teknolojiden yararlanılarak gerçekleştirilen bir versiyonu olarak görüp uzaktan eğitimin kendine özgü pedagojisini ve buna uygun öğrenme ortam ve materyal geliştirme süreçlerine önem vermek gerekir. Bunun sonucu olarak bu alanda görev yapan öğretim üyelerinin uygulama tecrübelerinden ve gözlemlerinden istifade ederek bu eğitim programının, ortam ve süreçlerinin incelenmesi sonucu yapılacak iyileştirmeler önemlidir. Bu noktada İLİTAM bölümü öğrencilerinin İlahiyat eğitimine bakış açıları hakkında bilgi vermeyi amaçlayan bu araştırma, İLİTAM programının öğrencideki karşılığını göstermesi açısından bir bakış açısı bize sunmaktadır.

Bu araştırmada İLİTAM bölümü öğrencileri ile yaptığımız mülakatların sonucunda öğrencilerin İLİTAM programına;

- Yaşadıkları 28 Şubat mağduriyetinin bir telafisi olarak gördükleri,
- Klasik medrese okuyanların kendilerini millet ve devlet nezdinde meşru kılacak bir vasıta olarak değerlendirdiklerini,
- Normal fakülte bitirenlerin ve dine meraklı olanların din eğitimi alma imkânı olarak gördükleri,
- Yaşadıkları yer, aile durumu vb. nedenlerden dolayı örgün eğitim alma imkânı olmayanlar için fırsat olarak değerlendirdikleri,
- Müfredattan genel olarak memnun olmalarına rağmen, sınav sistemi, öğretim elemanları ile iletişim, güncel dini konuların müfredatta olmaması vb. konularda şikâyetlerinin olduğunu,
- Örgün eğitimden ziyade kendi programlarında okumaktan memnun oldukları tespit edilmiştir.

Şunu belirtmek gerekir ki, İLİTAM programları başlangıçta iyi niyetle açılmış olsalar bile günümüzde gelinen noktada İlahiyat alanı ile ilgili temel yeterlilikler konusunda İLİTAM mezunlarının örgün İlahiyat mezunlarına göre istenilen düzeyde olmadıkları görülmektedir.¹⁴

¹⁴ DEM Rapor, 1-2.

Ekrem Demirli İlahiyatların İLİTAM programı ile karşılaşmış oldukları tehlikeyi şu şekilde özetlemiştir: “Açık öğretim mezunu bir talebe nispeten düşük puanla girebildiği bir programın sınırlı imkânlarla sahip diplomasını alarak mezun olur. İlahiyat alanında uzaktan eğitim programlarından mezun olanlar ise normal şartlarda giremedikleri ülkenin güzide fakültelerinden mezun oluyor, o fakültelerin diplomalarını normal talebe ile aynı hak ve yetkilerle kullanma imkânı elde ediyor. Artık sorun İlahiyat eğitiminde açık öğretim imkânlarından yararlanarak eğitimi geniş kesimlere taşıma sorunu değil; İlahiyat fakültelerinin açık öğretim fakültelerine dönüştürülme tehlikesidir.”¹⁵

Türkiye'nin 80 ilinde 109 tane Yüksek Din Öğretimi Kurumu açılmış ve hali hazırda 100 binden fazla öğrenci bu okullarda öğrenim görmektedir. İLİTAM programının günümüzde bazı dini grup ve cemaatlerin kendi zihniyetlerine göre yetiştirdikleri gençlere dışarıdan diploma almanın ve devlet kurumlarına yerleştirmenin en iyi yolu olarak kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu süreç de 28 Şubat mağduriyeti üzerinden gitmektedir. 28 Şubat mağduriyeti üzerinden İlahiyat fakültelerinin açık öğretim fakültelerine dönüşmesine yol açacak tutum ve davranışlardan kaçınmak gerekir. Kuran Kursları ve İmam Hatip Liselerine kıyasla 28 Şubat döneminde en az zarar gören İlahiyat eğitimi olduğu halde, birileri kendi gayr-ı meşru taleplerini mağduriyet perdesi altına dayatmaya çalışmaktadır.¹⁶

Ülkenin yakın ve uzak din eğitimci ihtiyacı göz önünde bulundurularak, yeni planlamalara, ders ve konu içeriklerine ihtiyaç vardır. İlmî ve objektif alan ihtiyaçlar, göz önünde bulundurulmadan yapılacak tespitler, yarınlara için sosyokültürel ve dini birçok sorunu beraberinde getirecektir.

İlahiyatların, yüksek din eğitiminin yapılacağı yegâne mekânlar olduğu asla unutulmamalıdır. Esas uğraş, İlahiyatların eğitim kalitesinin artırılmasına verilmelidir. İlahiyat eğitimindeki kalite¹⁷ eksikliği kendini başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere İmam Hatip Liseleri ve diğer okullarda görev yapan din görevlisi ve din kültürü ve ahlak bilgisi

¹⁵Ekrem Demirli, “Asırlık Bir Müktesebat Yok Olmadan: İlahiyat Fakültelerini Açıköğretim Fakültesi Yapmak”, (Erişim Tarihi, 20.03.2019).

¹⁶ Genç, “İmam-Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu”, 161.

¹⁷ Bkz. Nevzat Yaşar Aşkoğlu, “Değişen Dünyada Değişmeyen Kurumlar: İlahiyat Fakülteleri”, IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereler, (Ankara: DİB Yayınları, 2009), II/,887-898; .Nevzat Yaşar Aşkoğlu, “İlahiyat Fakültelerinin Programları ve Akademik Yapıları Üzerine Düşünceler”, Din Eğitiminde Kalite, ed. Fahri Kayadibi, (İstanbul: DEM yayınları,2014), 43-57.

öğretmenlerini¹⁸ etkilemektedir. Burada görev yapan yetersiz eğitim alan kişilerin hem bireye hem de topluma faydalı olamayacağı aşikârdır.¹⁹

Bu bağlamda İLİTAM programları ile ilgili olarak,

- İLİTAM programında derslere devam zorunluluğu getirilerek eğitimde kalite arttırmanın yolları değerlendirilmelidir.

- Müfredata güncel dini konuların yanında örgün İlahiyat eğitimindeki ders çeşitliliği ve denkliliği sağlanmalıdır.

- Öğretim elemanları ile öğrencilerin daha fazla bir araya gelerek yüz yüze eğitim alma şansı verilmelidir.

- Kur'an-ı Kerim ve Arapça gibi karşılıklı etkileşimi gerektiren derslerin yüz yüze verilmesi temin edilmelidir.

- Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığıyla yapılacak ortak çalışmalarla İLİTAM öğrencilerin her alanda mesleki yeterlilik ve formasyonlarının geliştirilmesi sağlanmalıdır.

- İLİTAM öğrencilerinin çoğunluğu yetişkin olan ve yetişkinlere yönelik din hizmetleri ve eğitiminde çalışan öğrencilerin alanda yaşanan problemlere güncel ve pratik çözüm yolları bulmalarını sağlayacak pratiğe yönelik derslerin artırılması.

- İLİTAM öğrencileri için geliştirilen ders materyal ve içeriklerinin zenginleştirilerek kalitesinin artırılması.

- Sınav sistemi sadece test olarak değil klasik sistemde uygulanabilmelidir.

- Vize sınavının uzaktan “online” olarak yapılması yerine fakültelerde yapılması sağlanmalıdır.

- Belirli bir takvim içinde İLİTAM kontenjanları daraltılarak öğrencilerin örgün eğitime teşvik edilmesi sağlanmalıdır.

İLİTAM'ı basitçe örgün din eğitiminin ileri teknolojiden yararlanılarak gerçekleştirilen bir versiyonu olarak görüp uzaktan eğitimin kendine özgü pedagojisini ve buna uygun öğrenme ortam ve materyal geliştirme ve iyileştirmelerini ihmal etmek, bu eğitimin verimliliğini düşürür. Verimliliğin artırılması ise uygulama tecrübelerinden istifade edilerek bu eğitimin program, ortam ve süreçlerinin incelenmesi sonucu yapılacak iyileştirmelere bağlıdır.

¹⁸ Nevzat Yaşar Aşikoğlu, M. Fatih Genç, “Yeni Anayasa Tartışmaları! Ve Zorunlu Din Dersleri” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 /2 (2012): 7-20.

¹⁹ Genç, “İmam-Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu”, 161.

Kaynakça

Altaş Nurullah, Uzaktan Eğitim Ve İlitam Uygulamalarının Geleceği Nasıl Olmalıdır?, ed. Akyürek, S. “Bugünün İlahiyatı nasıl olmalıdır? –Sorunlar ve çözümleri-” İlmî İhtisas Toplantısının Sonuç Raporu, İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.

Anayasa Mahkemesi Kararı, Erişim Tarihi 22.02.2020.
<https://www.anayasa.gov.tr/tr/haberler/norm-denetimi-basin-duyurulari/ilahiyat-onlisans-programindan-mezun-olanlara-ayni-programi-uygulayan-fakultelerde-lisans-tamamlama-egitimi-imb%C3%A2ni-saglayan-kuralin-iptali/>

Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar, “Yüksek Öğretimde Din Eğitim ve Öğretimi”, *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan-Remziye Ege, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar, “Değişen Dünyada Değişmeyen Kurumlar: İlahiyat Fakülteleri”, *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereler*.2. 887. Ankara: DİB Yayınları, 2009.

Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar, “İlahiyat Fakültelerinin Programları ve Akademik Yapıları Üzerine Düşünceler”, *Din Eğitiminde Kalite*, ed. Fahri Kayadibi. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.

Aşıkoğlu Nevzat Yaşar, Genç, M. Fatih, “Yeni Anayasa Tartışmalar! Ve Zorunlu Din Dersleri” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 /2 (2012): 7-20.

Baltacı, Ali, “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme” *Bitlis Eren Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 231-274.

Değerler Eğitimi Merkezi (DEM) İlahiyat Lisans Tamamlama Programları İle İlgili Geçici Kanun Tasarısı Üzerine Değerlendirme (2018),ErişimTarihi,17.02.2019.
https://media.dem.org.tr/dir/dem/dem/proje/goruntuleme/20181229152145_0.pdf

Demirli, Ekrem “Asırlık Bir Müktesebat Yok Olmadan: İlahiyat Fakültelerini Açıköğretim Fakültesi Yapmak”, Erişim Tarihi, 20.03.2019.
<https://www.fikriyat.com/yazarlar/akademi/ekrem-demirli/2019/02/10/asirlik-bir-muktesebat-heba-olmadan-ilahiyat-fakultelerini-acik-ogretim-fakultesi-yapmak>,

Ekici, Gülay, “Uzaktan Eğitim Ortamlarının Seçiminde Öğrencilerin Öğrenme Stillerinin Önemi”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* (2003): 48-55.

Ev, Halit, *Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*. İzmir: Tıbyan Yayınları, 2003.

Ev, Halit, “Yükseköğretimde Din Eğitimi”, Ed. Mustafa Köylü&Nurullah Altaş, *Din Eğitimi*. Ankara, Gündüz Yayınları, 2012.

Genç, M. Fatih, “İmam-Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu” *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019): 145-166.

Ülken, Hilmi Ziya, “İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar”, *A.Ü İlahiyat Fakültesi Albümü (1949-1960)*,

Toker Gökçe, Asiye “Küreselleşme Sürecinde Uzaktan Eğitim”. *Dicle Üniversitesi, Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2008): 1-12.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

TANRI'NIN VARLIĞINA İLİŞKİN FARKLI BİR YAKLAŞIM: BERKELEY'İN İMMATERYALİST METAFİZİĞİ

A DIFFERENT PERSPECTIVE ON THE EXISTENCE OF GOD: THE IMMATERIALIST
METAPHYSICS OF BERKELEY

Fatma AYGÜN

Dr., MEB

fatmaygun19@hotmail.com orcid.org/0000-0001-8220-0046

İstanbul, Türkiye

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 19 Nisan 2020 / 19 April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 26 Haziran 2020 / 26 June 2020
Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July– Autumn 2020
Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 657-691.

Cite as / Atıf: Aygün, Fatma. “Tanrı'nın Varlığına İlişkin Farklı Bir Yaklaşım: Berkeley'in İmmateryalist Metafiziği [A Different Perspective on the Existence of God: The Immaterialist Metaphysics of Berkeley]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 6/2 (Temmuz/July 2020), 657-691.

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

Öz

George Berkeley (1685-1753) meşhur üç İngiliz empirist filozofundan (John Locke, George Berkeley, David Hume) birisidir. O, immateryalist ve idealist bir düşünür olarak bilinmektedir. Esasında immateryalizm Berkeley'in idealizmine verilen isimdir. Bir başka deyişle, immateryalizm Berkeley'in algılanan dünya teorisinin adıdır. Berkeley, en önemli eserleri olan *İlkeler* ve *Üç Diyaloglar*'da iki temel metafizik tezi savunmuştur: O, maddî bir cevherin/tözün olmadığını (immateryalizm), evrende var olan her şeyin hem varlığı hem de devamı için bir zihne/ruha/tine bağlı olduğunu iddia etmiştir (idealizm). Yani ona göre var olan şeyler, sadece zihinler ve idealardır/fikirlerdir. Öyle ki Berkeley, varlığı algılanmış olmaya bağlamış, "var olmak algılanmaktır" ilkesi gereğince de zihinden bağımsız bir maddenin var olamayacağını ifade etmiştir, yani algının var olmasını zihnin varlığına dayandırmıştır. Berkeley'e göre, varlığı sürekli tutan şey, insanların algılamalarıdır, insanların algılamadığı durumlar da ise Tanrısal algıdır. O, bilhassa septik ve materyalist düşüncelerin ateizme yol açtığını belirtmiş ve bu türden zararlı düşüncelerle mücadele edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu sebeple "Tanrı'nın varlığı" meselesi, onun felsefi sisteminin merkezindedir ve özel öneme sahiptir. Ona göre bütün varlıkların var olma sebebi Sonsuz Zihin/Ruh/Tin olan Tanrı'dır, zaten nihai gerçeklik maddî değil tinseldir, var olan her şey de bu tinsel gerçekliğe/Tanrı'ya dayanmaktadır. İşte bu çalışmanın amacı, Berkeley'in immateryalist metafiziğini, dolayısıyla da Tanrı'nın varlığına ilişkin getirdiği farklı perspektifi araştırmaktır.

Anahtar Kelimeler: Berkeley, Algı, İdea, İmmateryalist Metafizik, Tanrı'nın varlığı.

Abstract

George Berkeley (1685-1753) was one of the most famous three British empiricists philosophers (John Locke, George Berkeley and David Hume). He is known as an immaterialist and idealist thinker. Immaterialism is the name given to Berkeley's idealism. 'immaterialism' is name for his theory of the perceived world. Berkeley advocates two metaphysical theses in his most important works, *Principles* and *Three Dialogues*: He argued that there is no material substance (immaterialism), that everything that exists in the universe depends on a mind/spirit for both existence and continuation (idealism). So, according to him, there are only minds and ideas that are mental concepts. So much so that Berkeley connected existence to being perceived and stated that in accordance with the principle of "to be is to be perceived", a substance independent of the mind cannot exist, means that the perception exists based on the existence of the mind. According to Berkeley, what makes the existence constantly exist is the perceptions of people, in the situations that people do not perceive, is divine perception. In particular, he argued that the septic and materialist thoughts caused atheism and that such harmful thoughts should be fought. For this reason, the subject of "the existence of God" is at the center of his philosophical system, which is of particular importance. According to him, the cause of the existence of all beings is God (The Infinite Mind/Spirit), the ultimate reality is spiritual, not material, everything that exists is based on this spiritual reality/God. The aim of this study is to investigate Berkeley's different perspective of the proof of God's existence.

Keywords: Berkeley, Perception, İdea, Immaterialist Metaphysics, Existence of God.

Extended Abstract

George Berkeley (1685-1753) was one of the most famous three British empiricist philosophers (John Locke, George Berkeley and David Hume). He is known as an immaterialist and idealist thinker. In fact, immaterialism is the name given to Berkeley's idealism. In other words, 'immaterialism' is Berkeley's name for his theory of the perceived world.

In order to understand Berkeley's theory of perception/immaterialist metaphysics well, it would be better to study and search the impacts of both Rene Descartes and John Locke on Berkeley's philosophy. Descartes questions the importance of material objects and Berkeley rejects the material world. Locke affects Berkeley in terms of primary and secondary qualities, ideas, and perception. Berkeley, like Locke, who lived before him, argued that everything we perceive directly and without intermediaries is the ideas in our own mind, that there are no innate thoughts, that all our ideas are the result of perceptual experiment, and that our knowledge derives from those we have through the sensory-experiment. There is only one exception to the knowledge that derives from ideals: it is information about spiritual beings or one's self.

So far as Berkeley is concerned, there are only minds, and ideas with mental concepts. This connects existence with perception. Berkeley's famous motto "esse est percipi" refuses material world and the existence of perception for him requires perceiving minds. However, it is important to understand that Berkeley does not refuse the possibility of external world / physical objects. So what does Berkeley mean when he says "to be is to be perceived"? He says that things must be perceived; however, Berkeley says: "If we cannot perceive the things/external world, it does not mean that they are not.". So, no one can say something does not exist. The perception of things can be done by me, or can be done by someone else. So the important thing is that "to be perceived" is the perception itself. What matters is perception and its possibility. The only matter is perception of a thing by a spirit who can be anyone.

That is, existence is an important matter of our knowledge and firstly it is what my mind perceives. He points out that the thing that perceives those objects is the mind. In Berkeley's philosophy, things are perceived by eternal or created spirits. This externality is completely insignificant because we can't be sure of material existence and our mind perceives everything that does not necessitate externality in Berkeley's understanding of existence. Accordingly, anything we perceive in the world is merely an idea, because the ideas we see in the world must have an immaterial one because they do not have a material origin. Berkeley argues that the origin of ideas cannot be material objects (indeed, he argues that there are no material objects at all), but instead must be God. Thus, existence is really about ideas, not materiality. So the ideas must come from another mind other than our own mind (God's mind).

He argues that, because anything perceived by the mind is an idea, and because ideas cannot exist if there is mind to perceive them, everything we perceive is an idea and is mind dependent. Thus, what we call "objects" are just ideas. The things we perceive are ideas. There is no corporeal or material substance, and the cause of the ideas is an incorporeal substance or spirit. He rules out the possibility that one's own spirit causes one to have ideas. Rather, he argues that the ideas are caused by God. Objects that human beings do not perceive continue to exist because God perceives them. In other words, what makes existence exist is not whether people perceive or not. If they do not perceive, there is the divine perception.

Berkeley advocates two metaphysical theses in his most important studies, Principles and Three Dialogues: He argued that there is no material substance (immaterialism), that everything that exists in the universe depends on a mind/spirit for both existence and continuation (idealism). So, according to him, there are only minds and ideas that are mental concepts. So much so that Berkeley connected existence to being perceived and stated that in accordance with the principle of "to be is to be perceived", a substance independent of the mind cannot exist, means that the perception exists based on the existence of the mind. According to Berkeley, what makes the existence constantly exist is the perceptions of people, in the situations that people do not perceive, is divine perception. In particular, he argued that the septic and materialist thoughts caused atheism and that such harmful thoughts should be fought. This is why

Berkeley paid special attention to the issue of "the existence of God", which is at the center of his philosophical system.

According to him, the cause of existence of all beings is God (The Infinite Mind/Spirit), the ultimate reality is spiritual, not material, everything that exists is based on this spiritual reality/God. Here is the purpose of this study is to examine for the existence of God in theory of immaterialist metaphysics of Berkeley, thus drawing attention to his different perspective of the proof of God's existence.

Giriş

Düşünce tarihinin en önemli meselelerinden biri olan “Tanrı’nın varlığı” konusu, “Tanrı var mıdır?” sorusu etrafında sürekli tartışılmış, getirilen farklı açıklamalar yanında detaylara dikkat çeken farklı bakış açıları vesilesiyle de devamlı gündemde yer almıştır. Konuya ilişkin çeşitli görüşlerden hareket ederek geliştirilen cevaplar ise genellikle “teizm ve ateizm” genel başlıkları altında değerlendirilmiş, alt başlıklarda ve içerikte oluşan farklı tonlara rağmen aynı amaca hizmet eden çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Örneğin İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan klasik kelâm düşüncesinde, Tanrı’nın varlığını aklî olarak temellendirmek için (İsbât-ı Vâcib) ağırlıklı olarak “hudûs” merkezli bir yöntem geliştirilmiştir. Hudûs merkezli düşünce/delillendirme yöntemi, aslında bir ölçüde mevcuttan hareket etmeyi, yani var olandan (materyalden) yola çıkarak düşünmeyi esas alan bir metot olarak kelâmcılar tarafından yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Öyle ki kelâmcıların “hudûs” üzerine inşâ ettiği “Allah’ın varlığını temellendirme” meselesi, bir anlamda maddenin varlığını esas alan, maddî varlığı hareket noktası kabul eden bir yöntem olarak işlenmiştir.¹ İşte “sonradan meydana gelen/hâdis” âlem anlayışından yola çıkan kelâmcılar “evren ya da âlem niçin vardır?” sorusunu cevaplandırmaya çalışmış ve bu minvalde maddî varlığı, dış dünyanın varlığını kendilerine hareket noktası edinerek kelâm atomculuğu olarak bilinen anlayışlar geliştirmişlerdir. Elbette ki tarih boyunca atomculuk eleştirileri olmuş, anti atomcu alternatif yöntemler de

¹ Hudûs merkezli bakış açısına göre varlık, kâdim (Allah) ve hâdis (âlem) varlık olarak ele alınmış; Allah’ın dışındaki tüm varlıkları ifade eden âlem ise, cevher ve arazlardan müteşekkil sayılmıştır. Sözüünü ettiğimiz hudûs yöntemi yani *kelâm atomculuğu*, her ne kadar cevher-araz düalizmine ve bunlar arasındaki ilişkiye dayanmış olsa bile *cevherlerin varlığı* arazların varlığına bağlanmış ve böylece bu ikilik aşılmaya çalışılmıştır. Buna göre arazlar cevherlerde sübjektif olarak mevcuttur. Arazlar ve arazların taşıyıcısı olan cevherler ise sonradan meydana gelmiştir, hepsi her an Allah tarafından yaratılıp yok edilmektedir. Dolayısıyla cevherlerin taşıdığı arazların varlığı da sürekli olmayıp her an yaratılmaktadır. Bk. Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/304-309.

dikkat çekmiştir², böylece farklı yöntemlerden de hareket edilerek farklı bir perspektiften Tanrı'nın varlığı temellendirilmeye çalışılmıştır. Esasında Tanrı'nın varlığının üzerine ikâme edileceği makul bir zemin yalnızca atomculuğa dayanmak zorunda değildir. Tanrı'nın varlığının üzerine inşa edileceği zemin, âlem olabileceği gibi aklın ilkeleri, ruhun derinlikleri veya peygamberlerin mucizeleri de olabilir.³ Burada yine kelâm ilmi üzerinden örnek vermek gerekirse kelâm ilminin temel amacı; Tanrı'nın varlığını ispat etmek, Tanrı'nın varlığına ilişkin makûl gerekçeleri ortaya koymaktır, bu minvalde amaca ulaştıran farklı âlem açıklamaları da dikkate alınabilmektedir yani Tanrı'nın varlığını ispat eden başka bir teoriye atıf yapmakta herhangi bir sakınca görülmemektedir.

Bu çalışmamızda ise Tanrı'nın varlığını bilmeye ilişkin farklı bir perspektif sunan “İmmateryalist yöntemle Tanrı'nın varlığı nasıl temellendirilebilir?” şeklindeki bir soruyu Berkeley'in bakış açısını dikkate alarak ele almaya çalışacağız.

1. Materyalizm ve İmmateryalizm Açısından Tanrı'nın Varlığı

Berkeley'in immateryalist yöntemini ele almadan evvel, “materyalist” ve “immateryalist” yöntemin ne anlama geldiğine kabaca temas etmeye; söz konusu bu felsefi yöntemlerin genel anlamda varlığa -özellikle de metafiziğe, Tanrı'nın varlığına- ilişkin görüşünün ne olduğuna değinmeye gayret edeceğiz. Böylece “Materyalist ve immateryalist felsefenin Tanrı'nın varlığı meselesine bakış açısı nedir?” şeklindeki bir soruyu -genel hatlarıyla- cevaplandırmaya çalışacağız. Öyle anlaşılıyor ki “Var olması bakımından varlığı konu edinen, fizik ötesi sebepler ve bilginin ilkelerini araştıran felsefe disiplini”⁴ şeklinde tanımlanan ve Tanrı'nın varlığını konu edinen *metafizik*; materyalist felsefe (materyalizm) tarafından olumsuz bir anlam yüklenerek reddedilmiş, immateryalist felsefe tarafından ise olumlu bir anlam yüklenerek değer görmüştür.

1.1. Materyalizmin Varlığa İlişkin Temel İddiası Nedir?

Çok eski çağlara kadar götürülebilecek olan *materyalizmin tarihi*, antikçağ Yunan filozoflarının atomcu görüşleriyle sistemli bir görünüm haline gelmiştir. Ortaçağda skolastik felsefenin etkisiyle zayıf kalan *materyalizm düşüncesi*, 17. yüzyıldan itibaren canlanmaya başlamış, 18. ve 19. yüzyılda etkisini iyice hissettirmiş olan materyalist teoriler,

² Mehmet Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri: Nazzam, Kindi, İbn Sina, İbn Hazm, İbn Meymun, İbn Metteveyh, Cüveyni, Gazzâlî*, 2. Basım, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 39-295.

³ Mustafa Yıldız, “Gazzâlî'ye Göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 16-17.

⁴ İlhan Kutluer, “Metafizik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/399.

Marksist/Leninist dünya görüşünün zayıflamasıyla ve evrenin başlangıcına ilişkin çalışmalarla -yani son bilimsel gelişmelerle- birlikte zemin kaybetmiştir. Ancak *materyalizm düşüncesinin* ideolojik saplantıların odağı haline gelerek din karşıtlığı üzerinden hâlen yaşatılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.⁵

Beş duyu ile algılanandan başkası yoktur, şeklindeki bir kabulden hareket ederek bilimin sınırlarının ötesine uzanan tabiatüstü varlıkları, insan uydurması bir yanılgıdan ibaret gören materyalist dünya görüşünün temel tezi; *mekanik ve ezeli bir evren* anlayışına dayanmıştır. Maddenin ezeliği dolayısıyla da evrenin öncesiz olduğunu savunan *materyalist-ateist evren yorumunda* tüm nesnelere maddî varlığından ibârettir ve evren tabiatüstü bir Yaratıcı'ya bağlı değildir.⁶ Öyle anlaşılıyor ki tarih boyunca evrene ilişkin düşünceler Tanrı'nın varlığına dair görüşleri etkilemiştir, bu minvalde kendi kendine ezelden beri var olan materyalist evren anlayışı, evrene dışarıdan gelen bir müdahaleyi yani Tanrı'yı yadsımıştır. İşte bu bakış açısıyla şekillenen natüralist-materyalist felsefenin dayandığı tezler, ateist dünya görüşünü besleyen kaynaklar görünümünde olmuştur.

Ancak burada belirtilmesi gereken şöyle bir husus vardır; maddeyi/dış dünyayı/nesnelere gerçekliğini kabul eden, hakikatin kavranmasında maddî dünyanın önemli rolünü savunan her tez “maddecilik/materyalizm” kapsamına girmemektedir. Bu minvalde verilebilecek örneklerden biri de daha evvelki satırlarda değindiğimiz Müslüman kelâmcıların kullandığı “atomculuk”⁷ teorisidir. Öyle ki Müslüman kelâmcılar evrenin var oluşunu açıklamak için Grek atomculuğundaki cevher-araz gibi maddeci kavramları kendi sistemleriyle uyumlu hale dönüştürmüşler ve evrenin aynı yapıtaşlarından (atomlardan) oluştuğunu savunarak düşünce sistemlerini inşa etmişlerdir.⁸ Dahası kelâmcılar, Grek atomculuğundaki zorunluluk yasasına bağlı olduğu ileri sürülen evrene Tanrı'nın müdahale

⁵ Bk. Süleyman Hayri Bolay, “Madde”, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 9. Basım, 2004), 261-269; Süleyman Hayri Bolay, “Maddecilik”, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 9. Basım, 2004), 269-276; Timuçin, “Maddesizcilik”, 348-350; Sarp Erk Ulaş; “Maddecilik”, *Felsefe Sözlüğü* haz. A. Baki Güçlü ve diğerleri (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 916-918; Topaloğlu, “Materyalizm”, 28/137-140.

⁶ Caner Taslaman, *Bigbang ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2003), 4-5.

⁷ Çağfer Karadaş, “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 67-71; Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015), 115-234; Kelâmcıların cevher-araz modeline (atomculuğa) dayalı varlık anlayışını tercih sebepleri için bk. Josef van Ess, “Mu'tezile Atomculuğu”, çev. Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2012), 255-274.

⁸ Bk. Hüseyin Kahraman, “Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneği”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2019), 9-22; Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 115-133; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 75-99.

edemediği yönündeki anlayışları eleştirerek âlemin “hâdis bir varlık” oluşuna ilişkin teoriler geliştirmişler, Allah'tan -yani evrene her an müdahil Yaratıcı'dan- başka ezeli bir varlık olmadığını belirtmişlerdir.⁹ Böylece kelâmcılar maddeden yola çıkarak “yaratılmış madde” anlayışına ulaşmışlar ve her şeyin maddeye indirgendiği *Tanrı'dan bağımsız bir evren anlayışı* anlamındaki maddeciliği kesinlikle reddetmişlerdir.

Materyalist felsefede evrendeki varlıkların varoluş sebeplerinin, bilinç, duygu, düşünce dâhil tüm canlılık faaliyetlerinin maddeye indirgenmesi neticesinde evrene/maddeye varlık veren, evrenden bağımsız “Tanrı fikri” dışlanmıştır. Öyle anlaşılıyor ki materyalist felsefi anlayışta; dış dünyadaki varlıkların varoluş sebepleri kendi içinde görülmüş, bir anlamda sevgi, estetik, ahlâk ve değerden yoksun olan madde yığını yüceltilerek *madde* kutsal bir konuma getirilmiştir. Böylece materyalist felsefe, “maddecilik/materyalizm” denilen ideolojik¹⁰ bir yaklaşımla birleşmiştir. O halde maddeyi tek gerçek olarak gören, maddî âlemin ötesinde herhangi bir varlık alanını -dolayısıyla metafizik bir gücü- kabul etmeyen, bilinci, duyguyu, düşünceyi ya da olup biten her şeyi maddî sebeplere indirgeyen bir dünya görüşünü temsilcisi olan *materyalizm*¹¹; varlığı fizik ötesi sebeplere bağlayarak açıklayan tüm anlayışları reddeden felsefi bir iddia görünümündedir.

1.2. İmmateryalizmin Varlığa İlişkin Temel İddiası Nedir?

Materyalist felsefeye göre algılasak da algılamasak da madde vardır, yani algılarımızın şartı haricî varlıktır. Fakat immateryalist felsefede var olmak algılanmış olmaya bağlanmaktadır, yani varlığın şartı “algılanmış” olmaktır. Esasında immateryalizm, Berkeley'in idealizmine verilen addır. Öyle ki, immateryalist felsefede maddenin varlığı algılanmış olmaya indirgenmekte, insan algılarının sebebi ise Tanrı'nın irâdesine

⁹ Dış dünyanın gerçekliğinden, maddeden yola çıkarak Allah'ın varlığına ilişkin akıl yürütmelerde bulunmak ve bu akıl yürütmeleri mantıklı bir tutarlılık içinde ifade edebilmek için epistemoloji, kozmoloji gibi daha birçok konuyu ele alıp sistemleriyle uyumlu bir hâle getiren *kelâmcılar*; hem duyuların yanıltıcılığını savunarak ve duyulardan elde edilen verilere dayanarak aklın ulaştığı hükümlerin şüpheli gören -evren ve Tanrı'nın varlığı hakkındaki gerçekliğin akıl yürütmelerle bilinemeyeceğini ileri süren- akımları (agnostisizmi/sufestaiyyeyi) şiddetle eleştirmişler, hem de maddeyi yücelterek yaşam çıkardığına, onun doğaüstü güçleri olduğuna inanan putçuluğu reddederek maddenin sıradanlığına vurgu yapmışlardır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tenbîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27-37 (23-31), 234-238 (192-196); Saduddîn Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid* haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 1982), 5-6; Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 23-25.

¹⁰ Yümnî Sezen, *Maddecî Felsefenin Çıkmaçları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1996), 11-20, 249-268.

¹¹ Aydın Topaloğlu, “Materyalizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/137-140.

bağlanmaktadır.¹² Bu felsefi yaklaşımda materyalizmin aksine maddenin kendi kendine hiçbir gerçekliğinin olmadığı, idealarımızın gerçek nedeninin Tanrı olduğu, tüm nesnelere Tanrı tarafından algılandığı sürece var olduğu, evrenin ancak Tanrı'nın zihni ile açıklanabileceği ileri sürülmüştür.

Öyle anlaşılıyor ki, immateryalizm maddeciliğin zıddı olup maddenin tek başına bir gerçekliğinin bulunmadığını yani maddî dünyanın bizim idrâklerimiz dışında ya da algılanmaktan öte var olmadığını iddia eden, evrende sadece tinler/ruhlar ve idealara yer veren bir öğretiyi temsil etmektedir. Öyle ki var olan her şey *tinler* ve tinlerin algıladıkları *idealardan* ibarettir.¹³

2. Berkeley'in İmmateryalist Felsefesi

Varlığın gerçekliğinin, ne olduğu ve bu bilgiye nasıl ulaşılabileceği sorusuna ilişkin temel tartışmanın fitilini ateşleyen düşünce, “Nesne ile öznenin birbirlerinden bağımsız süreçlerin ürünü olup olmadığı” yönündeki araştırma ile başlamış; peşi sıra gelen tartışma ise “Gerçekliğin kendisine zihinsel-bilinç (idealist) temelli mi yoksa maddeci-varlık (materyalist) temelli bir yaklaşımla mı ulaşılabilir”¹⁴ sorusuyla devam etmiştir. Buradan çıkan iki farklı ana yaklaşım -yani düşünce tarihindeki idealist-materyalist ayrışması- ise izleri ve yansımalarıyla birlikte günümüze kadar uzanabilmektedir. O halde yüzyıllar boyunca gündemden düşmeyen “varlığın gerçekliği ve bunun bilgisine nasıl ulaşılabileceği” tartışmasında yer alan “bilinç mi yoksa madde mi?” sorusuna ilişkin verilen cevaplara kabaca göz gezdirelim:

“...Bilgi üretiminde öne çıkan *öznel idealizmin* temel iddiası, zamanın ve mekânın koşullandırmasından muaf olan öznenin, gerçekliğin bilgisine doğuştan gelen zihinsel sezgisi/bilinciyle ulaştığı ve ortaya çıkan bilginin toplumsal bir varlığı olmayan bireyin göreceli ahlâkı ve aklına uygun olarak parçalı, durağan ve çok sayıda hakikatten oluşması yönündedir. Aynı dönemde materyalizme yakın sayılabilecek *empiristlerin* iddiası ise, bilginin kaynağının salt varlığın kendisi olduğu ve bilginin maddenin dolaysız yansıyan görüntüsünden duyular aracılığıyla deneylerle elde edildiğidir. Bu bağlamda, empiristlere göre gerçeklik ‘an’ içinde rastlantısal olarak kurulan parçaların toplamıdır. İdealist ve

¹² Hacı Mustafa Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafizik* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 81-114; Gerald Hanratty, *Aydınlanma Filozofları*, çev. Tuncay İmamoğlu-Celal Büyük (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 90-92.

¹³ Afşar Timuçin, “Maddesizcilik”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: BDS Yayınları, 1994), 350; Süleyman Hayri Bolay, “Maddesizcilik”, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Basım Yayın Pazarlama A.Ş., 9. Basım, 2004), 276.

¹⁴ Ekin Oyan Altuntaş, “Aydınlanma Döneminden Günümüze Bilimsel Bilginin Temelindeki Ana Sorunsal: İdealizm-Materyalizm Tartışması ve Diyalektik Yöntem”, *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 12/47 (2015), 28.

empiristlerin yanı sıra her iki yaklaşımın da sentezini yapan Berkeley ve Kant (bilinemezçilik) gibi düşünürler de bu dönemde etkili olmuşlar fakat her iki paradigmanın sınırlılıkları içinde kalmışlardır.”¹⁵

Berkeley’in, empirist-sensüalist bilgi anlayışından hareket ederek idealist-immateryalist bir varlık anlayışını temellendirme gâyesi ve aklın çıkarımlarına yani rasyonel bilgiye tam olarak güvenemeyeceğimize, ancak algılarımızın getirdiği bilgilere tam olarak güvenebileceğimize ilişkin görüşleri dikkate alındığında onun durduğu nokta kısaca şöyle özetlenebilir: Empirist-sensüalist bilgi anlayışından hareketle (sadece duyulur niteliklerin kabul edilebilir olduğu iddiasıyla) *spiritüel gerçeklikten bağımsız maddî cevher anlayışını* reddetmek gerekli olmaktadır. Buna göre algı ve algı nesnesinin hariçte var olup olmadığı -yani bilinç içeriğinin hariçte nesnenin var olup olmadığı- yönündeki Berkeley’in söz konusu yaklaşımından sonra, (Kant ve sonraki gelenek itibarıyla) zamanın-mekânın statüsüne ilişkin tartışmalar gündeme gelmiş; zaman ve mekânın nesnel ya da evrensel olup olmadığı, rölativite vb. konulardaki gelişmelerle birlikte ise kuantum fiziği ve dolayısıyla da bilimsel bilgide anti realizm tartışmaları ortaya çıkmıştır. Bir başka deyişle *bilinç içeriği ile hariçteki nesnenin var olup olmadığı, birbirine etki edip etmediği ve bunlar arasındaki uyumluluk meselesi* bilinç içeriği dışında bir şeyin gerçekte var olmadığı iddiasını (Berkeley’in iddiasını) gündeme getirmiş; sonraki dönemlerde ise zamanın ve mekânın bu anlamda statüsü nedir? -yani zaman ve mekân bizim haricimizde mi yoksa bizim zihnimizde mi ortaya çıkıyor?- sorusuna; daha sonrasında ise matematik ve mantığın konumu, bunların zorunlu ve evrensel olup olmadığı, saf matematik ve mantığın hariçte bir varlığa/nesneye tekabül edip etmediği araştırmasına doğru bir seyir izlemiştir. Saf matematik ve mantığın hariçte bir varlığının olmadığı fikrinin yaygınlaşması ile de bilimsel etkinliğin doğasına ilişkin tartışmalar gündeme gelmiş, anti-realizme ilişkin tezler dikkat çekmiştir. Anti-realizm karşısında yer alan realizm¹⁶ dışında -yani bilimsel teorilere ilişkin bu realist ya da anti-realist

¹⁵ Altuntaş, “Aydınlanma Döneminden Günümüze Bilimsel Bilginin Temelindeki Ana Sorunsal: İdealizm-Materyalizm Tartışması ve Diyalektik Yöntem”, 40.

¹⁶ Anti realizm: “Bilimsel teorilerin gözlem alanı dışında kalan nesnel dünya konusunda doğru veya yanlış olamayacaklarını, sadece onu anlamada alet olarak iş görebileceklerini öne süren felsefi yaklaşım. Realizm: Bilimsel teorilerin, gözlem alanı dışında kalan nesnel dünya için de geçerli olduğunu öne süren felsefi yaklaşım.” bk. Hamdi Onay, “Bilimsel Realizm ve Anti-Realizm”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/18 (2016), 53-68.

yaklaşımlara alternatif olarak- bir de kritikçi/eleştirel realizmden (critical realism)¹⁷ söz edilmiştir.¹⁸

İşte sadece ideaları bilebileceğimizi, idealardan başka hiçbir şeyin var olmadığını iddia eden, düşünceleri hakkında birçok yorum yapılan ve bazı farklı teorilerle ilişkilendirilen¹⁹

¹⁷ Eleştirel Realizm: “Eleştirel gerçekçilik, İngiliz düşünürü Roy Bhaskar’ın çalışmalarıyla başlamış olan bir bilim felsefesi akımıdır. “Eleştirel gerçekçilik (critical realism), bilginin sınırları ve mahiyeti konusunda araştırmacıyı her türlü mutlak ve nihai bilgi iddiasından sakındıran, bununla birlikte, gerçeğe yakın bilgiler elde edilebileceğini savunan bir bilgi teorisidir. Eleştirel gerçekçilik, bütün felsefe tarihi boyunca bir eğilim olarak her dönemde var olmakla birlikte, XIX. yüzyılın ikinci yarısında idealizm ve doğrudan realizme tepki olarak ortaya çıkan bir bilgi teorisidir. Eleştirel gerçekçilik bilginin tabiatı ve gerçekle ilişkisi üzerine felsefi bir tavrıdır. Bir taraftan zihinden bağımsız bir biçimde var olan dış dünyanın olduğu şekilde bilinebileceğini öne sürer ki, bu yönüyle realisttir; diğer taraftan doğrudan realizmin dünyanın, algılandığı gibi olduğu iddiasını reddeder; bu yönüyle de eleştireldir. Eleştirel gerçekçilik algılamının, insan zihninin bir fonksiyonu olduğunu ve bu nedenle de zihnin damgasını taşıdığını iddia eder. Evren hakkında, ancak algı ve algı dünyası üzerine yoğunlaşan, eleştirel bir tefekkür vasıtasıyla doğru bilgiler elde edilebileceğini savunur.” bk. Bayram Karcı, “Eleştirel Gerçekçi Bilgi Teorileri”, *Turkish Academic Research Review* 2/3 (Aralık 2017), 90.

¹⁸ Kritikçi/Eleştirel realistlerden Amerikan eleştirel realistlerine göre ise Berkeley şöyle konumlandırılmıştır: “Berkeley, Locke’un zihne hapsedtiği düşünceyi özgürleştirerek, gerçekliğin doğrudan bilgisine götüren bir yol bulmaya çalışmıştır. Ancak bulduğu metot onu hapishanenin dışına çıkarmak yerine, hapishanenin bütün dünya olduğu neticesine ulaştırmıştır. Berkeley neticede sadece ideaları bilebileceğimizi ve dahası, idealardan başka hiçbir şeyin var olmadığını iddia etmiştir. Kant ise, Berkeley’in mutlaklaştırdığı idealizmden kendisini -Descartes’cı ve Locke’cu düalizme geri dönerek ve onu mutlaklaştırarak- kurtarmaya çalışmıştı. Kant’a göre, gerçek dünya (numen dünyası) ve bilinen dünya (fenomenler dünyası) olmak üzere iki dünya vardır...”. Bk. Karcı, “Eleştirel Gerçekçi Bilgi Teorileri”, 94-95.

¹⁹ Zihnin etkileyciliğine ve ontolojik statüsüne vurgu yapan Berkeleyci düşünceler, bilimsel teorilere dair anti-realist bir bakış açısıyla günümüzde de gündeme getirilmiş, hatta modern fiziğin kuantum teorisine Berkeleyci idealizm ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Öyle ki kuantum teorisindeki “gözlem sürecinin gözleneni etkilemesi” ilkesi, gözlemcinin yaratıcılığı olarak yorumlanmış ve burada gözlemcinin fizikî bir teması değil de zihnin belirleyiciliğinden bahsedilmiştir. Aslında bu yaklaşımı savunanlar “evrensel gözlemci” olarak niteledikleri Tanrı anlayışlarıyla dikkat çekmişlerdir. Buna göre Tanrı evreni gözlemlemekle birlikte sürekli var etmekte yani sürekli yaratmaktadır, böylece her kuantum olayı Tanrı’nın yaratmasının bir ürünü olarak değerlendirilmiştir. Mesela, kuantum ölçüm olaylarında Tanrı’nın zihnine vurgu yapan -kuantum optiği alanındaki çalışmalarıyla bilinen fizikçi- Raymond Y. Chiao, kuantum olaylarına Tanrı’nın etkisi olduğundan bahsetmiştir. Zira madde altı parçacıklar gözlemleyene göre değişiyorsa Tanrı’nın gözlemciliği ile evreni yönettiği yönünde görüşler ortaya atılmış; bu türden görüşlerden hareketle de Tanrı’nın yaratıcılığı, Tanrı’nın gözlemciliği olarak değerlendirilenler olmuştur. Bk. Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 12. Basım, 2014), 215-221, 234-235; Raymond Y. Chiao, “Quantum Nonlocalities: Experimental Evidence”, *Quantum Mechanics*, ed. Robert John Russell vd. (Berkeley: The Center for Theology and the Natural Sciences, 2001), 37-38.

Kuantum teorisinin, “gözlemcinin zihninin yaratıcılığı” gösterdiği yönündeki iddiayla ilişkilendirilmesi fikri müteber görünme de gözlemcinin rolü ile ilgili tartışmalarının da hâlen devam ettiği bilinmektedir. Mikro seviyede/dünyada elektronların gözlemlendiğinde başka, gözlemlenmediğinde ise daha başka şekilde davrandığı, ışığın gözlemleyene göre hem dalga hem de parçacık özelliği (dalga-parçacık ikiliği) gösterdiğinin ve birkaç yerde birden olabildiğinin fark edilmesi klasik materyalizmin bilimsel iddialarının sorgulanmasına yol açtı. Zira doğru bilginin kaynağını sadece deney ve gözlemden ibaret sayan iddia üzerinde birçok soru işareti oluştu. Aslında ölçülemeye ya da, deney ve gözleme konu olmayan olasılıkların, doğal görünmeyen süreçlerin, bilimin gücünü aşan metafizik bir alanın imkânı, evrene müdahil Tanrı düşüncesi, mucize fikri gibi -bilimi öne sürerek daha doğrusu bilimcilik yaparak materyalistlerin inkâr ettiği- daha birçok iddianın imkânsız olmadığı

İrlandalı George Berkeley²⁰, 17. yüzyıl Batı felsefesinin üç önemli empirist filozofundan (Locke-Berkeley-Hume) biri olarak dikkat çekmiştir. Berkeley'in düşünce sistemini oluşturan en önemli eserleri; "Yeni Bir Algı Teorisi", "İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme", "Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma" şeklinde sıralanabilir.

Bazı farklı ya da karşıt görüşler dikkat çekse de da John Locke (1632-1704) ve Nicholas Malebranche (1638-1715), Berkeley'in en çok etkilendiği filozoflar olarak bilinmektedir.²¹ Berkeley düşünce ağını örerken özellikle septik ve materyalist yaklaşımların

anlaşılmıştır. Nasıl ki Bigbang'ın keşfi ile çoktanrılı dinlerde ya da materyalist tezlerde öne sürülen ezeli ve ebedi evren görüşü darbe aldıysa, kuantum olaylarının/gerçeklerinin fark edilmesiyle birlikte de her şeyi/tüm gerçekliği maddeye bağlayan ve maddenin ötesinde bir gerçeklik kabul etmeyen materyalist iddialar darbe yemiştir. Diğer taraftan ise bazı akımların deneysel desteği olan kuantumu istismar ederek yani mikro dünyanın anlaşılmasındaki zorlukları fırsat bilerek bazı saçmalıklara, mantıksal temelden yoksun iddialara/sahetekârlıklara insanları inandırmaya, insanları istedikleri doğrultuda kullanmaya yeltendikleri görülebilmektedir. Dahası gerçek olmayan objelerin, insanların onları öyle algıladıkları için somut ve gerçek sandığını ama *her şeyin aslında görüntülerden ibaret bir illüzyon* olduğunu öne süren görüşler; bir şekilde Berkeley'in immateryalist idealizmiyle ilişkilendirilmeye çalışılmaktadır.

Evrenin ve gerçekliğin çok ileri teknolojiye sahip insanüstü bir uygarlık tarafından simüle edilmiş olabileceğinin iddia edildiği simülasyon hipotezinin evrenin kökenini, maddi gerçeklikten sıyrarak *idealar temelinde* açıklamaya çalışmasının -yani simülasyon argümanının maddeyi reddeden tavrının-, Berkeley'in düşünceleriyle ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. Buna göre ileri sürülen iddia şöyledir: "Simülasyon hipotezi ve Berkeley'in felsefesi incelendiğinde, birbirleri ile olan ilişki açıkça görülmektedir. Berkeley'in felsefesinde maddeyi yadsımaya benzer şekilde, simülasyon hipotezi de nesnel gerçekliğin bir hayal ürünü olduğunu îma eder. Aynı Berkeley'de olduğu gibi simülasyon hipotezi de nesnenin kökenini üst bir bilince vardırır. Kısacası Berkeley'in tüm felsefesinde doğrudan takındığı tavrı, simülasyon argümanı dolaylı bir yoldan gerçekleştirir. Bu sebeple simülasyon hipotezi, bilimin materyalist tutumundan çok uzakta olup, idealizmin ta kendisine varmaktadır ve idealist bir savunudur." Bk.

<https://medium.com/@denizylnz/sim%C3%BClasyon-hipotezi-%C3%BCzerine-ele%C5%9Ftirel-bir-bak%C4%B1%C5%9F-c027fadf6179> Öyle anlaşılıyor ki böyle bir yaklaşım ile birlikte simülasyon teorisinin, Berkeley'in "fiziksel şeylerin maddi bir özü olduğunu reddederek var olan her şey ya bizim zihnimizdedir veya Tanrı'nın küllü aklındadır" şeklinde özetlenebilecek immateryalist bakış açısıyla ilişkilendirilmektedir. Ancak simülasyon teorisinde Berkeley'in kastettiği anlamda üstün güç ve kudret sahibi bir Tanrı fikri yoktur. Sadece bizden üstün birileri ya da uygarlıklar tarafından simüle edilebileceğimiz fikri vardır. Bununla birlikte fiziksel süreçlerin gerçekten var olduğu, yalnızca en temel seviyede Tanrı'nın zihnindeki süreçler tarafından oluşturulduğu, Matrix hipotezinin, simülasyonun Tanrı'nın zihninde uygulanmakta olduğu yönündeki birçok iddianın da; Berkeley'in gerçekliğin doğası hakkındaki metafiziksel teorisine yani immateryalist metafiziğiyle ilişkilendirmeye çalışıldığı gözden kaçmamaktadır. Bk. <https://bilimvesaire.com/2018/01/felsefe/matrix-ve-metafizik-matrix-gercekse-bildigimiz-her-sey-yanlis-midir/>

²⁰ 1685-1753 yılları arasında yaşamış olan George Berkeley, öğretim üyeliğinin yanı sıra din görevlisi (papaz) kimliği ile de tanınmıştır.

²¹ Doğrudan ve aracsız şekilde algıladığımız duyu deneyimleri sonucu "ideaların" oluştuğu ve düşüncelerin doğuştan gelmediği gibi noktalarda Locke ile aynı düşünceyi paylaşan Berkeley, Locke'un dış dünyayı zihinden ayrı gören anlayışını eleştirmiş, varlığın algılanandan ayrı olmadığını savunmuştur. Yani o, Locke'un benimsediği "maddi cevher" anlayışını reddetmiş ve varlığı algılanmış olmaya bağlamıştır. O, Her şeyin nedeninin Tanrı olduğunu iddia eden okkazyonalizmin kurucusu olan Malebranche'in düşüncelerinden etkilenmiş, maddenin tinsel bir nedeni olduğu noktasında onunla birleşmiştir. Malebranche'nin soyut genel fikirler anlayışını yadsımış, madde ve ruhu birbirinden ayrı töz halinde gören düşüncesini ve duyularımızın yanıltıcı olduğu yönündeki görüşlerini ise kabul edilemez olarak nitelemiştir. Bk. George Berkeley, *The Works*

insanlığı ateizme sürüklediğine vurgu yapmış, felsefi düşüncesinin merkezine Tanrı anlayışını yerleştirerek hem ateizmle hem de septisizmle mücadele etmeyi kendisinin asıl hedefi olarak belirlemiştir. Zaten Berkeley'in immateryalist metafiziğinin temel amacının, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak olduğu eserlerinde görülebilmektedir.²² Berkeley'in düşünce sistemindeki Tanrı'ya ilişkin görüşlerinden bahsedebilmek için ise öncelikle varlık ve bilgi anlayışına değinmek gerekmektedir. Daha sonra da Tanrı anlayışından ve Tanrı'nın varlığına ilişkin öne sürdüğü delillerden bahsedilebilir.

2.1. Berkeley'in Varlık ve Bilgi Anlayışı

Düşünce tarihinde *empirist-sensüalist* bilgi anlayışını benimseyen filozofların realist ve çoğu zaman da materyalist bir ontolojiye sahip olduğu; *rasyonalist* bilgi anlayışını benimseyen filozofların ise idealist-spiritüalist bir ontolojiyi savunduğu görülmektedir. Empirist-sensüalist bilgi anlayışından hareket ederek idealist-immateryalist bir varlık anlayışını temellendirmeye çalışan Berkeley'in pozisyonu ise oldukça ilgi çekicidir. Aklın çıkarımlarına, rasyonel bilgiye tam olarak güvenemeyeceğimizi, ancak algılarımızın getirdiği bilgilere tam olarak güvenebileceğimizi savunan Berkeley, rasyonalizmi küçümsemiş ve "empirist-sensüalist" bilgi anlayışını gerekçe göstererek (yani sadece duyulur niteliklerin kabul edilebilir olduğunu iddia ederek) *spiritüel gerçeklikten bağımsız maddî cevher anlayışını* reddetmiştir.

2.1.1. Berkeley'in Varlık Anlayışı

Berkeley'in immateryalist metafiziğinde "Tanrı'nın varlığı" konusunu anlayabilmek için onun varlık anlayışından ana hatlarıyla bahsetmek gerekmektedir. Berkeley'e göre *ruhlar* ve *idealar*dan oluşan varlık âlemi; algılananlar (*idealar*) ve algılayanlar (*ruh/tin*) şeklinde iki kısımda ele alınabilir. Algılayan ruhlar/tinler ise kendi içinde sonlu algılayanlar (insan zihni), sonsuz algılayan (Tanrı) şeklinde ifade edilebilir. Kısacası Berkeley'in varlık anlayışı *algılanan varlıklar* (idealar), *sonlu algılayıcı varlıklar* (insan zihni), *sonsuz algılayıcı varlık* (Tanrı) şeklinde 3 kategoride incelenebilir.

2.1.1.1. Algılanan Varlıklar

Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous, 2nd edition, ed. by A. A. Luce and T.E. Jessop (London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1964), 2/214; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, çev. Mehmed Saffet Engin (İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1935), 192.

²² Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2nd edition, ed. by A. A. Luce and T.E. Jessop (London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1964), 2/113; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, çev. Levent Özşar (Bursa: Biblos Yayınları, 2013), 192-193.

Berkeley'in düşünce sisteminde dış dünyadaki nesnelere (entitiler) algılanan varlıklar olarak sınıflandırılabilir. Berkeley, dış dünyadaki nesnelere ifade eden *maddenin niteliklerini* John Locke'un, maddî varlığın özüne ait olan, asla kendisinden ayrılmayan ve ikinci niteliklerin taşıyıcısı olan *birincil nitelikler* ve algılayan süjenin durumuna göre görecelik arz eden, süjede algılama gücü oluşturan *ikincil nitelikler* şeklindeki ayrıma karşı çıkmış, bu ayrımın doğruluğunun ispatlanamayacağını, dahası bu görüşün sadece bir inançtan ibaret olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre biz doğrudan doğruya ancak duyulur niteliklere ait idealarımızı kavrayabilmekteyiz, fakat birincil nitelikleri kavrayamamaktayız. O halde bilgiye ilişkin iddiaları, doğrudan algıladığımız idealarla sınırlandırmak gerekmektedir, ne olduğunu kavrayamadığımız ya da bilmediğimiz (niteliklerin taşıyıcısı anlamında bir dayanak olarak var olduğu iddia edilen) "maddî cevher" in varlığına inanmak ise tamamen septisizmi beslemektedir.²³

Var olan her şeyin özel ve ferdî olduğu düşüncesinden yola çıkan Berkeley, soyut fikirlerin herhangi bir varlığa karşılık gelen bir gerçekliği olmadığını (ontik karşılığı bulunmadığını), diğer tüm niteliklerden soyutlanmış ve kendi başına var olan bir niteliğe delâlet etmediğini belirtmiştir. Berkeley, herhangi bir varlığı temsil edemediğini düşündüğü "soyut fikirlerin" zihnin soyutlama gücünden kaynaklandığını, zihnin bir ürünü olarak işlev gördüğünü savunmuştur. Genel ideaların her türlüşünü olmasa da özellikle *soyut genel idealar* kavrayışını eleştiren ve *Locke'un soyut-genel idealar*²⁴ anlayışına karşı çıkararak düşünce sistemini inşâ eden Berkeley, sözcüklerin tikel ideaları temsil ettiğinde genelleşeceğini, ancak sözcüklerin soyut genel bir idea formunda olamayacağını belirtmiştir.²⁵ İşte bu noktada o,

²³ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/74, 78-79; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 122-125.

²⁴ "Soyutlama: Sözcüklerin kullanımı bizim içsel idelerimizin dışı dönük imlerinin yerini tuttuğuna ve bu ideler de tikel şeylerden alındığına göre, eğer edindiğimiz her tikel idenin ayrı bir adı olsaydı, adların sonsuz sayıda olması gerekirdi. Bunu önlemek için zihin tikel nesnelere aldığı tikel ideleri genel yapmaya girişir; bu işlem, tikel idelerin, bütün öteki varoluşlardan ve zaman, yer ya da birlikte ortaya çıkan başka ideler biçimindeki gerçek varoluş durumlarından ayrılmış olan, zihindeki görüntüler olarak ele alınmasıyla yapılır. Buna SOYUTLAMA denir ve bununla, tikel varlıklardan alınmış olan ideler bütün bir türün genel temsilcileri olurlar: ve bunların adları da, bu soyut idelere uygun olarak varolan şeylerin hepsine uygulanabilen genel adlar olur." Bk. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), 126; Locke'un soyutlama teorisini eleştiren Berkeley, böylece tümel kavramların soyutlama yetisiyle oluşturulamayacağını, tümel kavramların birer isimden başka bir şey olmadığını, tümelerde bile duyuşal öğelerin bulunduğunu, soyut fikirlerin gerçek varlığının olamayacağını, soyut ve tümel kavramların zihinde bile bulunmadığını, bütün idelerin tikelleştirilmiş tasarımlar olduğunu savunmuştur. Bk. Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/27-33, 42-43, 46, 75-76, 106-107; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 15-29, 49-48, 56, 117, 179.

