

USÛL

İSLAM ARAŞTIRMALARI
Islamic Researches / بحوث إسلامية

19

OCAK - HAZİRAN 2013
January - June 2013

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 19, Ocak-Haziran 2013

usûl
İslam Araştırmaları
Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 19, Ocak-Haziran 2013

ISSN 1305-2632

Sahibi | Publisher

İlim Yayma Vakfı adına Yücel ÇELİKBİLEK

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman ACUN

Editör | Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı | Associate Editor

Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ahmet BOSTANCI (*Sakarya Ü.*) | Bilal GÖKKIR (*İstanbul Ü.*) | Erdinç AHATLI (*Sakarya Ü.*)
Muhammet ABAY (*Marmara Ü.*) | Necmettin GÖKKIR (*İstanbul Ü.*) | Osman AYDINLI (*Marmara Ü.*)

Danışma Kurulu | Advisory Board

A. Emin ÇİMEN (*İstanbul Ü.*) M. Ali BÜYÜKKARA (*İ.Şehir Ü.*)
A. Hikmet ATAN (*İstanbul Ü.*) M. Emin MAŞALI (*Marmara Ü.*)
Abdulhamit BİRİŞİK (*Marmara Ü.*) M. Sait ÖZERVARLI (*Yıldız Ü.*)
Abdullah TIRABZON (*İstanbul Ü.*) Mehmet ÖZŞENEL (*Marmara Ü.*)
Adem APAK (*Uludağ Ü.*) Mesut OKUMUŞ (*Ankara Ü.*)
Ahmet YAMAN (*N.Erbakan Ü.*) Muammer İSKENDEROĞLU (*Sakarya Ü.*)
Ali KÖSE (*Marmara Ü.*) Muhsin AKBAŞ (*Katip Çelebi Ü.*)
Atilla ARKAN (*Sakarya Ü.*) Musa YILDIZ (*Gazi Ü.*)
Bayram Ali ÇETİNKAYA (*İstanbul Ü.*) Mustafa KARA (*Uludağ Ü.*)
Bekir KUZUDİŞLİ (*İstanbul Ü.*) Mustafa KARATAŞ (*İstanbul Ü.*)
Bülent UÇAR (*Osnabrück U.*) Mustafa ÖZTÜRK (*Çukurova Ü.*)
Cağfer KARADAŞ (*Abant İ. Baysal Ü.*) Ömer KARA (*Atatürk Ü.*)
E. Sait KAYA (*İstanbul Şehir Ü.*) Özcan HIDIR (*Rotterdam Islamic U.*)
Engin YILMAZ (*İYV*) Raşit KÜÇÜK (*İSAM*)
H. Ahmet ÖZDEMİR (*N. Erbakan Ü.*) Süleyman KAYA (*Sakarya Ü.*)
H. Mehmet GÜNAY (*Sakarya Ü.*) Şükrü ÖZEN (*Yalova Ü.*)
Hasan HACAĞ (*Marmara Ü.*) Tahsin ÖZCAN (*Marmara Ü.*)
İbrahim Hakkı İNAL (*19 Mayıs Ü.*) Yaşar YİĞİT (*DİB*)
İbrahim HATİBOĞLU (*Yalova Ü.*) Yunus APAYDIN (*Erciyes Ü.*)
İsmail ADAK (*Yalova Ü.*) Zekeriya GÜLER (*İstanbul Ü.*)
İsmail YİĞİT (*FSM Vakıf Ü.*)

Son Okuma | Last Reading

Bilal DEMİR

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim | Communication

Osman ACUN | Bilal DEMİR

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE

Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

Mart, 2015

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

Muînü'l-Müftî Çerçevesinde Üskübî'nin Fetva Verme Usûlüne Dair
Concerning to Uskubi's Fatwa Methodology in the Perspective of Mu'inu'l-Müftî

Nuray KESKİN

7 – 32

السنة المشهورة عند الحنفية وتطبيقاتها في كتبهم

*Hanefi Mezhebine Göre Meşhur Sünnet Kavramı
ve Bunun Kitaplarındaki Uygulamaları*

صلاح محمد سالم أبو الحاج

33 – 58

Belâgat Terminoloji Sorunları

- Terimlerin Çokluğu, Çeşitliliği, Çokanlamlılığı ve Yapıları -

Problematics of Rhetorical Terminology

-Its multiplicity, variety, polysemy and formation-

Muhammed b. Ali es-SÂMİL / Çev. Ömer KARA

59 – 106

Antropo-Teolojik Açıdan 'İrtica' ve 'Mürtecî' Kavramları Üzerine
Sosyo-Politik İçerikli Semantik Bir Yaklaşım

A Semantic Approach on the Concepts of "Fundamentalism" and
"Fundamentalist" from Anthro-Theological Perspective

Recep ÖNAL

107 – 138

Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları

-Şırnak, Erzincan ve Iğdır Örneği-

Students' Perceptions on Learning Environments in Newly Established Faculties of

Theology -Samples of Şırnak, Erzincan and Iğdır-

Osman TAŞTEKİN

139 – 184

Tanıtım ve Değerlendirmeler

İmparatorluğun Açıklıkla İmtihanı & Osmanlı Toplumunda Kıtılıklar

Esra ATMACA

185 – 189

Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu

Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlakî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım

Hatice MUT

189 – 198

Yayın İlkeleri

199 – 200

EDİTÖRDEN

19. Sayımızı Sunarken

Allah'a hamdediyoruz, çok kısa bir süre içerisinde Usûl'ün 19. sayısı da elinizde. Müelliflerimize, Yayın Kurulumuza ve başta İlim Yayma Vakfı yönetimi olmak üzere diğer emeği geçenlere teşekkür ediyoruz.

Belki tabii olarak, belki de tevafuken bu sayımız fıkıh ağırlıklı bir sayı oldu. Bunun tabii olması, İslam toplumunun hem sosyal, hem hukukî ve ahlakî, hem de fikrî zeminini fıkıhın oluşturuyor olmasındandır.

Bu sayıda neler var?

“Muînü'l-Müftî Çerçevesinde Üskübî'nin Fetva Verme Usûlüne Dair” adlı çalışma bize fıkıhın tarihi ve bölgesel özellikler taşıyabileceğini göstermesi bakımından anlamlı. Çünkü İslamî bilgide tarihsel olanın en belirgin alanı fıkıhtır. Bu çalışmada aynı zamanda 'fetva' ile 'kadâ' arasındaki farkı da görmüş olacağız.

Araştırmanın yazarı Nuray Keskin'in dediği gibi: “Fetva mecmuaları incelendiğinde önemleri gün yüzüne çıkmaktadır ve bu eserler üzerinde yapılacak yeni araştırmaların, fetva süreçlerini etkileyen hususları ortaya koyma, fetvaya esas olan dönemin şartlarını netleştirme vb. konularda önemli bir işlev üsteleneceği açıktır.”

Dr. Salah Muhammed Salim'in “Hanefi Mezhebine Göre Meşhur Sünnet Kavramı ve Bunun Kitaplarındaki Uygulamaları” anlamına gelecek Arapça makalesi belki de Hanefilerin en zayıf noktalarından birinin hem savunulmasına hem de anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'in Sünnetle neshi konusunda Hanefilerin cumhura muhalif görüşleri vardır ve bu sebeple 'Meşhur Haber' onlar için önemlidir. Çünkü böyle bir neshe örnek verdikleri yerlerde aslında mütevatir sünnete değil, Meşhur sünnete dayanırlar ve Meşhur'u bu konuda Mütevatir'e denk tutarlar. Bununla birlikte çalışma bize Hanefilerin Sünnet anlayışı konusunda da özet bilgi vermektedir.

Kur'an-ı Kerim kavramları ve belagati konusunda emek mahsulü eserleriyle tanıdığımız değerli ilim adımı Dr. Ömer Kara'nın, yine üzerinde çok çalıştığı bir

konuda kayda değer bulduğu bir makaleyi, “Belâğat Terminoloji Sorunları - Terimlerin Çokluğu, Çeşitliliği, Çokanlamlılığı ve Yapıları” adıyla dergimize kazandırmış olması sevindirici. Çünkü insanın kendi uzmanlık alanında başkasına ait bir çalışmayı beğenmiş olması, o çalışmanın değerine işaret eder.

Dr. Recep Önal’ın “Antropo-Teolojik Açından ‘İrtica’ ve ‘Mürteci’ Kavramları Üzerine Sosyo-Politik İçerikli Semantik Bir Yaklaşım” başlıklı makalesi, 31 Mart Vakası’ndan günümüze Türk siyasî literatüründe ağırlıklı bir yere sahip “irticâ” ve “mürteci” kavramlarının kökeni, semantik seyr-i sülükü ve dinle alakası ele alınmaktadır.

Bu sayımızda ayrıca Dr. Zafer Karademir’in “İmparatorluğun Açlıkla İmtihanı Osmanlı Toplumunda Kıtılıklar (1560-1660)” adıyla basılan doktora çalışmasının Dr. Esra Atmaca tarafından yapılan tanıtımını; Yine Dr. İlhami Güler’in “Allah’ın Ahlâkiliği Sorunu, Ehl-i Sünnet’in Allah Tasavvuruna Ahlakî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım” adlı kitabının ise Hatice Mut tarafından yapılan tanıtımını da bulacaksınız.

Eleştiri ve değerlendirmelerinize, saygı ve sevgi ile sunulur.

Dr. Faruk Beşer

Mu'înu'l-Müftî Çerçevesinde Üskübî'nin Fetva Verme Usûlüne Dair*

Nuray KESKİN**

Öz: Fetâvâ-yı Üskübî 16. yy.a ait son derece önemli ve meşhur nuküllü (nakilli, alıntılı, kaynaklı) bir fetva mecmuasıdır. Üskübî'nin vefatından sonra fetva katibi olan oğlu Ahmet Efendi tarafından derlenmiştir. Eser boyunca Üskübî genel olarak tek bir görüşü aktararak fetva verme yolunu tercih etmiş, yüzde onluk bir kısımdaysa ihtilaflara ve başka görüşlere yer vermiştir. Üskübî'nin ihtilaflı noktalarda fetva verme usûlü de farklı etkenlere (zamanın değişimi, istihsan, şeyhülislam fetvasına uygunluk vb.) bağlı olarak değişiklik arz etmiştir. Bu tarz durumlarda bazen de tercihte bulunmadan görüşleri zikretmekle yetinmiş, nakil bulamadığını belirttiği az sayıda meseledeyse mezhep içi kıyas yaparak veya tevakkuf ederek fetva verme yoluna meyletmiştir. Bu makalede biz Üskübî'nin fetva verme usulünü ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Üskübî, Osmanlı Hukuku, fetva, usûl, tercih.

Concerning to Uskubi's Fatwa Methodology in the Perspective of Mu'înu'l-Müftî

Abstract: Ottoman Empire is accepted very rich in fiqh sources. Fatwa journals have the first priority in these sources. Mu'înu'l-müftî fi'l-cevap ale'l-müsteftî belonging to the 16th century is one of them. Mufti of Skopje, Pîr Mehmet Efendi, gave fatwas while he was mufti. After his death, his son gathered those fatwas together and this quite famous work took on a shape¹. Throughout the work, Uskubi chose to give fatwa out of one opinion. However, in the ten percent of the work, the author gave fatwa by taking into account some circumstances like peoples benefit, forethought, fatwa of the Sheikh al-Islam, and some fiqh books. While some-

* Bu makale “Fetâvâ-yı Üskübî Latinizesi ve Tahlili” isimli yayınlanmamış yüksek lisans tezinden yararlanılarak oluşturulmuştur. Tezde Fetâvâ-yı Üskübî'nin tamamı latinize edilerek sunulmuş olup burada yapılan numaralandırma bu makalede de kullanılmıştır.

** Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Arş. Gör.

¹ Şükrü Özen, *Pîr Mehmet Efendi, DİA*, c. XXXIV s. 276.

times Uskubi was stating clearly the reasons of his choice, sometimes he implicated with his answers, and sometimes just gave the opinions without choosing one of them. In this article, we attempt to reveal Uskubi's methodology of giving fatwa.

Keywords: Uskubi, Ottoman Law, fatwa, methodology, choice.

İktibas / Citation: Nuray Keskin, "Mu'nu'l-Müftî Çerçevesinde Üskübî'nin Fetva Verme Usûlüne Dair", *Usûl*, 19 (2013/1), 7 - 32.

Giriş

Fıkıh ilminin temelleri, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde vahiyle atılmış daha sonra sahabe ve tabiün içtihatlarıyla devam etmiş ve mezhep imamlarının ortaya koydukları görüşler etrafında gelişimini sürdürmüştür. Daha sonra ekolleşmeler başlamış ve fıkıh en dinamik çağını bu dönemde yaşamıştır, daha sonra ise şerh ve hâşiyelerin yazıldığı ve yaygın bir kanaate göre yeni bir şeyin ortaya konulmadığı fetret ve taklit dönemi başlamıştır. Özellikle bazı araştırmacılar tarafından Osmanlı dönemi de "durağan ve tekrarların yapıldığı, yerinde sayılan bir dönem" olarak nitelendirilmiştir. Oysa Osmanlı döneminde de fikhî birikime katkı sağlayan önemli çalışmalar yapılmış, ancak yeterli araştırma yapılmadığı için bu eserlerin kıymeti yeterince göz önüne serilememiştir.² İncelemesini yaptığımız *Fetâvâ-yı Üskübî* adıyla meşhur olan *Mu'nu'l-müftî fi'l-cevap ale'l-müsteftî* de bu kıymetli eserlerden yalnızca birisidir.

Fetâvâ-yı Üskübî Üsküp müftüsü Pîr Muhammed b. Abdullah el-Üskübî (ö. 1020/1611)'ye aittir. Mecmua Üskübî'nin Üsküp müftüsüyken verdiği fetvaların, yanında fetva katipliği yapan oğlu Ahmet Efendi tarafından derlenmiş halidir. Üskübî yaşadığı dönemdeki müftülerin en yetişi ve bilgisi olarak nitelendirilmiş ve eseri hayli şöhret bulmuştur.³ Türkiye ve Balkan ülkelerindeki kütüphanelerde 73'den fazla yazma nüshasının bulunması da bunun göstergelerinden biridir. Eser'in Aşir Efendi, nr. 133'te kayıtlı olan yazmasında yaptığımız incelemeler sonucunda fıkıh kitaplarındaki sıralamaya uygun bir şekilde düzenlenmiş 56 kitap ve 1020 fetvadan müteşekkil olduğu tespit edilmiştir. Fetvalar Osmanlı Türkçesi ile ifade edilen meseleler ve akabinde verilen cevaplardan oluşmaktadır. Hemen her fetvanın ardında da Arapça nakiller bulunmaktadır. Nakiller Hanefi mezhebince ve Üskübî'nin yaşadığı dönemde

² Süleyman Kaya, "Osmanlı Fetvası Üzerine", *TALİD*, c. X, sayı. 20, İstanbul, 2012.

³ Şükrü Özen, *Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü*, *TALİD*, c. III, sayı. 5, s. 307.

en kabul görmüş eserlerden yapılmıştır. Mecmuada çok geniş bir yelpazede eserlere ve âlimlere atıflarda bulunulmuştur.

Fetâvâ-yı Üskübî'de ibadetten muamelata, ahlaktan itikada hayatın her alanına dair meselelere yer verilmiş ve çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Üskübî her müftü gibi yaşadığı dönemin gereklerini göz önünde bulundurmuş, mezhep içinde kalarak revize edilmesi gereken noktalarda bazı esnekliklerde bulunmuş ve bazı meseleleri de kadılara ve şeyhülislama havale ederek herkesi bağlayacak genel geçer cevaplar vermekten kaçınmış, kişilerin hal ve durumlarına göre farklı hükümlere gidilebileceğini zımnen hissettirmiştir.

Bazı meseleler hakkında tek bir cevap vermek mümkün olmayabilir, içtihat söz konusu olduğunda ihtilaflar da kaçınılmaz olacaktır. Üskübî verdiği birçok fetvada görüşler arasından tercihlerde bulunmuştur. Kendisinin fıkıh alanında son derece donanımlı ve yetkin bir âlim olduğu hatta şeyhülislam olarak adının anıldığı kaynaklarda geçmektedir. Hakikatte şeyhülislamlık yapmadığı bilirse de ilmî kişiliğine saygı ifadesi olarak bu tabirin kullanıldığı ifade edilmektedir.⁴

Osmanlı devleti resmi mezhep olarak Hanefiliği benimsemiş ve hukuk sistemi de Hanefilik merkezinde oluşmuştur.⁵ Şeyhülislam ve müftiler mecmualarını bu minval üzere yazmışlardır. Hanefi mezhebine ait eserler bu dönemde şerh ve hâşiyelerle zenginleştirilerek tevârüs edilmiş ve bu sağlam binaya yeni tuğlalar eklenerek gelenek daha da yükseltilmiştir. Her şeyden önemlisi sistem ihtiyaca cevap verecek fonksiyonda gelişmiş ve yeri geldiğinde bazı değişikliklere de gidilmiştir.⁶ Bazen bu değişiklikler padişah fermanıyla da tescillenmiştir.⁷

Üskübî'nin mecmuası incelendiğinde tahrir ehli olduğu söylenebilir. Mecmua boyunca ihtilaflı meselelerde farklı yöntemler izleyerek fetva verdiği gözlenmiştir. Biz bu makalemizde Üskübî'nin fetva verme usûlünü tek görüşe

⁴ Rahim Kaloshi, *Fetâvâ-yı Üskübî ve Fetâvâ-yı Ahmedîyye'ye göre İslam Aile Hukuku*, Bursa, 2008, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

⁵ Ali Öge, "Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı İktisadi Hayatından Bir Kesit", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2010, sy. 16, s. 275-298, s. 287.

⁶ Süleyman Kaya, "Vekâlet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 20, s. 86.

⁷ Ali Öge, *a.g.m.*, s. 285.

yer verdiği, birden fazla görüşe yer verdiği ve sarih nakil bulamadığı durumlardaki yöntemi şeklinde üç başlık altında değerlendirmeye çalışacağız. Bu değerlendirmeleri ve sınıflandırmaları fetvalar üzerinden gerçekleştirip, nakillerdeki bilgi ve açıklamaları bu başlıklandırmaya dahil etmeyeceğiz. Çünkü Üskübî birçok fetvada tek görüşle cevap verirken, nakilde farklı ihtilaflara değinmiştir.

I. ÜSKÜBÎ'NİN TEK BİR GÖRÜŞE YER VEREREK FETVA VERMESİ

Fetâvâ-yı Üskübî'yi incelediğimizde Pîr Mehmet Efendi'nin fetva verirken izlediği yöntemin, bir görüşü esas alarak fetva vermek olduğunu söyleyebiliriz. Mecmuanın yüzde doksanlık kısmını Üskübî'nin tek bir görüşe yer vererek cevapladığı fetvalar oluşturmaktadır. Bu cevapları kendi içinde sınıflandırdığımızda karşımıza iki kategori çıkmaktadır ve ikinci kategori olan "Başka bir görüşe hiç temas etmeden verdiği cevaplar" da mecmuanın ana gövdesini teşkil etmektedir.

A. Başka Bir Görüşün Varlığını Hissettirerek Fetva Vermesi

Üskübî verdiği 52⁸ fetvada tek bir görüşe dayanmasına rağmen başka görüşlerin varlığını da sezdirenen cevaplar vermiştir. Bazı cevaplarda konuyla ilgili ihtilaf olduğunu bizzat belirtmiş, bazı cevaplardaysa zımnen bunu hissettirmiştir.

Üskübî 7⁹ fetvada, sorulan konuyla alakalı ihtilafın bulunduğunu belirtmiş, ihtilafı ve farklı görüşleri zikretmeden kendi tercih ettiği görüşü cevap olarak vermiştir. Vekalet bölümünde geçen bir meselede; eşiyile düğüne, bahçeye ve hamama giden, ancak hakime gitme ve erkeklerin içine karışma gibi adeti olmayan bir kadının mahkemeye kendi adına vekil göndermesi durumunda davalının bunu kabul etmeme ve bizzat kadının gelmesini isteme hakkının

⁸ 6, 16, 24, 29, 42, 59, 60, 61, 68, 71, 97, 107, 110, 114, 145, 157, 159, 176, 185, 243, 249, 270, 278, 294, 303, 324, 374, 404, 405, 490, 561, 570, 602, 657, 669, 670, 671, 674, 683, 696, 746, 756, 767, 805, 832, 833, 867, 897, 907, 927, 973, 1019. fetvalar.

⁹ Benzer bazı örnekler: "Mesele hilâfiyedir, gasl olunmak gerektir." (16. fetva), "Mikdar-ı ref'de akvâl vardır, esahhî sücûda akreb olunca sahih olmaz." (68. fetva), "İhtilaf-ı meşâyih vardır, kavli-i esah caiz olmaktır." (405. fetva), "İhtilaf-ı meşâyih vardır, olmak kavli ercah görünür." (657. fetva), "Mesele ihtilafidir, kavli-i sahih olmamaktır demişler." (671. fetva), "Bunda akvâl-i kesire vardır, fetva ihrâc olunmamağadır." (927. fetva).

olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî davalının vekâleti kabul etmeme hakkının olmadığını belirttiikten sonra muhaddere (kapalı, örtülü, namuslu kadın) konusunda ihtilafın bulunduğunu, ancak müftâ-bih görüşün erkeklerin arası-na karışmayan kişi olduğunu söyleyerek fetva vermiştir.

Üskübî verdiği birçok fetvada¹⁰ da sadece bir veya iki kişiye atıf yapıp, onların görüşleri üzere fetva vermiştir. Bu cevaplar diğer imamların farklı görüşte olduğunu bize ifade etmektedir. 867. fetvada ipekten uçkurun erkeklere helal olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî uçkurun kuşak gibi olmadığını ve İmâm-ı A'zâm ve İmam Muhammed katlarında caiz olduğunu belirtmiştir. Udhiye bölümünde 833. fetvada asli ihtiyaçları dışında malı olmayan ancak eşi üzerinde mehir alacağı bulunan kadına kurbanın vacip olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî verdiği cevapta eğer mehr-i muaccelse İmameyne göre kurban kesmesinin vacip olduğunu, mehr-i müeccelse üç imama göre de kurbanla yükümlü olmadığını ifade etmiştir.

Fetvalara baktığımızda fetva alametlerini içeren birçok fetvanın da burada değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Çünkü kavli-i sahih, kavli-i esah şeklinde belirtilen tercihler, içerisinde konuyla alakalı farklı görüşlerin olduğu fikrini barındırmaktadır. Udhiye bölümünde 832. fetvada kurbanın hükmü sorulmuş, Üskübî “Esah rivayetde vacibdir.” şeklinde cevap vererek konuyla alakalı farklı görüşlerin de mevcut olduğu izlenimini vermiştir.¹¹ Yine 97. fetvada kullandığı “ekser-i fukaha” ve vakif bahsinde geçen “Meşrudur, bu bey'i caiz gören kavli üzere.” (404. fetva) ifadeleri karşıt görüştekilerin varlığını hissettiren diğer örneklerdendir.

B. Başka Görüşe Temas Etmeden Fetva Vermesi

Fetâvâ-yı Üskübî'de 1020 mesele bulunmaktadır ve Üskübî 887 meseleye¹² tek bir görüşe dayanarak cevap vermiştir. Bu rakam mecmuanın %87'lik kısmı

¹⁰ Benzer bazı örnekler: “Ebû Yusuf'tan bir rivayet üzere olur.” (60. fetva), “Olur, inde'l-İmami'l-A'zâm .” (107. fetva), “Şeyhayn kavilleri üzere mutlakan batıldır.” (674. fetva), “*el-Camiu's-sağîr* rivayeti üzere.” (746. fetva) “Kadıhân kavli üzere.” (767. fetva).

¹¹ Benzer bazı örnekler: “Kavl-i muhtâr üzere nâkızdır.” (24. fetva), “Olur, kavli-i müftâ-bih ve muhtâr dahi budur.” (179. fetva), “Sahih budur ki seravil vermek don yerine geçmeye.” (278. fetva), “Kavl-i müftâ-bih ikrarına yemin verilmeyip belki mala verilmekdir.” (683. fetva), “Olurlar, alâ kavli'l-muhtâr.” (1019. fetva).

¹² Fetva numaraları için bkz. Nuray Keskin, “*Fetâvâ-yı Üskübî Latinizesi ve Tahlili*” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014, Sakarya.

gibi çok büyük bir oranına tekabül etmektedir. Yani mecmuanın genelinde ihtilafsız, net cevaplar yer almaktadır. Ancak bu; Hanefi fıkıh geleneğinde bu konuda kesin bir görüş birliği olduğu anlamına gelmemektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Üskübî nakillerde verdiği cevaptan farklı bilgiler de aktarmıştır. Üskübî zihninde bu soruların cevapları net olduğu için muhtemelen fetvaya görüş ayrılıklarını dahil etmemiş, doğru olduğuna inandığı görüşü esas alarak cevap vermiştir. Örneğin nikah bölümündeki 134. meselede kocası gâib olan hanımın eşinin ölüm haberi ulaşır başka bir adamla evlenmesi ve çocuk sahibi olmasının ardından ilk kocasının salimen dönmesi sonrası nesebin kimden sabit olacağı sorulmuştur. Üskübî bu soruya kısaca “Amr’dan olur.” diyerek nesebin ikinci kocadan sabit olacağı yönünde fetva vermiştir. Oysaki bu meselenin nakli oldukça uzundur ve çocuğun birinci kocaya ait olacağını söyleyen Ebû Hanife’nin görüşü ve ikinci kocaya ait olduğunu söyleyen Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in görüşleri de verilmiştir. Üskübî naklin sonunda İmam Muhammed’in görüşünün en doğru görüş olduğunu açıkça belirtmiş ve bu görüş doğrultusunda fetva vermiştir.

Bizim asıl amacımız ihtilafli meselelerdeki fetva verme usulünü incelemek olduğu için örnek olması hasebiyle burada bir fetvaya yer verebiliriz. Salât bölümünde 50. fetvada; ebe olan bir kadının doğum esnasında namaz kılmak için ayrılması durumunda çocuğun hayatının tehlikeye girmesi söz konusu olursa ebe kadının namazı tehir etmesinin caiz olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî namazı ertelemesinin caiz olduğunu belirttikten sonra, dinde hafifletici sebeplerin yedi çeşit ve bu durumun tahfif-i tehir olup beşinci cins olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.

II. ÜSKÜBÎ’NİN BİRDEN FAZLA GÖRÜŞE YER VEREREK FETVA VERMESİ

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Üskübî mecmuanın çok büyük bir kısmında tek görüşe dayanarak fetva vermiştir. 1020 fetvanın sadece 80 tanesinde yani kitabın %8’lik bir kısmında birden fazla görüşe yer vermiştir. Bu meseleleri incelediğimizde Üskübî’nin izlediği yöntemi 13 kategoride ele alabileceğimizi tespit ettik. Üskübî bazen görüşleri verip birini tercih ederken, bazen tercih belirtmeden salt görüşleri zikretmiş, bazen kadıya havale etmiş, bazen de şeyhülislamın görüşüne tevdi etmiştir. Bu yöntemleri kullanım sıklığı da farklıdır. Bazı başlıkların altında 27 fetva varken bazılarında 2 fetva bulunmaktadır.

A. Görüşlerden Birini Tercih Ettiği Meseleler

Mezhepler arasında ihtilaflar olduğu gibi mezhep içinde de imamlar arasında ihtilaflar mevcuttur. Bu tarz durumlarda tercih, ehil olan kadınlara veya müftülere bırakılmıştır. Belli bir dönemden sonra Osmanlıda hukuk birliğini sağlamak ve adaleti tam manasıyla tesis edebilmek adına müftâ-bih görüşle fetva verme zorunluluğu da müftülerin ihtilaflı meselelerde buna riayet etmelerine neden olmuştur.¹³ Ancak belli bir dönem müftâ-bih kabul edilen görüşün daha sonraki dönemlerde değişmesi ve maslahat, zaruret gibi faktörlere dayanarak farklı bir tercihte bulunulması da söz konusu olabilmektedir.¹⁴ Bu da tercihte değişmez bir sabitenin olmadığını göstergesidir.

Üskübî çoğunlukla farklı görüşleri serdettiği meselelerde kendi tercihini belirtmiştir, bazen bunu istihsan, ihtiyaç, zaruret gibi nedenlerle açıklamış, bazen de salt tercihini belirtmiş ve tercih sebebini açıkça ifade etmemiştir.

1. Tercih sebebini belirttiği meseleler

Osmanlı dönemi, hukuk tarihi açısından incelendiğinde genel kanaat bu dönemin geçmiş mirasın devamı ve tekrarından ibaret bir taklit dönemi olduğu ve bu mirasa yeni bir katkı sağlanmadığı yönündedir. Ancak yapılan yeni çalışmalarla Osmanlı döneminde son derece canlı bir ilmi hayatın ve çeşitliliğin olduğu¹⁵ ve yeni içtihatlarla bulunulduğu dile getirilmektedir. Hatta zamanın, örfün ve şartların değişmesiyle mezhep imamlarının görüşlerine muhalif fetvalar da verilmiş ve bu fetvaların mezhep dışında telakki edilemeyeceği ve bir gereklilik olduğu İbn Abidin tarafından ifade edilmiştir.¹⁶

¹³ Süleyman Kaya, "Vekalet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 20, s. 72.

¹⁴ Süleyman Kaya, "Akifzâde'nin Mecelletü'l-mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim", *MÜİFD*, 2011, sy. 40, s. 102.

¹⁵ Şükrü Özen, "Molla Hüsrev'in Velâ Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (Kasım 2011, Bursa)*, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013, s. 353; Süleyman Kaya, "Akifzâde'nin Mecelletü'l-mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim", *MÜİFD*, 2011, sy. 40, s. 94.

¹⁶ Yusuf Eşit, a.g.e., s. 48; Abdullah Korkut, İbn Abidin'in Neşru'l-arf fi Binâi Ba'dî'l-Ahkami ale'l-Örf Adlı Risalesi ve Bu Risale Işığında Sosyal Değişmenin Hükümlere Etkisi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri, 2010, s. 32; Ömer Faruk Ocakoğlu, Hanefi Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün

Üskübî genellikle eser boyunca fetvanın ana metninde tercih nedenlerine değinmemekle birlikte, 19 meselede kendisini fetvayı vermeye yönelten nedenlere temas etmiştir. Daha çok ihtiyat ve istihsana dayanarak bu nedenleri temellendirmiş, yaşadıkları çağın gereklerini de fetva verirken tercih sebebi olarak zikretmiştir.

(1) İhtiyata uygun olanı tercih ettiği meseleler

Üskübî fetva verirken ihtiyata uygun olanı tercih etmeye gayret etmiştir.⁷¹⁷ fetvada bunu açık bir şekilde belirtmiştir. Bu fetvaların 2'si talâk, 4'ü elfâzi'l-küfr ve 1'i dava bölümlerinde geçmektedir.

Talâk bahsinde geçen 181. meselede herhangi bir birliktelik olmadan üç talâkla eşini boşayan kişinin talâkının geçersiz olduğuna dair *Kadıhân*'da geçen kaville hüküm veren kadı efendinin bu kararının geçerli olup olmayacağı sorulmuştur. Üskübî Kadıhân'ın bu konuyla ilgili fetvasının terk edilen, batıl bir görüş olduğunu savunmuş ve kadı hükmetse bile hükmün geçersiz olacağı meselelerden olduğunu belirtmiştir. Sair usûl ve furû kitaplarına muhalif olan bu görüşe ihtiyatla yaklaşmış, muteber kitaplardaki genel görüşe göre hüküm vermek gerektiğini belirtmiştir.

Elfâzi'l-küfr bölümünde 359. meselede ehl-i tarîk bir kimsenin, şeyhinin sabah namazını her gün Kabe'de kıldığı, zaman ve mekanı aştığını söylemesi durumunda kendisine ne gerekeceği sorulmuştur. Üskübî bunun büyük bir hata olduğunu, mucize kabilinden olup sadece Peygamberimizden sadır olduğunu, bazı ulemanın bunu küfür saydığını söylemiş ve ihtiyaten bu kişinin iman ve nikah tazelemesi gerektiğini söylemiştir. Yine aynı bölümde 375. meselede bir kişi arkadaşını gördüğünde "Can alıcıyı görmüşe dönerim." demesi durumunda ne gerekeceği sorulmuştur. Üskübî bu konuda ihtilaf olduğunu meleşe ihanet kastı olursa küfrünün kesin olduğunu, ama her iki durumda da ihtiyaten iman ve nikah tazelemesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁸

Konumu: İbn Abidin'in Örf Risalesi Örneği, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya, 2004, s. 76.

¹⁷ 181, 202, 355, 359, 362, 375, 664. fetvalar.