²⁵ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/31-32; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 23-26.

maddî cevher anlayışının da bir soyutlama olduğuna dikkat çekmiştir. Yani öyle anlaşılıyor ki o, zihnin genel ideaları oluşturabileceğini kabul etmekle birlikte Locke'un "soyut idea/fikir" anlayışına karşı çıkmıştır.²⁶

Maddî cevher anlayışını reddederken duyulur şeylerin düşünülebilir şeyler olduğunu, algılanamayan bir şeye ilişkin düşüncenin olamayacağını belirten Berkeley, algılarımızın ötesinde olan ve ne olduğu bilinmeyen soyut, güçsüz, pasif bir kimlik taşıyan "maddî cevher" fikrini; algı sahibi olmayan şuursuz bir entiteden hareketle ulaşılan yanlış bir çıkarımdan ibaret görmüştür. Zaten "duyulur şeylerin yalnızca idealar olduğu" şeklindeki bir anlayış, "maddî cevher" anlayışının gereksiz ve anlamsız olduğu tespitini de beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, algı sahibi olmayan şuursuz maddî varlığın, zihnimizin algıladığı mental objeler olan ideaların nedeni olarak görülmesi hatalı bir çıkarımın sonucudur.²⁷ İşte Berkeley, natüralist/materyalist ontolojiyi kabul eden filozofların algılanamayan maddî cevheri kabul etmelerini de hayretle karşılamış ve bu durumun çelişkili olduğundan bahsetmiştir.

Maddî tözün (cevherin) ontolojik varlığını reddeden ve immateryalist/idealist bir çizgiyi takip eden Berkeley'in metafiziğinde, madde veya fizikî nesnelere söz konusu olduğunda *var olmak algılanmış olmaktan* ibârettir. İşte Berkeley, -temel sloganı olarak bilinen- "var olmak algılanmış olmaktır/esse est percipi" ilkesinden hareket ederek hem kendi idealizminin inşâ zeminini oluşturmuş, hem de dış dünyanın varlık kaynağı ve devamının nedeni olan Tanrı anlayışını zirve noktaya taşımıştır. Dış dünyanın varlığını inkâr eden sübjektif idealizmden farklı olsa bile çoğunlukla sübjektif idealizm ile karıştırılan görüşleri sebebiyle eleştiri oklarına maruz kalan Berkeley, aslında dış dünyanın ontolojik gerçekliğini inkâr etmediğini, ancak dış dünyanın varlığını Tanrı'nın sonsuz zihni tarafından algılanmaya bağladığını vurgulamıştır. O, düşünce sistemindeki asıl gâyenin, yaşadığı dönemde etkisini hissettiren *şüphelilik* ve *ateizmle* mücadele olduğunu belirtmiş; asla algılanamayacak ve bilinemeyecek olan maddî tözü kabul etmenin epistemolojik ve teolojik septisizme yol

²⁶ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/27-38; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 16- 38; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/193-194, 247-248; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 162-163; 241-242.

²⁷ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/63; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 91; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/239-240; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 229-230.

açacağından bahsetmiş, septisizmin ise ateizmi beslediğinden söz etmiştir; yani böylece maddî cevher anlayışının septisizmi ve ateizmi desteklediğini düşünmüştür.²⁸

Şu halde denebilir ki, dış dünyanın zihinden bağımsız varlığını benimseyen Locke’u eleştiren Berkeley, dış dünyanın algıdan bağımsız varlığını yani zihinden bağımsızlığı düşüncesini reddetmiştir. Locke, bilgiyi oluşturan ideaların bağımsız bir dış dünyanın kopyaları olduğunu savunmuş, böylece varlığı *maddî/özdeksel* ve *zihinsel* olmak üzere ikiye ayırarak hem realist (gerçekçi) hem de düalist (ikicilik) bir çizgide yer almıştır. Berkeley ise gerçekçi ve düalist özelliği olan varlık anlayışını reddetmiş, ideaları şeylere dönüştürmüştür, böylece ideaları şeylerin kendileri olarak kabul etmiştir. Bu anlayışa göre idealar, zihindedir yani tindedir; işte bu düşünceden hareket eden Berkeley, sadece tinsel/zihinsel varlığa dikkat çekerek idealizme ulaşmıştır.

Öyle anlaşılıyor ki Berkeley’in varlık anlayışındaki “şeylerin varlığı”, algılanmalarına bağlı olduğundan dolayı dış dünyanın kendilerini algılayan zihinlerin ya da düşünen şeylerin dışında var olmaları imkânsızdır. İşte Berkeley’in bu anlayışı, “ebedî ve ezeli bir zihne” atf yapabilmeyi kolaylaştıran bir köprü gibi olmuştur. Yani Berkeley’e göre, nesnelerin kendilerini düşünen “sonsuz bir zihin” olmaksızın var olmaları olanaksızdır. Öyleyse sadece *bilinç içeriklerini* ve *algılarını bilebilen insan*, bunların dış dünya denilen bir gerçekliğe dayandıklarını ve onların bir sonucu olarak meydana geldiğini bilemez. Bunu bilebilmenin yolu ise ancak insanın kendi kendisinden çıkarak algılarının gerçek karşılıklarını görmekle olabilecektir, böyle bir durum mümkün olabilse bile insan, gerçek denilen şey hakkında sadece -yine- “bir algıya” sahip olabilir. Berkeley, maddî cevher kavramını temsil edecek hiç bir ideaya sahip olmadığımızdan bahsederek “algılayan zihinden bağımsız, algılarımız dışında bir dış dünyanın varlığını”, ancak bir kuruntudan ibâret kalacağından söz etmiştir. Bununla birlikte o, kendisinin dış dünyayı inkâr etmediğini de ifade etmiş, sadece fenomenlerin arkasında bulunduğu varsayılan “maddî cevher” anlayışını inkâr ettiğini belirtmiştir.²⁹ Yani “duyu algılarını” sahip olduğumuz ideaları sağlayan güvenilir bir kaynak olarak gören, duyularımızla doğrudan algıladığımız sonlu şeylerin varlığını kabul eden Berkeley, öyle anlaşılıyor ki duyularla algılanamayan, varlığına ilişkin herhangi bir işaret/delil

²⁸ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/55, 81-83; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 76, 129-132.

²⁹ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/43-51, 70-76; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 50-66, 107-118; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/229-230; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 215-216.

bulunmayan maddî cevheri reddetmiştir.³⁰ Zaten ona göre maddî cevher, aklın hatalı bir çıkarımının sonucu olan yanlış bir yargı, boş bir kavramdır; zira dış dünyada bulunduğu söylenen maddî cevher mevcut olsaydı bile, onları asla bilemezdik. O, maddî cevher anlayışının reddedilmesi halinde faydasız ve anlamsız tartışmaların da ortadan kalkacağını, düşünmüştür. Birincil ve ikincil dereceden nitelikler arasında yapılan ayırımının yapılmaması gerektiğini, bu niteliklerin birbirinden ayrılmazlığını, bütün niteliklerin duyuşal nitelikler yani tasarımlar olduğunu, bütün duyulur niteliklerin ise zihin/ruh dışında varlığının bulunmadığını, nesnelere tasarımlar toplamını ifade ettiğini savunan Berkeley, neticede idealist bir metafizik anlayışını benimsemiş fizikî nesnelere zihindeki idealerin nedeni olamayacağını vurgulamıştır.³¹

Berkeley, Descartes'ın (1596-1650) mekanizmine de karşı çıkararak nedenselliğin, ancak tinlerin etkinliği olarak söz konusu edilebileceğini düşünmüştür. Ona göre esasında doğa yasası denilen şey, zihnin üretilmediği tasarımların peş peşe gelişlerinin düzeninden başka bir şey değildir; doğa yasaları deneyimimizdeki alışmışlıklar, deneyimimizdeki alışmışlıklara ilişkin yargılardır. İşte sonlu ruhlardaki/algılayıcılardaki tasarımları düzenli bir şekilde meydana getiren, tasarımlar düzenini sağlayan sonsuz bir ruh vardır ki, o da Tanrı'dır. Tanrı tarafından devamlı olarak algılanan dış dünya var olmaya devam etmektedir. Gerçekten algılayan ise Tanrı'dır.

Teorik olarak nedenselliği kabul etmenin mümkün olmadığını savunan Berkeley, belli duyu idealerinin devamlı olarak başka idealeri izlediğinin algılanmasıyla birlikte hatalı bir şekilde “idealere kendilerine” güç atfedildiğinden ve onların birbirinin nedeni sayıldığından söz etmiştir. O, idealer arasındaki zorunlu bağlantı varsayımının günlük hayatı kolaylaştırırsa da mekânî kovalite düşüncesinin yani doğadaki olay ya da oluşlar arasında var olduğu iddia edilen zorunlu bir ilişki varsayımının yanlış olduğunu belirtmiştir.³² İnsan zihninde, yine zihne bağlı duyu idealerinin uyarılmasıyla algılanan doğa yasaları, şeylerin alışılmış akışında belli idealere belli idealerin eşlik etmesi *deneyim* vasıtasıyla öğrenilebilmektedir, böylece insan

³⁰ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/ 70-79; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 107-125; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/232; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 219-220.

³¹ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/49-51; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 62-66.

³² Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/54, 66-67, 68-69; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 71-72, 97-99, 103-104

buradan elde ettiği öngörü ile davranışlarını düzenleme imkânı ve gücü bulabilmektedir.³³ Buna göre doğadaki olaylar ve oluşlar basit, pasif ve edilgindir; gerçek bir nedensellik bağlantısına yönelik iddia ise kişinin zihnindeki yanlış bir kurgu, deney veya gözlemden yanlısamadan ibârettir. Bilimsel keşifler, idealarımız arasında varsayılan zorunlu bağlantıları çıkarmakla değil, sadece doğa yasalarının gözlemlenmesiyle bilinebilir.³⁴

2.1.1.2. Sonlu Algılayıcı Varlıklar

Berkeley'e göre algılarımız bizi yanıltmamaktadır, algılarımız varlığın gerçek bilgisini bize verdiğine göre, asla algılanamayacak ve bilinemeyecek maddî cevher anlayışını kabul etmek hatalıdır. Berkeley'in buradaki dikkat çekici özelliği, hem maddî cevher anlayışını reddederek insan bilgisinin dayanacağı bir zemin oluşturmaya çalışması, hem de Tanrı'nın varlığını temellendirmeye yönelmesidir. Yani o, bir yandan algılarımızın eşyanın gerçekliğini ifade ettiğini savunarak *empirist* bir tavır ortaya koymuş; diğer yandan ise bu algılama yeteneğinin, algı idealarımızın kendiliğinden veya şuursuz bir dış etken olan maddî cevher tarafından oluşturulamayacağını, maddî cevherin zihnin algılamasını (zihnin ideaları elde etmesini) sağlayamayacağını savunmuştur.

Zihin ideaları elde ederken aktif durumdadır, ancak aktif olan zihnin, ideaları algılaması duyularımızın hemen önünde bulunan fenomenlerin *ikinci nedenler* ve *vasıtalar* olarak var edilmiş olmasıyla gerçekleşmektedir. Ona göre idealarımızın gerçek/nihâî nedeni ise fenomenlerin/duyuların yaratıcısı olan *Tanrı*'dir, ancak gerektiği gibi akıl yürütmeyenler *ikincil nedenleri* gerçek nedenler zannedebilmektedirler. Hâlbuki ikincil nedenlerin (tabii vasıtaların) varlığı zihinlerin gâye ve düzeni fark edebilmesi içindir, yani insanoğlunun faydası için gerekli olmaktadır. Zaten Tanrı, yaratmış olduğu fenomenler ile ideaları elde etmemizi sağlamıştır. O halde Berkeley, ideaların gerçekliklerini Tanrı'nın yarattığı vasıta nedenlerle ilgili algılarımızda görmektedir.

İdealar, bir zihin tarafından algılanmış olmaya bağlı olarak ortaya çıktığına göre algı eylemi “algılayan birinin varlığını” gerektirmektedir. İdeaların dışında, idealardan tamamen farklı, ideaların kendisinde var oldukları şey/zihin; gayri maddî yani ruhsal bir cevherdir. Bu anlayışa göre idealar algılanan varlıklardır, algılayan varlıklar ise zihin veya ruh olarak adlandırılmışlardır. Sadece bilen öznenin ve onun bilinç içeriklerinin varlığını kabul eden Berkeley, özneyi bir çeşit idealar/düşünceler toplamı olarak kabul etmiş gözükmektedir.

³³ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/52-54; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 68-73; Açıkgöz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafizikçi*, 153-154.

³⁴ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/53-54, 85; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 71, 101; Açıkgöz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafizikçi*, 170-171

Böylece Berkeley, giriştiği epistemolojik inceleme ve araştırma neticesinde maddî nesnelere varlığının zihinden bağımsız ispatlanamayacağını belirtmiş; ancak o, maddî bir cevheri (tözden/öz/ruh) reddederken manevî bir cevherden de bahsetmiştir. Yani ona göre varlığın temelinde mânevî/tinsel/ruhsal bir gerçeklik vardır; ancak *rublar* (zihinler, algılayıcı varlıklar), ruhların algılarına dayanan *idealar* vardır ve gerçektir.³⁵

İşte ona göre, idealara neden olan bir dış dünya yoksa ve sahip olduğumuz algı idealarımız da zihnimizin ürünleri değilse, bu algı idealarını edinmemizi sağlayan bizim dışımızda bir neden/varlık olmalıdır ki, bu varlık zihnin ideaları elde etmesini sağlayan irâde ya da ruhtur, şuur ve sonsuz olan bir güçtür, bilge ve iyiliksever bir Yaratıcı'dır. Öyle anlaşılıyor ki; Berkeley'in düşünce sistemine göre, gerçekte var olan *Tanrı*, O'nun yarattığı *sonlu rublar* (pasif alıcılar) ve bu rublara verdiği *algılardır*. Bu anlayışa göre Tanrı dışındaki tüm varlıkların varlığı ve devamı, sürekli Tanrı tarafından algılanmaya bağlıdır. O halde sonsuz kudret sahibi ve sonsuz algılayıcı olan ruhun yani Tanrı'nın etkisiyle var olan "algılayıcı ruhlardan" başka bir şey yoktur, zaman ve mekân da ruhun dışında değildir.³⁶

2.1.1.3. Sonsuz Algılayıcı Varlık

Berkeley idealist ve immateryalist/antimateryalist görüşlerinin bir sonucu olarak sadece zihinsel ya da manevî/ruhsal cevherin varlığını kabul etmiştir. Burada algılayan ve algılanan varlıkların varlık nedeni olan Tanrı'nın algılayıcı sıfatından bahsetmiş, Tanrı'nın sonlu algılayıcıların ve bütün varlıkların "sonsuz algılayıcısı" olduğundan söz etmiştir. O, sonlu olan insan zihninin dış dünyaya ilişkin algılamasının (algılama ilişkisinin) olmadığı hâllerde, varlıkların olabilmesi ve varlıklarını devam ettirebilmesi için sonsuz/kesintisiz algılayıcı olarak bütün varlıkları varlığa getiren, onlara varlıklarını veren aşkın, yaratıcı ve tek olan varlıktan yani Tanrı'dan bahsetmiş; Tanrı'nın sürekli algılayarak varlığı ayakta tuttuğundan söz etmiştir.³⁷ Başka bir deyişle dış dünyanın ve Tanrı'nın "algımızdan bağımsız bir varlığı" olduğunu kabul eden Berkeley, dış dünyanın nedeni olarak Tanrı'yı görmektedir. O, dış dünyayı bir kuruntu saymamaktadır, ancak dış dünya ile ilgili tasarımlarımızın kaynağı olarak Tanrı'dan bahsetmektedir. Öyle ki ona göre, çalışma odamızdaki masa biz onu

³⁵ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/78-79, 103-111; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 122-127, 171-189.

³⁶ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/41-42, 51-52, 57-70; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 45-47, 67-68, 79-107; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Essays In The Guardian*, 2nd edition, ed. by A. A. Luce and T.E. Jessop (London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1964), 7/181-184.

³⁷ Bk. Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafizikçi*, 216, 223, 237-238; Tuncay İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 160-166.

algılamasak bile, devamlı olarak Tanrı tarafından algılanacağı için var olmaya devam edecektir.³⁸ Yani Berkeley, algılayıcı varlık olarak sadece insanı değil, asıl olarak bilgisiyyle dış dünyanın/her şeyin varlık kaynağı ve kuşatıcısı olan Tanrı'yı kastetmektedir. Öyle ki Tanrı tarafından bilinen ve Tanrı'nın bilgisinde var olmaya devam eden her şey, Tanrı tarafından algılanmaktadır.

İşte Berkeley, haricî nesnelere yerine “zihnimizdeki idealardan yola çıkarak” Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre insan duyularını ve idealarını oluşturan dış dünyanın, insan irâdesi ile meydana gelmediği ve dış dünyadaki nesnelere kendi kendilerine süreklilik gösteremeyeceği kolayca anlaşılabilir; öyle ki dış dünyanın nedeni ne maddî varlıklar ne de insanın kendisi olabilir. Maddî varlıklar ve insan zihni varlıkların varoluş nedeni olamayacağına göre ancak “başka bir ruh, haricî bir varlık” varlıkların varoluş nedeni olmalıdır.³⁹ Zaten bu anlayışa göre dış dünyanın varlığı ideaya indirgendiğine göre ve insan da zihindeki ideaları istediği gibi meydana getirme gücüne sahip olamadığına, algıları üzerinde kontrolü sağlayamadığına göre; o halde “zihindeki idelerin nedeni” haricî nesnelere/maddî varlıklar olmadığı gibi insan da olamaz. İşte zihnimizdeki ideaların nedeni bir başka tinsel töz olmalıdır; işte O varlık, Tanrı'dır.⁴⁰

2.1.2. Berkeley'in Bilgi Anlayışı

Descartes ve Locke gibi Berkeley de bilginin tümüyle idealardan oluştuğunu kabul etmiştir. Locke'un deneyci yaklaşımını, insan bilgisinin doğuştan gelemeyeceğine ve bilginin kökenine ilişkin fikirlerini benimsemiş olsa da Berkeley, bilginin tek kaynağının algı olduğunu iddia etmiştir. Yani o, bizim doğrudan ve aracısız olarak algıladığımız her şeyin kendi zihnimizdeki idealar olduğunu, idealarımızın algısal deneyin sonucu oluştuğunu (bütün ideaların kökeninin deney olduğunu), sadece kendi idealarımızı başka bir deyişle duyularımızı bilebileceğimizi, dolayısıyla da bilgimizin duyularla elde ettiğimiz idealardan türediğini savunmuştur. İnsanın doğrudan algısal deneye sahip olmadığı kendi benine/zihnine ya da tinsel varlığa ilişkin bilgisine gelince, işte bu bilgi idealardan

³⁸ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/42; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 46-47.

³⁹ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/51-53, 65, 80-82, 108-111; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 66-70, 96, 127-131, 184-186; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/240-243; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 224, 230, 248.

⁴⁰ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/80; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 127-128; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/230-231; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 216-217; Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asya Kitabevi, 2001), 260.

türememiştir. Ancak doğrudan ve aracsız olarak zihnin faaliyetlerini algılayan, ideaları bilen ve algılayan bir şey (algılama, isteme, imgeleme, anımsama, ümit etme ve korkma gibi faaliyetlere ek olarak, bu faaliyetleri gerçekleştiren aktif bir varlık) vardır ki, bu zihin, ruh ya da bendir.⁴¹

Berkeley, duyularımız üzerinde yaptığı izlenimlerle yani ikinci niteliklerle nesnelere kavrandığını belirtmiş, *empirik bir bakış açısıyla* bilgi için gerekli malzemenin duyumdan geldiğini savunmuştur. Berkeley'e göre tüm bilgilerimiz duyu algısının verileriyle temellenmektedir ve deneyim yoluyla elde ettiğimiz izlenimler, alışılmışlıklar olarak idealar tarafından özdeşleşimlerine ait raporlar olarak işlev görmektedir. İdeaların anlığa bağlı, anlıksal olduğundan bahseden Berkeley, idealar için var olmayı, anlıkça algılanmak olarak kabul etmiş, ideaların düşünüldüğü sürece anlıkta yer aldığını belirtmiştir. Böylece ideaların düzenli olarak bir arada bulunmasından nesne denilen şeylerin anlaşıldığını, anlıksal olan nesnelere için var olmanın algılanmış olmaya/algılanmaya bağlı olduğunu savunmuştur.⁴² Doğrudan ve aracsız olarak algıladığımız her şey kendi idealarımız olduğuna göre, idealarımızla bu idealara benzeyen nitelikleri birbirleriyle karşılaştırma imkânımızın olmadığını belirten Berkeley, zihnimizdeki ideaların nesnelere niteliklerine benzeyip benzemediklerini hiçbir zaman bilemeyeceğimizi savunmuştur.⁴³

İdeaların/tasarımların öznede ve öznenin bilinç içerikleri olarak var olduğundan söz eden Berkeley, algılarımızın Tanrı'nın algısının bir parçası olduğundan bahsetmiştir.⁴⁴ Berkeley burada dış dünyayı bir kuruntu olarak düşünmemiştir, dünya ile ilgili

⁴¹ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/52-53, 104-105; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 68-69, 174-175; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/233-234; Berkeley, *Beşeri Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 221; Ahmet Cevizci, "George Berkeley", *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım., 1999), 117.

⁴² Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/41-42, 89-90; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 45-48, 144-145; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/249; Berkeley, *Beşeri Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 231.

⁴³ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/85-88; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 136-141.

⁴⁴ John Herman Randall-Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, 1982), 101.

tasarımlarımızın kaynağının Tanrı olduğunu belirtmiştir.⁴⁵ Bu metotla Berkeley'in solipsizme⁴⁶ düşmekten (öznellikten) kurtulduğu anlaşılabilir.

Ona göre “var olmak algılanmış olmaktır (esse est percipi)”, yani gerçek olan sadece “algı”dır. İşte ideaları gerçek nesnelere kabul eden Berkeley, gerçek nesnelere ile idealar arasındaki ayrımı ortadan kaldırmış ve böylece dışımızda var olduğundan hiç şüphe duymadığımız şeylerin bile hep düşüncede var olduğunu ileri sürmüştür. Kendilerini algılayan zihinler olmaksızın ideaların var olan ilk örneklerinin benzerleri olabileceklerini reddeden Berkeley, duyulur nesnelere ancak başka bir zihinde var olduğunu savunmuştur. Yani biz görmesek de varlığından şüphe duymadığımız nesnelere başka bir zihinde var olmalıydılar, ancak soyut ve tümel kavramların gerçek varlığı yoktur.⁴⁷ Berkeley'in düşünce sisteminde öznenin önemli rolü dikkat çekicidir, idealar öznenin bilinci dışında değil öznedir. Böylece o, şüphecilikten/kuşkuculuktan kurtulmanın mümkün olduğunu düşünmüştür.⁴⁸

Öyle anlaşılıyor ki *empirik bir metotla* niteliklerin taşıyıcısı olan maddî bir cevherin düşünülmemeyeceğini ve haricî nesnelere ontolojik varlığının kanıtlanamayacağını düşünen Berkeley, metafiziğini *idealist bir epistemoloji* ile temellendirmiştir. Böylece Berkeley, idealist metafiziğinin esasını “var olmak algılanmış olmaktır” ilkesine dayandırmış ve insan zihninin, idea olmayan hiçbir şeyi bilemeyeceğini ileri sürmüştür, maddeyi/fizikî nesnelere idealara indirgeyerek idealizme ulaşmıştır. O halde rasyonalizme/akılcılığa bir reaksiyon ya da rasyonalizmin aşırılıklarına karşı bir tepki olarak konumlanan *empirist felsefi gelenekten yola*

⁴⁵ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/55-56; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 74-77.

⁴⁶ “Solipsizm kelimesi köken olarak Latince “solus” ve “ipse” kelimelerinin birleşiminden türemiştir (Online Etymology Dictionaries 2014). ‘Solus’ tek veya yalnız, ‘ipse’ ise ben veya kendi anlamına gelmektedir. Türkçeye ise ‘tekbencilik’ olarak uyarlanmıştır. ‘Oxford Dictionaries’in ilgili maddesine göre solipsizm, insanın kendi zihni ve varlığından başka bir şeyi bilemeyeceği anlamına gelmektedir (Oxford Dictionaries 2014). Genel olarak ise kişinin kendi zihni ve bedeni haricinde hiçbir şeyin var olamayacağı, yalnızca var olanın, kişinin kendi beni ve zihni olduğunu ifade eden bir felsefe disiplini. Bu anlayışa göre bizim zihnimizde yer almayan hiçbir şey var olamaz. Buradaki var olma kavramı, benim varlığım anlamına gelmektedir. Varoluş veya varlık, deneyimlediğim her şeydir. Bunlar diğer fiziksel objeler, diğer insanlar ve olaylar olabilirler. Bu görüşe göre, etrafımda var olan her şey, ancak benim bilincimin bir ürünü olarak var olmaktadır. Solipsistlere göre kendi zihnim dışında başka düşüncelerin, deneyimlerin ve duyguların olabileceği inancı anlamsızdır.” Bk. Alper Bilgehan Yardımcı, “Metafizik ve Epistemolojik Solipsizm Üzerine Eleştirel Bir İnceleme”, *Mavi Atlas* 4 (2015), 191.

⁴⁷ Soyut ve tümel kavramların zihinde bile bulunmadığından bahseden Berkeley, bu noktada Locke'dan farklı bir çizgide yer almıştır. Ona göre bütün ideler tikelleştirilmiş tasarımlardır. O, öznenin rolünü vurgulama, bilgede duyuma/algıya, deneye önem verme noktasında Locke ile aynı hassasiyeti göstermiştir.

⁴⁸ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/80; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 127.

çıkarak idealizme ulaşan Berkeley, kendi idealist metafiziğinin başlangıç noktasında öncelikle “soyut genel idealar kavrayışını” ve dolayısıyla da “maddî cevher” anlayışını reddetmiştir. Başka bir deyişle Berkeley’in maddî şeylerin zihinden bağımsız ve mutlak olarak var oldukları düşüncesini yadsıyarak yani materyalizmi reddederek inşa ettiği felsefi anlayış; algılanmayan töz ya da maddî cevherin var olduğu iddiasının geçersizliğine vurgu yapan fikrî bir zemine dayanmıştır.

Töz anlamında maddeyi reddetse de ideaların birlikteliği anlamında maddeyi kabul eden Berkeley, kendisine çıkış noktası olarak gördüğü empirizmden *ruhşal töz* söz konusu olduğunda vazgeçmiş görünmektedir. Ayrıca o, Newton’un mutlak zaman ve mekân anlayışına karşı çıkmış, algılayan zihinden bağımsız zaman ve mekân anlayışını da reddetmiştir.⁴⁹ Ruhun ölümsüzlüğüne, ölümden sonraki hayatın varlığına vurgu yapan Berkeley, madde ve ruhun iki ayrı cevher olduğunu savunan -Malebranche’in düşüncesinde olduğu gibi- fikirlere karşı çıkmıştır. Berkeley, yanlış kullanımı dışında duyuların bizi yanıltmayacağı temel fikrinden yola çıkmış, soyut genel ideaların eleştirisinden, maddî töz kavramının anlamsızlığından ve birincil-ikincil niteliklerin öznelliğinden hareket ederek düşünce sistemini oluşturmuştur, işte böylece septisizm ve materyalizme karşı epistemolojik idealizme ulaşmıştır.

İdealist bir metafizik anlayışını benimsediği görülen Berkeley’in, *fizikî nesnelere zihindeki ideaların nedeni olamayacağı* savunması, günlük hayatı kolaylaştırırsa da idealar arasındaki zorunlu bağlantı varsayımının (yani doğadaki olay ya da oluşlar arasında var olduğu iddia edilen zorunlu ilişki/mekânîk kozalite düşüncesinin) geçersizliğinden söz etmesi, doğa olaylarını ve oluşları basit, pasif ve edilgin görmesi, gerçek bir nedensellik bağlantısına yönelik bir iddiayı zihnindeki yanlış bir kurgu, deney veya gözlemden yanılısıma olarak değerlendirmesi gibi düşünceleri dikkate alındığında esasında onun dış dünyaya ilişkin bilgi anlayışı keşfedilir. Ayrıca bu saydıklarımıza, onun; doğadaki yasaları yadsımadan ama zorunlu nedenselliği reddederek Tanrı’nın doğadaki olayları yarattığından söz etmesi, Tanrı’nın belli ilkeler, belli kurallar dâhilinde doğayı ikâme ve idâre ettiğinden bahsetmesi; bilimsel keşiflerin doğa yasalarının gözlemlenmesiyle elde edildiğini belirtmesi yönündeki düşünceleri de eklenebilir.⁵⁰ Ona göre düşünen, irâde eden, algılayan ruhlara ilişkin bilgiyi edinmenin yolu, ruhların eserleri ve mütemmim alâmetleri olan idealar

⁴⁹ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/83, 90; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 132-133, 145-147.

⁵⁰ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/65-69; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 96-105.

aracılığıyla mümkündür ve daha da önemlisi zihinde ideayı ortaya çıkaran Yaratıcı'nın istemesine bağlıdır. Her şeyin var olmasını sağlayan ve her şeyi yöneten hâkim Ruh'u yani Tanrı'yı bilebilmek ise her yerde ve her zaman belirgin olan işaretler ile mümkündür, hatta insanların varoluşundan çok daha açıkça algılanabilir.⁵¹

Öyle anlaşılıyor ki, bilgimizin tüm malzemesinin duyumdan geldiğini, akıl yürütme ile elde edilen bilginin dahi duyu algısının verisi ile temellendirilebildiğini, belli ideaların başka idealarla özdeşleştiğinin bile deneyim yoluyla öğrenilebileceğini savunan Berkeley bu anlamda bir *empirist*, soyut fikirlerin ve tümel kavramların hiçbir gerçekliğinin olmadığını iddia etmesi yönünden *nominalist*, maddî cevherin (maddî tözün) zihin ve ruhtan bağımsız var olamayacağını ileri sürmesi açısından *immaterialist/idealist* bir çizgide yer almıştır.

2.2. Maddî Bir Cevherin Olmaması (İmmateryalizm) İddiasından Hareketle Tanrı'nın Varlığına İlişkin Bir Delil Geliştirilebilir mi?

Berkeley, yaşadığı dönemde yaygın olan anti-Hıristiyan iddiaların ve materyalist felsefî akımların zararlarına karşı duyarsız kalamamış; septik ve ateist unsurların dinî ve ahlâki kurumlara yönelik tehditlerine ve yıkıcılığına karşı “epistemoloji merkezli bir algı eyleminden” hareket etmiştir. Septik ve materyalist düşüncelerin ateizme yol açtığını düşünen Berkeley, Tanrı merkezli felsefî bir sistem inşâ etmiştir. Öyle ki, o, hiçbir bilginin güvenilir olmadığını, her şeyden şüphe etmek gerektiğini iddia eden septisizmin etkisinde kalmış bireyler için, ahlâk ve din alanında veya sorumluluklar ve uyulması gereken kurallar konusunda hiçbir açıklamanın yeterli olamayacağına dikkat çekmiştir, bundan dolayı da *septisizmle mücadele etmenin gerekliliğine* vurgu yapmıştır.⁵² O, maddî dünyanın mutlak gerçeklik olarak görülmesi ya da Tanrı yerine konulması yönündeki *materyalist felsefî akımları* eleştirmiş, bu akımların temel dayanağı olarak gördüğü maddî cevher (maddî tözün) anlayışının tamamen bir varsayımdan ibâret olduğunu belirtmiştir. Buradan hareket ederek de “immaterialist/idealist” bir felsefe/metafizik inşâ etmiştir. O halde nasıl oluyor da maddî töz anlayışı yadsınarak ya da var olanların bilinç içeriğinde olduğu kabulünden hareket ederek Tanrı'nın varlığını bilmeye ilişkin birtakım iddialar öne sürülebiliyor? İşte bu soruya Berkeley'in immateryalist düşüncesi çerçevesinde ve ana hatlarıyla değinmeye çalışacağız.

2.2.1. Berkeley'in İmmateryalist Metafizikinde Tanrı'nın Varlığı

⁵¹ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/106-109; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 178-185.

⁵² Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/57, 77-79, 112-113; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 80, 120-125, 191-192; Hanratty, *Aydınlanma Filozofları*, 81-105; İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 33-35.

Berkeley'in düşünce sisteminin sloganı olarak görülen "var olmak algılanmış olmaktır" söyleminin amaçladığı asıl hedefin "Tanrı'nın varlığını ispatlamaya yönelik" olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, insan zihninin nesnelere her an algılayamasa da sürekli algılayan ve dolayısıyla her şeye varlık veren *tinsel bir varlıktan* yani "Tanrı'nın zihni"nden söz etmiş, dış dünyadaki varlıkların garantörü olarak Tanrı'nın varlığına vurgu yapmıştır. Yani onun immateryalist metafiziğinin, Tanrı'nın varlığını ispatlamaya yönelik bir hedefe odaklandığı görülmektedir. Zaten Berkeley, bu hedefine ilişkin düşüncelerinden de bahsetmiş; araştırmalarının, çabalarının temel hedefinin Tanrı'nın varlığı, sıfatları, ruhun ölümsüzlüğü hakkında araştırma yapmak; Tanrı'nın irâdesiyle insan özgürlüğünün uyumu üzerine düşünmek; konuya ilişkin deliller ortaya koymak olduğunu belirtmiştir. Hatta o, Tanrı'nın varlığına ilişkin okurlarına dindarca bir duygu verememesi halinde tüm gayretinin, bütün çabalarının boşa gideceğini ifade etmiştir. Berkeley, eserlerinde insan bilgisinin gerçekliğinden, ruhun ölümsüzlüğünden, Tanrı'nın varlığına ilişkin bilginin apaçıklığından (Tanrı'nın varlığının hiçbir şüphe duyulmaksızın doğrudan bilinebildiğinden) bahsetmiş; septisizm, ateizm gibi zararlı/tehlikeli görüşlerle mücadele etmenin gerekliliğinden söz etmiştir.⁵³

İnkârcı akımlarla mücadele edebilmenin bir yöntemi olarak inşa ettiği immateryalist düşünce sisteminde Berkeley; dış dünyadaki nesnelere (entitiler) algılanan, algılandıkları sürece var olan (varlıktırlar) ve algılandıkları sürece varlığı devam eden varlıklar olarak nitelmiş, dış dünyayı edilgen ve pasif bir pozisyonda kabul etmiştir. Algı objeleri olan tekil ya da tikel varlıkların insanın duyu aracılığıyla algıladığı şeyler olduğunu belirten Berkeley, duyulanabilir objelerin (algı objeleri, yani ideaların) algılanmaksızın var olamayacağını savunmuştur. "Sonlu aktif algılayanın (insanın) algılamadığı durumlarda ne olacak?" sorusuna karşılık olarak ise Berkeley, "İnsan da dâhil tüm evren; sonsuz ve aşkın algılayan bir zihin/ruh tarafından yani Tanrı tarafından sürekli algılanmaktadır." cevabını vermiştir.⁵⁴

⁵³ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/55, 81-82, 109-113; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 76, 129-131, 187-192, Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/261; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hılas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 259-260; bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 34, 78, 229; Mine Kaya Keha, *18.Yüzyıl İngiliz Empirist Filozoflarında Dil ve Anlam Sorunları*, (Ankara: Pagem Akademi, 2011), 139-141.

⁵⁴ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/53, 61, 80-81, 107-108; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 70, 88-89, 126-128, 182-183; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/212, 230-231; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hılas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 189, 217; bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 162-163, 224-225.

Öyle anlaşılıyor ki, bilginin idealarla elde edildiğini savunan Berkeley, idealar ile gerçek nesnelere aynı şey olarak kabul etmekle ve duyu algısına konu olmayan maddî cevher iddiasının geçersizliğini öne sürmekle birlikte “var olan şeyleri”, algılayıcı zihinlere/algılayan ruhlara indirgemıştır. Zaten Berkeley’in, ideaların nedenini maddî nesnelere olarak gören materyalist varlık anlayışını reddetmesinin veya ideaların nedeninin maddî nesnelere olamayacağını belirtmesinin arka plânında onun, ideaların nedeninin *tinsel* yani *sonsuz algılayıcı/her şeyin kaynağı olan Tanrı (zihin, ruh)* olduğunu savunmasıyla ilgili olduğu görülmektedir.⁵⁵ Başka bir deyişle o, idealarımızın gerçek nedeninin Tanrı olduğundan, her şeyin Tanrı’ya dayandığından bahsederek varlık âlemine dair anlamlı bir açıklamanın -ancak ve ancak Tanrı’ya bağımlı bir izahla- yapılabileceğine, Tanrı’nın varlık âleminin garantisi olduğuna, Tanrı olmaksızın insana ve dış dünyaya ilişkin yapılan yorumların yetersizliğine ve anlamsızlığına dikkat çekmek istemiştir.

Berkeley’in düşünce sisteminde “varlığın bilgisi” varlık meydana gelmeden önce Tanrı’nın ezeli bilgisinde bulunmaktadır, zaten ona göre dış dünyanın varlığa gelişi ve varlığının devamının asıl nedeni Tanrı’nın bilgisidir. Öyle ki Berkeley’e göre:

“... Bütün objeler Tanrı tarafından ezeli ve ebedi olarak bilinirler, yani başka bir deyişle onun zihninde ezeli ve ebedi bir varlığa sahiptirler; ama yaratıklar için daha önce algılanamaz olan şeyler, Tanrı’nın bir buyruğu ile algılanabilir hale geldikten sonra, artık şeylerin yaratılmış zihinlere göre de rölatif bir varlığa kavuştukları söylenebilir.”⁵⁶

Berkeley, ezeli ve ebedi bir zihne sahip olan Tanrı’nın bilgisinde ezeli olarak yer alan varlıkların zaman içinde ortaya çıkmasının sonlu ruhlara/insanlara göre bir durum olduğunu belirtmiş; Tanrı’nın bilgisinde asla değişme olmadığından bahsetmiştir. Tanrı’nın kurmuş olduğu düzen ve tarz yani doğa yasaları içinde şeylerin/dış dünyanın, akıllı yaratıklarca algılanabilir hale gelmesini ise Tanrı’nın istemesiyle olduğundan söz etmiştir. Ayrıca o, Tanrı’nın sonlu ruhların anlayışını ve kavrayışını aşan sınırsız, mükemmel bir varlık olduğunu da belirtmiştir.⁵⁷ Yaratılışın tamamen sonlu ruhlar için olduğunu, sonlu ruhların

⁵⁵ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/51-53, 107-109; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 66-70, 180-186; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/212-213, 240; Berkeley, *Beşeri Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 199, 248; bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 166-167.

⁵⁶ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/254; Berkeley, *Beşeri Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 249; bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 215-217.

⁵⁷ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/254-255; Berkeley, *Beşeri Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 248-250; bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 169, 214.

algıladıkları ideaların (doğal/ectypal idealar) yani Tanrı'nın zihninde bir imkân olarak var olan nesnelere -sonlu ruhlar için- zaman içerisinde yaratıldığını öne süren ve Tanrı'nın ezeli ve ebedî ilminde herhangi değişimin olmadığını belirten Berkeley, “sonlu ruhların algıladığı duyulur ideaların” Tanrı'nın zihninde ezeli ve ebedî olarak var olan idealar (arketipler) değil zaman içerisinde yaratılan doğal idealar olduğunu ileri sürmüştür. Öyle ki ona göre Tanrı'nın zihninde aslı, ilk örnekler vardır, bir de insanların algılayabilmesi için zaman içinde yarattığı idealar (nesnelere) vardır. Malebranche idealarımızın gerçekliklerini Tanrı'nın bilgisinde görmüş, Berkeley ise idealarımızın gerçekliklerini Tanrı'nın yarattığı vasıta nedenlerle ilgili algılarımızda görmüştür.⁵⁸

Berkeley'in düşünce sisteminde yer alan “her şeyi ezeli olarak bilen sonsuz irâde sahibi Tanrı” anlayışı⁵⁹, insanların özgür irâdelerinin olup olamayacağı sorusunu da gündeme getirmiş, bu soruya karşılık olarak Berkeley, insanların söz ve davranışlarının Tanrı tarafından biliniyor olmasının özgür seçimi etkilemediğini ifade etmiştir. O, akıl yürütme melekesine sahip olan her insanın özgür seçimiyle ortaya çıkan eylemlerinden sorumlu olduğunu belirterek “insanların davranışlarını özgür seçim ile gerçekleştirdiğine ve her şeyi Tanrı'nın bildiğine” dikkat çekmiştir.⁶⁰ Tanrı'nın mutlak iyi bir varlık olduğundan bahseden Berkeley, evrendeki sistemin bir bütün olduğunu ve bize kötülük olarak görünen şeylerin de aslında sistemin bir parçası olduğunu ifade etmiştir, ayrıca o, insanın özgür irâdesine dikkat çekmekle birlikte onun sınırlı bir kavrayışı olduğundan da söz etmiştir.⁶¹

Berkeley'in Tanrı tasavvurunun, klasik teizmdeki Tanrı tasavvuruyla benzeştiği anlaşılmaktadır.⁶² Zira ona göre Tanrı mutlak irâde, kudret ve bilgi sahibidir, evrenin hem var edicisi hem de düzenleyicisidir. Hatta Tanrı'nın varlığı kendi varlığımız gibi şüphe götürmez bir karakter taşımaktadır.⁶³ Ayrıca Berkeley'in, teslis inancını yorumlayarak bu inancın tek Tanrı düşüncesine aykırı olmadığı şeklindeki yorumları da dikkat çekicidir.⁶⁴

⁵⁸ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/254-255; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hilas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 250-251; İsmail Çetin, “Berkeley İmmateryalizminin Dayandığı Argümanlar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 295.

⁵⁹ Bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 195-197, 210-211.

⁶⁰ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/236-237; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hilas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 225; bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 210.

⁶¹ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/110-112; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 188-190; bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 202-212.

⁶² Bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 145; Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafizikçi*, 226.

⁶³ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/108-109; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 182-186; bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 145,184, 187;

Öyle anlaşılıyor ki Berkeley'in felsefesinin yani immateryalist metafiziğinin asıl hedefi; zihindeki niteliklerin asıl nedeni olan, her yönüyle bütün varlık âleminin ve bilginin teminatını sağlayan tinsel varlığı yani Tanrı'nın varlığını temellendirmeye yönelik bir savunudur. Zaten o, teist Tanrı anlayışına aykırı olduğunu düşündüğü “zihinden bağımsız, kendiliğinden var olan maddi töz/cevher” anlayışını reddederek felsefi sistemini inşâ etmiş ve böylece 18. yüzyılda yaygınlaşan materyalist/ateist akımlarla mücadelenin bir yöntemi olarak “immateryalizm” kuramını savunmuştur.

2.2.2. Berkeley'in Tanrı'nın Varlığına İlişkin Delilleri

Hıristiyan geleneğini takip eden Berkeley'in, “sonsuz, aşkın, tinsel bir Tanrı'nın varlığının” rasyonel olarak temellendirilebileceği tezi, duyulanabilir idealar vasıtasıyla inşâ edilmiştir. İşte algı eyleminden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışan Berkeley, öncelikle insan zihninde “apriori olarak mükemmel bir Tanrı ideasının” bulunmadığını, Tanrı kavramından hareket ederek Tanrı'nın varlığına ulaşamayacağını belirtmiş ve böylece “ontolojik delili” birçok açıdan eleştirmiştir. O, ontolojik delili, Tanrı fikrinin insan zihni tarafından uydurulduğunu savunan ateistlere karşı, ikna edicilikten oldukça uzak ve etkisiz görmüştür.⁶⁵ Bu minvalde Berkeley'in, Tanrı'nın varlığını temellendirmeye yönelik -immateryalist metafiziği bağlamında- geliştirdiği argümanları; pasiflik delili, süreklilik delili, teleolojik delil başlıkları altında incelenebilir.⁶⁶

2.2.2.1. Pasiflik Delili

Nasıl ki parlak gün ışığında gözlerini açan bir kimse, görüp görmeyeceğini belirleyemiyorsa ya da görüş alanına girecek tikel nesnelere (neleri görebileceğini) seçmek konusunda özgür olamıyorsa Berkeley, aynı durumun işitme ve diğer tüm duyular için de geçerli olduğuna dikkat çekmiştir. Yani o, ideaların duyuya algılandıklarını ve duyuya verilen ideaların insan irâdesine bağlı olmadığını (irâde dışı olduğunu) vurgulamıştır, böylece

Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, 221, 227; Frederick Copleston, *İngiliz Görgücülüğü*, trc. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 1991), 5/329.

⁶⁴ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Address On Confirmation*, 2nd edition, ed. by A. A. Luce and T.E. Jessop (London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1964), 7/169-170; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Siris*, ed. by A. A. Luce and T.E. Jessop (London: Thomas Nelson and Sons Ltd. Reprint, 1967), 5/162; bk. İsmail Çetin, *George Berkeley'in İdealizmde Tanrı ve Yaratma* (Bursa: Arasta Yayınları, 2004), 118; İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 196-199, 240.

⁶⁵ İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 147-149.

⁶⁶ İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 149-190.

tüm bu durumları ortaya çıkaran başka bir irâdenin ya da ruhun (tin) varlığından söz etmiştir.⁶⁷

Sadece hayalî olan silik, belirsiz, düzensiz ve süreksiz ideaları üretebilen sonlu insan zihninin; duyum idealarının varlık nedeni olamamasından ve insan zihninin duyum algıları üzerinde kontrolü sağlayamamasından hareket eden Berkeley, idealara neden olma bakımından “insan zihninin duyulabilir nesnelere konusundaki pasifliğinden” yani pasif alıcı oluşundan bahsetmiştir ve dolayısıyla dış dünyadaki varlıkları algılamayı sağlayan ve bu algıları zihinde idealara dönüştüren *etkin bir tîne* olan ihtiyaçtan yani Tanrı’dan söz etmiştir. O, insan zihninin pasifliği karşısında Tanrı’nın, duyulur izlenimlerle ve idealarla insan zihnini her an etkilediğini belirterek bu durumun Tanrı’ya olan ihtiyacı gösterdiğini/Tanrı’nın varlığına bir delil olduğunu savunmuştur.⁶⁸

2.2.2.2. Süreklilik Delili

Berkeley, algılanan ideaların varoluşlarının süreklilik göstermesinden/devamlılığından hareket ederek süreklilik delilinden bahsetmiş ve Tanrı’nın varlığını temellendirmeye çalışmıştır. Öyle ki insan zihni yani sonlu zihinler, bütün varlıkları sürekli algılayamadığına göre dış dünyadaki nesnelere bir var olup bir yok olmaması, varlıklarını devam ettirebilmesi yani sürekli/kesintisiz varoluşu, doğanın sürekliliği için sürekli/kesintisiz olarak algılayan, algılayıcı bir varlığa/dayanağa ihtiyaç vardır. İşte varlıkların varlıklarını devam ettirebilmelerini sağlayan, sürekli algılayan varlık Tanrı’dır.⁶⁹ Bu anlayışa göre zamanı insana algılatan, hem insanın hem de zamanın yaratıcısı olan Tanrı’dır ve Tanrı evrene sürekli etkide bulunarak zamanı ve evreni insana algılatmaktadır. Öyle ki Tanrı ideaları, insan

⁶⁷ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/52-53, 107-108; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 68-70, 182-183; bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 149-160.

⁶⁸ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/53, 65, 112-113; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 70, 96, 182-183, 187-192; Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 360; Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 165; İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 159-160; Ayşenur Günler, *Berkeley’in İmmateryalist Metafizikçi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 67.

⁶⁹ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Berkeley’s Letter to Dr. Samuel Johnson*, 2nd edition, ed. by A. A. Luce and T.E. Jessop (London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1964), 2/280-281; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/59-61, 65, 72; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 84-89, 96, 109-110; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/241; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 247; Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, 169-173; bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 162-163; Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafizikçi*, 307; Günler, *Berkeley’in İmmateryalist Metafizikçi*, 67.

zihninde her an yaratmakta olduğu için -bir anlamda sürekli yeniden yaratılarak- dünyanın sürekliliği sağlanmaktadır.⁷⁰

İşte Berkeley, dış dünyadaki fiziksel şeylerin yani idealarımızın *düzenlilik içinde gösterdikleri süreklilik ve istikrar* tablosuna dikkat çekmiş, fizikî nesnelere zihindeki ideaların nedeni olamayacağını, pasif, basit ve edilgin bir karakter taşıyan idealar arasındaki bağlantının zorunluluk özelliği taşımadığını belirtmiştir; böylece hem varlıkların nedeni ve onların devamını sağlayıcı olan mutlak kudret sahibi Sonsuz Tin'e/Tanrı'ya olan bağımlılıktan/ihtiyaçtan söz etmiş, hem de idealar arasında (dış dünyada/doğa yasalarında) gözlemlenen düzen ve süreklilik göstergesinin -insan aklı (intellect) aracılığıyla- Tanrı'nın varlığını bilmeyi sağlayan işaretler manzumesi oluşundan söz etmiştir. Zaten ona göre algıya dayalı ideaların varlık nedeni Tanrı'dır ve insan da duyularla algılamakta olduğu esnada mutlak kudret ve ilim sahibi olan Sonsuz Zihin tarafından sürekli etkilenmektedir. O halde Tanrı'nın zihnimizde oluşturduğu veya neden olduğu duyulur idealar üzerine yapacağımız akıl yürütmeler sayesinde -yani duyulur nesnelere/idealar yoluyla- O'nun varlığını çıkarsayabilmekteyiz.

2.2.2.3. Teleolojik Delil

Aklını kullanan her insan tarafından gözlenebilen evrendeki düzenden, uyumdan hareket ederek Tanrı'nın varlığını ispatlamayı hedefleyen teleolojik delili kullanan Berkeley, doğaya ustaca yerleştirilmiş düzen, incelik, işleyiş ve gayeye dikkat çekmiş ve üstün bir güce olan ihtiyaca vurgu yapmıştır. Ona göre yıldız kümelerinden mavi göklere, ormanlara, kayalıklara, çöllere, evrenin tüm inceliklerine kadar canlılardaki ve tüm varlıklardaki gözlenebilen muhteşem sistem, doğadaki ve idealar arasındaki düzen, aklını kullanan her insan tarafından fark edilebilecek göstergelerdir. İşte Berkeley, evrendeki fark edilebilen akış ve düzene değinerek evrenin sonsuz güç ve bilgi sahibi bir Tanrı'ya işaret oluşundan bahsetmiştir.⁷¹

“...Yeryüzünün doğal güzelliklerini seyretmek insana nasıl derin bir haz verir! Bunlara karşı düşkünlüğümüzü sürdürmek, canlı tutmak için değil midir, gecenin peçesini onun yüzüne bir örtüp bir açması ve yeryüzünün mevsimlere göre giyimini değiştirmesi? Ne ustaca bir düzenle yerleştirilmiştir öğeler! Doğanın en alelade ürününde bile ne büyük bir

⁷⁰ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/59-60, 68-69, 80; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 86-89, 104, 127; bk. Mehmet Fatih Elmas, “Berkeley’in Metafizik Sistemi”, *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri* ed. A. Kadir Çüçen, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 389.

⁷¹ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/109-111; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 185-188; bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 175-178.

çeşitlilik ve yararlılık vardır! Hayvan ve bitki bedenlerinde nasıl bir incelik, bir güzellik, bir hünerlilik görülür! Bütün şeyler kendi özel amaçlarına olduğu kadar, bütünün karşı parçalarını oluşturmakta da nasıl bir mükemmellekle uydurulmuşlardır! Ve hepsi de karşılıklı olarak birbirlerine yardım eder ve destek olurken, aynı zamanda birbirlerini bezeyip güzelleştirmezler mi? Şimdi de düşüncelerini şu yer yuvarlağından kaldırarak, göğün yüce kubbesini donatıp süsleyen şu görkemli ışıklara bir çevir de bak! İşleyişi ve düzeni bakımından gezegenlerin hareketleri ve durumları hayranlık verici değil midir? Ve bu kürelerin yolsuz izsiz boşlukta durmadan tekrarladıkları yolculuklarında yollarını sapıttıkları hiç görülmüş müdür?...”⁷²

İşte Berkeley, evrende gözlemlenebilen düzenlilikten ya da neden-sonuç ilişkisinden bahsederken bunların idealar arasındaki zorunlu bağlılıktan değil, Tanrı'nın mutlak irâdesinden kaynaklandığını belirtmiş; doğadaki düzenin zorunlu olmadığını, ideaların toplamından ibâret olan evrenin Tanrı'nın varlığına bir işaret olduğunu, her şeyin mutlak nedeninin Tanrı olduğunu savunmuştur.⁷³

Öyle anlaşılıyor ki Berkeley, epistemolojik bir inceleme neticesinde zihinden bağımsız maddî nesnelere varlığının kanıtlanamayacağını belirtmiş; maddî bir tözden değil ancak *manevî bir tözden* bahsedilebileceğini ileri sürmüştür. O, sonlu insan zihninin/ruhunun nesnelere algılayamadığı durumlarda Tanrı'nın “sonsuz algılayıcı” olarak “varlığın olabilmesindeki ve varlığını devam ettirebilmesindeki” gerekliliğinden bahsetmiştir. Yani Berkeley, her fırsatta varlıkların var olabilmesini, varlığın sürekliliğinin ve algılanabilirliğinin teminatını, ancak ve ancak Tanrı tarafından algılanıyor olmaya bağlamış ve “sonsuz algılayıcıya” yani Tanrı'ya olan ihtiyaçtan söz etmiştir. Bu minvalde o, ideaların varlık nedeninin/kaynağının sonlu ve sınırlı bir özelliğe sahip insan zihni olamayacağını, *insan zihninin* algıladıkları üzerinde bile kontrol sağlayamadığını, sadece silik/belirsiz idealar üretebildiğini ve idealara neden olma bakımından pasif bir alıcı konumunda bulunduğunu belirtmiştir. İşte Berkeley, dış dünyadaki varlıkları algılamayı sağlayarak onları idealara dönüştüren başka bir etkin Tin'in yani Tanrı'nın varolması gerektiği yönünde geliştirdiği

⁷² Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/210-211; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 186-187; bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 171-187.

⁷³ Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: The Principles of Human Knowledge*, 2/69; Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*, 71, 96-99, 103, 143-144, 182-183, 188; Berkeley, *The Works Of G. Berkeley: Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 2/219; Berkeley, *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hylas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, 199; bk. İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, 230-238; Naci İspir, *İngiliz Ampiristlerinde Tanrı-Ahlak-Özgürlük İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 117.

önergelerden hareket ederek *pasiflik delili*; dış dünyadaki nesnelere/algılanan ideaların varoluşlarının sürekliliği için kesintisiz olarak onları algılayan hâkim bir Tanrı'ya duyulan ihtiyaçtan bahsederek *süreklilik delili*; evrendeki düzenlilik ve gâyelilikten söz ederek de *teleolojik delili* andıran düşünceler serdetmiş ve böylece Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışmıştır.

Sonuç

Berkeley'in görüşlerinden hareket ederek onun hayata bakışını ve hayatı anlamlandırmaya yönelik bakış açısını araştırdığımız bu çalışmamızda sonuç olarak altı çizilmesi gereken esas noktaları şöylece sıralayabiliriz:

Berkeley; duyuların var olan dış dünyayı yansıttığını iddia edip varlığın gerçekliğini maddeye indirgeyen, madde dışındaki hiçbir varlığı kabul etmeyen dolayısıyla da metafiziği ve metafiziksel varlıkları reddeden *materyalist akımlar* ile her şeyden şüphe eden, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini savunan *septik anlayışlar* karşısında bir duruş sergilemiş ve bu akımların tehditleriyle mücadele edebilmek için felsefî sistemini "immateryalist" düşünce üzerine kurmuştur. Metafizikçi bir filozof olarak değerlendirilebilecek olan Berkeley, zihinden bağımsız maddî nesnelere algılanamayacağı ilkesinden hareket etmiş ve maddî varlığı sorgulamıştır, sorgulaması neticesinde ise varlığın var olma/varlıkta kalma teminatı olarak Tanrı'nın varlığına vurgu yapmıştır. Böylece o, maddî cevher fikrini dışlayarak her şeyin dayandığı tinsel gerçekliğe/Tanrı'nın varlığına odaklanmıştır.

Berkeley, düşünce tarihinde -Locke gibi- algılanan şeylere ilişkin bilgiyi duyuların verdiği, bilginin malzemesini oluşturan ideaların kaynağının deneyim olduğunu, bilginin doğuştan gelmediğini, insan zihninin doğrudan sadece kendi idealarını bilebileceğini savunmasıyla *empirist gelenekte* yer almıştır; ancak soyut fikirlerin ve tümel kavramların hiçbir gerçekliğinin olmadığını düşünmesi noktasında -Locke'dan ayrılarak- *nominalist*; maddî cevherin (maddî tözün) varlığının bilinemeyeceğini, dış dünyanın zihin ve ruhtan bağımsız var olamayacağını, duyular ve akıl vasıtasıyla dış dünyadaki nesnelere var olduklarının kanıtlanamayacağını, maddenin varlığının algılamaya dayandığını, yani algıdan bağımsız olarak maddî bir nesnelere dünyasından bahsedilemeyeceğini ileri sürmesi açısından ise *immateryalist/idealist* bir çizgide yer almıştır.

Öyle anlaşılıyor ki Berkeley, duyum idealarının nedenini maddî nesnelere bağlamaları ve soyut genel ideaları kabul etmeleri yönüyle Locke ve Malebranche'dan ayrılmış; *empirizmden* yola çıkmış olsa bile idealist bir düşünceyle devam etmiştir; dolayısıyla da duyum

idealarının nedeni olarak “sonsuz bir zihni ifade eden Tanrı’yı” kabul etmesiyle *spritiüalist* bir ontolojiye ulaşmıştır. Onun epistemoloji merkezli algı eyleminden yola çıkarak “her varlığı her an algılayan” bir Tanrı’nın varlığını gerekçelendirme faaliyeti ya da evrene ilişkin algıların gösterdiği düzen ve gâyeden hareketle sonsuz ilim, irâde ve kudret sahibi hâkim bir Tanrı’nın sıfatlarını vurgulaması, onun, teistik metafiziğinin temel karakterini yansıtmıştır.

Berkeley’in *idealar (algılananlar)* ve *ruhlar (algılayanlar/tin)* şeklinde ifade edilebilecek olan varlık anlayışı, *zihnimizdeki ideaların* kendi başına veya insan irâdesi ile var olamayacağına ve sürekliliğini de sağlayamayacağına (yani zihnimizdeki ideaların nedeninin dış dünya ya da insan zihni olamayacağına) odaklanmış ve böylece haricî nesnelere yerine zihnimizdeki idealardan yola çıkarak Tanrı’nın varlığını temellendirmenin imkânını göstermiştir. İşte immateryalist metafiziğini *varlığı sonsuz algılayan, etkin ve aşkın tinsel töz* düşüncesi etrafında şekillendiren Berkeley, varlık âlemine dair anlamlı bir açıklamanın ancak ve ancak Tanrı’ya bağımlı bir izahla yapılabileceğine, Tanrı’nın varlık âleminin garantisi olduğuna, Tanrı olmaksızın insana ve dış dünyaya ilişkin yapılan tüm yorumların yetersizliğine/anlamsızlığına dikkat çekmiştir. Geleneksel teist düşünce içerisinde değerlendirilen Berkeley’in görüşlerinin, bizce vurgulanması gereken en mühim yanı ise materyalist bir takım söylemler ile Tanrı’nın varlığına itiraz edenlere karşı immateryalist bir yolla -materyalistlerin tamamen maddeye dayalı iddialarını boşa çıkaran bir metotla- isbât-ı vâcib yapılabileceğini göstermiş olmasıdır. Böylece Berkeley, *evrendeki her şeyin (tüm nesnelere) devamlı algılayıcısı* olarak kabul ettiği Tanrı görüşüyle -yani felsefi sisteminin vardığı *sonsuz algılayan tinsel töz* anlayışıyla- Tanrı’nın varlığını isbâta ilişkin farklı bir perspektif ortaya koymuştur.