¹⁸ Benzer bazı örnekler: "Bi'l-ihiyat vacibdir." (202. fetva), "Küfür rayihası var, böyle olan yerden hazer efdaldir." (362. fetva), "Öyle ihtiyat bununla amel idiği zahir." (664. fetva), "Mezân-ı töhmet ve mevaki-i minnet¹⁸ olan yerden ictinab lazım idiğine delâlet eder nüsûs kesiredir." (1009. fetva).

(2) İstihsana uygun olanı tercih ettiği meseleler

Üskübî 2¹⁹ meselede istihsana uygun olan görüşü tercih ederek fetva vermiştir. Buyu' bölümünde geçen 440. meselede bir değirmen satın alındığında zikredilmese bile taşlarının satım akdine dahil olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî alt kısımdaki taşların satıma dahil olduğu konusunda ihtilaf olmadığını, üst kısımdaki taşlarda ihtilaf bulunduğunu, kıyasen bunların satıma dahil olmaması gerekirse de istihsanen dahil olacağını belirterek fetva vermiştir.

Gasb bölümünde geçen 802. meseledeyse başkasının cariyesini gasp eden ve yanındayken zina yoluyla hamile olduğu anlaşılan kişiden, asıl sahibinin cariyeyi geri aldığı anlatılmıştır. Asıl sahibi cariyeyi aldıktan sonra cariyenin hamile kalması sebebiyle değerinde oluşan eksilmeden dolayı gâsıptan ne miktar para talep edebileceği sorulmuştur. Üskübî bu konuda Ebû Yusuf'un değerinde eksiklik oluşturan iki durumdan (habl ve zina aybı) hangisi daha fazla ederse ona hükmolunacağına yönelik görüşünü vermiş, ama tercihini istihsanen her iki durumdan kaynaklanan zararların toplanarak tazmin ettirmesine yönelik olan İmam Muhammed'in görüşü lehinde kullanmıştır.²⁰

(3) Şeyhülislam fetvasına uygun olanı tercih ettiği meseleler

Şeyhülislam terimi Osmanlı'dan önce İslam âlimlerinin birçoğu için kullanılan bir saygı ifadesi olmuş, ancak Osmanlı'da fetvanın ve dinî otoritenin en üst merciini temsil eden kurumun özel ismi olmuştur.²¹ Şeyhülislamlık makamının II. Murad döneminde kurumsallaştığı²² belirtilmekte, İbn Kemal, Ebus-

¹⁹ 440, 802. fetvalar.

²⁰ "802. Mesele: Zeyd'in cariyesin Amr gasb edip yedinde zinadan habli vaki oldukça Zeyd cariyesin aldıkda noksan-ı habl için ne mikdar nesne hükm olunur?
el-Cevab: Ebû Yusuf kavli üzere habl naks eylediği ile irsin zina aybına nazar olunup hangisi ekser ise ol hükm olunur, istihsanen kıyas emrini cemîan dâmin olmakdır, İmam Muhammed'den kıyas ile ahz rivayeti mervîdir."

²¹ Ramazan Boyacıoğlu, "Tarihi Açıdan Şeyhülislamlık, Şer'îye ve Evkaf Vekaleti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 1996, sy.1, s. 161.

²² Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1977, sy. 2, s. 209.

suûd Efendi gibi nüfûzlu şeyhülislamlarla birlikte yetki ve etkinliğinin arttığı²³, devlet idaresi içindeki yerinin daha üst konuma yerleştiği ifade edilmektedir.²⁴

Şeyhülislamlar fetva kurumunun en yetkilisi ve otoritesi konumunda olduğundan konuyla alakalı bir şeyhülislam fetvası varsa ona paralel hüküm vermek müftülerin tercih ettiği bir yol olmuştur. Üskübî de zamanın şeyhülislamı ve kendi hocası olan Çivizâde Mehmet Efendi (995/1587)'ye son derece saygı duymaktadır ve fetvalarında kendisine atıflarda bulunmaktadır. Sadece dönemin şeyhülislamına değil daha önceki dönemlerde şeyhülislamlık yapmış olan İbn Kemal (873-940/1469-1534), Ebussuûd Efendi (896-982/1490-1574) gibi isimlere de fetvalarında yer vermektedir. İhtilafı olan meselelerde konuyla alakalı şeyhülislamların görüşlerinden haberdarsa o doğrultuda cevap vermektedir. Bu çerçevede değerlendirilebilecek 4²⁵ fetvanın ilk ikisi nikah, diğer ikisi cihad bölümünde yer almaktadır.

Nikah bölümündeki 114. fetvada iki eşi olan bir erkeğin hanımlarını aynı evde oturtması durumunda hanımlardan birinin babasının, kızını başka eve çıkarmak için damadını zorlamaya hakkının olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî verdiği cevapta Ebussuûd Efendi'nin babanın böyle bir hakkının olduğuna dair fetva verdiğini ancak konuyla alakalı farklı görüşlerin olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca ifadelerinde Ebussuûd döneminde esah kaville fetva verme zorunluluğu olmadığını, onların uygun gördükleri her görüşle fetva vermeye yetkili olduklarını belirterek aslında kendisinin bu görüşte olmadığını sezdirmiştir.²⁶ Üskübî'nin kendisi aynı görüşte olmadığı halde şeyhülislam fetvasının bulunduğu yerde bu görüşü tercih ederek fetva vermesi dikkat çekicidir.

²³ M. Salih Arı, "Osmanlılarda Şeyhülislamlık Müessesesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, c. I, 1994, s. 173.

²⁴ Yılmaz Fidan, *Ebüssuûd'un Fikhî Meseleleri Çözümündeki Metodu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2007, s. 12.

²⁵ 74, 114, 340, 352. fetvalar.

²⁶ "114. Mesele: Zeyd'in zevceleri Hind ile Zeyneb'i bir avlu içinde olan iki evinin birini müstakil birinde koyup havâiclerin götürürerse Hind'i babası Zeyd'e gayri eve çıkartmağa kâdir olur mu?

el-Cevab: Olur, bir avluda iki menkûhe cebr ile cem olmak yokdur, li Ebussuûd merhum. *Bedâi* ve *Kunye* ve *İhtiyar*'da var. Merhum Bezzâziye'nin *Müntekâ*'dan nakline zâhib olmuşlar; ancak zahir, onlar ne makule kavil ile olursa iftâya mezûnlar olup ve ol zamanda esah akvâl ile iftâ ve hükme emr vârid olmamaktır, ketebehû Pîr Mehmed üfiye anh."

Cihad bölümünde 340. meselede zimmînin ikrahla İslam'a girmesinin makbul olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî Kadîhân'ın bu konuyla alakalı olarak İslamın kabulünü harbîye hasredip, zimmîyi dışarıda bırakmasının doğru bir görüş olmadığını bu konuyu şeyhülislamın da tashih ettiğini şu ifadelerle belirtmiştir: "Kadîhân'ın harbîye tahsis edip zimmînin olmaz dediği sahih değil idiğini Şeyhülislam metteanallahu bi ifadetihî ilâ yevmi'l-kıyame üstadüna ve üstadü'l-âlimi yani Çivizâde-i Sâni hazretleri tahrîr ve tahkîk buyurmuşlardır." Üskübî Kadîhân'ın ifadelerine ve fetvalarına son derece önem verip eserindeki nakillerin çok büyük bir kısmını da onun kitaplarından yapmasına rağmen bu konuda şeyhülislamın görüşü doğrultusunda fetva vermeyi tercih etmiştir.

Yine cihad bölümündeki 352. fetvada bir kasabada müslümanlar ve bir mahallede de zimmîler yaşadıkları halde, zimmîlerin domuzlarını salmaları ve hayvanların müslüman mahallerine gelmeleri durumunda müslüman mahalle halkının bundan rahatsız oldukları ve zimmîlerin domuz yetiştirmelerinin yasaklanıp yasaklanamayacağı sorulmuştur. Üskübî yasaklamanın problem olmayacağını, gerekirse mahalleden tamamen bile çıkarılabileceklerini belirtmiş, konuyla alakalı İbn Nüceym'in ifadelerinin doğru olmadığını Çivizâde tarafından tashih edildiğini ifade ederek yine tercihinin şeyhülislam fetvasından yana kullanmıştır.

Meseleler ve cevaplar dikkatle incelendiğinde mezhep içerisinde kendisine hatırı sayılır yer edinmiş âlimlerin görüşlerinin yeri geldiğinde doğru olmadıkları ve fetvaya medar olamayacakları yönünde eleştiriler aldıkları görülmektedir. Bu durum, Osmanlı ulemasında zamanın şartlarını göz ardı etmeyen bir tutumun bulunduğunu göstermektedir.

Müftülerin şeyhülislam fetvası doğrultusunda meselelere cevap vermeleri aslında bir nevi verdikleri fetvanın meşruiyetini sağlamak için olabilir. Bu son derece haklı bir gerekçedir ve yaşanan dönem için de son derece anlamlıdır. Bu meseleler ışığında değerlendirdiğimizde Üskübî de muhtemelen aynı düşüncelerle toplumsal çerçeveyi göz ardı etmeyerek fetva vermiştir.

(4) Fetva kitaplarına uygun olanı tercih ettiği meseleler

Üskübî bazı görüşleri sair fetva kitaplarına ters düştükleri için kabul etmemiş ve bunların reddedilmiş görüşler olduğunu vurgulamıştır. Bu bölümde değerlendirebileceğimiz 6²⁷ fetva bulunmaktadır.

²⁷ 40, 74, 181, 204, 365, 881. fetvalar.

Tahârât bölümünde geçen 40. meselede gözünde rahatsızlık bulunup birinden diğerine yaş akması durumunda abdestin bozulup bozulmayacağı sorulmuş, Üskübî bunun abdesti bozmayacağını söyledikten sonra Sadruşşeriâ'nın ifadelerinden bozulacağını anlaşıldığını ancak bu görüşün aksinin kitaplarda geçtiğini ifade etmektedir.

Salât bölümündeki 74. meselede kendisinden eser kalmayan mezarlıklarda ziraat ve yerleşim yapıp yapılamayacağıyla ilgili kadı ve bir âlim arasındaki ihtilaf yüzünden halk arasında şüphe olduğu belirtilerek hangi görüşün doğru olduğu sorulmaktadır. Üskübî buralara yerleşim yapılamayacağı yönündeki ilk görüşün doğru olduğunu ifade etmiştir. Zeylai'nin konuyla alakalı görüşünün genel fetva kitaplarına aykırı olduğunu ve Çivizade'nin de kendisine sorulduğunda konuyu bu minval üzere tasrih ettiğini ifade ederek fetvayı noktalamış, tercihini şeyhülislam görüşünden yana kullanmıştır.

Talâk bölümünde daha önce de bahsettiğimiz birliktelik öncesi üç talâkla boşamayla ilgili mevzuda Kadihân'ın fetvasını birçok muteber furû kitabına muhalif olduğu için kabul etmemiştir. Bu bölümde Kadihân'la ilgili Üskübî'nin değerlendirmeleri dikkate şayandır. Üskübî verdiği birçok fetvayı Kadihân'a dayandırmakla birlikte bu meselede genel kanaate ters düştüğü için onun görüşüyle amel edilemeyeceğini belirtecek kadar objektif bir ilim adamıdır. Burada onun kendi ifadelerine yer vermemiz uygun olacaktır: "Kadihân meselesi eğerce kim bizim hakkımızda nas menzilesindedir lakin itlâkatı kesîre olup gayrı ma'hûd mevzuda takyîd etmekle usûl ve furûa âlim ve mütekemmil olmayan kimesneye onunla amel cidden müşkildir. İmdi usûle ve sair kütüb-i furûa muhalif görülende ihtiyat olunup sair kütüb-i muteberede olan ile iftâ ve hükm olunmak gerek."

204. meselede kadının dârü'l-harbe gitmekle eşinden boş olduğunu iddia etmesi durumunda ayrılığın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sorulmuştur. Üskübî ayrılığın gerçekleşmeyeceğini söyledikten sonra *Kâri'ul-hidâye*'nin fetvasının sair kitaplara muhalif olduğunu belirtmiştir. 365. meselede annesi Müslüman babası kafir olan çocuğun Müslüman olması durumunda annesinin çocuğun yedi yaşında olup, temyiz sahibi olduğu, babasının çocuğun beş yaşında olup dini kavrayamaz olduğu iddialarından hangisinin kabul edileceği sorulmuştur. Üskübî çocuk mümeyyiz olsun gayrı mümeyyiz olsun İslam'da annesine tabi olacağını ve *Kâri'ul-hidâye*'nin ehl-i hibreye arz olunması fetvasının sair kütübe muhalif ve reddedilen bir görüş olduğunu belirtmiştir.

881. meselede Sahib-i *Kunye*'nin şarabın ekşiyip sarhoş ediciliğinin kaybolması halinde içilmesinin helal olduğuna dair verdiği fetvanın aslının olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî bunun tamamen bir hata ve hiçbir şekilde mümkün olmadığını belirtmiştir. Üskübî bu fetvada da önemli tespitlerde bulunmuş, Keşşî'nin mutezilî olmasından dolayı ehl-i i'tizalden naklettiklerini bizim ulemamızın görüşleriyle teyit etmedikçe kabul edilemeyeceğini ve bu konuda münferiden ulemamıza muhalif kalmasından dolayı bu görüşünün merdûd bir görüş olduğunu ifade etmiştir.²⁸

Bu fetvalar bize Üskübî'nin ihtiyat yanlısı, şaz görüşlerden uzak kalma eğiliminde olan, geleneğe bağlı ve temkinli bir âlim olduğunu yansıtmaktadır. Ayrıca Üskübî sürekli nakilde bulunduğu âlimlerden şaz durumda kaldıklarında görüşlerini kabul etmeyerek bağnazlıktan ve taassuptan da uzak olduğunu göstermektedir.

(5) Zamanın şartlarına uygun olanı tercih ettiği meseleler

Şüphesiz insanların içinde yaşadıkları zaman ve çağın gereklilikleri hukuk kurallarında bazı değişiklikleri ve yenilenmeyi beraberinde getirmektedir. Aslında fıkıhın dinamizmi de bundan beslenmektedir. Fakih geçmiş dönemdeki fetvaların yaşadığı zaman için sorunları çözemez hale geldiğini gördüğünde maslahata binaen yeni hükümler vermekten kendini uzak tutamaz.

Fetvanın amaçlarından biri zaman ve mekanda ortaya çıkan yeni meseleleri çözüme kavuşturup dinde genişlemeyi sağlamaktır. Bunun için de müftünün yaşadığı toplumun örfünü çok iyi bilip durumları tahlil etmesi gerekir.²⁹ Üskübî de bu asla binaen dört³⁰ fetvada şartların değişmesine binaen verilen hükümlerden farklı hükümlere meyletmiştir.

²⁸ “881. Mesele: Sahib-i *Kunye*'nin “Hamr tubihat ve zâlet murareteha bi'l-bathi yehillu şürbiha.” kavlinin vechi var mıdır?

el-Cevab: Vech-i yokdur, hata-i mahzdır, kat'an amel olunmaz her bâr ki sahib-i *Kunye* kavaid-i şer'a muhalif münferid ola mademki naklini gayrıdan teyid etmeye amel olunmamak gerek; zira Keşşî mutezilidir, mezhebe muhalif olup yahut münferid olduğun ya meşâyih-i i'tizalden nakl eylediğin kabul eylemeziz mademki bizim kavaidimize muvafık olmaya, yahut bizim eimmemizin nakli ile takvît eylemeye.”.

²⁹ Yusuf Ziya Yörükân, “Bir Fetva Münasebetiyle: Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk”, *AÜİFD*, 1952, c. I, sy. 2, 3, s. 140.

³⁰ 77, 141, 547, 824. fetvalar.

Namaz bölümünde geçen 77. fetvada Cuma günü namaz için toplanan cemaatin Kuran okunurken kibleye mi yoksa Kuran okuyan kişiye mi dönmele-
rinin daha doğru olacağı sorulmuştur. Üskübî aslında Kuran okuyana dönme-
nin daha doğru olduğunu, hatta İmam-ı A'zâm'ın da hatip hutbeye çıkarken
ona doğru yöneldiğini belirtmiştir. Ancak yaşadıkları zamanda imamın bitir-
mesinden sonra izdihamın yaşanması ve safları düzenlemede zorluk olmasın-
dan dolayı kibleye dönüldüğünden bahsetmiştir.

Nikah bölümündeki 141. meselede bakire ve ergenlik çağına girmiş bir kı-
zın velisinin izni olmadan evlenmesinin caiz olup olmadığı sorulmuştur.
Üskübî fetvanın baş kısmında nikahın caiz olacağını ancak evlendiği kişinin
kıza denk olmaması durumunda velinin nikahı feshettirme hakkına sahip
olduğunu belirtmiştir. Fetvanın devamında başka bir görüşe göre bu nikahın
asla mün'akid olmadığını ve bu görüşün dahi müftâ-bih görüş olduğunu
söylemiş ve kendi zamanlarında bu kaville fetva verilerek problemlerin halle-
dilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³¹

Kadâ bölümünde 575. meselede kadı olan bir kişinin bir kimseyle davası
olduğunda kendi atadığı naibin verdiği hükmün geçerli olup olmadığı sorul-
muştur. Üskübî meselenin ihtilafı olduğunu, ancak atadığı naibin verdiği
hükmün kendi hükmü gibi olduğundan özellikle kendi zamanları için hük-
mün geçerli olmamasının tercihe şayan olduğunu belirtmiştir. Böyle bir du-
rumda sultandan başka bir kadı veya tarafların rızasıyla bir hakem atanması
gerektiğini de eklemiştir.

Kısime bölümünde 824. meselede mahalle sakinlerinin yolda genişlik var
diyerek yolun bir kısmını evlerine dahil etmelerinin caiz olup olmadığı sorul-
muştur. Üskübî *Eşbâh ve Nezâir*'de buna cevaz verildiğini, ancak *İs'âf* da
bunun caiz olmadığını söylediğini belirtmiş ve kendi zamanları için cevaz
ile fetva vermenin problemleri olduğunu ifade etmiştir.³²

³¹ “141. Mesele: Biker olan Hind-i bâliğe velisi izni yok iken istediği kimseye nikah ile
varmağa kâdire olur mu?”

el-Cevab: Olur, ama küfüvvü olmayana varınca veli itiraz edip feshettirmeye
kâdirdir, mademki ol zevcinden velâdet etmeye. Bir kavle aslen mün'akid değıl-
dir, bu kavle dahi müftâ-bihdir. Hususen fi zamanına ki, itiraz böyle işkâl üzere
ola.”.

³² “824.Mesele: Ehl-i mahalle “Tarik-i âmdan bir mikdar vesiat vardır, kimesneye
zarar olmaz.” deyu evlerine almak caiz olur mu?”

el-Cevab: *Eşbâh ve Nezâir*'de cevazı musarrah, lakin *İs'âf* da hilâfi ve li zâlike fi za-
manına, cevaz ile iftâ müşkil.”.

(6) Görüşlerden birini, diğer görüşe binaen bir şart ileri sürerek kabul ettiği meseleler

Bazı durumlarda ortaya konan görüşlerden birini tercih etmek tam anlamıyla istenilen sonucun hasıl olması için yeterli gelmeyebilir. Bu tarz durumlarda bazı şartlar öne sürerek bir tercihte bulunma yoluna gidilebilir. *Fetâvâ-yı Üskübî*'de bu duruma örnek olabilecek iki³³ meseleye rastlanmıştır.

Dava bölümündeki 657. meselede kendilerine harabe bir değirmen kalan üç kardeşten iki kız kardeşin hisselerini erkek kardeşlerine satmaları ve erkek kardeşin on yıl boyunca değirmeni tamir edip işletmesinden sonra kız kardeşlerin değirmenden hisse talep etmelerinin caiz olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî bu konuda ihtilaf olduğunu belirttikten sonra sahtekarlık ve aldatma olmaması şartıyla hisse talep etme haklarının olduğu görüşünün tercih edileceğini şu ifadelerle ortaya koymuştur: "İhtilaf-ı meşâyih vardır, olmak kavli ercah görünür, tezvîr ve telbîs fehîm olunmazsa onunla amel oluna."

Kerahiye bölümündeki 839. fetvada yolculuk yapan kimselerin bir araya gelip yemeklerini birleştirmeleri veya her biri bir miktar para vererek aldıkları yemekleri örfe uygun olan biçimde yemelerinde sakınca olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî bunun caiz olduğunu ancak kerâhetten uzak olmadığını ifade etmiştir. Fetvanın devamında bazı kitaplarda fazla yemenin caiz olmadığı yönünde kayıtlar olduğunu da belirtmiş bu yüzden helalleşmeyi şart koşmuştur.

2. Tercih sebebini belirtmediği meseleler

(1) Sarahaten hangi görüşü benimsediğini ifade ettiği meseleler

Üskübî bazı cevaplarda görüşlerden birinin daha sahih olduğunu söyleyerek onunla fetva vermiş, bazen de verdiği cevaptan hangi görüşü tercih ettiğini zımnen hissettirmiştir. Ancak salât ve kerahiye bölümünde geçen iki³⁴ fetvada Üskübî bizzat kendisinin hangi grubun görüşüne dahil olduğunu belirterek veya söylenenler dışında kendi görüşü neyse onu belirterek fetva vermiştir.

Namaz bölümünde geçen 73. meselede ayette anlamı tamamen değiştirecek bir hareketin yanlış okunmasıyla namazın bozulup bozulmayacağı sorulmuştur. Üskübî mütekaddimîn kavli üzere bunun kasten yapıldığında kişiyi küfre sokacağını, bilmeyerek yapıldığında namazın bozulacağını söylemiştir. Meşâyih-i müteahhirinin bu konuda ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra nama-

³³ 657, 839. fetvalar.

³⁴ 73, 852. fetvalar.

zın bozulmayacağı görüşünde olanları sıralamış ve bu sıralamada “Ve ene” diyerek kendi safını da belirtmiştir. Halkın irabı bilmediğini ve bu hatayı anlayamayacaklarını illet göstererek müteahhirün ulemanın görüşünün daha kapsamlı olduğunu dile getirmiştir.

Kerahiyye bölümünde 852. meselede burnu sürekli kanayan bir kişiye kendi kanıyla alnına şifa niyetiyle ayet yazmanın sakıncası olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî Ebû Bekir el-İskafın buna cevaz verdiğini ve fetva kitaplarında şifa olduğu bilinen bu ve bunun benzeri olan bevl ile yazmak veya doğumda zorluk çeken kadının uyluğuna ayet yazıp asmak gibi yöntemlere cevaz verildiğini söylemiştir. Ancak kendisinin kanaati bunların hiçbirinin doğru olmadığı yönündedir ve bunu şu şekilde ifade etmiştir: “Ama fakir anladığım bunların cidden biri ile amel olunmamaktır.”

(2) Görüşlerden birini kavli-i sahih olarak zikrettiği meseleler

Üskübî 6³⁵ fetvada birden fazla görüşe yer vermiş ve içlerinden birini kavli-i sahih, kavli-i müftâ-bih veya kavli-i esah olarak nitelendirerek fetvayı bu görüşe göre vermiştir.

Tahârât bölümünde 27. meselede fîsk işlerken giyilen elbiseyle namaz kılmada beis olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî bazı meşâyihin bu durumdaki kişilerin şaraptan sakınmamalarından dolayı mekruh olduğu görüşünde olduklarını belirtmiş, buna karşın üzerinde necis bir madde olduğuna dair bir bilgi olmadıkça bunda bir kerahet olmadığı görüşünü tercihe şayan bulmuştur.

Zebâih bölümünde 831. meselede Eflâk'ta yaşayan gayrimüslimlerin sığırlarını başlarına baltayla vurarak öldürdükleri, bu hayvanlardan pastırma yaparak müslümanlara sattıkları dile getirilmiş ve bunların yenmesinin helal olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî bunların yenmesinin helal olmadığını belirttikten sonra helal olması için kesimin hangi bölgeden yapılması gerektiğiyle ilgili görüşlere yer vermiştir. *Vikâye* ve *el-Camiu's-Sağîr* rivayetlerini verdikten sonra *el-Camiu's-Sağîr* rivayeti için “Kavli-i müftâ-bih dahi budur.” diyerek tercihini açıkça belirtmiştir.

Ferâiz bölümünde 924. meselede bir kişinin evlatlarından birine kendisi öldükten sonra mirastan hak talep etmemesi koşuluyla evinin bir kısmını vermesi ve çocuğun da bunu kabul etmesinden sonra babasının vefatıyla tekrar varis olup olamayacağı sorulmuştur. Üskübî *Eşbâh Nezâir*'e göre varis olama-

³⁵ 10, 27, 208, 364, 831, 924. fetvalar.

yacağını, ancak *Cevâhir-i Fetâvâ*'da veresenin rızasıyla birlikte varis olabileceğini ve bu görüşün esah olduğunu belirterek fetvayı sonlandırmıştır.

(3) Verdiği cevaptan hangi görüşe meylettiği tespit edebilen meseleler

Üskübî bazı fetvalarda hangi görüşü tercih ettiğini belli ederek fetva vermiştir. Bunu yaparken daha ziyade tercih ettiği görüşü önce vermiş, diğer görüşleri fetvanın devamında belirtmiştir. Bu şekilde verdiği fetvalar 27³⁶ tanedir.

Talâk bahsinde 210. meselede iki eşi olan bir adama “Eşin üç talâk boş olsun mu?” diye şart koşulduğunda muhatabın “Bâin talâk boş olsun.” demesi durumunda talâkın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sorulmuştur. Üskübî eşlerinden biri halk tarafından bilinmiyorsa bilinen hanımın, ikisi de biliniyorsa muhatabın birini beyan etmesiyle o hanımın boş olacağını ifade etmiştir. Ancak Üskübî meşâyihin bir kısmının muhatap birini tayin ettiğini söylemezse ikisinin de boş olacağı yönünde bir görüşü olduğunu da fetvanın sonuna eklemiştir.

Hudûd bölümünde geçen 308. meselede ta'zîrin en üst derecesi sorulmuştur. Üskübî İmam-ı A'zâm'a göre 39, Ebû Yusuf'a göreyse 75 ve 79 sopa olduğuna dair iki rivayetin bulunduğunu söylemiş, ancak ilk rivayetin tercihe şayan olduğunu belirtmiştir. 378. meselede mürted olup tekrar İslam'a giren kişiye ta'zîr uygulanıp uygulanmayacağı sorulmuştur. Üskübî bunun birkaç kez olmadıkça uygulanmayacağını belirttiikten sonra konuyla alakalı *Enfeau'l-vesâil*'de dört kez, İmam-ı A'zâm'a göreyse üç kez olmadıkça, başka bir kavil-deyse dört kez olsa bile ta'zîr uygulanmayacağı görüşlerinin olduğunu belirtmiştir. Kendisiyse ifadelerinde dört defa olması durumunda İslam'ının makbul olacağına, ancak derhal tövbe teklif edileceği, tövbesi ve salâhi zahir olun-caya kadar ta'zîr ve hapsedileceği yer vermiştir.³⁷

³⁶ 9, 31, 51, 52, 74, 78, 141, 157, 196, 210, 212, 268, 308, 323, 331, 378, 545, 559, 571, 593, 612, 655, 657, 664, 732, 754, 778, 802, 824, 831, 880, 973, 987, 990, 994, 1007. fetvalar.

³⁷ Benzer örneklerden bazıları: “Zeyd'in beyyinesi evladır, nâsdan kesîr *Dürer Gurur*'in nakline mağrur olurlar, lakin ol noksan üzeredir; ama *Muhît-i Burhâni*'nin nakli gayet bî-nazîrdir ve ale't-tafsildir.” (559. fetva), “Olmaz, ama iştirâ ile olur idiği bazı muteberâtta mestürdür.” (754. fetva), “ İmam-ı A'zâm katında lâ be's, İmameyn katlarında mekruhdur, efdal budur ki hamr edene bey' eylemeye.” (880. fetva).

B. Tercihle Bulunmadığı Meseleler

Üskübî toplamda 26 meselede tercihte bulunmamıştır. Bunların büyük bir kısmında görüşleri salt zikretmiş, bir kısmındaysa kadı veya şeyhülislamın bu konuda son sözü söyleyebileceğini belirterek fetvaları noktalamıştır.

1. Sadece farklı görüşleri zikretmekle yetindiği meseleler

Üskübî verdiği fetvaların çok büyük bir bölümünde net bir sonuç ortaya koyarken 19³⁸ fetvada konuyla alakalı görüşleri verip tercihi karşı tarafa bırakmıştır.

Kadâ bölümündeki 529. meselede kadı velayetinde olmayan vakıf için mütevellî tayin etmenin caiz olup olmadığı sorulmuş, Üskübî “Mesele ihtilâfiyedir.” ifadesine yer vermiş, uzunca verdiği nukûl kısmında konuyla alakalı iki görüşü de aktarmıştır. Arapça olan bu bölümde hangi görüşe meylettiğine dair bir karine bulunmamaktadır.

Dava bölümünde geçen 646. meselede bir erkeğin hanımının nikahlarını inkar etmesi ve erkeğin delil getirmekten aciz kalması durumunda kadına yemin teklif edilip edilmeyeceği sorulmuştur. Üskübî verdiği cevapta İmâm-ı A‘zâm katında yemin teklif edilmeyeceği, İmameyn katlarındaysa edileceği görüşünün olduğunu ve Kadîhân’ın fetvayı İmameyn kavilleri üzere verdiğini belirtmiş, devamında meşâyihin bir kısmının konuyu kadı efendinin görüşüne havale edip gerek duyarsa yemin teklif edebileceği görüşüne de yer vermiştir. Ama meseleyle alakalı kendi kanaatini ne açık ne de zımnen belli etmemiştir.

Vesâya bölümünde 925. fetvada ölüm hastalığına tutulan kişinin varisine yaptığı satışın geçerli olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî verdiği cevapta İmâm-ı A‘zâm’a göre satımın mutlak olarak geçersiz olduğunu, İmameyn’e göre ise kayırma olmadığı müddetçe satışın geçerli olduğunu belirtmiştir. Üskübî burada da hangi görüşe meylettiğini hissettiren herhangi bir ifadeye yer vermemiştir.³⁹

³⁸ 28, 56, 98, 276, 315, 383, 502, 529, 646, 661, 665, 689, 695, 722, 757, 764, 784, 831, 925, 1002. fetvalar.

³⁹ 764. Mesele: “Bir yerdeki ecr-i misl hükm olunsa yahut bir nesneyi ehl-i hübre kıymet tayin eylemek lazım gelse kavî bir olmayıp kıyemi artık kıyemi eksik tayin eyleseler şer‘an a‘lâsı ile mi hükm olunur yoksa evsatı ile yoksa ednâsı ile mi?
el-Cevab: Ecr-i mislde vasatı ile hükm olunur *Takvim*’de ekseri ile hükm olunur, ıktâ‘ kavli üzere, *Zahiriyye*’de bu dahi ecr-i misl gibidir, illâ abdin nefsi kıymeti kitâbetinde değil.”

2. Kadı'nın re'yine havale ettiği meseleler

Osmanlı'dan önceki İslam devletlerinde kadılık ve müftülük birbirinden ayrılmamış, kadılar fetva verme görevini de ifâ etmişlerdir. Osmanlı ise fetva verme işini kurumsallaştırmış, vilayetlere kadılardan başka müftüler de atamıştır.⁴⁰ Müftüler tarafından verilen fetvaların, bağlayıcı niteliğinden ziyade istişâri niteliği ön plana çıkmaktadır.⁴¹ Kazâ ise kadılar tarafından verilen ve hukukî bağlayıcılığı olan bir terimdir. Ancak fetvanın da kazânın da beslendiği kaynak fikihtir ve bu nedenle müftüler ve kadılar arasında etkileşim olduğu bir gerçektir.

Dava sahiplerinin kadıya gitmeden önce müftüye durumu arz edip fetva istedikleri ve bu fetvayla kadılara başvurdukları, kadıların da alınan fetvalara çoğunlukla mutabık hükümler verdikleri, yine kadıların bazı meselelerde müftülere danıştıkları, aldıkları fetvaya paralel hükümler verdikleri, bu etkileşimin hukuk birliğinin sağlanmasında ve yargı mekanizmasının denetlenmesinde önemli bir rol üstlendiği de araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir.⁴² Zaten yazılan fetva mecmualarının en önemli işlevlerinden birinin kadıların hüküm verirken en sahih ve müftâ-bih görüşlerle hükmetmelerini sağlamak olduğu ve birçok mecmuanın kadılar için el kitabı işlevi gördüğü belirtilmektedir.

Kadılar ve müftüler arasındaki bu karşılıklı etkileşim kadıların müftülere başvurması şeklinde olduğu gibi ters yönlü de olmuştur. Müftü kendisine gelen meseleyi değerlendirmiş, ancak muamelâtla ilgili tetkik ve delil incelemesi gerektiren meseleleri mahkemeye/kadıya havale etmiştir. Üskübî 5⁴³ fetvada konuyu hakimın görüşüne ve araştırmasına havale etmiştir. Bu meseleler hudûd, şehâde, vekâle, vedâ ve şuf'a bölümlerinde bulunmaktadır.

308. meselede hapsedilmesi gereken kişinin ne kadar süreyle hapsedileceği sorusuna Üskübî bu sürenin hakimın görüşüne bağlı olduğunu, suçlunun tövbesi ve salâh hali ortaya çıkana kadar kadı'nın onu hapsedebileceğini söyle-

⁴⁰ Ali Öge, *a.g.m.*, s. 284; Nâsi Aslan, *a.g.m.*, s. 90.

⁴¹ Pehlül Düzenli, "Osmanlı Fetvâ Mecmuaları Işığında İstanbul'da Gayr-ı Müslimlerin Problemleri", *İstanbul Tecrübesi / The Experience of Istanbul: Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Birarada Yaşaması*, 2010, s. 204.

⁴² Nâsi Aslan, *a.g.m.*, s. 90, 92; Muharrem Kılıç, *a.g.m.*, s. 69; Seda Örsten, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2005, s. 69.

⁴³ 308, 575, 603, 719, 812. fetvalar.

yerek cevap vermiştir. 575. fetvada şehâdetle ilgili bir meselede hakimin konuyu araştırıp kendisinde oluşan kanaate göre hüküm vermesi gerektiğini söylemiştir.

603. meselede dışarı çıkan bir kimse olduğu halde mahkemeye şirretliğiyle bilinen birini vekil olarak gönderen kadı'nın davalı tarafından bizzat kendisinin gelmesinin talep edilmesi durumunda ne yapılacağı sorulmuştur. Üskübî meselenin hakimin görüşüne bağlı olduğunu, gerçekten böyle bir durum sezerse hakimin zor kullanarak davalıyı getirebileceğini ifade etmiştir.

719. meselede emanet olarak elinde bulunan malı sahibi istediğinde düşürdüğü için zayi olduğunu belirten kişiye tazmin yükümlülüğü olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî "Bunda kıl u kâl çok." dedikten sonra hakimin malı zayi edenin haline ve tavrına bakarak kusur ve kastı olduğuna hükmederse emaneti tazmin ettireceğini, kusur görmezse tazmin ettirmeyeceğini söylemiştir.

Şuf'a bahsindeki 812. meselede şuf'a talep edip şahit tutan kişinin bunu bir ay ertelemesi durumunda şuf'a hakkının düşüp düşmeyeceği sorulmuştur. Üskübî bu konudaki iki görüşün de müftâ-bih olduğunu ve hakimin görüşü hangisi yönündeyse onunla hükmedebileceğini ve verdiği hükmün iki durumda da geçerli olacağını belirterek yanıt vermiştir.

Bu beş mesele incelendiğinde fetvaların kişilerin hal ve durumlarına göre farklılık arz eden ve bilirkişi tarafından araştırılıp ortaya çıkan sonuca göre hükme bağlanması gereken durumlarla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle Üskübî'nin bu meselelere kesin bir cevap vermektan kaçınıp hükmü hakimin takdir yetkisine bırakması haklı bir tavır olarak değerlendirilebilir.

3. Şeyhülislamın fetvasına havale ettiği meseleler

Toplum içindeki bazı sorunlar zaman zaman âlimlerin hararetli tartışmalar yapmalarına zemin hazırlamıştır. Farklı görüşler savunulmuş, risaleler, reddiyeler kaleme alınmıştır. Bu gibi durumlarda tercih noktasında sıkıntıya düşüldüğü durumlarda zamanın ilmî otoritesi olan şeyhülislamlara başvurmak müftüler için kullanılagelen bir yöntem olmuştur. Üskübî de ihtilafın bulunduğu ve içinden çıkamadığı iki⁴⁴ meseleyi son kararı vermek üzere şeyhülislam fetvasına havale etmiştir.

Talâk bahsinde geçen 173. meselede efendisinin vefat edip ardında gebe olarak bıraktığı ümm-i veledde nafaka takdir olunup olunmayacağı sorulmuş-

⁴⁴ 173, 776. fetvalar.

tur. Üskübî *Haddâdi*'de nafaka verilmesine dair görüş olduğunu belirttiikten sonra, miras paylaşılacağı için nafakanın başkasının malından alınması illetine binaen nafaka verilmemesi gerektiği yönündeki görüşü de dile getirmiştir. Üskübî nihai olarak “Şeyhülislam hazretlerine müracaat olunup itmi'nân hasıl olduktan sonra amel oluna.” diyerek fetvayı sonlandırmıştır.

Velâ bölümündeki 776. meseledeyse annesi hürretü'l-asl olan bir kişinin vefat edip arkasında anne baba bir teyzesi, dedesini azad eden kişinin oğlu ve kendisinin iki öz kızını bırakması durumunda miras paylaşımının nasıl olacağı sorulmuştur. Üskübî verdiği cevapta konuyla alakalı Osmanlı ulemasının ihtilafının meşhur olduğunu belirtip konuyla ilgili görüşleri verdikten sonra meselenin görevde bulunan Şeyhülislam hazretlerine sorulup onun görüşünün hangi kavil üzerine olduğu kesinleşince bu minval üzere hüküm verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Üskübî onların kavilleriyle amel etmek zorunda olup, onların hangi görüşün doğru olduğuna daha âlim olduklarını da belirtmiş, “Bilmiyorsanız bilenlere sorun.” ayetini de fetvanın sonuna ekleyerek cevabını noktalamıştır.⁴⁵

⁴⁵ “776. Mesele: Anası hürretü'l-asl olan Zeyd fevt olup liebeveyn ammetesi Hind'i ve babasının babasını i'tâk eden Amr'ın oğlu Bekir'i ve kızları Zeyneb ve Hatice'yi terk eylese kısmet-i tereke şer'an ne vecihledir?

el-Cevab: Bu meselede ihtilaf-ı ulema-i âl-i Osman zâdallahu teâla nefaz-i hükmi-him ilâ yevmi'l-haşr ve'l-mîzan olduğu meşhurdur, bazıları “Anası cânibine aslan rikk târi olmayınca rayiha-i velâ kalmaz.” deyup *Dürer Gurer Bedâiü's-sanâi*°den nakl ettiği ile iftâ buyurup bazıları fetâvâ-yı meşhurede olan esahdır, onunla amel eylemek gerek mevlâna Hüsrev sözüne asrında olan ulema cevab yazmışlardır ve şübbihâtın halleymişlerdir, onunla amel olunmaz ve mea zâlike onun dediği “Hurretu'l-asl bu diyarda bulunursa gayet killet üzere bulunur.” deyu fetva vermişlerdir ve li külli vichetün. Kavli evvel üzere cümle Hind'e verilir, kavli sâni üzere cümle Bekir'e diğeri bu asabe-i sebebiye olup Hind zevî'l-erhamdan olup Zeyneb'e ve Hatice'ye şey olmadığı için ikisine dahi kâil olanların fetva ve takvası zirve-i ülyâda olup kâbil-i tabir değıldir, ama halen ser-çeşmimiz olan Şeyhülislam metadallahu teâla ilâ yevmi'l-kıyame hazretlerinin re'yi şer'ifleri hangi kavil üzerine idiğine cezm olunca onun üzerine kat olunup kat'an kimesneden muhalefete mecal muhâldir, zira onların kavli-i şerifleri ile me'murlar olup ve esah-ı akvâl hangisi idiğine onlar âlimlerdir, tafsil-i muharrer cehlden nâşidir, kâlellahu teâla “Fes'elü ehle'z-zikri in küntüm lâ ta'lemün.” el-âyeh, mısra sen izân eylemezsen bari bir aslin bilenden sor.”.

Velâ bölümünde geçen bu mesele Osmanlı uleması arasında neredeyse 2 yy. (15-16) tartışılmış 17. yy.dan itibaren de resmiyet kazanan bir sonuca ulaşmıştır. Konuyla alakalı çalışma yapan Şükrü Özen, Molla Hüsrev’le başlayan, zamanın tüm şeyhülislamlarının ve birçok âliminin de müdahil olduğu tartışma sürecini ayrıntılı biçimde göstermiştir. Üskübî’ye de makalesinde yer vermiş ve Molla Hüsrev’i destekleyenler arasında zikretmiştir. Özen makalesinde çoğunlukla şeyhülislamların görüşlerini zikretmiş kenar müftülerindense Üskübî ve Vize müftüsü Seyfullah Efendi’ye yer vermiştir.⁴⁶ Üskübî’nin ilmi yetkinliği ve etkisi açısından bu durum dikkate şayandır.

4. İki Farklı Görüş Zikredip Bunları Cem Ettiği Meseleler

Kerahiye bölümündeki 845. fetvada hatim indirildikten sonra bir yerde toplanıp dua etmenin meşru olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî yaşadıkları dönemde yapılan bu uygulamanın meşru ve sünnete dayanan bir uygulama olmadığını belirtmiştir. Buna rağmen bu uygulamanın engellenmesinin insanları dua etmekten men etme anlamı taşıyacağından dolayı problemli olacağını ifade etmiştir. Ebussuûd Efendi’ye “Kâmetten önce müezzinlerin salavât getirmelerinin caiz olup olmadığına dair sorulan soruya “Men olunmaz.” şeklinde verdiği cevabın da aynen bu meseleyle benzer olduğunu, bunun da sünnete dayanan bir uygulama olmamasına rağmen men edilmesinin müşkil olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ Üskübî iki görüşe de cevabında yer vermiş ve sonuç olarak sorulan uygulamaların sünnet olmadığını ancak men de edilemeyeceklerini ifade etmiş, bu ortamlara katılıp katılmamayı bireysel tercihlere bırakmış ve kazâi bir uygulamaya gidilemeyeceğini söylemiştir.

⁴⁶ Şükrü Özen, “Molla Hüsrev’in Velâ Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları”, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (Kasım 2011, Bursa)*, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013, s. 352, 353, 379.

⁴⁷ “845. Mesele: Hatm-i şerîf tilâvet olunduktan sonra bir yere cem’ olup dua olunmak mesnûn ve meşru mudur?”

el-Cevab: Mekrûhe idiği mestûrdur, zira Rasul-i Ekrem (sav) hazretlerinden ve sahabe-i kiram rıdvanullahi teâla aleyhim ecmaînden menkûl değildir, lakin men’ olunmak dahi müşkildir, caiz ki duadan men fehm edeler, nitekim sultanu’l-ulema merhûm ve mağfûr leh Ebussuûd hazretlerinden ikâmet-i evvelinde müezzinlerin salavât verdiklerinden ikâmetde meşruiyetinden istifâr olundukda “Men olunmaz.” deyu cevap buyurmuşlardır, onun dahi aslı buna racîdir.”.

III. ÜSKÜBÎ'NİN “SARİH NAKİL BULAMADIM” DEDIĞİ HUSUSLARDAKİ FETVA VERME USULÜ

Üskübî'nin cevap vermeden bıraktığı fetva yok denecek kadar azdır. Ancak üç⁴⁸ meselede sarıh nakil bulamadığını belirtmiştir. Bu üç meselenin de ikisini bir sonuca bağlamış, bir tanesindeyse tevakkuf etmeyi tercih etmiştir.

A. Mezhep İçi Kıyas Yapararak Hüküm Vermesi

Yeni ortaya çıkan veya hakkında net bilgi bulunmayan durumlarla alakalı olarak müftülerin fıkıh kâidelerinden hareketle veya mezhep içi kıyas yaparak fetva vermeleri tercih edilen yöntemlerdendir⁴⁹ ve Üskübî de bu yöntemi kullanmıştır. Üskübî'nin cevaplarda sarıh nakil bulamadığını söylediği iki mesele de ferâiz bölümünde bulunmaktadır. Üskübî iki meselede de mezhebin muteber kaynaklarındaki genel çerçeve ve verilen benzer hükümlere kıyasla bu meseleleri çözüme kavuşturmaya çalışmıştır.

949. meselede vefat edip ardında anne baba bir amca ve halasını bırakan kişinin mirasının ne şekilde paylaşılacağı sorulmuştur. Üskübî konuyla alakalı çok fazla kitaba müracaat edip açık bir nakil bulamadığını belirtmiştir. Ama fıkıh kitaplarından edindiği usule dayanarak üçte birin halaya, üçte ikinin amcaya verilmesi gerektiğini söylemiştir. Üskübî'nin bu sonuca fıkıh kitaplarında eşit seviyedeki mirasçılardan kadın ve erkeğin bir arada bulunması durumunda kadına bir, erkeğe iki pay verilmesi kuralından hareket ederek ulaştığını söyleyebiliriz.

953. meselede birbirleri üzerine nesep iddia eden kişilerin birbirlerine varis oldukları belirtilmiş, bunların çocuklarının da varis olup olamayacakları sorulmuştur. Üskübî bu meseleyle alakalı araştırma yapıp herhangi bir nakil bulamadığını söylemiş, ancak mevle'l-muvâlâtın⁵⁰ evlatlarının birbirlerine

⁴⁸ 848, 949, 953. fetvalar.

⁴⁹ Emine Aslan, *a.g.e.*, s. 198, Süleyman Kaya, “Akifzâde'nin Mecelletü'l-mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim”, *MÜİFD*, 2011, sy. 40, s. 104.

⁵⁰ Mevle'l-muvâlât: Velâ akdi yapanlardan mevlâyı âlâ hakkında kullanılır. Mevlâyı âlâ, nesebi meçhul olan kimsece önerilen velâ akdini kabul eden kimsedir. Bu akdi önerene ise mevlâ'l-esfel denir. Erdoğan s. 372.

varis olmalarına kıyasen bu kişilerin de birbirlerine varis olabileceklerini tasrih etmiştir.⁵¹

B. Tevakkuf Etmesi

Tevakkuf fakihin hakkında yeterli bilgiye ulaşıncaya kadar bir görüş serdetmekten çekinmesi ve tarafsız kalması olarak tanımlanabilir. Meseleler karşısında tevakkuf etmek de bir yöntemdir. Üskübî bu yöntemi tüm kitap boyunca sadece bir meselede kullanmıştır.

Kerahiye bölümünde 848. meselede Allah'ın rüyada görülmesinin caiz olup olmadığı sorulmuştur. Üskübî bu soruda fukahenin çoğunun bu konuda konuşmadığını ve bu minval üzere sükût etmenin doğru olacağını belirtmiştir.⁵²

SONUÇ

Bir müftüyü fetva verirken etkileyen birçok nokta vardır. İhtilaf olmayan konularda müftüler aktarıcı konumunda olsalar da ihtilafli meselelerde kendi kanaatlerine göre tercih yapmak ve fetva vermek zorundadırlar. *Fetâvâ-yı Üskübî*'yi incelediğimizde Üskübî'nin mecmuanın %90 diyebileceğimiz çok büyük bir bölümünde tek bir görüşe yer vererek net cevaplar verdiğini söyleyebiliriz. %10'luk dilimdeyse kendisini tercih yapmaya iten farklı nedenler vardır. Bu nedenlerin en önemlilerini ihtiyata ve istihsana uygun olma teşkil etmektedir. Zamanın şartlarını, kabul görmüş fetva kitaplarına ve şeyhülislamın görüşüne uygun olmayı da yine tercih sebepleri arasında zikredebiliriz. Üskübî tercih nedenlerini zikrettiği gibi bazı fetvalarda neden o görüşü tercih ettiğini belirtmeden salt cevap verme ya da görüşleri serdederek tercihte bulunmama yoluna da gitmiştir. Bazen de meseleyi kadıların ve şeyhülislamın reyine havale etmiştir. Üskübî'nin konuyla alakalı net bilgi bulamadığını ifade ettiği üç meseledeyse mezhep içi kıyasa başvurma ve tevakkuf yöntemlerini kullandığını söyleyebiliriz.

⁵¹ “953. Mesele: Mukır leh bi'n-neseb ale'l-gayr biri birinden varis olurlar, ya bunların evladı dahi biri birinden varis olurlar mı?

el-Cevab: Eğerçe kim bu hususa nakl-i sarîh çok tetebbu' edip bulamadım, lakin mevle'l-muvâlât evladı varis olmaları bunların dahi olmalarına delâlet edip olmak görünür.”.

⁵² “848. Mesele: Allahu Teâla hazretlerini menâmda görmek şer'an caiz olur mu?

el-Cevab: Ekser fukaha kâil olmamışlardır, bu bâbda sükût ahvat idiği musarrahdır.”.

Fetva mecmualarının önemi, incelendikçe gün yüzüne çıkmaktadır ve bu eserler üzerinde yapılacak yeni araştırmaların, fetva süreçlerini etkileyen hususları ortaya koyma, fetvaya esas olan dönemin şartlarını netleştirme vb. konularda önemli bir işlev üsteleneceği açıktır.

KAYNAKÇA

- Arı, M. Salih, "Osmanlılarda Şeyhülislamlık Müessesesi", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, c. I, 1994, s. 170-178.
- Aslan, Nâsi, "Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva ve Kazâ Münasebeti", Dini Araştırmalar, 1999, c. II, sy. 4, s. 85-100.
- Aslan, Emine, Nuküllü Fetva Mecmuaları ve Mehmed Fıkhî'nin El-Ecvibetü'l-Kâni'â Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2010.
- Boyacıoğlu, Ramazan, "Tarihi Açından Şeyhülislamlık, Şer'îye ve Evkaf Vekaleti", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, 1996, sy.1, s. 161-171.
- Düzenli, Pehlül, "Osmanlı Fetvâ Mecmuaları Işığında İstanbul'da Gayr-ı Müslimlerin Problemleri", İstanbul Tecrübesi / The Experience of Istanbul: Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Birarada Yaşaması, 2010, s. 203-220.
- Eşit, Yusuf, İbn Abidin'in Şerhu Ukûdi Resmî'l-müftî Adlı Eseri ve Bu Eser Işığında Müftünün Mezhep İçi Farklı Görüşler Karşısındaki Durumu, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri, 2009.
- Fidan, Yılmaz, Ebüssuûd'un Fıkhî Meseleleri Çözümündeki Metodu, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2007.
- Kaloshi, Rahim, Fetâvâ-yı Üskübî ve Fetâvâ-yı Ahmedîyye'ye göre İslam Aile Hukuku, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Bursa, 2008.
- Kaya, Süleyman, "Osmanlı Fetvası Üzerine", TALİD, c. X, sy., 20, İstanbul, 2012.
- Kaya, Süleyman, "Akifzâde'nin Mecelletü'l-mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim", MÜİFD, 2011, sy. 40, s. 93-108.
- Kaya, Süleyman, "Vekalet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2012, sy. 20, s. 71-86.
- Kaydu, Ekrem, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Ankara, 1977, sy. 2, s. 201-210.
- Keskin, Nuray, Fetâvâ-yı Üskübî Latinizesi ve Tahlili, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya, 2014.
- Kılıç, Muharrem, "Osmanlı Fetva Literatüründe Gayrimüslimlere Tanınan Din ve İbadet Özgürlüğü: Fetâvâ-yı Ali Efendi Örnelemi", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2009, sy. 13, s. 63-82.

- Korkut, Abdullah, İbn Abidin'in Neşru'l-arf fi Binâi Ba'dı'l-Ahkami ale'l-Örf Adlı Risalesi ve Bu Risale Işığında Sosyal Değişmenin Hükümlere Etkisi, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri, 2010.
- Ocakoglu, Ömer Faruk, Hanefi Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Abidin'in Örf Risalesi Örneği, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya, 2004.
- Öge, Ali, "Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı İktisadi Hayatından Bir Kesit", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2010, sy. 16, s. 275-298.
- Örsten, Seda, Osmanlı Hukukunda Fetva, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2005.
- Özen, Şükrü, Pir Mehmet Efendi, DİA, c. XXXIV.
- Özen, Şükrü, Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü, TALID, c. III, sayı. 5, 249-378.
- Özen, Şükrü "Molla Hüsrev'in Velâ Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhtindeki Yansımaları", Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (Kasım 2011, Bursa), Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013, s. 321-392.
- Yörükân, Yusuf Ziya, "Bir Fetva Münasebetiyle: Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk", AÜİFD, 1952, c. I, sy. 2-3, s. 137-160.

السنة المشهورة عند الحنفية وتطبيقاتها في كتبهم

للأستاذ المشارك الدكتور صلاح محمد سالم أبوالحاج

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث مصطلحاً شائعاً في كتب الأصول والحديث والفقهِ وغيرها، وهو «السنة المشهورة»، وقد أظهرت منشأها وأصلها من خلال توضيح حصول الخطأ والوهم في رواية الثقات، ومن ثم بيان استخدام الحنفية لمصطلح الشاذّ والمُعَلَّل الموجود عند المحدِّثين، ولكن بمعنى مُختلف عنهم، وبيّنت المقصود منها وضوابطها لما يحتجُّ به من خفاء، واعتنيتُ في تحقيق المقصود بالسُّنة المشهورة عند الحنفية؛ لأنَّهم مَنْ قَعَدَها وأَصْلَها، وتوصلت بالاستقراء إلى أنَّها الأحاد التي تلقَّتها الأمة بالقبول، بأن عمل بها الصحابة والتابعون وقبلوها، وختمت الدراسة بجانب تطبيقيٍّ في استعمال الحنفية للمشهور في كتبهم يُبيِّنُ الأحاديث التي ذكروا أنَّها من المشهورات.

The Well-Known Sunna According to the Hanafis And Its Application in Their Books

Abstract: I have debated a term used often among students of Sacred Law, yet because its reality and precise meaning are obscure to them they are prevented from its benefit. So I focus in this paper on showing the actual intended meaning of “The Well-Known Sunna”, which the Hanafi Masters use much in their proofs of legal issues. After a comprehensive survey, I reached the conclusion that it [“The Well-Known Sunna”] in reality refers to hadiths of single-chain transmission (ahad) that the community received with acceptance, namely, by the Companions and Followers acting upon them and accepting them.

I conclude the paper with a practical side, of the Hanafi usage of “well-known” in their books.

İktibas / Citation: «السنة المشهورة عند الحنفية وتطبيقاتها في كتبهم»، صلاح محمد سالم أبوالحاج، Usûl, 19 (2013/1), 33 - 58.

مقدمة :

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإنَّ مصطلح الحديث المشهور أو السنة المشهورة لها استعمال واسع في كتب السادة الحنفية أصولاً وفروعاً في احتجاجهم لأقوالهم واختياراتهم الفقهيّة، فمَرَّةً يقدِّمونها على

حديث وإن كان مروياً في الصحاح، ومرةً ينسخون بها القرآن، ومرةً يزيدون بها على القرآن، ومرةً يُخصّصون بها القرآن، ومرةً يتركون بها القياس، ومرةً يقبلونها فيما تعمّ به البلوى، فصفحات كتبهم تطفح بالاستدلال بها.

ورغم كلّ هذا، ففي ضبط المقصود بها خفاءً عند الباحثين والمتفهمين ممّا يوقعهم في شكٍّ بصحة دليل الحنفية وإساءة ظنٍّ بعلماء الأمة، ممّا دفعني إلى كتابة هذا البحث لرفع اللبّاب عن مرادهم بهذا الاصطلاح، وإظهار سبب قولهم به.

وهذا يتطلّب إظهار منشئه وأصله من خلال توضيح حصول الخطأ والوهم في رواية الثّقات، ومن ثمّ بيان استخدام الحنفية لمصطلح الشاذّ والمعلّل الموجود عند المحدّثين، ولكن بمعنى مُختلف عنهم، ممّا بُني عليه قضية العمل والقَبول لكبار الصحابة ﷺ والتّابعين، التي هي مدارُّ المشهور عند الحنفية، وسبباً في خروج هذا التّقسيم للسّنة، وتتميماً للفائدة نذكر جانباً من تطبيقاتهم للحديث المشهور.

وأهمية الموضوع: تكمن في كشف اللّبّاب عن أكثر المصطلحات شيوعاً عند السّادة الحنفية في الاستدلال، لاسيما عند الاحتجاج بالأحاديث النبوية الشريفة، فهذا المذهب الذي يعتبر بمنزلة المذهب الأمّ للمذاهب الفقهيّة يحتجُّ كثيراً بالحديث المشهور أو السّنة المشهورة، ويبنى عليها عامّة قواعده وأمّهات مسأله، فمعرفة مقصودهم منها وقوّة استدلالهم بها تساعد الباحثين على فهم هذا المذهب العظيم والثّقة به.

ومشكلة الدراسة: تظهر في إجابة الباحث عن سؤال رئيسي: ما وجه اعتبار الحنفية للمشهور في فقههم؟ ويتفرّع عليه

الأسئلة الآتية؟

- (١) كيف عالج المحدّثون والفقهاء الخطأ والوهم عند الرّواية؟
 - (٢) ما هو مقصود الفقهاء بالشذوذ والعلة في الأحاديث؟
 - (٣) وما المراد بالسّنة المشهورة أو الحديث المشهور عند الحنفية؟
 - (٤) ما هو مقدار تطبيقات الفقهاء للسّنة المشهورة في كتبهم؟
 - (٥) هل للحنفية طريقةً واضحةً في تنقيح ما وصل لنا عن رسول الله ﷺ؟
- وبهذا يتبيّن أنّ البحث سيعرض لقضايا ذات أهمية في علم الفقه وأصوله، ويجب عن إشكاليات كبيرة تعرض للباحثين والدّارسين وطلبة العلم.

الدراسات السابقة:

من خلال تتبعي ودراستي للموضوع ومطالعتي للكتب العديدة التي تعرّضت لمسائل متناثرة فيه، لم أقف على أي دراسة خاصة به، سوى «الحديث المشهور عند الحنفية وأثره في اختلافهم مع الفقهاء» لعامر أحمد جاسم الندوي، ولم أتمكن من الاطلاع عليه رغم وجود اسمه على النت، وبحث «السنة المشهورة حكمها ودورها في استنباط الأحكام الشرعية عند الأحناف» لسميرة الفارسي، واقتصرت الباحثة فيه على التعريف بالسنة المشهورة وبيان حكمها، بخلاف بحثنا الذي استطاع تأصيل المقصود بالسنة المشهورة بما لم يُسبق له الباحث، وبيان تطبيقاتها عند الحنفية.

وممكن أن يندرج في الدراسات السابقة تعرض الفقهاء والأصوليون للسنة المشهورة في ثانيا كتب الفقه وأصوله لاسيما في مبحث السنة في كتب السادة الحنفية، فإنهم يجعلون من أقسام السنة: السنة المشهورة، ويتكلمون عليها بصورة موجزة عادة على حسب حال الكتاب في العرض من الاختصار والتوسط والتطويل، إلا أن هذا البحث لم يعط حقه تاماً، وكذلك حصل اختلاط في مصطلحاته بين التطبيقات في كتب الفقه وتعريفه في كتب الأصوليين، ممّا كلف الباحث جهداً في التمييز والتحرير والتوفيق.

ومنهجية البحث: التباعدمدتهاهي المنهج الاستقرائي والتحليلي والتطبيقي، بحيث يتم استقراء قدر كبير من الأحاديث المشهورة من كتب الفقه والأصول عند السادة الحنفية واستخراج استخداماتهم له، ومن ثم استنباط المبادئ والقواعد والأسس التي ساروا عليها في بنائهم الفقهي، ومن ثم تطبيقها على مسائلهم وفروعهم، وبيان مدى التزامهم فيها في كتبهم الفقهية.

وقسمتُ خطة البحث لتحقيق ذلك إلى تمهيدٍ ومبحثين وخاتمة:

التمهيد: في الشذوذ والعلّة بين الفقهاء والمحدّثين، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الشذوذ والعلّة عند المحدّثين.

المطلب الثاني: الشذوذ عند الفقهاء.

المطلب الثالث: العلة في الحديث عند الفقهاء.

المبحث الأول: حقيقة السنة المشهورة عند الحنفية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مدار الشهرة على القبول والعمل من السلف.

المطلب الثاني: معنى المشهور.

المطلب الثالث: حكم المشهور.

المبحث الثاني: تطبيقات للسنة المشهورة في كتب الحنفية.

والخاتمة.

سائلين المولى الكريم التوفيق والسداد.

تمهيد: في الشذوذ والعلّة بين المحدثين:

نعرض فيه لهذا المفهوم الشّاتك عند العلماء؛ إذ اختلفت المناهج في معالجته بين المحدثين والفقهاء، ونُسِط الصُّوء على طريقة الفقهاء في بحثه ومناقشته، وهو يُمَثَّل الأساس لبحثها؛ لأنّ الشُّهرة حكَمٌ على الحديث نتوصل إليه بعد التّأكد من خلوّ الحديث عن الشذوذ والعلّة، ونُفَضِّل الكلام عليه في المطالب التّالية:

المطلب الأوّل: في الشُّذوذ والعلّة عند المحدثين

إنّ المطالع لكتب أصول الحنفية يجد تحرياً وتثبناً في تنقيح ما يُنسب إلى النبي ﷺ من الأحاديث، بحيث يُمكن معالجة قضية الخطأ والسّهو الواقعين من الرّواي الثقة؛ إذ هما أمران حاصلان وواقعان في أحاديث الثّقات فضلاً عن وقوعهما في أحاديث الصّعفاء، وما يذكر في حدّ الصّحيح من كون روايه تامّ الضّبط فإنّه أمرٌ نسبيٌّ؛ لأنّه يشترط في الصّحيح أن لا يكون شاذاً ولا مُعلّلاً مع كون روايه ثقةً، واشترط المحدثون هذا للوقوف على الوهم والخطأ الذي يدخل إلى أحاديث الثّقات.

ثمّ إنّ الوهم والخطأ من الأسباب الرّئيسة للاختلاف بين الأحاديث، وبالسير والنّظر إلى كتب السنة النبوية نجد عدداً كبيراً من الرّواة الثّقات قد أخطؤوا في بعض ما رووا، وهو أمرٌ متفاوت بين الرّواة حسب مروياتهم قلّة وكثرة، ورُبّما كان حظّ من أكثر من الرّواية أكبر خطأ من المقلين؛ لذا نجد غلطات عُذّت على الأئمة العلماء الحفّاظ لكنّها لم تؤثر عليهم في سعة ما رووه^(١)، وهذه بعض عبارات أئمة الحديث التي تشهد بذلك:

قال الإمام أحمد: «ما رأيت أحداً أقلّ خطأً من يحيى بن سعيد، ولقد أخطأ في أحاديث، ثمّ قال: ومن يعرى من الخطأ والتصحيح»^(٢).

وقال الإمام مسلم^(٣): «فليس من ناقل خبرٍ وحاملٍ أثرٍ من السلف الماضين إلى زماننا. وإن كان من أحفظ الناس وأشدهم توقياً وإتقاناً لما يحفظ وينقل. إلا الغلط والسّهو ممكّن في حفظه ونقله».

وقال الإمام الترمذيّ^(٤): «لم يسلم من الخطأ والغلط كبيرٌ أحدٍ من الأئمة مع حفظهم».

(١) ينظر: د. ماهر فحل، أثر اختلاف الأسانيد والمتون في اختلاف الفقهاء، عمان، دار عمار، ١٤٢٤م، (ط١)، ص ١٧-١٨.

(٢) ينظر: شمس الدين الذهبي (ت: ٦٧٣هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من العلماء، مؤسسة الرسالة، (ط١)، ج ٩:

ص ١٨١، وأحمد بن علي العسقلاني، (ت: ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ، (ط١)، ج ١١،

ص ١٩٢.

(٣) في: مسلم بن الحجاج القشيري، التمييز، ت: د. محمد الأعظمي، مكتبة الكوثر، السعودية، ط ٣، ١٤١٠م. ص ١٧٠.

وقال ابن رجب^(٤): «أهل صدق وحفظ يندر الخطأ والوهم في حديثهم أو يقلُّ، وهؤلاء هم الثقات المتفق على الاحتجاج بهم».

وقال الذهبي^(٥): «فأرني إماماً من الكبار سلم من الخطأ والوهم، فهذا شعبة، وهو في الذروة له أوهام، وكذلك معمر والأوزاعي ومالك».

فالشذوذ بأن يُخالف الثقة الثقات، والعلّة بأن يظهر قاذح يؤثّر في الرواية، وهذا عند المحدثين.

المطلب الثاني: الشذوذ عند الفقهاء:

إنّ معنى الشذوذ عند فقهاء الحنفية قريبٌ من معناه عند المحدثين، لكن بالنظر إلى المعنى والعمل فعدم القبول للرواية من قبل مجتهد الصحابة ﷺ والتابعين يجعلها شاذة، وتركهم للعمل بها يعتبر علة قاذحة مؤثرة في الرواية.

فإذا كان مخالفة الثقة للثقات سبباً لشذوذ الرواية والطعن فيها، فلا شك أنّ مخالفة الراوي لمن هو أعلى درجة من الثقات من كبار الصحابة ﷺ والتابعين الذين لم يقبلوا هذه الرواية أكثر تأثيراً في الطعن بها، وكذلك إن كانت وجوه العلل المختلفة في الأسانيد والمتون سبباً لردّ الرواية وتضعيفها، فلا شك أنّ عدم عمل مجتهد الصحابة ﷺ والتابعين فيها أقوى في ردّها، فهم غير متهمين أبداً، وهذا ظاهرٌ في وقوفهم على أمرٍ من نسخٍ أو تخصيصٍ أو تأويلٍ يمنع الأخذ بها رغم روايتها عنهم.