Kaynakça

Açıköz, Hacı Mustafa. *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Altuntaş, Ekin Oyan. “Aydınlanma Döneminden Günümüze Bilimsel Bilginin Temelindeki Ana Sorunsal: İdealizm-Materyalizm Tartışması ve Diyalektik Yöntem”. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*. 12/47 (2015), 27-43.

Atay, Hüseyin. “Bilgi Teorisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 23-25.

Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Berkeley, George. *The Works Of G. Berkeley*. 2nd edition. Ed. by A. A. Luce and T.E. Jessop. 9 Cilt. London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1964.

Berkeley, George. *Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hilas ile Filonos Arasında Üç Konuşma*. Çev. Mehmed Saffet Engin. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1935.

Berkeley, George. *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*. Çev. Levent Özşar. Bursa: Biblos Yayınları, 2013.

Bolay, Süleyman Hayri. “Madde”. *FelsefeDoktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. 9. Basım, Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 2004, 261-269.

BOLAY, Süleyman Hayri. “Maddecilik”. *FelsefeDoktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. 9. Basım, Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 2004, 269-276.

Bolay, Süleyman Hayri. “Maddesizcilik”. *FelsefeDoktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. 9. Basım, Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 2004, 276.

Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Bulğen, Mehmet. *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri: Nazzam, Kindî, İbn Sina, İbn Hazm, İbn Meymun, İbn Metteveyb, Cüveynî, Gazzâlî*. 2. Basım, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Cevizci, Ahmet. *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asya Kitabevi, 2001.

Cevizci, Ahmet. “George Berkeley”. *Felsefe Sözlüğü*. 3. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Chiao, Raymond Y.. “Quantum Nonlocalities: Experimental Evidence”. *Quantum Mechanics*. Ed: Robert John Russell vd. (Berkeley: The Center for Theology and the Natural Sciences, 2001), 37-38.

Copleston, Frederick. *İngiliz Görgücülüğü*. Trc. Aziz Yardımlı. 5. Cilt. İstanbul: İdea Yayınevi, 1991.

Çetin, İsmail. *George Berkeley’in İdealizminde Tanrı ve Yaratma*. Bursa: Arasta Yayınları, 2004.

Çetin, İsmail. “Berkeley İmmateryalizminin Dayandığı Argümanlar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 279-298.

Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik: İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Elmas, Mehmet Fatih. “Berkeley’in Metafizik Sistemi”. *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*. Ed. A. Kadir Çüçen, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019.

Ess, Josef Van. “Mu'tezile Atomculuğu”. Çev. Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 255-274.

Günday, Şeref. *Berkeley İdealizminin Temel Kavramları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1995.

Günler, Ayşenur. *Berkeley’in İmmateryalist Metafizigi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Hanratty, Gerald. *Aydınlanma Filozofları*. Çev. Tuncay İmamoğlu-Celal Büyük. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

<https://bilimvesaire.com/2018/01/felsefe/matrix-ve-metafizik-matrix-gercekse-bildigimiz-her-sey-yanlis-midir/>

<https://medium.com/@denizylnz/sim%C3%BClasyon-hipotezi-%C3%BCzerine-le%C5%9Ftirel-bir-bak%C4%B1%C5%9F-c027fadf6179>

İmamoglu, Tuncay. *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.

İspir, Naci. *İngiliz Ampiristlerinde Tanrı-Ahlak-Özgürlük İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1998.

Kahraman, Hüseyin. “Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneği”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2019), 9-22.

Karadaş, Çağfer. “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 57-72.

Karcı, Bayram. “Eleştirel Gerçekçi Bilgi Teorileri”. *Turkish Academic Research Review* 2/3 (Aralık 2017), 89-108.

Kaya Keha, Mine. *18.Yüzyıl İngiliz Empirist Filozoflarında Dil ve Anlam Sorunları*. Ankara: Pagem Akademi, 2011.

Kutluer, İlhan, “Metafizik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.

Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Onay, Hamdi. “Bilimsel Realizm ve Anti-Realizm”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/18 (2016), 53-68.

Randall, John Herman-Buchler, Justus. *Felsefeye Giriş*. Çev. Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, 1982.

Sezen, Yümnî. *Maddeci Felsefenin Çıkmaçları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996.

Teftazânî, Saduddîn. *Şerhu'l-Akâid*. Haz. Süleyman Uludağ, 2. Basım, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.

Timuçin, Afşar. “Maddesizcilik”. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: BDS Yayınları, 1994.

Taslaman, Caner. *Bigbang ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2003.

Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*. 12. Basım, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014.

Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/137-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ulaş, Sarp Erk. “Maddetanımazcılık”. *Felsefe Sözlüğü*. Haz. A. Baki Güçlü vd. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Yardımcı, Alper Bilgehan. “Metafizik ve Epistemolojik Solipsizm Üzerine Eleştirel Bir İnceleme”. *Mavi Atlas* 4 (2015), 190-200.

Yıldız, Mustafa. “Gazzâlî’ye Göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 16-17.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İMAM ŞÂTİBÎ'YE GÖRE KAT'Î DELİL KARŞISINDA ÂHÂD HABERİN DURUMU

İMAM SHATIBI AND THE STATUS OF THE AHAD NARRATION IN FRONT OF THE
CERTAIN EVIDENCE

الإمام الشاطبي وحجية الخبر الأحاد في مقابل الدليل القطعي

Mohamad Anas SARMINI

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Ümraniye/İstanbul, Turkey

asarmini@29mayis.edu.tr, orcid.org/0000-0002-6396-374X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Nisan 2020 / 22 April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Temmuz 2020 / 13 July 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz/ July – Autumn 2020

Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 692-710.

Cite as / Atıf: Sarmini, Mohamad Anas. “İmam Şâtîbî'ye Göre Kat'î Delil Karşısında Âhâd Haberinin Durumu [Imam Shatibi and the Status of the Ahad Narration in Front of the Certain Evidence]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 6/2 (Temmuz/July 2020), 692-710.

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

Öz

Bu çalışma, İmam Şâtîbî'de âhâd hadisin delil olarak kabul edilme meselesini ele almaktadır. Bu çerçevede meselenin anlaşılması ilk olarak makâsîd üzerine olan teorisinin ve ikinci olarak İslam geleneğinde Ehl'i Rey'e dayanan usûl teorisinin anlaşılması ile mümkün olacağı var sayılmaktadır. Aslında Şâtîbî'nin hadise olan yaklaşımı zannî ve kat'î deliller ayırımı ile uyum göstermektedir. Bu bağlamda zannî delil olarak kabul edilen âhâd hadisleri iki açıdan değerlendirir: Subût açısından zannî hadisler, tevâtür ve meşhur seviyesine ulaşmamakla beraber amelî bir müeyyide de içermemektedir. Bu hadislerin otoritesi esasında Kur'an'a dayanmalarından gelir ve âhâd hadislerden üstün tutulmaları mümkün değildir. Kat'î delilleri ise hassaten Ehl-i Medine icması olmak üzere icmâ, amelî sünnetler ve kendisinin Kur'an'ın bütün kaidelerine binaen ortaya koyduğu makasîd ilmi açısından değerlendirmiştir. Şâtîbî, bu delilleri öncellediği için âhâd hadisle delillerin çelişmesi gerektiği görüşündedir. Çalışmanın gösterdiği üzere, Şâtîbî görüşlerini Ehl-i re'y'den almış ve bu görüşleri teorileştirme ve temellendirme haricinde yeni bir şey sunmamıştır. Bu nedenle Ehl-i re'y'e yöneltilen eleştirilerin yahut beğenilerin aynı ölçü de Şâtîbî için de ifade edilmesi mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şâtîbî, Makasîd Teorisi, Âhâd Haber, Kat'î Delil.

Abstract

This study discusses the authority of the Ahad narrations in opinion of Imam Shatibi. It assumes that this issue can only be understood through an understanding of his theory in Maqasid al-Shari' first, and an understanding of the origins of his theory, which goes back to the origins of the Ahl al-Ra'y in Islam second. His theory is based on the distinguishing between the certain evidence and uncertain evidence. The Ahad hadith is one of the from uncertain evidence because of two considerations. First is that the Ahad hadith has reached us not in a Certain path or chain, it is not known "mushtahir" nor supported by the work (Amal). Second is that its authority originally comes from the Qur'an, so it cannot be more reliable than Qur'an. The peremptory evidences in his opinion are the Consensus and practical Sunnahs, especially the consensus of the people of Medina, and the total Qur'anic rules that establish his maqasid theory. The study showed that these ideas were derived from the school of opinion "Ahl al-Ra'y" that Shatibi belongs to. He did not depart from it, in terms of the authority of the Ahad narration except theorizing.

Keywords: Hadith, Shatibi, Theory of Maqasid, Ahad Hadith, Certain Evidence.

المخلص

تناقش هذه الدراسة حجية الحديث الأحاد ومنزلته أمام الدليل القطعي عند الإمام الشاطبي، وتدعي أنه لا يمكن فهم رأيه في هذه المسألة إلا من خلال فهم نظريته في المقاصد وفهم أصولها التي تعود إلى أصول مدرسة الرأي. الشاطبي ينظر إلى الحديث من خلال منظور تراتب الأدلة وانقسامها إلى أدلة قطعية وأدلة ظنية. والحديث الأحاد عنده من الأدلة الظنية والتي تأتي في المرتبة الثانية المتأخرة، وذلك لا اعتبارين: الأول أنه ظني الثبوت لم يتواتر ولم تشتهر طريقه ولم يؤيده العمل، والثاني أن سلطته أتية من القرآن أصلاً فلا يمكن له أن يتقدم عليه أو يستقل عنه. وأما الأدلة القطعية عنده فأهمها الإجماع والسنن العملية وإجماع أهل المدينة، والقواعد القرآنية الكلية التي تؤسس للمقاصد لديه. وتوظيف هذه النظرة التي تقسم الأدلة بين قطعي وظني يأتي في سياق الترجيح عند تعارض الأدلة، والدليل الظني ومنه الحديث الأحاد لا يمكن أن يعارض الأدلة القطعية فضلاً عن أن يرجح عليها. وأما عند عدم وجود التعارض فالشاطبي يوجب العمل بالظني كما يوجب العمل بالقطعي. بحثت الدراسة أيضاً في أصول آراء الشاطبي في المسألة، وبيّنت أنه استقاها من مدرسة الرأي من الحنفية والمالكية، وأنه لم يخرج عن أصولها وكلياتها، وجديده إنما كان في التنظير والتأصيل ثم بالتفريع والبناء عليها. وإن جميع ما انتقدت به مدرسة أهل الرأي من قبل مدرسة أهل الحديث يمكن إيراده على الشاطبي بالمحصلة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الشاطبي، نظرية المقاصد، الخبر الأحاد، الدليل القطعي.

Extended Abstract

There are some written significant studies regarding the maqasid theory of Shatibi, even though still there are some points that need more elaboration and theoretical researches. One of the important matters in this field is his opinion about the authority of the Ahad narrations. However, both of issue should not be studied separated but linked to each other. the issue of authority of Ahad narrations can only be understood through an understanding of his theory in Maqasid al-Shari' first, especially understanding of the origins of his theory, which goes back to the origins of the Abl al-Ra'y in Islam second.

Evidence in the in Abl al-Ra'y school are not in the same rank. They are two ranks; the certain and the uncertain evidence. Qur'an, Mushtahir Sunnah and total rules are among the certain evidence. Ahad narrations and others are among the uncertain evidence. They come in the second rank regarding the ranks of evidence. Thus, the uncertain evidence cannot contradict with certain evidence. It is always certain evidence outweighs the uncertain according to their methodology. Shatibi as a member of the Maliki school and Abl al-Ra'y school, these ideas were the background of his maqasid theory.

For the study to achieve its goal, it is necessary to start with comprehending the substantial features that differentiate Abl al-Ra'y school from other schools. It is also necessary to determine the main points that Shatibi has confirmed it from his original school, and thoughts that he based his theory upon them. Shatibi opinion about Ahad hadith can be understood now through two steps, first is that the Ahad hadith has reached us not in a Certain path or chain, it is not known "mushtahir" nor "mutawatir", it is not supported by the work (especially consensus of the people of Medina) nor by the total Qur'anic rules which are established his maqasid theory. Second is that its authority originally comes from the Qur'an, so it cannot be more reliable than Qur'an and it cannot be understood separated from Qur'an.

Therefore, he claimed that the Ahad hadiths are uncertain. They cannot be independent from Qur'an from a theoretical perspective. He argued using mental (Akli) and transported (Nakli) evidences to support his opinion. Also, he tried to invent tools to assure his opinion from a practical perspective too. He mentioned some examples of independent Hadiths, and then he explained how they go back to the Qur'an. His theoretical evidences might be doubtful however his practical tools are accurate and valid.

Shatibi did not accept the principle of equality of evidences that the Abl Al-Hadith embraces especially in three issues. First, the issue of that Ahad Hadith can contradict with the Qur'an and the Mushtahir Sunnah, also it can particularize and restrict their connotations. In this case he simply leaves the connotation of uncertain evidence. Second, the issue that the hadiths must be presented to the Qur'an, the hadiths that contradict it shall not be accepted. Third, the issue of independent or legislative Sunnah, he did not accept its theoretical perspective. As it is clear, all of the issues are much linked and support his maqasid theory.

It should be noted that the theoretical character overcomes his all argument. He did not pay a lot of attention to empower his opinion with many practical examples from Hadiths. That might be return to two things: First, Shatibi was concerned with practical examples only when he is rooting a new perspective as we noticed in the context of the independent Sunnah. Contrary to the matters in which it was approved by the school of Abl-Ra'y, he was confirming those ideas with some examples, as in the issue of presenting the Sunnah to the Qur'an. Second, is that Shatibi presented the authority of Ahad Hadith in his book in a brief because it was not a main cornerstone in his maqasid theory.

The study showed that these ideas were derived from the school of opinion "Abl al-Ra'y" that Shatibi belongs to. He did not depart from it, in terms of the authority of the Ahad narration except theorizing. Most of the responses that might be received to Shatibi opinion regarding the authority of the Sunnah can be used to criticize the Hanafi and Maliki schools. All those who criticized the Abl al-Ra'y approach can also criticize Shatibi approach. This paper suggests a solution in such matters is to bring the views of the two parties closer together, while acknowledging that they are authentic schools in Islam, each one has a special approach in dealing with the Sunnah. In all eras there are scholars who defend systematically and fairly one of these both methods.

مدخل: أهمية الدراسة ومصطلحاتها الرئيسة

تتجه هذه الدراسة إلى مناقشة حجية الخبر الأحاد لدى الشاطبي مؤسس نظرية المقاصد في أصول الدين، وأهمية هذه الدراسة تنبع من أهمية الشخصية المدروسة أي الإمام الشاطبي صاحب الجهود التأسيسية والمكملة والمصححة للتعديل من القضايا الأصولية الكبرى والتفصيلية. ولا يغيب عن ذهن محتص أهمية مسألة حجية الأحاد في تاريخ الحديث الشريف، وكيف أنها كانت إحدى الفوارق الكلية بين أهل السنة والمعتزلة وغيرهم، وإحدى الفوارق الجزئية بين أهل الحديث وأهل الرأي. ويمكن أن يقال بأن الموقف من حجية الأحاد كان إحدى المسائل التصنيفية بين مذاهب المسلمين وفرقهم، ومن خلال موقف القائل منها يتحدد نسبه لهذا المذهب أو ذاك.

ومن جهة ثانية فإن الإمام الشاطبي قد سبق أن دُرست آراؤه الأصولية والمقصدية بالتفصيل ولكن قلما أن توسّع أحد الباحثين بدراسة آرائه الحديثية عموماً ورأيه في الخبر الأحاد بشكل خاص، ومن تلك الدراسات الحديثية والتي تتقاطع مع دراستي في بعض الوجوه دراسة ياووز فوقتاش، "مفهوم السنة والحديث عند الشاطبي"، المنشورة في مجلة المعارف، عدد 4، 2004م، صفحة 81-101. وهي مقالة باللغة التركية عالجت الموضوع في إطار أعم من دراستي، ألا وهو مفهوم الحديث ومفهوم السنة عند الشاطبي وأوردت عدة تساؤلات في المسألة، ترى هل ميّز الشاطبي بين المفهومين، وهل تستقل السنة عنده عن القرآن، وما هي حجية الحديث عنده فيما إذا اقترن بالعمل أو انفك عنه، وخلصت إلى أن الشاطبي أراد الوصول إلى نوع من التوازن بين التأسسي وفهم مآلات النصوص، وبين الاتباع والتطبيق الحر في لها.

كذلك هناك دراسات أصولية تشترك مع دراستي من جهة تأسيس رأي الشاطبي في حجية الخبر الأحاد، ومنها دراسة إبراهيم محمد زين، "الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مُدَوَّنَاتنا الأَصُولِيَّة"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 30، 2002م، 27-59. ودراسة محمد سنان سيف الجلال، أصول الفقه بين القطعية والظنية وتحقيق رأي الإمام الشاطبي. ودراسة عبد المنان إسماعيل مسعوداني، "مشروع القطع واليقين عند الشاطبي"، ماليزيا: مجلة العلوم الإسلامية، عدد 5، 2015م، 165-201.¹

ولي في هذا السياق دراستان سابقتان، الأولى في رأي الإمام الشاطبي في السنة المستقلة، وأخرى في رأيه في السنة التشريعية سيأتي ذكرهما لاحقاً. ولهذا فإني اتجهت إلى أن أكمل الصورة في دراسة عن رأيه في الخبر الأحاد، وذلك من خلال كتابه الموافقات بالاعتماد على كلامه في المقاصد وأنواعها وحجتها، ثم بمناقشة ذلك كله بالسياق الأوسع لأراء الشاطبي الأصولية أي بربط كلامه بمدرسة الرأي التي ينتسب إليها وتوضيح الأصول التي اختارها منها أو طورها فيها، ثم دراسة تأثير ذلك في موقفه من الحديث الأحاد.

وقبل البدء بتفاصيل الدراسة أتوقف عند شخصية الشاطبي، وعند مصطلحات الدراسة بتعريف موجز، وهي الخبر الأحاد، ونظرية المقاصد.

الشَّاطِبِيُّ هو إبراهيم بن موسى بن محمد المَكِّيُّ بأبي إسحاق اللّخمي، منسوب إلى (شاطبة) وهي إحدى مدن (عَرْناطة) في الأندلس، والأرجح أنه ولد قُبيل سنة 720 هـ، وقضى عمره فيها وتوفي فيها سنة 790 هـ. له عدة مؤلفات منها الموافقات وهو أهم كتبه وقد أسس فيه نظرية المقاصد، والاعتصام وعالج فيه مسألة السنة والبدعة. وله كذلك كتاب

¹ وهناك أيضاً دراسة أخرى لغوية لا صلة لها بدراستي، ولكن أوردتها لأن عنوانها قد يوهم الاشتراك وهي دراسة حامد، فاطمة محمد طاهر، "موقف الشاطبي من الاحتجاج بالحديث النبوي: جمع ودراسة"، مجلة جامعة الأزهر، مجلد 23، عدد 6، 2019، صفحة 5939-6016. ومقصود هذه مغاير لمقصود هذه الدراسة، فهي تناقش احتجاج الشاطبي بالحديث في اللغة والنحو وليس حجية الحديث النبوي.

الإفادات والإنشادات، وهو أشبه بكتاب سوانح أدبية. والمقاصد الشافية وهي شرح لألفية ابن مالك في النحو، وهي مطبوعة. وله كتاب المجالس، شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخاري. وله شرح جليل على الخلاصة في النحو، يقع في أربعة مجلدات كبيرة.²

الخبر الأحاد، هو كل خبر وصلنا ولم تجتمع فيه شروط التواتر،³ فكان في أحد حلقات إسناده راو واحد أو اثنان بما لا يصل إلى حد الشهرة أو التواتر. ومعظم السنة من قبيل الأحاد الذي يقابل المتواتر. وهو على أنواع فمنه الصحيح الذي استجمع شروط الصحة ومنه الحسن ومنه الضعيف. والضعيف أيضا له أنواع متعددة متعلقة بنوع الضعف أو العلة أو الجرح الذي أصابه وأصاب رواته.

مقاصد الشريعة، أول من عرفها ابن عاشور فذكر بأنها المعاني الملحوظة للشارع في أحوال التشريع لا في نوع خاص من أحكام الشريعة.⁴ والشاطبي لم يقدم تعريفا للمقاصد في كتابه رغم أنها غاية كتابه وموضوعه.⁵ ولكي تتضح حجية الأحاد بحسب آراء الشاطبي الأصولية، لابد من دراسة الموضوع والدخول إليه من مدخل الدليل القطعي والظني لديه، مع موازنة هذه الأصول القطعية بأصولها في مدرسة الرأي التي ينتمي إليها أي المذهب المالكي، والمذهب الحنفي الذي وعد الشاطبي بأن يجمع ويوفق بينهما في كتابه الموافقات وكان ذلك سبب تسمية الكتاب،⁶ ومن ثم تنزيل الخبر الأحاد منزلته الملائمة لتلك الآراء التي تبناها الشاطبي كما يأتي.

المبحث الأول: الأدلة القطعية عند الشاطبي ومنزلة الخبر الأحاد منها

توقف كثير من العلماء عند مسألة التمييز بين الأدلة القطعية وبين الأدلة الظنية، فالدليل القطعي يكسب المجتهد الجزم والثقة بالأفكار التي يركن إليها، ويمنحه أدوات مهمة في عملية الترجيح واختيار الأصح عندما تتعارض لديه الأدلة والفهوم، وكذلك يمنحه أداة في إنشاء الأحكام التي لم يعلم ورود نص خاص فيها. فهذا هو القطع المقصود هنا، أي القطع الأصولي الفقهي الذي يرتبط بأصول عقلية ونصية كلية، ويشمر لدى المجتهد والفقهاء أحكاما يقطع بها ويرجحها على الأحكام التي تفيدها الأدلة الظنية، خلافا للقطع العقدي الكلامي الذي يلزم عنه القول بكفر من لا يؤمن به كإنكار المعلوم من الدين بالضرورة.

² أحمد بابا التنبكي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، ط1، ص48؛ محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، القاهرة: الطبعة السلفية ومكتبتها، 1324هـ، 1/231؛ خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، 2002م، 1/75؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، 1/118؛ إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، 6/16.

³ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، نزعة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، المحقق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الرياض: مطبعة سفير، ط1، 1422هـ، ص49.

⁴ محمد الطاهر بن عاشور التونسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ-2004م، ص51.

⁵ يقول أحمد الريسوني: "ولعل ما زهده في تعريف المقاصد كونه كتب كتابه للعلماء، بل للراشدين في علوم الشرعية. ومن كان هذا شأنه، فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفاً لمعنى مقاصد الشريعة، خاصة وأن المصطلح مستعمل ورائح قبل الشاطبي بقرون". نظرية المقاصد عند الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1990م، ص5.

⁶ يذكر الشاطبي في المقدمة بأنه أقر من رأى أن كتابه هذا قد وفق فيه بين مذهبي ابن القاسم المالكي وأبي حنيفة. الشاطبي، الموافقات، 1/60.

وهذا النوع من الأدلة القطعية هو الذي تحدث عنه الشاطبي في كلامه عن قطعية أصول الفقه، فذكر بأن الأصل لا بد أن يكون مقطوعاً به؛ أما الظني فيأتي عليه احتمال الإخلاف،⁷ والشاطبي هنا لا يشترط قطعية قواعد أصول الفقه وقوانينه التطبيقية وإنما مراده متجه عندي إلى تلك الأدلة القطعية المذكورة، وهو يريد من خلال القول بالقطع في تلك القواعد والمسائل أن يجمع الفقهاء على تلك القطعيات فيقلل بذلك من مساحة الخلاف بينهم. ولو تتبعنا الأصول القطعية التي يقول بها الشاطبي لظهر أنها تعود إلى ما يأتي:

الأصل القطعي الأول: السنة العملية أو العمل المتوارث

السنة العملية: هي السنة التي يتوارثها العلماء جيلاً عن جيل إلى النبي، أي أنها تضم العمل المتوارث والفتاوى والأقضية التي تتابع على العمل بها فقهاء الصحابة وقضاةهم ثم تلامذتهم وتلامذة تلامذتهم.⁸ ومزية هذه السنن العملية المشتهرة على الأحاديث القولية وأخبار الآحاد تعود إلى أمرين:

الأول: أنها مختصة بالعمل أي جانب الأحكام العملية التطبيقية من الدين، فلا يرد فيها ما لا يتصل بالفقه والعمل من أحاديث السمائل والأخلاق والعقائد والسير والأخبار.

الثاني: أنها سنن فقهية مرفقة بعمل النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته والتابعين رضوان الله عليهم، واستقرت الفتوى عليها وتلقتها العلماء بالقبول والطاعة، واشتهرت فيما بينهما فعرفوها والتزموا بها وألزموا بها، وهذا يُكسبها منزلة تقترب من التواتر ومن الإجماع،⁹ وينفي عنها احتمال الكذب أو الخطأ في نقلها وروايتها واحتمال طرؤ النسخ أو التخصيص عليها واحتمال تأويلها وصرفها عن ظاهرها.

وهو يصرح بذلك في الأخبار الآحاد وفي المتواتر أيضاً إن لم يرافقه العمل، فيقول "فعدم إفادتها [آحاد الأدلة] القطع ظاهرٌ، وإن كانت متواترة؛ فلا يقطع بها حتى تأتي مقدمات تؤيدها وشروط تؤكدتها"، "فإذا اقتزنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة؛ فقد تفيد اليقين، وهذا كله نادراً أو متعديراً".¹⁰ ومن تلك القرائن العمل والإجماع كما سيأتي.

والشاطبي في هذا الأصل متابع لأصول مدرسته التي ينتمي إليها وهي مدرسة الرأي، ويشترك الحنفية والمالكية في هذا الأصل ويأخذون به على حد سواء ويقدمونه على ظني الثبوت وظني الدلالة. والمصطلح الذي اختاره المالكية للتعبير عن هذا الأصل هو إجماع أهل المدينة أو عمل أهل المدينة، وقد أوضح مالك في سياق مراسلته مع الليث،¹¹ مراده من هذا المصدر بما يفيد بأنه أوسع من الإجماع بالمعنى المعروف، لأنه يستوعب السنن والعمل المتوارث في المدينة المنورة - كما أوضح القاضي عياض في المدارك-¹² ولا يشترط إجماع سائر علماء الأمة فيه. وكان مالك يعبر عن إجماع أهل المدينة أحياناً بقوله

⁷ الشاطبي، الموافقات، 22/1. وانظر مسعوداني، عبد المنان إسماعيل. "مشروع القطع واليقين عند الشاطبي"، ماليزيا: مجلة العلوم الإسلامية، عدد5، 2015م، 165-201.

⁸ لم أتعرض لتعريف السنة في اللغة والفقه والكلام والأصول وغير ذلك، فمظانه كثيرة وصلته ببحوث أخرى غير هذا البحث أعمق. وسيأتي مزيد كلام وتوثيق لمفهوم السنة العملية عند الحنفية والمالكية.

⁹ إلا أنها دون الإجماع والتواتر في القطعية كما سيظهر عند إيراد نقد الشافعي عليها. ولكنها على أي حال تعلق على الخبر الآحاد من وجوه عدة كما أقر بذلك المحدثون، وسيأتي تفصيله.

¹⁰ الشاطبي، الموافقات، 28/1. وانظر ياووز قوقتاش، "مفهوم السنة والحديث عند الشاطبي"، مجلة المعارف، عدد 4، 2004، صفحة 81-101.

¹¹ أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقرير المسالك، المحقق: ابن تاويت الطنجي وآخرون، المغرب: مطبعة فضالة، ط1، 1983م، 42/1 وما بعدها.

¹² القاضي عياض، ترتيب المدارك، 49/1.

"الأمر المجتمع عليه عندنا" ويذكره في الموطأ دون مخالفه. وهذا يرجح أنه أراد من تسمية كتابه بالموطأ أنه مما توطأ العمل عليه في المدينة.

وقد اختار الحنفية مصطلح السنة أو العمل للتعبير عن هذا المعنى، وأحياناً يضيف إليه أبو يوسف ومحمد وغيرهما من الحنفية المتقدمين لفظ المعروفة فيقولون السنة المعروفة،¹³ وكثيراً ما يستخدم السرخسي لفظ السنة المشهورة ويستخدم الجصاص لفظ العمل المتوارث.¹⁴ وفي هذا يقول الشاطبي: "واضح أن العمل العام هو المعتمد على أي وجه، ولا يُلتفت إلى قلائل ما نُقل، ولا نوادير الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير".¹⁵ ويقول الكوثري: "من أصول الحنفية في الأخبار عدم مخالفة العمل المتوارث في أي بلد نزله هؤلاء، دون اختصاص بمصر دون مصر".¹⁶ وهو في قيده الأخير يوفق بين السنن المشتهرة في الكوفة والسنن المشتهرة في المدينة وبينه على أن الأخذ بهما هو منهج مشترك بين المذهبين.

والقول بإجماع أهل المدينة أو السنة والعمل المتوارث يوضح منزلة النقل من العقل، ويفيد تقدم جميع ما جاء عن النبي وصحابته والتابعين من أقوال وأفعال وفتاوى مدعمة بالعمل على جميع المصادر التشريعية الأخرى، فهي تخصص العام وتقيد المطلق وتعلو على المقاصد كما سيأتي، ولهذا ابتدأت بها. والفرق بينها وبين الخبر الأحاد كما سلف أنها ليست أحاديث قولية منقولة بالإسناد الحديثي رجلاً عن رجل، وإنما هي مما شاع وانتقل بالإسناد الفقهي ثم تلقي بالقبول وانتقلت الأمة على العمل به، إلا أنها دون الإجماع العام من حيث الاكتفاء بعلماء المصر أي المدينة والكوفة هنا، ولا تخفى منزلة المدينة والكوفة في العلم على سائر المدن في عصر الصحابة الأول لأسباب كثيرة أهمها اختيار كثير من علماء الصحابة لهما للإقامة والمكث، وتشكل مدارس فقهية حديثة مبكراً في تلك المدينتين.

الأصل القطعي الثاني: القياس العام أو القواعد الكلية

الأصول أو القواعد الكلية هي أمهات المسائل التي تؤكد الأداة التفصيلية من جهة وتنظم تحتها من جهة أخرى، ومن ذلك نفي الضرر والضرار ورفع الحرج وطلب المصلحة والأخذ بالعرف وحفظ الأنفس والأموال. ووجودها دليل تناسق الأحكام الشرعية ودليل كونها معللة مفهومة المقاصد. ولهذا فإن الشاطبي أكد في مقدمة الموافقات تعليل الشريعة وأصل لغائية أحكامها.¹⁷ فالأدلة تثبت أن الشريعة تحكم بجرمة كل ما يجلب الضرر أو التنازع وإباحة ما يجلب المصلحة ويحقق الخير للناس.

ولا يصح أن يفترض في هذه القواعد أنها قد تعارض نصاً قطعي الثبوت والدلالة، لأنها مبنية على استقراء تلك النصوص أصلاً، ولكنها قد تعارض النصوص الظنية في الثبوت أو الدلالة، ولا يتردد عندها فقهاء أهل الرأي في العدول عن العمل بالنص الظني لأجلها كما سيأتي.

¹³ محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الحجّة على أهل المدينة، المحقق: مهدي حسن الكيلاني القادري، بيروت: عالم الكتب، ط3، 1403هـ، 322/4. واستخدمه يحيى بن سعيد، انظر ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، 175/1.

¹⁴ انظر نماذج عن ذلك عند السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، بيروت: دار المعرفة، د.ت، 299/1، 341، 342، 367. وأحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ - 1994م، 104/1.

¹⁵ الشاطبي، الموافقات، 66/3.

¹⁶ الجصاص، الفصول في الأصول، 113/3. محمد زاهد الكوثري، تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من أكاذيب، د.م، د.ن، 1990م، ص154. فقه أهل العراق وحديثهم، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، د.م، دار السلام، 2016م، ص35.

¹⁷ وخصص فيها مجالاً لمناقشة الرازي في القول بعدم عليّة الشريعة، الشاطبي، الموافقات، 9/2، وما بعدها، واتخذ الشاطبي في اختياره الرازي نموذجاً للمسألة.

وأما عن ثبوت هذا الأصل عند المالكية فإن القواعد صارت لديهم مصدرا تشريعيًا مستقلا في إنشاء الأحكام بناء عليه وهو المصالح المرسله، وقد توسعوا في التنظير لها والتصنيف في حدودها وضوابطها. وأما الحنفية فيطلقون على هذا الأصل اسم القياس، والقياس عند الحنفية المتقدمين يراد منه معنيان،¹⁸ القياس الخاص والقياس العام.¹⁹ فأما القياس الخاص أو القياس الأصولي فهو إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم،²⁰ ومثاله قياس المشروبات المسكرة على الخمر بعلة الإسكار، والخمر محرم بقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [المائدة: 90]. وأما القياس العام فله تسميات كثيرة في كتبهم يعبرون بها عنه بالقياس مطلقا من غير إضافة،²¹ وأحيانا يعبرون عنه بمجموع الأقيسة وقياس الأصول، والمراد به الإلحاق نفسه ولكن المستند هنا ليس نصيا، بل هو معنى كلي مفهوم من مجموع الأدلة ومستنتب من نصوص كثيرة.²² وقطعية هذا الأصل لدى المذهبين تجعلهم يقدمون دلالاته على أي نص آخر ظني الثبوت، إلا أنه دون الأصل النصي القطعي السابق، فإجماع أهل المدينة والسنن المشتهرة ترجح على دلالات القواعد عندهم.

وفي سياق تنصيب الشاطبي على هذا الأصل، فإنه يقول: "فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضا عن كليته؛ فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليته؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه".²³ وهذا هو المعنى بالقواعد والكليات.

وفي سياق إعماله لهذا الأصل، فإنه مثل على التعارض بين القاعدة القطعية والأخبار الظنية بالأحاديث التي تُغلي من شأن المشقة في العبادة المشي في الحر إلى الصلاة، والصوم في الأيام الشاقة فحسب، وقابلها بأصل: لا حرج في الدين، ثم عقب على ذلك بقوله: "إن هذه أخبار آحاد في قضية واحدة لا ينتظم منها استقراء قطعي، والظنّيات لا تعارض القطعيّات، فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيّات".²⁴ وقام بتأويل هذه النصوص بما يتناسب والقاعدة الكلية.

وقد مثل الشاطبي في مواضع عديدة على هذه القاعدة، ونبّه إلى أنها قاعدة يقول بها المالكية وكذلك الحنفية، ومن ذلك قوله إن أبا حنيفة قد ردّ خبر الفرعة في تحرير العبيد؛²⁵ لأنه يخالف الأصول، والأصول قطعية وخبر الواحد ظني، والعق

¹⁸ خصصت الكلام بالمتقدمين لأن المتأخرين وبعد استقرار نظرية الشافعي في الاجتهاد وحصر القياس بالخاص، لم يعد استخدام القياس بالمعنى العام شائعا في مدرسة الرأي أيضا، وسيأتي بيانه.

¹⁹ ينطبق هذا الكلام على ما يسمى عند المختصين بالحقوق والقانون، بالقياس القانوني والقياس الحقوقي. فالقانوني هو القياس الخاص، والحقوقي هو القياس العام. انظر للتوسع إبراهيم كافي دوزغ، دراسات فقهية وأصولية، إستانبول، ايسام، ط1، 2019م، ص44، 142.

²⁰ صفي الدين الحنبلي، قواعد الأصول ومعاقد الفصول، المطبوع في كتاب متون أصولية مهمة، 170/2.

²¹ هذا أحد إشكالات المصطلح، أن لفظ القياس يستخدم بالمعنيين العام والخاص.

²² محمد أنس سرميني، "منزلة الصّحابي غير الفقيه عند الحنفية بين النظر والتطبيق"، جامعة الكويت، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد: 33، العدد: 115، 2018م، ص 219-247.

²³ الشاطبي، الموافقات، 3/ 174.

²⁴ الشاطبي، الموافقات، 2/ 225.

²⁵ يشير إلى حديث أخرجه مسلم "عن عمران بن حصين أن رجلا أعتق ستة مملوكين له عند موته، لم يكن له مال غيرهم، فدعا بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فجزأهم أثلاثا، ثم أفرغ بينهم فأعتق اثنين وأرق أربعة، وقال له قولا شديدا" مسلم، كتاب الأيمان، باب من أعتق شركا له في عبد، 97/5، رقم 1668.

قد حلَّ في هؤلاء العبيد جميعاً، والإجماع منعقدٌ على أنّ العتق بعد ما نزل في المحلِّ لا يمكن ردّه؛ فلذلك ردّه.²⁶ وكذلك مثَّل بأحاديث عديدة كحديث منع بيع الرطب بالتمر والمصرّة، ورجح فيه أن قول مالك كقول الحنفية، وهذا يعني أن الأرجح عنده من قولي مالك هو ترك العمل بالأحاديث إن خالف الأصول. فقال: "وهو قول مالك؛ لما رآه مخالفاً للأصول، فإنّه قد خالف أصل الخراج بالضمان، ولأنّ متلف الشّيء إنّما يعزّم مثله أو قيمته، وأمّا غرم جنسٍ آخر من الطّعام أو العروض؛ فلا. وقد قال مالكٌ فيه: "إنّه ليس بالموطأ ولا الثّابت".²⁷

وأهم ما يقال في هذا الأصل أن المعنى الكلي الذي يفهم من مجموع الأدلة، هو أصل معتمد في مدرسة الرأي، والوصول إليه يأتي من طريقين، الأول هو الاستقراء والثاني هو التعليل، وقد تميز المذهب الحنفي بالتوسع في منهج الاستقراء وأن يستخرجوا منه تلك القواعد، في حين أن المذهب المالكي توسع في منهج التعليل واستخراج المناسب والمصالح. وقال فيهما الشّاطبي إن القواعد المفيدة للقطع ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهما إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه.²⁸ وأهمية الشاطبي تأتي من خلال تثبيته منهج الاستقراء في صياغة تلك القواعد تثبيتها مكنه من استخدامه في سياق التأسيس لنظرية المقاصد لاحقاً.

منهج الاستقراء وإضافات الشاطبي فيه

عرف ابن سينا الاستقراء بأنه الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي إما كلا وهو التام وإما أكثرها وهو المشهور.²⁹ وعرفه الغزالي بأنه تصفُّح أمور جزئية بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات.³⁰ وهو منهج اهتم به الحنفية كثيراً، وله أثر مهم في نقد الحديث خصوصاً في الأحاديث المعللة وبالأخص في أبواب المعاملات.³¹ وتكلم عدد من المتخصصين بالمقاصد في دور مدرسة الرأي فيها، وخصوصاً إبراهيم النخعي،³² وأكد أبو زهرة بأن الاستقراء والقواعد هو المنهج الذي يميز فقهاء أهل الرأي عن أهل الحديث، وذكر وائل حلاق أن الشاطبي رغم كونه أهم وأول من نظّر للاستقراء، "لكنه لم يكن الوحيد الذي استخدمه وإنما كان على مستوى من التقعيد أوصله إلى أهداف مذهلة. فرصد مقاصد الشريعة وروحها ولم يقتصر في ذلك على نصوص محددة فقط".³³

²⁶ الشاطبي، الموافقات، 3/ 200. ونقل عقبه نقولا في حكم خبر الواحد معارضاً لِقَاعِدَةٍ من قَوَاعِدِ الشَّرْع؛ هل يجوز العمل به، أم لا؟ فقال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشّاطبي: يجوز، وتردّد مالكٌ في المسألة. ومثل بأمثلة تشهد أن مالك لم يعمل به أيضاً.

²⁷ الشاطبي، الموافقات، 3/ 204-205.

²⁸ الشاطبي، الموافقات، 1/ 19. يرى عبد الرحمن حاج كالي بأنه تستخرج القواعد من عموم النص ومن العلة المشتركة في الأحكام المماثلة، ومن تعميم العلة ومن قواعد أصول الفقه ومقاصد الشارع والاستقراء.

Abdurrahman HAÇKALI. "Hanefi Mezhebi İçtihat Geleneğinin Tündengelimci Yönü Üzerine".

İslam Araştırmalar Dergisi. Cilt: 15, Sayı: 1-2.2002, Sayfa: 283-290.

²⁹ ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط1، 1992م.

³⁰ الغزالي، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط1، 1993م، 51/1.

³¹ انظر المصدر السابق عبد الرحمن حاج كالي، ص283-290.

³² انظر محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ-1995م، 1/295. حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، بيروت: دار قتيبة، ط1، 1412هـ-1992م، ص134.

³³ وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية، ترجمة أحمد الموصلي، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م، ص267.

وأكد الشاطبي قوة المعاني التي تتضافر على تشبيتها أدلة ظنية عديدة، فإنها تفيد بذلك القطع، وللإجماع من القوة ما ليس للافتراق.³⁴ كذلك فإنه أصل لهذا في المقدمة الأولى من الموافقات لأنه سببني على هذا الأصل نظرية المقاصد. وأهم ما قدمه الشاطبي في مسألة الاستقراء -غير التنظير الشامل لها- أمران:

الأول: أنه ابتكر مصطلح الاستقراء المعنوي، مزج به بين التواتر المعنوي عند الأصوليين وبين الاستقراء بمفهومه في المنطق اليوناني، فقايس بينهما وجعل الجامع بين الطرفين هو التضافر والتقوي بجمع الجزئيات والتفاصيل على معنى واحد يشمل الكل، وثبّه بأن هذه هو مأخذ التواتر نفسه في إفادة القطع.³⁵

الثاني: أنه ألحق الاستقراء الناقص بالاستقراء التام في إفادة القطع، -مع ملاحظة أن القطع هنا هو القطع الفقهي لا الكلامي كما سلف بيانه-، فالأحكام الكلية لا يؤثر فيها تخلف بعض جزئياتها،³⁶ ونصّ على أنه لو ثبتت قاعدة كلية بالاستقراء ثم أتى نص جزئي يخالف القاعدة بوجه من الوجوه، فإنه يجب الجمع بينهما وتأويل النص بما يوافق القواعد، لأن الشارع عندما نص على ذلك الجزئي كانت القواعد ماثلة لديه ويقصد حفظها لا خرقها، ولكنه اشترط شرطين عقب ذلك: -عدم معارضة القاعدة الكلية بالجزئي، فالمختلفات الجزئيات لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت.

-عدم تأثير الجزئي على الكلي فالأمر الكلي إذا ثبت كلياً، فتحلّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كلياً... [بشرط] أن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت، وإلا فإن تلك الاستثناءات تُشكّل قاعدة تغلب القاعدة تلك وتجعل منها استثناء لها.³⁷

وبذلك انتقلت المسألة لديه من نقض الاستقراء بالمستثنيات إلى توكيده بها.

ومن هذا المنطلق يفهم قوله "وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مأخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول؛ فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص".³⁸ وأهمية هذا الكلام في منزلة الخبر الآحاد والدليل القطعي أنه صرح أيضاً بأن "خبر الواحد إذا استند إلى قاعدة مقطوع بها، فهو في العمل مقبول".³⁹ فالظني إذا تقوى بالقطعي صار حجة يلزم العمل بها، والقواعد هي مما يقطع به الشاطبي، فالخبر الآحاد الموافق للقواعد يكون قطعي الدلالة عنده.

³⁴ الشاطبي، الاعتصام، تحقيق سليم الهلالي، السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1992م، 28/1. والموافقات، 24/1.

³⁵ المصدران السابقان.

³⁶ يمثل على هذا شعبان إسماعيل، "أصول الفقه بين القطعية والظنية"، قطر: جامعة قطر، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد: 7، 1989م، ص235، بقاعدة الأمر للوجوب، فقال: وهذا ليس مبنياً على استقراء تام، وإنما هي كثرة مستفيضة تؤدي إلى الجزم بأن الأمر العاري عن القرينة يدل على الوجوب في الغالب، وهذا لا يؤدي إلى الإخلال بالقاعدة فيما إذا خرج منها فرد من الأفراد.

³⁷ الشاطبي، الموافقات، 83/2. وانظر زين، إبراهيم محمد، "الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مُدَوَّنَاتنا الأُصُولِيَّة"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 30، 2002م، 27-59. أحسن لحسانة، معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي، دار السلام، ط1، ص275. ويظهر أن بعضاً ممن درس الشاطبي وانتقده في قطعية الاستقراء والقواعد الناجمة عنه، أنه لم ينتبه لنقطتين:

-أن الشاطبي يقصد بالقطع في قواعد أصول الفقه ما جاء به الاستقراء، وليست كل جزئيات أصول الفقه، فلا شك أن فيها القطعي والظني.

-أن الشاطبي مدرك أنه يتكلم في الاستقراء الناقص أو الكلي الذي لا ينقضه بعض الاستثناءات، وفكرته من ذلك أن التعليل العقلي ينقضه تخلف أحد أحكامه، أما الاستقراء فلا ينقضه وإنما يستثنى منه، وهو على عكس ما قد يظن دليل صحة ما أنتجه الاستقراء من أحكام. انظر على سبيل المثال تعليق عبد الله دراز على مقولة الشاطبي السابقة بأنه استدلال خطائي لأنه لا يتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الأصول، حتى ما اتفقوا عليه منها".

³⁸ الشاطبي، الموافقات، 32/1.

³⁹ الشاطبي، الموافقات، 312/4.

ولعل نظرية المقاصد عند الشاطبي هي من امتدادات ونتائج منهج الاستقراء، فمقاصد الشريعة إذن هي القطعي الثاني لدى الشاطبي وهو قطعي قائم على أصول مدرسة الرأي أيضا، وآراء الشاطبي في ذلك تعد امتدادا وتطويرا لما ذكره علماء مدرسة الرأي قبله، وباعتبار أن المقاصد من القطعي لديه فإنه سيقول بتقديمها على كل ظني الثبوت أو الدلالة.

المبحث الثاني: مراتب الأدلة، وتقديم رتبة القرآن على الحديث

يمكن عدُّ هذا الأصل كنتيجة للأصلين السابقين أو مقدمة سابقة لهما، ويتجلى هذا الأصل في عدة مسائل، أتوقف عند اثنتين منها مما توسع به الشاطبي، الأولى وهي من المشترك بين الحنفية والمالكية، والثانية حصل فيها خلاف بين المدرستين إلا أنَّ الشاطبي أصلح الخلاف وقرب الأنظار كما سيأتي.

أولا: القول بتراتب الأدلة، وتقديم القرآن على المصادر الأخرى غيره

القرآن عند الشاطبي وعند أهل الرأي هو المصدر الأول والأعلى رتبة، أي على السنة والقياس وسائر المصادر، فليس لها مخالفته، لأنه دستور القرآن الذي تستمد منها حجية باقي المصادر. وهذا يعني أنَّ الحنفية والمالكية لم يجعلوا منزلة الحديث الأحاد مساوية لمنزلة القرآن والمتواتر بل قدموها عليه، وفسر بعض العلماء النصوص الواردة في تقديم القرآن بأنه عائد إلى جهة الثبوت فحسب أي قطعية ثبوت القرآن وظنية ثبوت الأحاد،⁴⁰ وفسر آخرون التقديم بأنه لخصائص كتاب الله الذاتية باعتباره مصدر سلطة باقي الأدلة وكذلك إعجاز حروفه والتعبد به، وكونه كلام الله نازلا لفظا ومعنى من الله تعالى، والشاطبي أقرب إلى هذا كما سيأتي.⁴¹

وينتج عن هذا الأصل عدة أمور، أتوقف عند اثنتين من أهم تلك المبادئ لديه:

المبدأ الأول: عدم قبول التعارض بين القرآن والحديث الأحاد

بما أن التعارض بين طرفين يعني التساوي بينهما في الدرجة، والشاطبي غير قائل بهذا، فرتبة السنة عنده التأخر عن الكتاب في الاعتبار كما نص الشاطبي،⁴² ولهذا فهو لا يقبل التعارض أصلا بين الكتاب والحديث الأحاد. وهذا خلافا للقائلين بالتساوي بين المنزلتين كما في مسألة الوحي المتلو وغير المتلو،⁴³ ومن باب أولى للقائلين بتقديم الحديث على القرآن، أو القائلين بأن الكتاب أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى الكتاب، وأن السنة قاضية على الكتاب.⁴⁴

⁴⁰ انظر عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، دار الوفاء والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1407هـ - 1987م، ص 488 وما بعدها.

⁴¹ حلاق، تاريخ النظريات الفقهية، ص 106.

⁴² الشاطبي، الموافقات، 294/4.

⁴³ تنسب فكرة الوحي المتلو وغير المتلو إلى الإمام الشافعي ولعل اللفظة لم يصرح بها ولكنه وظفها في سياق بيان استواء الكتاب والسنة كمصدر تشريعي، فنفي التراتبية التي قالت بها مدرسة الرأي، يقول الشافعي إنَّ النبيَّ لم يسنَّ شيئا إلا بأمر الله على وجهين: إما بوحى يتلى على الناس وهو القرآن الكريم. وإما برسالة عن الله أن افعل. وما يقابل الوحي المتلو، وهو الوحي غير المتلو أي السنة النبوية، كما أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو، مثل ما أعطي من الظاهر المتلو، وأذن له أن يبين ما في الكتاب فيعم وبخص، ويجمع ويفصل، ويشرح ويشرح ما ليس في القرآن مما أذن الله فيه، ويكون ذلك في وجوب الأخذ به والعمل بموجبه كالقرآن المتلو. انظر ابن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 305/13. ومجد الدين المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، الشافعي في شرح مسند الشافعي، المحقق: أحمد بن سليمان أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، 2005م، ص 552. الناجي لمن، القديم والجديد في فقه الشافعي، الرياض: دار ابن القيم والقاهرة: دار ابن عفا، ط 1، 2007م، 200/1.

⁴⁴ انظر للتوسع الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ص 30. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، السعودية: دار ابن الجوزي، ط 1، 1414هـ - 1994م، 1193/2.

والشاطبي يوجه حفظ الذكر في قوله تعالى { وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } [الحجر: 9] إلى أن المراد به "حفظ أصوله الكلية المنصوصة، وهو المراد بقوله تعالى: { اليوم أكملت لكم دينكم } [المائدة: 3] أيضاً، لا أن المراد المسائل الجزئية؛ إذ لو كان كذلك؛ لم يتخلف عن الحفظ جزئي من جزئيات الشريعة، وليس كذلك لأننا نقطع بالجواز، ويؤيده الوقوع؛ لِنفاوت الظنون، وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية، ووقوع الخطأ فيها قطعاً؛ فقد وجد الخطأ في أخبار الأحاد وفي معاني الآيات؛ فدل على أن المراد بالذکر المحفوظ ما كان منه كلياً، وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً".⁴⁵ وهو في ذكره احتمال الخطأ لم يكن معنياً بذكر مصدر الخطأ أو سببه، ولم يجرم بكونه وهما أو متعمداً فيقول بتكذيب راويه.

وهناك عدة قرائن يمكن أن يفهم منها أن الشاطبي قائل بأن علو رتبة القرآن على الحديث لخصائصه الذاتية وليس مجرد القطع في ثبوته، ومن ذلك نصوصه الآتية:

أولاً: قوله إن الكتاب مقطوع به، والقطع فيه بالجملة والتفصيل، والسنة مظنونة، لأن القطع فيها في الجملة لا في التفاصيل، وعليه فإن الكتاب متقدم على السنة لأن المقطوع به مقدم على المظنون.⁴⁶

ثانياً: قوله إن وظيفة السنة إما بيان للكتاب، وإما زيادة على ما فيه، وما كان بيانا فهو تالٍ للأصل المبيّن في الاعتبار، والأصل أولى بالتقدم. وأما ما كان زيادة فإنه لم يعتبر إلا بعد أن وجد أصله في الكتاب، وهذا أيضاً دليل على تقدم الكتاب في الاعتبار.

ثالثاً: استدلاله بعدد من الأحاديث والنصوص التي يفهم منها تقدم القرآن على السنة لا من جهة الثبوت والتواتر فحسب، كحديث معاذ: "بم تحكم؟" قال: بكتاب الله. قال: "فإن لم تجد؟" قال: بسنة رسول الله. قال: "فإن لم تجد؟" قال: أجتهد رأيي...⁴⁷ وحديث عمر أنه كتب إلى شريح: "إذا أتاك أمر؛ فاقض بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله؛ فاقض بما سن فيه رسول الله...⁴⁸ فالتقديم المذكور في هذه الأحاديث وأمثالها أوسع من أن يفسر بجهة الثبوت فحسب.

ويلاحظ في الأدلة التي ساقها أنها ليست بجازمة فيما اختاره، ولهذا فقد أطال المحقق في نقدها وبيان ما تحتمله من معان لا تخدم غاية الشاطبي، إلا أن الذي يهمني من ذلك هو تقرير رأي الشاطبي كما يريد، ثم بيان صلة هذا الأمر بفكرة الموافقات المركزية وهي المقاصد، وبيان أثر ذلك في حجية الحديث عنده. والشاطبي إذ يجعل من رتبة القرآن فوق رتبة الحديث، فإنه أت في الأصل من مدرسة الرأي الفقهية وليس بخارج عنها في ذلك، إلا أن فرقه عنهم يظهر في كونه يشترط في أدلة القواعد والمقاصد الكلية في الشريعة أن تكون قطعية وأن تستقرأ من النصوص القرآنية فحسب، وأما الحديث الأحاد فإنه لا يعتبره في تأسيس المقاصد، وإنما يجعله ميداناً تطبيقاً لها فحسب.

⁴⁵ الشاطبي، الموافقات، 22/1.

⁴⁶ الشاطبي، الموافقات، 294/4.

⁴⁷ أخرجه أحمد في "المسند"، 230/5، 236، 242 وأبو داود في "السنن" كتاب الأفضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، 4/ 18-19، رقم

3592، والترمذي في "الجامع" "أبواب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، 3/ 616، رقم 1327.

⁴⁸ أخرجه النسائي في "المتحجى" "كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم، 8/231".

وفي هذا السياق يستدل الشاطبي بالحنفية من جديد، ويقول إن "ما فرّق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع إلى تقدم اعتبار الكتاب على اعتبار السنة، وأن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنة، وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التفرقة، والمقطوع به في المسألة أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار".⁴⁹

ثم يفسر الشاطبي ما جاء من أقوال في أن السنة قاضية على الكتاب بما يتناسب وأقواله السابقة، فيقول "إن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه وإطراح الكتاب، بل إن ذلك المعبر في السنة هو المراد في الكتاب؛ فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ودل على ذلك قوله: { لتبين للناس ما نزل إليهم } [النحل: 44]، فإذا حصل بيان قوله تعالى: { والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما } [المائدة: 38] بأن القطع من الكوع، وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله؛ فذلك هو المعنى المراد من الآية، لا أن نقول: إن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب".⁵⁰

ثم يحتتم بأنه لا يرى تعارضاً بين الكتاب والسنة إطلاقاً لأنهما ليسا في رتبة واحدة، بل أحدهما قطعي والآخر ظني، وهو يقدم القطعي على الظني، وهذا يعني أنه أيضاً على منهج الحنفية في تقديم الترجيح حالة التعارض بين النصوص، ويقول: "وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية؛ فلا بد من تقديم القرآن على الخبر بإطلاق".⁵¹

والسطر الأخير هو خلاصة منهجه في الأحاد، بأنه ظني لا يمكنه معارضة الأصول القطعية لديه إلا إن أيدته القطعي بأن أيدته القرآن أو القواعد أو العمل. ومن هنا يُفهم سبب توسع الدراسة في القطعي لدى الشاطبي وأهل الرأي عموماً.

المبدأ الثاني: عرض الحديث الآحاد على القرآن الكريم

الشاطبي يقول بعرض الحديث الآحاد على القرآن، فإن وافقه عمل به وإلا تركه، وهو لازم على القول بالتراتبية، وقد توسّعت مدرسة الرأي في هذا المبدأ، ورفضته مدرسة الحديث، واستمر الأمر خلافاً بين الأصوليين والمحدثين فيما بعد، وأصول المسألة تعود إلى زمن الصحابة والتابعين كما هو معلوم وقد اختلفت فيها الأنظار. فالإمام الشافعي -على سبيل المثال- يقول: "إن الخبر عن رسول الله يستغني بنفسه ولا يحتاج إلى غيره، ولا يزيد غيره إن وافقه ولا يوهنه إن خالفه غيره".⁵² وهذا تأكيد على استقلال الحديث عن الأدلة الأخرى، وعدم قبول مبدأ العرض.

أما الشاطبي فيأخذ بمنهج العرض في الموافقات ويؤصل له كما في قوله: "إن الحديث إما وحياً من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول -عليه الصلاة والسلام- معتبرٌ بوحى صحيحٍ من كتاب أو سنة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله؛ لأنه -عليه الصلاة والسلام- ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحى يوحى، وإذا فرع على القول بجواز الخطأ في حقه؛ فلا يقر عليه البتة؛ فلا بد من الرجوع إلى الصواب، والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى ألا يحكم باجتهاده حكماً يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه".⁵³

ثم أتى بالحديث مدار الإشكال مخّرجاً من مشكل الآثار للطحاوي، عن عبد الملك بن سعيد بن سويد الأنصاري عن أبي حميد وأبي أسيد؛ أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم، وتلين له أشعاركم

⁴⁹ الشاطبي، الموافقات، 308/4.

⁵⁰ الشاطبي، الموافقات، 311/4.

⁵¹ الشاطبي، الموافقات، 313/4.

⁵² الشافعي، محمد بن إدريس، اختلاف الحديث، بيروت: دار المعرفة، 1990م، 8/591. انظر للتوسع معتز الخطيب، رد الحديث من جهة المتن، بيروت:

الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011م، ص203.

⁵³ الشاطبي، الموافقات، 335/4.