ويُفصح عن هذا الطحاوي^(٦) عند مناقشته لأحد الأحاديث، فيقول: «إنّ هذا الحديث قد جاء عن رسول الله ﷺ مُتواتراً من هذه الوجوه الصحاح التي تقبلها العلماء، وفي تركها لما فيه بعد تناهيه إليهم واستعمالهم خلافه ما قد دلّ على نسخه؛ لأنهم مأمونون على نسخه كما هم مأمونون على ما رووه، ولما كانوا كذلك كان تركهم لما رووه من هذه الوجوه المحمودة عندهم على أنّهم تركوا ذلك لما يوجب لهم تركه وصاروا إلى ما هو أولى بهم منه ممّا قد نسخه، ولولا أنّ ذلك كذلك لكان قد سقط عدلهم، وفي سقوط عدلهم سقوط رواياتهم، وحاش لله ﷻ أن تكون حقيقة أمورهم كذلك».

وما ذكرته هاهنا واضحٌ جداً في استدلال فقهاء الحنفية بالأحاديث التي يحتجّون بها في كتبهم، وسأذكر طرفاً من ذلك يكون مُرشداً لغيره ومُبيّناً لاصطلاحهم المماثل في ظاهره للمحدثين والمختلف عنه في منحه التثبت بما نُقل عن النبي ﷺ، ومن ذلك:

(٤) في: محمد بن عيسى الترمذي، العلل الصغير، ت: أحمد شاكر، بيروت، دار إحياء التراث، ص ٧٤٦.

(٥) في: ابن رجب الحنبلي (ت: ٧٩٥هـ)، شرح علل الترمذي، الأردن، الزرقاء، مكتبة المنار، (ط ١)، ج ١: ص ٣٨.

(٦) في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٦: ص ٣٦.

(٧) في: أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت ٣٢١هـ)، مشكل الآثار، الهند، مجلس دائرة النظامية، (ط ١) ٩٦٣.

١. حديث: «خرج النبي ﷺ يستسقي فتوجه إلى القبلة يدعو وحول رداءه، ثُمَّ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ جَهْرَ فِيهِمَا بِالْقِرَاءَةِ»^(٨)، فذهب أبو حنيفة ؓ إلى عدم سنية صلاة الاستسقاء؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا شُكِيَ إِلَيْهِ الْقَحْطُ رَفَعَ يَدَيْهِ يَسْتَسْقِي وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ صَلَاةَ وَلَا قَلْبَ رِءَاءٍ، فَلَمْ يَدَلَّ عَلَى السُّنِّيَّةِ؛ إِذْ لَمْ تَوْجِدِ الْمَوَاطِبَةَ فِي أَغْلِبِ الْأَحْوَالِ، فَالْإِمَامُ مُخَيَّرٌ إِنْ شَاءَ فَعَلَهَا، وَإِنْ شَاءَ تَرَكَهَا»^(٩)، فَعَنْ أَنَسٍ ؓ: «إِنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ يَوْمَ جُمُعَةٍ مِنْ بَابٍ كَانَ نَحْوَ دَارِ الْقِضَاءِ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَائِمٌ يَخْطُبُ فَاسْتَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَائِمًا، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلَكْتَ الْأَمْوَالُ وَانْقَطَعَتِ السَّبِيلُ فَادْعِ اللَّهَ يَغْنَثْنَا، فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ اغْنَثْنَا، اللَّهُمَّ اغْنَثْنَا...»^(١٠)، وَعَنْ الشَّعْبِيِّ: قَالَ: «خَرَجَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ؓ يَسْتَسْقِي بِالنَّاسِ فَمَا زَادَ عَلَى الْاسْتِغْفَارِ حَتَّى رَجَعَ، فَقَالُوا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مَا رَأَيْنَاكَ اسْتَسْقَيْتَ، قَالَ: لَقَدْ طَلَبْتُ الْمَطْرَ بِمَجَادِيحِ السَّمَاءِ الَّتِي تَسْتَنْزِلُ بِهَا الْمَطْرُ، فَقُلْتُ: اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ [نوح: ١٠ - ١٢]، اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوَبُوا إِلَيْهِ يَرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ [هود: ٥٢]»^(١١).

وعند مناقشة محمد بن الحسن الشيباني: حديث صلاة الاستسقاء جعله شاذاً، فقال^(١٢): «بلغنا عن رسول الله ﷺ أنه خرج فدعا وبلغنا عن عمر بن الخطاب ؓ أنه صعد المنبر فدعا واستسقى ولم يبلغنا في ذلك صلاة إلا حديثاً واحداً»، قال ابن الهمام^(١٣): «ووجه الشذوذ: أن فعله ﷺ لو كان ثابتاً لاشتهر نقله اشتهاً واسعاً، ولفعله عمر ؓ حين استسقى، ولأنكروا عليه إذا لم يفعل؛ لأنها كانت بحضرة جميع الصحابة ؓ؛ لتوافر الكل في الخروج معه ﷺ للاستسقاء، فلما لم يفعل لم ينكروا ولم يشتهر روايتها في الصدر الأول، بل هو عن ابن عباس وعبد الله بن زيد ؓ على اضطراب في كيفيةها عن ابن عباس وأنس م كان ذلك شذوذاً فيما حضره الخاص والعام والصغير والكبير».

(٨) فعن عبد الله بن زيد ؓ، محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، بيروت، دار ابن كثير، اليمامة، ١٤٠٧هـ، (ط ٣)، ج ١: ص ٣٤٧. وعن ابن عباس ؓ، سليمان بن أشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، ٣٧٢: ١، وأحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ، (ط ١)، ج ١: ص ٥٥٦.

(٩) ينظر: أحمد بن محمد الطحطاوي، (ت ١٢٣١هـ)، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ت: محمد عبد العزيز الخالدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، (ط ١)، ج ٢: ص ١٧٦.

(١٠) في: البخاري، صحيح البخاري، ج ١: ص ٣٤٤، ومسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٢: ص ٦١٣.

(١١) في: عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ)، المصنف، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ، (ط ٢)، ج ٣: ص ٨٧، وعبد الله بن محمد ابن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، الرياض، مكتبة الرشيد، ١٤٠٩هـ، (ط ١)، ج ٦: ص ٦١، وأحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، وسنن البيهقي الكبير، مكة المكرمة، مكتبة دار الباز، ج ٣: ص ٣٥٢، وعبد الله بن يوسف بن محمد الزبلي (ت ٧٦٢هـ)، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، ت: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، الرياض، دار ابن خزيمة، ١٤١٤هـ، (ط ١)، قال النووي في الخلاصة: «إسناده صحيح لكنه مرسل، فإنَّ الشعبي لم يدرك عمر».

(١٢) محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ)، المسوط، ت: أبو الوفاء الأصفهاني، عالم الكتب، ١٤١٠هـ، (ط ١)، ج ١: ص ٢٢٨.

(١٣) ينظر: محمد بن عبد الواحد ابن الهمام (ت ٨٦١هـ)، فتح القدير للعاجز الفقير على الهداية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٢: ص ٩٣.

٢. حديث: «لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم، وإن لم يجد أحدكم إلا عود عنبه أو لحاء شجرة فليمصغها»^(١٤)، قال الطحاوي: «ففي هذه الآثار المروية في هذا إباحة صوم يوم السبت تطوعاً، وهي أشهر وأظهر في أيدي العلماء»^(١٥) من هذا الحديث الشاذ الذي قد خالفها، وقد أذن رسول الله ﷺ في صوم عاشوراء^(١٦)، وحَصَّ عليه ولم يقل إن كان يوم السبت فلا تصومه، ففي ذلك دليل على دخول كل الأيام فيه، وقد قال رسول الله ﷺ: «أحبُّ الصيام إلى الله ﷻ صيام داود ﷺ»، كان يصوم يوماً ويُفطر يوماً»^(١٧).

٣. حديث عبد الله بن يحيى الأنصاري عن أبيه عن جده ﷺ: «أَنَّ جَدَّتَهُ أَتَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِحِلْيَةٍ لَهَا، فَقَالَتْ: إِنِّي تَصَدَّقْتُ بِهَذَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّهُ لَا يَجُوزُ لِلْمَرْأَةِ فِي مَالِهَا أَمْرٌ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا، فَهَلْ اسْتَأْذَنْتِ زَوْجَكَ؟ فَقَالَتْ: نَعَمْ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: هَلْ أَذَنْتِ لِمَرْأَتِكَ أَنْ تَتَصَدَّقَ بِحِلْيَتِهَا هَذَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَبِلَهُ مِنْهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ»^(١٨)، قال الطحاوي: «كيف يجوز لأحدٍ ترك آيتين من كتاب الله ﷻ وسننٍ ثابتةٍ عن رسول الله ﷺ متفقٌ على صحَّةٍ مجيئها

(١٤) في: محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي (ت: ٣١١هـ)، صحيح ابن خزيمة، ت: د. محمد مصطفى الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ، ج: ٣، ص: ٢١٧، ومحمد بن عبد الله الحاكم (ت: ٤٥٥هـ)، المستدرک علی الصحیحین، ت: مصطفى عبد القادر، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ، (ط١)، ج: ١، ص: ٦٠١. وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه، وله معارض بإسناد صحيح وقد أخرجاه من حديث همام عن قتادة عن أبي أيوب العتكي عن جويرية بنت الحارث: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَهِيَ صَائِمَةٌ، فَقَالَ: صَمْتٌ أَمْس؟ قَالَتْ: لَا، قَالَ: فَتَرِيدِينَ أَنْ تَصُومِي غَدًا...» الحديث، وعن ابن شهاب أنه كان إذا ذكر له أنه نهى عن صيام يوم السبت، قال: هذا حديث حمصي، وله معارض بإسناد صحيح. وفي: محمد بن عيسى الترمذي (ت: ٢٧٩هـ)، جامع الترمذي، ت: أحمد شاكر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج: ٣، ص: ١٢٠، وقال: حديث حسن، ومعنى كراهته في هذا أن يخض الرجل يوم السبت بصيام؛ لأنَّ اليهود تعظم يوم السبت، وفي: عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت: ٢٥٥هـ)، سنن الدارمي، ت: فواز أحمد وخالده العلمي، بيروت، دار التراث العربي، ١٤٠٧هـ، (ط١)، ج: ٢، ص: ٦٢، البيهقي، سنن البيهقي الكبير، ج: ٤، ص: ٣٠٢، أبي داود، السنن، ج: ٢، ص: ٣٢٠، قال: وهذا حديث منسوخ، ثم ذكر حديث جويرية السابق وكلام ابن شهاب، وأعقبه بقول مالك: هذا كذب. والنسائي، سنن النسائي، ج: ٢، ص: ١٤٤ محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت: ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، ج: ١، ص: ٥٥٠. وغيرها، والكراهة تنزيهية؛ لأنَّ هذا الحديث تكلم الحفاظ فيه فأنكره ابن شهاب وكذبه مالك، وقال أبو داود والحاكم بنسخه.

(١٥) في: محمد بن سلامة الطحاوي (ت: ٣٢١هـ)، شرح معاني الآثار، ت: محمد زهري النجار، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ، (ط١)، ج: ٢، ص: ٨١.

(١٦) ومنها: عن أم سلمة رضي الله عنها، قالت: «أكثر ما كان يصوم ﷺ من الأيام يوم السبت والأحد، وكان يقول: إنهما عيدان للمشركين وأنا أريد أن أخالفهم» في صحيح ابن حبان ٨: ٣٨١، ٤٠٧، والسلمي، صحيح ابن خزيمة ج ٣، ص ٣١٨، والحاكم، المستدرک، ج ١، ص ٦٠٢، البيهقي، السنن الكبير، ج ٤، ص ٣٠٣، وعن ابن عباس م بعث إلى أم سلمة وإلى عائشة يسألها ما كان رسول الله ﷺ يحب أن يصوم من الأيام؟ فقلنا: «ما مات رسول الله ﷺ حتى كان أكثر صومه يوم السبت والأحد، ويقول: هما عيدان لأهل الكتاب فنحن نحب أن نخالفهم» في: النسائي، السنن، ج ٢، ص ١٤٦.

(١٧) في: النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٢، ص ٧٩٧، وغيره.

(١٨) بلفظ قريب في: البخاري، صحيح البخاري، ج ٣، ص ١٢٥٦، وغيره.

(١٩) بألفاظ قريبة في: القزويني، سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٢٧٩٩، وغيره.

(٢٠) في: الطحاوي، شرح معاني الآثار، ج ٤، ص ٣٥٤، ٣٥٢.

إلى حديث شاذ لا يثبت مثله...، يقول الله ﷻ: فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا [النساء: ٤]، فأباح الله للزوج ما طابت له به نفس امرأته، ويقوله ﷻ: وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصَفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الزَّكَاحِ [البقرة: ٢٣٧]، فأجاز عفوهم عن مالهين بعد طلاق زوجها إياها بغير استثمار من أحد، فدل ذلك على جواز أمر المرأة في مالها، وعلى أنها في مالها كالرجل في ماله...».

ويوضح عيسى بن أبان: المقصود بالشاذ عند الحنفية، فيقول: «لا يُقبل خبرٌ خاصٌ في ردِّ شيء من القرآن ظاهر المعنى أن يصيرَ خاصاً أو منسوخاً حتى يجيء ذلك مجيئاً ظاهراً يعرفه الناس ويعلمون به، مثل: ما جاء عن النبي ﷺ أن «لا وصية لوارث»^(١)، «ولا تنكح المرأة على عمتها»^(٢)، فإذا جاء هذا المحجى فهو مقبول؛ لأنَّ مثله لا يكون وهماً، وأما إذا رُوِيَ عن رسول الله ﷺ حديث خاص وكان ظاهر معناه بيان السنن والأحكام أو كان ينقض سنةً مجمعةً عليها أو يُخالف شيئاً من ظاهر القرآن، فكان للحديث وجهٌ ومعنى يُحمَل عليه لا يُخالف ذلك، حُمل معناه على أحسن وجوهه وأشبهه بالسنن وأوقفه لظاهر القرآن، فإن لم يكن معنى يحمل ذلك فهو شاذ»^(٣).

ويُستفاد من كلامه أنَّ الشذوذَ متعلِّقٌ بخبرٍ مروِّيٍ بطريق الآحاد - خاص - وجاء بمعنى مخالِفٍ لما هو أثبت وأقوى منه من قرآن أو سنة ثابتة، فإن كان له معنى لا يُخالف الأقوى، فيُحمَل على ما يتوافق مع السنن وظواهر القرآن، ولا يكون شاذاً إن تلقته الأمة بالقبول وعملت به؛ لأنَّ قبول العلماء له يرفع احتمال الوهم الحاصل في رواية الثقات، ويؤكد ثبوته عن النبي ﷺ.

فمدارُ الشذوذِ عندهم على آحادية نقله، وعدم القبول له، ومُخالفته لما هو أقوى منه.

وهذا الكلام في غاية الدقة والضبط والتمكين في تنقيح الثابت من حديث المصطفى ﷺ؛ لما سترتب عليه من بناء الأحكام - كما سيأتي ..

المطلب الثالث: العلة في الحديث عند الفقهاء:

كما استخدم الفقهاء مصطلح الشاذ كذلك كان لهم استعمال واسع لمصطلح العلة، وردوا كثيراً من الأحاديث لكونها معلولة، ولكن وصف العلة عندهم مختلف عن المحدِّثين في أنَّ مداره على المعنى والقبول والعمل والمخالفة والمعارضة التي هي محلُّ اهتمام الفقهاء دون المحدِّثين.

وعدم الانتباه لهذه الحقيقة عند الحنفية جعل البعض يسيء الظنَّ بهم، قال الحارثي^(٤): «الحقيقة أنَّ معظمَ الأحاديث التي اتهم المحدِّثون أبا حنيفة: بردها إنما هي من هذا القبيل، مع

^(١) وسيأتي تحريجه.

^(٢) وسيأتي تحريجه.

^(٣) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول ج١، ص١٥٦.

^(٤) في الدكتور محمد قاسم عبده الحارثي، مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدِّثين، طبعة باكستان، ١٤١٣هـ، ص٣٢٦.

أنهم في نفس الوقت لم يقبلوا أحاديث؛ لوجود علل في إسنادها أو متنها، كما فعل مالك وأحمد والثوري والأوزاعي والشافعي وكل العلماء؛ لأنهم اتفقوا على وضع ضوابط وإن اختلفوا في ماهيتها، فإذا جاء حديثٌ مخالفٌ لتلك الضوابط أعلّوه واعتذروا عن قبوله وبيّنوا ما فيه من علل، ولم يكتفوا ببيان العلل في الحديث، وإنما بيّنوا قُوّة الحديث الذي معهم أو قُوّة القياس الذي عملوا به دون ذلك الحديث...».

وفَصَّلَ الفقهاء العِلَل التي تُردُّ بها الأحاديث في أصول الفقه بما لا يتسع استقصائه في هذا البحث، وإنما نكتفي بوصفٍ عام يُتعرَّف به إثباتُ هذا الطريق عندهم ومنهجهم فيه بصورة مجملة من كلام الجصاص؛ إذ قال^(٢٥) تحت باب القول في قبول شرائط أخبار الأحاد: «طريق إثبات . أي خبر الآحاد . والعمل بموجبه الاجتهاد، فيجوز ردُّها لعلل، إذا كان طريق قبولها من قوم بأعيانهم الاجتهاد وغالب الظنّ، على جهة حسن الظن بالرواة.

فمن العلل التي يردُّ بها أخبار الآحاد عند أصحابنا: ما قاله عيسى بن أبان: «ذكر أنّ خبر الواحد يُردُّ لمعارضته السنة الثابتة إياه، أو أن يتعلّق القرآن بخلافه فيما لا يحتمل المعاني، أو يكون من الأمور العامّة، فيجزي خبر خاصّ لا تعرفه العامّة، أو يكون شاذّاً قد رواه الناس وعملوا بخلافه...» حديث «إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه»^(٢٦) ظاهره مخالفٌ لقوله ﷺ: «ولا تَزُرُّ وازرةً وزرَ أخرى [الأنعام: ١٦٤]... وكذلك معارضة السنة الثابتة إياه، علّة تردُّ هذا المعنى بعينه؛ لأنّ السنة الثابتة من طريق التواتر توجب العلم كنص الكتاب.

وأما حكمه فيما تعمّ البلوى به فإنّما كان علّة لرده من توقيف من النبي ﷺ الكافة على حكمه، فيما كان فيه إيجاب أو حظر نعلمه، بأنهم لا يصلون إلى علمه إلا بتوقيفه، وإذا أشاعه في الكافة وردّ نقله بحسب استفاضته فيهم، فإذا لم نجده كذلك، علمنا أنّه لا يخلو من أن يكون منسوخاً، أو غير صحيح في الأصل، ولا يجوز فيما كان هذا وصفه أن يختصّ بنقله الأفراد دون الجماعة... ومما وردّ خاصاً ممّا سبيله أن تعرفه الكافة: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه»^(٢٧)، فهذا الخبر إن حمل على ظاهره اقتضى بطلان الطهارة إلا مع وجود التسمية عليها، ولو كان ذلك من حكمها تعرفه الكافة، كما عرفت سائر فروضها؛ لعموم الحاجة في الجميع على وجه واحد... ومما يدلُّ على صحّة هذا الاعتبار: أنّ النبي ﷺ لم يقتصر على خبر ذي اليمين في قوله: «أقصر الصلاة أم نسيت» حتى سأل أبا بكر وعمر ﷺ، فقال لهما: «أحق

⁽²⁵⁾ في: أحمد بن علي الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، (ط) لوزارة الأوقاف الكويتية، ج ٢، ص ١١٧ - ١٢٠.

^(٢٦) في: البخاري، الصحيح، ج ١، ص ٤٣٥، ومسلم، الصحيح، ج ٢، ص ٦٤٠.

^(٢٧) فعن أبي هريرة في: الحاكم، المستدرک ج ١، ص ٢٤٦، وصححه، ومحمد بن عيسى الترمذي (ت: ٢٧٩هـ)، السنن، ت:

أحمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ١، ص ٣٨، وعن أبي سعيد الخدري، الدارمي، السنن، ج ١، ص ١٨٧، وعبد بن حميد بن نصر الكشي (ت: ٢٤٩هـ)، مسند عبد بن حميد، ت: صبحي السامرائي ومحمود الصعيدي، القاهرة، مكتبة السنة، ١٤٠٨هـ، (ط ١)، ج ١، ص ٢٨٥، وغيرها، والمراد نفي الفضيلة والكمال، كما في: محمود بن أحمد بدر الدين العيني، (ت: ٨٥٥هـ)، منحة السلوك في شرح تحفة الملوك، ت: ياسين علي البدري، بإشراف: د.

محمود رجب، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، ١٤٢١هـ، ج ١، ص ٨٤.

ما يقول ذو اليمين؟ فقالوا: نعم»^(٢٨)؛ لأنه يتمتع في العادة أن يختص هو بعلم ذلك من بين الجماعة...».

وفيما ذكر تنبيهه على أن للفقهاء طريقة في بيان أن للأحاديث شذوذاً وعلّة على منهجهم كما هو الحال عن المحدثين، وأن من الأسباب الرئيسية لهذا الشذوذ والعلّة هو عدم قبول وعمل السلف به.

المبحث الأول: حقيقة السنّة المشهورة عند الحنفية:

ومعرفة حقيقة المشهور تقتضي منا الإطلاع على المطالب الآتية:

المطلب الأول: مدارُ الشهرة على القبول والعمل من السلف:

مما سبق تبين لنا أن من العلل التي يُردُّ بها الحديث عمل العلماء بخلافه، وهذا هو محلُّ بحثنا، فما كان من الأحاديث موافقاً للعمل فهو في أعلى درجات الصحة، كما صرح به الكشميري بقوله^(٢٩): «أن يكون رواته ثقات وعدولاً ويساعده تعامل السلف»، ولكن هذا الكلام محلُّ نظر؛ لأنَّ الحديث الذي صار هذا وصفه تجاوز مراحل التصحيح والتضعيف المعتمدة على الاجتهاد إلى إفادة العلم الثابت بالمتواتر، إلا أن يُحمل كلامه على هذا، وسيظهر هذا جلياً في الجانب التطبيقي للبحث؛ لذلك نقتصر هاهنا على نقل كلام الجصاص والكوثري في تحقق ذلك.

قال الجصاص^(٣٠): «إنَّ ما تلقاه الناس بالقبول وإن كان من أخبار الآحاد فهو عندنا يجري مجرى التواتر، وهو يوجب العلم، فجاز تخصيص القرآن به»، وقال أيضاً^(٣١): «وإن كان وروده من طريق الآحاد فصار في حيز التواتر؛ لأنَّ ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الآحاد فهو عندنا في معنى المتواتر».

وقال الكوثري^(٣٢): «واحتجاج الأئمة بحديث تصحيح له منهم، بل جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقاً له أو عملاً به أنه يوجب العلم».

ومعاملة الأخبار التي تلقتها الأمة بالقبول معاملة المتواتر إجمالاً لأمر منها:

(٢٨) بالفاظ قريبة في: مسلم، الصحيح، ج ١: ص ٤٠٤، والبخاري، الصحيح، ج ١، ص ٢٥٢.

(٢٩) في: محمد أنور شاه الكشميري، العرف الشذي شرح الترمذي، ت: محمود شاكر، مؤسسة ضحى، (ط ١)، ج ١، ص ٤١.

(٣٠) في: فصول الأصول، ج ١، ص ١٧٥.

(٣١) في: أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت: ٣٧٠هـ)، أحكام القرآن، بيروت، دار الفكر، ج ٢، ص ٥٢٦.

(٣٢) في: محمد زاهد الكوثري، المقالات، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٤هـ، ص ١٦٣.

«أحدهما: أنه إذا ظهر في السلف استعماله والقول به مع اختلافهم في شرائط قبول الأخبار وتسويغ الاجتهاد في قبولها وردّها، فلولا أنّهم قد علموا صحّته واستقامته لما ظهر منهم الاتفاق على قبوله واستعماله، وهذا وجهٌ يوجب العلم بصحة النقل.

والثاني: أنّ مثلهم إذا اتفقوا على شيء ثبت به الإجماع، وإن انفرد عنهم بعضهم كان شاذاً لا يقدح خلافه في صحة الإجماع، ولا يُلْتَفَتُ بعد ذلك إلى خلافٍ من خالف فيه، فلذلك جاز تخصيص ظاهر القرآن بما كان هذا وصفه»^(٢٣) من الأخبار.

وعَبَّرُوا عن تلقي الأمة وَعَمَلِهَا بالإجماع، فما تلقته لَزِمَ العملُ به، وما تركته نزلت مرتبته وَأَمَكَنَ رَدُّهُ، وهذه بعضُ أمثلة أسوقها للتوضيح من كلام الجصاص في بيان القدر الكبير للعمل والقبول، فيقول: ^(٢٤): «ألا ترى إلى ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: «مَنْ غَسَلَ مِيتًا فليَغْتَسَلْ وَمَنْ حَمَلَهُ فليَتَوَضَّأْ»^(٢٥)، وَأَنَّهُ قَالَ صلى الله عليه وسلم: «لَا وَضوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ»^(٢٦)، وَأَجْمَعَ الفقهاء على خلافه، فقضوا إجماعهم على الخبر وكان أولى منه، وكما روى البراء بن عازب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: «أَنَّهُ قَتَلَ فِي الْمَغْرِبِ»^(٢٧)، وَأَجْمَعَ الناس على تركه، فكان أولى من الخبر.

وكما روى سلمةُ بن المحبق رضي الله عنه: «أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَضَى فِيمَنْ وَطِئَ جَارِيَةَ امْرَأَتِهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: إِنْ كَانَتْ طَاوَعْتَهُ فَعَلِيهِ مِثْلُهَا وَهِيَ لَهُ، وَإِنْ اسْتَكْرَهَهَا فَهِيَ حُرَّةٌ وَعَلَيْهِ مِثْلُهَا»^(٢٨)، ونظائرها من الأخبار التي قضى الإجماع بخلافها أكثر من أن يحصى.

وأيضاً: فَإِنَّ الإجماعَ لا يجوز وقوع الخطأ فيه، ويجوز وقوعُ الخطأ في خبر الواحد، فعلمنا أَنَّ الإجماعَ إذا وافق خبرَ الواحد كان هو الموجب للعمل بصحة الخبر لا الخبر بانفراده، ويصير الإجماعُ قاضياً باستقامته وصحة مخرجه.

ألا ترى أَنَّ خَبَرَ الواحد يسع الاجتهاد في مخالفته، ولا يسع الاجتهادُ في مخالفةِ الإجماع... فالإجماعُ يُصَحِّحُ خبرَ الواحد ويمنع الاعتراضَ عليه، كما يُصَحِّحُ الرَّأْيَ وَيَمْنَعُ مخالفتَه، فإذا كان هذا هكذا جاز تخصيص ظاهر القرآن بخبرٍ قد تلقاه الناس بالقبول، وإن كان

^(٢٣) ينظر: الجصاص، الفصول، ج ١، ص ١٧٥.

^(٢٤) في: الجصاص، فصول الأصول، ج ١، ص ١٧٩.

^(٢٥) فبلغ ذلك عائشة ل فردت حديثه بالقياس، فقالت: «أوينحس موتي المسلمين، وما على رجل لو حمل عوداً»، في: اللكنوي، (ت: ١٣٠٤هـ)،

التعليق الممجد على موطأ محمد، ت: الدكتور تقي الدين الندوي، دمشق، دار القلم، وبمباي، دار السنة والسيره، ١٩٩١م، (ط ١)، ج ٢،

ص ٨٤. ذكره السيوطي في رسالته: ((عين الإصابة في استندارك عائشة على الصحابة))، وأخرجه أبو منصور البغدادي في كتابه. ينظر: عمر بن

محمد البخاري (ت: ٢٦٩١هـ)، المغني في أصول الفقه، ت: د. محمد مظهر بقا، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، (ط ١)، ص ١٢٠.

^(٢٦) في: الحاكم، المستدرک، ج ١، ص ٢٤٦، والترمذي، السنن، ج ١، ص ٣٨، وغيرها.

^(٢٧) في: السلمي، صحيح ابن خزيمة، ج ١، ص ٣١٣، والبيهقي، معرفة السنن والآثار، ت: عبد المعطي قلعي، دمشق، دار قتيبة، ج ٣، ص ١٣٣،

وأحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، مصر، مؤسسة قرطبة، ١٧٤٩٣. قال أحمد: ليس يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قتل في المغرب الا في هذا

الحديث.

^(٢٨) في: النسائي، السنن الكبرى، ج ٣، ص ٣٣١، وأبي داود، السنن، ج ٢، ص ٥٦٣، وابن حنبل، المسند، ر ٢٠٠٧٥، وقال الأرئوط: ضعيف

لاقطاعه.

ورودُه من طريق الآحاد، ولا يلزمنا على ذلك جواز تخصيصه بخبر الواحد إذا عَرِيَ من المعاني التي وصفنا».

وهذا المعنى اللطيف والقاعدة المتينة من القبول والعمل التي راعاها فقهاء الحنفية في اعتبارهم لصحة النقل عن النبي ﷺ وضعفه، جعلت عندهم تقسيماً مختلفاً في ورود السنة، فالسنة عند المحدثين على قسمين: متواتر وآحاد، والآحاد: غريب وعزيز ومشهور، فالمشهور من أفراد الآحاد إذ يرويه عدد محصور يزيد على اثنين بخلاف العزيز الذي يرويه اثنان والغريب الذي يرويه واحد^(٤١) فتقسيمهم مردهُ إلى الرجال الرواة والنظر إلى عددهم فحسب.

وأما الفقهاء الحنفية فلاحظوا جانب العمل والقبول للرواية، فانقسمت السنة بحسب ورودها عندهم إلى ثلاثة أقسام: وهي المتواتر والمشهور والآحاد، واثنان منهما متفقٌ عليهما بين الفقهاء والمحدثين، والثالث وهو المشهور نتيجة المعنى المذكور.

قال الزهاوي^(٤٢): «اعلم أنه ليس المراد بالمشهور هنا باصطلاح المحدثين: وهو ما رواه ثلاثة فصاعداً؛ لأن ذلك عندنا لا يُسمى مشهوراً...».

وبهذا يتبين أن مدار الشهرة عند الحنفية على العمل والقبول - الإجماع - من كبار الصحابة ﷺ والتابعين، وهي بمثابة الحكم بثبوت الحديث عن النبي ﷺ، فكما أن المحدثين اعتبروا تصحيح الحفاظ وتضعيفهم للحديث بناءً على النظر في الأسانيد وغيرها، فإن السادة الحنفية اعتبروا هذا الوجه واعتبروا وجهاً آخر أقوى منه في رفع الحديث إلى درجة المتواتر: وهو حكم كبار الصحابة ﷺ والتابعين على الحديث من خلال عملهم وقبولهم له، فهم مع اختلاف عقولهم وشروطهم إن قبلوا حديثاً دل على صحة مخرجه، وإن ردوه دل على ضعفه.

قال الجصاص^(٤٣): «خبر الواحد إذا ساعده الإجماع كان ذلك دليلاً على صحته، وموجباً للعلم بمخبره، فإنه نحو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا وصية لوارث»^(٤٤) إنما روي من طريق الآحاد، واتفق الفقهاء على العمل به، فدل على صحة مخرجه واستقامته... وقد اتفق السلف والخلف على استعمال هذه الأخبار حين سمعوها، فدل ذلك من أمرها على صحة مخرجها وسلامتها، وإن كان قد خالف فيها قوم فإنهم عندنا شذوذ، لا يعتد بهم في الإجماع.

وإنما قلنا: إن ما كان هذا سبيله من الأخبار، فإنه يوجب العلم بصحة مُخبره من قبل أنا إذا وجدنا السلف قد اتفقوا على قبول خبر من هذا وصفه من غير تثبت فيه ولا معارضة بالأصول أو بخبر مثله، مع علمنا بمداهبهم في التثبت في قبول الأخبار والنظر فيها وعرضها على

^(٤١) ينظر: عبد الحي اللكنوي، ظفر الأمانى بشرح مختصر الشريف المرحاني، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤١٦هـ، ص ٦٧، ٦٩، ونور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، بيروت، دمشق، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٢، ص ٣٩٦ - ٤١٥.

^(٤٢) في: يحيى الرهاوي، حاشية الرهاوي على شرح المنار، در سعادات، مطبعة عثمانية، ١٣١٥هـ، ج ٢، ص ٦١٩.

^(٤٣) في: الجصاص، الفصول، ج ٢، ص ٦٨.