وأبشاركم، وترون أنه منكم قريب؛ فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم بحديث عني تنكره قلوبكم، وتند منه أشعاركم وأبشاركم، وترون أنه منكر؛ فأنا أبعدم منه".⁵⁴

ويقطع النظر عن صحة هذا الحديث أو ضعفه فإن في توثيقه الحديث من الطحاوي رغم أن أحمد وابن حبان وآخرين أخرجوه في كتبهم الحديثية إشارة إلى اتصاله بمنهج الحنفية في المسألة. كما أنه نقل عن الطحاوي أحاديث أخرى في تأييد المعنى الذي يتضمنه الحديث، وعلق على ذلك بقوله "وما قاله يلزم منه أن يكون الحديث موافقا لا مخالفا في المعنى".⁵⁵ ثم قال: "إن المروي إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه لوجود معناه في ذلك؛ وجب قبوله لأنه إن لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ؛ فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ"، وختم بقوله "والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم مخالفته، وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات، وأما إن لم تصح؛ فلا علينا إذ المعنى المقصود صحيح".⁵⁶ أي أنه مقررٌ بمنهج عرض الحديث الآحاد على الكتاب، سواء أصح الحديث أم لم يصح.

ثانيا: دلالة العام في كتاب الله بين القطع والظن

وهذه المسألة من أهم أصول مسألة تخصيص كثير من آيات الكتاب العزيز بأحاديث الآحاد. وقد اختلف العلماء في مسألة دلالة العام في كتاب الله أهي قطعية أو ظنيته على رأيين بين الحنفية والجمهور، والمالكية رأبهم فيها موافق للجمهور ومخالف الحنفية، فأما الحنفية فقالوا بقطعية دلالة العام في القرآن وبتقدمه على خاص الحديث الآحاد ظني الثبوت مطلقا، في حين أن جمهور الأصوليين من المالكية والشافعية والحنابلة وأهل الحديث، فقالوا بظنية دلالة العام، وإمكانية تخصيصه بالدليل الظني كالآحاد وغيره.⁵⁷

على أن رأي المالكية هذا مشكل في الحقيقة بحسب أصولهم وبحسب قولهم بتقديم القرآن وعرض الحديث عليه،⁵⁸ ولعل أول مراجعة صدرت من المالكية عن موقفهم هذا كانت عن الشاطبي الذي رجح القول بقطعية دلالة العام وأعاد بذلك الأمر إلى رأي الحنفية ومنهج الرأي.⁵⁹

واتصال المسألة بحجية الخبر الآحاد إنما يدرك في سياق عدم قبول تخصيص الكتاب بالحديث الآحاد، على أن الذي يهم في المسألة هو تصورهما الكلي، فالشاطبي والحنفية والجمهور في الفروع والتفاصيل يقبلون تخصيص الكتاب بالحديث

⁵⁴ أخرجه أحمد في "المسند" 3/ 497 و 5/ 425، والطحاوي في "مشكل الآثار" 15/ 344، رقم 6067، والبزار في "المسند" رقم 187، وابن حبان في "الصحيح" رقم 63.

⁵⁵ الشاطبي، الموافقات، 4/ 337.

⁵⁶ الشاطبي، الموافقات، 4/ 339.

⁵⁷ انظر الشاطبي، الموافقات، 3/ 164 وما بعدها، وانظر البخاري، كشف الأسرار، ص 1304، والزركشي، البحر المحيط، 3/ 27، والسرخسي، أصول السرخسي، 11/ 132.

⁵⁸ ومرد الأمر في ظني إلى أن التعارض في مفهوم الحنفية هو مطلق المخالفة، وأما المالكية فهو التناقض والتضاد، والعلاقة بين نصين أحدهما خاص وعام ليست بتناقض بالتأكيد، والثاني أن الحنفية المتقدمين لا يعتبرون التقابل بين ظني الدلالة وظني الثبوت، فهما مجالان متغايران، وأما المالكية والجمهور فيحمل أحدهما على الآخر، بحيث يساوي بين نصين أحدهما ظني الدلالة قطعي الثبوت والثاني قطعي الدلالة ظني الثبوت، والحنفية في كلا الأمرين أقرب إلى الأصول المشتركة لمدرسة الرأي، والله أعلم.

⁵⁹ يمكن أن يقال هنا بأن الشاطبي والحنفية في هذا السياق متمسكون بظواهر النصوص بأكثر من الشافعية والظاهرية أنفسهم، وهذا أيضا من مؤيدات مركزية النص لدى مدرسة الرأي.

بشروط معينة وبمصطلحات أخرى كبيان المجمل والمشكل، أو النسخ الجزئي وغيره، وقد يختلفون في تلك الشروط، ولكن المراد من هذه المسألة في ظني إثبات التراتبية بين الأدلة وتقديم القرآن على الحديث الآحاد في مطلق الأحوال. ويتصل بهذه المسألة أيضا موقف الشاطبي من السنة المستقلة بالتشريع، وأعرض إليها باختصار. يتجه الشاطبي إلى أن الكليات الشرعية والمقاصد الكبرى في الإسلام إنما تُعرف باستقراء الأدلة القطعية فحسب، أي من القرآن وحده ولا تدخل الأحاديث الظنية في هذا الاستقراء، أي أن الكليات لا يبحث عنها في السنن بل في الكتاب فحسب، والأمر ليس لقطعية الثبوت أو ظنيته في خبر الآحاد فحسب، بل لمبدأ التراتبية الذي أوضحته الدراسة، أي أن وظيفة تشريع الكليات والمقاصد منوطة بالقرآن وحده، وليس للسنة فيها إلا التطبيق العملي لتلك النصوص، أو بيان ما خفي من تلك النصوص.

وعليه صرح الشاطبي بأن السنة لا تمتلك سلطة الاستقلال في تشريع، وإنما وظيفتها متجهة إلى بيان القرآن بالبيان الوافي مع الاجتهاد في تطبيقه وتنزيهه في الوقائع والحوادث، ويستدل الشاطبي على ما ذهب إليه بأدلة من مستويين تأصيلي، وتطبيقي، وهو في المستوى التأصيلي: يعترض الشاطبي على الأدلة النظرية على حجة السنة المستقلة بأنها كلها استدلال بالأعم، فهي تثبت حجة السنة مطلقا، ولا تعالج مسألة السنة المستقلة بخصوصها، كقوله { وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ } [النساء: 59، المائدة: 92، النور: 54، 56، محمد: 33، التغابن: 12] فالدليل أعم من الدعوى. وفي المستوى التطبيقي: يورد نماذج من الأحاديث التي يستشهد بها العلماء على السنن المستقلة، فينتقدها ولا يُسلم بأن واحدا منها هو أصل كلي في الشريعة، وإنما هي تُردُّ جميعا إلى نصوص القرآن وكلياته. ومنهج في رد الأحاديث إلى القرآن الكريم أن استخدم ثلاث أدوات هي الإلحاق والقياس والتععيد،⁶⁰ أثبت بها أن جميع الأمثلة التي أوردها كمنادج عن السنة المستقلة تعود إلى القرآن بوحدة من الأدوات المذكورة.⁶¹

النتائج

أختتم الدراسة بالإجابة عن سؤالها المركزي، أي حجية الخبر الآحاد عند الشاطبي أمام الأدلة القطعية: من خلال الأصول القطعية التي تبناها الشاطبي أثناء تأصيله لنظرية المقاصد، يظهر بأن مقابلاتها هي الأدلة الظنية عنده وهو قد صرح بذلك أيضا. فلئن كان العمل المتوارث قطعيا عنده فالخبر الآحاد الذي لم يؤكد الإجماع القطعي أو إجماع أهل المدينة ظني عنده، والأحاديث التي لم تبلغ التواتر ولا الشهرة ولم يؤيدها العمل ظنية أيضا. ولئن كانت القواعد والأصول الكلية قطعية عنده فإن الضوابط الجزئية ودلالات القياس الأصولي ظنية الدلالة عنده. السنة عند الشاطبي تأتي في مرتبة تالية للقرآن من حيث الترتيب، بحيث لا تستقل عنه في التشريع، ولا تعارضه التام ولا تخالفه، بل يوجب عرضها عليه فتندرج تحت أحد أصوله.

⁶⁰ انظر تفصيل هذه الأدوات في محمد أنس سرميني، "الإمام الشاطبي وتحرير مذهبه في السنة النبوية المستقلة"، ماليزيا: مجلة الحديث، المجلد: 7، العدد: 13، ص 9-46.

⁶¹ الشاطبي، *المواقفات*، 391-340/4. وانظر ياووز قوقناش، "مفهوم السنة والحديث عند الشاطبي"، مجلة المعارف، عدد 4، 2004، صفحة 81-101. ولئن لم يسلم للشاطبي أدلته النظرية في المسألة فالسنة المستقلة بالتشريع لها أدلتها القوية، فضلا عن أن القول بالسنة البيانية لما جاء في القرآن مجملا مختصرا تستدعي أن يكون للنبي شخصية أخرى غير البيان، تقوم بملء بعض الفراغات التي تركت له، أي أن الصفة التشريعية له مكمل أساسي للصفة البيانية له، على أن الأدوات التي ذكرها الشاطبي في إعادة السنة جميعها إلى كتاب الله أدوات مقبولة وصالحة، وتسهم في تأكيد العلائق والوشائج بين الكتاب والسنة.

الحديث الآحاد يأخذ درجة الظن ولا يصل إلى رتبة القطع عند الشاطبي، وعليه فإنه يقدم عليه الأدلة القطعية لديه وهي السنن والإجماع وإجماع أهل المدينة والقواعد الكلية والمقاصد. فالأدلة عنده إما قطعية أو ظنية، ويبيّن أنه ما كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره، وما كان ظنياً فهو نوعان لديه، إما يرجع إلى أصل قطعي فيكون معتبراً عنده، وإما لا يرجع فيجب التأكيد منه.⁶² في حالة عدم التعارض بين القطعي والظني، فالظني كاف للعمل، وهو مقرّر بحجية الآحاد، وذكر بأن قبول خبر الواحد معتبر في الشريعة لأن الغالب عليها الصدق، لكنها لا ترقى إلى الكليات والقطعيات في الثبوت، وإنما تجري عليها أحكامها وذلك حفاظاً للكليات أنفسها.⁶³

لا يخرج الشاطبي عن أصول مدرسة أهل الرأي من الحنفية والمالكية في حجية الخبر الآحاد، فقد كان ممثلاً صادقا عنها، لم يخرج عن أطرها الكلية، وإنما فصل ونظر وطوّر كثيراً من قواعدها التي لم تأخذ العناية الكافية من أصوليي تلك المدرسة، وهذا بدا جلياً في نظيره لمنهج الاستقراء، وفي تأصيله للمقاصد الشرعية الكلية، كما أنه قام بأكثر من عملية توفيق بين المذهبين الحنفي والمالكي فيما يتصل بحجية الآحاد أمام عمومات القرآن الكريم.

غلب الطابع النظري على مناقشات الشاطبي في مسألة حجية الخبر الآحاد، ولم يكن في الموافقات أمثلة تطبيقية كثيرة لما أتى به، ويعود ذلك إلى أمور أذكر منها اثنين: الأول وهو متصل بمنهج الشاطبي عموماً، فقد كان يُعنى بالجانب التطبيقي عندما يأتي بمجديد في التأصيل وقد بدا ذلك جلياً في رأيه في السنة المستقلة فذكر فيها أمثلة كثيرة. خلافاً للأمر التي كان يعتمد فيها ما أقرته مدرسة الرأي، فإنه كان يمثل على تلك الآراء ببعض الأمثلة فحسب كما في مسألة عرض السنة على الكتاب. والثاني وهو متصل بهذه المسألة على وجه الخصوص، وهو أنه عرض لحجية الآحاد والسنة في كتابه عرضاً موجزاً لأنها لم تكن ركناً أساسياً في مسألة المقاصد التي كانت غرض الكتاب المركزي.

إن معظم الانتقادات التي طالت رأي الشاطبي من حجية السنة يمكن إيرادها على الحنفية والمالكية باعتبار اتحاد المدرسة، وكذلك كل ما أورده المحدثون على أهل الرأي يمكن إيرادها على الشاطبي، والأولى في هذه الخلافات تقرب وجهات النظر والإقرار بأهمتا مدرستين أصيلتان في التعامل مع السنة لم يخل عصر من العصور الإسلامية من قائل بهما.

المصادر

ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري. *الشافعي في شرح مسند الشافعي*، المحقق: أحمد بن سليمان أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، 2005م.

ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني. *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني. *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر*، المحقق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الرياض: مطبعة سفير، ط1، 1422هـ.

ابن سينا، الحسين بن سينا. *النجاة في المنطق والإلهيات*، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط1، 1992م.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي. *مقاصد الشريعة الإسلامية*، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ-2004م.

⁶² الشاطبي، *الموافقات*، 3/ 184.

⁶³ الشاطبي، *الموافقات*، 1/ 221.

- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. *جامع بيان العلم وفضله*، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1414هـ - 1994م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. *الطرق الحكمية في السياسة الشرعية*، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
- إسماعيل، شعبان. *أصول الفقه بين القطعية والظنية*، قطر: جامعة قطر، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد: 7، 1989م، ص 229-251.
- الخصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. *الفصول في الأصول*، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ - 1994م.
- حامد، فاطمة محمد طاهر. *موقف الشاطبي من الاحتجاج بالحديث النبوي: جمع ودراسة*، مجلة جامعة الأزهر، مجلد 23، عدد 6، 2019، ص 5939-6016.
- الحجوي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الثعالبي الفاسي. *الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي*، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ - 1995م.
- حلاق، وائل. *تاريخ النظريات الفقهية*، ترجمة أحمد الموصلي، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م.
- الخطيب، معتز. *رد الحديث من جهة المتن*، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011م.
- دونمز، إبراهيم كافي. *دراسات فقهية وأصولية*، إستانبول، إيسام، ط1، 2019م.
- الريسوني، أحمد. *نظرية المقاصد عند الشاطبي*، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1990م.
- الزركلي، خير الدين محمود بن محمد. *الأعلام*، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.
- زين، إبراهيم محمد. "الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مُدَوَّنَاتنا الأَصُولِيَّة"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 30، 2002م، ص 27-59.
- السرخسي، محمد بن أحمد. *أصول السرخسي*، بيروت: دار المعرفة، دت.
- سرميني، محمد أنس. "الإمام الشاطبي وتحرير مذهبه في السنة النبوية المستقلة"، ماليزيا: مجلة الحديث، المجلد: 7، العدد: 13، ص 9-46.
- سرميني، محمد أنس. "منزلة الصَّحَابِي عَيْرَ الفَقِيهِ عِنْدَ الحَنَفِيَّةِ بَيْنَ النَّظَرِ وَالتَّطْبِيقِ"، الكويت: جامعة الكويت، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد: 33، العدد: 115، 2018م، ص 219-247.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *الاعتصام*، تحقيق سليم الهلالي، السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1992م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *المواقفات*، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة.
- الشافعي، محمد بن إدريس. *اختلاف الحديث*، بيروت: دار المعرفة، 1990م.
- الشيبياني، محمد بن الحسن. *كتاب الحجة على أهل المدينة*، المحقق: مهدي حسن الكيلاني القادري، بيروت: عالم الكتب، ط3، 1403هـ.
- عبد الخالق، عبد الغني. *حجية السنة*، دار الوفاء والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1407هـ - 1987م.
- العبيدي، حمادي. *الشاطبي ومقاصد الشريعة*، بيروت: دار قتيبة، ط1، 1412هـ - 1992م.

عباض، القاضي عياض أبو الفضل بن موسى اليحصبي. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، المحقق: ابن تاويت الطنجي وآخرون، المغرب: مطبعة فضالة، ط1، 1983م.

الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط1، 1993م.

قوقتاش، ياووز. "مفهوم السنة والحديث عند الشاطبي"، مجلة المعارف، عدد 4، 2004، ص 81-101.

كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين، بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي.

الكوثري، محمد زاهد. تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من أكاذيب، د.م، د.ن، 1990م.

الكوثري، محمد زاهد. فقه أهل العراق وحديثهم، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، د.م، دار السلام، 2016م.

لحسناسنة، أحسن. معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي، دار السلام، ط1.

لمين، الناجي. القديم والجديد في فقه الشافعي، الرياض: دار ابن القيم والقاهرة: دار ابن عفان، ط1، 2007م.

مخلوف، محمد بن محمد. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، القاهرة: الطبعة السلفية ومكتبتها، 1324هـ.

مسعوداني، عبد المنان إسماعيل. "مشروع القطع واليقين عند الشاطبي"، ماليزيا: مجلة العلوم الإسلامية، عدد5، 2015م، ص 165-201.

Kaynakça

- Askalânî, Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahibi'l-Buhari*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *Dirasat Fıkhiyye ve Usuliyye*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2019.
- Ebû Bekr el-Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Casim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*. Thk. Muhammed Abdüsselam. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Hanefi Mezhebi İçtihat Geleneğinin Tüdüngelimci Yönu Üzerine". *İslam Araştırmalar Dergisi*. Cilt: 15, SAYI: 1·2.2002, Sayfa: 283-290.
- Hallaq, Wael B. *Tarihü'n-nazariyyet'l-Fihhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Medar, 2007.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi. *Makasidü's-şeriatil-İslâmiyye*. Katar: Vizeratü'l-Evkaf, 2004.
- İbnu'l- Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub. *Turuku'l-hükmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed. *eş-Şafi fi Şerhi Müsnedi's-Şafi*. Riyad: Dâru'r-Rüşd, 2005.
- Köktaş, Yavuz. "Şâtübî'nin Hadîs ve Sünnet Anlayışı". *Marife Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 1, 2004, S. 81-101.
- Lemin, en-Naci. *Elkadimü ve'l-Cedidü fi fıkhi's-Şafi*. Riyad: Darü İbni'l- Kayyim. 2007.

Mutez el-Hatîb. *Raddu'l-hadis min ciheti'l-metni*. Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2011.

Sarmini, Mohamad Anas. “Hanefilere Göre Fakih Olmayan Sahâbinin Konumu”. *Journal of Sharia and Islamic Studies in the Kuwait University*, 33/15, 219-247.

Sarmini, Mohamad Anas. “Şâtibî'nin Sünnetin Bağımsızlığı -Teşrideki Konumu- ile İlgili Görüşü”. *Hadis Dergisi*. 7/13, 2017, 9-46.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usulu's-Serabsî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts. Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtibî. *el-Muvâfekarât*. thk. Abdullah Dirâz. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Zain, Ibrahim Mohamed. “el-İstikra İnde'Ş-Şâtibî”. *İslamiyyetü'l-Marife*. 2002, Sayı 30. s. 27-59.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ERKEN DÖNEM İSLAM TARİHİNDE HİTABETİYLE ÖNE ÇIKAN BİR SİYASÎ: ZİYÂD B. EBÎH*

A POLITICIAN WHO COME TO THE FORE WITH HIS ORATORY IN THE EARLY
PERIOD OF ISLAMIC HISTORY: ZIYAD B. ABIH

Melek YILMAZ GÖMBEYAZ

Dr., Kur'an Kursu Öğreticisi, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı Başiskele İlçe
Müftülüğü

PhD., Teacher at Qur'an School, Republic of Turkey, Presidency of Religious Affairs,
Muftiship of Başiskele District

mygombeyaz@gmail.com, orcid.org/0000-0001-5705-8826

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08 Mayıs 2020 / 08 May 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Temmuz 2020 / 11 July 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2020

Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 711-733.

Cite as / Atıf: Yılmaz Gömbeyaz, Melek. “Erken Dönem İslam Tarihinde Hitabetiyle Öne Çıkan Bir Siyasî: Ziyâd b. Ebîh [A Politician Who Come to the Fore With His Oratory in the Early Period of Islamic History: Ziyad b. Abih]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 6/2 (Temmuz/July 2020), 711-733.

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

* Bu makale “Ziyâd b. Ebîh (Hayatı-Şahsiyeti-Devlet Adamlığı)” adlı doktora tezimizde (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015) yer alan ilgili bölümün genişletilmiş ve geliştirilmiş şeklidir.

Öz

Ziyâd b. Ebîh, İslam Tarihinde dehası ve çok konuşulan icraatlarıyla olduğu kadar hitâbet yönüyle de ayrıcalıklı bir yere sahip olan siyasî şahsiyetlerdendir. Hutbeleri, sadece muasırları tarafından değil, sonraki dönemlerde de beğeni hatta hayranlıkla karşılanan, üzerine çalışmalar yapılan Ziyâd, hitâbet tarzı ve kabiliyeti ile eşine az rastlanır hatiplerden biri olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda onun hitâbetinin birincil örnekleri olan hutbeleri ve bu sözlü hitâbetinin bir yansıması niteliğindeki mektupları, çalışmamızın temel malzemeleri konumunda olacaktır. Buna paralel olarak çalışmamız, biçim, içerik ve üslup bakımından hayli güçlü olan bu eserleri, sadece edebî zenginliklerini vurgulayarak değil sosyal, dinî, siyasî vb. birçok hususa dair sundukları çerçeve açısından da taşıdıkları değeri hatırlatma gayretindedir. Son olarak ifade etmek gerekir ki bu çalışma, Ziyâd'ın hitâbet yeteneğinin tabiri caizse büyük delilleri, bariz parçaları olan hutbe veya mektuplarının yanı sıra, bazı veciz sözlerini de içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Emevîler, Ziyâd b. Ebîh, hitâbet, hutbe, dâhi, vali

Abstract

Ziyad b. Abih is not only mentioned about his intelligence and administrative activities but also is a politician who has a privileged place with his strong oratory in Islamic history. His sermons were liked and even admired not by just people who lived in his period but also by people who didn't share the same era with him. With being worked on of Ziyad's sermons showed that he is one of the unique orators with his style and capability of oratory. In this context, the major of our article will be his sermons which were the first examples of his oratory and his letters which were like the reflect of this oratory. Concordantly, our work has the aim of analyzing the value of these works which is powerful with regards to style, content, wording in the extent of social, religious, political. In conclusion, it is necessary to state that this work contains the sermons and the letters that have the great evidence of Ziyad's ability of oratory and also his laconism.

Key Words: Umayyads, Ziyad b. Abih, oratory, sermon, ingenious, governor

Extended Abstract

Ziyad b. Abih has become famous by his words and administrative activities, concordantly was a politician who took a place in history as being called as genius and orator. His sermons were liked and even admired not by just people who lived in his period but also by people who didn't share the same era with him. With being worked on of Ziyad's sermons showed that he is one of the unique orators with his style and capability of oratory.

He became famous in this way because of the uncertainty about his biological father, which can be understood from the phrase "Ibn Abih" (son of his father) as he is referred to. This was often the material of ridicule and humiliation in a society where supremacy in ancestry was considered as the greatest scale of reputation. However, Ziyad, despite this situation he managed to enter the names of the genius which Arabs called "dubat al-Arab" (genious persons of Arabs) with the superior abilities such as intelligence, memory, and oratory.

Ziyad b. Abih, who wasn't accepted as one of the Companions of the Prophet due to the fact that he had reached the period of the Prophet but couldn't meet with him. He became a muslim during era of the first Caliph Abu Baker and during the period of the second Caliph Umar, he held his first official duty despite his very young age. According to this, at the age of 14-15 he was put been in charge of accounting and taxing the spoils by the governor of Basra due to his knowledge about literacy and accounting. From these days when his political life began, Ziyad drew attention to himself with both verbal and written sermons until the end of his life. In this whole process he gained great like from both the caliphs and the people.

Ziyad repeatedly showed that he was both a strong ruler and a good orator throughout his political life, which was most of his life, from the time of Umar until his death during the Muaviya period. Although some of sermons were exposed to harsh criticism, even attacks in terms of meaning, on the other hand, they were regarded as a literate treasure, an example of fluent and eloquent texts. These texts, sometimes in the form of advice, sometimes criticism and warning, sometimes threat and challenge, sometimes a few or all of them appear together. These examples, accompanied by rich literate element, have a strong style that is impressive and amazes their interlocutor. In addition, it is a fact that in Ziyad's sermons and writings ,he exhibits informations, ideas, decisions, opinions or analyses about political, social, psychological, socio-psychological, administrative, financial, religious etc. and nearly any informations.

In this way, he painted a comprehensive portrait of the periods in which he lived behind a comprehensive accumulation and material about many areas, especially history. Whether in general or in the case of Ziyad b. Abih it is inconceivable that the oratory has developed without being affected by the conditions. As a matter of fact, the Umayyad period was very problematic and controversial both in terms of social dynamics, the relations between the different groups in the society and the relations between the state and the society. Such environments were a backdrop for the orators who conveyed their opinions and positions with their sermons. Therefore, the names at the center of this conflict came to the fore as good orators. Thus, the orators exhibited rare examples of beautiful speech and writing that demonstrated their oratory abilities. In this context, Ziyad reflected the distressed situations he encountered in his oral and written sermons, while also revealing a vast and rich language style.

It should be kept in mind that sermons or writings are mostly shaped by the addressee in its wording, meaning and particularly style. Sermons, also, take an important role when the internal or external issues reach to a worrisome dimension and the state authority is required to be re-established. Therefore, the executives consider sermons as a weapon and trump to apply in the time of need. They use sermons as a means to inform common people about their both current and future activities. Ziyad b. Abih became one of good examples performing the best samples of sermons that includes all these functions. He symbolized his duty of administration lasting for many years with his sermons with a high power of influence. He proved his genius with not only administrative activities, but also his oral and written speeches and sermons and showed his being "a genius orator" and "an orator genius". He significantly strengthened both his authority as a governor and the government he worked for by bringing opponent persons or groups to their knees with his influential sermons. Particularly his sermon of Basra, well known as "Batra" that is enough to prove his high ability of oratory by itself and other sermons, writings and correspondences were good examples. Becoming prominent with oratory and making oratory to a higher point, Ziyad b. Abih put his stamps on history as "a genius and a strong orator".

Giriş

Kısaca güçlü ve etkileyici konuşma, güzel konuşma sanatı¹ anlamlarına gelen hitâbet Arap toplumunda Câhiliyye döneminden itibaren büyük önem arz etmiştir. Bu dönemde yetişen meşhur hatipler özellikle kabileler üzerinden icra edilen ve ana konuları genellikle övgü, yergi, savaş, intikam, barış olan hitabet örnekleri vermişlerdir.² Ardından Hz. Peygamber (as) ve Râşid halifeler dönemi boyunca önemini koruyan hitâbet, bilhassa İslâm dininin yayılması amacına binaen kullanılan en etkili araçlardan olmuştur. Bu doğrultuda dönemin en büyük hatipleri, Hz. Peygamber'den (as) sonra, başta Hz. Ali olmak üzere ilk dört halife, (birkaç örnekle) Hâlid b. Velîd, Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi ordu komutanları ve Utbe b. Gazvân, Mugîre b. Şu'be gibi valilerden oluşmuştur. Emevîler zamanında ise fonksiyonellik bakımından daha da ehemmiyet kazanan hitâbet, gerek iktidarın gerekse muhalefetin en büyük kozlarından olmuş; taraflar birbirlerine karşı, içlerinden yetişen hatiplerle adeta meydan okumuşlardır. Bu süreçte, bir taraftan hilâfet tartışmaları, iktidar ve icraatlarının meşruluğu ihtilâfları, siyasî ve sosyal kutuplaşmalar gibi iç sorunlar, diğer taraftan sınırların genişlemesinin, askerî ve diplomatik ilişkilerin getirdiği dış meseleler, hitâbetin gelişmesinde çok önemli rol oynamıştır. Bu bağlamda, başta Muâviye b. Ebî Süfyân, Mugîre b. Şu'be, Ziyâd b. Ebîh, Haccâc b. Yûsuf gibi devlet adamlarının yanı sıra, Muhtâr es-Sekafî, Abdullah ve Mus'ab b. Zübeyr kardeşler gibi muhalif isimler dönemin dikkate şayan hatiplerinden olmuşlardır.

Öte yandan İslâm sonrası diyebileceğimiz tüm bu süreçte, hitâbetin kazanmış olduğu bazı özellik veya farklılıkların da tezahür ettiğini belirtmek gerekir ki, bunlar kısaca, genellikle fazla uzun tutulmamasına dikkat edilmesi, hamdele-salve ile başlayıp belli bazı ifadelerle bitirilmesi, Kur'ân üslubundan ilham alınması, seçilecek lafızların önemine binaen bazen önceden hazırlanması, (yapmacıklık ve zorlama içeren, nesirdeki kafiye anlamındaki³) secili sözlerden uzak durma ve en önemlisi muhtevanın İslâmî ölçülere uygun olması şeklindedir. Emevîler dönemi özelinde bakıldığında ise, zaman zaman –Ziyâd'ın da aralarında olduğu- bazı hatipler tarafından, şartların tesiriyle, sözkonusu genel özelliklerin kısmen de olsa dışına çıkıldığı görülür. Ayrıca bu döneme dair belirtilmesi gereken bir diğer

¹ Mahmut Kaya, "Hitâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/156-158.

² İslâm öncesi Araplarda hitabet, önemi, konuları, şekilleri vs. ile ilgili daha fazla bilgi ve örnek için, müstakil, derli-toplu ve çok yönlü bir çalışma olarak ayrıca bkz. Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 194 vd.

³ İsmail Durmuş, "Secî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/273-275.

nokta, ağırlıklı olarak hitâbetin konularını, hilâfetin kimin hakkı olduğu, fetihlerle birlikte gelişen diplomatik ilişkiler, değişen şartlarla birlikte ortaya çıkan dinî meseleler ve daha çok siyaset meydanında görülen münazara tarzında işlenen hususların oluşturduğudur.⁴ Ayrıca Emevî idarecilerinin, hitâbeti, devletin resmî görüşlerini, ideolojilerini yerleştirmek ve güçlendirmek bağlamında kullanmaları, keza bu dönemde meydana gelen elim hadiseler, ihtilaflar, bir yönüyle de hitâbetin zirve yapmasına yol açmıştır. Öyle ki, bu şartlarda olgunlaşan hitabî özellikler, önceki Cahiliyye ve Sadru'l-İslâm dönemlerinde dahi görülmeyen unsurlar olmuşlardır.⁵

Bu bağlamda çalışmamıza konu olan Ziyâd b. Ebîh, Hz. Ömer zamanında başlayıp, Muaviye döneminde vefat edinceye kadar devam eden yaklaşık kırk yıllık siyasî hayatında, dâhi ve güçlü bir idareci kimliğinin yanısıra hatip özelliğiyle de ön plana çıkan siyasetçilerden olmuştur. Onun hitâbet yeteneğinden veya hitaplarındaki çok yönlü zenginlikten bahsetmeye geçmeden önce ise, Ziyâd'ın bu özelliğinin anlaşılmasına hizmet etmesi hasebiyle, hayatına kısaca değinmek gerekir.

Rivayetlerin çoğuna göre Hicretin birinci senesinde⁶ Taif'te dünyaya gelmiş olan Ziyâd,⁷ şehrin hâkim kabilesi Sakîfe mensuptur.⁸ İsminin, babasına/nesebine işaret eden kısmındaki "İbn Ebîh"⁹ ifadesinden de anlaşılacağı üzere, biyolojik babası hakkındaki belirsizlikten dolayı bu şekilde anılagelmiştir.¹⁰ Buna rağmen o, zeka, akıl, hafıza, hitâbet gibi

⁴ Hüseyin Elmalı, "Hitâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/158-160.

⁵ Abdurrahman Başçı, "Cahiliyye, Sadru'l-İslâm ve Emevîler Dönemi Hitâbeti", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2016), 237.

⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-ensat*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Leheyrân (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1998), I/229; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, tashih Muhammed İsmail Savi, 2. bs. (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1970), 151; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire, Dâru Nehdati Mısır, ts.), II/523; İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 19/163, 173; İbnü'l-Esîr, İzzeddin, *el-Kâmil fî't-târîh* (Beyrut: Dâru Sâdır & Dâru Beyrût, 1965), 2/111, 3/ 444; a.mlf., *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut, ts.), 2/33.

⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts), 7/100; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 151; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/165.

⁸ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/523; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 2/ 336.

⁹ Ali b. Ebi Tâlib, *Nebcü'l-belâga*, şrh. Muhammed Abduh (Beyrut, 1885), 1/12, 42, 150; İbn Sad, *et-Tabakât*, 7/99; İbn Habîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Muhabber*, tsh. Ilse Lichtenstadler (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 184; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1960), 1/218; Taberî, Muhammed b. Cerir, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru Süveydân, 1970), 5/136; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/414; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve enbâü ebnâi'-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 6/356; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, 3 bs. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 3/494; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif & Riyad: Mektebetü'n-Nasr, ts.), 8/61.

¹⁰ Bu konuda geniş araştırma ve değerlendirmeler için bkz. Melek Yılmaz Gömbeyaz, *Ziyâd b. Ebîh (Hayatı-Şahsiyeti-Devlet Adamlığı)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 10 vd.

hususlarda sahip olduğu üstün yetenekleriyle, Arapların “dühâtü'l-arap” dediği dâhi isimler arasına girmiştir. Köklü bir aileye mensup olmayışı ve adından söz ettirecek asıl olayların sonraki dönemlere tekabül etmesi hasebiyle olsa gerek, Ziyâd'ın çocukluğuna dair malumat çok azdır. Bunlar, onun, daha beş yaşındayken okuma-yazma ve muhasebeyle ilgili bir eğitimden geçtiği,¹¹ ayrıca 10-12 yaşlarında, Hz. Ebû Bekir döneminde Müslüman olduğudur.¹² Ziyâd, Hz. Peygamber dönemine erişmiş olsa da onu görüp tanıyamadığından dolayı sahabeden sayılmamıştır.¹³

Ziyâd hakkındaki bilgiler Müslüman olduktan sonraki dönemde –Hz. Ömer'in hilafeti sürecinde- yoğunluk kazanmaya başlar. Buna göre o, henüz 14-15 yaşındayken ilk resmî görevini üstlenmiş, Basra valisi tarafından ganimetlerin muhasebesi ve taksiminden sorumlu tutulmuştur.¹⁴ Ardından vali katipliğini de yürütmeye başlayan Ziyâd,¹⁵ bu erken dönemden itibaren hitâbet kabiliyetiyle dikkatleri çekmeye başlamış; halktan halifeye varıncaya dek insanların takdir ve beğenisini toplamıştır.¹⁶

Hz. Ömer döneminde siyasî hayatının temelleri atılan Ziyad, Basra valilerine katiplik ve vekillik yaparak bir nevi staj yapmış; Hz. Osman döneminde de şehrin divan ve beytümâl işlerini yürütmesinin yanı sıra valiye vekalet etmek suretiyle iyice tecrübe kazanmıştır.¹⁷ Hz. Ali döneminde de bir süre bu görevlerine devam ettikten sonra vali sıfatıyla Fars ve Kirman toprakları kendisine emanet edilen Ziyâd, başarılı yönetimiyle valiler arasında öne çıkmıştır.

Öte yandan, daha Hz. Ali hayattayken -siyasî anlamda başarılı bir yatırımcı olan¹⁸- Muâviye tarafından türlü yöntemlerle kendi saflarına davet edilse de, o ancak Hz. Ali'nin

¹¹ Belâzürî, *Ensâbu'l-eyrâf*, thk. Süheyl Zekkar & Riyaz Zirikli (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 5/204; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beirut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/235.

¹² İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/163; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 3/494; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm ve vejayâtü'l-meşâbir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 4/207; a.mlf., *Düvelü'l-İslâm*, thk. Hasan İsmail Merve & Mahmûd el-Arnaut (Beirut: Dâru Sâdir, 1999), 1/44.

¹³ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/523. Kendisi de yukarıdaki görüşte olan İbn Hacer eserinde, Ebû Ömer'in onu sahabeden saydığını ama bu konuda bir delil getirmediğini de kaydeder; bkz. *el-İsâbe*, 2/527.

¹⁴ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ & Ömer Enis et-Tabbâ (Beirut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 479; Taberî, *Târîh*, 3/597. Ziyâd'ın, Basra'nın kurucu valisi Utbe b. Gazvân'ın buraya yerleştiği Sakîflilerden, yani şehrin ilk sakinlerinden olduğu kaydedilir; bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 125; Belâzürî, *Fütûh*, 479; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, Beirut: Dâru Sâdir, 1975), 1/432.

¹⁵ Taberî, *Târîh*, 3/489; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/453; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/36; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beirut, 1993), 4/227.

¹⁶ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/218; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/167; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/522; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/70.

¹⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 5/198; Taberî, *Târîh*, 3/597, 4/184; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/168; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/521.

¹⁸ Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 56-57.

vefatından sonra Muâviye'ye beyat etmiştir. Öyle ki Muâviye bu uğurda –doğru veya meşru olup olmadığı bir yana-¹⁹ Ziyâd'ın babasının aslında Ebû Süfyân olduğunu, yani Ziyâd'la kardeş olduğunu şahitler de getirerek söylemek suretiyle ona yeni bir kimlik/neseb kazandırmış ve onun artık resmen “Ziyâd b. Ebî Süfyân” olduğunu ilan etmiştir.²⁰

Tabiri caizse, halifelik dışında hemen her mevkiye devlet hizmetinde bulunmuş olan Ziyâd, Muâviye döneminde altın çağını yaşamış; neredeyse tüm bölgelerin (Basra, Horasan, Sicistan, Hind, Bahreyn, Umman, Kûfe) idaresini üstlenecek konuma gelmiştir.²¹ O, iktidar adına siyasî, iktisadî, askerî vs. birçok açıdan oldukça -sonuç odaklı- başarılar elde eden bir idareci olarak en son, Hicaz valiliğine de talip olmuş ancak bu arzusunu gerçekleştirilmeden vefat etmiştir (53/673).²²

Hitabet Yönünden Ziyâd b. Ebîh

Ziyâd hakkında varid olan rivayetlerin bir kısmı onun, bir siyasetçi veya idareci olarak, gerçekleştirdiği icraatlara yoğunlaşırken bir kısmı da, hitâbet kabiliyetindeki üstünlüğüne ve bunun örneklerine dikkat çeker niteliktedir. Bir başka ifadeyle birçok rivayet ondan bahsederken sadece siyasî faaliyetlerini değil, hitâbet yeteneğinin göstergesi olan konuşma ve yazılarını da içine alacak şekilde onun bu mümeyyiz vasfına işaret etmektedir. Bu bağlamda Ziyâd'ın hitâbet gücü²³ ve buna paralel olarak fesâhat²⁴ ve belâgat²⁵ yeteneğinin²⁶

¹⁹ “İstilhâk” (Nesebe Katma) kavramıyla ifade edilen bu uygulama Cahiliye dönemi evlat edinme şekillerinden biri olup Ahzab Suresi'nin 3-5. Âyetlerine binaen İslam hukukunda meşru görülmemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Ekşi, *Şer'îyye Sicilleri Örneğinde İslâm Hukukunda Evlat Edinme (Tebennî)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 38-40. Ayrıca bkz. Gömbeyaz, *Ziyâd b. Ebîh*, 97-99.

²⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 5/198; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Abbârü't-tvâl*, thk. Ömer Faruk et-Tabbâ, ts.), 203; Zehebî, *Sijyeru a'lâm*, 3/494; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sadır, 1973), 2/31.

²¹ Taberî, *Târîh*, 5/216; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülük ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ & Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 5/212; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/448; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/28. 222.

²² Ya'kûbî, *Târîh*, 2/229-230; Taberî, *Târîh*, 5/289; İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, thk, Abdülmecid et-Tarhînî (Beyrut, 1983), 5/274; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/493-494.

²³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 139; İbn Abdülber, *el-İstââb*, 2/523; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/356; Kütübî, *Fevât*, 2/32; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 4. Bs. (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1981), 1/388

²⁴ Kısaca, sözün açık, telaffuzu kolay, berrak, anlaşılır olması ve buna engel teşkil edecek kusurlardan arınmışlığı anlamına gelen fesahat, önceleri “güzel ve etkili söz” manasında kullanılırken daha sonra lafız güzelliğini ifade etmede kullanılmış; manadaki güzellik ise daha ziyade belâgatın muhtevasına dahil olmuştur. Devamı ve detaylı bilgi için bkz. Mustafa Çuhadar, “Fesahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/423-424.

²⁵ Meleke ifade eden bir terim olarak belâgat, sözün fasih olmasının yanı sıra, zaman ve mekan açısından da uygun olması; bir başka ifadeyle, bir fikrin, sözlü veya yazılı olsun, yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilebilmesidir. Belâgat ayrıca, sözü herkesin söyleyemeyeceği şekilde söyleyebilmek, lafız ve mananın güzellikte birbiriyle yarışması; manadan önce lafzın kulağa, lafızdan önce de mananın zihne hızlıca ulaşması

tecessüm ettiği²⁷ örneklerden bazılarına değinmeden önce, onun bu yönünden hususen bahseden birkaç müstakil rivayeti kısaca zikretmek uygun olacaktır:

“Ziyâd’dan daha hatip, daha güzel konuşan bir insan görmedim”.²⁸

“Ziyâd öyle güzel konuşurdu ki, sözü kesilir diye korkar, susmasını isterdim”.²⁹

“Hz. Ali’den sonra Ziyâd gibi bir hatip daha gelmemiştir”.³⁰

“Ziyâd, sözleri en güzel şekilde kullanırdı, konuştuğça, konuşması güzelleşirdi”.³¹

“Ziyâd, hutbelerinin seçkinliği, değeri konusunda tabiri caizse rakip tanımayan bir hatip olup, kelimeleri nasıl kullanacağını çok iyi bilen biriydi”.³²

Ziyâd’ın hitâbetinin tüm ihtişamı veya zenginliğiyle kendini gösterdiği yerler, öncelikle hem yaşadığı dönemde hem de sonraki dönemlerde olarak değerlendirilen, hutbeleridir. İsmi, meşhûr hatîplerin arasında sayılan, kullandığı ifadeler veya ifadeleri kullanma tarzı, muhatabına sirayet eden bir üslup, akıcılık ve etkileyicilik gibi pek çok özelliği, kısaca başta fesâhat ve belâgat olmak üzere, güzel bir hitâbetin vazgeçilmez unsurlarını bünyesinde toplayan Ziyâd’ın hutbeleri, çalışmamızın da yoğunlaştığı kısımlar olacaktır. Bu bağlamda onun başta, Basra’da irad ettiği ilk hutbe olmak üzere buradaki ve Kûfe’deki bazı hutbeleri, ayrıca daha öncesinde gerek Hz. Ömer döneminde halifenin ve halkın huzurunda yaptığı konuşmalar, gerekse Muâviye’ye beyat etmediği dönemde onun tehditlerine cevap olarak verdiği hutbeler, en çok dikkat çeken hitâbet örnekleri olmuştur.

Ziyâd’ın tarih sahnesine çıkışı, adından söz ettirmeye başlaması aslında hitâbet özelliği sayesinde olmuştur demek yanlış olmayacaktır. Nitekim o, ilk resmî görevi bağlamında, İnan taraflarında yürütülen fetihleri Hz. Ömer’e anlatması için elçi olarak gönderilmiş; Ziyâd’ın sunumunu dinleyen Hz. Ömer ise, onun konuşmasındaki hoş üslubu, akıcılığı görünce, “işte hatib dediğin böyle olur” diyerek herkesin huzurunda onu takdir etmişti.³³ Öte yandan Ziyâd, yaptığı etkileyici sunumla, orada bulunan, aralarında Muhâcir ve Ensârın da olduğu

gibi cümlelerle de tarif edilmiş; zamanla teşbih, mecaz, istiare vs. gibi edebî unsurları içine alarak genişlemiştir. Devamı ve detaylı bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/380-383.

²⁶ Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/199; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/356.

²⁷ Kütübî, *Fevât*, 2/32; A. Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ* (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1331 H.), 619; Ferruh, *Târîhu’l-edebî’l-Arabî*, 1/388.

²⁸ Zehebî, *Siyeru a’lâm*, 3/494.

²⁹ Taberî, *Târîh*, 5/221.

³⁰ Ebü’l-Fidâ, *Târîhu Ebi’l-Fidâ* (=el-Muhtasar fî abbâri’l-beşer), thk. Mahmûd Deyyûb (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 1/258.

³¹ Taberî, *Târîh*, 5/221; Şevki Dayf, *Târîhu’l-edebî’l-Arabî: el-Asru’l-İslâmî* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1119 H.), 424.

³² Dayf, *el-Asru’l-İslâmî*, 424.

³³ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/167; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/522; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/70.

pek çok kişiyi kendine hayran bırakmıştı. Hatta rivayete göre Ziyad'ı dinleyenlerden Amr b. el-Âs, “Yemin olsun ki, eğer bu çocuğun babası Kureyşli olsaydı, bu konuşma kabiliyetiyle bütün Arapları peşinden sürüklerdi” demekten kendini alamamış; Ebû Süfyan ise dayanamayarak, o çocuğun kendi oğlu olduğunu söyleyivermişti.³⁴

Onun hitâbet kabiliyetine bir diğer örnek ise, Muâviye'ye beyat etmeyip Hz. Ali adına Fâris'te bulunduğu ve Muâviye tarafından bazen vaat bazen de tehditlerle ikna edilmeye çalışıldığı sürece tekabül eder. Buna göre Ziyâd, Muâviye'nin farklı zamanlardaki türlü tehditlerine, baskılarına mukabil, minbere çıkıp şu konuşmasıyla ona meydan okumuştur:

“Şu insan ciğeri yiyen, Allah'ın arslanının katili olan kadının oğlu, muhalefetin lideri, nifak yatağı, bölücü grupların başı ve malını Allah'ın nurunu söndürme yolunda infak eden kişiye de bakın hele!.. Onunla benim aramda Rasûlullah'ın hem kızının hem amcasının oğlunun oğlu (Hz. Hasan) ve Muhacir'le Ensar'dan 100 bin kişi olduğu halde beni nasıl korkutuyor. Vallahi, şayet o (Hz. Hasan) bana izin verecek olsa veya beni görevlendirse, ona (Muaviye'ye) gündüz vakti yıldızları gösteririm ve hardal suyunu burnuna sokar çektiririm (ona acıyı tattırırım). Bugün söz, yarın birlik (icraat), inşallah”.³⁵

Örnek olarak zikredeceğimiz bir diğer rivayet ise, Ziyâd'ın, bu kez -Hz. Hasan'ın hilafetten çekilmesinden sonra- Muaviye'ye beyat etmeye karar vermesi üzerine halkın huzuruna çıkarak, artık sonu olmayan bir direnişte inat etmenin anlamsız olduğunu belirttiği şu konuşmadır:

“Kapılmış olduğunuz belayı defedin; üzerinize olan afiyetinin devamı için Allah'a dua edin. Osman'ın katlinden itibaren insanların halleri hususunda iyice düşündüm, tefekkür ettim ve onların kurbanlar gibi olduklarını gördüm; her bayramda kesilip duruyorlar. Bu iki gün (Cemel ve Sıffin), 100 binden fazla kişiyi yok etti; üstelik onlardan her biri kendisinin, hakkın tâlibi, imamın tâbii ve davasında basîret üzere olduğunu iddia etmekteydi. Eğer iş böyle idiyse, katil de maktul de cennettir. Oysa hayır; hiç de öyle değil. İşin şekli insanlara hayli

³⁴ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/175; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/443; a.mlf., *Üsdu'l-gâbe*, 2/336. Bir başka rivayete göre Ziyâd, sorumlu olduğu işlerle ilgili bilgileri rapor etmek üzere Hz. Ömer'e gitmiş; yıl içerisinde ne kadar harcama yapıldığını, geriye ne kaldığını, gelir-giderlerin miktarını rakamlarla sıralayınca, insanlar onun hitâbetinin yanı sıra zeka ve hafızasına da hayran kalmış; Hz. Ömer de bu yetenekli gence bin dirhem verilmesini emretmişti. Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/198.

³⁵ Dineverî, *el-Abbâru't-tvâl*, 203; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/218; Taberî, *Târîh*, 5/170; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/416; Ahmed Zeki Safvet, *Cemberatü hutabi'l-Arab fi usuri'l-Arabiyyeti'ş-şâbire* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1933), 2/253-254. Ziyâd b. Ebîh'in bu ve bundan sonra aktaracağımız hitâbet gücünü gösteren örneklerin Arapça orijinallerini de dipnotta vererek okuyucuların ilgisine sunmak istiyoruz:

العجب من ابن آكلة الأكباد ، وقتالة أسد الله ، ومظهر الخلاف ، و مسر النفاق ، ورئيس الأحزاب ، ومن أنفق ماله في إطفاء نور الله ... وبينه وبينه ابن بنت رسول الله (ص) و ابن عمه في مائة ألف من المهاجرين والأنصار؟ والله لو أذن لي فيه أو ندبني إليه ، لأرته الكواكب فخارا ، ولأسعطه ماء الخردل دونه ، الكلام اليوم ، والجمع غدا.

zor ve karmaşık geldi. Ben işin ta başa -o eski kanlı günlere- dönmesinden korkuyorum. Bir kişi için dinin selameti nasıl olur? İşte ben insanların durumu hakkında çok düşündüm ve iki sonuçtan en hayırlısının, uzak durmak olduğunu gördüm. Sizin için sonucundan memnun olacağınız işler yapacağım. Sizin itaatiniz de beni memnun eder, inşallah”.³⁶

Ziyâd'ın hutbeleriyle ilgili olarak, hazır bir zihnin ve akıcı bir dilin ürünü, kimi zaman uzunca olabilen, lafızları fasih, terkîbleri açık, üslûbu veciz ve sağlam niteliklerde olduğu ifade edilir.³⁷ Hutbelerinde, konuların ağırlıklı olarak siyaset ve nasihat çerçevesinde işlendiği görülen Ziyâd'ın,³⁸ korkutma ve tehditlerle de muhatabı üzerindeki tesirini arttırdığı aşikârdır. Konuşmalarında teşbih, mecaz, darb-ı mesel vs. gibi birçok edebî unsura sıkça rastlanan Ziyâd'ın³⁹ tüm bu özellikleri muhtevasında birleştirmiş olan en nadide hutbesi ise Basra'ya vali olarak gittiğinde irad ettiği ilk hutbedir. “Betra”⁴⁰ veya Buteyrâ⁴¹ adıyla anılan,⁴² “söz söyleme sanatının bir başyapıtı” olarak nitelendirilen⁴³ bu meşhur hutbesinin, hamdelesiz,⁴⁴ salvelesiz⁴⁵ başlaması⁴⁶ ve bu açıdan bir ilk olması⁴⁷ hasebiyle olduğu kadar,

³⁶ Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/389; Safvet, *Cembera*, 2/255.

أيها الناس: ادفعوا البلاء ما اندفع عنكم، اربغوا إلى الله في دوام العافية لكم، فقد نظرت في أمور الناس منذ قتل عثمان، وفكرت فيهم، فوجدتهم كالأضاحي في كل عيد يذبحون، ولقد أفنى هذان اليومان يوم الجملة وصفين ما ينيف على مائة ألف، كلهم يزعم أنه طالب حق، وتابع إمام، وعلى بصيرة من أمره، فإن كان الأمر هكذا، فالقاتل والمقتول في الجنة، كلا: ليس كذلك ولكن أشكل الأمر، والتبس على القوم، وإني لخائف أن يرجع الأمر كما بدأ، فكيف لامرئ بسلامته دينه؟ وقد نظرت في أمر الناس، فوجدت أحمد العاقبتين العافية، وسأعمل في أموركم ما تحمدون عاقبته ومغيبته، فقد حمدت طاعتكم إن شاء الله.

³⁷ Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/388.

³⁸ Dayf, *el-Asru'l-İslâmî*, 426.

³⁹ Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/388.

⁴⁰ Betra kelimesi, “بترا” kökünden, kopuk, kesik, akım, tamamlanmamış gibi anlamlara gelmekte olup yanısıra, Ziyâd'ın Basra'daki hutbesi gibi, Allah'a hamd ve Peygamber'e salât ile başlamayan (bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 1/309), keza besmelesiz yani Allah'ın adı zikredilmeksizin başlanan hutbelere verilen isimdir; bkz. Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü'l-ereb fi fîrânu'l-edebe*, thk. Müfid Kumeyha (Beyrut, 2004), 20/193.

⁴¹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dumaşk*, 19/179.

⁴² Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire, 1998), 2/6.

⁴³ Isaac Hasson, “Ziyâd b. Abihi”, *The Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 2002), 11/520.

⁴⁴ Taberî, *Târîh*, 5/217; İbn Abdürabbih, *el-İkedü'l-ferîd*, 4/199; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/447; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/193.

⁴⁵ Câhiz, *el-Beyân*, 2/6, 62; İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Abbâr* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1996), 2/241; İbn Abdürabbih, *el-İkedü'l-ferîd*, 4/199; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/309.

⁴⁶ Bu rivayetin aksine Ziyâd'ın, usulsüz bir şekilde değil, Allah'a hamd ü senâ eyledikten sonra konuşmasına başladığı da kaydedilir; bkz. Câhiz, *el-Beyân*, 2/62; Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, a.y.; Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *el-Abbârü't-Twâl*, thk. Ömer Faruk et-Tabbâ, ts., 203; Taberî, *Târîh*, 5/217; İbn Abdürabbih, *el-İkedü'l-ferîd*, 4/119; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/447; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/193.

⁴⁷ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Abbâr*, 2/241.

edebî yönünün kuvvetliliği nedeniyle de kaynaklarda ayrı bir yeri vardır.⁴⁸ Bir başka ifadeyle, bu hutbe için, “Ziyâd’ın hitâbetinin devleştiği örnek” demek yanlış olmayacaktır.

Hutbenin, araştırmamızın önemli bir kısmına tekabül etmesi ve en gözde örneği olması hasebiyle, ayrıca lafız ve mana yönünden bütünlüğünü koruyabilmek adına tam metnini aktarmayı tercih ettiğimiz bu hutbe şöyledir:

Lütuf ve ihsânından dolayı Allah’a hamd olsun ki, biz O’nun, nimetlerini ve ikrâmını artırmasını isteriz. Allah’ım, bizlere bol nimetler verdiğin gibi, onlara şükretmeyi de bize ilhâm et.⁴⁹

Muhakkak ki, kara cehâlet, kör dalâlet ve azgınlık, kişiyi ateşe sürükler; hem de sadece içinizdeki sefih kimseleri değil, akıl sahiplerini de (kapsar)... Küçüklerin içinde yetiştiği ve büyüklerin aldırış etmediği büyük işler vardır. Sanki sizler, Allah’ın kitabını okumamış; O’nun, ebedî hayatta, itaat ehline vaad ettiği mükâfatı ve masiyet ehline vaad ettiği elim azabı işitmemiş gibisiniz. Yoksa dünyanın gözünü kör ettiği, şehvetlerin kulaklarını tıkadığı, fânî hayatı bâkî hayata tercih etmiş kimselerden mi olmak istiyorsunuz? Zayıf insanların küçük düşürülmesine ve malının gaspedilmesine ses çıkarmıyorsunuz; sizin İslâm’da ihdâs ettiğiniz bu şeylerin daha önce yapılmış olduğunu mu zannediyorsunuz? Çok sayıda korumasız gemilerin güpegündüz soyulması da nedir? İçinizde gündüz ve gece vakitlerinde yapılan bu gasp ve yağmalamalara engel olacak bir yiğit yok mudur? Dini uzaklaştırarak akrabalığı öne çıkarıyorsunuz. Peki, boş mazeretleriniz ve suistimalciliği savunmanız da ne oluyor? Sizler, ileriye düşünmeyen, akibetinden korkmayan sefih kimselere, yakınlarınıza arka çıkıyor değil misiniz? Üstelik, akıl sahipleriniz de bu beyinsizlerin peşine takılmış değil mi? Öyle ki, onlar İslâm’ın hükümlerine zarar verdiler, sizin arkanızdan şüphe çukurlarında tüneyerek yol tuttular. İşte bunları (kötülük yuvalarını) yerle bir edip, yakıp yıkana dek yemek içmek bana haram olsun.

Ben bu işin daha evvel nasıl halledildiyse yine ancak o şekilde halledilebileceğini düşünüyorum ki, o (yol) da içinde zayıflık olmayan yumuşaklık ve zulme varmayan bir sertliktir.⁵⁰ Allah’a yemin olsun ki, bir kimseyi velâyetine alanı alınla, şehirde oturanı göçenle, bize yöneleni bizden kaçanla, itaat edeni isyan edenle, sağlıklı olanı hasta olanla

⁴⁸ Ziyâd’ın hutbesine hamdele ve salvelesiz başladığı rivayetler düşünüldüğünde, onun bununla, dikkatleri şimşek gibi üzerine çekmek, söyleyeceklerinde ne kadar ciddi olduğunu göstermek veya artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağını işaret etmek üzere, bir nevi insanlarda şok etkisi yaratmak amacı taşıyabileceği düşüncesi de akla gelmektedir. Hutbenin değerlendirmesi için bkz. Gömbeyaz, *Ziyâd b. Ebîh*, 133 vd.

⁴⁹ Câhiz, *el-Beyân*, 2/62; Taberî, *Târîh*, 5/218; İbn Abdürabbih, *el-İkdu’l-ferîd*, 4/199; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/447.

[الحمد لله على إفضاله وإحسانه ، ونسأله المزيد من نعمه ، اللهم كما رزقتنا نعماً ، فأهملنا شكراً على نعمتك علينا.]

⁵⁰ Bu ifade, daha evvel Hz. Ömer’in bir kimseyi devlet işiyle görevlendirirken ona telkin ettiği, zayıflığa varmayan bir yumuşaklık, zorbalığa varmayan bir sertlikle muamele etmesi şeklindeki emrine benzemektedir. Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/181.

sorumlu tutacağım. Öyle ki, sizden biriniz diğerini gördüğünde “Süayd öldü; Sa’d’ı kurtarın”⁵¹ diyecek ya da (yönünüzü bana döndürerek) kendinizi doğrultacaksınız. Minberden yapılan konuşmaların yalanları meşhurdur (boldur). Eğer benim de yalan söylediğimi görürseniz veya işitirseniz, bana karşı gelme ve beni suçlama hakkınız olur; lâkin bilin ki aynı haklar benim için de geçerlidir. İçinizden bir kimseye bir görev verilir de o bu esnada bir zarara uğrarsa onun zararını ben tazmin ederim. Geceleri dolaşmaya gelince, bundan muhakkak sakının; zira kim bu suçla karşıma getirilirse kanını dökerim. Bu işi(n başlama zamanını) ise, haber Kûfe’nin bir ucundan diğerine ulaşıncaya dek erteliyor, size mühlet veriyorum. Câhiliyye düşüncelerinden de kesinlikle sakının; kimin böyle iddialarla ortaya çıktığını haber alırsam dilini keserim. Sizler, daha önce olmayan pek çok şey ihdâs ettiniz; biz de her bir yeni günaha mukabil yeni cezalar ihdâs ettik. Bir kimseyi boğamı boğacak, yakamı yakacak, ev yıkanın evini yıkacak, kabir soyanı, diri diri kabre gömeceğiz. O halde elinizi ve dilinizi benim üzerimden çekin ki, ben de elimi ve dilimi sizin üzerinizden çekeyim. Kim ki, halkın ittifak ettiği bir hususun hilâfına hareket eder, fitne çıkarırsa, onun boynunu vururum. Daha önceden benimle sizden bazıları arasında açık veya gizli düşmanlık, kin, nefret olmuştur; ben bunların hepsini kulak ardı ediyor ve ayaklarımın altına alıyorum. İhsan sahibi olanlar bu hallerini arttırarak devam ettirsinler; kötülük peşinde olanlar ise kötülüklerini bir an evvel terk etsinler. Vallahi, bilsem ki içinizden biri bana olan nefretinden dolayı hastalanıp öldü; o bunu açığa vurmadıkça ben de onun gizlisini açığa çıkarmam, ifşa etmem; şayet o bunu açığa çıkarırsa düşünmem (gereğini yaparım). O halde durumlarınızı gözden geçirin, kendinize dikkat edin. Benim gelişime üzülen niceleri daha sonra sevinecek; sevinen niceleri de daha sonra üzülecek, kötü hissedecektir.