^(٤٤) سيأتي تحريجه.

الأصول، دُلنا ذلك من أمرهم على أنهم لم يصيروا إلى حكمه إلا من حيث ثبتت عندهم صحته واستقامته، فأوجب ذلك لنا العلم بصحته».

المطلب الثاني: معنى المشهور:

سُمي بذلك لوضوحه، ويُسمى المستفيض، يقال: استفاض: أي شاع، وخبر مستفيض: أي منتشر بين الناس؛ لاشتهاره، من فاض الماء يفيض فيضاً^(٣٣).

واصطلاحاً: ما كان من الآحاد في الأصل، ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني بعد الصحابة ﷺ، ومن بعدهم^(٣٤).

وإنما كان الاعتبار للاشتهار في القرن الثاني والثالث، ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة؛ لأنَّ عامة أخبار الآحاد اشتهرت بعد القرن الثالث، ولا تُسمى بسبب ذلك مشهورة، فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب، مثل: خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما^(٣٥).

وظاهر الكلام أنه ما كثر عدد رواته بعد الصحابة ﷺ إلى حدِّ التواتر كان مشهوراً، فينبغي أن يُفهم هذا بمعنى قبولهم له وأخذهم به فشاعت روايته بينهم، وإلا فستكون أفرادُه قليلةً ويصعب ضبطها، وكذا سيخرج كثيرٌ من الأحاديث التي ذكروها من أفراد المشهور لكونها آحاداً.

والذي يترجَّحُ عندي بعد استقراي لما ذكروا من المشهور في كتب الفقه والأصول في ضبط السنة المشهورة: أنه سنة الآحاد إذا تأيدت السلف وقبولهم، وبعبارة أخرى: هو حديث الآحاد الذي تلقاه السلف بالقبول.

فما عرفته به ظاهر في عامة الأحاديث التي اعتبروها مشهورة، حيث بينوا أنها تلقتها الأمة بالقبول وإن كانت آحاداً في حقيقتها، وهذا التلقي بالقبول والعمل ليس خاصاً بمن بعد الصحابة ﷺ كما يفيدُه تعريفهم السابق، وإنما تتحقَّق الشهرة بقبول الصحابة ﷺ وتلقيهم لها، وهو الأقوى في شهرتها.

وبهذا لا يتمكن أحدٌ من الإنكار على الفقهاء في عدِّهم لأحاديث الآحاد مشهورةً أثناء استدلالهم؛ لأنَّ كلامهم في رفعها إلى هذه الدرجة غير راجع إلى طرق الرواية، وإنما إلى العمل والقبول.

^(٣٣) ينظر: الرهاوي، الحاشية، ج ٢، ص ٦١٨.

^(٣٤) ينظر: البرزدي، علي بن محمد بن محمد البرزدي (ت: ٤٨٢هـ)، أصول البرزدي، دار الكتاب الإسلامي، ج ٢، ص ٣٦٨، وحافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي (ت: ٧٠١هـ)، المنار في أصول الفقه، در سعادات، ١٣٢٦هـ، ج ٢، ص ٦١٨.

^(٣٥) ينظر: عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت: ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البرزدي، دار الكتاب الإسلامي، ج ٢، ص ٣٦٨، ومحمد علاء الدين الحصني (ت: ١٠٨٨هـ)، إفاضة الأنوار على متن أصول المنار، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٩هـ، (ط ١)، ص ١٧٨، ومحمد بن إبراهيم الحلبي ابن ملك، أنوار الحلك على شرح المنار، در سعادات، مطبعة عثمانية، ١٣١٥، ج ٢، ص ٦١٨-٦١٩.

وهذا الاعتبار للعمل والقبول في تقوية الحديث غير خاص بالحنفية، وإنما مشهورٌ عند المالكية بـ«عمل أهل المدينة»، وأيضاً وجدنا كبار الحفاظ من أهل الحديث يعتبرونه ويعتمدونه، فما هو الخطيب البغداديُّ عند كلامه على حديث معاذ رضي الله عنه في الاجتهاد الآتي ذكره يقول^(٤٦): «إنَّ أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحَّته عندهم، كما وقفنا على صحَّة قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا وصية لوارث»^(٤٧)، وقوله صلى الله عليه وآله في البحر: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»^(٤٨)، وقوله صلى الله عليه وآله: «إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمةً تحالفاً وتراداً»^(٤٩)، وقوله صلى الله عليه وآله: «الدية على العاقلة»^(٥٠)، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد لكن لَمَّا تلقتها الكافَّة عن الكافَّة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ رضي الله عنه لَمَّا احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له».

وهذا يؤيِّد ما رجَّحناه من تعريف للمشهور في حصول الغنى عن البحث في الأسانيد بسبب حصول هذا القبول، قال الكوثري: ^(٥١) عند مناقشته لشهرة حديث: «لا وصية لوارث»: «ولا يضُرُّ الكلام في سندٍ خاصٍّ من أسانيد الحديث بعد أن ورد بأسانيد لا تحصى، وأخذت به الأمة جمعاء خلفاً عن سلف، على أنَّ الكلام في الأسانيد إنما يكون عند أهل النقد فيما لم يستفرض هذه الاستفاضة، ولم تأخذ هذا الأخذ».

المطلب الثالث: حكم المشهور:

إنَّ هذا الخبر وإن كان من الآحاد في أصله، إلا أنَّ هؤلاء القوم أئمةٌ ثقافت لا يتهمون، فصار الخبر بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجَّةً من حجج الله تعالى ^(٥٢)، لكن للأصوليين في حكمه قولان مشهوران، وهما:

إنَّه مثل المتواتر، فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة؛ لأنَّ التابعين لَمَّا أجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه؛ لأنَّه لا يتوهم اتفاقهم على القبول إلا بجامع جمعهم عليه، وليس ذلك إلا تعيينُ جانبِ الصدق في الرّواة، ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلالياً لا ضرورياً فلا يكفر جاحده؛ لأنَّ إنكاره وجحوده لا يؤدي إلى تكذيب الرسول صلى الله عليه وآله؛ لعدم سماع عدد لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب من رسول الله صلى الله عليه وآله، بل هو خبرٌ واحدٌ قبله

(٤٦) في: أحمد بن علي الخطيب (ت: ٦٣ هـ)، الفقيه والمتفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٥ هـ، ج ١، ص ١٨٨.

(٤٧) سيأتي تحريجه.

(٤٨) سيأتي تحريجه.

(٤٩) سيأتي تحريجه.

(٥٠) سيأتي تحريجه.

(٥١) في: الكوثري، المقالات، ص ١٦١.

(٥٢) ينظر: البزدوي، الأصول، ج ٢، ص ٣٦٨.

العلماء، بخلاف إنكار المتواتر، فإنه يؤدِّي إلى تكذيب النبي ﷺ؛ إذ المتواتر بمنزلة المسموع منه، وتكذيب رسول الله ﷺ كفرٌ، وبه قال أبو بكر الجصاص وجماعة^(٤٦).

نَه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين، والطمأنينة^(٤٧): زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته، فإن كان المدرك يقيناً فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله، كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعدما يشاهدها، وإليه الإشارة بقوله تعالى حكاية عن إبراهيم ﷺ: ولكن ليطمئن قلبي [البقرة: ٢٦٠]، وإن كان ظنيّاً فاطمئنانها رُجحان جانب الظنّ بحيث يكاد يدخل في حدّ اليقين، وهو المراد هاهنا.

وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة إلا عند ملاحظة كونه آحاد الأصل^(٤٨)، فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد، حتى جازت الزيادة به على كتاب الله ﷻ التي هي تعدل النسخ، وإن لم يجز النسخ به مطلقاً^(٤٩)، وبه قال عيسى بن أبان: وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد، والشيخين، وعمامة المتأخرين، وصحّحه فخر الإسلام البرزدي^(٥٠)؛ لأنّ المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر، فصحت الزيادة به على كتاب الله ﷻ، إلا أنّ فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار أنّ رواته في الأصل لم يبلغوا حدّ التواتر، فيسقط به علم اليقين؛ ولهذا لم يكفر جاحده؛ لأنّه لا يثبت إلا بإنكار اليقين، ولكنّه يُضلل.

قال أبو اليسر: وحاصل الاختلاف راجع إلى الإكفار، فعند الفريق الأوّل. يعني من أصحابنا. يكفر جاحده، وعند الفريق الثاني لا يكفر.

ونصّ شمس الأئمة السرخسي على أنّ جاحده لا يكفر بالاتفاق، وإليه أشير في «الميزان» أيضاً، وعلى هذا لا يظهر أثر الخلاف في الأحكام على الصحيح^(٥١).

(٤٦) ينظر: البخاري، كشف الأسرار ٢: ٣٦٩.

(٤٧) وأول من فضّل وصرح أنّ المتواتر يفيد علم اليقين وأنّ المشهور يفيد علم الطمأنينة هو الإمام الدبوسي، كما في تقسيم الأخيار ودلالاتها عند السادة الحنفية، ص ٦٠، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، ط ١، ٢٠١٤م.

(٤٨) ينظر: سعد الدين مسعود بن عمر الفتازاني (ت: ٧٩٢هـ)، ١٣٢٤هـ، التلويح في حل غوامض التنقيح، مصر، المطبعة الخيرية، ومطبعة صبيح، ١٣٢٤هـ، (ط ١)، ج ٢، ص ٥.

(٤٩) لكن سيأتي في المطب الثاني عن الكاساني إثبات النسخ به، وسبق في نصوص عن الطحاوي والخصاص تحقيق تخصيص القرآن به، والتخصيص نوع نسخ، والله أعلم.

(٥٠) في: الأصول، ج ٢، ص ٣٦٨: ومشت عليه المتون، والنسفي، المنار، ص ١٧٨، وعبيد الله بن مسعود الخبوي صدر الشريعة (ت: ٥٧٤هـ)، التنقيح، دار الكتب العربية الكبرى، مطبوع مع شرحه التوضيح، ١٣٢٧هـ، ج ٢، ص ٥.

(٥١) ينظر: البخاري، كشف الأسرار ٢: ٣٦٩، والرهاوي، الحاشية، ج ٢، ص ٦١٩، ومصطفى بن بير علي عزمي زاده، حاشية عزمي زاده على شرح المنار، در سعادات، مطبعة عثمانية، ١٣١٥هـ، ج ٢، ص ٦١٩، وأحمد بن علي بن تغلب بن الساعاتي (ت: ٦٩٤هـ)، نهاية الوصول إلى علم الأصول المعروف بديع النظام الجامع بين كتاب البرزدي والأحكام، ت: سعد السلمي، السعودية، أم القرى، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ٣٩٠-٣٩٤، وخواجه محمد أوليا أفندي النقشبندى القسطنطيني، خلاصة الأفكار على مختصر المنار، بدون مطبعة أو تاريخ طبع، ص ٤٧-٥٦.

«فلم يختلف حكم الجصاص عن حكم ابن أبان في المتواتر والمشهور، حيث صرحا في المتواتر أنه يوجب علم الاضطرار، أما في المشهور فصرحا أيضاً أنه لا يوجب علم الاضطرار، ولم يكفر الإمام الجصاص جاحد المشهور أبداً»^(٤٩).

وتفصيل الحنفية السنة إلى هذه الأقسام الثلاثة من متواتر ومشهور وآحاد في غاية الدقة والضببط والتمكن في تنقيح الثابت من حديث المصطفى ﷺ الذي يصلح؛ لأن يبنى عليه الشروط والأركان عن من تنزل مرتبته إلى إثبات السنن والمستحبات على قدر درجته ووروده، وعن ما لا يصلح الاحتجاج به، قال الكشميري^(٥٠): «يجوز الزيادة بخبر الواحد عندنا لكن لا في مرتبة الركن والشرط، فيثبت الوجوب والسنية بالخبر الواحد، ولا يُهمل خبر الواحد عن الأصل كما زعمه بعض من لا حظ له في العلم...، وليعلم أن الثابت بالظني يجوز إثبات ركنه وشرطه بالظني وخبر الواحد، والكلام فيما ثبت بالقاطع، ونقول: إن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، فعملنا به معاملة الظن، ولم نثبت به الركن والشرط، وأما الشافية فعاملوا بالظني معاملة القاطع، فجوزوا زيادة ركن أو شرط بخبر الواحد، والأقرب إلى الضوابط مذهبنا».

وقال الكاساني^(٥١): «نحن نفرق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السماء والأرض، وهو أن الفرض: اسم لما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به، والواجب: اسم لما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة العدم. على ما عرف في أصول الفقه، وأصل الوقوف. أي بعرفة. ثبت بدليل مقطوع به، وهو النص المفسر من الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة والإجماع، فأما الوقوف إلى جزء من الليل فلم يقم عليه دليل قاطع بل مع شبهة العدم. أعني: خبر الواحد. وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج»^(٥٢)، أو غير ذلك من الآحاد التي لا تثبت بمثلها الفرائض فضلاً عن الأركان...».

وقال السرخسي^(٥٣): «إثبات الاسم - أي اسم من أسماء الله تعالى - لا يكون بالآحاد وإنما يكون بالمتواتر والمشاهير».

فمراعاة الحنفية لمراتب الأدلة في الثبوت والدلالة يُظهر اعتناءهم في إخراج المشهور، حتى يتمكّنوا من بيان الحكم المبني عليه، ونذكر لهم مثلاً يوضح ذلك.

فحديث: «إنما الأعمال بالنيات»^(٥٤) ذكروا إفادته للسنية فحسب، وذكروا وجوهاً عديدة لعدم اعتبار النية من شروط الوضوء اعتماداً عليه وليس هنا محلّ ذكرها، وإنما أقتصر على وجهٍ منها

^(٤٩) محيي الدين بن محمد عوامة، تقسيم الأخبار ودلالاتها عند السادة الحنفية، ص ٥٩-٦٠.

^(٥٠) في: الكشميري، العرف الشذي، ج ١، ص ٤٥.

^(٥١) في: الكاساني، أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت: ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ٢، ص ١٢٧.

^(٥٢) بالفاظ متقاربة في: الترمذي، السنن، ج ٢، ص ٢٣٧، والسلمي، صحيح ابن خزيمة، ج ٤، ص ٢٥٧، والحاكم، المستدرک، ج ١، ص ٦٥٣،

والبيهقي، السنن الكبير، ج ٥، ص ١٧٣، وغيرها.

^(٥٣) في: محمد بن أبي سهل السرخسي (ت بحدود ٥٠٠هـ)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ، ج ٣، ص ٥٥.

الذي يتناسب مع بحثنا، وهو أنه لا يجوز الزيادة به على القرآن بإضافة النية إلى أركان الوضوء؛ لأنه من أخبار الأحاد^(١٥).

ويوضح آحاديته الكتاني، فيقول^(١٦): «وجعله بعضهم مثلاً للمتواتر، وردّه ابن الصلاح والنووي، وحاصل ما للأئمة فيه: أنه حديث فردٌ غريبٌ باعتبار أوله، بل تكرّرت الغرابة فيه أربع مرّات باعتبار آخره؛ لأنه لم يصحّ عن النبي ﷺ كما قاله غير واحد من الحفاظ إلا من حديث عمرو لا عن عمر إلا من رواية علقمة، ولا عن علقمة إلا من رواية محمد بن إبراهيم التيمي، ولا عن التيمي إلا من رواية يحيى بن سعيد الأنصاري، ومداره عليه، وأما بعد يحيى فقد رواه عنه أكثر من متّي إنسان أكثرهم أئمة».

المبحث الثاني: تطبيقات للسنة المشهورة في كتب الحنفية:

نقتصر في هذا المبحث على ذكر مجموعة أحاديث بيّن الحنفية أنّها من المشاهير التي تلقنتها الأمة بالقبول، تكون موضعاً لمسلكهم، ومرشدة لما لم نذكره؛ لأنّ حصرها من الصعب بمكان، ولكن نريد بذكرها بصره لحسن طريقهم وصحة منهجهم، وكيفية تعاملهم معها، وإليك بيانها كالآتي:

الأحاديث المشهورة في رجم ماعز^(١٧) والغامدية^(١٨) وغيرها كحديث عبادة بن الصامت ﷺ، قال ﷺ: «خذوا عني خذوا عني، قد جعلَ اللهُ لهُنَّ سيلاً، البكرُ بالبكر جلدٌ مئة ونفي سنة، والثيبُ بالثيب جلدٌ مئة والرّجم»^(١٩)، جاز الزيادة بها على عموم قوله ﷺ: الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة [النور: ٢] إذ يتناول الحديث المحصن كما يتناول غيره، فزيادة الرجم انتسخ حكم الجلد في حقّه.

الحديث المشهور عن المغيرة ﷺ: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ عَلَى خُفَيْهِ»^(٢٠)، جاز الزيادة به على عموم قوله ﷺ: وأرجلكم إلى الكعبين [المائدة: ٦] الذي يوجب الغسل، فزيادة المسح انتسخ الحكم في هذه حالة المسح على الخفين، ولم يجوزوا الزيادة على القرآن بحديث المغيرة بن

(١٥) في: البخاري، الصحيح، ج ١، ص ٣، والنيسابوري، صحيح مسلم، ج ٣، ١٥١٥، والتميمي، صحيح ابن حبان، ج ٢، ص ٢٢٣، والسلمي، صحيح ابن خزيمة، ج ١، ص ٧٣، وغيرهم.

(١٥) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٤٧.

(١٦) في: محمد بن جعفر الكتاني، نظم المنتثر من الحديث المتواتر، مصر، دار الكتب السلفية، (ط ٢)، ص ٢٥٢.

(١٧) فعن بريدة ﷺ: «كنت جالساً عند النبي ﷺ إذ جاء ماعز بن مالك فقال: إنّي زنت... الخ في: النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣٢٣، ونص على تواتره: الكتاني، نظم المنتثر، ص ١٦٣.

(١٨) فعن سليمان بن بريدة عن أبيه ﷺ قال ﷺ: «ويحك ارجعي فاستغفري الله، وتوبتي إليه، قالت: أراك تريد أن تردني كما رددت ماعزاً... الخ في: النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣٢٤.

(١٩) في: النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣١٦، وأبي داود، السنن، ج ٢، ص ٥٤٢.

(٢٠) في: البخاري، الصحيح، ج ١، ص ٨٥، والنيسابوري، صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٢٨.

شعبة ﷺ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَوْضُأً وَمَسْحَ عَلَى الْجُورِيِّينَ وَالنَّعْلَيْنِ»^(٧١)؛ لكونه حديث آحاد فلا يُقَدَّمُ عَلَى الْقُرْآنِ.

وليس ما ذكر من قبيل التخصيص؛ لأنَّ من شرطه أن يكون الْمُخَصَّصُ مثل المخصوص منه في القوَّة، وأن يكون مُتَّصِلاً لا مُتْرَاحِياً، ولم يوجد الشرطان جميعاً^(٧٢).

حديث الربا المشهور: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، يداً بيد، فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرَبَى، الْآخِذُ وَالْمَعْطَى فِيهِ سَوَاءٌ»^(٧٣)، فَقَدَّمُوهُ عَلَى حَدِيثِ الْآحَادِ فِي جَوَانِ بَيْعِ الْعَرَايَا: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ بَيْعِ الثَّمْرِ بِالثَّمْرِ، وَرَخَّصَ فِي الْعَرِيَةِ أَنْ تُبَاعَ بِخَرْصِهَا بِأَكْلِهَا أَهْلِهَا رَطْباً»^(٧٤)، وحديث المصراة: «لَا تَصْرُوا الْإِبِلَ وَالغَنَمَ فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْتَلِبَهَا، إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعَ تَمْرٍ»^(٧٥)؛ لِأَنَّهَا مُخَالَفَةٌ لِلْقِيَاسِ الثَّابِتِ فِي الْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ؛ لِذَلِكَ فَهُوَ غَيْرُ مَعْمُولٍ بِهِ.

حديث القضاء المشهور: «الْبَيْتَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»^(٧٦)، قَالَ الْجِصَّاصُ^(٧٧): «وَهَذَا الْخَبْرُ وَإِنْ كَانَ وَرُودُهُ مِنْ طَرِيقِ الْآحَادِ، فَإِنَّ الْأُمَّةَ قَدْ تَلَقَّتْهُ بِالْقَبُولِ وَالِاسْتِعْمَالِ، فَصَارَ فِي حَيْزِ الْمَتَوَاتِرِ»، فَقَدَّمُوهُ عَلَى حَدِيثِ الْآحَادِ: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ»^(٧٨)، وحديث القسامة: «أَنَّ مُحِصَةَ بَنِ مَسْعُودٍ وَعَبْدَ اللَّهِ بِنِ سَهْلٍ انْطَلَقَا قَبْلَ خَيْبَرَ فَتَفَرَّقَا

(٧١) في: السلمي، صحيح ابن خزيمة، ج ١، ص ٩٩، التميمي، صحيح ابن حبان، ج ٤، ص ١٦٧، والترمذي، الجامع، ج ١، ص ١٦٧، وصححه، وأبي داود، السنن، ج ١، ص ٤١، والنسائي، السنن الكبرى، ج ١، ص ٩٢، القزويني، سنن ابن ماجه، ج ١، ص ١٨٥، وغيرها، وقال النووي: قال: «وَاتَّفَقَ الْحَقَّاطُ عَلَى تَضْعِيفِهِ، وَلَا يَقْبَلُ قَوْلَ التِّرْمِذِيِّ: «إِنَّهُ حَسَنٌ صَحِيحٌ»، وَقَالَ مُسْلِمٌ بِنِ الْحِجَاجِ فِي ضَعْفِ هَذَا الْخَبْرِ: «أَبُو قَيْسِ الْأَوْدِيِّ وَهَذِيلُ بِنِ شَرِحْبِيلٍ لَا يَحْتَمِلَانِ وَخِصُوصاً مَعَ مُخَالَفَتِهِمَا الْأَجَلَةَ الَّذِينَ رَوَوْا هَذَا الْخَبْرَ عَنِ الْمُغَيَّرَةِ فَقَالُوا: مَسَّحَ عَلَى الْخَفَيْنِ، وَقَالَ: لَا تَتْرَكَ ظَاهِرَ الْقُرْآنِ يُمَثِّلُ أَبِي قَيْسٍ وَهَذِيلُ» وَتَمَامُهُ فِي: عَبْدِ اللَّهِ بِنِ يُوْسُفِ الرَّيْلِيِّ (ت ٧٦٦هـ)، نَصَبَ الرَّايَةَ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثِ الْهُدَايَةِ، ت: مُحَمَّدُ يُوْسُفِ الْبُنُورِيِّ، مِصْرَ، دَارُ الْحَدِيثِ ١٣٥٧هـ، ج ١، ص ١٨٤، وَمُحَمَّدُ يُوْسُفِ الْبُنُورِيِّ، مَعَارِفُ السَّنَنِ شَرْحَ جَامِعِ التِّرْمِذِيِّ، كِرَاتَشِيِّ، إِيجِ امَّ سَعِيدِ كَمْبِي، ١٤٠٣هـ، ج ١، ص ٣٤٦، مُحَمَّدِي الْمُبَارَكُورِيِّ، تَحْقِيقُ الْأَحْوَدِيِّ شَرْحَ سُنَنِ التِّرْمِذِيِّ، بِيْرُوتَ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ج ١، ص ٢٧٨.

(٧٢) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ج ٢، ص ٣٦٩-٣٧٠.

(٧٣) في: النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٢١٠، والبخاري، الصحيح، ج ٢، ص ٧٦١.

(٧٤) في: البخاري، الصحيح، ج ٢، ص ٧٦٤، والنيسابوري، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١١٦٨.

(٧٥) في: البخاري، الصحيح، ج ٢، ص ٧٥٥، والنيسابوري، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١١٥٤، والمراد بالنتصرية: جمع اللبن في الضرع وترك الحلب مدة. ينظر: ابن ملك، أنوار الملوك، ج ٢، ص ٦٢٥.

(٧٦) فعن ابن عباس ﷺ: في البيهقي، السنن الكبرى، ج ١، ص ٢٥٢، قال النووي: حديث حسن، وفي: البخاري، الصحيح، ج ٤، ص ١٦٥٦، والنيسابوري، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣٣٦، بلفظ: «وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ»، أَحْمَدُ بِنِ عَلِيِّ ابْنِ حَجْرٍ الْعَسْقَلَانِيِّ (ت: ٨٥٢هـ)، تَلَخِيصُ الْحَبِيرِ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثِ الرَّايِيِّ الْكَبِيرِ، ت: عَبْدِ اللَّهِ هَاشِمِ، الْمَدِينَةُ الْمُنُورَةُ، ١٣٨٤هـ، ج ٤، ص ٢٠٨، وَإِسْمَاعِيلُ بِنِ مُحَمَّدِ الْعَجْلُونِيِّ (ت: ١١٦٢هـ)، كَشْفُ الْخَفَاءِ وَمَزِيلُ الْإِبْلَاسِ عَمَّا اشْتَهَرَ مِنَ الْأَحَادِيثِ، ت: أَحْمَدُ الْقَلَّاشِ، بِيْرُوتَ، مَوْسَسَةُ الرَّسَالَةِ، ١٤٠٥هـ، (ط: ٤)، ج ١، ص ٣٤٢.

(٧٧) في أحكام القرآن، ج ١، ص ٧٠٣.

(٧٨) في: الترمذي، السنن، ج ٣، ص ٦٢٧، وحسنه، وجعله الكتابي، النظم، ص ١٦٨ من المتواتر.

في النخل، فقتل عبد الله بن سهل فاتهموا اليهود، فجاء أخوه عبد الرحمن وابنا عمه حويصة ومحبيصة إلى النبي ﷺ، فتكلم عبد الرحمن في أمر أخيه وهو أصغر منهم، فقال رسول الله ﷺ: كبر الكبر أو قال ليبدأ الأكبر، فتكلمما في أمر صاحبهما، فقال رسول الله ﷺ: يقسم خمسون منكم على رجل منهم فيدفع برمته؟ قالوا: أمر لم نشهده كيف نحلف؟ قال: فتبرئكم يهود بأيمان خمسين منهم؟ قالوا: يا رسول الله، قوم كفار، قال: فوداه رسول الله ﷺ من قبله^(٧٩)، فلم يقبلوا أحاديث الآحاد إن كان في الباب أحاديث مشهورة تُغني، لاسيما إن كانت تُخالف القياس.

الحديث المشهور في عصمة دم المسلم: «لا يَجَلُّ دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأتى رسول الله ﷺ إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والتارك لدينه»^(٨٠)، فقدّموه على حديث الآحاد: «إِنَّ مَنْ شَرِبَ الخمرَ فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه، قال: ثم أتى النبي ﷺ بعد ذلك برجلٍ قد شَرِبَ الخمرَ في الرابعة فضربه ولم يقتله»^(٨١).

أثر ابن مسعود ﷺ: «كان إذا رأى النساء قال: أخروهنَّ حيث أحرهنَّ الله، وقال: إنهن مع بني إسرائيل يصفقن مع الرجال، كانت المرأة تلبس القالب فتطال لخليلها، فسلمت عليهن الحيشة، وحرمت عليهن المساجد»^(٨٢)، وهذا من المشاهير، فجازت الزيادة به على الكتاب، وهو اختيار المكان المختار، إذ المختار للرجال التقدّم على النساء، ففي ترك المكان المختار ترك لفرض من فروض الصلاة؛ لأنَّ الأمر بالتأخير كان من أجل الصلاة، فكان من فرائض الصلاة^(٨٣).

الحديث المشهور بطلان الصلاة بالكلام مطلقاً: «إنَّ هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن»^(٨٤)، حتى منعوا من الدعاء بما يشبه كلام الناس في الصلاة، وتركوا العمل بحديث الآحاد: «ليسأل أحدكم ربّه حاجته كلّها حتى شسع نعله إذا انقطع»^(٨٥).

(٧٩) في: النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٢٩٤.

(٨٠) في: الترمذي، السنن، ج ٤، ص ٤٩.

(٨١) في: الترمذي، السنن، ج ٤، ص ٤٩، وجعله في الكافي، النظم، ص ١٦٤ من المتواتر.

(٨٢) في: السلمي، صحيح ابن خزيمة، ج ٣، ص ٩٩، والصنعاني، المصنف، ج ٣، ص ١٤٣، وأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ)،

المعجم الكبير، ت: حدي السلفي، ١٤٠٤هـ، (ط ٢)، ج ٩، ص ٢٩٦، وينظر: الزيلعي، نصب الراية، ج ٢، ص ٣٦، وينظر: الزيلعي، نصب

الراية، ج ٢، ص ٣٦، وابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تغليق التعليق، ت: سعيد القرقي، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ، (ط ١)،

ج ٢، ص ١٦٨، وعثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق، مصر، المطبعة الاميرية، ١٣١٣هـ، (ط ١)، ج ١، ص ١٣٦، وحسن الشرنبلالي، حاشية

الشرنبلالي على درر الحكام، الشركة الصحفية العثمانية، ١٣١٠هـ، ج ١، ص ٦٤، والكاساني، البدائع، ج ١، ص ٢٤١.

(٨٣) ينظر: الزيلعي، التبين، ج ١، ص ١٣٦، والشرنبلالي، الحاشية، ج ١، ص ٦٤.

(٨٤) في: النيسابوري، صحيح مسلم، ج ١، ص ٣٨١، والسلمي، صحيح ابن خزيمة، ج ٢، ص ٣٥.

(٨٥) في: التميمي، صحيح ابن حبان، ج ٣، ص ١٧٧، وسليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط، ت: طارق بن عوض الله، القاهرة،

دار الحرمين، ١٤١٥هـ، ج ٥، ص ٣٧٣، وقيل: إنّه محمول على ما قبل تحريم الكلام في الصلاة، فعن زيد بن أرقم ﷺ قال: «كنا نتكلم في الصلاة

... فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام» في: النيسابوري، صحيح مسلم، ج ١، ص ٣٨٣.

الحديث المشهور في حرمة الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها: «نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة على عمّتها أو خالتها»^(٨٦)، وهذا الحديث يرويه رجالان من الصحابة رضي الله عنهم: ابن عباس وجابر م، وهو مشهور بلغة العلماء بالقبول والعمل به، ومثله حجة يجوز به الزيادة على كتاب الله ﷻ، وفيه دليل على حرمة نكاح المرأة على عمّتها وخالتها^(٨٧).

الحديث المشهور في مسح الناصية، فعن المغيرة رضي الله عنه: «أنه ﷺ توضأ فمسح بناصرته وعلى العمامة وعلى الخفين»^(٨٨)، قدّمه على أحاديث الأحاد في استيعاب الرأس: فعن ربيع بنت معوذ بن عفراء ل، قالت: «رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ، قالت: فمسح رأسه ومسح ما أقبل منه وما أدبر وصدغيه وأذنيه مرة واحدة»^(٨٩)، وعن المقدم بن معد يكرب رضي الله عنه قال: «رأيت رسول الله ﷺ توضأ فلما بلغ مسح رأسه وضع كفيه على مقدم رأسه، فأمرهما حتى بلغ القفا، ثم ردهما إلى المكان الذي منه بدأ»^(٩٠)، فلم يعمل بها الحنفية في إفادة فرضية مسح كل الرأس، وإنما جعلوا الأمر فيها على السنّة فحسب^(٩١).

الحديث المشهور بعدم الوصية للوارث: «إن الله ﷻ قد أعطى لكل ذي حقّ حقه، فلا وصية لوارث»^(٩٢)، قال الإمام السرخسي^(٩٣): «وهذا حديث مشهور تلقته العلماء بالقبول والعمل به، ونسخ الكتاب جائز بمثله عندنا؛ لأنّ ما تلقته العلماء بالقبول والعمل به كالمسموع من رسول الله ﷺ، ولو سمعناه يقول: لا تعملوا بهذه الآية، فإنّ حكمها منسوخ لم يجز العمل بها»، فنسخ قوله ﷻ: الوصية للوالدين والأقربين [البقرة: ١٨٠]، قال الشافعي: «وجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنهم من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في أنّ النبي ﷺ قال عام الفتح: «لا وصية لوارث»، ويؤثرون عمّن حفظوه عنه ممّن لقوه من أهل العلم، فكان نقل كافة عن كافة، فهو أقوى من نقل الأحاد»^(٩٤)، وقال مالك بن أنس^(٩٥): «السنّة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها: أنّها لا تجوز وصية لوارث، إلا أن يجيز له ذلك ورثة الميت».

(٨٦) في: النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٠٢٩، والبخاري، الصحيح، ج ٥، ص ١٩٦٥.

(٨٧) ينظر: السرخسي، المسبوط، ص ١٩٥.

(٨٨) في: النيسابوري، صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٣١.

(٨٩) في: أبي داود، السنن، ج ١، ص ٨٠.

(٩٠) في: أبي داود، السنن ج ١، ص ٧٨، وابن حنبل، المسند، ج ٤، ص ٩٥، وقال الأرئوط: صحيح لغیره، والطبراني، المعجم الكبير، ج ١٩، ص ٣٧٨.

ينظر: عميد الله بن مسعود صدر الشريعة، شرح الوفاية، ت: د. صلاح محمد أبو الحاج، دار الوراق، عمان، ط ١، ج ٢، ص ١٤٤. (٩١)

(٩٢) في: الترمذي، السنن، ج ٤، ص ٤٣٣، وأبي داود، السنن، ج ٢، ص ١٢٧، والنسائي، السنن الكبرى، ج ٤، ص ١٠٧، وجعله الكتاني، نظم المتناثر، ص ١٦٧ من المتواتر.

(٩٣) في المسبوط، ج ٣، ص ١٤٣.

(٩٤) ينظر: أحمد بن علي ابن خنجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ٢٥٤٣، يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب، ت: محمود مطرحي، بيروت، دارالفكر، ١٤١٧هـ، (ط ١)، ج ١٥، ص ٤٢١، ومالك بن أنس الأصمحي (ت ١٧٩هـ)، موطأ مالك، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، دار إحياء التراث العربي، ج ٢، ص ٧٦٥.

الحديث المشهور في رفع اليدين: «ترفع الأيدي في سبعة مواطن: في افتتاح الصلاة، وفي التكبير للقنوت في الوتر، وفي العيدين، وعند استلام الحجر، وعلى الصفا والمروة، وجمع، وعرفات، وعند المقامين، وعند الحجرتين»^(٩٦)، قال الإمام السرخسي: «إِنَّ الْأَثَارَ لَمَّا اختلفت في فعل النبي ﷺ - أي في الرِّفْعِ عند الرُّكُوع والقيام - يتحاكم إلى الحديث المشهور» هذا.

الحديث المشهور: «في النفس المؤمنة مئة من الإبل»^(٩٨)، رُجِّحَ به قول ابن مسعود ﷺ: «شبه العمد خمس وعشرون حقه، وخمس وعشرون جذعة، وخمس وعشرون بنت مخاض، وخمس وعشرون بنت لبون»^(٩٩) في مقابل حديث الأحاد في إيجاب الحوامل من الإبل: عن عبد الله بن عمرو ﷺ، قال ﷺ: «أَلَا إِنَّ دِيَةَ الْخَطَا شَبِهَ الْعَمْدَ مَا كَانَ بِالسُّوْطِ وَالْعَصَا مِئَةَ مِنَ الْإِبِلِ مِنْهَا أَرْبَعُونَ فِي بَطْنِهَا أَوْلَادَهَا»^(١٠٠)؛ لَأَنَّ فِي إِيْجَابِ الْحَوَامِلِ إِيْجَابَ الزِّيَادَةِ عَلَى الْمِئَةِ؛ لِأَنَّ الْحَمْلَ أَصْلٌ مِنْ وَجْهِهِ^(١٠١).

الحديث المشهور: «لا يقتل والدٌ بولده»، قال الجصاص: «وهذا خبرٌ مستفيضٌ مشهورٌ، وقد حكم به عمر بن الخطاب ﷺ بحضرة الصحابة ﷺ من غير خلاف من واحدٍ منهم عليه، فكان بمنزلة قوله: «لا وصية لوارث» ونحوه في لزوم الحكم به، وكان في حيزِ المستفيض المتواتر».

أحاديث النبي ﷺ في الإفطار في السفر مشهورة، فخصّصت قوله ﷺ: «ومن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ فعده من أيامٍ أُحْرَ [البقرة: ١٨٥]»، قال الجصاص: «وقد نقل أهل السير

^(٩٥) في موطأ مالك رواية يحيى الليثي ٢: ٢٣٢.

^(٩٦) هذا اللفظ هو المشهور في كتب الحنفية مرفوعاً، لكنّه عن إبراهيم النخعي في: الطحاوي، شرح معاني الآثار ٢، ج ٢، ص ١٧٨، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الانصاري، آثار أبي يوسف، ت: أبو الوفا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٥٥هـ، ج ١، ص ١٠٥، ويشهد لها رواية مرفوعة منها: عن ابن عباس ﷺ، قال ﷺ: «لا ترفع الأيدي...»، في: الطبراني، المعجم الكبير، ج ١١، ص ٣٨٥، وابن أبي شيبة، المصنف، ج ١، ص ٢١٤ موقوفاً، وعن ابن عمر ﷺ، قال ﷺ: «ترفع الأيدي في سبعة مواطن وفي الخبر: وعند استقبال البيت» في: السلمي، صحيح ابن خزيمة، ج ٤، ص ٢٠٩.

^(٩٧) في المبسوط، ج ١، ص ١٥.

^(٩٨) في رواية أبي أويس... عن رسول الله ﷺ في الكتاب الذي كتبه لعمر بن حزم ﷺ: «وفي النفس المؤمنة مئة من الإبل» في: البيهقي، السنن الكبرى، ج ٨، ص ١٠٠.

^(٩٩) في المعجم الكبير، ج ٩، ص ٣٤٨.

^(١٠٠) في أبي داود، السنن، ج ٢، ص ٥٩٣، والنسائي، السنن الكبرى، ج ٤، ص ٢٣٢، وأحمد بن شعيب أبو عبد الله النسائي (ت: ٣٠٣)، الختي من السنن، ت: عبد الفتح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ، (ط ٢)، ج ٨، ص ٤٢، والقرويني، السنن ج ٢، ص ٨٧٧، ويؤيده ما روى مالك: «إِنَّ أُمَّ شِهَابٍ ﷺ كَانَتْ يَقُولُ: فِي دِيَةِ الْعَمْدِ إِذَا قَبِلَتْ: خَمْسَ وَعِشْرُونَ بِنْتِ مَخَاضٍ، وَخَمْسَ وَعِشْرُونَ بِنْتِ لِبُونٍ، وَخَمْسَ وَعِشْرُونَ حَقَّهُ، وَخَمْسَ وَعِشْرُونَ جَذَعَةً» في: الأصبحي، الموطأ، ج ٢، ص ٨٥٠.

^(١٠١) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، الدية، ص ٢٥٤.

^(١٠٢) في الفصول، ج ٢، ص ٢٠٤.

^(١٠٣) في أحكام القرآن، ج ١، ص ٢٦٥.

وغيرهم إنشاء النبي ﷺ السفر في رمضان في عام الفتح، وصومه في ذلك السفر، وإفطاره بعد صومه، وأمره الناس بالإفطار، مع آثار مستفيضة وهي مشهورة غير محتاجة إلى ذكر الأسانيد، وهذا يدل على أن مراد الله في قوله ﷺ: «فمن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ فعِدَّةٌ من أيامٍ أُخَرَ» [البقرة: ١٨٥] مقصور على حال بقاء الإقامة في إلزام الصوم وترك الإفطار».

حديث أبي سعيد الخدري وأنس م قال ﷺ: «سيكون في أمتي اختلاف وفرقة فيهم، قوم يحسنون القول ويسئون العمل يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، طوبى لمن قتلهم أو قتلوه»^(١٠٠) وفي ذلك آثار كثيرة مشهورة، وقد تلقتها السلف بالقبول واستعملتها في وجوب قتلهم وقتالهم^(١٠٥).

الأحاديث المشهورة في شفعة الدار: «الجار أحقُّ بسقبة»^(١٠٦)، و«جارُ الدار أحقُّ بشفعة الدار»^(١٠٧)، وغيرها مروية عن عشرة من الصحابة ﷺ، فاتفق هؤلاء الجماعة على الرواية عن النبي ﷺ، وما نعلم أحداً دفع هذه الأخبار مع شيوعها واستفاضتها في الأمة، فمن عدل عن القول بها كان تاركاً للسنة الثابتة عن النبي ﷺ...؛ لأنها في حيز المتواتر المستفيض الذي لا تجوز معارضته بأخبار الأحاد^(١٠٨).

حديثان مشهوران في تطبيق الأمة وعدتها: «طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان»^(١٠٩)، وحديث: «تطبيق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان»، قال الجصاص^(١١٠): «هذان الحديثان وإن كان ورودهما من طريق الأحاد، فقد اتفق أهل العلم على استعمالهما في أن عدَّة الأمة على النصف من عدَّة الحرة، فأوجب ذلك صحته»، وقال^(١١١): «وإن كان وروده من طريق الأحاد، فصار في حيز التواتر؛ لأنَّ ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الأحاد فهو عندنا في معنى المتواتر».

الحديث المشهور: «لا يرث المسلم الكافر»^(١١٢)، قال الجصاص^(١١٣): «وإن كان من أخبار الأحاد فقد تلقاه الناس بالقبول واستعملوه في منع توريث الكافر من المسلم، فصار في حيز المتواتر».

(١٠٤) في: أبي داود، السنن، ج ٢، ص ٦٥٧، وابن حنبل، المسند، ج ١، ص ١٥١، والحاكم، المستدرک، ج ٢، ص ١٦١، وغيرها.

(١٠٥) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٥٦٥.

(١٠٦) في: البخاري، الصحيح، ج ٢، ص ٧٨٧، والترمذي، السنن، ج ٢، ص ٦٥٢، وأبي داود، السنن، ج ٣، ص ٢٨٦، والسبق: القرب، كما في: عمر بن محمد النسفي، طلبة الطلبة، ت: محمد حسن الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، (ط) ١، ص ١١٩، ناصر بن عبد السيد المرزقي، المغرب في ترتيب المغرب، دار الكتاب العربي، ص ٢٢٨.

(١٠٧) فعن سمرة ﷺ قال ﷺ: «جارُ الدار أحقُّ بدار الجار...» في أبي داود، السنن، ج ٣، ص ٢٨٦.

(١٠٨) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٢٧٩.

(١٠٩) في البيهقي، السنن الكبرى، ٧: ٦٥٥، والطبراني، المعجم الكبير، ١٣: ١٧٠.

(١١٠) في: الجصاص، أحكام القرآن، ج ١، ص ٥٠٠.

(١١١) في أحكام القرآن، ج ١، ص ٥٢٦.

(١١٢) فعن أسامة بن زيد ﷺ في: البخاري، الصحيح، ٨: ١٥٦، ومسلم، الصحيح، ٣: ١٢٣٣.

حديث ابن مسعود رضي الله عنه في المتبايعين إذا اختلفا: «إِنَّ القَوْلَ قولَ البائعِ أو يترادان»^(١١٢)، كما صرح به الجصاص^(١١٥)، فتركوا به استحساناً القاعدة المشهورة: «البينة على المدعي واليمين على مَنْ أنكر»، فكانت البينة واليمين على الخصمين ثُمَّ يترادان المبيع عملاً بهذا الحديث المشهور.

الحديث المشهور عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في أخذ الجزية من المجوس^(١١٦)، كما صرح به الجصاص: «فأوجبوا الجزية به على المجوس».

الحديث المشهور عن المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في إعطاء الجدة السُّدس^(١١٧)، كما صرَّح به الجصاص^(١١٩)، فزادوا به على القرآن وجعلوا الجدة من أصحاب الفروض.

الحديث المشهور: «لا رضاع بعد الفصال»^(١٢٠)، قدموه على حديث الأحاد عن جابر رضي الله عنه: «لا رضاع بعد الحولين»^(١٢١)، فجعل أبو حنيفة: مدّة الإرضاع سنتين ونصف لا سنتين^(١٢٢)، فلا يكون

(١١٣) في أحكام القرآن، ج ٢، ص ١٤٨.

(١١٤) فعن عبد الله رضي الله عنه قال رضي الله عنه: «إذا اختلف البيعان...» في: ابن حنبل، المسند، ج ٢، ص ١، وحنّته الأرنؤوط، وفي لفظ: «أما بيعين تبايعا...» في: الأصبهي، الموطأ، ج ٢، ص ٦٧٢، الدارمي، السنن، ج ٢، ص ٣٢٥، والدارقطني، السنن، ج ٣، ص ٢٠، والطبراني، المعجم الكبير، ج ١٠، ص ١٧٤، والبيهقي، السنن الكبير، ج ٥، ص ٣٣٣، وأبي نعيم الله الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ)، مسند أبي حنيفة، ت: نظر محمد الفارابي الرياض، مكتبة الكوثري، ١٤١٥هـ، (ط ١)، ج ١، ص ٥٩٠.

(١١٥) ينظر: الجصاص، الفصول، ج ٢، ص ٦٧.

(١١٦) فعن الأحنف رضي الله عنه: «لم يكن عمر رضي الله عنه أخذ الجزية من المجوس...» في: البخاري، الصحيح، ج ٣، ص ١١٥١، وعن الحسن بن محمد بن علي رضي الله عنه، قال: «كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مجوس هجر... ومَنْ أتى كتب عليه الجزية...» في: الصنعاني، المصنف، ج ٦، ص ٦٩.

(١١٧) ينظر: الجصاص، الفصول، ج ٢، ص ٦٧.

(١١٨) فعن ابن عباس رضي الله عنه قال رضي الله عنه: «أطعم جدة سدساً» في: الدارمي، السنن، ج ٢، ص ٤٥٥، والمصنف، ج ٦، ص ٢٦٩، وعن بريدة رضي الله عنه: «إن النبي صلى الله عليه وسلم جعل للجدّة السدس إذا لم تكن دوفاً أم» في: أبي داود، السنن، ج ٣، ص ١٢٢، والنسائي، السنن الكبرى، ج ٤، ص ٧٣، وعبد الله بن علي بن الجارود (ت: ٥٣٠٧هـ)، المنتقى من السنن المسندة، بيروت، مؤسسة الكتاب الثقافية، ١٤٠٨هـ، (ط ١)، ج ١، ص ٢٤١، قال ابن حجر، في التلخيص، ج ٣، ص ٨٣: «في إسناده عبيد الله العتكي مختلف فيه وصححه ابن السكن»، وعن معقل بن يسار رضي الله عنه: «إن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى الجدة السدس» في: الدارقطني، السنن، ج ٤، ص ٩١، والطبراني، المعجم الكبير، ج ١٩، ص ٢٣٠.

(١١٩) ينظر: الجصاص، الفصول، ج ٢، ص ٦٧.

(١٢٠) فعن علي رضي الله عنه قال رضي الله عنه: «لا رضاع بعد الفصال» في: الصنعاني، المصنف، ج ٦، ص ٤٦٤، وموقوفاً في الصنعاني، المصنف، ج ٦، ص ٤١٦، والبيهقي، السنن الكبير، ج ٧، ص ٤٦١، وعن عمر رضي الله عنه، قال: «لا رضاع بعد الفصال» في: ابن أبي شيبة، المصنف، ج ٣، ص ٥٥٠، وعن عائشة رضي الله عنها، قال رضي الله عنه: «...فإنما الرضاة من الجماعة» في: النسائي، السنن الكبرى، ج ٣، ص ٣٠١، وعن أم سلمة رضي الله عنها، قال رضي الله عنه: «لا يجرم من الرضاة إلا ما ففق الأعماء في الثدي وكان قبل الفطام» في: النسائي، السنن الكبرى، ج ٣، ص ٣٠١، وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال رضي الله عنه: «لا رضاع بعد الفطام» في: الطبراني، المعجم الأوسط، ص ٢٢٢.

(١٢١) فعن ابن عباس رضي الله عنه قال: «لا رضاع بعد الفصال الحولين» في: الصنعاني، المصنف، ج ٧، ص ٤٦٥.

(١٢٢) لكنّ المعتمد أكثر في الفتوى لدى الحنفية في اعتبار مدة الرضاة قول الصحابين، وهو سنتان، ففي: الشرنبلالي، الحاشية، ج ١، ص ٣٥٥ عن المواهب ومحمد بن علي بن محمد الحصكفي الحنفي (ت ١٠٨٨هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مطبوع في حاشية رَدِّ الْمُحْتَارِ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٢، ص ٤٠٣، عن الفتح وتصحيح القادوري: به يفتي، وفي: محمد بن عبد الله الخطيب الشُّرْتُتاشي العَرِّي الحنفي

في الحديث الثاني حجة عليه؛ لأن لفظه مخالف للمشهور، قال الجصاص: ^(١٢٣): «فجائزٌ أن يكون هذا هو أصل الحديث، وأن من ذكرَ الحولين حملَه على المعنى وحده».

الأحاديث في أوّل وقت الظهر إذا زالت الشمس، قال الجصاص: ^(١٢٤): «وهي أحاديث مشهورة كرهت الإطالة بذكر أسانيدِها وسيافة ألفاظها؛ فصار أول وقت الظهر معلوماً من جهة الكتاب والسنة واتفاق الأمة».

الحديث المشهور عن معاذ بن جبل رضي الله عنه في الاجتهاد، قال رضي الله عنه: «بِمَ تقضي يا معاذ؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسوله، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد فيه برأيي، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله» ^(١٢٥)، قال الخطيب البغدادي: ^(١٢٦): «إن أهل العلم قد قبلوه واحتجوا به فوقنا بذلك على صحته عندهم... لكن لما تلقيتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ رضي الله عنه لما احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له».

الحديث المشهور: «الدية على العاقلة» ^(١٢٧) كما صرح به الخطيب ^(١٢٨)، وهذا ظاهرٌ في كتب الفقهاء بإيجابهم الدية على العاقلة.

أحاديث تخليل اللحية، فقد رويت عن ثمانية عشر صحابياً ^(١٢٩)، لكن قال الجصاص ^(١٣٠): «فإن ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله تخليلها أو غسلها كان ذلك منه استحباباً لا إيجاباً كالمضمضة والاستنشاق؛ وذلك لأنه لَمَّا لم تكن في الآية دلالة علي وجوب غسلها أو تخليلها لم يجز لنا أن نزيد في الآية بخبر الواحد، وجميع ما روي من أخبار التخليل إنما هي أخبار آحاد لا يجوز إثبات الزيادة بها في نص القرآن».

أحاديث جواز الصلاة بثوب واحد مع وجود غيره، قال الطحاوي ^(١٣١): «فقد تواترت هذه الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وآله بالصلاة في الثوب الواحد متوشحاً به في حال وجود غيره».

(ت: ١٠٠٤هـ)، تنوير الأبصار وجامع البحار، حارة الكفارة، مطبعة الترقى، ١٣٣٢هـ، ص ٦٥، وفي: محمد أمين بن عمر، ابن عابدين الحنفي

(ت: ١٢٥٢هـ)، رد المحتار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ١، ص ٤٠٣. حاصله أنهما قولان أفني بكل منهما.

^(١٢٣) في أحكام القرآن، ج ١، ص ٥٦٣.

^(١٢٤) في أحكام القرآن، ج ٢، ص ٣٧٩.

^(١٢٥) في: أبي داود، السنن، ج ٣، ص ٣١٣، والترمذي، السنن، ج ٣، ص ٦١٦، وله شواهد موقوفة عن عمرو بن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس في

البيهقي في السنن الكبير، ج ١٠، ص ١١٤.

^(١٢٦) في الفقيه والمتفقه، ج ١، ص ١٨٨.

^(١٢٧) فعن سعيد بن المسيب... في الترمذي، السنن، ج ٤، ص ٢٨، وصححه، والنسائي، السنن الكبرى، ج ٤، ص ٧٨، وأبي داود، السنن، ج ٢،

ص ١٤٤.

^(١٢٨) في الفقيه والمتفقه، ج ١، ص ١٨٨.

^(١٢٩) ينظر: الكتاني، نظم المتناثر، ص ٥٦.

^(١٣٠) في أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٨٠.

^(١٣١) في شرح معاني الآثار، ج ١، ص ٣٨١، وينظر: الكتاني، نظم المتناثر، ص ٧٧.

الحديث المشهور في الاستنزاه من البول^(١٣٢) مطلقاً دون تفصيل بين بولٍ وبولٍ، قدموه على حديث: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ فِي بَوْلِ الْغُلَامِ الرُّضِيعِ: يَنْضَحُ بَوْلُ الْغُلَامِ وَيَغْسِلُ بَوْلُ الْجَارِيَةِ»^(١٣٣)، فإنه غريب لا يقبل، خصوصاً إذا خالف المشهور^(١٣٤).

حديث نقض الوضوء بالقهقهة، ومن رواياته: عن أبي العالية: وغيره: «إِنَّ أَعْمَى تَرَدَّى فِي بئرٍ، وَالتَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي بِأَصْحَابِهِ، فَضَحِكَ مِنْ كَانَ يَصَلِّي مَعَهُ، فَأَمَرَ مَنْ كَانَ ضَحِكَ مِنْهُمْ أَنْ يَعِيدَ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ»^(١٣٥)، قال الكاساني^(١٣٦): «خبر القهقهة... من المشاهير، مع أنه ما ورد فيما لا تعم به البلوى؛ لأنَّ القهقهة في الصلاة مما لا يغلب وجوده».

الخاتمة:

ونخلص من هذا البحث إلى ما يلي:

أولاً: إِنَّ قِضِيَةَ خَطَأً وَوَهْمَ الرَّوَايِ الثَّقَةِ عَالِجَهَا فَفَهَاءُ الْحَنْفِيَّةِ مِنْ خِلَالِ اشْتِرَاطِ الْقَبُولِ وَالْعَمَلِ مِنْ كِبَارِ الصَّحَابَةِ ﷺ وَالتَّابِعِينَ؛ لِأَنَّهُ بِمَثَابَةِ التَّصْحِيحِ مِنْهُمْ لِلرَّوَايَةِ، فَيُدَلُّ عَلَى صِحَّةِ مَخْرَجِهَا، وَهَذَا الْاِعْتِبَارُ قَوِيٌّ جَدًّا فِي اعْتِمَادِ السَّلَفِ لِلرَّوَايَةِ.

ثانياً: إِنَّ الْفُقَهَاءَ اعْتَبَرُوا الشَّدُوذَ وَالْعَلَّةَ فِي الْأَحَادِيثِ كَمَا هُوَ الْحَالُ لِاعْتِبَارِهَا عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ، وَلَكِنْ كَانَ مَدَارُهَا عِنْدَهُمْ عَلَى أَحَادِيثِ نَقْلِهِ، وَعَدَمِ الْقَبُولِ لَهُ، وَمُخَالَفَتِهِ لِمَا هُوَ أَقْوَى مِنْهُ.

ثالثاً: إِنَّ تَحَقُّقَ الشُّهُرَةِ لِلْأَحَادِيثِ مَبْنِيٌّ عَلَى الْقَبُولِ وَالْعَمَلِ مِنْ كِبَارِ الصَّحَابَةِ ﷺ وَالتَّابِعِينَ، فَمَا كَانَ مِنَ الْأَحَادِيثِ مُوَافِقٌ لِلْعَمَلِ فَهُوَ فِي أَعْلَى دَرَجَاتِ الصِّحَّةِ، بَلْ صَارَ فِي حَيْزِ الْمَتَوَاتَرِ، الَّذِي يَثْبِتُ بِهِ نَسْخَ الْقُرْآنِ، وَتَخْصِيصِهِ.

رابعاً: إِنَّ السَّنَةَ الْمَشْهُورَةَ هِيَ حَدِيثُ الْآحَادِ الَّذِي قَبَلَهُ السَّلَفُ مِنَ الصَّحَابَةِ ﷺ وَالتَّابِعِينَ وَعَمَلُوا بِهِ، وَهَذَا أَرْجَحُ مِنْ تَعْرِيفِهِ الشَّائِعِ: مَا كَانَ آحَادِ الْأَصْلِ ثُمَّ اشْتَهَرَ؛ لِانْطِبَاقِهِ عَلَى كَافَةِ مَا ذَكَرَهُ الْفُقَهَاءُ مِنْ أَمْثَلِهِ، وَهُوَ الْمَصْرُوحُ بِهِ فِي عِبَارَاتِهِمْ عِنْدَ تَطْبِيقِهِ، فَهُوَ تَعْرِيفٌ عَمَلِيٌّ لَا نَظَرِيٌّ.

(١٣٢) في الدارقطني، السنن، ج ١، ص ١٢٧، وقال: «المحفوظ مرسل»، وعن ابن عباس ﷺ قال: «مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى قَبْرَيْنِ فَقَالَ: أَمَا إِنْهُمَا لِيَعْدِيَانِ، وَمَا يَعْدِيَانِ فِي كَبِيرٍ، أَمَا أَحَدُهُمَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ، وَأَمَا الْآخَرُ، فَكَانَ لَا يَسْتَنْزَهُ مِنْ بَوْلِهِ» في النيسابوري، صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٤٢.

(١٣٣) فعن علي ﷺ في الترمذي، السنن، ج ٢، ص ٤٠٩.

(١٣٤) ينظر: الكاساني، البدائع، ج ١، ص ٨٩.

(١٣٥) في الدارقطني، السنن، ج ١، ص ١٦٧، وعبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ت: يحيى مختار غزاوي، ط ٣، ١٤٠٩هـ، دار الفكر، بيروت، ج ٣، ص ١٦٧، وحمزة بن يوسف الجرجاني، تاريخ جرجان، د: محمد عبد معيد خان، ط ٣، ١٤٠١هـ، عالم الكتب، بيروت، ج ١، ص ٤٠٥، والبيهقي، السنن الكبير، ج ٢، ص ٢٥٢، وعبد الرزاق، المصنف، ج ٢، ص ٣٧٦، وابن أبي شيبة، المصنف، ج ١، ص ٣٤١، وأبي داود، المراسيل، ص ٧٥، قال اللكنوي بعد أن أورد طرق الأحاديث الواردة في القهقهة في المسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة: فهذه الأحاديث المسندة، والأخبار المرسلة دالة صريحاً على انتقاضي الوضوء بالقهقهة. وينظر: ظفر أحمد التهانوي، إعلاء السنن، دار الكتب العلمية، ت: حازم القاضي، دارالكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ، ص ١: ١٣٢-١٤٤.

(١٣٦) في بدائع الصنائع، ج ١، ص ٣٤.

خامساً: إنَّ التطبيقات للمشهور تُبَيِّنُ أَنَّ للحنفية طريقةً واضحةً في تنقيح ما وصل لنا عن رسول الله ﷺ كطريقة المالكية في اعتبار عمل أهل المدينة في تقديمه على حديث الأحاد، فالقبول والعملُ بمرتبة النقل المتوارث طبقة عن طبقة من كبار علماء الصحابة ﷺ والتابعين، وهو أرفع وأقوى في حاله من خبر الأحاد عند مدرسة الحنفية والمالكية.

Belâğat Terminoloji Sorunları

- Terimlerin Çokluğu, Çeşitliliği, Çokanlamlılığı ve Yapıları^{*}

Muhammed b. Ali es-SÂMİL^{**} / Çev. Ömer KARA^{***}

Öz: Araştırma, belâğat terimleriyle ilgili sorunları incelemeye ve bu konudaki görüşlerin netleşmesine odaklanmış olup bir önsöz, bir giriş, dört bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Öncelikle, Arap dil ilimlerinde terim (mustalah) kavramı; bu konudaki önemli çalışmalar ve metotları; belâğat terimleri eserleri ve sözlükleri ve bunların özellikleri ele alınacak; sonra 1087 sayısına ulaşan Belâğat terimlerinin çokluğu olgusu sunulacak ve bu husus, iki açıdan tartışılacaktır: a) Terimlerin belâğat konularına dağılımı; b) Belâğat terimlerinin çokluğunun sebepleri. Daha sonra belâğat terimlerinin belâğat ve diğer bilimler arasındaki çokanlamlılığı sunulacak; son olarak da belâğat terimlerin inşâsı incelenip sayısı 424'e varan müfred terimler ve özelliklerinin açıklaması; sayıları 535'e ulaşan iki kelimedenden müteşekkil birleşik terimler ve bunların çeşitleri olan tamlamalı terimler, sıfatlı terimler; mukayyed terimler, atıflı terimler ve herbirinin özellikleri; sayıları 128'e varan ikiden fazla kelimedenden meydana gelen mürekkep terimler ve terimi oluşturan kelimelerin sayısına göre çeşitleri ele alınacaktır. Sonuçta terim ile başlık arasındaki karışıklık sorunu ve netleştirilmesi; başlıkların terimlere karışmasının sonuçları ve terimlere yapılan itirâzlar ve bu itirâzların sebepleri irdelenecektir. Nihayetinde konunun özetinin ve önemli neticelerinin yer aldığı sonuçla çalışma bitirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Belâğat terimleri, terimlerin çokluğu, belâğat terminoloji sorunları, terimlerin çokanlamlılığı, terimlerin üretilmesi.

* Bu makalenin orijinal ismi, "Kadâya'l-Mustalahi'l-Belâğî: Kesratuh ve Te'adduduh ve İştiraküh ve Siyağatüh" olup *Mecelletü Camiati Ümmi'l-Kura li Ulumi's-Şeriyye ve'l-Luğati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ*, c. 18, sayı: 30, Mekke, 1420, s. 439-497'da yayımlanmıştır.

** Dr., İmâm Muhammed b. Su'ûd Üniversitesi; Arap Dili Fakültesi, Belâğat, Nakd ve İslâm Edebiyat Metodu Bölümü Öğretim Üyesi.

*** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. Not: Tercümede literal tercüme yerine mefhumun yakalanması öncelenmiş olup metnin anlam dünyasına hâlel getirmeyen dua, dilek ve benzeri cümleler metinden çıkarılmıştır. (çev.)

Problematics of Rhetorical Terminology

-Its multiplicity, variety, polysemy and formation-

Abstract: Topic of article is focused to study problematics of rhetorical terminology and clarify view in this subject. Research is made up of one preface, one introduction, four chapters and a conclusion.

Firstly, we will deal with concept of *mustalah* in Arabic sciences and important works in this field and their methods; *Belaghat Terminological Lexicons* and their characteristics. Then, we will present phenomenon of abundance of rhetorical terms which their numbers reach to 1087 terms and discuss them in two respects: a) distribution of terms to rhetoric topics, b) reasons of abundance of rhetorical terms. Later, we will investigate polysemy of rhetorical terms between rhetoric science and other sciences. Afterwards, we will deal with formation of rhetorical terms and their kinds which they are classified as single terms which their numbers reach to 424 and their characteristics; and complex terms formed two words which their numbers reach to 535 and their characteristics, and their kinds which they are qualified terms, limited terms, joined terms and their characteristics; complex terms formed three or more words and their kinds according to numbers of words. Lastly, we will discuss question of confusion between term and title; results of confusion between term and title; objection on terms and reason of those objections. And finally, we will finish article with a conclusion which it contains summary of topic and important results.

Keywords: Rhetorical terms, abundances of terms, problems of rhetorical terminology, polysmy of terms, formation of terms.

İktibas / Citation: Muhammed b. Ali es-Sâmil, Çev. Ömer Kara, “Belâğat Terminoloji Sorunları - Terimlerin Çokluğu, Çeşitliliği, Çokanlamlılığı ve Yapıları”, *Usûl*, 19 (2013/1), 59 - 106.

Giriş

Hamd, Âlemlerin Rabbi Allah’a aittir. Salat ve Selam, nebilerin en şerefli ve muttakilerin imâmı nebimiz Muhammed (s.a.v) üzerine; ailesinin temiz ve pak ashabının; hidayetiyle hidayet bulanların; sünnetiyle sünnetlenenlerin üzerine olsun, kıyamet gününe kadar.

Bazı müellifler, terimleri ilimlerin anahtarı olarak görürler. Örneğin kitabını *Mefatihul-Ulûm* olarak isimlendiren ve bununla da terimleri kasteden el-

Harezmi (ö. 387 h.) bu görüşü benimseyenlerden biridir. Biraz sonra – inşallah- bunu daha iyi anlayacağız.

Belâğat terimleri üzerinde kafa yoran biri, üzerinde ciddi düşünmeyi gerektiren sorunlar dizisiyle karşılaşır. Bu sorunların en önemlisi, hatırı sayılır derecede çok belâğat teriminin varlığıdır. Belâğattan önce ortaya çıkan ve belâğat ilmine nispetle daha çok konusu olan ve hakkında daha çok eser yazılan sarf ve nahiv ilimlerindeki terim sayısı, 655’i aşmazken belâğat terimlerinin 1000’in üzerine çıkmasının; belâğat terimlerinin çokluğunun sebebi acaba nedir? Yine belâğat terim sorunlarından biri de, belâğat terimlerinin çokanlamlılığıdır ki, her bir terimin birçok anlamı mevcuttur. Ayrıca sorunlardan biri de, terimin inşasının çeşitliliği; farklı şekillerde terim üretmedir.

Bütün bunlar, araştırmacıyı bu olgular üzerinde düşünmeye; bunlara vakıf olmaya; araştırmaya ve görüşünü netleştirmeye sevkeder. Bu vesileyle başlığının “Belâğat terminoloji Sorunları: Terimlerin Çokluğu, Çeşitliliği, Çokanlamlılığı ve Yapıları” şeklinde olmasını uygun gördüğüm; bir mukaddime, bir giriş, dört kısım ve bir sonuçtan oluşan bu araştırma teşekkül etmiştir.