Ey insanlar! Bizler sizin üzerinize idareci ve koruyucu olduk; Allah’ın bize verdiği güç ile sizi idare edecek, O’nun bize havale ettiği ganimetle sizi himaye edeceğiz. Sizin, istediğimiz hususlarda bize itaat etmeniz; bizim de üstlendiğimiz görevlerde size karşı adalet ve insafla davranmamız gerekir. Öyleyse bize yardımcı olmak suretiyle adaletimizi ve ganimetimizi (sizi dağıtmamızı) isteyin (hak edin). Bilin ki, ben ne kadar ihmalkâr davransam da, şu üç konuda asla ihmalde bulunmam: Gece yarısı bile olsa gelip kapımı çalan birinin ihtiyacını asla geri çevirmem; zamanı gelen maaşlarınızı, rızıklarınızı asla alıkoymam (geciktirmem); (durduk yere) orduyu üzerinize salmam veya çok uzun süreliğine uzak yerlere göndermem. O halde idarecileriniz için Allah’tan hayır isteyiniz; zira onlar sizi terbiye eden seyisiniz ve sanki

⁵¹ Bu ifade Araplar arasında kullanılan bir meseldir (bkz. İbn Kuteybe, *Uyûni’l-Abbâr*, 2/241). Buna göre Sa’d ve Süayd adlı iki kardeş birlikte savaşa çıkarlar. Bu sırada hırsla kapılan Süayd kardeşinden önce savaşı meydanına varır; ancak işler umduğu gibi gitmez. Düşmanın kurduğu tuzağa düşerek adamlarıyla birlikte öldürülür. Bu sırada içlerinden biri kurtulup kaçarken yolda Sa’d’a rastlar ve ona bu sözü söyler. O günden sonra bu cümle mesel halini alır. Velhasıl, bu ifadenin “(hırslarına kapılanlara) olanlar oldu; bundan ibret alarak bari geri kalanlar helâk olmaktan kurtulsun” anlamında kullanılmış olduğu söylenebilir.

sığındığınız mağaranızdır. Siz iyi olursanız onlar da size karşı iyi olurlar. Kalplerinize onların buğzunu sokmayın; sonra öfkeniz artar, üzüntünüz daha da uzar ve (fakat) maksadınıza da ulaşamazsınız, ki şayet ulaşacak olsaydınız da bu sizin aleyhinize olurdu. Ben, Allah'tan herkesin birbirine yardımcı olmasını sağlamasını dilerim. Benim sizinle ilgili olarak bir şeyi uyguladığımı gördüğünüz de siz de onu hemen uygulamaya geçin. Allah'a yemin olsun ki, aranızda çok sayıda benim sayemde yere yıkılacak olan vardır; ona göre herkes bunlardan biri olmaktan sakınsın".⁵²

Hutbesinin ardından orada bulunanlardan biri Ziyad'a, kendisine ne kadar muhteşem bir hikmet ve hitâbet gücü verildiğine şahitlik ettiklerini söylemiş; Ziyad ise "o dediğin kişi (hakîm ve hatip olan), Hz. Dâvûd'dur" cevabını vermişti.⁵³

Hutbenin, giriş, gelişme, sonuç halinde aktığı düşünülürse, bu bölümlerin sırasıyla sebep/durum, süreç/yol haritası, sonuç/çözüm paralelinde ilerlediği söylenebilir. Dolayısıyla bu bakış açısına göre ilk bölümde, Basra halkının vaziyeti, içine düştükleri durumun sebepleri; ikinci bölümde, geldikleri bu vahim noktada -yapıp ettiklerine mukabil-

⁵² Câhiz, *el-Beyân*, 2/62-65; Taberî, *Târîh*, 5/218-221; İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, thk. Ali Şîrî. 8 Cilt. Beyrut, 1411 H. 4/302-304; İbn Abdürabbih, *el-İkdi'l-ferîd*, 4/199-201; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/179-181; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/447-450.

أما بعد: فإنَّ الجهالة الجهلاء، والضلالة العمياء، والفجر الموقد لأهله النار، الباقي سفهاؤكم، ويشتمل عليه خُلماؤكم من الأمور العظام؛ نبئت فيها الصغير، ولا يتحاشى منها الكبير؛ كأن لم تسمعوا بأبي الله، ولم تقرأوا كتاب الله، ولم تسمعوا ما أعد الله من الثواب الكبير لأهل طاعته، والعذاب الأليم لأهل معصيته، في الزمن السرمذ الذي لا يزول. أتكونون كمن طرُفت عينه الدنيا؟ وسَدت مسامعه الشهوات؟ واختارت الغانية على الباقية؟ ولا تذكرون أنكم أحدثتم في الإسلام الحدت الذي لم تُسبقوا به، من ترككم هذه المواخير المنصوية، والضعيفة المسلوقة، في النهار المبصر، والعدد غير قليل؟ ألم تكن منكم حُماة تُمنع الغواة عن دُجج الليل، وغارة النهار؟ قرَّبتم القرابة، وبعادتم الدَّين. تعتذرون بغير العذر، وتُغَطِّون على المختلس. كل امرئ منكم يذب عن سفيه، صنيع من لا يخاف عقاباً، ولا يرجو معاداً. ما أنتم بالعلماء، ولقد أتبعتم السفهاء، ولم يزل بهم ما ترون من قيامكم دوغم، حتى انتهكوا حرم الإسلام، ثم أطرَقوا وراءكم كُنوساً في مكانس الرِّيب. حرام عليّ الطعام والشراب، حتى أسويها بالأرض هدماً وإحراقاً.

إني رأيت هذا الأمر لا يصلح إلا بما صلح به أوله: لين في غير ضعف، وشدة في غير جبرية وعنف. وإني أقسم بالله! لاخذن الوليِّ بالمولى، والمقيم بالطاعن، والمقبل بالمدير، والصحيح منكم بالسقيم، حتى تلقى الرجل منكم أخاه فيقول: "أنج سعد! فقد هلك سعيد!"، أو تستقيم لي فئاتكم. إن كذبة المنير بقاء مشهورة؛ فإذا تعلقتم عليّ بكذبة فقد حلت لكم معصيتي. وقد أحدثتم أحداثاً لم تكن، وقد أحدثنا لكل ذنب عقوبة؛ فمن عرَّض قوماً عرَّضناه، ومن حرَّض على قوم حرَّضناه، ومن نقب بيتاً نقبنا عن قلبه، ومن نبش قبراً فدناه حياً فيه. فكفُّوا عني أيديكم وألسنتكم، أكف يدي وأذاي. لا يظهر من أحد منكم خلاف ما عليه عاتتكم، إلا ضربت عنقه. وقد كانت بيني وبين أقوام إحن، فجعلت ذلك ذبر أذني، وتحتم قدمي؛ فمن كان منكم مُحسناً فليزدد إحساناً، ومن كان مُسيئاً فليترع عن إساءته. إني لو علمت أن أحدكم قد قتل السِّل من بغضي، لم أكشف له قناعاً، ولم أهلك له سترًا، حتى يُيدي لي صمحتة؛ فإذا فعل لم أنظره. فاستأنفوا أموركم، وأعينوا عليّ أنفسكم؛ فزيت مبتسب بقدمونا سيئس، ومسرور بقدمونا سيئس!

أيها الناس! إننا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم ذادة - نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي حوَّلنا؛ فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا العدل فيما وُلِّينا. فاستوجبوا عدلنا وفئتنا بمناصحتكم لنا. واعلموا أتي مهما قصرت، فإني لا أقصِّر عن ثلاث: لست محتجياً عن طالب حاجة منكم، ولو أتاني طارقاً بليل، ولا حابساً رزقاً ولا عطاءً عن إبانته، ولا مجتراً لكم بعتاً. فادعوا الله بالصلاح لأنتمتكم؛ فإنهم ساستكم المؤدِّبون لكم، وكهفكم الذي إليه تأوُّون، ومتى تصلحوا يصلحوا. ولا تُشربوا قلوبكم بغيضهم، فيشتدَّ لذلك غيظكم، ويطول له جرمانكم، ولا تدرِكوا حاجتكم، مع أنه لو استجيب لكم، لكان شرّاً لكم. أسأل الله أن يُعين كلاً على كل. وإذا رأيتموني أنفذ فيكم الأمر فأنفذوه على أدلاله، وأتم الله! إن لي فيكم لصرعى كثيرة! فليحذر كل امرئ منكم أن يكون من صرعاي!

⁵³ Câhiz, *el-Beyân*, 2/65; İbn Kuteybe, *Uyünü'l-Abbâr*, 2/242; Taberî, *Târîh*, 5/221; İbn Abdürabbih, *el-İkdi'l-ferîd*, 4/201; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/180-181; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/450.

kendilerini neler beklediği, nasıl yönetileceklerine dair süreç; üçüncü bölümde ise çözüm yolu yani gelinen bu toplumsal iflastan, felaket durumdan kurtulmak için hem yöneten hem de yönetilenlerin karşılıklı olarak neler yapmaları gerektiği sonucu ortaya konmuştur.

Ziyâd'ın, hitâbet üslubu yönünden Kur'ânî hitapla benzerlik gösterdiği, hutbesinde benzer unsurları kullandığı da dikkat çeken bir diğer özelliktir. Nitekim Ziyâd'ın hadiseleri anlatırken başvurduğu teşbih, telmîh, tasvir, mecaz, mesel, istifhâm, kasem gibi edebî öğeler ve nasihat, ikaz gibi diğer unsurlar bu düşünceyi akla getirmektedir. Hutbenin genel profil özelliklerinin sergilenmesine katkı sağlaması amacıyla, bunların her birine birer örnek vermek isabetli olacaktır:

•“Onlar sizi terbiye eden seyisiniz ve sanki sığındığınız mağaranızdır”. (Teşbih).

•“Benim gelişime üzülen niceleri daha sonra sevinecek; sevinen niceleri de daha sonra üzülecek, kötü hissedecektir”. (Telmîh).

Bu cümle, “Olur ki, hoşunuza gitmeyen bir şeyde sizin için hayır vardır; yine olur ki, hoşunuza giden bir şeyde de sizin için şer vardır” mealindeki Bakara Sûresi'nin 216. ayetine telmihte bulunmakta, (gönderme yapmakta/onu hatırlatmakta)dır.

•“Sanki sizler, Allah'ın kitabını okumamış; O'nun, ebedî hayatta, itaat ehline vaad ettiği mükâfatı ve masiyet ehline vaad ettiği elîm azabı işitmemiş gibisiniz”. (Tasvir-Teşbih)

•“Yoksa dünyanın gözünü kör ettiği, şehvetlerin kulaklarını tıkadığı... kişilerden mi olmak istiyorsunuz?”. (Mecaz-İstifhâm)

•“Öyle ki, sizden biriniz diğerini gördüğünde ya “Süeyd öldü; Sa'd'ı kurtarın” diyecek ya da kendinizi doğrultacaksınız”. (Mesel)

•“Boş mazeretleriniz ve suistimalciliği savunmanız da ne oluyor? Sizler, ileriye düşünmeyen, akibetinden korkmayan sefih kimselere, yakınlarınıza arka çıkıyor değil misiniz?”. (İstifhâm-Tasvir)

•“Allah'a yemin olsun ki, bir kimseyi velâyetine alanı alınanla, şehirde oturanı göçenle, bize yöneleni bizden kaçanla, itaat edeni isyan edenle, sağlıklı olanı hasta olanla sorumlu tutacağım”. (Kasem)

Hemen her bölümünde nasihat ile tehdidin iç içe geçmiş olduğu hutbede⁵⁴ açıkça görüldüğü üzere, bazen bir cümle, birden fazla ifade sanatını, edebî unsuru içeren zenginlikte olabilmektedir. Ziyâd'ın bu hutbesi, sadece edebî değil, aynı zamanda siyasî,

⁵⁴ Betrâ hutbesiyle ilgili tespit ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Selim İpek, “Hatip Olarak Ziyâd b. Ebîh ve Hutbetu'l-Betrâ”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (Haziran 2015), 215-220.

ictimai, iktisadî, dinî, askerî, hukukî vs. hemen her yönden bir toplum ve dönem portresi çizmesi açısından da önemli olup çok yönlü bir başvuru kaynağı değerindedir. İlâveten, hutbenin uzunluğu ve sert üslubunun, Basra halkının içinde bulunduğu durumun vehâmetinden kaynaklandığını yani muhatabına göre şekillenen bir hitap örneği olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Yanısıra, sahip olduğu yetenek, donanım ve deneyime binaen, ortamı, şartları iyi okuyarak isabetli tespit ve tercihlerde bulunabilmesinin, Ziyâd'ın hitaplarını şekillendiren, ikna ve tesir gücünü arttıran bir diğer melekesi olduğunu eklemek gerekir.

Kaynaklarda Ziyâd'ın hitâbet kabiliyetini gösteren başka örnekler de bulmak zor değildir. Nitekim bunlardan biri, onun, Kûfe'ye vali olarak atandığında kendilerini uyarmasına rağmen faaliyetlerine devam eden, eski dostları olan Hz. Ali taraftarlarına yaptığı apaçık bir uyarı olan hutbesidir:

“Şüphesiz, azgınlığın ve isyanın sonu çok vahimdir. (Buna rağmen) bazı insanlar toplanarak bir araya gelmiş, birtakım boş hayallere kapılmış ve bana karşı harekete geçmişlerdir. Yemin olsun ki, eğer siz kendinizi iyileştirmezseniz, ben sizi kendi ilacınızla iyileştirmeyi bilirim. Kûfe'yi Hucr'dan⁵⁵ temizlemezsem ve onu sizden sonrakilere örnek olacak şekilde ibretlik hale getirmezsem (ne olsun!/buna hiçbir engelim yoktur!). Öyleyse anan ağlasın ey Hucr! Yemek (hırsın) seni kurdun sofrasına düşürmüştü.”⁵⁶

Ziyâd'ın konuşmalarında göze çarpan özelliklerden biri de, sözlerini teyit etmek üzere doğrudan ayet-i kerîmeleri kullanmasıdır. Örneğin o, yine Hucr ve arkadaşları hakkında konuştuğu sırada onlar için önce “bozguncu ve şaşkın Tûrâbiyye⁵⁷ - Sebeiyye⁵⁸ benzetmesini

⁵⁵ İktidara karşı aktif muhalefet yürüten Hz. Ali taraftarlarının lideri olarak görülen sahabî. Taberî, *Târîh*, 5/221. Ayrıca bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/230; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitabü'l-Egânî*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut, 1993), 17/148.

⁵⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/218; Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/255; Dîneverî, *el-Abbârü't-tvâl*, 225; Taberî, *Târîh*, 5/256; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitabü'l-Egânî*, 17/136; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/473; Safvet, *Cembera*, 2/263.

أما بعد فإن غيب البغي والغي وخيم إن هؤلاء جموا فأشروا وأمنوني فاجتروا عليّ وإيم الله لمن لم تستقيموا لأدوابكم بدوائكم وقال ما أنا بشيء إن لم أمتع باحة الكوفة من حجر وأدعه نكالا لمن بعده! ويل أمك يا حجر! سقط العشاء بك على سرحان.

Ziyâd, Kûfe eşrafını toplayarak onları aynı konuda uyardığı bir başka konuşmasında da şunları söylemişti: “Bir elinizle yaralıyor, diğer elinizle sarıyorsunuz. Bedenleriniz benimle fakat kalpleriniz ahmak ve aklını kaçırmış olan Hucr ile... Siz benimle birliktesiniz lakin kardeşleriniz, oğullarınız ve aşiretleriniz Hucr işle... Vallahi bu (durum), sizin hilenizden ve fesadınızdandır. (Artık) ya suçsuz olduğunuzu kanıtlarsınız ya da ben öyle bir orduyla üstünüze gelirim ki, onlar sayesinde eğrilerinizi ve kamburlarınızı düzeltirim”. (Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/257-258; Taberî, *Târîh*, 5/257-258; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/473; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/208).

⁵⁷ Taberî, *Târîh*, 5/257. Ayrıca bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/230; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitabü'l-Egânî*, 17/148. Metnin bağlamından, bu ifadenin, Ebû Tûrâb lakaplı Hz. Ali'ye istinaden, Hz. Ali taraftarları için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

⁵⁸ Taberî, *Târîh*, 5/258. Ayrıca bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/230; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitabü'l-Egânî*, 17/148. Bu dönemde, Sebeiyye tabirinin sadece “Hz. Osman aleyhtarlığı” anlamını taşıdığı; dolayısıyla daha sonra

kullandıktan sonra şu âyet-i kerime ile, hitabına güç katmıştı: “Eğer vazgeçerlerse, geçmiş günahları bağışlanır; yok eğer dönerlerse, kendilerinden öncekilerin halleri gözlerinin önündedir.” (Enfâl 8/38).⁵⁹

Ziyâd’ın hitâbet yeteneğinin bir başka yansıması olan vasiyetinden de bahsetmek gerekir ki, bu vasiyeti, sonraki Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervan’ın bizzat eliyle yazdığı ve halka da onu iyice anlayarak hafızalarına kaydetmelerini emrettiği belirtilir.⁶⁰ Buna göre Ziyâd, “Bu, Allah’ın beklenen emrinin ve inkâr edilemez kudretinin (ölümün) kendisine geldiği Ziyâd’ın vasiyetidir...” diyerek başladığı vasiyetinde, öncelikle kelime-i şhadetten anladıklarını uzunca izah etmiş; ardından müminlerin emîrine ve Müslüman cemaate Allah’tan hakkıyla korkmalarını, ayette geçtiği üzere, ancak Müslümanlar olarak ölmelerini, büyük-küçük her işlerinde birlikte hareket etmelerini tavsiye etmişti. Allah’ın insanlara akıl verdiğini; böylelikle isyana yönelenlere ceza, taate yönelenlere ise sevap olarak mukabelede bulunacağını belirterek sözlerine devam eden Ziyâd, insanların Allah’ın nimetlerini güzellikle kullanan “Muhsinler/iyiler”, bir de buna karşın şımarıklık eden “müsi’ler/kötüler” şeklinde ikiye ayrıldığını; Allah’ın nimetlerinin ise muhsinlere olacağını vurgulamıştı. Vasiyetinin sonlarında, dünyaya Allah’ın biçtiği kadar bir değer vermek gerektiğini, zira kimsenin ondan nasibinden fazlasını alamayacağını, nitekim dünyanın gelip geçici, Allah’a kavuşmanın ise kaçınılmaz olduğunu ifade eden Ziyâd, insanlara, çok geç olmadan erteledikleri şeylerde acele etmelerini de tavsiye etmişti.⁶¹

Ziyâd’la ilgili rivayetlere bakıldığında onun hitâbet maharetinin kitabetine de aynen yansıdığı görülür ki bunun en bariz örnekleri, hutbeleri gibi etkileyici bir üslup ve edebî değer taşıyan mektuplarıdır. Muaviye’ye beyat etmediği dönemde, onun tehdit mektuplarına cevaben kaleme aldığı aşağıdaki mektup, Ziyâd’ın yazmada da nasıl kabiliyetli olduğunu göstermede tek başına bile yeterli bir örnektir:

kullanılan ve “Hz. Ali’nin ölmediği” şeklinde aşırı inançlar taşıyan Sebeiyeye ile isim benzerliğinden başka bir ilgisinin olmadığı belirtilir; bkz. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 60.

⁵⁹ Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/253-254.

⁶⁰ Câhiz, *el-Beyân*, 1/387-388.

⁶¹ Belâzürî, *el-Ensâb*, 5/288-289; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/205-206.

هذا ما أوصى به زياد بن أبي سفيان حين أتاه من أمر الله ما لا ينظر، ورأى من قدرته ما لا ينكر، أوصى أنه يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة من عرف به وخاف ذنبه، وأن محمدا عبده ورسوله، أرسله إمام هدى صدق به من قبله وهدى به من بعده صلى الله عليه وسلم، وأوصى أمير المؤمنين وجماعة المسلمين بتقوى الله حق تقاته، وأن لا يموتوا إلا وهم مسلمون، ولا يراهم حيث تخاهم ولا يفقدهم أثرهم، وأن يتعهدوا كبير أمورهم وصغيرهم، فإن الله جعل لعباده عقولا عاقبهم بما على معصيته، وأتاهم بما على طاعته، والله النعمة على المحسن، والحجة على المسيء، فما احق من تمت به نعمة الله عليه في نفسه ورأى العبرة بأن يضع الدنيا حيث وضعها الله، فيعطي ما عليه فيها، ولا يتكتر بما ليس له منها فإن الدنيا دار زوال لا سبيل إلى بقائها، وأحذركم الذي حذركم نفسه، وأوصيكم بتعجيل ما أخرت.

“Mektubun bana ulaştı ey Muaviye! İçinde yazılı olan şeyleri anladım ve seni dalgaya kapılmış, hayatta kalmak için yosunlara sarılan, kurbağaların ayaklarına yapışan boğulmakta olan bir kişi olarak gördüm. Nimetlere ancak nankörlük eden, Allah ve Rasûlü’ne karşı haddi aşanları intikama çağırın ve yeryüzünde fesat çıkarmaya gayret eden biri olduğunı anladım. Bana sövmen konusunda, eğer beni senden uzak tutan hilmim ve sefih olarak addedilme korkum olmaydı, sende öyle bir iz bırakırdım ki hiçbir su temizleyemezdi. Beni Sümeyye ile ayıplamana gelince, eğer ben Sümeyye’nin oğluyum sen de bir topluluğun çocuğusun. Beni en zayıf tüyümden yakalayıp basit bir hareketle kısıracacağımı iddia etmişsin; sen hiç küçük bir tarla kuşunun alt edebildiği bir doğan gördün mü veya hiç kurdu yiyen bir koyun duydun mu? O halde işine bak, elinden geleni de ardına koyma! (Bil ki) ben ancak ve ancak senin hoşlanmayacağın bir yere konacağım ve seni rahatsız edecek şeyler yapacağım. Böylece sen de kimin kime boyun eğceğini göreceksin, vesselam”.⁶²

Ziyâd’ın kitâbetiyle ilgili yer vereceğimiz bir diğer örnek ise, yukarıdaki aksine bu kez Muaviye’nin taktik değiştirerek kendisine vaat ve iltifatlar içeren bir mektup göndermesine mukabil Ziyâd tarafından yazılmış olup şu şekildedir:

“Şayet yazdığın bu mektubu sahih bir yemin ve güzel bir niyetle yazmışsan ve bununla hayrı murad etmişsen, kalbimde meveddet ve kabul (tohumlarını) ekmiş olacaksın; yok eğer hile, tuzak ve fesad murad etmişsen, şüphesiz ki nefis, içinde bozukluk olan şeye karşı direnir...”⁶³

Ziyâd’ın sözlü hitaplarında olduğu gibi yazılı hitaplarında da, mesajlarına dikkat çekmek üzere, âyet-i kerimleri kullandığı görülür. Onun, Muaviye’nin emriyle çocuklarını yakalayıp onlar üzerinden kendisine baskı kuran Basra valisinin tehdit mektubuna yazdığı cevap, bunun güzel bir örneğidir: “Yüce Allah, benimle senin sahibin (Muaviye) arasında hükmünü vermedikçe yerimden kıvılcıdamayacağım. Şayet alıkoyduğun çocuklarımı öldürecek olursan, zaten dönüş Allah’adır. Orada hesabımızı göreceğiz. “Zulmedenler, yakında nasıl bir inkılâba uğrayıp devrileceklerini bileceklerdir.” (Şuarâ 26/227).⁶⁴

⁶² Safvet, *Cemhera*, 2/254, dn. 4.

أما بعد فقد وصل إلي كتابك يا معاوية و فهمت ما فيه فوجدت كالكغريق يغطيه الموج فيتشبث بالطحلب و يتعلق بأرجل الضفادع طمعا في الحياة إنما يكفر النعم و يستدعي النقم من حاد الله و رسوله و سعى في الأرض فسادا فأما سبك لي فلو لا حلم ينهاني عنك و خوئي أن أدعى سفيتها لأثرت لك مخازي لا يغسلها الماء وأما تعبيرك لي بسمية فإن كنت ابن سمية فأت ابن جماعة و أما زعمك أنك تحتطفي بأضعف ريش وتتاولي بأهون سعي فهل رأيت بازيا يفرعه صغير القناير أم هل سمعت بذئب أكله خروف فامض الآن لطبتك و اجتهد جهدك فلست أنزل إلا بحيث تكره و لا أجتهد إلا فيما يسوؤك و ستعلم أننا الخاضع لصاحبه الطالع إليه و السلام.

⁶³ Safvet, *Cemhera*, 2/255.

إن كنت كتبت كتابك هذا عن عقد صحيح ونية حسنة وأردت بذلك برا فسترع في قلبي مودة وقبولا وإن كنت إنما أردت مكيدة ومكرا وفساد نية فإن النفس تأتي ما فيه العطب.

⁶⁴ Taberî, *Târîh*, 5/168; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/172; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/415; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/181-182.

Ziyâd'ın yazılarında zaman zaman Hz. Peygamber'in sözlerinden alıntılar yaptığı da görülür. Örneğin onun, Basra amiline yazdığı, yargılamalarla ilgili kararlarını bildirdiği mektubunda, hapisteki bir kişiyle ilgili olarak "Günahına tevbe eden kişi, o günahı işlememiş gibidir" hadisini zikrettiği kaydedilir.⁶⁵

Ziyâd'ın mektuplarının tevki' yani mektup, dilekçe veya resmî yazıların kenarlarına düşülen bir takım şerhler yönüyle de edebî birer malzeme olduğunu eklemek gerekir. Emevîler döneminde, özellikle mektuplarda dile getirilen ve nasihat, teşvik, tehdit gibi konularda kullanılan bu ifadeler, edebî bir üslupla yazıldığında önemli bir belge niteliği taşırdı.⁶⁶ Kısa, özlü ve esasa yönelik olan bu notlar,⁶⁷ ayet, hadis, meşhur bir şiir veya halifenin şahsına ait belîğ bir cümleyle pekiştirilirse, edebî açıdan daha da değer kazanırdı.⁶⁸ Bu yönüyle de meşhur olan Ziyâd'ın bazı tevki'âtı şunlardır:

"Bâtılın eğdiği kişiyi ancak hak doğrultur".

"Dininin bir kısmını diğer kısmıyla ört; hepsini değil".

"Çocuğun asiliği babanın terbiyesinin kötülüğündendir".

"Günahına tevbe eden kişi, onu işlememiş gibidir". (Hadîs-i şerîf)⁶⁹

Ziyâd'ın yazı yazmadaki üstün yeteneğini, dile hakimiyetini, edebî zenginliğini gösteren bir rivayet daha vardır ki, onun tüm bu hasletlerinin tekraren ıspatı gibidir. Buna göre Hz. Ömer, Ziyâd'dan bazı konulara dair bir mektup kaleme almasını istemiş; Ziyâd da buna mukabil hayli belîğ bir mektup yazmıştı. Hz. Ömer ona, yazdıklarını/lafızları değiştirerek aynı manaya sahip bir başka mektup daha yazmasını söylemiş; Ziyâd yine aynı güzellikte bir mektup daha yazmıştı. Hz. Ömer, Ziyâd'a bunu dört defa tekrarlattıktan sonra aynı sonucu görünce onun dil ve belâgata olan vukufiyetinin ne denli hayrete şayan olduğunu dile getirmişti.⁷⁰

Burada bir parantez açmak gerekirse, Ziyâd, dilin doğru ve güzel kullanımına verdiği önemi ileriki yıllarda da göstermiş; bilhassa Basra valisi olduğu dönemde önemli bir adım

⁶⁵ İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 4/299-300.

⁶⁶ İbrahim Sarıçam & İrfan Aycan, *Emevîler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 127; Nizamettin Parlak, "Şiir ve Edebiyat", *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, mlf. İrfan Aycan, Mahfuz Söylemez, Ramazan Altınay, Fatih Erkoçoğlu & Nizamettin Parlak (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2003), 96.

⁶⁷ Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi: Emevîlerin Kuruluş Devrinde İslam Kamu Hukuku* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1991), 207.

⁶⁸ Sarıçam & Aycan, *Emevîler*, 127; Parlak, "Şiir ve Edebiyat", 96.

⁶⁹ İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 4/299-300. (Gerek Ziyâd'ın, gerekse diğer bazı halife, vali veya devlet büyüklerinin tevki'âtları için bkz. İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 4/287 vd.).

⁷⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, 5/198-199.

atarak, Arap dilinin bozulmaması ve yanlış kullanılmaması için Ebu'l-Esved'den⁷¹ bazı yöntemler geliştirmesini istemişti. O, başlarda bu işe pek sıcak bakmasa da, Ziyâd, dilin tahrîf olması ve dolayısıyla zararının Kur'ân'ı Kerîm'e de dokunabileceği fikriyle teklifinde ısrar etmiş; Ebu'l-Esved de insanların okuyuşta yaptıkları bariz hareke hatalarına⁷² veya konuşmadaki dil kullanım yanlışlarına şahit olunca Ziyâd'ın teklifini kabul etmiş; böylelikle Kur'ân'ın harekelenmesi süreci de gerçekleştirilmişti.⁷³

Ziyâd'ın, dilin yanlış kullanımından kaynaklanan hatalardan (*lâhn*) son derece rahatsız olduğu ve bu konuda muhatabını uyardığı görülür. Nitekim onun, kendisine gelerek babalarından kalan mirasla ilgili şikayetini, yanlış telaffuz ettiği hareke ve kelimelerle anlatmaya çalışan adama “Kendinden/dilinden kaybettiğin, malından kaybettiğinden fazladır (zararlıdır)” dediği nakledilir.⁷⁴

Son olarak, çalışmamızı, hitâbeti ve hutbeleri, gerek yaşadığı dönemde ve gerekse sonraki dönemlerde değer atfedilen, müstesna örneklerden sayılan Ziyâd b. Ebîh'in, fasih ve belîğ sözlerinden bazı seçmeler yapmak suretiyle tamamlamak uygun olacaktır:

⁷¹ Nahiv bilgisini Hz. Ali'den öğrendiğini ifade eden Ebu'l-Esved, aynı zamanda Ziyâd'ın çocuklarının hocası olup (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut, 1993), 4/1466; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/536-537), Arap grameri ve edebiyatına hâkim, kelimelerin barındırdıkları anlamlara vakıf, fasih konuşan bir kişi idi. (Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Ebü'l-Esved ed-Düelî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/311-313.

⁷² Tevbe Sûresi 3. ayette geçen “Allah ve Rasûlü müşriklerden berîdir” ifadesi, Rasûl kelimesinin zamme değil de kesra olarak okunması suretiyle “Allah, müşriklerden ve Rasûlü'nden berîdir” şeklinde anlam bozulmasına uğratılmıştı; bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1466; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/537.

⁷³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 45-46; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1466; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/537. Neticede Ebu'l-Esved, Ziyâd'ın kendisine tahsis ettiği kâtibe çeşitli telkinler vererek harflerin altına, üstüne veya önüne tek veya çift olmak üzere noktalama hareke koydurmuştu (Naktü'l-Mushaf). Ayrıca bu işaretlerin, Hz. Peygamber döneminde veya daha önce başlatılmış olan, benzer harflerin farklı biçimlerde noktalanması (îcâm/rakş) işlemiyle karıştırılmaması için, hareke vazifesi gören bu yeni noktalar, kırmızı mürekkeple konulmuş, daha sonra da bugünkü hafif meyilli yatay çizgiler haline getirilmişti. (Topuzoğlu, “Ebü'l-Esved ed-Düelî”, 10/312. Geniş bilgi için ayrıca bkz. Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/242-248. Öte yandan, bu teklifi ilk olarak Ebu'l-Esved'in Ziyâd'a yaptığı, Ziyâd'ın başta kabul etmeyip sonradan bu işin lüzümüne karar verdiği de kaydedilir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1466; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/536-537. *Mu'cem*'deki rivayette, Ziyâd'ın, önce yanına gelen adamın konuşma hataları, sonra da bir başkasının Tevbe Sûresi'nin 3. ayetini yanlış harekeyle, anlamını boacak şekilde yanlış okuması şeklindeki iki ana hadise üzerine Ebu'l-Esved'i tekrar çağırarak, sözünü ettiği çalışmayı bir an önce yapmasını söylediği belirtilir. Rivayete göre özellikle ayetteki hareke hatası karşısında, “lâ havle...” diyen Ziyâd, bunun küfre giden bir hata olduğunu belirterek bu işin acilen halledilmesini emretmişti. bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1466. Bu doğrultudaki bir başka rivayet ise yukarıdakilerden biraz daha farklıdır. Buna göre, Ebu'l-Esved, Arapların çeşitli sebeplerle dillerinin iyice bozulduğu, onlara bu nedenle kendi dillerini tanıtacak, onları düzeltecek bir çalışma yapmasına izin vermesini istemişti. Ziyâd önce reddetse de, orada bulunanlardan biri “Allah valiyi islah etsin! Babamız öldü ve çocuklar ortada kaldı” şeklinde kinaye yaparak rahatsızlığını dile getirince fikrini değiştirmişti. (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitabü'l-Egânî*, 17/148, 12/456).

⁷⁴ Dîneverî, *Uyûnü'l-abbâr*, 2/159.

“İnsanlar arasında iki (yeni) haslet ortaya çıkmış ki, bunlardan biri sırrı ifşa etmek, diğeri de layık olmayan kişilere nasihatte bulunmak”.⁷⁵

“Sır şu iki kişiden birine verilebilir; bunlardan biri, onun karşılığını ahirette alacağını uman ahiret adamı, diğeri ise şeref ve akıl sahibi dünya adamı”.⁷⁶

“Tehirdeki hayır, neticesi elden kaçırmak olan acele edişten daha evladır”.⁷⁷

“Şüphesiz ki nefis, içinde bozukluk ve çürüklük olan şeye karşı direnir...”⁷⁸

Sonuç

Dühâtü'l-Arap'tan olup, 50 küsür yıllık kısa hayatında, İslâm tarihine damga vuran icraatlara imza atmış bir siyasî olan Ziyâd b. Ebîh aynı zamanda iyi bir hatip sıfatıyla da kayıtlara geçmiş; hutbe ve mektupları, sadece tarih kitaplarında değil, edebiyat türü eserlerde de yerini almıştır. Doğuştan getirdiği kabiliyetlerin yanı sıra, henüz 5 yaşında iken aldığı okuma-yazma ve muhasebe eğitimi, birçok yönden zengin ve aktif bir çevrede yetişmenin getirdiği görgü, donanım ya da kazanımlar, Ziyâd'ın söz konusu hitâbet yeteneğini olumlu yönde etkileyen faktörlerden olmuştur. Keza, hayatının ilerleyen safhalarında, bilhassa siyasî/idarî hayatında karşılaştığı mesele veya sıkıntıların da onun bu potansiyelini iyiden iyiye açığa çıkararak etkenler olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ali'nin vefatı, Hz. Hasan'ın idareyi Muaviye'ye devri, Muaviye cephesinden mütemadiyen gelen tehditler, valiliği süresince Haricî ve Şia gibi faal muhaliflerle giriştiği mücadele vs... gibi ortam ve şartlar onun hitâbet kabiliyetinin tekâmül etmesine zemin hazırlamıştır. Bir başka ifadeyle, böyle durumlar karşısında Ziyâd'ın takındığı tutum doğrultusunda yaptığı konuşmalar, misillemeler, onun en güzel hitâbet örnekleri olarak kendini göstermiştir.

Öte yandan, şiir, hitâbet gibi edebî unsurların değer bulduğu, toplumu yönlendirmede hayli etkili olduğu bir ortamda, sahip olduğu bu kabiliyet, Ziyâd'ın ve bağlı olduğu otoritenin başarısını pekiştiren, güncelleyen önemli etkenlerden olmuştur. O, hitabetin

⁷⁵ Taberî, *Târîh*, 5/302; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/505.

وإن الناس قد أبدعت بهم خصلتان: إذاعة السر ، وإخراج النصيحة إلى غير أهلها.

⁷⁶ Taberî, *Târîh*, 5/302; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/505; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/219.

ليس موضع السر إلا أحد رجلين: رجل آخره يرجو ثوابا ، ورجل دنيا له شرف في نفسه وعقل يصون حسبه.

⁷⁷ Taberî, *Târîh*, 5/302; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/285-286; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/505; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/219-220.

فإن دركا في تأخير خير من تعجيل عاقبته الفوت.

⁷⁸ Safvet, *Cemhera*, 2/255.

فإن النفس تأبى ما فيه العطب.

adeta tüm ana unsurlarını barındıran cümleleriyle, sadece kendi zamanına değil, sonraki dönemlere de sirayet edebilecek sağlam mesajlar, zengin malzemeler bırakmıştır.

Kaynakça

Ahmed Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1331 H.

Akyüz, Vecdi. *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi: Emevilerin Kuruluş Devrinde İslam Kamu Hukuku*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.

Ali B. Ebî Tâlib. *Nebcü'l-belâga*. şrh. Muhammed Abduh. 2 Cilt. Beyrut, 1885.

Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut, 1993.

Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.

Başçı, Abdurrahman. “Cahiliyye, Sadru'l-İslâm ve Emevîler Dönemi Hitâbeti”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2016): 199-240.

Belâzürî. *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkar & Riyaz Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Belâzürî. *Fütûhu'l-Büldân*. thk. Abdullah Enis et-Tabbâ & Ömer Enis et-Tabbâ. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-evsat*. thk. Muhammed b. İbrahim el-Leheyran. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1998.

Câhiz. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire, 1998.

Çuhadar, Mustafa. “Fesahat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/423-424. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-Asru'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119 H.

Demircan, Adnan. *Ali-Muaviye Kavgası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Ebû Hanîfe ed-Dîneverî. *el-Abbâru't-tvâl*. thk. Ömer Faruk et-Tabbâ. Beyrut, ts.

Durmuş, İsmail. “Seci”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/273-275. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Ebû'l-Ferec el-İsfahânî. *Kitabü'l-Egânî*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 21 Cilt. Beyrut, 1993.

Ebû'l-Fidâ. *Târîhu Ebî'l-Fidâ (=el-Muhtasar fî abbâri'l-beşer)*. thk. Mahmûd Deyyûb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Ekşi, Ahmet. *Şer'iyye Sicilleri Örneğinde İslâm Hukuku Bakımından Evlat Edinme (Tebennî)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Elmalı, Hüseyin. “Hitâbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/158-160. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Ferruh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım. 1981.

Gömbeyaz, Melek Yılmaz. *Ziyâd b. Ebîb (Hayatı-Şahsiyeti-Devlet Adamlığı)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Hasson, Isaac. “Ziyâd b. Abihi”. *The Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 9/519-522. Leiden: Brill, 2002.

Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 4 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

İbn Abdülber en-Nemerî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Kahire, Dâru Nehdati Mısır, ts.

İbn Abdürabbih. *el-İkdi'ül-ferîd*. thk, Abdülmecid et-Tarhînî. Beyrut, 1983.

İbn Asâkir, Ebül-Kâsım. *Târîhu medîneti Dimaşke*. 80 Cilt. thk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn A'sem el-Kûfî. *el-Fütüh*. thk. Ali Şîrî. 8 Cilt. Beyrut, 1411 H.

İbn Habîb el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Muhabber*. tsh. Ilse Lichtenstadler. Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.

İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sabâbe*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve enbâü ebnâi'-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Kesîr, Ebül-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif & Riyad: Mektebetü'n-Nasr, ts.

İbn Kuteybe. *el-Maârif*. tashih Muhammed İsmail Savi. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1970.

İbn Kuteybe. *Uyûnü'l-Abbâr*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1996.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.

İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebül-Ferec. *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülük ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ & Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fî't-târîh*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır & Dâru Beyrût, 1965.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sabâbe*. 8 Cilt. Beyrut, ts.

İbnü'n-Nedim. *el-Fibrîst*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.

İpek, Selim. "Hatip Olarak Ziyâd b. Ebîh ve Hutbetü'l-Betrâ". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (Haziran 2015): 215-220.

Kaya, Mahmut. "Hitâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/156-158. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Kütübî. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk İhsan Abbâs. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1973.

Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab. *Nihâyetü'l-ereb fî fînüni'l-edeb*. thk. Müfid Kumeyha. 33 Cilt. Beyrut, 2004.

Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şii Süliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Parlak, Nizamettin. "Şiir ve Edebiyat", *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*. 89-108. İrfan Aycan, Mahfuz Söylemez, Ramazan Altınay, Fatih Erkoçoğlu & Nizamettin Parlak. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2003.

Safvet, Ahmed Zeki. *Cemheratü hutabi'l-Arab fi usuri'l-Arabiyyeti'z-zâhire*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1933.

Sarıçam, İbrahim & Aycan, İrfan. *Emevîler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Taberî, Muhammed b. Cerir. *Tarîbü'l-ümem ve'l-mülük*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru Süveydân, 1970.

Topuzoğlu, Tefik Rüştü. "Ebü'l-Esved ed-Düelî", 10/311-315. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Ya'kûbî. *Târîhü'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1960.

Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.

Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut, 1993.

Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut. 33 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Zehebî. *Düvelü'l-İslâm*. thk. Hasan İsmail Merve & Mahmûd el-Arnaut. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.

Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâbir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 53 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

‘ARĀYĀ SATIŞININ FAİZİN (RİBANIN) İLLETİYLE ALAKASINA FARKLI BİR BAKIŞ

علاقة العرايا بمسألة علة الربا
وجهة نظر مختلفة

A DIFFERENT APPROACH TO CAUSE (İLLA) ‘ARĀYĀ INTEREST (RİBĀ)

Mehmet GAYRETLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı
mgayretli@erzincan.edu.tr, orcid.org/0000-0003-3621-1398

Zeynelabidin HAYAT

Dr. Öğr. Üyesi Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
zkhayat@erzincan.edu.tr, orcid.org/0000-0002-9073-6681

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Mayıs 2020 / 12 May 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Temmuz 2020 / 17 July 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2020

Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 734-764.

Cite as / Atıf: Gayretli, Mehmet- Hayat, Zeynelabidin. “Arâyâ Satışının Faizin (Ribanın) İletiyile Alakasına Farklı Bir Bakış [A Different Approach to Cause (*illa*) ‘Arâyâ Interest (Ribâ)】”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 6/2 (Temmuz/July 2020), 734-764.

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

Öz

Bu makale, giriş ve üç kısımdan oluşmaktadır. Girişte, illet kavramının tanımı, çeşitleri, tanıma yolları ve şartları ele alınmakta, faiz kavramı incelendikten sonra faizin illeti üzerinde durulmaktadır.

Sözlükte pek çok anlamı olan illetin terim anlamı olarak “asıl ile fer arasında hükmün eşitlenmesini sağlayan ortak, kapsayıcı mana veya vasıf” tanımlaması en çok tercih edilendir. Usulcüler nezdinde illetin pek çok şartı mevcuttur.

Faiz, sözlükte bir şeyin artması, çoğalması, gelişmesi anlamındadır. Terim olarak özel ve genel olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Özel anlamda faizin buyû’ (satış) ve duyûn (borç) olmak üzere iki çeşidi vardır. Borç faizine, Kur’ân ribası denildiği gibi, nesie, cahiliyye, kredi ribası da denilmektedir. En tercih edilen tanıma göre “kredi borçlarında anamal karşılığında şart koşulan her türlü fazlalık, borç faizidir”. Satış ribası ise, fazlalık ribası ve vade ribası olmak üzere iki kısım olup Hz. Peygamber’in altı sınıf malla (altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuz) örneklendirdiği hadisile sabit olan ribadır. Genel anlamda ise riba her türlü fasit veya batıl akitler için kullanılmaktadır. Literatürde riba için başka isimlendirmeler de bulunmaktadır.

Hadiste sayılan altı çeşit malda vade faizinin haram olduğunda icma vardır. Fazlalık faizi de çoğunluğa göre haramdır. Çoğunluğa göre faiz yasağı her iki çeşidiyle bu altı çeşit dışındaki mallar için de geçerlidir. Hadiste sayılan mallarda faiz yasağına gerekçe olan illet hususunda da fukaha farklı görüşler benimsemiştir. Bize göre semeniyet faizin illetini teşkil etmektedir.

Arâyâ, ariyye kelimesinin çoğuludur. Farklı tanımlar bulunmakla birlikte ağaçtaki tahmini miktardaki yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılmasıdır. Ağaçtaki taze hurmanın aynı miktardaki kuru hurma karşılığında satılması anlamındaki müzâbene İslâm hukukunda yasak olduğu halde bunun bir türü olan arâyâyâ zaruret dolayısıyla izin verilmiştir. Altı cins malla ilgili hadiste hurmanın faiz kapsamına girmesine sebep olan husus, onun para niteliğine sahip olmasıdır. Araya örneğinde ruhsata konu olmasının sebebi ise aynı zamanda yiyecek niteliğinde olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, faiz, ‘Araya, müzâbene, illet

Abstract

This article consists of introduction and three parts. In the introduction, the definition, types, ways of recognition and conditions of the concept of illa, the concept of illa is emphasized after examining the concept of interest.

Illa has a lot of meanings, but as a term: partner that ensures equalization of judgment between asl and fer, inclusive meaning or qualification definition that provides equalization between asl and fer is most preferred. Scholars have many conditions with illa.

The interest means, that something increases or thrives. As a term it has a special and a general meaning. The specific meaning is in selling and taking debts. Debt interests could be called qur’anic interests. The most common use is in taking credit in every kind of interest or excess. In selling interests there is two categories in six kind of goods which is also meant in a hadith (gold, silver, wheat, barley, dates and salt). In generally interests is in every kind of *fasid* (fulfilling the necessary conditions for its formation, a legal act does not observe the conditions of validity) and *batil* (denotes the act which lacks one of the elements essential for the existence of any legal activity) contracts.

There are ijma where interest rate is prohibited in six kinds of goods mentioned in hadith. Surplus interest is also forbidden by the majority. According to the majority, the interest prohibition applies to goods other than these six types with both types. Scholars also adopted different views on the issue of illa, which is the reason for the ban on interest in the goods mentioned in the hadith. In our view, semeniyet constitutes the illa of the interest.

Arâyâ is the pluralform of ariyya. There is a lot of different definitions but the most valuable one is to change between mourning date and dry dates. Even it is forbidden to change between the mourning and dry dates it is because of the allowed need (arab: arâyâ). In the hadith related to six types of goods, the point that causes the date to be included in the interest is that it has the quality of money. The reason for being subject to permit (ruhsat) in the example of Araya is that it is also food.

Keywords: Islamic Law, Interest, ‘Arâyâ, müzâbana, Approach to Cause

الملخص

تتناول هذه الدراسة مسألة العرايا ومدى ارتباطها بعلة ربا البيوع في حديث الأصناف الستة، ففي المبحث التمهيدي تم توضيح معنى العلة وأنواعها ومسالكها وشروطها وبيان معنى الربا وأنواعه وعلته في حديث الأصناف الستة الشهير حيث ذهب الحنفية ومن وافقهم إلى أن علة الربا هي القدر والجنس، أما المالكية فعملوا الربا في الذهب والفضة بالثمنية وبالاقبقيات والادخار في الأصناف الأربعة الأخرى على تفصيل في مذهبهم، أما الشافعية فجعلوا علة الذهب والفضة جنس الأثمان غالبا وفي الأصناف الأربعة الأخرى مجرد الطعم، وقد اختتمنا المبحث التمهيدي ببيان أن الراجح في علة الربا في الأصناف الستة هي الثمنية فقط، وبعد الانتهاء من المبحث التمهيدي تم التطرق للأحاديث الواردة في العرايا من خلال إيرادها وتحليلها سندا ومتنا، متبعين ذلك بتوضيح معنى العرايا لغة واصطلاحا من خلال إيراد الخلاف الواقع بين الفقهاء والمحدثين في تفسير لفظ العرايا الوارد في الأحاديث، كما تناولت هذه الدراسة كذلك بعض المصطلحات المتعلقة بالعرايا كالمزينة والمحاقلة والمخابرة، أما مبحث التكييف الفقهي للعرايا فقد وضعنا فيه الخلاف الواقع بين الفقهاء في حقيقة العرايا فيما إن كانت هبة أم بيعا أم هبة ابتداء بيعا انتهاء، حيث جعلها الحنفية من باب الهبة، أما المالكية فاعتبروها هبة ابتداء بيعا انتهاء، فيما ذهب الشافعية الحنابلة إلى أن العرايا بيع مستقل، وفي الختام عملنا على التذليل على رجحان علة الثمنية في الأصناف الستة من خلال العرايا، وذلك في عدة نقاط، ككون النبي (ص) عندما نهي عن بيع التمر بجنسه متفاضلا في حديث "الأصناف الستة" والأحاديث الأخرى إنما نهي عن ذلك باعتبار التمر سلعة نقدية، أما ترخيصه ذلك في بيع العرايا فباعتبار التمر طعاما، فخرج بذلك التمر عن كونه تمرا في هذه المسألة، وأصبح الطعم هو المقصود من شرائه لا الثمنية، هذا بالإضافة إلى نقاط أخرى تم إيضاها في هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: الفقه الاسلامي، الربا، العرايا، المزينة

Extended Abstract

This article consists of three parts. The first part is about the concept of 'illa. In the second part the concept of interest will be discussed and in the last one the 'illa of interest.

'illa' has a lot of meanings, but as a term it has three definitions. The first one is to drink something second time. The second is if something occur it changes the other thing. The third meaning is to give a result and to cause sth. 'If something happened not because of itself but because of the judge of God.'

For the usulîyyun there are a lot of conditions to become an 'illa. The most important one is that it shouldn't be against the primary Islamic sources (arab. naşş) and consens (arab. Idjmā') and to be understandable. There three ways to understand 'illa. Primary Islamic sources, consens and istinbāt (to get judge from the primary Islamic sources'.

Under istinbāt there are a lot of subheadings.

The interest means, that something increases or thrives. As a term it has a special and a general meaning. The specific meaning is in selling and taking debts. Debt interests could be called qur'anic interests. The most common use is in taking credit in every kind of interest or excess. In selling interests there is two categories in six kind of goods which is also meant in a hadith (gold, silver, wheat, barley, dates and salt). In generally interests is in every kind of fāsîd (fulfilling the necessary conditions for its formation, a legal act does not observe the conditions of validity) and bāṭil (denotes the act which lacks one of the elements essential for the existence of any legal activity) contracts.

In Islamic Jurisprudence there is a consensus that there is an interest for these six goods. For the Zābirî school and he Hanbelî scholar Ibn 'Aḳîl and Abu Bakr al-Baḳillānî, there is just for these six goods ribā. For the other denomination there is also an interest if the goods have the same 'illa. For the Hanafîyya, Imamiyya and Hanbalîyya the amount and type of the good is a reason for ribā. The 'illa to be a purpose of ribā is also that it has to be something savable or something to eat. The fuqaba as well as the modern Islamic scholars have different views. To have the ability of a currency (arab. Thamāniyya) is one of the terms which the Author prefers.

"arāyā" is the pluralform of "arīyya". There is also a lot of different definitions but the most valuable one is to change between mourning date and dry dates. Even it is forbidden to change between the mourning and dry dates it is because of the allowed need (arab. arāyā). The sources show us that 'arāyā is not just in the kutub al- sitta. It is also in several other sources available. The liability of this tradition is properly.

There is a consensus between the four sunni denominations even if there are some differences. 1. Hanafîs have the condition that the fruits have to be clear/seen as a fruit. 2. The dry dates has to be under 5 wask (1 wask is approximately 175kg). 3. The dry fruits has to weigh and the mourning fruit has to be determined by eyes. 4. This process has to be done immediately. 6. These conditions are just for dates. Some scholars have seen this also for grapes. 6. The one who requests has to be poor. For shafîite school. They don't have to.

In literature there are three terms for "arāyā". Muthaban, Mubakala and Mubaraba. Mubakala is when in the field if you sell the spike before getting dry or if you change between the fresh and the dry spike. Mubabara is a synonym of Mutharāa and is like a partnership in crop.

There are differences between the denomination about the legal character of Araaya. For the Hanafî school it is like a gift. For Malîkîs it is in the beginning a gift and as a result a sales contract. For the Author is 'arāyā like a sales contract.

The connection between interest and 'arāyā is that there are six types of goods which is in the hadith mentioned that could just change with the same type of good and same amount. The dates which are on the palms are in this scope. The question which has to be asked is why the prophet makes a concession. Even though Abu Said al Hudri narrated that the Prophet told someone who wanted to sell his dates for a different amount of dates, that he should sell it for some money and then buy the dates he wanted. One of the reasons could be that dates have a different role at that time. The

first one is that dates have the same role as currency but also it is food it is allowed for 'arāyā. So, the mentioned hadith about the six goods is because of the ability of currency.

تمهيد

أثناء دراستنا موضوع علة الربا واختلاف الفقهاء في المسألة لفت انتباهنا بعض المسائل الفقهية المرتبطة بعلة الربا والتي قد تقودنا إلى الراجح في هذه الموضوع، ومن بين هذه المسائل مسألة العرايا، فقد تناول الفقهاء هذه المسألة بشكل مفصل وناقشوا أدلتها والأحاديث الواردة فيها، لكن السبب الذي دفعنا لإعادة دراستها والتوسع فيها هو وجود معنى قد يشير إلى رجحان اعتبار علة الربا هي الثمنية فقط لا غير، وهو ما سنعمل على إيضاحه في هذه الدراسة، والله ولي التوفيق.

قبل الشروع ببيان حقيقة العرايا وعلاقتها بعلة الربا لا بد من تمهيد يوضح فيه معنى العلة وأنواعها ومسالكتها وشروطها، ويبين فيه كذلك مفهوم الربا وأنواعه.

أولاً: العلة: تعددت معان العلة لغة إلا أن ما يربطها بالمعنى الاصطلاحي ثلاثة معان، الأول: الشربة الثانية، فيقال علل بعد نهل،⁽¹⁾ والثاني: العلة اسم لما يتغير الشيء بحصولها، ومنه سمي المرض علة، والثالث: العلة هي الداعي إلى الشيء والمسبب له،⁽²⁾ أما اصطلاحاً فقد اختلف الأصوليون في تعريفها على عدة أقوال، منها: الوصف المؤثر في الحكم يجعل الله لا بذاته، ومنها: "هي الوصف أو المعنى الجامع المشترك بين الأصل والفرع الذي باعتباره صحت تعديدية الحكم"، وللعلة عند الأصوليين أسماء عدة منها: السبب، الباعث، الأمانة، الحامل، الداعي، المستدعي، الدليل، المناط، الموجب، المقتضى، المؤثر،⁽³⁾ وللعلة عند الأصوليين أنواع كثيرة منها: الحكم الشرعي، الوصف العارض، الوصف اللازم، فعل المكلفين، العلة البسيطة، العلة المركبة، العلة العقلية، العلة الشرعية،⁽⁴⁾ كذا تعددت شروط العلة مما جعل الشوكاني يذكر لها أربعاً وعشرين شرطاً، أهمها: المناسبة للحكم، السلامة من معارضة النص أو الإجماع، السلامة من معارضة دليل أقوى منها، أن

(1). والمجتهد في استخراج العلة يعاود النظر مرة بعد أخرى، فظهر الارتباط هنا بين المعنى اللغوي والاصطلاحي.
(2). ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط:3، 1414، باب (علل)، (467/11)؛ الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد الملقب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، ط:1، 1414، (516/15)، باب (علل).
(3). انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971، (553/1)؛ الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 1987، (231/3)؛ السبكي، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب، الإجماع في شرح المنهاج، تحقيق: أحمد جمال الزمزمي، نور الدين صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط:1، 2004، (2285/6)؛ الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، القاهرة، ط:1، 1994، (143/7)؛ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني اليمني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:1، 1999، (110/2).
(4). الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، (553/1)؛ السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، (2285/6).

ابن القيم،⁽¹¹⁾ وله نوعان عند الفقهاء: ربا الفضل الذي هو بيع مال ربوي بجنسه مع زيادة في أحد البدلين على الآخر،⁽¹²⁾ وربا النساء الذي هو بيع مال ربوي بجنسه أو بغيره متفقين في العلة مع تأخير أحد البدلين،⁽¹³⁾ وقد يطلق الفقهاء على ربا النساء مصطلح ربا النسئنة، أما الربا بالمعنى الأخص فيطلق على كل بيع أو عقد فاسد أو محرم،⁽¹⁴⁾ كما هناك أنواع أخرى للربا في اصطلاح الفقهاء منها: الربا الحقيقي،⁽¹⁵⁾

تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بلي، دار الرسالة العالمية، ط: 1، 2009، (200/4)؛ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، الجامع الصحيح، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: 2، 1975، (537/3)؛ البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو العتكي المعروف بالبزار، البحر الزخار المعروف بمسند البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط: 1، 2009، (109/1)؛ النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، المحتجى من السنن المعروف بالسنن الصغرى، (سنن النسائي)، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات بدار التأصيل، دار التأصيل، القاهرة، ط: 1، 2012، (236/7)؛ ابن الخياط، زين العابدين ابن الخياط الزكاري، علة الربا في ضوء حديث الأصناف الستة، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من جامعة أرنجان بن علي يلدرم، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية، 2019.

⁽¹¹⁾ إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، (154/2).

⁽¹²⁾ الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي بن محجن البارعي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط: 1، 1313، (85/4)؛ عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد عليش المالكي، منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، دار الفكر، بيروت، 1989، (493/4)؛ الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1994، (363/2)؛ ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد، دار الفكر، بيروت، ط: 1، 1405، (134/4)؛ وأنكر بعض المعاصرين كعلي رضا غل تسمية هذا الربا بربا البيوع وذهبوا إلى أن الأفضل تسميته بربا المقايضة، انظر:

Hüsameddin Vanlioğlu vd, *İslâm'da Faiz'in Yeri*, Aktaş Yayınları, İstanbul, 2016, s:80.

Ali Riza Gül, *Tarihi Bağlamı Çerçevesinde Kur'an'da Faiz (Ribâ) Yasası*, Avrasya Yayıncılık, Ankara, 2006, s:149.

⁽¹³⁾ ابن مازة، أبو المعالي محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد النجاري بن مازة البخاري، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 2004، (75/7)؛ الرجاعي، أبو الحسن علي بن سعيد الرجاعي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، تحقيق: أبو الفضل الديمياطي وأحمد بن علي، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 2007، (124/6)؛ البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي المصري الشافعي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (حاشية البجيرمي)، دار الفكر، 1995، (18/3).