Mukaddime, Arap dil ilimlerinde terim kavramına odaklandı. Bu bağlamda terimin anlamını ve tanımını; bu konuda eser veren müellifleri ve önemli eserlerini; bunların metotlarını inceledim. Sonra Belâğat Terimlerine dair sözlüklere özel bir yer ayırdım; yazım tarihlerine göre tertip ederek incelemeye; her bir eserin ayırıcı özelliklerini açıklamaya özen gösterdim.

Birinci kısım, belâğat terimlerinin çokluğu olgusunu ele almaktadır. Burada terimlerin sayısını hesaplamaya; belâğatın beş kısmına dağılımlarını açıklamaya özen gösterdim. Bu belâğat kısımlarından birincisi, *mukaddime* (el-belâğa ve’l-fesâha); ikincisi, *ilmü’l-me’âni*, üçüncüsü, *ilmü’l-beyân*, dördüncüsü, *ilmü’l-bedî*, beşincisi de, Şiir hırsızlıkları, *teennuk fi’l-bed’* (esere ağıdalı bir dille başlamak), *hüsünü’t-tahallus* (sözü güzel bitirmek) gibi neticeleri içeren sonuçtur. Sonra her bir kısımda ortaya çıkan terimleri açıkladım ve terimlerin sayılarının farklılaşmasındaki sebepleri izah etmeye çalıştım.

İkinci kısım, belâğat terimlerinin çokluğunun sebeplerinin açıklamasına tahsis edilmiştir. Bunun nedeni ise birinci kısımda terimlerin sayısının çokluğu ortaya konunca, bu çokluğun sebeplerini açıklama ihtiyacının hâsıl olması-

dır. Bu yüzden bu çoklukta payı olduğunu gördüğüm tüm sebepleri peşpeşe zikretmeye özen gösterdim; on iki ayrı sebep üzerinde ayrı ayrı durdum, herbiri için örnekler verdim.

Üçüncü kısım, belâğat terimlerindeki çokanlamlılık konusuna odaklanmıştır. Bir terim için, birçok belâğî anlam bulunabilmekte; bir terim, birden çok belâğat mefhumuna delalet edebilmektedir. Öte yandan bir terim, bazen, bir kısmı belâğî, bir kısmı da öteki ilimlerden olmak üzere müşterek anlamlara sahip olmaktadır. Her bir çeşidi örnekledim; bunun sebeplerini ortaya koymaya çalıştım.

Dördüncü kısım, belâğat terimlerinin inşâsını konu edinmektedir. Bu konuda *müfred/ tek kelimelik terimleri* ele alarak, sayılarını tespit ettim; tüm terimlere göre oranını belirttim. Bu türün içerdiği terimlerin, kendisiyle temayüz ettiği bazı olgulara işaret ettim. Sonra iki kelimedenden meydana gelen *ikili terimleri* ele aldım; sayılarını verdim; çeşitlerini açıkladım ki, bunun çeşitleri, *tamlamalı terimler, sıfatlı terimler, mukayyed terimler ve atıflı terimler*dir. Bütün bunların sayılarını açıklamamın; her bir olgu için çeşitli örnekler vermenin; terimlerin tümüne göre oranını çıkarmanın yanında bu terimlerden herbirinin ayırt edici özellikleri üzerinde durdum. Daha sonra ikiden fazla kelimedenden oluşan *mürekkebe terimleri* sundum; kabaca dökümünü yaptım; bu tür bir terimi oluşturan kelimelerin sayısına riayet ederek, türlerini tasnif ettim; terim ile başlık arasındaki karışıklık üzerinde durdum ve ikisinin farklılıklarını ortaya koydum. Başlıkların terimler olarak değerlendirilmesinin sebeplerine işaret ettim. Dördüncü kısım, bazı terimlere yönelik itirazları; bunun yerine bir denginin getirilmesi ve itirâzın sebeplerini sunarak kapattım.

Sonuçta ise araştırmada ortaya çıkan bilgileri özetledim; bazı neticeleri zikrettim.

Yardım ve ilgilerinden dolayı Ümmü'l-Kur'a Üniversitesi Dergisi'nin yayın kuruluna; mülahazalarından faydalandığım iki kıymetli hakeme teşekkür ve takdirlerimi sunmak, beni son derece memnun edecektir. Allah, hepsine hayır ihsan etsin!

Umarım bu araştırma, belâğatta terim sorunlarına ışık tutacak; önemli meselelerde görüşleri berraklaştıracak ve belki de terim sorunlarında daha derin araştırma yapmaları için araştırmacılara yol gösterecektir.

Giriş: Arap Dili İlimlerinde Terim (İstilah)

Terim (mustalah) kavramı, (مَنْعَ) ve (كَرْمَ) bablarından gelen sülasi kök (صَلَحَ) ve (صَلَّحَ)'den türemiş bir kelimedir. Selaha kelimesi, fesadın zıddıdır; ittifak anlamını ifade etmektedir. Örneğin "تصالح القوم واصطلحوا" denildiğinde, sulh üzere birleştiren anlamı kastedilmektedir.¹

Bu anlamlardan yola çıkarak alimler, *istilâh* veya *mustalah* kelimelerinin terim anlamlarını şöyle ifade etmişlerdir: "Bir topluluğun bir şeye vazedildiği manadan hareketle elde edilen bir isim koyma konusunda ittifak etmesidir."² Ayrıca şu tanımlar da yapılmıştır: "İstilâh, bir lafzın luğavî anlamından çıkıp aralarındaki bir ilgiden dolayı başka bir anlama gelmesidir." Veya "bir grubun, lafzı bir anlamın karşısına yerleştirmesidir."³

Tüm bu tanımlar, kelimenin ittifaka işaret eden sözlük anlamından ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, *mustalah*, bir kısım alimin, kendisi ile luğavî anlamı arasında herhangi bir münasebet bulunan özel bir manaya delaletinde ittifak ettiği bir veya birkaç kelimedir.

Belli bir ilmî eğilimi temsil eden her bir grup bilim adamının, isimlendirilmesinde anlaştıkları; anlamında birleştikleri bir kısım terimler topluluğu vardır. Bu terimler zamanla bu ilim erbabı arasında yaygınlaşır ve onlar nazârında bilinen sınırlı bir anlama sahip olur.

Bu yüzden, her bir ilmin uzmanları ve o konuda eser veren kişiler, kendi ihtisas sahalarında özel anlamları bulunan muayyen istilâhlar üzerinde ittifak etmişlerdir.

¹ Bkz. Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut, 1406, (صلح), 293; İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, ts., II/516-17 (صلح).

² Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, **et-Ta'rifât**, Beyrut, 1403, s. 28. Bkz. Münâvî, Muhammed Abdür-rauf, **et-Tevkîf ale Muhimmatü't-Te'ârif**, tah. Muhammed Rıdvan Daye, Beyrut, 1410, s. 68.

³ Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 28.

Böylece muhaddislerin, kendilerine ait terimleri;⁴ fukahanın kendilerine ait terimleri⁵ oluşmuştur. Öteki bilim dalları için de aynı şey geçerlidir. Örneğin evveliyatı hayli eskilere uzanan, sonradan ortaya çıkmış, türedi olmayan Arap dil ilimlerinin de kendine ait terimleri vardır. Hatta Arap dil ilimlerinin her biri için bile -sonraları- hakkında özel sözlükler yazılan terimler mevcuttur:

Nahvin bir terminolojisi;⁶ edebiyatın bir terminolojisi,⁷ nakdin (edebi eleştiri) bir terminolojisi,⁸ belâğatin bir terminolojisi; arûz ve kâfiyenin bir terminolojisi vardır. Hatta bu ilimler, Arap dil ilimleri kapsamında yer almalarından dolayı, bazı ortak terimlere sahiptir.

Sonra hangi ilme ait olduğuna bakmaksızın terimleri tanımlamaya önem veren eserler ortaya çıkmıştır. Bu yüzden de birçok ilim arasında müşterek olmasına nazaran bir terimin birçok tanımı ortaya çıkmıştır ki, bunu, -inşâallah- bu çalışmanın ileriki kısımlarında açıklayacağız.

Ta'rifât Kaynaklarında Terim

Ta'rifât eserleri, Arap dil ilimleri ve İslâm ilimlerindeki terimlere ehemmiyet verme konusunda önemli bir merhaleyi temsil etmektedir. Bu tür eserlerde, birçok belâğat teriminin tanımları da yer almaktadır. Bu eserlerin terime ihtimâm göstermeleri, ilk merhaleyi temsil etmeleri ve terim sözlüklerinin bir nüvesi olmaları sebebiyle, burada kendilerinden kısaca söz edeceğim.

İlki, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Harezmi'ye (ö. 387 h.) ait olan *Mefatihü'l-Ulûm* adlı eserdir. Bu kitap; birincisi, Fıkıh, Kelâm, Nahiv, Kitâbet, Şiir, Arûz, Ahbar şeklindeki altı ilmi; ikincisi, Felsefe, Mantık, Tıb, Hesap, Hendese, Nücüm, Musiki, Hiyel ve Kimya şeklindeki dokuz ilmi kapsayan iki bölümden oluşan sözlük türü bir eserdir.

⁴ Bkz. Itr, Nûruddin, **Mu'cemü Mustalahâti'l-Hadîs**, 1997; Sâlih, Subhi, **Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuh: Arz ve Dirase**, Beyrut, 1982.

⁵ Bkz. Neseî, Necmüddin, **Tilbetü't-Talebe fi'l-Istilâhati'l-Fıkhiyye**, tah. Halil Meyyis, Beyrut, 1986.

⁶ Bkz. Kavzî, Avz, **el-Mustalahü'n-Nahvî: Neş'etüh ve Tatavvuruh hatta Evahiri'l-Karnî's-Salisi'l-Hicri**, Câmî'atü Riyad, 1401.

⁷ Bkz. Abdünnûr, Cebbûr, **el-Mu'cemü'l-Edebi**, Beyrut, 1979.

⁸ Bkz. Matlûb, Ahmed, **Mu'cemü'n-Nakdi'l-Arabiyyi'l-Kadîm**, Bağdad, 1989.

Yazar, babları, yukarıda sayılan ilimlere uygun olarak tertip etmiş, her ilmin kendi terimlerini zikretmiş ve bunların anlamlarını şerhetmiştir.⁹ Zikrettiği ilimler kapsamında belâğatın yer almadığı görülmektedir. Çünkü belâgat, yazarın döneminde, özel bir ilim olarak henüz müstakilleşmemiş; bazı ilimlerin kapsamı içerisinde yer almıştır. Bununla beraber, şu an Arap belâğatı alanında sınıflanan birçok terimi kitâbına almış ve bunları Nahiv, Kitâbet, Şiir ve Arûz terimleri kapsamında zikretmiştir. Terimlerinin sayısının azlığında, kitâbın bu alanda ilk olması hesaba katılmalıdır.

İkincisi, Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî'nin (ö. 817), *et-Ta'rifât* adlı eseridir. Yazar, bu eserde Arapça ve şeri ilimlerin terimlerini alfabetik harflere uygun olarak sığalarına göre tertip ederek sunmuştur. Bana öyle geliyor ki, farklı ilimlerdeki meşhur terimlerle yetinmiştir. Zikrettiği terimleri saydım ve 2109 adet olduğunu gördüm. İçerisindeki belâgat terimlerinin izini sürdürdüm. Müellifin belâgat alanında eser yazmasına ve Teftazânî'nin eseri el-Mutavvel üzerine bir haşiyesi olmasına rağmen, bu kitapta sadece 119 adet terime ulaştım.¹⁰ Öte yandan müellif, eserinin mukaddimesinde metodunu zikretmemektedir. Sanıyorum, konuya derinlemesine girmemiş; sadece meşhur terimlerle yetinmiştir. Çünkü belâgat terimlerinin bizzat kendisi, -biraz sonra göstereceğimiz gibi- bin sayısını aşmaktadır ki, bu terimlerden birçoğu, müellifin bilgisinin dışında olamaz.

Muhtemelen bu kitap, Harezmi'nin eserinden sonra, terimlerin incelenmesine ihtimâm gösteren eserlerin ilklerinden biri sayılır. Bu yüzden terimlerin sayısı az olsa da, öncülükte Horazmi'nin eserine ortak olur.

Üçüncüsü, Zeynuddin Muhammed Abdür-rauf el-Münâvî'nin (ö. 1031), *et-Tevkîf alâ Muhimmâti't-te'ârif* adlı eseridir. Müellif, bu eserde Cürcânî'nin *Ta'rifât*'ının metodunu takip etmiş; üstelik Cürcânî'nin kitâbı, en önemli kaynaklarından biri olmuştur. Bu yüzden de iki açıdan Ta'rifâtla benzeşmektedir:

⁹ Bkz. Horazmî, **Mefâtihü'l-Ulûm**, tah. İbrahim Ebyari, Beyrut, 1409; İkbâl, Ahmed Şerkâvî, **Mu'cemü'l-Me'âcim**, Beyrut, 1407, s. 49.

¹⁰ Bkz. Ziriklî, Hayruddin, **el-A'lâm**, ys., ts., s. 160.

Birincisi, konu itibariyle benzeşmesidir; çünkü bu eser de, Arap dil ilimleri ve İslâmî ilimlerin terimlerini cemetmiştir.

İkincisi ise bu terimleri sunumdaki tertip metodudur.

Ne var ki, terimlerin çokluğu açısından Ta'rifât'tan ayrılmaktadır. Tevkîf adlı eserin muhakkıki Muhammed ed-Dâye, kitâbın özelliği hakkında şöyle demektedir: “*Cürcânî'nin Ta'rifât'ındakilerin büyük birçoğunu kapsamakta; onun maddelerine yeni unsurlar katmaktadır.*”¹¹

Ben de şu iki sebepten dolayı bunun garip karşılanmayacağını söyleyebilirim. Birinci sebep, Ta'rifât, müellifin güvendiğini saraheten açıkladığı kaynaklarından biridir; Orada kıymetli gördüklerini almış ve üzerine ilaveler yapmıştır. İkincisi ise zaman açısından ondan sonra gelmesidir. İki müellifin vefatları arasında ikiyüz seneden fazla bir zaman vardır. Bu ise, Münâvî'ye, Cürcânî zamanında mevcut olmayan terimleri kapsayan başka kaynaklara ulaşmasına fırsat vermiştir.

Bununla birlikte, Cürcânî'nin Ta'rifât'ında yer alan her şey, Münâvî'nin Tevkîf'inde zikredilmemiştir. Bunun örneğini görebilmek için “ıstılâh”ın tanımında her ikisinden naklettiğim şeylere müracaat etmek yeterli olacaktır.

Dördüncüsü, Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Süleyman el-Kefevî'nin (ö. 1094), *el-Külliyât*ıdır. Bu eser, ıstılâhı zikreden; luğavî anlamını veren; terim anlamını açıklayan yukarıda ismi geçen eserlerin en kapsamlısıdır.¹²

Beşincisi, Şeyh Muhammed E'la b. Ali et-Tehânevî'nin (ö. h. 12 asır) *Keşşâfu ıslahati'l-fünûn* adlı eseridir. Müellif, eserinde terimleri alfabetik olarak tertip etmiştir.¹³ Bu kitapta gözden kaçmayan bir şey, “اصطلاحات” lafzının kitap başlığına taşınmış olmasıdır. Belki de bu (eser), terminoloji alanında önemli bir adım sayılabilir.

¹¹ Münâvî, **Tevkîf**, s. 17.

¹² Bkz. Kefevî, Ebu'l-Bekâ, **el-Külliyât**, tah. Adnan Derviş-Muhammed Mısrî, Dımeşk, 1974, s. 49-50.

¹³ Bkz. Tehânevî, **Keşşâfu İstılâhati'l-Fünûn**, tah. Lütfi Abdülbedî, Mısrî, ts; İkbâl, **Mu'cem**, s. 50.

Belâgat Terimleri Eserleri ve Sözlükleri

İlimlerin dallara ayrılması ve uzmanlaşmaya önem verilmesi sonucunda, aramızda bilim sözlükleri olarak isimlendirilen eserler ortaya çıkmıştır. İslâm ilimleri özel uzmanlık alanlarına ayrılmış; her birisi kendi içerisinde müstakilleşmiş; böylece de herbirinin kendilerine has sözlükleri oluşmuştur. Bu yüzden Arap dili ilimleri de kendi sözlüklerini müstakil olarak ortaya çıkarmıştır. Hatta her bir Arap dili ilmi, daha önce ifade ettiğim gibi, özel sözlüklerini ihdas etmiş; bu sözlükler belâgat terimlerini de ihtiva etmiştir.

Belâgat Terimleri Sözlüklerine gelince, araştırmanın temel ilgi alanı olan sözlükler bunlardır. Telif yıllarına uygun olarak kronolojik tertibiyle bunları sunmaya çalışacağım. Telif sırasına göre aşağıya alıyorum.

Birincisi, Ahmed Matlûb'un h. 1392/ m. 1972 yılında neşrettiği *Mustalahâtün Belâğiyetün* adlı eseridir. Müellif, bu eserini Belâğattaki önemli terimler olarak isimlendirdiği şu beş terimin incelemesine hasretmiştir: Fesâhat, belâgat, me'ânî, beyân ve bedî'. Bu eser, Terimler Sözlüğü kapsamına girmemekle beraber, müellif bu eserini, biraz sonra üzerinde duracağımız sözlüğünün bir nüvesi¹⁴ yapmıştır. Yazar, burada söz konusu beş terimi ele almış, bu terimler hakkında ulemadan gelen rivayetleri göz önüne alarak tarihsel bir incelemeye tabi tutmuş; sonra bu görüşler arasını telif etmiş, terimin istikrar bulduğu anlamın açıklamasıyla bitirmiştir.¹⁵

İkincisi, Bedevî Tabâne'nin *Mu'cemu'l-Belâğati'l-Arabiyye* adlı eseridir. Müellif, birinci baskısının mukaddimesinin sonunda bu kitâbı, h. 1395 yılının Rebî'ü'l-Evvel ayının yedinci Perşembe günü Trablus'ta yazdığını¹⁶; birinci cildini 1395 yılında; ikinci cildini ise 1397 yılında yayınladığını zikretmiştir. Birinci basımda 903 terimi ele almış; bunları alfabetik olarak tertip etmiş, kelimeleri olduğu şekliyle değil, dilsel kökenlerini dikkate alarak vazî anlamına riayet ederek tertip etmiştir. Örneğin "المجاورة" terimini, kelimenin aslının

¹⁴ Bkz. Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tatavvuruha*, 2. bsk., Irak, 1997, s. 8.

¹⁵ Bkz. Matlûb, Ahmed, *Mustalahâtün Belâğiyetün*. Ayrıca bkz. Matlûb, *Mu'cem*, 2. baskının mukaddimesi, s. 8.

¹⁶ Bkz. Tabâne, Bedevî, *Mu'cemu'l-Belâğati'l-Arabiyye*, 1. bsk., Trablus-Libya, 1395-1397, s. 15.

“جور” olmasına itibar ederek cim harfinde ele almıştır.¹⁷ Öteki terimleri de aynı şekilde tertip etmiştir. Yazar, daha sonra 1402’de eserin ikinci baskısını yapmış ve buna 23 terim daha eklemiştir. Böylece eserindeki terimlerin yekunu, 926’ya ulaşmıştır.¹⁸ Terimleri bir araya getirme ve tertip etme; her bir terim hakkında ulemanın zikrettiklerini –delillerle desteklemeksizin ve “قلت/derim” ifadesiyle başlayan 26 yerin dışında herhangi bir müdahale bulunmaksızın- nakletme dışında müellifin artı bir çabası görünmemektedir.¹⁹ Bu durum, bir araştırmacıyı sözlüğü eleştirmek için bir eser yazmaya itmiştir²⁰ ki, bu konu üzerinde –inşâallah- biraz sonra duracağız.

Üçüncüsü, Şâhid Buşeyhî’nin telif ettiği *Mustalahât Nakdiyye ve Belâğiiyye fi Kitâbi’l-Beyân ve’t-Tebyin li’l-Câhız* adlı eserdir. Mukaddimesini 14/3/1397 yılında yazmış, birinci baskısını 1402 yılında yapmıştır. Bu kitap, her ne kadar bir sözlük olmasa da, konusu, Belâğat ve Nakd/ Eleştiri terimleridir. O, söz konusu zaman aralığında Nakd terimleriyle birbirine girmiş olan Belâğat terimlerinin merhalesinin bir kesitini temsil etmektedir. Ancak bu eserin temayüz ettiği en önemli husus, Câhız’ın kitâbında geçen terimlere inhisar etmiş olmasıdır. Müellif terimleri sadece Câhız’ın açıklamalarına hasretmemiş, bir kısım terimlerin anlamlarını açıklamada bazı alimlerin görüşlerini de nakletmiştir.

Dördüncüsü, Ahmed Matlûb’a ait olan *Mu’cemu’l-Mustalahâti’l-Belâğiiyye* adlı eserdir. Yazar, eserde toplam 1100 terimi ele aldığını açıklamıştır.²¹ Ne var ki eserin içerdiği kavramlar bu sayıya ulaşmamaktadır. Çünkü ben, 1087 terim saydım. Muhtemelen yazar, bu rakamı yaklaşık olarak zikretmiştir. Yazar, terimleri el takısını gözardı ederek kelimenin normal haliyle alfabetik olarak tertip etmiştir. Mukaddimesini 11/7/1401 yılında yazmış,²² birinci cildi 1403 yılında; ikincisini, 1406 yılında; üçüncüsünü 1407 yılında neşretmiştir. Sonra

¹⁷ Bkz. Tabâne, **Mu’cem**, I/164.

¹⁸ Bkz. Tabâne, **Mu’cem**, 2. bsk.

¹⁹ Bkz. Kalkile, Abde Abdülaziz, **Mu’cemü’l-Belâğati’l-Arabiyye: Nakd ve Nakz**, Kâhire, 1412, s. 243.

²⁰ Bkz. Kalkile, **Mu’cem**, s. 243.

²¹ Bkz. Matlûb, **Mu’cem**, s. 9.

²² Bkz. Matlûb, **Mu’cem**, 1. bsk., I/9; 2. bsk., s. 10.

her üç cildi bir mücellet halinde yeniden yayınlamış; birinci baskıya bir şey ilave etmediğini ifade etmiştir.²³ Gerçek şu ki, bu sözlük, belâgat sözlüklerinin en geniş, kapsadığı terimler; yapılan tertip, isimleri farklılaşsa da, benzer kavramlar arasındaki ilişkiyi açıklama açısından en üstünü; terimlerin kaynaklarla desteklenmesi konusunda en titizidir.

Beşincisi, Abde Abdülaziz Kalkîle'ye ait olan *Mu'cemu'l-Belâğati'l-Arabiyye: Nakd ve Nakz* adlı eserdir. Mukaddimesinin sonunda eseri 1/10/1409 yılında yazdığını kaydetmektedir. Kitap bir sözlük değildir; aksine kendisini Bedevî Tabâne'nin sözlüğünü eleştiri ve tekzibe hasretmiştir.! Bu yüzden burada bu konuya değinmeyi tercih ettim. Abde Kalkîle'nin zikrettiği şeylerin en belirginini, sözlüğün içerdiği maddelerin, 926'a ulaştığı; ama onun bunlardan sadece 316 tanesini kabul ettiği; çünkü geriye kalanlar, ya tekrardır; ya başka maddelere gönderme yapmaktan ibaret, anlamsız fazlalıktır; ya da belâgat terimi değildir.²⁴ Kalkîle, söz konusu sözlüğün eleştirisi konusunda büyük bir çaba harcamış olmakla birlikte müellife karşı son derece belirgin bir önyargıya/düşmanlığa sahip olduğu görülmektedir. Müellif Tabâne, Abde Kalkîle tarafından bu sözlüğe gösterilen saldırgan önyargısının/düşmanlığın - kişisel bir ihtilaftan kaynaklanan- sebeplerini bana anlattı. Gerçek şu ki, eleştiri, eleştirmenin sözlük yazarına düşmanlığı söz konusu olsa da, ciddi mülahazaları içermelidir.

Kalkîle, bir kısım terimleri²⁵ edebiyat, nakd, nahv, lugat, arûz, kâfiye, mantık ve tefsîr alanlarına ait olduğuna itibar ederek ilgili sözlüğün içerdiği terimleri eleştirme konusunda aşırıya kaçmış olsa da, yine bir kısım terimler konusunda isabetli olsa da, yazarın -Allah bizi de onu da affetsin- söz konusu sözlüğün değerini düşürme arzusu, birçok terimi, edebiyat, nakd, nahv, luga, arûz, kâfiye, mantık ve tefsîr terimleri saymak suretiyle belâğattan çıkarması sonucunu getirmiştir. Bizzat kendileri de, bu ilimler arasında yakın bağlar olduğunu; özellikle de Arap belâğatının ortaya çıkışının ilk dönemlerinde, bu ilimlerle belâğatın sağlam bağının bulunduğunu; bazı kavramlar arasındaki karmaşıklığı aşmanın zor olduğunu bilmektedir. Bu konuyu, belâgat terimle-

²³ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, 2. bsk., s. 5.

²⁴ Bkz. Kalkîle, **Mu'cem**, s. 8.

²⁵ Bkz. Kalkîle, **Mu'cem**, s. 193.

rinde -ister belâğî anlamları olsun, isterse öteki bilim alanlarının anlamları olsun-, çokanlamlılık sorununun incelemesine hasredilen üçüncü kısımda ele alacağız.

Altıncısı ise, İn'âm Fevâl Akkâvî'nin *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi Ulûmi'l-Belâğa (el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî)* adlı eseridir. Bu sözlük, alfabetik olarak tertip edilmiş olup 842 maddeyi kapsamaktadır. Belli bir çaba ürünü olduğu görülmekle beraber, hem madde sayısı, hem de kaynaklarla referanslandırma açısından Ahmed Matlûb'un sözlüğünün düzeyine ulaşamamıştır. Yazar, Bedevî Tabâne ve Ahmed Matlûb'un müracaat ettiği belâğat kaynaklarına yeterince başvurmamıştır.

Bunların yanında öteki Arap dil ilimlerinin terimleri yanında belâğat terimlerini içeren başka eserler de mevcuttur.²⁶

I. Belâğat Terimlerinin Çokluğu ve Belâğat Konularına Dağılımının Farklılığı

Belâğat terminolojisi üzerine kafa yoran kimsenin düşünceceği önemli meselelerden biri, öteki Arap dil ilimlerinin terimlerine oranla belâğat terimlerinin çokluğu meselesidir. Örneğin Sarf ve Nahiv terminolojisine topluca baktığımızda, bu iki ilmin ortaya çıkışının önceliğine, konularının çokluğuna, bu konuda yazılan eserlerin fazlalığına rağmen, 655 terimin üzerine çıkmadığını görürüz.²⁷ Öte yandan taradığım belâğat terimleri sözlüklerindeki terim sayılarının büyük bir yekun tuttuğunu müşahede ederiz. Nitekim en fazla terim sayısına sahip olan Ahmed Matlûb'un sözlüğünde bu sayı, 1087'dir. Bu sayı, bu terimlerin çokluğunun belâğat konularına dağılımının eşit mi, yoksa birinin ötekenden fazla mı olduğu; ayrıca bu çokluğun bilimsel temelinin ne olduğu gibi önemli soruları akla getirmektedir.

²⁶ Örnek olarak bkz. Ya'kûb, Emil; Âsi, Mişâl, *el-Mu'cemü'l-Mufassal fi'l-Luğa ve'l-Edeb(Nahv, Sarf, Belâğat, Arûz, İmla, Fıkhu Luğa, Edeb, Nakd, Fikru Edeb), Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1997.*

²⁷ Bkz. Lübedî, Muhammed Semîr, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye*, Beyrut, 1406.

Bu çokluğun temelleri ile ilgili özel bir başlık açacağım. Ama bu terimlerin üç belâğat alanına dağılımı konusunda şunları söylemem mümkün gözükmemektedir:

Belâğat kavramı altına ilim nitelemesiyle giren terimlerin beş kısım olarak tasnifi mümkündür;

Birinci kısım, *Belâğat mukaddimleri* (fesâhat ve belâğat) kapsamına giren terimlerdir. Bu kısım, çok terim içermez; hemen hemen 10 küsur terim mevcuttur ki, bunlar, *fesâhat* (الفصاحة), *belâğat* (البلاغة), *garabet* (الغرابية), *tenâfür* (التنافر), *kıyas* (القياس), *ta'kid* (التعقيد), *da'fu't-telif* (ضعف التأليف), *kerahetü's-sem'* (كراهة السمع), *makam* (مقام), *hal* (حال), *mukteza* (مقتضي), *kelâm* (كلام), *mütekellim* (متكلم)dir.

İkinci kısım, *İlmü'l-Me'âni* ilmi kapsamına giren terimlerdir. Bu kısım, birçok belâğat eserinde belâğat konularının en önemlilerinden; en geniş ve derinlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Çünkü bu ilim, gerek kelime, gerek cümle, gerekse cümleler düzeyinde, ister kelimeler, rükün olsun, isterse müteallık olsun; kelâm ister haber, ister inşâi olsun, cümle ister isim, isterse fiil cümlesi olsun; kelâmın oluşturulması konusuna giren öteki tüm ayrıntılarıyla “kelâmın terkibi” esasına dayanmaktadır.

Bütün bunlarla beraber, diyebilirim ki, belâğatçıların çoğunluğu, me'âni konularını kesin olarak şu konularla sınırlamışlardır: *Haberi isnadın durumları*, *müsnedin durumları*, *müsnedü ileyhin durumları*, *fiilin muteallaklarının durumları*, *kasr*, *inşâ*, *fasl*, *vasl*, *îcâz*, *itnâb* ve *müsavat*.²⁸ Me'âni ilminin derinliği, genişliği ve ehemmiyetine rağmen, babları altına giren terimlerin sayısı, konusunun önemine, derinliğine ve genişliğine oranla çok değildir. İlmü'l-Me'âni kapsamına giren terimleri saymaya çalıştım; 65 terimin üzerine çıkmadığımı gördüm. Sözlükleri cemedden kişilerin vermiş olduğu teferruatların bu terimlerin sayısının fazlaşmasında payları bulunmaktadır. Örneğin *inşâ* ve *haber* ayrı iki terimdir. Ama bu iki terim altına giren terimleri cemedden sözlüklere baktığımızda aşağıdaki değerlendirmeyi yapmamız mümkündür:

²⁸ Bkz. Kazvîni, Hatib, **el-İzâh**, şerh. ve ta'lik: Muhammed Abdülmün'im Hafâci, Beyrut, 1395, s. 85.

Haber (خبر) için yirmi iki terim zikretmişlerdir.²⁹ Şöyle ki, bazen haberin çeşitlerine nazaren “الخبر الإبتدائي”yi bir terim; “الخبر الطلبي”yi ikinci bir terim; “الخبر الإنكاري”yi üçüncü bir terim yapmışlar; sonra bazen haberin gayelerine itibarla, “الخبر للإستفهام”ı bir terim; “الخبر للتوبيخ”ı bir başka terim yapmışlardır. Bu şekilde devam edip gitmiştir.

İnşâ (إنشاء) kısmına geçtiklerinde, *istifhâm* (إستفهام) için 41 terim,³⁰ *emir* (أمر) için 33 terim³¹ zikretmişlerdir. Hatta her bir terimin (*istifhâm* ve *emir*) kendi maksadını gözeterek müstakil terimler üretmişlerdir. Örneğin “إستفهام الإستبطاء”yı bir terim; “إستفهام الإستبعاد”ı bir başka terim saymışlardır. Aynı şeyi *emir* için de yapmışlardır. Bileneceği üzere, maksatları sınırlamak mümkün değildir. Bunun anlamı ise, gerek *istifhâm*, gerekse *emir* için her bir yeni maksat için, yeni bir terim üretebileceğimizdir.

Tuhaf olan şu ki, inşânın öteki kısımları, yani *nehy*, *nidâ* ve *temennî* için birden fazla terim üretmemişlerdir.³²

Haber ve *inşânın* dışında detayları tamamlanan konuları buna ilave ettiğimizde, *îcâzda* (إيجان) beş,³³ *itnâbda* (إطناب) 12³⁴ terim bulmaktayız. Böyle devam edip gitmektedir.

Buna göre, bu kısmın 65 terimine, detaylardaki 93 terimi de ekledikten sonra, bütün terimler 178 olmaktadır. Bu sayı, tâlî konuların ve maksatların çokluğuna uygun olarak sayıların çokluğu hakkında bir intiba vermektedir ki, bu konuyu terimlerin çokluğunun sebepleri konusunda genişçe ele alacağız.

Üçüncü kısım, *ilmü'l-beyân* kapsamına giren terimlerdir. Bu kısmı, belâğatçıların birçoğu, mananın eda yöntemlerini temsil eden dört kısma hasretmişlerdir ki, bunlar, *teşbih* (التشبيه), *hakikat-mecâz* (الحقيقة-المجاز), *isti'âre-mecâz-i mürsel* (إستعارة-مجاز المرسل) ve *kinâye-ta'riz* (كناية-تعريض)dir.³⁵

²⁹ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 478-482.