⁽¹⁴⁾ السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، ط: 1، 2000، (95/12)؛ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، (131/4)؛ ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحج الدين الخطيب وابن باز، دار المعرفة، بيروت، 1379، (313/4)؛ ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن رجب السلامي البغدادي الدمشقي الحنبلي، روائع التفسير، جمع وإعداد: أبو معاذ طارق بن عوض الله، دار العاصمة، السعودية، ط: 1، 2001، (197/1).

⁽¹⁵⁾ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر، بيروت، ط: 2، 1992، (168/5)؛ الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، دار الجليل، بيروت، ط: 1، 2005، (165/2).

والربا الحكمي،⁽¹⁶⁾ و ربا النقد،⁽¹⁷⁾ و ربا اليد،⁽¹⁸⁾ و ربا العجلان،⁽¹⁹⁾ و ربا الحلال،⁽²⁰⁾ أما المالكية فقد ورد عند بعضهم مصطلح ربا المزبنة، وهو بيع مال ربوي معلوم بمجهول أو مجهول بمجهول من جنسه، وقد ذكر العدوي من المالكية أن علة ربا المزبنة هي الغرر.⁽²¹⁾

ثالثا علة الربا: يفيد حديث الأصناف الستة حرمة ربا الفضل والنساء في الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح، ومنه وقع الاتفاق بين المتقدمين على حرمة ربا النسئة في هذه الأصناف، أما ربا الفضل فقد حرمه جمهور الصحابة والتابعين،⁽²²⁾ فيما خالف في ذلك ابن عباس وجمع من الصحابة الذين حصروا الربا بما كان نسئة،⁽²³⁾ وقد اختلف في رجوع ابن عباس عن قوله،⁽²⁴⁾ والأصح عدم صحة رجوعه عن رأيه لأن الروايات التي تفيد رجوع ابن عباس عن قوله معارضة بالروايات التي تفيد عدم رجوعه عن رأيه،⁽²⁵⁾ فحصل اضطراب سقط مع القول برجوع ابن عباس عن رأيه، والراجح في المسألة: هو قول الجمهور بحرمة ربا الفضل والنساء إلا أن الربا الذي يعتبر من الكبائر هو ربا النساء، أما ربا الفضل دون تأخير فالظاهر أنه صغيرة من الصغائر، واعتباره ربا هو من قبيل التشبيه.

⁽¹⁶⁾. ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (168/5)؛ الدهلوي، حجة الله البالغة، (165/2).

⁽¹⁷⁾. السرخسي، المبسوط، (16/14)؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، (74/7)؛ الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1990، (15/3)؛

الرويان، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الرويان، بحر المنهب في فروع المنهب الشافعي، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط: 1، 2009، (396/4).

⁽¹⁸⁾. ابن الرفعة، نجم الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الأنصاري المعروف بابن الرفعة، كفاية النبي في شرح التنبيه، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب

العلمية، ط: 1، 2009، (125/9)؛ الدؤيري، كمال الدين أبو البقاء محمد بن موسى الديميري الشافعي، النجم الوهاج في شرح المنهاج، تحقيق: لجنة علمية، دار المنهاج،

جدة، ط: 1، 2004، (57/4)؛ السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، تكملة المجموع شرح المنهب، دار الفكر، (69/10).

⁽¹⁹⁾. القاسم بن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، كتاب الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر، بيروت، (89/1)؛ ابن رجب، زين

الدين عبد الرحمن بن رجب السلامي البغدادي دمشقي الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1405، (69)؛ السرخسي، المبسوط،

(11/14)؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، (80/19).

⁽²⁰⁾. الكيا الهراسي، عماد الدين علي بن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي الشافعي، أحكام القرآن، تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، دار الكتب العلمية،

بيروت، ط: 2، 1405، (332/4)؛ ابن العربي، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا،

دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 3، 2003، (523/3)؛ ابن رشد الجدة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الجد)، المقدمات المهمات، تحقيق: محمد حجي، دار

الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1988، (443/2).

⁽²¹⁾. العدوي، أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعدي العدوي، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت،

1994، (143/2).

⁽²²⁾. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1997، (210/6)؛

ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 2004، (211/3)؛ الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، اختلاف الحديث، تحقيق:

عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط: 1، 1985، (531/1)؛ ابن قدامة، المعنى، (3/4).

⁽²³⁾. المازري، أبو عبد الله محمد بن علي التميمي المازري المالكي، شرح الثلقين، تحقيق: المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 2008، (260/2)؛

الرويان، بحر المنهب، (394)؛ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي المعروف بالماوردي، الحاوي الكبير في فقه مناهج الإمام الشافعي، تحقيق:

علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1999، (76/5).

⁽²⁴⁾. ابن قدامة، المعنى، (3/4).

⁽²⁵⁾. مصنف عبد الرزاق، رقم الحديث (14549)، (118/8)؛ ابن الملقن، أبو حفص سراج الدين ابن الملقن الشافعي المصري، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق:

دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق، ط: 1، 2008، (335/14).

أما مسألة تعدية الربا إلى غير الأصناف الستة المذكورة في الحديث فقد انقسم الفقهاء فيها إلى فريقين، الأول: حصر الربا في هذه الأصناف، وهو رأي الظاهرية وابن عقيل من الحنابلة وأبو بكر الباقلاني،⁽²⁶⁾ والثاني: ذهب إلى تعديتها إلى غيرها مما يحمل معناها، وهو رأي السواد الأعظم من الفقهاء،⁽²⁷⁾ وهو الراجح لكون القياس حجة عقلية ودليلاً شرعياً استخدمه الصحابة وغيرهم، ثم اختلف الفريق الثاني في علة الربا، فذهب الحنفية،⁽²⁸⁾ والإمامية،⁽²⁹⁾ والحنابلة في الراجح لديهم⁽³⁰⁾ إلى أن علة الربا هي القدر⁽³¹⁾ مع الجنس،⁽³²⁾ أما المالكية فذهبوا إلى أن علة الربا في الذهب والفضة هي الثمنية، وفرقوا بين علة ربا الفضل والنساء في الأصناف الأربعة الأخرى، فذهبوا إلى أن علة ربا النسيئة هي الطعم لا على وجه التداوي،⁽³³⁾ سواء اتحد الجنس أم اختلف،⁽³⁴⁾ وإلى أن علة ربا الفضل هي الاقتيات والادخار مع اتحاد الجنس،⁽³⁵⁾ أما

(26). ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، المحلى بالآثار في شرح المحلى باختصار، تحقيق: خالد الرباط وأحمد سلمان، دار ابن حزم، ط: 1، 2016، (301/10)؛ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلية، الاختيار لتعيل المختار، (30/2)؛ ابن رشد، بداية المجتهد، (150/3)؛ المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط: 1، 1995، (17/12).

(27). ابن الهمام، فتح القدير، (5/7)؛ القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، (469/4)؛ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، (150/3)؛ النووي، المجموع شرح المهذب، (393/9)؛ ابن قدامة، المغني (4/4)، الشماخي، الإيضاح، عامر بن علي الشماخي، وزارة الثقافة والتراث، مسقط، عمان، ط: 5، 2005، (23/3)؛ ابن المرتضى، أحمد بن يحيى بن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، تصحيح: عبد الله بن عبد الكريم الجرافي، دار الحكمة البيمانية، صنعاء اليمن، 1988، (331/3).

(28). ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (211/6)؛ الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، (85/4).

(29). ابن بابويه، أبو جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المنع والهداية، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم، بيروت، 1993، (166)؛ الهاروني، الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون الحسيني، التحرير في الكشف عن نصوص الأئمة النجاشير، تحقيق: إبراهيم المؤيدي وهادي الحمزي، مكتبة أهل البيت، اليمن، 2011، (306).

(30). ابن قدامة، المغني، (135/4)؛ الزركشي، شمس الدين أبو عبد الله الزركشي الحنبلي، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، (12/2)؛ المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (8/12)؛ البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي الحنبلي، الروض المربع شرح زاد المستقنع، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، (225/1).

(31). والقدر عندهم هو الوزن في الذهب والفضة، والكيل في الأصناف الأربعة الأخرى، فإن اتفقا البدلان في القدر (بأن كان كلاهما مكيلين أو موزونين) والجنس حرم الفضل والنساء، وإن اتحدا في أحدهما دون الآخر - كان كلاهما مكيلين أو موزونين أو من جنس واحد - جاز التفاضل إن كان يبدأ بيد، ولم يجز النساء.
(32). ابن قدامة، المغني، (135/4).

(33). الطعام عند ابن عرفة: " ما غلب اتخاذه لأكل آدمي أو لإصلاحه أو لشربه، فيدخل الملح والفلفل ونحوهما، والذين لا الزعفران وإن أصلح لعدم اتخاذه لإصلاحه، والماء كذلك"، فباتتالي الطعام عندهم لا يدخل فيه ما أكل على وجه التداوي، وقد ذكر بعض المالكية أن مجرد الطعام لا يسمى مالا ربوا، وإن دخله نوع من الربا، أما الطعام المقتات والمدخر فهو الذي يسمى روبا، انظر: الخطاب الرعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالخطاب الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط: 3، 1992، (346/4)؛ حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، (143/2)؛ عليش، منح الجليل، (4/5).

(34). الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الحلوتي الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، القاهرة، (72/3)؛ حاشية العدوي على كفاية الطالب، (142/2).

(35). اضطربت آراء المالكية فيه، ويمكن جمعها في ستة أقوال هي كالآتي: القوت فقط، الادخار فقط، القوت والادخار، القوت أو التفكه أو الأدم مع الادخار، الادخار للعيش غالباً، ابن الماجشون: المالية، لكن الراجح في المذهب أن علة ربا الفضل في هذه الأصناف هي: القوت والادخار، انظر: المازري، شرح التلقين، (263/2)؛ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، (149/3)؛ ابن عرفة، محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي المالكي، المختصر الفقهي، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور، ط: 1، 2014، (238/5)؛ الخطاب الرعيني، مواهب الجليل، (345/4)؛ التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام بن علي التسولي، البيهجة في شرح النخعة، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1998، (39/2)؛ عليش، منح الجليل، (3/5).

الشافعية فذهبوا إلى أن علة الربا في الذهب والفضة هي جنس الأثمان غالباً أو قيم المتلفات غالباً،⁽³⁶⁾ أما الأصناف الأربعة الأخرى فعلة الربا فيها عندهم مجرد الطعام،⁽³⁷⁾ فيما ذهب الإباضية إلى أن الربا يتحقق باتحاد الجنس مع الأجل،⁽³⁸⁾ فيما ذهب سعيد بن جبير إلى أن علة الربا هي تقارب المنفعة،⁽³⁹⁾ أما الحسن البصري فجعل علة الربا هي المنفعة في الجنس،⁽⁴⁰⁾ فيما علل ابن سيرين الربا بالجنسية،⁽⁴¹⁾ وحصر ربيعة بن أبي عبد الرحمن الربا بالأموال الزكوية،⁽⁴²⁾ وقال أبو بكر الأصم: الربا يقع في كل مال منتفع به،⁽⁴³⁾ فيما نقل عن ابن علية قوله: "إذا اختلف الصنفان جاز التفاضل والنساء ما عدا الذهب والفضة".⁽⁴⁴⁾

كذا اختلف المعاصرون في علة الربا: فحصر إسحاق أمين أقتبه الربا بما كان نسيئة،⁽⁴⁵⁾ وذهب رشيد رضا بأن الربا المحرم هو ربا الجاهلية، أما ربا السنة فهو منهي نهي كراهة تحريمية،⁽⁴⁶⁾ فيما اختار بعضهم الآخر ترجيح رأي أحد المذاهب الأربعة،⁽⁴⁷⁾ وذهب رفيق المصري وآخرون إلى جريان الربا في كل الأموال المثلية،⁽⁴⁸⁾

⁽³⁶⁾. الروياني، بحر المذهب، (409/4)؛ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد حمود إبراهيم ومحمد بن محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط: 1، 1417، (46/3)؛ النووي، المجموع شرح المذهب، (393/9)؛ الأنصاري، زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري الشنكي، الغرر البهية في شرح البيهجة الوردية، المطبعة الميمنية، القاهرة، (412/2).

⁽³⁷⁾. الروياني، بحر المذهب، (403/4).

⁽³⁸⁾. اطفيش، محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، دار الفتح (عمان)، ودار التراث العربي (ليبيا)، ومكتبة الإرشاد (جدة)، ط: 2، 1972، (37/8).

⁽³⁹⁾. الروياني، بحر المذهب، (402/4)؛ النووي، المجموع شرح المذهب، (400/9).

⁽⁴⁰⁾. الروياني، بحر المذهب، (402/4)؛ النووي، المجموع شرح المذهب، (400/9).

⁽⁴¹⁾. الروياني، بحر المذهب، (402/4)؛ الرافعي، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، فتح العزيز بشرح الوجيز، دار الفكر، بيروت، (162/8).

⁽⁴²⁾. ابن حزم، المحلى، (301/10)؛ الروياني، بحر المذهب، (402/4)؛ النووي، أبو زكريا يحيى الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، (400/9).

⁽⁴³⁾. النووي، المجموع شرح المذهب، (400/9).

⁽⁴⁴⁾. ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، (149/3).

⁽⁴⁵⁾. على الرغم من ذكر إسحاق أن علة الربا هي الثمنية والمثلية، إلا أننا يمكن حصر رأيه بالمثلية كون الأثمان أموالاً مثلية، انظر:

Aktepe, İsak Emin, *Katılım Finans*, TKBB Yayınları, İstanbul, ts, s:58.

Aktepe, *Hadis Kaynaklarında Faiz ve Finansman*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2011, s:140.

⁽⁴⁶⁾. نقل السنهوري رأي رشيد رضا هذا من مقال الأستاذ زكي بدوي الذي بدوره نقل هذا الرأي من رسالة السيد رشيد رضا في الربا (80-84)، انظر السنهوري، عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط: 1، 1997، (154/3).

⁽⁴⁷⁾. دراز، محمد عبد الله، الربا في نظر القانون الإسلامي، وهي محاضرة معربة من الفرنسية ألقاها محمد عبد الله دراز في مؤتمر القانون الإسلامي المنعقد بباريس، 1951، (15)؛ السنهوري، مصادر الحق، (132/3)؛ الزحيلي، وهبة، موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط: 2، 1985، (692/4).

⁽⁴⁸⁾. جعل رفيق يونس المصري المثلية علة لربا الفضل، وقال في موضع آخر: "علة الصنفين هي الأثمان (النقود) وعلة الأربعة هي الممنات (السلع)"، فيما ذهب أوزسوي إلى أن علة الربا هي المثلية، وقال في موضع آخر: ربا النسبية هي التأخير، وقال: يتحقق ربا النساء عند تأخير أحد البديلين في أي مبادلة بين مالين سواء أكانا مثليين أو قيميين، اتحاد الجنس أو اختلف، انظر: المصري، رفيق يونس، الجامع في أصول الربا، دار القلم (دمشق) والدار الشامية (بيروت)، ط: 1، 1991، (125)؛ أبو زيد، عبد العظيم، فقه الربا، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط: 1، 2004، (211).

İsmail Özsoy, "FAİZ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/faiz>

İsmail Özsoy, "Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz", *Fıkıh Açısından Finans ve Altın İşlemleri-tartışmalı ilmi toplantı*, Ensar Neşriyat, Konya, Nisan 2012.s:77 ,

أما حسب أسوتاي فقد رجح رأي الحنفية في تعليل الربا بالقدر والجنس، انظر:

Hasip Asutay, *Alim Satım ve Faiz*, Hâcegân Yayınları, İstanbul, 2003, s:67.

فيما رجح ثروت بايندر رأي ابن الماجشون الذي أفتى بجريان الربا في كل مال منتفع به، انظر:

Servet Bayındır, "Kur'an ve Sünnet Açısından Faiz (Cahiliye ve Asr-i Saadet Riba)", *İktisadi Hayatta ve İslâm'da Faiz Çalıştayı*, KURAV, Bursa, 2018, s:293.

فيما ذهب أورهان تشكر إلى أن علة الربا هي اتحاد الصنف والجنس،⁽⁴⁹⁾ أما ألب أصلان ألقش فجمع بين الرأيين السابقين ونص على أن علة الربا هي اتحاد الصنف والجنس في الأموال المثلية،⁽⁵⁰⁾ أما أحمد صفى الدين عوض⁽⁵¹⁾ وحسن العناني⁽⁵²⁾ وبعض المعاصرين⁽⁵³⁾ فذهبوا إلى أن علة الربا هي الثمنية فقط، وهو ما نميل إليه، وقد عملنا على الاستدلال على ذلك من خلال عدة نقاط تم التطرق إليها في بحث علة الربا في ضوء حديث الأصناف الستة للباحث زين العابدين ابن الخياط، أما النقطة التي سيتم التركيز عليها هنا فهي مسألة العرايا، حيث سنعمل على توضيح معنى موجودا في العرايا يشير إلى ثمنية الأصناف الستة الواردة في الحديث.

الأحاديث الواردة في العرايا

أخرج مالك والشافعي والبخاري ومسلم وأحمد بن حنبل وابن ماجه وأبو داود والنسائي عن زيد بن ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم أرخص في بيع العرايا بخرصها.⁽⁵⁴⁾

وأخرج الشافعي والبخاري ومسلم وأحمد بن حنبل وأبو داود والنسائي عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه ولا يباع إلا بالدينار والدرهم إلا العرايا.⁽⁵⁵⁾

⁴⁹⁾Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri*, Ensar Yayıncılık, Konya, 4.b, 2005, s:113

⁵⁰⁾ Alpaslan Alkış, "İslâm Hukukunda Faizin İletisi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16.sayı Haziran 2018, s: 153.

⁵¹⁾ عوض، أحمد صفى الدين، "تصور جديد لربا الفضل"، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الكويتية، العدد: 111، 1974، (69).

⁵²⁾ العناني، حسن، علة تحريم الربا وصلتها بوظيفة النقد، نسخة موجود في مكتبة الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، بدون معلومات عن تاريخ ومكان الطبعة، (30).

⁵³⁾ يقول توماس: إن العرب كانوا يتعاملون بهذه الأصناف كعملة نقدية ثم جاء الإسلام وأقرهم على ذلك، انظر:

Abdulkader Thomas, *Interest In Islamic Economics*, outledge, (Taylor & Francis e-Library,2006) New York, s:127.

Oğuzhan Tan, "Ekonomik Realite Temelinde Altı Sınıf (Esnâf-ı Sitte) Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara İlahiyat Dergisi*, 51:2, 2010, s:185.

الساعاتي، عبد الرحيم عبد الحميد، "علة الاقتصادية لتحريم النسيفة والفضل"، مجلة الاقتصاد الإسلامي لجامعة الملك عبد العزيز، العدد: 2، 2012، (59).

⁵⁴⁾ لم يرد في بعض الطرق لفظة "بخرصها"، كما ورد في بعضها زيادة "تقر"، وفي بعضها "كيلا"، انظر: الشافعي، الأم، (54/3)؛ الحميدي، المسند، (195/1)؛ عبد

الرزاق، المصنف، (103/8)؛ ابن أبي شيبه، المصنف، (302/7)؛ الدارمي، السنن، (329/2)؛ أحمد، المسند، (75/8)؛ صحيح البخاري، (765/2)، رقم الحديث

(2080)؛ صحيح مسلم، (1168/3)، رقم الحديث (1539)؛ ابن ماجه، السنن، (374/3)؛ أبو داود، السنن، (248/5)؛ الترمذي، السنن، (586/3)؛ النسائي،

المجتبى من السنن، (224/7).

⁵⁵⁾ ورد في بعض الطرق زيادة "والمعاومة والثنيا"، فيما ورد أن رخصة العرايا كانت استثناء من المزابنة وذلك فيما أخرجه الشافعي، ولم يرد لفظ المزابنة والمخابرة، أما

ما أخرجه البخاري وأبو داود فقد ورد فيه أن الرخصة استثناء من بيع الثمر حتى يبدو صلاحه، وقد أخرج رواية جابر بن عبد الله هذه كل من الشافعي والحميدي وأحمد

والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي، انظر: الأم، الشافعي، (54/3)؛ الحميدي، المسند، (540/2)؛ مسند أحمد، (258/22)؛ صحيح البخاري، (839/2)؛

رقم الحديث (2252)؛ صحيح مسلم، (1172/3)، رقم الحديث (1536)؛ أبو داود، السنن، (283/5)؛ الترمذي، السنن، (597/3)؛ النسائي، المجتبى من السنن،

(220/7).

وأخرج الشافعي والبخاري ومسلم وأحمد بن حنبل وأبو داود والنسائي عن سهل بن أبي حثمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمر بالتمر ورخص في العرية أن تباع بخرصها يأكلها أهلها رطباً. (56)

وأخرج الشافعي والبخاري ومسلم وأحمد بن حنبل وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا أن تباع بخرصها في خمسة أوسق، أو ما دون خمسة. (57)

عند دراسة أسانيد روايات حديث العرايا الأربعة تبين صحتها وعدم وجود ما يضعفها، وقد ذكر ذلك شراح الحديث، أما من حيث المتن فقد ورد في رواية جابر بن عبد الله أن رخصة كانت استثناء من النهي عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها، فيما ورد في رواية سهل بن أبي حثمة أن الاستثناء كان من النهي عن بيع الثمر بالتمر، أما رواية أبي هريرة فقد ورد فيها أن الاستثناء ورد في خمسة أوسق أو ما دون ذلك، مع شك الراوي في دخول الخمسة في الرخصة من عدمه.

العرايا لغة: جمع عرية، كغنية، هي النخلة المعراة، يقال أعراه النخلة أي وهبه ثمرة عامها، وقيل العرية هي التي أكل ما عليها، أو التي لا تمسك حملها يتناثر عنها، وقيل: ما عزل من المساومة عند بيع النخل، وقيل كذلك العرية النخلة يعريها صاحبها رجلاً محتاجاً، فيجعل له ثمرها عاماً فيعروها أي يأتيها، قال ابن العربي: "قال بعض العرب منا من يعري، قال: وهو أن يشتري الرجل النخل ثم يستني نخلة أو نخلتين"، وعرية من باب فعيلة بمعنى فاعلة لأنها عريت بإعراء مالكة أي إفراده لها من باقي النخل فهي عارية، وقيل بمعنى مفعولة من عراه يعروه إذا أتاه، لأن مالكة يعرفها، أي يأتيها فهي معروءة، وإنما أدخلت فيها الهاء لأنها أفردت فصارت في عداد الأسماء مثل النطيحة والأكيلة، ولو جئت بها مع النخلة قلت نخلة عري. (58)

تفسير العرايا الواردة في الحديث:

اختلف الفقهاء والمحدثون في تفسير العرية الواردة في الحديث على عدة أقوال، ففسرها عبد ربه بن سعيد الأنصاري بقوله "العرية أن يعري الرجل النخلة أو النخلات يسميها له من ماله ليأكلها فيبيعها

(56). ورد في بعض طرق هذه الرواية أن النبي (ص) نهى عن المزبنة ورخص في العرايا، انظر: الأم، الشافعي، (54/3)؛ مسند الحميدي، (196/1)؛ ابن أبي شيبة، المصنف، (506/4)؛ أبو داود، السنن، (249/5)؛ صحيح البخاري، (764/2)، رقم الحديث (2079)؛ صحيح مسلم، (1170/3)؛ (1540)؛ النسائي، السنن الكبرى، (21/4).

(57). انظر: مالك، مالك بن أنس بن مالك الأصبجي، الموطأ، رواية يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، (620/2)؛ الشافعي، الأم، (54/3)؛ مسند أحمد، (175/12)؛ ابن ماجه، السنن، (249/5)؛ صحيح البخاري، (764/2)، رقم الحديث (2078)؛ صحيح مسلم، (1171/3)، (1541)؛ أبو داود، السنن، (249/5)؛ الترمذي، السنن، (587/3)؛ مسند البزار، (5/15)؛ النسائي، المحتجى من السنن، (228/7).

(58). ابن منظور الإفريقي، جمال الدين، لسان العرب، باب الباء، فصل العين، دار صادر، بيروت، ط: 3، 1414، (50/15)؛ الزبيدي، مرتضى، تاج العروس، باب الباء، فصل العين، دار الفكر، بيروت، ط: 1، 1414، (672/19)؛ الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على الموطأ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 1، 2003، (396/3).

بتمر"،⁽⁵⁹⁾ أما محمد بن إسحاق ففسر العرايا ب"أن يهب الرجل النخلات فيشق عليه أن يقوم عليها فيبيعها بمثل خرصها"،⁽⁶⁰⁾ وقال الأوزاعي: "العرايا هي أن أهل البيت المساكين يمنحون النخلات، فترطب في اليوم القفيز والقفيزان، فلا يكون فيها ما يسعهم، فرخص لهم أن يبيعوا ثمر نخلهم بأوساق من تمر"،⁽⁶¹⁾ وقال يحيى بن سعيد: "العرية أن يشتري الرجل ثمر النخلات لطعام أهله رطباً بخرصها تمراً"،⁽⁶²⁾ أما أبو عبيد فقال: "العرية هي أن يبيع الرجل ثمر حائطه بعد بدو صلاحه، ويستثنى منه نخلات معلومات يقيها لنفسه ولعياله"،⁽⁶³⁾ أما الإمام النووي فقال: "أما العرايا فهي أن يخرص الخارص نخلات، فيقول هذا الرطب الذي عليها إذا ييس تجيء منه ثلاثة أوسق من التمر مثلاً، فيبيعه صاحبه لإنسان بثلاثة أوسق تمر، ويتقاضان في المجلس، فيسلم المشتري التمر، ويسلم البائع الرطب بالتخلية"،⁽⁶⁴⁾ وفسر الباجي العرية بأنها "النخلة الموهوب ثمرها"،⁽⁶⁵⁾ وهو تفسير سعيد بن جبير كذلك،⁽⁶⁶⁾ أما الحافظ ابن حجر فقد ذكر عدة صور للعرايا هي كالآتي:

الصورة الأولى: أن يقول الرجل لصاحب حائط بعني ثمر نخلات بأعيانها بخرصها من التمر، فيخرصها أو يبيعه ويقبض منه التمر ويسلم إليه النخلات بالتخلية فينتفع برطبها.
الصورة الثانية: أن يهب الرجل آخر ثمر نخلات، فيتضرر الموهوب له بانتظار صيرورة الرطب تمراً ولا يجب أكلها رطباً لاحتياجه إلى التمر، فيبيع ذلك الرطب بخرصه من الواهب أو من غيره بتمر يأخذ معجلاً.
الصورة الثالثة: أن يبيع الرجل ثمر حائطه بعد بدو صلاحه، ويستثنى منه نخلات معلومة يقيها لنفسه أو لعياله، وهي التي عفي له عن خرصها في الصدقة.
الصورة الرابعة: أن يعري رجلاً ثمر نخلات يبيع له أكلها والتصرف فيها، وهذه هبة مخصوصة.
الصورة الخامسة: أن يعري عامل الصدقة لصاحب الحاجة من حائطه نخلات معلومة، لا يخرصها في الصدقة.⁽⁶⁷⁾

أما الوسق الوارد في الحديث فجمعه أوسق وأوساق ووسوق، والوسق بفتح الواو ستون صاعاً، وهو ثلاثمائة وعشرون رطلاً عند أهل الحجاز، وأربعمائة وثمانون رطلاً عند أهل العراق على اختلافهم في مقدار

⁽⁵⁹⁾ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، الاستتكار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، ط: 1، 2000، (315/6).

⁽⁶⁰⁾ ابن عبد البر، الاستتكار، (315/6).

⁽⁶¹⁾ ابن عبد البر، الاستتكار، (315/6).

⁽⁶²⁾ ابن حجر، فتح الباري، (392/4).

⁽⁶³⁾ المباركفوري، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحنوف بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، (437/4).

⁽⁶⁴⁾ النووي، شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 2، 1392، (187/10).

⁽⁶⁵⁾ الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطأ، (396/3).

⁽⁶⁶⁾ الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطأ، (396/3).

⁽⁶⁷⁾ ابن حجر، فتح الباري، (392/4).

الصاع، وفي رطل بغداد أقوال أظهرها أنه مئة درهم وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع درهم، والوسق بمقادير اليوم يساوي مئة وخمسة وسبعين كيلو غرام. (68)

الخرص: ورد في بعض طرق الحديث لفظة "بخرصها" بفتح الخاء أو كسرهما، والفتح أشهر، ومعناها بقدر ما فيها إذا صار تمرا، فإذا فتحنا الخاء تكون الكلمة مصدرا أي اسم فاعل، أما على الكسر فتصبح اسما للشيء المخروص. (69)

المصطلحات المتعلقة بالعرايا

ورد في بعض روايات الحديث أن رخصة العرايا جاءت استثناء من النهي عن بيع المزبنة والمحاقلة والمخابرة، لذا وجب إيضاح هذه المصطلحات.

المزبنة لغة: من الزبن وهو الدفع، وسمي بعض الملائكة بالزبانية لدفعهم أهل النار، والمزبنة هي: بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر كيلا، وكذلك كل ثمر يبيع على شجره بثمر كيلا. (70)

أما اصطلاحا: فقد عرفها جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة بأنها بيع الثمر الذي على رؤوس النخل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا، (71) فيما ذهب المالكية إلى أن المزبنة هي بيع مجهول القدر بمجهول أو معلوم من جنسه. (72)

المحاقلة: لغة من الحقل، وهو الزرع إذا تشعب ورقه قبل أن تغلظ سوقه، والمحاقلة: بيع الزرع قبل بدو صلاحه، وقيل: بيع الزرع في سنبله بالبر، وقيل: المزارعة على نصيب معلوم بالثلث والرابع أو أقل من ذلك أو أكثر وهو مثل المخابرة، وقيل: المحاقلة اكتراء الأرض بالحنطة وهو الذي يسميه الزراعون المجاربة. (73)

أما اصطلاحا: فقد عرفها جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة بأنها: "بيع الحنطة بسنبلها بحنطة مثل كيلها خرصا"، (74) فيما للمالكية في تعريف المحاقلة وجهان، الأول كالجذور، والثاني: "هو شراء أو كراء الأرض بما يخرج منها"، وهذا التعريف هو المشهور عند المالكية. (75)

(68). النووي، شرح النووي على مسلم، (49/7)؛ الزبيدي، تاج العروس، باب القاف، فصل الواو، (482/13).

HALİT ÜNAL, "ARÂYÂ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/araya> (05.02.2020).

(69). الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على الموطأ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 1، 2003، (396/3).

(70). الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، باب الزاي (زين)، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط: 5، 1999، (134/1)؛ ابن منظور، لسان العرب، باب النون، فصل الزاي (زين)، (195/13).

(71). وأضاف الحنابلة إلى المزبنة بيع العنب بالزبيب، انظر: ابن قدامة، المعنى، (144/4)؛ السرخسي، المبسوط، (14/23)؛ الشريبي، معني المحتاج، (504/2).

(72). أبو الحسن التسولي، البهجة شرح التحفة، (42/2).

(73). الرازي، مختار الصحاح، (حقل)، (77/1)؛ ابن منظور، لسان العرب، باب اللام، فصل الخاء، (حقل)، (160/11).

(74). الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، (47/4)؛ الشافعي، اختلاف الحديث، (552/1)؛ ابن الخاملي، أبو الحسن أحمد بن محمد الضبي ابن الخاملي الشافعي،

اللباب في الفقه الشافعي، تحقيق: عبد الكريم بن صنيان العمري، دار البخاري، المدينة المنورة، ط: 1، 1416، (226/1).

(75). ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحمد ولد ماديبك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط: 2، 1980، (652/2)؛ القراني، الذخيرة، (290/5).

المخابرة لغة: هي المزارعة على نصيب معين، وقيل: هو من الخبار، الأرض اللينة، وقيل: أصل المخابرة من خير، لأن النبي، صلى الله عليه وسلم، أقرها في أيدي أهلها على النصف من محصولها،⁽⁷⁶⁾ وقد اعتمد الجمهور المعنى اللغوي بتفسيرهم المخابرة على أنها المزارعة بالنصف أو الربع.⁽⁷⁷⁾

التكييف الفقهي للعرايا:

اختلف الفقهاء في حقيقة العرايا، هل هي هبة أم بيع أم هبة ابتداء ببيع انتهاء، وإليك بيان ذلك. الحنفية: عرف الحنفية العرايا بـ"أن يهب الرجل ثمر نخلة من بستانه ثم يشق على الواهب دخول الموهوب له في بستانه كل ساعة ولا يرضى أن يخلف الوعد فيرجع فيه فيعطيه قدره تمرا مجدودا بالحرص بدله"، فهي عندهم هبة، وإنما سميت بيعا في بعض الروايات مجازا، لأن في نهايتها أشبهت البيع، وقد بنوا تعريفهم هذا على عدة أمور، أولها: المعنى اللغوي للعرية وهي العطية، وثانيها: ما روي عن زيد بن ثابت أنها (العرايا) النخلة والنخلتين يوهبان للرجل فيبيعها بخرصها تمرا،⁽⁷⁸⁾ وثالثها: ما قاله زيد أيضا عندما سئل: ما عراياكم هذه، فقال: إن الرطب ليأتينا ولم يكن في أيدينا بعد نبتاعه به وعندنا فضالات من التمر فرخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نبتاع بخرصها تمرا فنأكل مع اليباس الرطب،⁽⁷⁹⁾ أما رابعها: فقولهم ما على رؤوس النخل لا يتأتى فيه الكيل، فأقام الشرع الحرص فيه مقام الكيل للحاجة تيسيرا،⁽⁸⁰⁾ ولم يحصر الحنفية العرايا في خمسة أوسق، لكنهم قالوا: الحمل على خمسة أوسق أولى خروجا من الخلاف،⁽⁸¹⁾ وقد نوقش الحنفية بعدة أمور منها:

أولا: لا يلزم من كون أصل العرية العطية ألا تطلق العرية شرعا على صور أخرى.⁽⁸²⁾

ثانيا: وردت العرايا في أكثر الطرق بلفظ البيع، لكن الحنفية أجابوا عن ذلك بأمرين، الأول: لفظ البيع في العرايا لا يدل على جواز المزانة فيها، لأن هذا البيع إما أن يكون من المعري نفسه أو من غيره، وهو

(76). الرازي، مختار الصحاح، (خير)، (87/1)؛ ابن منظور، لسان العرب، باب الرء، فضل الحاء، (خير)، (228/4).

(77). السرخسي، المبسوط، (3/23)؛ شَيْخِي زَاد، عبد الرحمن بن محمد الكلبي، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تحقيق: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، ط: 1998، (140/4)؛ ابن رشد، بداية المجتهد، (225/2)؛ القرابي، شهاب الدين، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994، (392/5)؛ النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، (243/4)؛ الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1994، (423/3)؛ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد، دار الفكر، بيروت، ط: 1، 1405، (581/5).

(78). الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، (46/3)؛ المنبجي، أبو محمد علي بن زكريا، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، تحقيق: محمد فضل عبد العزيز مراد، دار القلم، دمشق، ط: 2، 1994، (489/2).

(79). السرخسي، المبسوط، (342/12).

(80). السرخسي، المبسوط، (342/12).

(81). القدوري، أبو الحسن أحمد بن محمد القدوري، مختصر القدوري في الفقه الحنفي، تحقيق: كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1997، (83/1)؛ السرخسي، المبسوط، (165/12)؛ المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر الفرغاني المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (45/3).

(82). المباركفوري، تحفة الأحوذني بشرح جامع الترمذي، (438/4).

في الحالتين لا يعتبر بيعا، لأن الثمر في الحالة الأولى لم يخرج من ملك المعري لعدم قبض المعري له، والبيع من المالك غير معقول، أما في الثانية فهو كذلك ليس بيعا لأن الثمر ليس بمملوك للمعري له قبل القبض، الثاني: البيع قد يطلق على الاستبدال صورة، وإن لم يتحقق الاستبدال حقيقة، كقوله تعالى: "أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم"، (البقرة، 175) فإذا وهب الواهب لأحد شيئا ثم استبدله بشيء آخر قبل قبض الموهوب له أو بعده صح عليه إطلاق لفظ البيع عرفا، وإن لم يكن بيعا حقيقة، فلفظ البيع في قوله (ص): "لا تبيعوا الثمر بالتمر" وإن لم يكن شاملا لاستبدال الثمر المعري من قبل المعري له قبل القبض شرعا إلا أنه شامل له عرفا، والاستثناء هنا وإن كان منقطعاً بحسب مراد الشارع إلا أنه متصل بحسب متفاهم العرف،⁽⁸³⁾ وهذا الرد من الحنفية فيه تكلف لأن اللفظ (البيع) يحمل على حقيقته -وهو البيع شرعا- إن لم تكن هناك قرينة تمنعها، خاصة إن علمنا أن رخصة العرايا كانت استثناء متصلا من البيوع المنهي عنها، مما يدل على ضعف رد الحنفية هذا.

ثالثا: لو كان المقصود من العرايا الهبة لكان استثناءها من بيع المزبنة لغوا.⁽⁸⁴⁾

رابعا: لو كان المقصود بالعرايا رجوع الواهب عن هبته قبل القبض لما كان في ذكرها فائدة لأن الواهب بعد رجوعه عن هبته (لو فرضنا جواز ذلك) له أن يهب ما يشاء بدلا منها وله ألا يهب شيئا أبدا.
خامسا: عدم جواز رجوع الواهب عن هبته، لكن يجاب للحنفية عن ذلك بأن معنى الرخصة يتحقق هنا بجواز رجوع الواهب عن هبته وانتفاء الإثم عنه.
سادسا: لو كان المقصود بالعرايا رجوع الواهب عن هبته بعد القبض لكان ذلك بيعا من الموهوب له للواهب.

سابعا: لو كان المقصود بالعرايا الهبة لما كان في تحديدها بخمسة أوسق فائدة، لأن الهبة لا تتقيد، لكن الحنفية أجابوا عن هذا الاعتراض من عدة نقاط، النقطة الأولى: إن التحديد بخمسة أوسق هو ظن من الراوي ولم يقله الرسول (ص)، وقالوا: الواقعة كانت في خمسة أوسق أو ما دون ذلك، فظن الراوي أن الرخصة مقتضرة على ذلك، فنقل ذلك ولم يذكر السبب، النقطة الثانية: لم تقدر الأوسق الخمسة إلا في خبر داود بن الحصين، وقد تكلم أصحاب الحديث عليه واتهموه في مذهبه، وعابوا مالكاً في أنه روى عنه، ولم يرو عن أبي سعيد، النقطة الثالثة: ذكر أقل من خمسة أوسق؛ لأن الخمسة نصاب الصدقة، ويكره عندهم أن يتصدق على واحد بمقدار النصاب ويستحب ما دونه فذكر المقدار الذي لا يكره.⁽⁸⁵⁾

(83). التهانوي، ظفر أحمد العثماني، إعلاء السنن، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، (134/14).

(84). المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، (439/4).

(85). القدوري، أبو الحسين أحمد بن محمد، التجريد، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام، القاهرة، ط: 2، 2006، (2421/5).

ثامنا: عبر عن العرايا بالرخصة، والرخصة لا تكون إلا بعد ممنوع، والمنع إنما كان في البيع لا الهبة،⁽⁸⁶⁾ وقد أجاب الحنفية هذا الاعتراض بخمسة أمور: الأول: إن الرخصة موجودة هنا، لأن الموهوب له لم يملك الموهوب قبل القبض فلا يجوز له بيع ما لا يملك، فكانت الرخصة في العرايا استثناء من حكم الأصل،⁽⁸⁷⁾ الثاني: إن الرجل عندما أعرى شيئاً من ثمره وجب عليه أن يسلم ما وعد به، وإلا أثم ديانة، فجاءت الرخصة في العرايا بأن يعطي الموهوب بدلاً منه خرصه تمراً، وبالتالي لا يكون آثماً ولا في حكم من أخلف وعده، فهذا موضع الرخصة،⁽⁸⁸⁾ الثالث: الترخيص في بيع العرايا منسوخ بالنهي عن بيع العرايا، وقد أجيب على ذلك ببطلان القول بالنسخ لاتصال الرخصة بالنهي، فقد ثبت أن النبي نهي عن بيع المزبنة ثم رخص بعد ذلك في بيع العرايا،⁽⁸⁹⁾ الرابع: تعارض المحرم والمبيح هنا، فقدم المحرم على المبيح،⁽⁹⁰⁾ الخامس: خبر العرايا مختلف في استعماله وهو معارض بحديث النهي عن بيع المزبنة المتفق على استعماله، فقدم حديث النهي عن المزبنة المتفق عليه على حديث العرايا المختلف في استعماله.⁽⁹¹⁾

المالكية: عرفها المالكية بـ"أن يهب الرجل ثمرة شجرة أو شجرات لرجل آخر، فيقبضها الموهوب له، ثم يشتريها المعطي منه بخرصها تمراً إلى الجذاذ"، فالعرايا عندهم هبة ابتداء بيع انتهاء، وقد اشترطوا لصحتها عدة شروط، الأول: أن تكون على وجه المعروف لا المتاجرة،⁽⁹²⁾ الثاني: أن تكون في الثمار التي تبيس وتدخر كالعنب والتين والجوز واللوز،⁽⁹³⁾ الثالث: أن تكون في خمسة أوسق أو ما دونها،⁽⁹⁴⁾ الرابع: أن تكون في ثمرة بدا صلاحها،⁽⁹⁵⁾ الخامس: أن يكون بيع الثمرة بثمرة من صنفها،⁽⁹⁶⁾ السادس: أن يتم الشراء من قبل الواهب أو من ينزل منزلته،⁽⁹⁷⁾ السابع: أن يكون التأخير إلى وقت الجذاذ،⁽⁹⁸⁾ وقد استدلت المالكية على رأيهم هذا بالآتي:

⁽⁸⁶⁾. المباركفوري، تحفة الأحمدي، (439/4).
⁽⁸⁷⁾. المنبجي، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، (488/2).
⁽⁸⁸⁾. المنبجي، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، (489/2).
⁽⁸⁹⁾. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط: 2، بدون تاريخ، (83/6).
⁽⁹⁰⁾. ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (83/6).
⁽⁹¹⁾. الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: سائد بكداش ومجموعة، دار البشائر الإسلامية ودار السراج، بيروت، ط: 1، 2010، (44/3).
⁽⁹²⁾ ومثله ذلك عندهم أن يبدل الرجل للرجل دراهمه بأوزن منها على وجه المعروف لا البيع، انظر: مالك، المدونة الكبرى، رواية سحنون، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1994، (285/3).
⁽⁹³⁾. وقيل لا يشترط أن تكون مما يبيس ويدخر، انظر: أبو الحسن الرجرجاني، مناهج التحصيل وتناجج لطائف التأويل، (59/7).
⁽⁹⁴⁾. فيما ذهب بعض المالكية إلى فسح بيع العرايا إن كان في خمسة أوسق، انظر: ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، (654/2).
⁽⁹⁵⁾. وروي عن مالك عدم اشتراط بدو الصلاح، انظر: مالك، المدونة الكبرى، (286/3).
⁽⁹⁶⁾. وروي عن مالك عدم اشتراط بدو الصلاح، انظر: مالك، المدونة الكبرى، (286/3).
⁽⁹⁷⁾. إما ببيع أو هبة أو ميراث، انظر: الجندي، ضياء الدين خليل بن إسحاق بن موسى الجندي المصري، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه، الدار البيضاء، ط: 1، 2008، (565/5).
⁽⁹⁸⁾. وقيل لا يشترط أن تكون مما يبيس ويدخر، انظر: أبو الحسن الرجرجاني، مناهج التحصيل وتناجج لطائف التأويل، (59/7).

أ. ما رواه أبو هريرة من أن النبي (ص) "رخص في العرايا أن تباع بخرصها في خمسة أوسق، أو ما دون خمسة".⁽⁹⁹⁾

ب. حديث الأصناف الستة،⁽¹⁰⁰⁾

ت. حديث "نهي عن بيع الثمر بالتمر ورخص في العرية أن تباع بخرصها يأكلها أهلها رطبا".⁽¹⁰¹⁾

الشافعية: عرف الشافعية العرايا بأنها "بيع الرطب على رؤوس النخل بتمر في الأرض"،⁽¹⁰²⁾ فهي عندهم بيع مستثناة من بيع المزبنة المنهي عنه، وقد اشترطوا لصحتها عدة شروط، الأول: أن تكون في رطب أو تمر، وقاسوا العنب على الرطب،⁽¹⁰³⁾ الثاني: أن يكون أحد البدلين على الشجر والآخر على الأرض،⁽¹⁰⁴⁾ الثالث: أن يكون أحدهما رطبا والآخر يابساً،⁽¹⁰⁵⁾ الرابع: ألا يتم تأخير أحد البدلين، بل يجب التقابض بتسليم التمر أو الزبيب في المجلس وتخلية رطب النخل أو عنب الكرم،⁽¹⁰⁶⁾ الخامس: أن تكون فيما دون خمسة أوسق،⁽¹⁰⁷⁾ والراجح في المذهب الشافعي عدم اختصاص رخصة بيع العرايا بالفقراء،⁽¹⁰⁸⁾ وقد استدلوا على اعتبار العرايا بيعاً بما استدل به المالكية.⁽¹⁰⁹⁾

الحنابلة: عرف أحمد بن حنبل العرايا بقوله: "إن العرايا أن يعري الرجل جاره أو قرابته للحاجة والمسكنة، فإذا أعراه إياها فللمعري أن يبيعها ممن شاء"،⁽¹¹⁰⁾ فهم في ذلك يوافقون الشافعية في اعتبارها بيعاً، ولصحة بيع العرايا عند الحنابلة ستة شروط، الأول: أن تكون رطبا على رأس النخل ومقابل تمر لا رطب، الثاني: أن

⁽⁹⁹⁾. سبق تخريجه في الأعلى.

⁽¹⁰⁰⁾. سبق تخريجه في الأعلى.

⁽¹⁰¹⁾. سبق تخريجه في الأعلى.

⁽¹⁰²⁾. الشريبي، مغني المحتاج، (507/2).

⁽¹⁰³⁾. على الأظهر من قول الشافعي، وقيل يصح فيما يبس ويدخر، انظر: الشريبي، مغني المحتاج، (507/2).

⁽¹⁰⁴⁾. قال بعض المتأخرين من الشافعية لا يشترط ذلك، انظر: الشريبي، مغني المحتاج، (506/2).

⁽¹⁰⁵⁾. أما إن كان خمسة أوسق فلا يصح في أظهر قول الشافعي، وفي القول الآخر يصح، انظر: الشريبي، مغني المحتاج، (506/2).

⁽¹⁰⁶⁾. الشريبي، مغني المحتاج، (506/2).

⁽¹⁰⁷⁾. أما إن كان خمسة أوسق فلا يصح في أظهر قول الشافعي، وفي القول الآخر يصح، انظر: الشريبي، مغني المحتاج، (506/2).

⁽¹⁰⁸⁾. وقيل يختص بالفقراء، لما روي عن زيد بن ثابت "أن رجلاً محتاجين من الأنصار شكوا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن الرطب يأتي ولا نقد بأيديهم يتناعون به رطبا يأكلونه مع الناس وعندهم فضل قوتهم من التمر، فرخص لهم أن يبتاعوا العرايا بخرصها من التمر"، وأجاب من لا يجعل رخصة العرايا مختصة بالفقراء بأن هذا الحديث ضعيف وعلى فرض صحته فحكمة المشروعية لا تدل على تخصيص الحكم، انظر: الشافعي، الأم، (54/3)؛ الشريبي، مغني المحتاج، (507/2).

⁽¹⁰⁹⁾. الشافعي، اختلاف الحديث، (552/1)؛ ابن المحاملي، الباب في الفقه الشافعي، (226/1)؛ الرافعي، فتح العزيز، (86/9)؛ الأنصاري، زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري السُّنِّيكي، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، (107/2).

⁽¹¹⁰⁾. ابن عبد البر، الاستئثار، (315/6).

تكون فيما دون خمسة أوسق،⁽¹¹¹⁾ الثالث: أن يكون مشتري العرايا محتاجا إلى أكلها رطبا،⁽¹¹²⁾ الرابع: ألا يكون عند المشتري نقد يشتري به، الخامس: أن يشتريها بخرصها، السادس: التقابض قبل التفريق.⁽¹¹³⁾

الظاهرية: ذهب ابن حزم إلى تخصيص جواز العرايا في ثمار النخيل دون غيرها وذلك جمعا بين حديث النهي عن المزابنة وحديث النبي (ص): " نهي عن بيع الثمر بالتمر ورخص في العرية أن تباع بخرصها يأكلها أهلها رطبا"،⁽¹¹⁴⁾ فجعلوا الاستثناء في التمر دون غيره.⁽¹¹⁵⁾

ولعل منشأ الخلاف في تكييف العرايا بين الفقهاء هو أن لفظ العرية لفظ مشترك يحتمل عدة معاني منها الهبة والبيع، فحملها الجمهور على كل المعاني لأن المشترك يحمل على كل معانيه إن لم يكن بعض معانيها أولى من الآخر، أما الحنفية فقالوا: العرية وإن كانت تحتمل عدة معان إلا أن حملها على المعنى المتعارف عليه أولى، لأن العرب تطلق العرية عادة على الهبة، ولا يصح حملها على كل المعاني، لأن عموم اللفظ المشترك غير جائز عند الحنفية.

الخلاصة: مما سبق يتبين أن الحنفية جعلوا العرايا من باب الهبة، وللواهب الرجوع في هبته قبل قبضها من قبل الموهوب له، وهذا التفسير فيه تكلف من قبل الحنفية لأن العرايا وردت بلفظ البيع كما ذكرنا، كما وردت على أنها رخصة من بيع المزابنة، فكيف يمكن تفسيرها على أنه هبة، أما المالكية فوافقوا الحنفية في كونها هبة ابتداء، وخالفوهم عندما جعلوا شراء الواهب ما وهبه من الموهوب له بعد القبض لا قبله، كذا جعل المالكية العرايا من باب البيوع الآجلة لكن على سبيل المعروف لا على سبيل التجارة وربطوها بالهبة، فيما جعل الشافعية العرايا يبيعا مستقلا، ولم يربطوها بالهبة، كما اشترطوا التقابض فيها، أما الحنابلة فمذهبهم قريب من الشافعية في هذه المسألة، ولعل الأقرب إلى الصواب ما ذكره المالكية من أن العرايا وإن كانت في ابتدائها هبة من المعري للمعري له، إلا أنها في نهايتها بيع للتمر المعري من قبل المعري له برطب، ويدل على ذلك عدة أمور، منها: أن العرية لغة في أصلها هبة، وقد كان أصحاب النخيل يتصدقون على المحتاج بتمر بعض نخلاتهم، ولم يكن يتجاوز مقدار الصدقة عادة وهو خمسة أوسق، فجاز للموهوب له (المتصدق عليه) أن يبيع الثمر الموهوب برطب إن أراد، فعن سهل بن أبي حثمة: "أن رسول الله (ص) أرحص في العرية أن تؤخذ بخرصها تمرا يأكلها رطبا"، أي يبيع المعري له الثمر المعري خرصا بعوضه رطبا، ومنها: ورود العرايا في

(111). وقيل يجوز في الخمسة، لكن المذهب أنه لا يجوز، انظر: بهاء الدين المقدسي، بهاء الدين أبو محمد عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، العدة شرح العمدة، دار الحديث، القاهرة، 2003، (249/1).

(112). واستدلوا على ذلك بما روي عن محمود بن لبيد قال: قلت لزيد بن ثابت: ما عراياكم هذه؟ فسمى رجلاً محتاجين من الأنصار: "شكوا إلى رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أن الرطب يأتي ولا نقد بأيديهم يتناعون به رطبًا يأكلونه وعندهم فضول من التمر، فرخص لهم رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أن يتناوعوا العرية بخرصها من التمر يأكلونه رطبًا"، وقد سبق تخريج هذا الحديث في الأعلى، انظر: بهاء الدين المقدسي، العدة شرح العمدة، (249/1).

(113). ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، (37/2)؛ شرح الزركشي على مختصر الحرق، (34/2)؛ المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (63/12).

(114). سبق تخريجه في بداية المقالة.

(115). ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي القرطبي، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، (398/7).

أكثر الروايات بلفظ بيع، ومنها كذلك: ورود العرايا في أكثر الروايات على أنها رخصة، فلو كانت العرايا هبة لكان لفظ الرخصة بلا معنى كون الرجوع في الهبة جائز ولا يحتاج إلى رخصة، ومنها: كون رخصة العرايا جاءت استثناء من بيع التمر بالتمر إلا مثلا بمثل ومن بيع المزابنة وغيرها من البيوع المنهي عنها، ومنها: تحديد الرخصة بخمسة أوسق أو ما دون ذلك، ولو كانت هبة لما كان هذه التحديد معنى، أما ما ذهب إليه الحنفية من أن التحديد بخمسة أوسق ظن من قبل الراوي وليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم فالراجح أن هذا التحديد هو من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، خاصة مع ورود هذا التحديد في روايات صحيحة الأسانيد سبق تحريجها في الأعلى.

علاقة علة الربا بالعرايا:

يفيد حديث الأصناف الستة عدم جواز بيع التمر بجنسه إلا متساويا، ومن ذلك بيع التمر على رؤوس النخل بجنسه، لجهالة التمر الذي في رؤوس النخل، إلا أن النبي (ص) أجاز ذلك في العرايا استثناء، وقد ذكرنا سابقا رجحان اعتبار العرايا بيعا وليس هبة كما ذكر الحنفية، لكن ما الذي دفع النبي (ص) إلى إعطاء مثل هذه الرخصة هنا مع أنه منع ذلك في حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما حيث قال: "بع الجمع بالدرهم وابتع بالدرهم جنينا"،⁽¹¹⁶⁾ الذي يظهر لنا - والله أعلم - أن النبي (ص) عندما نهي عن بيع التمر بجنسه متفاضلا في حديث "الأصناف الستة" وحديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري السابق إنما نهي عن ذلك باعتبار التمر سلعة نقدية، أما ترخيصه ذلك في بيع العرايا فباعتبار التمر طعاما، فخرج بذلك التمر عن كونه تمرا في هذه المسألة، وأصبح الطعام هو المقصود من شرائه لا الثمنية، وخاصة في حالة عدم توفر ثمن آخر في يد الشاري يشتري به الرطب سوى التمر الذي في يده، فزالت بذلك صفة الثمنية عن الرطب وأصبح بذلك مجرد سلعة، يدل على ذلك ما ذكره الشافعي في الأم: "وقيل لمحمد بن لبيد أو قال محمود بن لبيد لرجل من أصحاب النبي (ص) إما زيد بن ثابت وإما غيره ما عراياكم هذه؟ قال فلان وفلان وسمى رجلا محتاجين من الأنصار شكوا إلى النبي (ص) أن الرطب يأتي ولا نقد بأيديهم يتبايعون به رطبا يأكلونه مع الناس وعندهم فضول من قوتهم من التمر فرخص لهم أن يتبايعوا العرايا بخرصها من التمر الذي في أيديهم يأكلونها رطبا"،⁽¹¹⁷⁾ وقال: "والمعقول فيها أن يكون أذن لمن لا يحل له أن يتبايع بتمر من النخل ما يستجنيه رطبا كما يتبايع بالدنانير والدرهم فيدخل في معنى الحلال أو يزايل معنى الحرام"،⁽¹¹⁸⁾ ولعل

⁽¹¹⁶⁾. أخرجه مالك في موطنه والبخاري في أربعة مواضع من صحيحه ومسلم في موضعين من صحيحه والنسائي في السنن الكبرى، انظر: مالك، الموطأ، رواية يحيى الليثي، (623/2)؛ صحيح البخاري، الأحاديث رقم: (2089-2180-4001-6918)، (767/2)، (808/2)، (1550/4)، (2675/6)؛ صحيح مسلم، الحديث رقم (1593)، (1215/3)؛ النسائي، السنن الكبرى، (233/7).

⁽¹¹⁷⁾. الشافعي، الأم، (45/3).

⁽¹¹⁸⁾. الشافعي، الأم، (45/3).

تقييد الرخصة في بيع العرايا بخمسة أوسق⁽¹¹⁹⁾ يؤيد ما ذهبنا إليه، فما يحتاجه الإنسان من الرطب للأكل يجب أن يكون له حد معين، فإن جاوز هذا الحد ظهر أن قصده من هذا البيع هو الحصول على الثمن لا الطعام، وقد ربط أبو عبيد التحديد بخمسة أوسق بالزكاة التي تجب في خمسة أوسق لأنه قدر ما يأكلون،⁽¹²⁰⁾ فقد كانت الخمسة أوسق تكفيهم مدة سنة، وقال ولي الله الدهلوي: "ورخص في العرايا بخرصها من التمر فيما دون خمسة أوسق لأنه عرف أنهم لا يقصدون في ذلك القدر الميسر، وإنما يقصدون أكلها رطبا، وخمسة أوسق هو نصاب الزكاة وهي مقدار ما يتفكه به أهل البيت"،⁽¹²¹⁾ ولو كانت علة الربا في التمر هي الطعم فكيف للحاجة للطعام أن تبيح ما كان محرما لأنه طعاما، كما ورد في صحيح مسلم وغيره عن أبي نضرة قال سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف، فلم يريا به بأسا، فإني لقاعد عند أبي سعيد الخدري فسألته عن الصرف، فقال: ما زاد فهو ربا، فأنكرت ذلك لقولهما، فقال: لا أحدثك إلا ما سمعت من رسول الله (ص)، جاءه صاحب نخلة بصاع من تمر طيب، وكان تمر النبي (ص) هذا اللون، فقال له النبي (ص): "أنى لك هذا؟"، قال: انطلقت بصاعين، فاشتريت به هذا الصاع، فإن سعر هذا في السوق كذا وسعر هذا كذا، فقال رسول الله (ص): "ويلك أربيت، إذا أردت ذلك فبع تمرك بسلعة، ثم اشتر بسلعتك أي تمر شئت"، قال أبو سعيد: فالتمر بالتمر أحق أن يكون ربا أم الفضة بالفضة؟،⁽¹²²⁾ فأبو سعيد الخدري رضي الله عنه عندما سئل هنا عن حكم الصرف أجاب بنهي النبي (ص) عن بيع التمر بالتمر متفاضلا، وقال: "فالتمر بالتمر أحق أن يكون ربا أم الفضة بالفضة، فهو بالتالي قاس الفضة على التمر، وجعل التفاضل في الفضة بالفضة أولى في المنع من التمر بالتمر، لكن ما هو الجامع بين التمر والفضة والذي جعل أبا سعيد رضي الله عنه يقوم بهذا القياس، فإذا أخذنا بالمعنى الذي انتبه إليه الحنفية والحنابلة⁽¹²³⁾ وهو الوزن والكيل، فإن التمر والفضة مختلفان في ذلك، فالتمر مكيل والفضة موزونة، وإن تمسكنا بالطعم أو الاقتيات والادخار في التمر وبالثمن في الفضة كما ذكر الشافعية والمالكية، فإن التمر والفضة مختلفان كذلك في هذا المعنى، والذي يظهر للباحثين أن الجامع بين هذين الصنفين هو الثمنية، وهو الذي دفع أبا سعيد الخدري إلى مثل هذا القياس، ولعل جعله الفضة بالفضة أحق بأن يكون ربا من التمر بالتمر يشير إلى أن الذهب والفضة موغلان في الثمنية أكثر من الأصناف الأربعة الأخرى، أضف إلى ذلك أن النبي (ص) لم يأمر في بيع العرايا ببيع التمر

(119). قال الحنفية: التحديد بخمسة أوسق ظن من قبل الراوي وليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، لكن الراجح أنه من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، خاصة مع ورود هذا التحديد في روايات صحيحة الإسناد، وسيرد تفريغ الحديث عند إيراد مسألة بيع العرايا.

(120). القاسم بن سلام، كتاب الأموال، (589).

(121). الشاه ولي الله الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، دار الجليل، بيروت، ط:1، 2005، (167/2).

(122). أحمد بن حنبل، المسند، (11075)، (131/17)؛ صحيح مسلم، رقم الحديث (1594)، (1216/3).

(123). على الرواية الراجحة عن الإمام أحمد.

بالذهب أو الفضة وبالتالي يترجح ما توصلنا إليه من أن علة الربا في الأصناف الواردة في حديث الأصناف الستة "الذهب والفضة والتمر والبر والشعير والملح" هي الثمنية لا غير.

الخاتمة:

عند دراسة أسانيد روايات حديث العرايا الأربعة تبين صحتها وعدم وجود ما يضعفها، وقد اختلف الفقهاء في تفسير العرايا الواردة في هذا الحديث، فالحنفية جعلوها من باب الهبة، وللواهب الرجوع في هبته قبل قبضها من قبل الموهوب له، أما المالكية فوافقوا الحنفية في كونها هبة ابتداء، وخالفوهم عندما جعلوا شراء الواهب ما وهبه من الموهوب له بعد القبض لا قبله، كذا جعل المالكية العرايا من باب البيوع الآجلة لكن على سبيل المعروف لا على سبيل التجارة وربطوها بالهبة، فيما جعل الشافعية العرايا بيعا مستقلا، كذا الحنابلة مذهبه قريب من الشافعية في هذه المسألة، ولعل الأقرب إلى الصواب ما ذكره المالكية من أن العرايا وإن كانت في ابتدائها هبة من المعري للمعري له، إلا أنها في نهايتها بيع للتمر المعري من قبل المعري له برطب، ويدل على ذلك عدة أمور، منها: أن العربية لغة في أصلها هبة، وقد كان أصحاب النخيل يتصدقون على المحتاج بتمر بعض نخلاتهم، ولم يكن يتجاوز مقدار الصدقة عادة وهو خمسة أوسق، فجاز للموهوب له (المتصدق عليه) أن يبيع الثمر الموهوب برطب إن أراد، ومنها: ورود العرايا في أكثر الروايات بلفظ بيع، ومنها كذلك: ورود العرايا في أكثر الروايات على أنها رخصة، فلو كانت العرايا هبة لكان لفظ الرخصة بلا معنى كون الرجوع في الهبة جائز ولا يحتاج إلى رخصة، ومنها: كون رخصة العرايا جاءت استثناء من بيع التمر بالتمر إلا مثلا بمثل ومن بيع المزبنة وغيرها من البيوع المنهي عنها، ومنها: تحديد الرخصة بخمسة أوسق أو ما دون ذلك، ولو كانت هبة لما كان هذه التحديد معنى، أما ما ذهب إليه الحنفية من أن التحديد بخمسة أوسق ظن من قبل الراوي وليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم فالراجح أن هذا التحديد هو من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، خاصة مع ورود هذا التحديد في روايات صحيحة الأسانيد سبق تحريجها في الأعلى، وبالإمكان الربط بين رخصة العرايا في التمر وبين علة ربا البيوع في الأصناف الستة التي من بينها التمر، فقد وقع بين الفقهاء المتقدمين والمتأخرين خلاف واسع في تحديد علة الربا في هذه الأصناف، وقد ترجح للباحثين رجحان تعليل الربا في الأصناف الستة بالثمنية فقط، فحديث الأصناف الستة يفيد عدم جواز بيع التمر بجنسه إلا متساويا، ومن ذلك بيع التمر على رؤوس النخل بجنسه، لجهالة التمر الذي في رؤوس النخل، إلا أن النبي (ص) أجاز ذلك في العرايا استثناء، وقد ذكرنا سابقا رجحان اعتبار العرايا بيعا وليس هبة كما ذكر الحنفية، لكن ما الذي دفع النبي (ص) إلى إعطاء مثل هذه الرخصة هنا مع أنه منع ذلك في حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما حيث قال: "بع الجمع بالدرهم وابتع بالدرهم جنيبا، الذي يظهر للباحثين - والله أعلم - أن النبي (ص) عندما نهى عن بيع التمر بجنسه متفاضلا في حديث "الأصناف الستة" وحديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري السابق إنما نهى عن ذلك باعتبار التمر

سلعة نقدية، أما ترخيصه ذلك في بيع العرايا فباعثبار التمر طعاما، فخرج بذلك التمر عن كونه تمرا في هذه المسألة، وأصبح الطعم هو المقصود من شرائه لا الثمنية، وخاصة في حالة عدم توفر ثمن آخر في يد الشاري يشتري به الرطب سوى التمر الذي في يده، فزالت بذلك صفة الثمنية عن الرطب وأصبح بذلك مجرد سلعة، وقد تم ذكر العديد من الأحاديث والآثار التي تؤيد ما توصلنا إليه، وفي الختام نحب التنويه على أن ما ذكرناه في هذه المسألة هو مجرد اجتهاد شخصي في مسألة اختلف المتقدمون والمتأخرون بل والمعاصرون في حل الخلاف الوارد فيها، ألا وهي مسألة علة الربا، راجين من المولى عز وجل أن يرينا الحق حقا ويرزقنا اتباعه ويرينا الباطل باطلا ويرزقنا اجتنابه.

المراجع والمصادر

- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف حوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 1، 1409.
- ابن بابويه، أبو جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتنوع والهداية، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم، بيروت، 1993.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب وابن باز، دار المعرفة، بيروت، 1379.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، المحلى بالآثار في شرح المجلى باختصار، تحقيق: خالد الرباط وأحمد سلمان، دار ابن حزم، ط: 1، 2016.
- ابن الخياط، زين العابدين ابن الخياط الزكاري، علة الربا في ضوء حديث الأصناف الستة، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من جامعة أرزنجان بن علي يلدرم، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية، 2009.
- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن رجب السلامي البغدادي الدمشقي الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1405.
- روائع التفسير، جمع وإعداد: أبو معاذ طارق بن عوض الله، دار العاصمة، السعودية، ط: 1، 2001.
- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الجد)، المقدمات الممهديات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1988.
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 2004.

- ابن الرفعة، نجم الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الأنصاري المعروف بابن الرفعة، كفاية النبيه في شرح التنبيه، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 2009.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين دمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر، بيروت، ط:2، 1992.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، الاستنكار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، ط:1، 2000.
- الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط:2، 1980.
- ابن العربي، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:3، 2003.
- ابن عرفة، محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي المالكي، المختصر الفقهي، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور، ط:1، 2014.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريان، بيروت، ط:2، 2002.
- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد، دار الفكر، بيروت، ط:1، 1405.
- الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، ط:1، 1994.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1968.
- ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي، المختصر في أصول الفقه، تحقيق: محمد مظهر بقا، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، بدون تاريخ.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد ومحمد كامل قره بللي وعبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط:1، 2009.
- ابن مازة، أبو المعالي محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد النجاري بن مازة البخاري، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 2004.
- ابن المحاملي، أبو الحسن أحمد بن محمد الضبي ابن المحاملي الشافعي، اللباب في الفقه الشافعي، تحقيق: عبد الكريم بن صنيتان العمري، دار البخاري، المدينة المنورة، ط:1، 1416.

- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى بن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، تصحيح: عبد الله بن عبد الكريم الجرائي، دار الحكمة اليمانية، صنعاء اليمن، 1988.
- ابن الملقن، أبو حفص سراج الدين ابن الملقن الشافعي المصري، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق، ط:1، 2008.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط:3، 1414.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1997.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط:1، 2009.
- أبو زيد، عبد العظيم، فقه الربا، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط:1، 2004.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 2001.
- اطفيس، محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، دار الفتح (عمان)، ودار التراث العربي (ليبيا)، ومكتبة الإرشاد (جدة)، ط:2، 1972.
- الأنصاري، زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري السُنِّيكي، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، المطبعة الميمنية، القاهرة، بدون تاريخ.
- أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.
- البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي المصري الشافعي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (حاشية البجيرمي)، دار الفكر، 1995.
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، (صحيح البخاري) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط:3، 1987.
- البنار، أبو بكر أحمد بن عمرو العتكي المعروف بالبنار، البحر الزخار المعروف بمسند البنار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط:1، 2009.

- بهاء الدين المقدسي، بهاء الدين أبو محمد عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، العدة شرح العمدة، دار الحديث، القاهرة، 2003.
- البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي الحنبلي، الروض المربع شرح زاد المستقنع، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، الجامع الصحيح، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: 2، 1975.
- التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام بن علي التسولي، البهجة في شرح التحفة، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1998.
- التفتازاني، سعد الدين بن عمر التفتازاني الشافعي، شرح التلويح على التوضيح لمتن التلويح في أصول الفقه، مكتبة صبيح، مصر، بدون تاريخ.
- التهانوي، ظفر أحمد العثماني، إعلاء السنن، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، بدون تاريخ.
- الخصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الخصاص الحنفي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط: 2، 1994.
- شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: سائد بكداش ومجموعة، دار البشائر الإسلامية ودار السراج، بيروت، ط: 1، 2010.
- الجندي، ضياء الدين خليل بن إسحاق بن موسى الجندي المصري، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه، الدار البيضاء، ط: 1، 2008.
- الخطاب الرعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالخطاب الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط: 3، 1992.
- حماد، نزيه، في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة، دار القلم، دمشق، ط: 1، 2007.
- دراز، محمد عبد الله، الربا في نظر القانون الإسلامي، وهي محاضرة معربة من الفرنسية ألقاها محمد عبد الله دراز في مؤتمر القانون الإسلامي المنعقد بباريس، 1951.
- الدّميري، كمال الدين أبو البقاء محمد بن موسى الدميري الشافعي، النجم الوهاج في شرح المنهاج، تحقيق: لجنة علمية، دار المنهاج، جدة، ط: 1، 2004.
- الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وحيه الدين المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، دار الجليل، بيروت، ط: 1، 2005.

- الرافعي، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، فتح العزيز بشرح الوجيز، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
- الرجاجي، أبو الحسن علي بن سعيد الرجاجي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي وأحمد بن علي، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 2007.
- الروياتي، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الروياتي، بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط:1، 2009.
- الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد الملقب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، ط:1، 1414.
- الزحيلي، وهبة، موسوعة الفقه الإسلامي وأدلتها، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط:2، 1985.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب، القاهرة، ط:1، 1994.
- الزركشي، شمس الدين أبو عبد الله الزركشي الحنبلي، شرح الزركشي على مختصر الخرق، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002.
- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي بن محجن البارعي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط:1، 1313.
- الساعاتي، عبد الرحيم عبد الحميد، "العللة الاقتصادية لتحريم النسيئة والفضل"، مجلة الاقتصاد الإسلامي لجامعة الملك عبد العزيز، العدد:2، 2012.
- السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، تكملة المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بدون تاريخ.
- السبكي، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: أحمد جمال الزمزمي، نور الدين صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط:1، 2004.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، ط:1، 2000.
- السنهوري، عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط:1، 1997.
- سيد سابق، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:3، 1977.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1990.

- اختلاف الحديث، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط:1، 1985.
- الشاه ولي الله الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، ط:1، 2005.
- الشرييني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشرييني الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1994.
- الشماع، الإيضاح، عامر بن علي الشماع، وزارة الثقافة والتراث، مسقط، عمان، ط:5، 2005.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني اليمني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:1، 1999.
- شيخه زاده، عبد الرحمن بن محمد الكلبولي، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تحقيق: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، ط:1998.
- الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الحلوي الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، القاهرة.
- الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 1987.
- عبد الرزاق، عبد الرزاق بن الهمام الحميري الصنعاني، المصنف، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، 2015.
- عبد بن حميد، أبو محمد عبد الحميد بن حميد الكشي أو الكشي، المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: مصطفى العدوي، دار بلنسية، الرياض، ط:2، 2002.
- العدوي، أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1994.
- عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد عليش المالكي، منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، دار الفكر، بيروت، 1989.
- العناني، حسن، علة تحريم الربا وصلتها بوظيفة النقد، نسخة موجودة في مكتبة الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، بدون معلومات عن تاريخ ومكان الطبعة.
- عوض، أحمد صفى الدين، "تصور جديد لربا الفضل"، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الكويتية، العدد: 111، 1974.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971.

- الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد حمود إبراهيم ومحمد بن محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط:1، 1417.
- الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي المبارك، ط:2، 1990.
- القاسم بن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، كتاب الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
- القدوري، أبو الحسن أحمد بن محمد القدوري، مختصر القدوري في الفقه الحنفي، تحقيق: كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1997.
- التجريد، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام، القاهرة، ط:2، 2006.
- القراقي، شهاب الدين، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994.
- الكلوذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة، ط:1، 1985.
- الكنيا الهراسي، عماد الدين علي بن محمد الطبري المعروف بالكنيا الهراسي الشافعي، أحكام القرآن، تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2، 1405.
- مالك، مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، الموطأ، رواية يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، بدون تاريخ.
- المدونة الكبرى، رواية سحنون، دار الكتب العلمية، ط:1، 1994.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي المعروف بالماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1999.
- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط:1، 1995.
- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (صحيح مسلم) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

المصري، رفيق يونس، *الجامع في أصول الربا*، دار القلم (دمشق) والدار الشامية (بيروت)، ط:1، 1991.

المنبجي، أبو محمد علي بن زكريا، *اللباب في الجمع بين السنة والكتاب*، تحقيق: محمد فضل عبد العزيز مراد، دار القلم، دمشق، ط:2، 1994.

الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الشؤون والأوقاف الكويتية، دار السلاسل، الكويت ط:2، من 1404 إلى 1427.

النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، *المجتبى من السنن المعروف بالسنن الصغرى*، (سنن النسائي)، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات بدار التأصيل، دار التأصيل، القاهرة، ط:1، 2012.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، *روضة الطالبين*، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بدون تاريخ.

الهاروني، الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون الحسني، *التحرير في الكشف عن نصوص الأئمة النحارير*، تحقيق: إبراهيم المؤيدي وهادي الحمزي، مكتبة أهل البيت، اليمن، 2011.

Aktepe, İshak Emin. *Katılım Finans*, TKBB Yayınları, İstanbul, ts.

Aktepe, İshak Emin. *Hadis Kaynaklarında Faiz ve Finansman*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2011.

Alkış, Alpaslan. "İslâm Hukukunda Faizin" İletti" *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16.sayı Haziran 2018.

Asutay, Hasip. *Alım Satım ve Faiz*, Hâcegân Yayınları, İstanbul, 2003.

Bayındır, Servet. "Kur'an ve Sünnet Açısından Faiz (Cahiliye ve Asr-ı Saadet)", *İktisadi Hayatta ve İslâm'da Faiz Çalıştayı*, KURAV, Bursa, 2018.

Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri*, Ensar Yayıncılık, Konya, 4.b, 2005.

Gül, Ali Rıza. *Tarihi Bağlam Çerçevesinde Kur'an'da Faiz (Ribâ) Yasağı*, Avrasya Yayıncılık, Ankara, 2006.

Özsoy, İsmail. "Faiz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/faiz>

Özsoy, İsmail. "Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz", *Fıkıh Açısından Finans ve Altın İşlemleri -tartışmalı ilmi toplantı-*, Ensar Neşriyat, Konya, Nisan 2012.

Tan, Oğuzhan. "Ekonomik Realite Temelinde Altı Sınıf (Esnâf-ı Sitte) Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara İlahiyat Dergisi*, 51:2, 2010.

Thomas, Abdulkader. *Interest in Islamic Economics*, outledge, (Taylor & Francis e-Library, 2006) New York.

Vanlıoğlu, Hüsameddin. Fatih Kalender, Abdullah Hiçdönmez, Emin Ali Yüksel, *İslâm'da Faiẓ'in Yeri*, Aktaş Yayınları, İstanbul, 2016.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

MECELLE ŞÂRİHİ ALİ HAYDAR EFENDİ'NİN ŞURÛT İLMİNE DAİR ESERLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

AN ANALYSIS OF ALİ HAYDAR EFENDİ'S, THE COMMENTATOR OF MAJALLA,
BOOKS ON ILM AL-SHURÛT

Ayşe AKTAŞ

Araştırma Görevlisi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı,
ayseaktas@bayburt.edu.tr, orcid.org/ 0000-0002-5334-5470, Bayburt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Kat:1 No: 122

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 22 Nisan 2020 / 22 April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 23 Haziran 2020 / 23 June 2020
Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2020
Cilt / Volume: 6, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 765-790.

Cite as / Atıf: Aktaş, Ayşe. “Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi'nin Şurût İlmine Dair Eserleri Üzerine Bir İnceleme [An Analysis of Ali Haydar Efendi's, The Commentator of Majalla, Books on Ilm al-Shurût]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 6/2 (Temmuz/July 2020), 765-790.

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

* Bu makale, 2017 yılında tamamlanan yüksek lisans tezimizin ilgili bölümünün gözden geçirilmiş şeklidir (Osmanlılar'da Şurût İlmî: Ali Haydar Efendi Örneği, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi SBE, s. 74-119).

Öz

Bu makalede son devir Osmanlı hukukçularından olan Küçük Ali Haydar Efendi'nin (ö. 1354/1935) şurût ilmine dair yazdığı eserler incelenecektir. Ali Haydar Efendi Osmanlı Devleti'nin son döneminde yetişmiş büyük bir hukukçudur. O, devlette üstlendiği birçok hukukî vazifenin yanı sıra İslâm hukukuna dair birçok eser kaleme almıştır. Yazdığı bu eserler hukuk ilmine birçok katkı sağlayıp ardından gelen hukukçular için de ilham kaynağı olmuştur. Ayrıca Ali Haydar Efendi hem medrese kökenli bir âlim hem de Tanzimat sonrası kurulan eğitim kurumlarında yetişmiş bir hukukçudur. Ali Haydar Efendi'nin eserleri tüm bu hususlar dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Ali Haydar Efendi'nin bu makalede inceleyeceğimiz eserleri şurût ilmine dair kaleme alınmış son eserlerdir. Bu eserler *Tatbikât-ı Şer'iyye Dersi* ve *Kitâbü'l-mebâhisi'l-mühimme fi't-tatbikât-ı şer'iyye ve'l-hukukîyye*dir. Bunlardan *Tatbikât-ı Şer'iyye Dersi* daha önce yazılmış olup diğer eserin temelini teşkil etmektedir. Bu kitap, Ali Haydar Efendi'nin medresetü'l-kudâtta verdiği tatbikât-ı şer'iyye dersinde ders kitabı olarak okuttuğu bir eser özelliği taşımaktadır. Diğer eseri olan *Kitâbü'l-mebâhisi'l-mühimme fi't-tatbikât-ı şer'iyye ve'l-hukukîyye* ise Ali Haydar Efendi'nin uzun yıllar üzerinde çalıştığı ve tatbikât alanına (Ali Haydar Efendi döneminde şurût ilminin adı tatbikât olmuştur) dair orijinal bilgilerin yer aldığı ve de şurût ilmine dair kaleme alınan son kitaptır. Bundan ötürü Osmanlı döneminde şurût ilminin Ali Haydar Efendi ile sona erdiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Şurût İlmî, Ali Haydar Efendi, Kitâbü'l-Mebâhis, Tatbikât, Osmanlı.

Abstract

In this article, I will analyze Ali Haydar Efendi's (d. 1354/1935) books on ilm al-shurût. Ali Haydar Efendi was one of the great legal experts who was trained in the last period of Ottoman Empire. He wrote several books on Islamic law in addition to his juridical services in the State. His books have made significant contributions to the science of law and have been an inspiration to the following legal experts. Besides, Ali Haydar Efendi was both trained in madrasa and educational institutions which were established after the Tanzimat. Ali Haydar Efendi's books should be evaluated by considering all these aspects. The books that I will analyze in this article are the last books written in the field of ilm al-shurût. These books are *Tatbikât-ı Şer'iyye Dersi* (*Tatbikât-ı Şariyyah Coursebook*) and *Kitab al-Mabahis al-Muhimmah fi't-Tatbikât aş-Şariyyah va'l-Hukukîyyah*. From these books *Tatbikât-ı Şariyyah Coursebook* was written earlier and this was the base of the other book. This book was the coursebook for the lesson of Tatbikât aş-Şariyyah which was lectured by Ali Haydar Efendi in madrasah al-qudat. Ali Haydar Efendi had studied on his other book *Kitab al-Mabahis al-Muhimmah fi't-Tatbikât aş-Şariyyah va'l-Hukukîyyah* for many years. This book contains original information about tatbikât (tatbikât was the name of ilm-al-shurût in the time of Ali Haydar Efendi) and so this book is the last book written about ilm al-shurût. That is, ilm al-shurût ended in the Ottoman period with Ali Haydar Efendi.

Key Words: Islamic Law, Ilm al-Shurût, Ali Haydar Efendi, Kitab al-Mabahis, Tatbikât (Practice), Ottoman.

Extended Abstract

İlm al-shurūt, which is a document editing or documentation science, was established as an independent science in one hundred twentieth year of Hegira by Abdallah b. Şübrüme. From its establishment to the last period of Ottoman Empire, many books were written about ilm al-shurūt. However, the books that were written by Ali Haydar Efendi have particular importance because they are the last works in this field. Ali Haydar Efendi who known as The Commentator of Majalla was one of the great legal experts lived in the last period of Ottoman Empire. He wrote several books on Islamic law in addition to his juridical services in the State. Besides, Ali Haydar Efendi was both trained in madrasa and educational institutions which were established after the Tanzimat. Ali Haydar Efendi's books should be evaluated by considering all these aspects. Also, the survey of ilm al-shurūt in Ottoman Empire was different from its former form. For, ilm al-shurūt had changed constantly in Ottoman Empire, from its establishment to its dissolution. This change had many sides. Changes realized in the books, courts and notary transactions were some of them. Above all, it should be known that the ilm al-shurūt was very different before and after Tanzimat. In addition to this, the books that were written about ilm al-shurūt in early period of Ottoman were written like classical shurūt books and this science's name has been ilm al-shurūt. In the upcoming years, the shurūt books named as "sak macmuas", ilm al-shurūt as "ilm al-sukūk", "ilm al-sukūk has changed as "Tatbikât-ı Şariyyah" during the last period of Ottoman Empire in which Ali Haydar Efendi lived. For instance, madrasah al-qudat curriculum had Tatbikât-ı Şariyyah Course during Ali Haydar Efendi's lifetime.

In this article, I will analyze Ali Haydar Efendi's one of the books on ilm al-shurūt, Tatbikât-ı Şer'iyye Dersi (Course of Tatbikât-ı Şariyyah). This book was the coursebook used by Ali Haydar Efendi in madrasah al-qudat during the Tatbikât-ı Şariyyah courses. The other book written by Ali Haydar Efendi on ilm al-shurūt was Kitab al-Mababis al-Muhimmah fi't-Tatbikât aş-Şariyyah va'l-Hukukıyyah. Among these, Course of Tatbikât-ı Şariyyah was written earlier and was the base of the other book. Ali Haydar Efendi had studied on his other book, Kitab al-Mababis al-Muhimmah fi't-Tatbikât aş-Şariyyah va'l-Hukukıyyah, for many years. This book contains some novel ideas about tatbikât (tatbikât was the name of ilm al-shurūt in the time of Ali Haydar Efendi) and was the last book written about ilm al-shurūt. That is, ilm al-shurūt ended in the Ottoman period with Ali Haydar Efendi. Ali Haydar Efendi begins The Coursebook Tatbikât-ı Şariyyah by saying that knowledge (ilm) comes first and action or tatbikât comes after and he separates the book into five chapters. Topics of these chapters are like following: In the first chapter, general issues about tatbikât are explained. In second chapter, some issues that the documents must contain are analyzed. The third chapter gives some information about the things that render documents deficient and defective. The fourth chapter is about the documents that are given to fatwabane and disaffirmed. The fifth chapter is about the critics of the proceedings to be executed by establishing a court in the classroom. In the other book, Kitab al-Mababis al-Muhimmah fi't-Tatbikât aş-Şariyyah va'l-Hukukıyyah, there are eleven topics. These eleven titles are like following: The necessity of tatbikât, definition of tatbikât and its parts, terms about documents, factors of ilm al-shurūt, procedure of cases and its writing style, duty and authority of Şariyyah and Niẓamiyyah courts, writing style of documents, execution and appeal of cases, reasons for the defection of şariyyah documents, some explanations by fuqaha on defective documents and some documental examples edited in Ottoman period. This book hasn't been recognized by researchers who study Ali Haydar Efendi's works. My research on literature showed me that some information is available in an article about Ali Haydar Efendi's life but this information is unsatisfactory. In this article, the existence of this book is confirmed, and its importance is revealed.

Giriş

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren uygulanan hukukî işlemlerin yazıya geçirilmesi faaliyeti, zaman içerisinde müstakil bir ilmin konusu olmuştur. İlm-i şurût olarak adlandırılan bu ilim dalı, ilk olarak fûru fıkıh kitaplarının kitabü's-şurût başlığı altında incelenirken, hicri üçüncü asırdan itibaren, şurût ilmine dair müstakil eserler yazılmış ve bu alana dair geniş bir literatür oluşmuştur. Kısaca belge düzenleme ilmi olarak ifade edebileceğimiz şurût ilmi, günümüzdeki noterlik müessesesinin İslam hukukundaki karşılığı olmakla birlikte, şurût ilminin kapsamı noterlikten daha geniştir.

Osmanlı döneminde ise şurût ilmi birçok husus açısından önceki dönemlerden farklılık arz etmektedir. Ayrıca Osmanlı dönemi kendi içerisinde Tanzimat öncesi ve sonrası olmak üzere iki ayrı döneme ayrılmaktadır ve her iki dönem arasında şurût ilmine dair önemli farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Mesela Osmanlı döneminde yazılan şurût eserlerine “sak mecmuaları” şurût ilmine de “sukûk ilmi” adı verilmiştir. Sukûk ilmi de Ali Haydar Efendi'nin yaşadığı Tanzimat sonrası dönemde “tatbikât-ı şer'iyye” adını almıştır. Osmanlı döneminde kaleme alınan sak mecmualarını önceki dönemlerde yazılan şurût eserlerinden ayıran temel özellikler, sak mecmualarında şurût ilminin teorik tartışmalarına, belge düzenlenen meselenin fikhî hükmü ile ilgili farklı görüşlere yer verilmemesi ve belgelerin dilinin Türkçe'ye dönüşmesidir. İlk örnekleri Arapça olan sak mecmualarının dili, mahkemelerde belgelerin Türkçe tanzim edilmesiyle birlikte Türkçeleşmiştir. Ayrıca Arapça'dan Türkçe'ye geçiş döneminde her iki dilde yazılan belgelere yer verilmesi belgelerin uzamasına neden olmuştur. Bu dönemde kaleme alınan eserlerde belgelerin çoğunluğunu ilâm ve hüccetler teşkil etmiş, konuların tasnifinde de farklı sıralamalar tercih edilmiştir. Mesela bazı kitapların tasnifinde fıkıh kitaplarının bölüm başlıklarına uyulmuş bazısında ise farklı bir yol takip edilmiştir. Makalemizin konusu olan son devir Osmanlı hukukçusu ve Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi'nin şurût ilmine dair eserleri, Osmanlı'da şurût ilmi bağlamında ele alınıp incelenecektir. Bu bağlamda Ali Haydar Efendi'nin eserleri tek tek incelenip ardından Osmanlı döneminde yazılan diğer eserlerle mukayese edilecektir.

1. Ali Haydar Efendi'nin Şurût İlmine Dair Eserleri

Ali Haydar Efendi'nin¹ şurût ilmine dair iki eseri vardır. Birinci eserinin adı “Tatbikât-ı Şer'iyye Dersi” ikincisinin ise “Kitâbü'l-mebâhisi'l-mühimme fi't-tatbikâti's-şer'iyye ve'l-

¹ Ali Haydar Efendi 1269/1853 yılında Batum'da doğmuştur. Babası Dardağanzâde Mehmet Efendi uzun yıllar İstanbul'da müderrislik yapmış, ilk Kanun-i Esasî'yi hazırlayan heyette yer almış, Medine ve İzmir kadılığı vazifesinde bulunmuş ve Anadolu kazaskerliği yapmıştır. Dedesi de Batum'un ileri gelen kişilerinden Osman

hukûkiyye”dir. Bu iki eser birbirinden bağımsız olmayıp ikinci kitap ilk yazılanın genişletilmiş halidir.² Ali Haydar Efendi ikinci eserin önsözünde eserlerinin yazılışıyla ilgili şunları söylemektedir:

“Medresetü’l-kudâtın cedvel-i durûsuna Tatbikât-ı Şeriyye ve’l-Hukukiyye dersi ilave ve bunun tedrisini ilk defa abd-i âcize ihale edilmişti. O sıra fetva emanetinde bulunduğumdan gayri matbu’ mühim şurût kitaplarını ve kütüb-i fihhiyenin “Kitâbü’l-Mehâdir ve’s-Sicillât” mebâhisini tedkik ve mütalaa ve ol zaman esbâb-ı mufassala ile nakz olunan bazı ilâmât-ı şer’iyyeyi ilave ederek müsta’cilen bir eser meydana getirmiş Ceride-i İlmiyye’ye ilave suretiyle neşr edilmiş ve medrese-i mezkûre talebesine tevzi’ edilmekte bulunmuş idi. Bundan sonra altı sene daha tedriste ve bu vesileyle mezkûr eseri tevsi’ ve tersi’de devam ve mebâhisini taksimde ikdam ettiğim cihetle bu kere müstakillen kitap

Efendi’dir. Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde yaşamış meşhur hukukçulardan olan Ali Haydar Efendi, babasına nispetle Hocazâde, Emin Efendizâde ve Hoca Emin Efendizâde olarak, ailesine nispetle de Dardağanzâde olarak bilinmektedir. Kendisiyle aynı dönemde yaşamış *Usûl-i Fıkıh Dersleri*’nin müellifi olan Büyük Ali Haydar Efendi’yle karıştırılmaması için yaşça küçük olduğundan Küçük Ali Haydar Efendi diye anılmaktadır. Ali Haydar Efendi üç önemli müessesede görev yapmıştır. Bunlar yargı, yükseköğretim ve fetva eminliğidir. Bunların yanı sıra Ali Haydar Efendi kısa bir süreliğine adalet bakanlığı görevinde bulunmuştur. Ali Haydar Efendi ilk adlı görevine 27 yaşındayken Burdur kadılığına atanarak başlamıştır. Kadılık görevinin yanı sıra Mekteb-i Hukuk, Medresetü’l-Kudât ve Mülkiye (günümüzdeki Siyasal Bilgiler) Mektebi gibi çeşitli yükseköğretim kurumlarında da uzun yıllar görev yapmıştır. Ali Haydar Efendi’nin Osmanlı’nın yükseköğretim kurumlarında uzun yıllar boyunca devam eden öğretim hayatının en verimli tarafı hiç kuşkusuz verdiği dersler ve yazdığı eserlerdir. Ali Haydar Efendi ilk olarak 1883 yılında Hukuk Mektebinde Mecelle ve Usûl-i Muhâkemât-ı Hukûkiyye’nin Ameliyât-ı Tatbikiyesi derslerini vererek müderrislik hayatına adım atmıştır. Kaynaklarda Hukuk Mektebi’nde otuz yıl görev yaptığı belirtilmekle beraber, görev süresinin kesintisiz olup olmadığı konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ali Haydar Efendi’nin görev yaptığı bir diğer yükseköğretim kurumu ise Medresetü’l-Kudât’tır. Ali Haydar Efendi bu medresede beş yıl boyunca Mecelle, Ahkâm-ı Evkâf, Kavânin ve Tatbikât-ı Şer’iyye derslerini okutmuştur. Ali Haydar Efendi Mülkiye mektebinde ders vermeye, buranın müderrisi olan Atıf Efendi’nin vefat etmesinin ardından 1898 yılında başlamıştır. On bir yıl süreyle burada Mecelle ve arazi hukuku dersi okuttuktan sonra 1908 yılında görevinden istifa etmiştir. Ali Haydar Efendi, ardında birçok eser bırakmış velûd bir âlimdir. Ali Haydar Efendi vefatından birkaç ay önce Arsebük soyadını almıştır. Ali Haydar Efendi 14 Eylül 1935 yılında İstanbul’da vefat etmiştir, kabri Eyüp’tedir. ² Ali Haydar Efendi’nin hayatıyla ilgili yapılmış çalışmalarda, eserleriyle ilgili bölümlerde sadece *Tatbikât-ı Şer’iyye Dersi* adlı kitabı hakkında bilgi verilmektedir. *Kitâbü’l-mebâhisi’l-mühimme fi’t-tatbikâti’s-şer’iyye ve’l-hukûkiyye* ile ilgili ise sadece bir makalede kısa bir bilgi yer almaktadır. İncelemelerimize göre İsmail Narin’e ait “Ali Haydar Efendi’nin Hayatı İlmi Şahsiyeti ve Eserleri” adlı yüksek lisans tezinde ve “Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Ali Haydar Efendi’nin Hayatı, Hukukçuluğu ve Eserleri” adlı makalesinde ikinci eserden hiç bahsedilmemektedir. Hacı Mehmet Günay’a ait “Son Devir Osmanlı Hukukçusu Küçük Ali Haydar Efendi (1853/1935): Hayatı, İlmi Faaliyetleri ve Eserleri” adlı makalede de söz konusu esere dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. M. Sadi Çöğenli tarafından hazırlanan “Ali Haydar Efendi Bibliyografyası: Hoca Emin Efendizade” adlı biyografide de bu esere dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Hatta bazı çalışmalarda böyle bir eserin Ali Haydar Efendi’ye nispet edildiğini fakat hiçbir yerde bu esere rastlanılmadığına yönelik bilgiler verilmektedir. İncelemelerimiz sonucunda, ikinci esere dair bilginin sadece Ali Aslan Topçuoğlu’nun “Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi’nin Hayatı ve Hukukçuluğu” adlı makalesinde yer aldığı tespit edilmiştir. Sonuç olarak Ali Haydar Efendi’ye ait son derece önemli olan bu eser yıllarca fark edilememiştir.

şeklinde neşr olunacak mertebeye vasıl olduğu kanaati hâsıl olduğundan *el-Mebâhisi'l-mühimme fi't-tatbikâti's-şer'iyye ve'l-hukûkiyye* ismiyle tevsîm ve meydanı intişara vaz' edilmiştir.”³

Ali Haydar Efendi'nin ifade ettiği üzere birinci eser dar bir zamanda, aceleyle kaleme alınmış bir ders kitabı iken, ikinci kitap uzun bir zamana yayılarak, çok daha ayrıntılı bir şekilde ve “tatbikât” alanına dair yazılmış ilk eser olarak telif edilmiştir. Makalemizde sırasıyla bu kitaplar tanıtılacak ve aralarındaki farklara işaret edilecektir.

1.1. Tatbikât-ı Şer'iyye Dersi

Bu eser Ali Haydar Efendi'nin kitabın başında belirttiği üzere Medresetü'l-Kudât'ta okuttuğu ders notlarının bir araya getirilmiş halidir. Eser 134 sayfadan müteşekkil olup 1333/1917 yılında İstanbul'da Matbaa-i Amire'de basılmıştır. Eserin başında Ali Haydar Efendi önce ilim sonra amel yani tatbikât gelir demektedir ve bu eserin içeriğini beş bölüme ayırmaktadır. Birinci bölümde Ali Haydar Efendi tatbikât hakkındaki genel meseleleri açıklamaktadır. İkinci bölümde vesîkaların ihtiva etmesi gereken bazı meseleler incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise vesîkaları eksik ve hatalı yapan şeyler hakkında bilgi verilmektedir. Dördüncü bölüm son zamanlarda fetvahaneye verilir nakz edilen vesîkalar hakkındadır. Beşinci bölüm ise sınıfta mahkeme teşkil edilerek icra olunacak muhâkemât hakkındaki eleştirilere dairdir.

1.2. Kitabü'l-Mebâhisi'l-Mühimme fi't-Tatbikâti's-Şer'iyye ve'l-Hukûkiyye

Ali Haydar Efendi'nin bu eseri de diğeri gibi Medresetü'l-Kudât'ta okuttuğu Tatbikât-ı Şer'iyye dersinin takrirlerinden oluşmaktadır, fakat bu eser diğerinden çok daha geniş kapsamlı olup daha ayrıntılıdır. İki eser birbirinden bağımsız olmayıp, ikinci eser aslında birinci eserin genişletilmiş versiyonu olduğu için inceleme ve mukayeseler ikinci eser üzerinden yapılacaktır.

İkinci eser 1340/1924 yılında İstanbul'da Şirket-i Mürettebiyye Matbaası'nda basılmış olup 295 sayfadır. Bu eser on bir bölümden oluşmaktadır. Eserde genel anlamda teoriden ziyade pratiğin önemi vurgulanmaktadır. Ali Haydar Efendi tatbikâti “maddiye” ve “ilmiyye” şeklinde ikiye ayırmakta fakat sadece “tatbikât-ı ilmiyye” hakkında bilgi vermektedir. Ali Haydar Efendi eserini yazarken tespit ettiğimiz şu yirmi altı kaynaktan istifade etmiştir: 1- Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*, 2- Ankaravî Mehmed Efendi, *Ankaravî fi'd-dava* 3- Aynî, *Şerhu'l-Buhârî*, 4- Serahsî, *el-Mebâhisi'l-Mühimme*, 5- Ebussuud Efendi, *Fetâvâ Mecmûası*, 6- Kudurî, *el-Muhtasar*, 7- Velvalicî, *Fetava'l-Velvalicî*, 8- Şurunbulali, *Vâdihü'l-bucce li'l-udûl an*

³ Ali Haydar Efendi, *Kitabü'l-mebâhisi'l-mühimme fi't-tatbikâti's-şer'iyye ve'l-hukûkiyye* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1340), 2.

haleli'l-hucce ve yelha risâletü teyessürü'l-alâm li cevâbi't-tabkâm, 9- Ferîdüddin Âlim b. Alâ Enderpetî Dihlevî Hindî, *Fetava't-Tatarhaniyye*, 10- *Fetava'l-Alemgiriyye/Fetava'l-Hindiyye*, 11- Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Fi'l-kaşa ve ale'l-eşbah fî evâhiri'l-kudât*, 12- Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi gururi'l-abkâm*, 13- İbn Maze, *el-Muhâtü'l Burbanî*, 14- İbn Nuceym, *Risale fî'l-mes'ele min kitâbi'd-dava*, 15- İbn Hümam, *Fethu'l-Kadîr*, 16- İftiharüddin Tahir b. Ahmed b. Abdürreşid Buharî, *Hülâsatü'l-fetâvâ*, 17- Mahmud Hamza Efendi, *el-Ferâidü'l-behiyye fi'l-kavâ'id ve'l-fevâidü'l-fıkhiyye*, 18- Mahmud Hamza Efendi, *Risale an halelâti mehâdir ve's-sicillât*, 19- Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz, *Reddii'l-muhâtâr ala dürrü'l-muhâtâr*, 20- Muhammed Hibetullah Muhammed Tacî, *Şerhu'l-eşbâh ve'n-nezâir*, 21- Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasanî Kuhistanî, *Kubistanî*, 22- Şeyh Bedreddin, *Camîu'l Fusûleyn*, 23- Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 24- Celaleddin Devvânî, *Şurâtu Celâlî*, 25- Tarablusî, *el-İs'âf fi abkâmi'l-evkâf*, 26- Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd Buharî Mahbubi Sadrüşşeria, *Şerhu't-tavdih ala Tenkâh*.

Eserin muhtevasını inceleyecek olursak eser bir mukaddime ve on bir bölümden müteşekkildir. Sırasıyla kitapta yer alan bölümler ve konular şunlardır: 1- Tatbikâtın lüzumu beyanındadır, bu bölümde tatbikâtın neden gerekli olduğu örneklerle açıklanmaktadır. 2- Tatbikâtın tarif ve taksimi beyanındadır. Bu bölümde tatbikâtın ne ve kaç çeşit olduğu hakkında bilgi verilmektedir. 3- Vesâik hakkındaki istilâhât beyanındadır. Bu bölümde belge çeşitleri ve bunlarla ilgili terimler açıklanmaktadır. 4- İlm-i şurûtun erkân ve müstehabbâtı beyanındadır. Burada şurût ilminin ana ve tamamlayıcı unsurları anlatılmaktadır. 5- Davanın suret-i muhakeme ve zabtı hakkındadır. Bu bölümde bir dava nasıl görülür yani muhakeme usulü nasıldır, dava görüldükten sonra nasıl kayda geçirilir, bu konulara dair bilgi verilmektedir. 6- Vazife ve salahiyetle mehâkim-i şer'iyye ve nizamiyye hakkında bazı malumat beyanındadır. Bu bölümde şer'iyye ve nizamiye mahkemelerinin görev ve yetkileri hakkında bilgi verilmektedir. 7- Vesâik-i şer'iyyenin sebki hakkında bazı mesâil beyanındadır. Bu bölümde şer'î vesîkaların yazım tarzı hakkındaki bazı meselelere dair bilgi verilmektedir. 8- Ahkâm ve kazayânın süver-i icraiyye ve temyiziyyesi beyanındadır. Bu bölümde davaların nasıl görüleceği, hükmün nasıl verileceği açıklanmaktadır. 9- Vesâik-i şer'iyyenin bazı esbâb-ı nakziyyesi beyanındadır. Burada şer'î vesîkaları bozan ve hatalı yapan bazı şeyler anlatılmaktadır. 10- Vesâikin halelâtı hakkında fukahânın bazı teşrihati beyanındadır. Bu bölümde vesîkaları hatalı ve eksik yapan şeyler hakkında fakihlerin bazı açıklamalarına yer verilmektedir. 11- Bazı vesâikin halelâtı hakkında fetvahanenin mukarrerâtı beyanındadır. Kitabın son bölümünde Ali Haydar Efendi Osmanlı mahkemelerinde farklı yer ve

zamanlarda düzenlenmiş hatalı ve eksik olan bazı belgeleri örnek vererek bunların neden muhtel yani hatalı ve bozuk olduklarını açıklamaktadır.

2. Kitâbü'l-Mebâhisi'l-Mühimme fi't-Tatbikâti's-Şer'iyye ve'l-Hukukiyye Adlı Eserin Tahlili

Bu eser belirli bir sistematîğe göre yazıldığı için makalemizde Ali Haydar Efendi'nin şurûl ilmine dair görüşlerini incelerken onun bu kitaptaki başlıklandırma sistemi dikkate alınacaktır.

2.1. Tatbikâtın Lüzumu

Ali Haydar Efendi, bir ilmi tahsil ettikten sonra o ilmin tatbikâtını yani pratik uygulamasını yapmak gerektiğini vurgular. Bazı mesleklerde tatbikât (yani buna pratik veya staj diyebiliriz) yapılmadan sadece teorik birtakım bilgileri elde etmekle direkt olarak o mesleği yapmaya izin verilmez. Mesela doktorluk, kaptanlık, hâkimlik gibi meslekler böyledir. Bir doktor tıp ilmini tahsil ettikten sonra bir süre uzman doktorların gözetiminde hastanelerde tatbikât yapmak zorundadır.⁴ Hukuk meselelerinde derin bilgi sahibi olan bir kişi eğer tatbikât hususunda yeterli değilse hâkimlik mesleğinde başarılı olamayacağı gibi, adaletin temini noktasında da başarılı olamaz. Bir kişinin iyi bir hâkim olabilmesi için hem hukuk bilgisinin ileri düzeyde olması, hem de bu ilmin pratiğini yapmış olması gerekir. Yani teorikle pratik birbirinden müstağni olamaz, bundan ötürü iyi bir hâkimin her ikisine de sahip olması gerekir.⁵

Ali Haydar Efendi bu görüşünü; *el-Mubitü'l-Burbanî*, *Hülasatü'l-fetâvâ* ve *Fetâvâ'l-Hindiyye* gibi fıkıh kitaplarındaki mehâdir ve sicillât bölümlerinde bu meseleler hakkında ayrıntılı bilgi verildiğini ifade ederek delillendirmekte ve bu eserlerde de tatbikâtın önemine vurgu yapıldığını söylemektedir.⁶ Tüm ilim dallarında yazılan eserlerin hemen hemen tamamında, usûl ve kaideler anlatıldıktan sonra konuya ilişkin birçok örnek verilir. Ali Haydar Efendi'ye göre bu örnekler tatbikâtın ihtisarı olup, mesela fukahâ bey akdi icab ve kabul ile kurulur” ifadesini söyledikten sonra misal olarak icab ve kabulün bazı unsurlarını sayarlar ki bu unsurlar o kuralın tatbikâtının özetidir.⁷

Ali Haydar Efendi şurûtu ve şurûl ilmini şu şekilde tanımlamaktadır. Şurûl kelimesi “şerat” kelimesinin çoğuludur. Şerat ise alamet manasındadır. “Eşrâtü's-sâat”taki eşrât da bu

⁴ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 3.

⁵ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 3.

⁶ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 4.

⁷ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 5.

anlama gelir. Bu ilme şurût ilmi denilmesinin sebebi de vesîkalarda bildirme ve alâmet anlamının bulunmasından dolayıdır. Ayrıca Ali Haydar Efendi'nin bu konuyla ilgili şöyle bir tespiti vardır: “Kadılar tarafından verilen vesîkalara “mehâdır ve’s-sicillât” denilirken fertler arasında alınıp verilen vesîkalara ise “şurût adı verilmiştir.”⁸

2.2. Tatbikâtın Tarifi ve Kısımları

Ali Haydar Efendi tatbikâtı şöyle tarif etmektedir: Tatbikât; şer’î olaylar ve hukukî davaların fikhî ve hukukî meseleler yardımıyla görülmesi ve ayrılmasından ibaret olup “tatbikât-ı ilmiyye” ve “tatbikât-ı maddiyye” olmak üzere ikiye ayrılır. Ali Haydar Efendi kitapta sadece tatbikât-ı ilmiyye’ye yer vermektedir. Çünkü “tatbikât-ı maddiyye”nin mahkemelerde bizzat bulunmak suretiyle hâkimin mürafaa⁹ ve muamelelerini görmekle mümkün olacağını söylemektedir. Ali Haydar Efendi fukahânın bazen kitâbü’l-mehâdır ve’s-sicillât bölümlerinde şer’î vesîkaların özetlerini yazdıktan sonra bunların nakz olma sebeplerini “bu vesîka şu sebeplerden dolayı bozuk ve eksiktir” diyerek açıkladıklarını ifade etmektedir. İşte Ali Haydar Efendi’ye göre bundan maksat tatbikât-ı ilmiyyedir. Ali Haydar Efendi tatbikât hakkında bundan önce yazılmış bir eserin olmadığını ve bu kitabın tatbikât alanında yazılmış ilk eser olduğunu, bundan ötürü kitapta birtakım eksikliklerin bulunabileceğini ve hukukçuların yapacağı mütalaâ ve eleştiriler sonucunda eserinin daha çok gelişebileceğini ifade etmektedir.¹⁰ Tespitlerimize göre bu eser alanında yazılmış son eser olup, Osmanlı’da şurût ilminin son halkasını teşkil etmektedir.

2.3. Vesîkalarla İlgili Terimler

Ali Haydar Efendi de eserinde, diğer şurût eserlerinde olduğu gibi şurût ilminin hicri 120 yılında Abdullah b. Şübrüme tarafından kurulduğunu ifade etmektedir. Ali Haydar Efendi’nin naklettiğine göre Abdullah b. Şübrüme bu tarihte Kûfe kadılığı yapmaktaydı ve bu dönemde olaylar artmaya başlamış, kadılara müracaat etme oranı da bir hayli yükselmişti. Bundan ötürü Abdullah b. Şübrüme meydana gelen vakıaları yazarak koruma altına almak ve hukuku canlı tutmak maksadıyla şurût ilmini kurma ihtiyacı hissetmiştir. Ali Haydar Efendi’nin vesîkalarla ilgili kullandığı istilahlara; “sicil”, “ilâm”, “hüccet”, “mahdar”, “zabt-ı dava”, “sak”, “senet”, “vesîka”, “kitap”, “kabâle”, “mukâvelame ve “layiha”dır.¹¹

2.3.1. Sicil

⁸ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü’l-mebâbis*, 5.

⁹ Duruşma.

¹⁰ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü’l-mebâbis*, 5.

¹¹ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü’l-mebâbis*, 11.

Sicil, insanların mahkemede cereyan eden olayların, hâkimin verdiği hükmün ve hâkim tarafından bir kimseye verilen hüccetin kaydedildiği defter olup, bu defter mahkemede kalır. Seleften halefe devr edilmek suretiyle korunur. *Mecelle*'nin 1814. maddesinde bu durum şöyle ifade edilmektedir. “Hâkim, mahkemeye sicillât defteri vaz edip vereceği ilâmât ve senedâtı, hile ve fesaddan salim olabilecek muntazam bir surette ol deftere kayd ve tahrir ve anın hıfzına dikkat ve itina eder. Ve kendisinin azli vuku bulduğunda ya bizzat veya emini vasıtasıyla sicillâtı halefi olan hâkime devr eyler.” Sicil defterleri de “tayin-i vekil”, “nasb-ı vası”, “nasb-ı kayyım ve mütevellî”, “takdir-i nafakât”, “hükmü havi ilâmât” olmak üzere beş çeşittir.¹² Ali Haydar Efendi Mecelle şerhinde ise sicil çeşitlerini dörde ayırmaktadır. *Kitâbü'l-mebâhis*'te geçen “tayin-i vekil” *Mecelle* şerhinde yer almamaktadır ve üçüncü tür olan “nasb-ı kayyım ve mütevellî” şerhte sadece “nasb-ı kayyım yani vakıflar için kayyımlar nasbı” olarak geçmektedir. Sicil türlerinin dördüncüsü, şerhte hükmü havi olan ilâmât sicilidir. Ali Haydar Efendi ilâmların bu şekilde ayrılmasının ihtiyaç halinde onlara müracaat edilmesini kolaylaştıracağını ifade etmektedir.¹³ Anlaşılan odur ki zikredilen her bir mesele için ayrı ayrı sicil defteri tutulmaktadır.¹⁴

2.3.2. İlâm

Ali Haydar Efendi ilâmı şöyle tanımlamaktadır: “İlâm, hâkimin suret-i muhakemesini ve esbâb-ı mucibe-i şer'iyeye müsteniden i'tâ eylediği hükmünü ve zîrinde hâkimin imza ve mührünü ve mahkemeye mahsus olan mührü havi olan varakadır.”¹⁵ İlâm *Mecelle*'nin 1827.

¹² Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 12.

¹³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330), IV: 718.

¹⁴ Sicil defterleri genel olarak dar ve uzun defterlerdir. Söz konusu defterlerin sayfa sayılarına 10-20 ve 200-300 sayfa aralığında değişiklik göstermekle beraber ortalama olarak 100 sayfa civarında olup bir defterde 400-500 kayıt yer almaktadır. Sicil kayıtları daha ziyade rik'a, ta'lik veya divanî olarak yazılırdı. Bu defterlerde kronolojik sıralamaya ise her zaman dikkat edilememiştir. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Mesela dava kayıtlarını ilk önce müsvedde şeklinde yazıp sonra sicile geçmek, bazı defterlerin ya da sayfaların korunduğu yerlerden çıkarılırken yeniden ciltlenmeleri esnasında oluşan karışıklıklar gibi nedenler, kayıtlar arasında kronolojik düzensizliğe sebep olmuştur.

¹⁵ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 12. İlâm; şer'î bir hükmü ve altında kararı veren hâkimin imza ve mührünü taşıyan yazılı belge demektir. İlâmda davacının ve davalının mahalleleriyle kimlikleri ve eğer varsa vekilleri yazılır. Osmanlı'nın ilk dönemlerine ait ilâmlarda kadının mührü üst kısımda yer alırken, sonraki dönemlerdeki ilâmlarda ise kadının ve başkâtibin mühürlerinin, belgenin altında yer aldığı görülmektedir. Aslında ilâmı sadece hüccetten değil, şer'iyeye sicillerinde yer alan diğer belgelerden ayıran en önemli özelliği, hâkimin verdiği kararı içermesidir. Nitekim hâkimin kararını ihtiva eden her türlü belge ilâmdır. Fakat örfî anlam olarak kadının imza ve mührünü taşıyan her belgeye hükmü içersin veya içermesin ilâm denildiği için Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yer alan birçok ma'ruzun ilâm olarak kayda geçirildiğini bilmemiz gerekmektedir. Osmanlı dönemindeki ilâmlarda hüccetlerin aksine, hâkimin imza ve mührü genellikle alt tarafta bulunur. Hâkimin ilâmlardaki mühür ve imzasının bu şekilde belgenin altında yer alacağı, gerek konuyla ilgili eserlerde gerekse hukukî düzenlemelerde açık bir şekilde belirtilmiş ve uygulamalarda da buna riayet edilmiştir. İmza hâkimin kendi el yazısıyla yazılmış ismi ve künyesinden müteşekkildir. Mühür de aynen imza gibi hâkimin ismini,

maddesinde şu şekilde açıklanmıştır: “Hâkim muhakemeyi itmam ettikten sonra muktezasını hükm ve tarafeyne tefhim eyler ve esbab-ı mucibesi ile beraber hükm ve tenbihi havi bir ilâm tanzim edip mahkûmun lehe ve ledel icap bir nüshasını dahi mahkûmun ileyhe i'ta eder.”¹⁶ Ali Haydar Efendi *Dürrü'l-hükkâm*'da ilâmın mahkûm lehe verilmesinin iki sebebi olduğunu ifade etmektedir. Birinci sebep, zamanın geçmesiyle birlikte verilen hükmün unutulmasına engel olmak; ikincisi de sözü edilen ilâmı ihtiyaç halinde uygulamakla görevli olan kişiye ibraz etmektir. Ali Haydar Efendi ilâmın mahkûmun aleyhe verilmesinin gerekliliğini şöyle açıklar: “İlâmın bir nüshasının da mahkûmun aleyhe itası lazımdır ki o da keyfiyet-i muhâkeme ve hükme vakıf olarak hükmün ahkâm-ı şer'iyye ve usûl-i muhakemeye muvafık olup olmadığını anlamak için fukahâya arz edilebilsin.” Sonuçta ilâm zabt-ı davaya göre düzenlenir ve zabt-ı dava ilâmın esasını teşkil eder.¹⁷

2.3.3. Hücet

Ali Haydar Efendi'ye göre hücet, hükmü içermeyip taraflardan birinin ikrarını diğerinin tasdikini içeren varakadır. Müdayene ve vesâyet hücetleri gibi bunu tanzim eden kadının mühür ve imzası aşağı tarafta değil de yukarıda olur.¹⁸ Hücetler temelde hükmü ihtiva eden, takdir-i nafaka ve vakfiye gibi hücetler ve hükmü ihtiva etmeyen vekâlet hüceti olarak ikiye ayrılır. Bunların haricinde kalan diğer hücet çeşitleri ise şunlardır: “İstidâne”, “bey-i kat'i”, “bey bi'l-vefa”, “bey bi'l-istiğlal”, “ikâle”, “icare”, “havale”, “hibe ve teslim”, “tahmil-i şehâdet”, “vekâlet”, “nefy-i mülk”, “musâlaha”, “ibra”, “muzâra'a akdi”, “musakât akdi”, “mudarebe”, “şirket”, “nasb-ı vasî ve mütevelle.”¹⁹ Bunların yanı sıra Ali Haydar Efendi *Dürrü'l-hükkâm*'da “ferağ-ı kat'i”, “ferağ bi'l-vefa”, “fekk-i vefa”, “havale-i deyn” ve “isbat-ı rüşd” olmak üzere beş farklı hücet çeşidine de yer vermektedir.²⁰ Fakat 1305/1888 yılında yayımlanan ilk usûl-i muhakeme-i şer'iyye kararnamesinde kadı bu hücetlerden sadece “emvâl-i eytam” ve “evkâfın müdayenetine dair vasiyyet”, “nasb-ı vasi” ve “vakfiye” hücetlerini verebilir. Kadının kendi göreceği davaya özgü olmak üzere vekâletname düzenleyebileceğini ve bunların dışındakileriyse tanzim etmesinin yasak olduğu gösterilmişken 1330/1912 yılında neşr edilen ikinci kararnamede bunların dışında “nefy-i

babasının ismini bazen de kısa bir dua cümlesini içerir. Sakk-ı şer'i kitaplarında imzayla ilgili bilgiler anlatılmıştır. Ayrıca Osmanlı'nın son dönemlerinde tutulan bazı kayıtlarda kadının mührüyle birlikte başkâtibin de mührü bulunmaktadır.

¹⁶ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 415.

¹⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürrer*, IV: 868.

¹⁸ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 12.

¹⁹ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 13.

²⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürrer*, IV: 718.

mülk”, “icâr-ı sağır” ve “vekâlet” hüccetlerini de düzenleyebileceği açıklanmıştır. Bu iki kararnameden kadının artık eskiden olduğu gibi her türlü hücceti tanzim etme ve verme hususunda serbest olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple “istikraz”, emvâl-i menkûlenin bey ve hibesi” ve “ibra” gibi şeylere dair hüccet düzenleyip vermek kadınlara yasaklanmıştı. Bu tarz belgelerin artık kâtib-i adl²¹ tarafından düzenlenmesi gerekiyordu. Ali Haydar Efendi’ye göre şer’iyye mahkemelerine bunların yasaklanması ve mahkemelerin görev sahalarının bu derece daraltılmasının hiçbir sebep ve hikmeti yoktur. Özetle Ali Haydar Efendi şer’iyye mahkemelerinin vazife alanlarının daraltılmasını makul görmemektedir. Bütün bunların yanı sıra, kadı; düzenlemesinin yasak olduğu bir hücceti mesela “emvâl-i menkûlenin mübayaası”, “ikrar”, “deyn”, “ibra”, “hibe” ve “teslim” hüccetlerini düzenleyip verirse bunlar geçerli olur.²²

2.3.4. Mahdar

Ali Haydar Efendi’nin tanımına göre mahdar; müddeînin kadı huzurunda onayladığı davayı ve müddeâ aleyhin verdiği cevap duruşma esnasında hasımlar arasında meydana gelen ikrar, inkâr ve yeminden nükûl ile bunlara dayanarak verilen hükmü içeren varakadır. Fakat Ali Haydar Efendi’nin ifade ettiğine göre onun döneminde mahdarın karşılığı “zabt-ı dava”dır.²³

Mahdar “حضر” kökünden gelmekte olup ism-i mekân kalıbındadır. Hazır bulunulan yer, sicil, defter gibi manalara gelmektedir. Bir belge türü olarak mahdar; yüksek makama sunulacak olan herhangi bir dilek veya şikâyetin yazımı esnasında hazır bulunanların, onun

²¹ Tanzimat’ın ilanından önce Osmanlı’da noterlerin görevleri kadılar tarafından yürütülmekteydi. Tanzimat’tan sonra adli ve hukukî alanlardaki yenilikler bağlamında Fransa örnek alınmak kaydıyla Osmanlı’da da noterlik kurumu ihdas edilmek istenmiştir. 1878’de Fransa örnek alınarak çıkarılan Mukâvelât Muharrirleri Nizamnamesi ile noterlik Osmanlı hukukuna girmiştir. Nizamname’de belirtildiğine göre İstanbul’da ve vilayetlerde bulunan bidayet mahkemelerinde birer mukâvelât muharriri bulunacaktı. Mukâvelât muharrirlerinin tayin edilmesine kadar, görevleri mahkeme reisince seçilen bidayet mahkemesi kâtipleri tarafından yerine getirilecekti. Mukâvelât muharrirleri Adliye Nezareti tarafından tayin olunacaktı. Bunun dışında mukâvelât muharrirlerinin görevleriyle ilgili ayrıntılı bilgiler Nizamname’nin dördüncü maddesinde ifade edilmiştir. Fransız hukuku vasıtasıyla Osmanlı hukukuna giren noterlik için Mukâvelât Muharrirleri Nizamnamesini düzenleyen Osmanlı devlet ricali “mukâvelât muharriri” terimini icad etmiştir. İki ayrı kullanımı olan bu kelimeler birleştirilerek “sözleşme(ler) yazıcısı” anlamına gelen yeni bir terkip meydana getirilmiştir. Bu terkip noterin yaptığı bütün işleri kapsaması da uygulamada yerleşmiştir. İlerleyen yıllarda ise “mukâvelât muharriri” “kâtib-i adl” olarak değiştirildi. Adliye Nezareti’nin hazırladığı ve Şurâ-yı Devlet Tanzimat Dairesinde görüşülen Kâtib-i Adl Kanun Layihası 8 Mart 1911’de kanunlaşması için Meclis-i Mebusan’a gönderildi. Sonuç olarak 17 Kasım 1913 yılında çıkan Kâtib-i Adl Kanun-ı Muvakkatıyla “mukâvelât muharriri” ismi “kâtib-i adl” olarak değiştirildi. Bu kanunla birlikte bu zamana kadar mukâvelât muharrirleriyle ilgili olan bütün nizamname ve talimatlar yürürlükten çıkarıldı.

²² Ali Haydar Efendi, *Kitâbü’l-mebâhis*, 13.

²³ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü’l-mebâhis*, 14.

doğruluğunu tasdik için imza attıkları belgeye denir. Bir diğer ifadeyle mahdar birden fazla imza içeren arzuhal olarak da tanımlanabilir. Ayrıca mahdar dilekçe ve rapor mahiyetinde yazılan belgelerdendir.²⁴

2.3.5. Zabt-ı Dava

Ali Haydar Efendi'nin zabt-ı davayı tanımı şu şekildedir: "Tarafeynin ifadeleri ve teyidi müddeâ zımnında ibraz edecekleri evrak ve senedâtın mealleri ve tarafeynin isim ve şöhet ve sûret-i ifadeleri yazılıp tarafeynin ve kadının imzaları ile tevsik edilen varakadır." Her dava öncelikle şer'iyeye mahkemelerinde bulunan ve ciltli bir defter olan bu varakaya yazılır. Muhakemeye başladıktan sonra bitene kadar muhakemeyle alakalı meydana gelecek her türlü muameleler ve tedkikâtların akabinde açıklanan şekilde zabt ceridesine kaydedilir. Bu zabt ceridesi de ilâmın aslını teşkil eder.²⁵

2.3.6. Sak ve Senet

Ali Haydar Efendi sak ve senedi; bey, ikrar ve rehin gibi şeyler yazılıp fakat kadının yazısı ve imzası bulunmayıp akdi kuran tarafların imzalarını ve şahitlerin kendi elleriyle o anda yazmış oldukları şahadetleri içeren varaka olarak tanımlamaktadır.²⁶ Ali Haydar Efendi sakkı şöyle tarif etmektedir. "Sak" Farsça bir kelime olup çoğulu "esak", "sakkâk" ve "sukûk"tur. Ali Haydar Efendi sak sözlükte "darb" anlamına gelmektedir fakat örfümüzde sakkın eş anlamlısı senettir demektedir. Mesela bir bey akdi yapıldığında bey ve şirayı açıklamak için düzenlenen varakaya sak ve senet adı verilir ve bunlar Ali Haydar Efendi'ye göre iki şekilde sınıflandırılır. Birinci taksimde senetler "resmî" ve "gayri resmî" olarak ikiye ayrılır. Resmî senetler; özel memurlar yani kadı ya da kâtib-i adl tarafından usulüne uygun bir şekilde düzenlenen ve verilen senetlerdir ki hüküm vermede bunlar başlı başına yeterli olup şahitlerle ispat etmeye gerek yoktur. Gayri resmî senetler ise; kadı ya da kâtib-i adl gibi özel memurlar tarafından değil de kişilerin kendi aralarında düzenleyip birbirlerine verdikleri senetlerdir.²⁷

2.3.7. Vesîka ve Kitab

Vesîka da hüccet manasındadır fakat vesâik-i şer'iyeye tabirinde olduğu gibi bazen hem ilâm hem de hüccet anlamında kullanılır. Vesîka en az iki kişi arasında olabilir, yani senet, hüccet ve ilâm gibi vesîkalarda en az iki tarafın olması gerekir.²⁸ Kitab mektub manasına gelir

²⁴ Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1994), 315.

²⁵ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 14.

²⁶ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 14.

²⁷ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 22.

²⁸ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 24.

diyen Ali Haydar Efendi “كتبنا كتابا في المعاملات” denilir ki muâmelât-ı cariyeinin tevsik ve temini için mektub yani senet yazdık demektir diyerek kitabı açıklamaktadır.²⁹

2.3.8. Zikr, Kabâle, Mukavelename

Ali Haydar Efendi’ye göre zikr hatırlatan şey anlamında kullanılır, yani hatırlatıcı belge demektir fakat artık bu tabir kullanılmamaktadır. Kabâle ise bir kimse üzerine lazım gelen, amel gibi bir şeyin yazıldığı varakaya denir ki bu tabir de artık kullanılmamakta bunun yerine mukâvelename ve senet tabiri kullanılmaktadır.³⁰

2.4. Şurût İlminin Unsurları

Ali Haydar Efendi şurût ilminin dört temel unsuru olduğunu, bir ve ikinci unsurun tarafeynin malum olmaları olduğunu söylemektedir. Tarafeynin bilinmesi şu altı şeyle olur: 1- Kendi ismi, Ahmet gibi, 2-babasının ismi, Hüseyin’in oğlu gibi, 3-dedesinin ismi, Bedri’nin oğlu gibi, 4- meskeni, filan kasabanın filan mahallesinde oturuyor gibi, 5- meksebi (kazancı), büyük çarşıdaki mücevher esnafından gibi, 6- hilyesi (dış görünüşü), uzun boylu, ela gözlü, kumral sakallı, elli beş yaşında gibi. Özetle tarafların bilinmesinden maksat vesîkalarda tarafları, benzer yönleri olan başka şahıslarla karışmalarını engelleyecek surette açıklamaktır.³¹

Üçüncü unsur ise hakkın tarifi olup, bundan maksat senedin neye dair olduğunu açıklamaktır. Mesela senet karza dair ise ne kadar borç aldığını paranın cinsiyle birlikte belirtmek gerekir. Dördüncü unsur ise tarihtir. Ali Haydar Efendi’nin ifade ettiği üzere vesîkalarda tarih çok önemlidir, zira tarih sebebiyle vesîkaların hükmü değişebilir. Mesela iki kişiden biri bu malı Zeyd’den satın aldıklarını iddia ederek her ikisi de ayrı ayrı satış senedini ibraz ettikleri zaman hangisinin tarihi önceyse o tarihle olan senet dikkate alınır. Şer’î vesîkalarda tarih Arapça yazılır ve tarih hem rakamla hem de harfle yazılır. Tarihi sadece rakamla yazmakla yetinilmez çünkü rakamlarda sonradan değişiklik yapılma ihtimali söz konusudur. Bunu engellemek maksadıyla tarih harflerle de yazılmalıdır.³²

Şurût ilminin şartları ise Ali Haydar Efendi’ye göre üçtür. Bunlar tarafların hür, âkil ve balîğ olmasıdır. Şurût ilminin tamamlayıcı unsurları ise, senet ve vesîkaları eksik veya fazla olmadan kuralına göre sistemli, düzenli ve gerçeğe muvafık olarak yazmaktır.³³

2.5. Davaların Muhâkeme Usûlü ve Zabtı

²⁹ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü’l-mebâhis*, 24.

³⁰ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü’l-mebâhis*, 24.

³¹ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü’l-mebâhis*, 27.

³² Ali Haydar Efendi, *Kitâbü’l-mebâhis*, 33.

³³ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü’l-mebâhis*, 34.

Ali Haydar Efendi, davalar konu itibarıyla çok çeşitli olduklarından birbirine benzemez, bundan ötürü davalar ayrı ayrı değerlendirilmelidir demektedir. Ali Haydar Efendi muhakeme usulüyle ilgili şunları söylemektedir: Muhakeme alenen yapılmalıdır. Mahkemede dava görülürken kapı açık bırakılır ve davayı dinlemek isteyen herkes içeri girip davayı dinleyebilir. Mahkeme resmî tatil olan Cuma ve bayram günleri kapalıdır. Ali Haydar Efendi mahkemenin herkese açık olmasının birçok faydası olduğunu söylemektedir. Bu faydalardan bazıları şunlardır: Davayı dinleyen kişilerin olması mahkemede tarafların birbirlerine hakaret etmelerini önler, ayrıca hâkim de salonda dinleyiciler olduğunda taraflar hakkında daha adil ve eşit olarak hüküm vermeye kendini mecbur hisseder. Bütün bunların yanı sıra her dava kendine özgü şartlar içinde değerlendirilmelidir. Buna binaen Ali Haydar Efendi davaları üç grupta değerlendirir.

1. Batıl Dava: Batıl dava *Mecelle*'nin 1630. maddesinde şu şekilde açıklanır: “Davanın sübutu takdirinde müddeâ aleyhin (davalı) bir şey ile mahkûm ve mülzem olması şarttır. Mesela bir kimesne diğer kimesneye bir şey iare ettikde diğer bir şahıs çıkıp da anın müteallikatındanım bana iare etsin deyu dava etse sahih olmaz. Kezalik bir kimesne diğer kimesneyi bir hususa tevkil ettikde diğer bir şahıs çıkıp da anın komşusuyum anın vekâletine daha münasibim deyu dava etse sahih olmaz. Zira herkes malını dilediğine iare ve dilediğini umuruna tevkil edebileceğinden bu davalar sabit olduğu takdirde müddeâ aleyh hakkında hiçbir hüküm terettüp etmez.”³⁴ Sonuç olarak bir dava sahih olmadığı zaman verilen hüküm de sahih olmaz.

2. Fasit Dava: Bununla ilgili Ali Haydar Efendi şayet dava batıl olmayıp fasit olursa hâkim davasını ıslah etmesini müddeîye (davacı) emr eder. Davayı ıslah etmek müddeînin görevi olup bu konuda hâkim müddeîye yol gösteremez ve ona yardım edemez. Müddeî davasını ıslah ettiğinde hâkim davayı sahih dava gibi değerlendirir. Şayet ıslah etmezse hâkim davayı tekrar reddeder. Fakat müddeî sonradan tekrar davasını yenileme ve ıslah etme hakkına sahiptir.³⁵

3. Sahih Dava: Şayet davanın açılması tam ve sahih olursa kadı bundan sonra müddeâ aleyhin cevap vermesini ister fakat müddeâ aleyhin söylediği söz cevap değilse hâkim müddeâ aleyhi cevap vermeye zorlar. Mesela müddeî bu mal benimdir diye davasına mukabil müddeâ aleyh de davada murûr-u zaman vardır bundan ötürü bu dava dinlenilmez dese bu kadarla cevap hâsıl olmaz. Çünkü murûr-u zaman kimseye meşru bir hak vermez. Müddeâ aleyh

³⁴ Ali Himmet Berki, *Mecelle*, 354.

³⁵ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 41-42.

tarafından yapılan açıklamalara gelince açılan davaya karşı cevap olduğu tahakkuk ederse hâkim cevabın ikrar mı, inkâr mı yoksa def mi olduğunu araştırır.³⁶ Eğer cevap ikrar olursa artık başka bir şeye gerek kalmaz ve hâkim müddeâ aleyhi susturur. Ali Haydar Efendi'nin ifadesine göre beyyine ikrar gibi başlı başına bir hüccet olmayıp hüccet olma vasfını hâkimin hükmüyle kazanır. Zira şahadet habere, sıdka ve kizbe muhtemel olmakla beraber hâkim ona hükmünü ekleyince yalan olma ihtimali düşer. Şayet cevap inkâr olursa müddeâ aleyh müddeînin hakkı olduğunu biliyorsa inkâr etmesi caiz değildir. Fakat şu dört yerde inkâr edebilir.³⁷

1. Müşteri mebede ayb-ı kadim bulunduğunu iddia ettiğinde iddia edilen şeyi beyyine ile ispat etmek maksadıyla bayi inkâr edebilir.³⁸

2. Müddeâ'l-istihkâkın davasını müşteri inkâr edebilir. Ta ki müstehak beyyineyle ispat ederek hükmü çıkarmalıdır ki müşteri de satıcıya rücu edebilsin.³⁹

3. Vekâlet ve vesayeti iddia edenin davasını müddeâ aleyh inkâr edebilir ki bunların beyyine ile ispatı sahih olsun.⁴⁰

4. Vasî, terekenin deynine vâkîf olsa bile inkâr edebilir.⁴¹

Ali Haydar Efendi'ye göre müddeâ aleyh, müddeînin davasını inkâr ederse hâkim müddeîden beyyine ister. Sukut etmesi ya da "ikrar da inkâr da etmem" demesi inkâr olduğu gibi müddeâ, mesela "şu müddeâ aleyh filan malımı sattım semenini isterim" diye davasına mukabil müddeâ aleyh, müddeâ o malı bana değil, filana sattı dese bu da inkâr olur. Yoksa def değildir, bunların tamamında kadı müddeîden beyyine ister.⁴² Eğer def-i dava olursa müddeâ aleyh def-i dava edeceği beyanıyla hâkimden süre istediğinde hâkim def'ini sorar. Beyan ettiği def'in meşru olduğu anlaşılırsa hâkim bu durumda süre verir. Aksi takdirde süre vermede bir fayda olmadığından hâkim muhakemeyi ikmal eder ve hükmünü verir. Ali Haydar Efendi'nin ifadesine göre def'in de türleri vardır ve şunlardır: 1- Def-i dava, 2- def-i husumet, 3- tenâkuz suretiyle def-i dava, 4- def ü def, 5- hükümden önce def, 6- sahih olmayan def.⁴³

³⁶ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 43.

³⁷ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 47.

³⁸ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 47.

³⁹ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 47.

⁴⁰ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 48.

⁴¹ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 48.

⁴² Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 48.

⁴³ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 91.

2.6. Şer'iyye ve Nizamiye⁴⁴ Mahkemelerinin Görev ve Yetkileri

Ali Haydar Efendi bu eserinde şer'iyye ve nizamiye mahkemelerinin görev ve yetkileri hakkında çok önemli bilgiler vermekte, ayrıca şer'iyye mahkemelerinin vazife ve yetkilerinin dikkate alınması gerektiğini ifade etmektedir. Ali Haydar Efendi ilk önce vazife, sonra da yetki meselelerinden bahsedilmesi gerektiğini söyleyerek vazifeyi şu şekilde açıklamaktadır: Vazife; davaları ayırmak veya davaların hangi kadıya ait olduğunu incelemek ve mevcut kadılar içerisinde davayı hangisinin görüp fasl etmesi gerektiğini belirlemektir. Bu belirleme sırasında müddeâ aleyhin (davalı) muvafakat veya muhalefetine itibar edilmez. Vazife meselesi öncelikle iki şer'iyye mahkemesi kadısının arasında olur. İkinci olarak da bir şer'iyye mahkemesi hâkimiyle nizamiye mahkemesi hâkimi arasında olur.

Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren yaklaşık bir asır geçene kadar yürürlükte sadece şer'iyye mahkemeleri vardı ve gerek hudûd gerekse ta'zirat yani ceza davaları şer'iyye mahkemelerinde "Ahkâm-ı Âliyye-i Şer'iyye" dairesinde görülürdü.⁴⁵ Klasik dönemde⁴⁶ Osmanlı mahkemelerinde herhangi bir karışıklık, ikilik ve uygulama farklılığı söz konusu değildi. Bundan ötürü bazı istisnai durumların dışında, klasik dönemdeki Osmanlı mahkemeleri hakkında söz konusu mahkemelerin tamamını kapsayacak şekilde konuşmak mümkündür.⁴⁷ Şer'iyye mahkemelerinde görev yapan kadıların ilim, iktidar, iffet ve istikamet gibi taşımaları gereken vasıflarının ilk zamanlardaki gibi olmaması ve birtakım ahlakî zaafiyetlerin görülmesi neticesinde şikâyetler meydana gelmeye başlamıştır. Bunun yanı sıra Batı ile ticarî muameleler başlamış ve git gide artmıştır. Batı'da da şer'in kabul etmediği birtakım akit ve mukâveleler düzenlenmekte olup bu gibi muamelelerle ilgili davaların kabul edileceği mahkemelerin Osmanlı devletinde de kurulması gerektiği düşüncesinden hareketle nizamiye mahkemeleri kurulmuş ve 1296/1879'da yaygınlaştırılarak hazır hale getirilmiştir. 18 Haziran 1879 yılında neşredilmiş olan "Mehâkim-i Nizamiyye'nin Teşkilât-ı Kanun-ı Muvakkati" ile nizamiye mahkemeleri yeniden tanzim edilmiştir. Bu kanuna göre nizamiye mahkemeleri ceza ve hukuk mahkemeleri olarak ikiye, bidayet ve istinaf olmak üzere de iki dereceye ayrılmıştır. Ayrıca İstanbul'da bu mahkemelerden daha üst yetkilere sahip bir temyiz

⁴⁴ Bu mahkemelerin ilk adı Mehâkim-i Cedide yani yeni mahkemelerdir. Daha sonraları Mehâkim-i Nizamiye yani Nizamiye Mahkemeleri adını almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebul'ula Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 237.

⁴⁵ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 92.

⁴⁶ Söz konusu bu dönemden kasıt Osmanlı'nın kuruluşundan Tanzimat'ın başlangıcına kadar olan süreçtir.

⁴⁷ Mustafa Şentop, "Tanzimat'tan Önceki Dönemde Osmanlı Mahkemelerinin Görev ve Yetkisi?", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 1(2006): 87.

mahkemesi kurulmuştur.⁴⁸ Ali Haydar Efendi'ye göre şer'iyye mahkemelerinin eskiden sahip olduğu yetki, geniş ve sınırsız olduğundan nizamiye mahkemelerinin kurulmasının ardından birtakım aksaklıklar meydana gelmiştir. Mesela bazı davaların nizamiye mahkemesinde görülmesi hakkındaki irade ve kanunlarda o çeşit davaların şer'iyye mahkemelerinde görülmesinin yasak olduğuna dair herhangi bir madde olmadığından ötürü bir dava için taraflardan biri şer'iyye mahkemesine diğeri de nizamiye mahkemesine müracaat etse iki mahkemenin de ayrı ayrı verdiği hükümler tamamen birbirlerine zıt olurdu.⁴⁹

Şer'iyye mahkemelerinde düzenlenen hüccet ve ilâmların tanziminde sak mecmualarındaki usûle riayet edilirken nizamiye mahkemeleri tarafından verilecek olan ilâmlar ve tanzim edilecek diğere belgeler için böyle bir şey söz konusu değildi. Bu ihtiyaç üzerine Ahmet Cevdet Paşa ilâmların sak ve sebkini belli bir düzene sokmak, bunları neşredip yaymak maksadıyla Ceride-i Mehâkim'i kurmuştur. Bu derginin ilk senesine ait nüshalarına müzekerelerin örnekleri konulmuş, mahkemelerin her derecesinden misal teşkil edecek şekilde ilâmlar neşredilmiş ve hâkimlerin faydalanması için dergi mahkemelere ücretsiz gönderilmiştir.⁵⁰ Ali Haydar Efendi'nin belirttiğine göre 1305/1888 yılında çıkarılan bir nizamnameyle mahkemelerin bazı vazifeleri ayrılmıştır. Bu nizamnameye göre talak, nikâh, nafaka, hadane, hürriyet, kısas, diyet, erş, gurre, hukümet-i adl, kasâme, gaip, mefkud, vasiyet, miras davaları şer'iyye mahkemelerinde görülecektir. Ticaret, ceza, zarar ziyan, bedel-i iltizam, kontrat davalarının mutlak olarak şer'iyye mahkemelerinde görülmemesinde, bunların dışında kalan davalarınsa taraflar razı olursa şer'iyye ya da nizamiye mahkemelerinde görüleceğine karar verilmişti. Bu nizamnameye göre normal bir hukuk davası şer'iyye mahkemelerine arz olduğunda şayet taraflardan biri görevli olmadığına dair bir iddia ortaya attığı takdirde bu dava şer'iyye mahkemelerinde görülebilirdi.⁵¹

30 Eylül 1330/1912 yılında yayınlanan ikinci bir yeni nizamnameyle şer'iyye mahkemeleriyle nizamiye mahkemelerinin görevleri ayrılmış olsa da bu ayırım da mahkemeler arasındaki sorunların çözülmesinde yeterli olmamıştır. Daha sonra 1333/1915 yılında çıkarılan "Usûl-i Muhâkeme-i Şer'iyye Kararnamesi"nin neşr olunmasıyla şer'iyye ve nizamiye mahkemelerinin görevleri birbirinden ayrılmıştır. Bu nizamnameyle şer'iyye mahkemelerinin yetkileri bir hayli kısıtlanmış ve şer'iyye mahkemeleri artık birçok davaya bakamaz hale

⁴⁸ M. Macit Kenanoğlu, "Nizamiye Mahkemeleri", *DİA*, XXXIII: 188.

⁴⁹ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâbis*, 93.

⁵⁰ Ebul'ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 238.

⁵¹ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâbis*, 94.

getirilmiştir. Bunun yanı sıra şer'iyeye mahkemelerinin şer'î hüccetleri düzenleme yetkisi de kaldırılmıştır. Ali Haydar Efendi yapılan bu değişikliklerin İslam'ı ve şeriatı yaralayan büyük hatalar olduğunu söylemektedir.⁵² 3 Temmuz 1336/1917'de çıkarılan yirmi maddelik diğer bir "Usûl-i Muhâkeme-i Şer'iyeye Kararnamesi" neşredilmiş ve bu kararnameyle 1333/1915 yılında çıkarılan kararnamenin bazı maddeleri kaldırılıp bazıları da olduğu gibi muhafaza edilmiştir.⁵³

Son kararnamenin birinci maddesinde şer'iyeye mahkemelerinin sadece belirli davalara bakabileceği ifade edilmiştir. Bu maddeyle birlikte kısas, gurre, erş, diyet, hukûmet-i adl gibi önceden şer'iyeye mahkemelerinin gördüğü davalar eskisi gibi şer'iyeye mahkemelerinin yetkisine bırakılmış ve önceden getirilen yasak da kaldırılmıştır.⁵⁴ Çıkarılan birtakım kanunlarla şer'iyeye ve nizamiye mahkemelerinin vazifelerini belirleme çabalarına rağmen yine de mahkemeler arasında sık sık yetki ve görev uyuşmazlığı meydana gelmiştir. Hatta zaman zaman hangi kanunların hangi mahkemelerde uygulanması gerektiği hususu yüksek yargı kararlarına konu olmuştur. Bundan ötürü şer'iyeye ve nizamiye mahkemelerindeki yetki ve görev uyuşmazlıkları yapılan düzenlemelerle giderilmeye çalışılmıştır. Mesela 24 Aralık 1876 tarihli Kanun-ı Esasi'nin 85. maddesindeki "Her dava ait olduğu mahkemede rü'yet olunur" hükmüyle 87. maddesindeki "Deâvî-i şer'iyeye mehâkim-i şer'iyede ve deâvî-i nizamiyeye mehâkim-i nizamiyede rü'yet olunur" hükümleri şer'iyeye ve nizamiye mahkemelerinin görev sahalarının birbirinden ayrılması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁵ Ali Haydar Efendi'nin Usûl-i Muhâkeme-i Şer'iyeye Kararnamesiyle ilgili verdiği bilgilere ek olarak şunları söyleyebiliriz: Usûl-i Muhâkeme-i Şer'iyeye Kararnamesi, bir giriş, dört fasıl ve altmış beş maddeden müteşekkildir. Giriş (mevadd-ı umûmiyye) kısmında ilk altı madde yer almakta olup şu konuları içermektedir: Tek hâkim usûlü, kadılar, kadı müşavirleri ve nahiye naiplerinin görevleri, şer'iyeye mahkemesi ilâmlarının geçerliliğine dair hükümler. Birinci fasıldaysa şer'iyeye mahkemelerinin görev ve yetkileri netleştirilmiştir. İkinci fasılda muhakeme usulüne dair hükümlere yer verilmiştir. Üçüncü fasılda gıyabî hüküm, yapılan itirazlar ve hükümler yer almaktadır. Dördüncü fasıldaysa temyiz ve diğer olağanüstü kanun yolları hakkında hükümler vardır. "Mevadd-ı Müteferrika" başlığı altında haciz ve terekeyle ilgili bazı hükümler ve harçlar, mahkeme masrafları, mahkeme tarafından tutulacak defterler, kanunun yürürlük

⁵² Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâbis*, 95.

⁵³ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâbis*, 96.

⁵⁴ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâbis*, 97.

⁵⁵ M. Macit Kenanoğlu, "Nizamiye Mahkemeleri", *DİA*, XXXIII: 187.

hükümleri gibi hususlara yer verilmiştir. Bu kararname 1921 yılında düzenlenmiş, 1924 yılında da şer'îye mahkemelerinin kapatılmasıyla birlikte tamamen ilga edilmiştir.⁵⁶ Ayrıca zamanında şer'îye mahkemelerince görülen ve daha sonra kadıların başkanlığında kâtib-i adl tarafından yapılan her türlü sözleşme, günümüzde Medenî Kanun'a göre noterler, tapu işleri, tapu sicil muhafızlıkları tarafından yapılmaktadır. Nikâhla ilgili işlemler ise belediyelerde evlendirme memurları tarafından yapılmaktadır. Tüm bunların yanı sıra bütün hukukî davaların halli ve faslı da günümüzdeki Asliye Hukuk mahkemelerine devredilmiştir.⁵⁷

2.7. Vesikaların Yazım Tarzı (Üslûbu)

Ali Haydar Efendi'ye göre her şeyden önce bir davanın şeriata uygun görülmesi ve verilen hükmün de şer'î hükümlere uygun olması gerekir. Bunun yanı sıra davanın görülmesi ve hükmün verilmesi tamamıyla şer'î hükümlere uygun olsa da bunların yazılması yani kayda geçirilmesi hatalı ve eksik olabilir. Bu durumda da söz konusu ilâm muhtel (hatalı ve eksik) olduğundan dolayı nakz edilir.⁵⁸ Ali Haydar Efendi vesikaların yazımında dikkat edilmesi gereken ana hususları şöyle tasnif etmektedir.

1. Vesikalarda sübutun beyan edilmesi gerekir. Aksi takdirde vesika gayrı muteber olur.⁵⁹

2. Şahidin şهادet lafzı ilâmda zikredilmelidir, aksi halde dava ve şahitliğin sıhhati bozulmuş olur.⁶⁰

3. Eğer davada vekil bulunuyorsa, vekâletin sübutunun müşafehe yani kadı huzurunda vaki olan tescil veya resmî evrak ya da beyyineyle olduğunun beyan edilmesi gerektiği gibi müşafehe ve tescil ile olduğu takdirde müvekkilin ve vekilin ismi ve nesebiyle sabit olmuş ve kimin şهادet ettiğini ve şahitlerin gizli ve açık bir şekilde tezkiye edildiklerini açıklamak gerekir.⁶¹

4. Eğer şahitler davaya uygun bir şekilde şahitlik yapmazlarsa, kadının bunu sözlü olarak ifade etmesi yeterli olmayıp belgeye de şهادet lafzını aynen yazması gerekir.⁶²

⁵⁶ Mehmet Gayretli, "Tanzimat Sonrasından Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları", (Yayımlanmış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 181.

⁵⁷ Münir Atalar, "Şer'îye Mahkemelerine Dair Kısa Bir Tarihçe: Şer'î Mahkeme Sicilleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4 (1980): 309.

⁵⁸ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 101.

⁵⁹ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 105.

⁶⁰ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 105.

⁶¹ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 106.

⁶² Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 107.

5. Şayet kadı yemin suretini ilâmda göstermeyip müddeâ aleyh yeminden nükûl etti dese, ilâm sahih olmaz.⁶³

6. Kadının müddeâ aleyhin beyan ettiği def'in meşru olmadığını söylemekle yetinmeyip ayrıca vaki olan def'i ilâmda göstermesi gerekir.⁶⁴

2.8. Davaların İcrası ve Temyizi

Ali Haydar Efendi ilk zamanlar Osmanlı'da kadılar tarafından verilen hükümlerin ve görülen davaların ilâmlarının çoğunlukla taraflara verilmediğini ve kadı bir davada hükmünü verdiği anda o hükmü hemen uyguladığını ifade etmektedir.⁶⁵ Hatta gereksiz yere masraf olmaması düşüncesiyle davayı tebliğ için, taraflara davetiye de gönderilmezdi. İlerleyen dönemlerde kadılara duyulan güven azalmaya başladığı için ve dava sahiplerini aldatma, taraflara haksızlık yapma ihtimaline karşı mahkemelerde kadıların ilâmları düzenleme zarureti doğmuş, hatta ilâmların düzenlenmesi için özel memurlar tayin edilmiştir.⁶⁶ *Mecelle*'nin 1827. maddesinde bu hususlar şu şekilde ifade edilmektedir: "Hâkim muhakemeyi itmam ettikten sonra muktezasını hükm ve tarafeyne tefhim eyler ve esbâb-ı mucibesi ile beraber hükm ve tenbihi havi bir ilâm tanzim edip mahkûmun lehe ledel icab bir nüshasını dahi mahkûmun aleyhe itâ eder."⁶⁷ Bir ilâm şartlarına uygun olarak düzenlendikten sonra bunların dışındaki hususlar açısından değerlendirilmek üzere Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyye'ye verilir.⁶⁸ Bütün bunların yanı sıra şer'iyye ve nizamiye mahkemelerinin davaları muhakeme usûlleri birbirinden farklı olup bu farklılardan bazıları şunlardır:

1. Şer'iyye mahkemelerinde istinaf her halükarda temyizen nakz olduktan sonra olurken, nizamiye mahkemelerindeyse çoğunlukla temyizden önce olur.
2. Şer'iyye mahkemelerinde davanın istinaf kabiliyeti hiçbir şekilde sınırlandırılmamıştır, nizamiye mahkemelerinde bazı hususlarla sınırlandırılmıştır.
3. Şer'iyye mahkemeleri için İstanbul'dan başka bir yerde müstakil istinaf mahkemesi yokken nizamiye mahkemeleri için ise vardır.
4. Şer'î davalarda temyizi zorunlu olan ve temyizen tasdik edilmedikçe icrası kabul edilmeyen hükümler ve davalar vardır. Nizamiye mahkemelerinde görülen davalarda da bu türden hükümler ve ilâmlar yoktur.⁶⁹

⁶³ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 107.

⁶⁴ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 107.

⁶⁵ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 111.

⁶⁶ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 116.

⁶⁷ Ali Himmet Berkî, *Mecelle*, 415.

⁶⁸ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 117.

⁶⁹ Ali Haydar Efendi, *Kitâbü'l-mebâhis*, 119.

3. Ali Haydar Efendi'nin Eserlerinin Osmanlı Döneminde Yazılmış Diğer Şurût Eserleriyle Mukayesesi

Ali Haydar Efendi'nin eserleri sistematik olarak önceki eserlerden farklı olup bu alana dair yeni bilgiler içeren ve Tanzimat'tan sonra şurût ilminde meydana gelen değişiklikleri yansıtan çok önemli eserlerdir. Ali Haydar Efendi'nin eserlerini Osmanlı döneminde yazılmış diğer şurût eserleriyle mukayese edecek olursak şunları söyleyebiliriz:

1. Ali Haydar Efendi'nin eserinin tamamı Türkçe'dir. Bu açıdan yalnızca kendi döneminde yazılmış eserlerle aynı özelliği taşımaktadır. Nitekim 17. yüzyıldan itibaren sak mecmualarının dili Türkçeleşmeye başlamış olsa da mukaddime gibi bazı bölümler Arapça yazılmıştır.

2. Ali Haydar Efendi'nin eserlerinin tasnifi klasik şurût eserleri gibi olmamakla birlikte kendisinden birkaç sene önce yazılmış olan Şevkî'nin *Sakk-ı Adl-i Hukukî*⁷⁰ adlı eserinden de çok farklıdır. Şevkî'nin eserinde hiçbir yerde “şurût” ifadesine rastlanmazken Ali Haydar Efendi kitabının bir bölümünde şurût ilmi hakkında bilgi vermiştir. Bu bölümde Ali Haydar Efendi şurût ilminin tanımı yapıp müstakil bir ilim dalı olarak nasıl kurulduğunu ele almakta ve şurût ilminin unsurlarına yer vermektedir.

3. Şevkî'nin *Sakk-ı Adl-i Hukukî* adlı eserinde belirttiğine göre Tanzimat'tan sonraki dönemde “sakk-ı adl-i hukukî” ile “tatbikât-ı hukukîyye” aynı anlama gelmektedir. Yani Şevkî'nin eseri de Ali Haydar Efendi'nin eseri gibi “tatbikât-ı hukukîyye” hakkındadır. Fakat Şevkî'nin eseri de dâhil olmak üzere söz konusu dönemde Ali Haydar Efendi'nin eserinin dışında tatbikât hakkında bilgi veren, tatbikâtle şurût ilmini bağdaştıran başka bir esere rastlanılmamıştır.

4. Tanzimat'tan önce kaleme alınmış sak mecmualarının birinci bölümlerinde genellikle “الباب الاول في بيان الصكوك” başlığı altında “sak” ve “sukûk” tabirleri açıklanmaktadır. Ali Haydar Efendi'nin eserinin ilk bölümlerinde ise “tatbikât” tarif edilmekte, tatbikâtın gerekliliği anlatılmakta ve tatbikâtın çeşitleri hakkında bilgi verilmektedir. Buradan hareketle ilm-i şurûtun önce ilm-i sukûka, Ali Haydar Efendi'nin döneminde de tatbikâta dönüştüğünü söyleyebiliriz.

5. Tanzimat'tan önce yazılan sak mecmualarında genel olarak birinci bölümde sakla ilgili bilgi verildikten sonra herhangi bir konu hakkında belge örnekleri sunulmaktadır.

⁷⁰ Şevkî'nin eseri yirminci yüzyılda yazılmış Osmanlı dönemi şurût eserlerindedir. Şevkî'nin iki tane eseri vardır. Birincisi *Sakk-ı Adl-i Ceza Kısım* olup 1326/1908 de Hüseyin Bey matbaasında basılmıştır. İkincisi de 1327/1909 yılında Mahmud Bey matbaasında basılan *Sakk-ı Adl-i Hukukî*dir.

Eserlerde bu konuların sıralaması birbirinden farklı olabilmektedir. Mesela bir sak mecmuasında yer alan konu başlıkları şunlardır: 1- Beyânu's-sak, 2- vakıf, 3- nikâh, talak ve nafaka, 4- nasb-ı vasî, 5- icare ve hibe, 6- itak, tedbir ve mükâteb, 7- bey ve deyn, 8- sulh, ibra, teslim ve eda, 9- nakl-i şehadet ve şahitlerin şehadetini inkâr eden kimse huzurunda hükmün sabit olması, 10- diyet ve kısas. Sak mecmûalarının konu sistematığı genel olarak fûru fıkıh kitaplarının sistematığına benzemektedir ve bu konu başlıklarının altında çeşitli belge türleri bulunmaktadır. Ali Haydar Efendi'nin eserinin tasnifi genel olarak büyük oranda bu eserlere benzememekte, belge örnekleri de kitabın son iki bölümünde yer almaktadır.

6. Ali Haydar Efendi'nin eserinde diğer eserlerden farklı olarak “vesikalarla ilgili ıstılahlar” adlı bir bölüm yer almaktadır. Bu bölümde anlatılan terimlerden birkaçına incelediğimiz eserlerden bazılarında hiç yer verilmemiş, bazılarında da bir kısmına yer verilmiştir. Mesela 18. yüzyılda yazılan sak mecmularından biri olan Debbâğzade Numan Efendi'nin (ö. 1224/1809) *Tuhfetu's-sukûk*⁷¹ adlı eserinde hüccet çeşitleri, vakfiyeler, ilâm çeşitleri, maruzat çeşitleri, müraselât çeşitleri, imza ve dibace çeşitleri yer almaktadır. Ali Haydar Efendi'nin bu bölümde açıkladığı terimler şunlardır: Sicil, ilâm, hüccet, mahdar, zabtı-ı dava, sak ve senet, vesîka, kitab, zikir, kabale ve mukavelename.

7. Ali Haydar Efendi eserinde şurût ilminin unsurları başlığı altında bu ilmin ana ve tamamlayıcı unsurlarını ele almaktadır. Elimizdeki ilk şurût eseri olan Tahavî'nin *eş-Şurutu's-sağîr* adlı eserinde bile şurût ilminin unsurları diye bir başlık yer almamaktadır. Fakat Osmanlı dönemine ait incelemiş olduğumuz eserler arasında 17. yüzyıla ait sak mecmularından Hacibzade Mehmed b. Mustafa b. Mahmud el-İstanbulî'nin (ö. 1100/1689) *Bidaâtü'l-bükkâm fî ibkâmi'l-akâm* adlı eserinde de Ali Haydar Efendi'nin eserinde olduğu gibi ilm-i şurût, ilm-i şurûtun farklı adları, ilm-i şurûtun unsurları ve ilm-i şurûta dair temel bilgiler yer almaktadır.

8. Ali Haydar Efendi'nin eserinde davaların muhakeme usulü ve zabtı, şer'îyye ve nizamiye mahkemelerinde davaların nasıl icra ve temyiz edildiğine dair bilgi verilmektedir. Ayrıca bu bilgilerin yanı sıra söz konusu bölümde Ali Haydar Efendi davaların çeşitleri hakkında bilgi vermekte daha sonra da dava sonucunun nasıl kayda geçirileceğini

⁷¹ 18. yüzyılda kaleme alınmış şurût eserlerinden biri olan Debbâğzade Numan Efendi'nin yazdığı *Tuhfetu's-sukûk* adlı eserin başlangıcındaki dua kısmı ve içindekilere dair bilgiler Arapça yazılmış olup geri kalan bölümlerin dili Türkçe'dir. Eserin belge çeşitleri dikkate alınarak yazılması dikkat çekicidir. Eserin bölümleri şunlardır: Hüccet çeşitleri ve vakfiyeler, ilâm çeşitleri, ma'rûzat çeşitleri, müraselât çeşitleri, imza ve dibace çeşitleri. İnceleyebildiğimiz kadarıyla bu eser içeriği bakımından kendinden önce yazılmış eserlerden bir hayli farklıdır. Bu eseri diğerlerinden ayıran bir diğer yönü ise eserin basılan ilk sak mecmuası olmasıdır. Eser ilk olarak hicri 1248 yılında Matbaaa-i Amire, ardından 1259 yılında Daru't-Tibaâtü'l-Aliye tarafından basılmıştır. Başında her belgenin adı yazılan otuz bir sayfalık fihristin yer aldığı her iki baskı 417 sayfadan müteşekkildir.

açıklamaktadır. Başka bir bölümde ise Ali Haydar Efendi, şer'iyye ve nizamiyye mahkemelerinin davaları icra ve temyizi birbirinden çok farklıdır çünkü mahkemeler zamanla davaları görme hususunda birçok değişim yaşamıştır demektedir. İncelediğimiz Osmanlı döneminde yazılmış sak mecmualarının hiçbirinde bu konulara dair bilgiye rastlayamadık.

9. Ali Haydar Efendi'nin eserini Tanzimat'tan önce kaleme alınan diğer eserlerden ayıran diğer bir fark ise, bu eserde şer'iyye ve nizamiye mahkemeleri hakkında bilgi verilmesidir. Ali Haydar Efendi'yle aynı dönemde yaşamış Şevkî'nin eserinde de mahkemeler hakkında bilgi verilmektedir fakat iki eserde verilen bilgiler birbirinden farklıdır. Mesela Şevkî'nin eserinde şer'iyye mahkemelerinden ziyade, nizamiye mahkemelerinde tutulan defterler hakkında bilgi verilmektedir. Ali Haydar Efendi'nin eserinde ise şer'iyye ve nizamiye mahkemelerinin görev ve yetkilerine dair bilgiler verilmektedir.

10. Ali Haydar Efendi'nin eserini diğerlerinden farklı kılan bir diğer unsur ise bu eserde vesikaların nasıl yazılması gerektiğine dair bilgi veriliyor olmasıdır. Ayrıca Ali Haydar Efendi eserinde, vesikaların yazım tarzının ve üslûbunun nasıl olması gerektiğini anlatmakta, vesikaların yazımıyla ilgili önce temel hususları anlatıp sonra bir belge türünü verip sadece onun yazım tarzı hakkında açıklama yapmaktadır. Mesela Ali Haydar Efendi belgelerin yazımıyla ilgili temel hususlardan bahsettikten sonra ilâmların düzenlenişi hakkında bilgi vermektedir. Bir ilâm hangi hususları içermelidir, nasıl düzenlenmelidir, hangi hususları içermezse muhtel olur, bu gibi konular eserde ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

11. Eserin dikkat çeken bir başka özelliği de şer'î vesikaların bozuk olma sebepleriyle ilgili ayrıntılı bilgi vermesidir. Ali Haydar Efendi eserinde şer'î vesikaları bozan şeyleri anlattıktan sonra, bozuk olan belge türlerine örnekler verip bunların neden bozuk olduklarını açıklamaktadır.

12. Ali Haydar Efendi eserinin son bölümünde Osmanlı Devleti kadıları tarafından düzenlenen mahkeme ilâmlarının sıhhat durumlarını incelemektedir. Ali Haydar Efendi, kadıların düzenlediği bu ilâmlardan bazılarının bozuk olduğunu tespit etmekte ve bozuk olma sebeplerini tek tek açıklamaktadır. Bu bölümde ayrıca nizamiye mahkemelerince verilen bazı ilâmların hâlelâtı hakkında bilgi vermektedir. Bunların yanı sıra Ali Haydar Efendi "Mahkeme-i Temyiz İlâm-ı Fekerât-ı Hükmiyyesi" başlığı altında temyiz mahkemesinin ilâmlarını da incelemektedir. Ali Haydar Efendi'nin eserinden önce yazılmış, incelediğimiz diğer eserlerde bu bilgilere rastlanılmamıştır.

Sonuç

Sonuç olarak bu makalede Ali Haydar Efendi'ye ait olan fakat bu zamana kadar tespit edilemeyen bir eserin mevcudiyeti ortaya konulmuştur. Nitekim Ali Haydar Efendi'nin hayatıyla ilgili yapılmış çalışmalarda, eserleriyle ilgili bölümlerde, şurû ilmine dair eserlerinden sadece *Tatbikât-ı Şer'iyye Dersi* adlı kitabı hakkında bilgi verildiği, fakat diğer eseri olan *Kitâbü'l-mebâhisi'l-mübimme fi't-tatbikâti's-şer'iyye ve'l-hukûkiyye* adlı eserinin ise birçok kişi tarafından fark edilemediği ve hatta Ali Haydar Efendi'ye nispet edilen böyle bir eserin olmadığına yönelik ifadeler tespit edilmiştir. Bu makalede adı geçen eserin mevcudiyeti kesinleştirilmiş ve analizi yapılmıştır. Ali Haydar Efendi'nin söz konusu bu eserinde, şurû ilmi hakkında Osmanlı'nın hem klasik hem de Tanzimat sonrası dönemine dair bilgiler yer almaktadır. Bu açıdan Ali Haydar Efendi'nin eserinde şurû ilminin, Osmanlı'nın her iki dönemdeki durumunu görmek mümkündür. Eserde birçok örnek belgeye yer verilmesi de eserin dikkat çeken özelliklerinden biridir. Yine söz konusu eserde, Osmanlı döneminde yazılmış diğer birçok kitapta yer almayan bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca *Mecelle* şârihi olması hasebiyle, Ali Haydar Efendi, bu kitabında birçok meseleyi *Mecelle*'yle mukayeseler yaparak açıklamaktadır. Eserin son bölümünde ise Ali Haydar Efendi, Osmanlı döneminde kadıların verdiği bazı ilâmları incelemekte ve bu ilâmların muhtel (bozuk, hatalı, eksik) olanlarını tespit etmektedir. Bu durum da esere ayrı bir önem kazandırmaktadır.

Yapılan incelemeler sonucunda Osmanlı döneminde şurû ilmine dair birçok eser yazıldığı tespit edilmiştir. Fakat tespitlerimize göre Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar sürekli değişime uğrayan şurû ilmine dair literatür Ali Haydar Efendi'nin *Kitâbü'l-mebâhisi'l-mübimme fi't-tabikâti's-şer'iyye ve'l-hukukîyye* adlı eseriyle son bulmuştur. Ali Haydar Efendi Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamış ve şurû ilmine dair son eseri yazmış bir hukukçudur ve neticede Osmanlı Devleti'nin sona ermesiyle birlikte gerek tarihî süreç olarak, gerekse uygulama bakımından şurû ilmi hayatîyetini yitirmiştir.

Kaynakça

Aktaş, Ayşe. *Osmanlılar'da Şurûl İlmi: Ali Haydar Efendi Örneği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2017.

Atalar, Münir. “Şer‘iyye Mahkemelerine Dair Kısa Bir Tarihçe: Şer‘i Mahkeme Sicilleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4(1980): 303-328.

Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları. 1982.

Gayretli, Mehmet. *Tanzimat Sonrasından Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları*. Yayınlanmış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2008.

Haydar, Hoca Eminefendizade Ali, *Kitâbü'l-mebâisi'l-mühimme fi't-tatbikâti's-şer'iyye ve'l-hukûkiyye*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye Matbaası. 1340.

Haydar, Hoca Eminefendizade Ali, *Tatbikât-ı Şer'iyye Dersi*. İstanbul: Matbaa-i Asriyye. 1333.

Haydar, Hoca Eminefendizade Ali. *Dürrü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Hukuk Matbaası. 1330. I-IV.

Kenanoğlu, M. Macit. “Nizamiye Mahkemeleri”, *DİA*. XXXIII, 185-188.

Kütükoğlu, Mübahat. *Osmanlı Belgelerinin Dili*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı. 1994.

Mardin, Ebul'ula. *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2009.

Şentop, Mustafa. “Tanzimat'tan Önceki Dönemde Osmanlı Mahkemelerinin Görev ve Yetkisi”. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1(2006): 87-105.

Uđur, Yunus. “Şer'iyye Sicilleri”. *DİA*. XXXIX, 8-11.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

Kitap İncelemesi / Book Review

Dr. Nevzat ERKAN & Dr. Ahmet İhsan DÜNDAR

**MEVLİD GELENEĞİNİN ÖNEMLİ BİR HALKASI ET-TENVÎR FÎ MEVLİD'S-
SİRÂCİ'L-MÜNÎR, İBN DIHYE EL-KELBÎ**

Bursa Akademi/Emin Yayınları, 1. Baskı, Bursa 2020, ISBN: 978-605-80093-1-8, İçindekiler: 5 s. +
Metin: 468 + Ek: 2 s. + Dizin: 40 s.

Değerlendiren

Fatih ÇİMEN

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatihcimen@klu.edu.tr,
Orcid.org/0000-0002-6098-3374

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 16 Haziren 2020 / 16 June 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Temmuz 2020 / 14 July 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2020 / 25 July 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2020

Cilt / Volume:6 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: 791-794.

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

İslâm dininde kutsal kabul edilen bazı zamanlar ve bunlarda icrâ edilen bir takım merasimler vardır. Bunlar, aynı zamanda toplumların sahip oldukları inançların yeniden canlanmasını ve hayatta karşılığını bulmasını sağlayan önemli faktörlerden biridir. Allah Resûlü'nün (s.a.v) dünyayı şerefliendirdiği günün sene-i devriyesi olarak asırlardan beri idrak edilen ve “Mevlid-i Nebî” olarak ifadelendirilen günler de bu merasimler cümlesindedir. Mevlid-i Nebî geleneği, Allah Resûlü'ne (s.a.v) duyulan engin sevginin bir tezâhürü olarak artık bütün Müslüman toplumlarda hayatın bir parçası haline gelmiştir.

İlk dönemlerden itibaren Müslümanlar tarafından Mevlid-i Nebî'ye büyük önem verilmiş, kimi âlimlerce mevlide dair manzum eserler yazılırken, bazı âlimler tarafından da siyer tarzı çalışmalar kaleme alınmıştır. Endülüs'ün ileri gelen ilmî şahsiyetlerinden, İbn Dihye el-Kelbî'nin mevlid-i nebî'ye dair siyer tarzında telif ettiği, *et-Tenvîr fî Mevlid's-Sirâci'l-Münir* adlı eseri de bu alanda siyer tarzı yazılan eserlerdendir.

İbn Dihye, genel kabulle 544/1150'de Valensiya'da dünyaya gelmiş, zamanının önde gelen âlimlerinden İslâmî ilimleri tahsil etmiş, özellikle hadis, tarih ve edebiyat alanında temayüz etmiş bir âlimdir. İslâmî ilimlerin farklı alanlarına dair çeşitli eserler telif eden İbn Dihye, *et-Tenvîr* adlı eserini, mukaddimesinde ifade ettiği üzere Allah Resûlü'ne duyduğu derin muhabbetin bir tezâhürü olarak kaleme almış ve Mevlid-i Nebî merasimlerinin yayılmasında büyük katkısını gördüğünü söylediği Muzafferüddîn Kökbörü'ye ithaf etmiştir.

İbn Dihye'nin mezkûr eseri, adından da anlaşılacağı üzere Allah Resûlü'nün (s.a.v) doğumuna dair yazılmış bir eserdir. Ancak, müellifin, muhaddis, tarihçi ve edîp kimliğinin etkisiyle eserde hadis usulünden, şiire, biyografiden ensab ilmine ve siyere kadar birçok alanda açıklayıcı bilgiler bulmak mümkündür. Örneğin İbn Dihye, eserinin giriş bölümünde yaklaşık eserinin beşte birlik kısmına tekabül edecek şekilde Allah Resûlü'nün (s.a.v) nesebine dair biyografik bilgiler aktarmaktadır. Bunun yanında aktardığı bilgilerin ayet, hadis ve dil ilimleriyle irtibatını kurmakta, bir muhaddisten veya tarihçiden beklenmeyecek tarzda önemli bilgiler nakletmektedir. Nitekim kendisi de eserinde, o döneme kadar muhaddislerin dahi değinmediği ince nükteleri konu ettiğini ifade ederek bu hususa işaret etmektedir. (s. 74-256) *et-Tenvîr*'in genel muhtevası dikkate alındığında onun daha çok bir siyer eseri olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim müellif, eserinin ilk bölümünde Hz. Peygamberin nesebine dair bilgiler aktardıktan sonra, Mevlid-i Nebî başlığı altında, Allah Resûlü'nün doğumundan itibaren, çocukluğu, gençliği, risalet dönemi, isrâ hadisesi, peygamberlik mührü, savaşlar, Taif seferi, hicret ile vefatına dair detaylı ve kronolojik bilgiler vermektedir. Eserde söz konusu bilgilerin aktarımı ile birlikte zaman zaman önemli kişiler arasında geçen konuşmalar,

evlilikler ve savaşların arka planındaki olaylar gibi siyer kitaplarında pek rastlanmayan detaylara da yer verilmektedir. Eserin son bölümünde ise Allah Resûlü'nü (s.a.v) seciyeli ifadelerle methu sena eden bir kaside bulunmaktadır.

et-Tenvîr'in dikkat çeken özelliklerinden biri müellifin kullandığı kaynaklardır. Eserde siyer, İslâm tarihi, hadis, tabakât, terâcim ve Arap dili alanlarında telif edilen güvenilir kaynaklar kullanılması dikkat çekmektedir. Hadislerin seçimi ile ilgili olarak müellifin *Sabîbayn* başta olmak üzere *Sünen-i Erbaa*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*, İmam Mâlik'in *Muwattâ'*ı ve diğer müsned eserleri tercih ettiği görülmektedir. Bunun yanında etraf ve duafâ türü eserlerden de istifade etmiştir. Vâkıdî ile İbn İshâk'ın *Meğâzî*'leri, Ebu'l-Kâsım es-Süheylî'nin *er-Ravzu'l-ünf* adlı eserleri siyere dair kullandığı kaynaklardan bazılarıdır. Burada dikkat çeken önemli bir nokta, İbn Dihye'nin bu eserlerden istifade ederken, rivayetlerin sıhhat değeri konusunda hadisçi kimliğinden taviz vermemesidir. Müellif râvilerin cerh ve tadil bilgilerine yer vermek suretiyle rivayetlerin sıhhat durumunu sorgulamakta ve yeri geldiğinde râvilerin hatalarına dair bilgiler de aktarmaktadır. Eserin kaynaklarına dair söylenebilecek bir husus, müellifin eserini yazarken sünnî eserlerden istifade etmesinin yanında, Şîî kaynaklardan da haberdar olması yeri geldiğinde bu kaynaklara yönelik tenkitlerde bulunmasıdır.

Eserin mümeyyiz vasıflarından biri, Allah Resûlü'nün doğumuna dair verilen bilgilerin ve rivayetlerin, müellifin kendisine kadar olan isnad zincirlerinin verilmiş olmasıdır. Bazen bir sayfadan fazla bir hacme ulaşırsa da müellif, elde ettiği bir bilginin isnad zincirini vermekten geri durmamıştır. Şüphesiz bu, onun hadisçi kimliğinin verdiği bir melekedir. Ayrıca müellif, yukarıda da işaret edildiği üzere hadisler konusunda da sahih kaynakları tercih etmeye özen göstermiştir ki bu durum, bir siyer kitabı için oldukça önemli ve mümeyyiz bir vasıftır. Zira bugün siyer kitaplarındaki rivayetlerin hadis usulü kriterlerine göre yeniden tahkik edilme ihtiyacı bulunmaktadır. (s. 157-160)

İbn Dihye'nin nesebi, baba tarafından sahabeden Dihye b. Halîfe el-Kelbî'ye, anne tarafından ise Hz. Hüseyin'e dayanmaktadır. O, bu durumu eserinde kendi görüşünü ve özellikle de rivayetlerin isnadlarını zikrederken zaman zaman dile getirmekte, şerefli iki nesebe sahip olduğuna “zün-nesebeyn olarak ben derim ki” ifadesiyle dikkat çekmektedir.

İbn Dihye şiir, nahiv ve lugat sahasında döneminin meşhur âlimleri arasında gösterilmektedir. Bu bağlamda onun dil ilmindeki ihtisası, *et-Tenvîr*'de de hissedilmektedir. Dolayısıyla eserine aldığı rivayetlerin metinlerindeki kelimelerin dil ilmi açısından tahlillerine fazlaca yer vermektedir. Rivayetlerdeki garib kelimeleri ayetlerdeki ve şiirlerdeki kullanımlarından örnekler vermek suretiyle açıklamakta, kelimelerin anlamlarına dair varsa âlimlerin hatalı

görüşlerini göstermekte ve en son kendi görüşünü de ifade etmektedir. Eserin, müellifinin bir dil âlimi olmasının da etkisiyle akıcı ve edebî bir üsluba sahip olduğu görülmektedir.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız ve daha birçok özelliğiyle *et-Tenvîr*, kendinden sonraki dönemde âlimlerin dikkatini çekmeyi başarmıştır. Konuyla ilgili eser telif eden âlimler, *et-Tenvîr*'den istifade etmişler ve bu esere atıfta bulunmuşlardır. Hadis ilminin önde gelen âlimlerinden İbn Hacer, Bedreddin Aynî ve Sehâvî bu isimlerden bazılarıdır. Nitekim *et-Tenvîr*'in, muhtevastaki detaylı ve önemli bilgiler sayesinde âlimler tarafından kaynak eser olarak kullanıldığı ifade edilmektedir. Eserin Halep Ahmediyye Kütüphanesi'ndeki yazma nüshası Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ABD Öğretim Üyesi Dr. Nevzat Erkan ve Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı ABD Öğretim Görevlisi Dr. Ahmet İhsan Dündar tarafından Türkçe'ye çevrilerek ilim taliplerinin istifadesine sunulmuştur. Eserin başına mütercimler tarafından İbn Dihye'nin hayatını, ilmi kişiliğini ve eserinin özelliklerini anlatan oldukça faydalı bir bölüm ilave edilmiştir. Ayrıca eserde kullanılan ayet ve hadislerin de tahriçleri mütercimler tarafından yapılmıştır. Eserin sistematığı ve içerisindeki başlıklandırmalar müellifin kullandığı şekliyle muhafaza edilmiştir. Böylesine önemli bir eserin, biri tarih diğeri Arap dili alanında ihtisas yapmış iki akademisyen tarafından neşredilmesi çok isabetli olmuştur. Bu neşir sayesinde alana ilgi duyan okuyucular Allah Resûlü'nün (s.a.v) hayatı ve nesebi ile ilgili güvenilir bilgiler elde etme imkânına kavuşmuş olacaktır. Bununla birlikte eserin girişinde bulunan ve İbn Dihye'nin ilim yolculuklarını gösteren haritanın renkli ve daha detaylı olması, tercümelelerdeki bazı eksikleri ile imla hatalarının giderilmesi gerekmektedir. Hulasa bu çalışmanın, İslâm Tarihi ve özellikle de siyer alanına büyük katkı sağlayacağını söylemek mümkündür.