³⁰ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 108-116.

³¹ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 184-189.

³² Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 418, 658, 667.

³³ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 202-212.

³⁴ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 132-142.

³⁵ Bkz. Kazvîni, **Îzâh**, s. 325-456.

Bu konular, *Beyân* ilminin terimlerinin ana unsurlarını temsil etmektedir. Sözlüklerde bu terimler altına giren terimleri saymaya çalıştım; 20 terime ulaşmadığını gördüm. Ne var ki her bir kısmı müstakilleştirmek ve her birini özel bir terim yapmak, bu sayının artmasına sebep olmuştur. Bu durumda *mecâz*, 21 terim³⁶; *isti'âre* 39 terim³⁷; *teşbih* ise 73 terim³⁸ olmuş; böylece *Beyân* terimlerinin sayısı 150 terime ulaşmıştır.

Dördüncü kısım, *Bedi'* ilmi kapsamına giren terimlerdir. Belâgat ulemasının çoğunluğu, *bedî'i manevî* ve *lafzî*³⁹ olarak ikiye ayırmalarına rağmen, *bedî'* ilminin belâgat terimleri açısından büyük bir paya sahip olduğu görülmektedir. *Bedi'* altına giren terimlerin sayısı, 739'a ulaşmaktadır. Bu da, *Me'ânî* ve *Beyân* terimlerinin bütün detay konularının müstakilleştirmesine rağmen ortaya çıkan belâgat terimlerinin aslan payının *bedîe* ait olduğunu desteklemektedir. Örneğin *Istîlâh* sözlüklerinde ele alınan sadece *cinâsa* ait terimler bile, 120'ye ulaşmakta;⁴⁰ hatta çeşitleri ve teferruatları ile, biraz sonra göreceğimiz gibi, 400'e varmaktadır.

Beşinci kısım, belâgatçıların şu iki konuya hasrettiği hâtîme kısmına giren terimlerdir ki, bu iki konudan birincisi, şiir hırzlıkları (السريقات الشعرية) ve ilişkili konular; ikincisi ise kelâmda *ibtidâ* (إبتداء), *tahallus* (تخلص) ve *intihâ* (إنتهاء) konularıdır.

Bu kısmın belâgat mı nakd mı altında yer alacağı konusundaki ihtilaf göz ardı edilirse, mevcut durumda, bu konuların belâgat altına sokulduğu; belâgatçıların bunlarla eserlerini bitirdikleri söylenebilir.⁴¹ Bu durumda ilgili kavramları, belâgat terimleri sözlükleri kapsamına sokmak gerekecektir.

Herhalükarda bu kısmın terimleri, fazla olmadığı gibi, aynı zamanda çok sayıda tâlî konuya da sahip değillerdir. Bu kısmın, 21 terimi aşmadığını söyle-

³⁶ Bkz. *Matlûb*, **Mu'cem**, s. 589-602.

³⁷ Bkz. *Matlûb*, **Mu'cem**, s. 82-104.

³⁸ Bkz. *Matlûb*, **Mu'cem**, s. 323-350.

³⁹ Bkz. *Kazvînî*, **Îzâh**, s. 477.

⁴⁰ Bkz. *Matlûb*, **Mu'cem**, s. 264-292, 450-455, 603-605.

⁴¹ Bkz. *Kazvînî*, **Îzâh**, s. 556-600; Bâbertî, *Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed*, **Şerhu't-Telhîs**, tah. Muhammed Mustafa Ramazan Sufiyye, Trablus-Libya, 1983, s. 687-712.

mek mümkündür. Bu terimler şunlardır: *sirkat* (سرقعة), *iğâre* (إغارة), *selh* (سلخ), *nesh* (نسخ), *mesh* (مسخ), *ilmâm* (إمام), *intihâl* (إنتحال), *ittifak* (إتفاق), *nakl* (نقل), *kalb* (قلب), *iktibâs* (إقتباس), *tazmîn* (تضمنين), *hall* (حل), *akd* (عقد), *telmîh* (تلميح), *berâ'atu'l-istihlâl* (براعة الإستهلال), *husnu'l-matla'* (حسن المطلع), *husnu'l-ibtidâ* (حسن الإبتداء), *tahallus* (تخلص), *iktidâb* (اقتضاب), *berâ'atu'l-hitâm* (براعة الختام).⁴²

Beş kısma göre sayının dağılımına tekrar dönecek olursak, ortaya aşağıdaki tablo çıkmaktadır:

Birinci kısım: 12 terimlik mukaddime kısmıdır. Bu belâğat terimlerinin yekûnunun yüzde 1.10'luk oranını temsil etmektedir.

İkinci kısım, 178 terimlik Me'ânî ilmidir. Bu da belâğat terimlerinin yekûnunda yüzde 16.37'lik bir kısmı temsil etmektedir.

Üçüncü kısım, 150 terimlik Beyân ilmidir. Bu da bütün belâğat terimlerinin yüzde 13.79'luk kısmını temsil etmektedir.

Dördüncü kısım, 726 terimden oluşan Bedî' ilmidir. Bu da tüm belâğat terimlerinin yüzde 66.78'lik kısmını temsil etmektedir.

Beşinci kısım ise, 21 terimlik hâtîme kısmıdır ki, bu da belâğat terimlerinin tümünün yüzde 1.93'lük kısmını temsil etmektedir.

Buradan şu sonuca ulaşmak mümkün gözükmektedir: Belâğat terimleri, bu beş kısma eşit bir şekilde dağılmamıştır. En az olan Mukaddime kısmını, hâtîme takib etmekte; sonra *ilmü'l-beyân*; sonra da *ilmü'l-me'ânî* gelmektedir. *Bedî' ilmi* ise öteki kısımlarının tüm terimlerinden daha fazla terime sahiptir.

II. Belâğat Terimlerinin Çokluğunun Sebepleri

Söz konusu olguyu (terimlerin çokluğunu) sunduktan sonra şimdi bunların sebeplerini aşağıdaki şekilde ortaya koymanın mümkün olduğunu düşünüyorum.

1. Bir Türün Kısımlarını Müstakil Terim Yapmak

Bu başlıkla ilgili örnekler çok olmakla beraber ben sadece üç örnekle yetineceğim. Bunlardan biri, *İlmü'l-Me'ânî*, ikincisi, *İlmü'l-Beyân* ve üçüncüsü ise

⁴² Bkz. Kazvîni, *İzâh*, s. 557-600.

İlmü'l-Bedî'e aittir. Bunlarla iktifa edeceğim. Çünkü maksadımız, bunların tümünü detaylıca incelemek değil, aksine özellikle terimlerin fazlalaşmasındaki fonksiyonunu bizzat göstermektir.

Haber (خبر), belâğatçılara göre üç kısımdır: ibtidâî (الإبتدائي), talebî (الطلبی) ve inkârî (الإنكاري).⁴³ Bu üçü müstakil terim olsun diye, *haber* lafzıyla birlikte zikredilmişlerdir.⁴⁴

İsti'âre (إستعارة) terimi, beş farklı açıdan 15 kısma ayrılmaktadır. İki tarafının (*müste'âr* ve *müste'ârun leh*) dikkate alınmasıyla *vifâkiyye* (وفاقية) ve *inâdiyye* (عنادية); cami'in (isti'âre ilgisinin) dikkate alınmasıyla, *âmmiyye* (عامية) ve *hâssiyye* (خاصية); hem iki tarafın hem de cami'in itibara alınmasıyla (hissî veya aklî yönüyle hissedilen hissî isti'âre; bir kısmı hissî bir kısmı da aklî olan hissî isti'âre; aklî yönüyle anlaşılan ma'kûl isti'âre; aklî yönüyle anlaşılan hissî isti'âre; aklî yönüyle anlaşılan aklî isti'âre); lafız dikkate alınarak *asli* (أصلية) ve *tebe'i* (تبعية); harici durum dikkate alınarak *muraşşaha* (مرشحة), *mücerrede* (مجردة), *mutlaka* (مطلقة) şeklinde taksim edilmiştir.⁴⁵ Bunlardan her bir kısım, müstakil bir terime dönüşmüştür.⁴⁶

Cinâs (جناس), yedi temel kısma ayrılmaktadır: “*tâm* (التام), *nâkıs* (الناقص), *müstevfî* (المسوفي), *mürekkeb* (المركب), *muharref* (المحرف), *muzâri* (المضارع), *lâhık* (اللاحق)”⁴⁷. Bunlara cinâsa mulhak olan şeyler de eklenir; cinâs lafzı, terimleri oluşturmak için bu kısımlara ya izafe edilir ya da bu sıfatların mevsuflu olur; yoksa bunlar müstakil birer terim değillerdir.⁴⁸

2. Bir Belâğat Türünün Belâğî Ğâyelerini Müstakil Terim Yapmak

Haberin maksatları, sayılamayacak kadar çoktur. Çünkü o, haberin anlamına⁴⁹ ve haber ile gerçekleştirilen faydaya dayanır. Ahmed Matlûb, haber için

⁴³ Bkz. Kazvînî, *İzâh*, s. 93; Tîbî, Şerefüddin, *et-Tibyân fi İlmî'l-Me'ânî ve'l-Bedî ve'l-Beyân*, tah. Hadi Atiyye Matar Hilâli, Beyrut, 1407, s. 51-52.

⁴⁴ Bkz. Matlûb, *Mu'cem*, s. 480.

⁴⁵ Bkz. Kazvînî, *İzâh*, s. 418, 419, 426, 432.

⁴⁶ Bkz. Matlûb, *Mu'cem*, s. 87-103.

⁴⁷ Bkz. Kazvînî, *İzâh*, s. 535-541.

⁴⁸ Bkz. Matlûb, *Mu'cem*, s. 268-292.

⁴⁹ Bkz. Bâbertî, *Şerhü't-Telhis*, s. 170-171.

17 maksat saymıştır.⁵⁰ Her bir maksat, haber için sıfat yapılmış; böylece de terim olmuştur.

Bunun bir örneği, -talebî inşâ'nın çeşitlerinden biri olan- *emr*(أمر)dir. Belâğatçılar, emrin maksatlarını ifadelendirmede ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı, altı ile iktifa etmiş⁵¹; bir kısmı on maksat zikretmiştir.⁵² Ahmed Matlûb ise Sözlüğünde bunu 32 maksada çıkarmış⁵³ ve her bir maksadı bir terim yapmıştır. Herkes tarafından zikredilen maksatlar, sadece örneklerdir; hiç kimse emrin bunlara hasredileceğini iddia etmemiştir. Ortamın, maksatların sayısını artırmaya açık olmasından dolayı, bu gayeler, birçok terime dönüşmüştür. Emirdeki her bir gaye dikkate alınarak “şunun için olan emir” şeklinde terimler üretilmiştir.

Emirle ilgili söylenen şeyler, *istifhâm* için de söylenebilir. Bir kısım belâğatçılar, istifhâm için 9 maksat⁵⁴, bir kısmı da 13 maksat zikretmiştir.⁵⁵ Ahmed Matlûb'un sözlüğünde de 40 maksat yer almıştır.⁵⁶

3. Alâkaları Müstakil Terim Yapmak

Bu konu, belâğatçıların sayısında ihtilaf ettikleri *mecâz-ı mürsel* (المجاز المرسل) alâkalarında kendini göstermektedir. Belâğatçıların bir kısmı, bu alâkaların sayısında yedi ile iktifa ederken,⁵⁷ kimi sekiz;⁵⁸ kimi on iki alâka zikretmiştir.⁵⁹ Hatta bazı çağdaş belâğatçılar, sayıyı artırmış; 32 adet alâka zikretmiştir.⁶⁰ Mecâzın bu türü için alâkaların çok olmasında bir tuhafılık

⁵⁰ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 480-482.

⁵¹ Bkz. Bâbertî, **Şerhü't-Telhîs**, s. 362-364.

⁵² Bkz. Kazvîni, **Telhîs**, s. 241-243.

⁵³ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 185-189.

⁵⁴ Bkz. Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 356-361.

⁵⁵ Bkz. Kazvîni, **Îzâh**, s. 234-241.

⁵⁶ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 110-116.

⁵⁷ Bkz. Kazvîni, **Îzâh**, s. 399-403.

⁵⁸ Bkz. Bâbertî, **Şerhü't-Telhîs**, s. 549-552.

⁵⁹ Bkz. Teftazânî, Sa'düddin, **el-Mutavval fi Şerhi Telhîsi'l-Miftâh**, İran, 1309, s. 355-356.

⁶⁰ Bkz. Kalkile, Abde, **el-Belâğatü'l-Istılâhiyye**, Kâhire, 1407, s. 87.

yoktur. Çünkü onun isimlendirilmesi, sebebin anlaşılmasıyla belirginleşir; çünkü bu, mecâz-ı mürseldir; isti'âre gibi belli bir alâka ile sınırlı değildir.

Ahmed Matlûb, her bir terimi bütün uzantılarıyla zikretmeye ihtimâm göstermesine rağmen, mecâz-ı mürselde bir terimle iktifa etmiştir.⁶¹ Bedevî Tabâne ise 10 terime dönüşen 10 alâka zikretmiştir.⁶²

4. Bir Terimi Birçok Kalıpla Sunmak

Örneğin “رد العجز على الصدر” terimi için Bedevî Tabâne, “رد أعجاز الكلام”, “رد الأعجاز على الصدور” ve “رد العجز على الصدر” kalıplarını zikretmiştir.⁶³ Ahmed Matlûb ise, “رد العجز على الصدر” şeklinde bir terimle iktifa etmiş; aynı şekilde bunun “التصدير” olduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁴ Şimdi bu sonuncusunun müstakil bir terim olması mümkün müdür?

Kalıbın farklılığı, yeni terim üretmeye imkân verirse, meselenin çerçevesi genişler. Örneğin yukarıda geçen terim, Tabâne'nin zikrettiklerinden farklı olarak şu iki ayrı kalıpla da kullanılmıştır: “رد أعجاز الكلام على ما تقدمها”⁶⁵ ve “رد الكلام على صدره”.⁶⁶

Bunun bir başka örneği de, “الجناس” terimidir. Öncelikle “الجناس”, ikinci olarak “التجنيس”; üçüncü olarak ise “المجانسة” kalıbıyla zikredilmektedir. Bu üçünden her biri, kendileriyle murad edilen şey aynı olmakla beraber terim olmuştur. Hatta bu terim çeşitliliği, türleriyle kullanımına kadar vardırılmıştır: “تجنيس الإشارة” ve “جناس الإشارة”.⁶⁷ Ne var ki, Ahmed Matlûb, iki yerde cinâsü'l-işâretin, tecnîsü'l-işâret olduğunu zikretmiş; bunu bu şekilde isimlendiren İbn Ma'sûm el-Medenî'ye (h. 1120) gönderme yapmakla yetinmiştir.

⁶¹ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 602.

⁶² Bkz. Kalkile, **Mu'cem**, s. 12.

⁶³ Bkz. Tabâne, **Mu'cem**, 1. bsk., s. 290-297.

⁶⁴ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 496.

⁶⁵ Bkz. İbn Mu'tez, Abdullah b. Mu'tez, **el-Bedi'**, ta'lik Ignatius Kratchkovsky, Bağdad, 1399, s. 47.

⁶⁶ Bkz. Bağdâdî, İbn Tâhir, **Kânûnu'l-Belâge**, tah. Muhsin Ğayyâd Acil, Beyrut, 1409, s. 102.

⁶⁷ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 268, 450.

Aynı şeyi, bazen tecnîs ismiyle bazen cinâs ismiyle cinâsın öteki nevilerinde de yapmıştır.

5. Bir Tür İçin Birçok Terimin Varlığı

Bedî' türlerinden bir tür geçmeye dursun; hemen onun için birçok terim zikredilir. İbn Ebi'l-İsba' el-Mısrî'nin (h. 654) *Tahrîrû't-Tahbîr*'ine; Safiyyüddin el-Hillî'nin (h. 750) *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîyye*'sine; İbn Mâlik er-Ru'aynî'nin (h. 789) *Tırâzü'l-Hulle ve Şifâü'l-Ğulle*'sine, İbn Hucce el-Hamevî'nin (ö. 837) *Hizânetü'l-Edeb*'ine ve Bedî' ekolünün öteki kitaplarına göz atan kimse, dikkatleri çeken bu olaya şahit olacaktır. Muhtemelen bu, daha önce terimlerin sayısında ve belâgat konularına dağılımında geçtiği şekliyle, özellikle bedî' ıstılahlarında görülen çokluğu izah edecektir.

Olay, bir belâgat türü için, aslî terimin dışında başka bir terimin zikredilmesiyle sınırlı değildir. Bazen zikredilen şey, iki terim olmaktadır ki bu olay çokça görülmektedir. Örneğin “العكس” ve “التبديل”in her ikisi, *bir terkipte lafzın takdimine; sonra tehirine dayanan* bir türün terimleridir.⁶⁸ Bunun örneği, Hasan b. Sehl'in sözüdür: Kendisine “*la hayre fi's-seraf*” denildiğinde o da “*La serafa fi'l-hayr*” demiştir.⁶⁹

Bir başka örnek, “التغاير” terimidir ki, bu, *daha önce yerilen bir şeyin methedilmesine veya daha önce methedilen bir şeyin yerilmesine* dayanan türü ifade etmektedir. Bu tür için bir başka terim olan “التلطف” da kullanılmaktadır.⁷⁰

Bir başka örnek, “الترتيب” kavramıdır. Bu, *bir mevsuf için tertipli bir şekilde farklı sıfatların zikredilmesine* dayanmaktadır ki, bazıları bunu “المتابعة” olarak isimlendirmektedirler.⁷¹ Bunun dışında, aslî terimiyle beraber başka terimlerin zikredildiği başka türler de vardır.

⁶⁸ Bkz. Ru'aynî, İbn Mâlik, *Tırâzu'l-Hulle ve Şifâü'l-Ğulle*, tah. Reza es-Seyyid el-Cevheri, İskenderiye, 1410, s. 438.

⁶⁹ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîyye*, tah. Nesib Neşâvî, Dimeşk, 1402, s. 145.

⁷⁰ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-Bedîyye*, s. 102.

⁷¹ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-Bedîyye*, s. 210; Suyûtî, Celâluddîn, *Şerhu Ukûdi'l-Ceman*, Mısır, 1358, s. 134.

Kanaatimizce, durum, aslî terimin dışında bir terim zikretmekle sınırlı değildir; sayı bunun üzerine çıkabilir; üç, dört, beş ve altı olabilir. Hatta sayı bazı türlerde yedi terime bile ulaşmaktadır. Buna birkaç örnek zikrelelim:

Belâğatçıların, “المراجعة” olarak isimlendiği “iki şahıs arasındaki konuşmayı” ifade eden belâğat türü için üç terim zikredilmiştir. Bu terimler şunlardır: “المراجعة”, “المحاوره” ve “السؤال-الجواب”.⁷²

Bir başka örnek, *adete aykırı bir şeyi getirmek* anlamına gelen ve “المناقلة” olarak isimlendirilen türdür ki, bunun terimleri ise “المناقلة”, “الإغراب” ve “الطرفة”dir.⁷³

Bir diğer örnek, “براعة المطلع”dır. Bu, *şahsın, ister şâir ister nesirci olsun, kelâmının başında maksadını ortaya koyan şeyler söylemesini* ifade eden türdür. Belâğatçıların bunun için zikrettikleri terimler, şunlardır: “براعة المطلع”, “حسن الإبتداء” ve “براعة الإستهلال”.⁷⁴

Kendisi için dört ıstılâh nakledilen bir diğer sanat ise, “لزوم ما لم يلزم” olarak isimlendirilen sanattır ki bu, *bir şâirin reviden önce; nesircinin ise fasıladan önce (revi ve fasıla için) zaruri olmayan bir hususu iltizam etmesi* anlamını ifade eder.⁷⁵ Bunun terimleri ise, “لزوم ما لم يلزم”, “الإعانت”, “التضييق” ve “التشديد”dir.⁷⁶

Yine kendisi için dört terim zikredilen bir diğer sanat, “الإستتباع” olarak bilinen sanattır. Bu ise *mütekellimin şiirde bir diğer maksadı takip eden bir maksadı zikretmesidir*.⁷⁷ Bunun terimleri ise şunlardır: “الإستتباع”, “مضاعف”, “الموجّه”, “التعليق”.⁷⁸

⁷² Bkz. Ru’aynî, *Tırâzu’l-Hulle*, s. 258.

⁷³ Bkz. İbn Ebi’l-Isba’ el-Mısrî, *Tahrîrû’t-Tahbîr fi Sınâ’ati’ş-Şi’r ve’n-Nesr ve Beyânü İ’câzi’l-Kur’ân*, tah. Hafnî Şeref, Lecnetü İhyâi’t-Tûras, 1963, s. 512.

⁷⁴ Bkz. İbn Ebi’l-Isba’, *Tahrîru’t-Tahbîr*, s. 168; Safiyyüddin Hillî, *Şerhu’l-Kâfiyeti’l-Bediyye*, s. 57.

⁷⁵ Bkz. Ru’aynî, *Tırâzu’l-Hulle*, s. 244.

⁷⁶ Bkz. Ru’aynî, *Tırâzu’l-Hulle*, s. 244.

⁷⁷ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu’l-Kâfiyeti’l-Bediyye*, s. 288.

⁷⁸ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu’l-Kâfiyeti’l-Bediyye*, s. 288.

Dört terime sahip olanlardan zikredeceğim son sanat ise, bedî' ulemasının "التعدد" ismini verdiği sanattır. Bu da *bir bağlamda müstakil isimlerin zikredilmesi* anlamına gelmektedir.⁷⁹ Bunun anıldığı terimler ise, "التعدد", "سياق", "تنسيق الصفات", "حسن سياقة الأعداد", "الأعداد"⁸⁰

Kendisi için beş terimin var olduğu türlerden biri, "التشريع" diye isimlendirilen sanattır ki, *bir kasidenin iki vezinli ve kâfiyeli olmasını* ifade eden türdür. Beytin tamamı okunduğunda, onun bir vezin ve kâfiyesi olur; beytin bazı kısımları atıldığında bir başka vezin ve kâfiyeye sahip olur.⁸¹ Bunun terimleri ise şunlardır: "التشريع", "التوشيح", "التوأم", "ذو القافيتين", "مزدوج".⁸²

Aynı şekilde beş terimli diğer bir sanat, "*bir şeyin, taşınması muhal olan bir sıfat ile nitelenmesi suretiyle abartılı ifade kullanmak*" şeklinde tanımlanan "المبالغة" sanatıdır.⁸³ Bunun için aşağıdaki terimler zikredilmiştir: "المبالغة", "الإفراط في الصفة", "العلو", "الإغراق", "التبليغ".⁸⁴ Son üç terim, Kazvîni (h. 739) ve onun takipçileri nazarında mübalağanın çeşidine dönüşmüştür.⁸⁵

Beş terimli sanatlardan zikredeceğim son sanat, "تجاهل العارف" olarak isimlendirilen sanattır ki, *mütekellimin bildiği bir şeyi, bilmiyormuş gibi sunması* anlamına gelmektedir.⁸⁶ Bunun terimleri ise şunlardır: "تجاهل العارف", "سوق", "التشكيك", "الإبهام", "المنصف", "المعلوم مساق غيره".⁸⁷

⁷⁹ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîiyye*, s. 306.

⁸⁰ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîiyye*, s. 306; Vatvat, Reşidüddin, *Hedâiku's-Sihr fi Dekâiki'ş-Şi'r*, Ar. çev. İbrahim eş-Şevâribî, Kâhire, 1364, s. 149; Halebî, Şihâbüddin Mahmûd, *Hüsnü't-Tevessül ila Sinâ'ati't-Teressül*, tah. Ekrem Osman Yusuf, Bağdad, 1980, s. 247.

⁸¹ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîiyye*, s. 113.

⁸² Bkz. İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi Vücûhi'l-Kur'ân*, tah. Hafnî Şeref, Mektebetü'ş-Şebab, ys., ts., s. 161; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîrû't-Tahbîr*, s. 522; Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîiyye*, s. 113; Vatvat, *Hadaiku's-Sihr*, s. 157.

⁸³ Bkz. Kazvîni, *İzâh*, s. 514.

⁸⁴ Bkz. İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîrû't-Tahbîr*, s. 147; Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîiyye*, s. 150.

⁸⁵ Bkz. Kazvîni, *İzâh*, s. 514-515.

⁸⁶ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîiyye*, s. 117.

⁸⁷ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîiyye*, s. 117; Se'âlibî, *el-Fâsî, Envârû't-Tecellî ala ma Tezammenethü Kasidetü'l-Huli*, I/68a (yazma).

Terimlerin sayısını çoğaltmaya istekli olanların yöntemini takip edecek ol-
sak, mübalağanın, belâğat türlerinin birçoğunda gerçekleştiğini; örneğin
“الإيغال”, “التشبيه”, “الإستعارة”, “التجريد” ve benzeri birçok sanatta bir şeyin nite-
lemesindeki aşırılığın gerçekleştirilmesine dayandığını söyledik. Ve böylece
de mübalağa için daha başka terimler oluşturmuş olurduk. Bu yüzden ben,
mübalağanın, belâğat türünden çok belâğat maksadına daha yakın olduğunu
düşünüyorum.

Belâğatçıların kendisi için altı terim zikrettiği sanatlardan biri, “الطباق”tır.
Bu, *bir şeyle beraber zıddının zikredilmesi* anlamındaki bir bedî’ türüdür.⁸⁸
Bunun için aşağıdaki terimler zikredilmiştir: “الطباق”, “المطابقة”, “التطبيق”,
“التضاد”, “التكافؤ” ve “المقاسمة”.⁸⁹ İlk üç terim, bir kökün türevleri olmasına
rağmen, bedî’ alimleri bunların her birini terim yapmada ısrar etmektedirler.
Tuhaf olan ise, “tıbâkın renklerle olmasını” ifade eden “التدبيح” ve “*tezaddın
nefy veya nehy yoluyla olmasını*” ifade eden “السلب” gibi bazı tıbâk türleri için
oluşan terimleri *tıbâk* terimleri altına sokmamalarıdır.⁹⁰ Bunun sebebi ise, -
Allahü alem-, onların bu iki terimin tüm tıbâk türleri için elverişli olmadıkları-
nı anlamaları olabilir.

Bir tür için en çok terim zikredilen sanatın, “مراعاة النظر” olarak bilinen sa-
nat olduğuna vakıf oldum. Bu, *kelâmda bir şey ile tezad dışında bir ilgisi olan
şeyin bir arada gelmesini* ifade etmektedir.⁹¹ Bu tür için zikredilen terimler,
şunlardır: “مراعاة النظر”, “التوفيق”, “التوافق”, “التناسب”, “التآلف”, “الإئتلاف” ve
“المؤاخاة”.⁹²

Sonuç olarak, temel terimin eşanlamlısı olarak zikredilen bu terimlerin her
biri, ister temel terimin bir uzantısı olsun, ister ona denk başka bir terim
olsun, benzer şeyler arasındaki farkları araştırma hırsı sebebiyle zaman içeri-

⁸⁸ Bkz. Kazvîni, *Îzâh*, s. 477.

⁸⁹ Bkz. Ru’aynî, *Tırâzu’l-Hulle*, s. 356.

⁹⁰ Bkz. Kazvîni, *Îzâh*, s. 480, 483.

⁹¹ Bkz. Kazvîni, *Îzâh*, s. 488.

⁹² Bkz. Safiyüddin Hillî, *Şerhu’l-Kâfiyeti’l-Bedüiyye*, s. 128; İbn Câbir, *el-Hulletü’s-
Sirâ fi Medhi Hayri’l-Verâ= Şerhu İbn Câbir li Bedüiyye*, tah. Ali Ebû Zeyd, Ale-
mü’l-Kütüb, 1405, s. 89; Ru’aynî, *Tırâzu’l-Hulle*, s. 385.

sinde müstakil türlere dönüşmüştür. Bu yüzden de terimlerin çoğalmasında katkı sağlamıştır.

6. Yeni Belâğat Türleri İcat Etmedeki Yarış

İbn Mu'tez'in (h. 296) Arap kelâmındaki bedî' sanatlarını türetme kapısını açmasından beri, genelde belâğatta, özelde ise bedî'de eser yazan müellifler, söz konusu sanatları artırma konusunda yarışa girmişler; hatta bununla iftihar etmişlerdir. Her biri daha önce geçmeyen bir türü icat etmeyi kendine nispet etmeye pek hırslı olmuştur. Genelde belâğat, özelde ise bedî' sanatlarındaki bu artışın gelişimine özetle şöyle işaret etmek mümkündür;

İşi İbn Mu'tez (h. 296) başlatmış, beş sanat zikretmiş, sonra bunlara, -İbn Ebi'l-İsba'nın (h. 654) iddia ettiğinin aksine 12 değil, 13 güzelleştirici sanat eklemiştir.⁹³ el-Hillî (h. 750),⁹⁴ İbn Mu'tez'in eklediği güzelleştirici sanatlar on ikidir diyerek ona tabi olmuştur. Böylece İbn Mu'tez'in zikrettiği sanat sayısı, 18 olmuştur.

Sonra Kudâme b. Cafer (h. 337) gelmiş; o da *Nakdu's-Şi'r* adlı kitâbında, bir kısmı İbn Mutez'in sunduklarıyla uyuşan; 13 tanesi ise müstakil olan 20 çeşit zikretmiştir. Böylece her ikisinin ortaya koyduğu sanat toplamı, 31 adet olmuştur.⁹⁵

Sonra İbn Reşik el-Kayravânî (h. 456) gelmiş; onun nazarında türler, *Kitâbu'l-Umde*'sinde 60 çeşide ulaşmıştır.⁹⁶

Ardından Şerefuddin et-Teyfâşî (h. 651), *Kitâbü'l-Bedî*'inde 70 çeşit sanat zikretmiş,⁹⁷ İbn Ebi'l-İsba' el-Mısri (h. 654) de, *Tahrîru't-Tahbîr* adlı eserinde bu sayıyı 123'e çıkarmıştır. Bunlardan 73 türün daha önce geçtiğini; geri

⁹³ Bkz. İbn Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 3-77.

⁹⁴ Bkz. İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîrü't-Tahbîr*, s. 85; Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîyye*, s. 52.

⁹⁵ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîyye*, s. 52; Kudâme b. Cafer, *Nakdu's-Şi'r*, tah. Kemal Mustafa, Kâhire, 1398.

⁹⁶ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîyye*, s. 53; İbn Reşik el-Kayravânî, *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih ve Nakdih*, tah. Muhammed Karkazan, Beyrut, 1408.

⁹⁷ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîyye*, s. 53.

kalanın ise kendi icadı olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bu artış ise mukaddimesinde zikrettiği kırk kitâba ulaşmış olmasının bir neticesidir.⁹⁸

Sıra Safiyyüdin el-Hillî'ye (h. 750)'e gelince, *Bedîyye* için yazdığı şerhinde, bedî' türlerinin 151 çeşide ulaştığını zikretmiş. Cinâsı bir tür olarak hesaba katınca ona göre bunların toplamı bu durumda 140 olmaktadır.⁹⁹ Hillî de, bu türlerin 70 kitâba muttâlî olmasının bir neticesi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰

Sonuç itibarıyla türlerin naklindeki bu yarış ve halefin selef üzerine terim artırmadaki bu hırsı -ki bu artış, bazen terimin değişiminde de olmaktadır,¹⁰¹ problemin temelidir; terimlerin çokluğunu açıklayan unsurlardan biridir.

7. Başlıklarla Terimleri Karıştırmak

Belâğat Terimleri Sözlükleri müelliflerinin derledikleri üzerinde düşünen kimse, onların belâğat kitaplarında geçen her bir başlığı bir terim yaptıklarını görebilir. Örneğin biz "الحروف العاطفة والجارّة" ibaresine baktığımızda, bunun belâğat terimleri arasında sayılmasına yol açan sebep, İbnü'l-Esir'in *el-Meselü's-Sâir*'de¹⁰² böyle bir başlığa yer vermiş olmasıdır.¹⁰³ Şimdi bu bir terim midir yoksa bir başlık mıdır? Aynı şey, "إختلاف صيغ الألفاظ واتفاقها", "الإضممار", "تلخيص الألفاظ والمعاني", "إلجام الخصم بالحجة", "على شريطة التفسير", "المستقبل بلفظ الماضي" ibareleri için de söylenebilir.¹⁰⁴ Bu türden yaklaşık 60 başlık buldum. Allah'ın izniyle, terimlerin teşekkülü konusundan söz ederken bunlara işaret edeceğim.

Şimdi, belâğat kitaplarındaki her bir başlık bir terim sayılabilir mi? Gerçek şu ki, mesele, başlık ile terim arasını ayırmada titizliğe ihtiyaç duymaktadır. Çünkü başlık, her bir müellifin başlıklar içinden dilediğini tercih etmesini

⁹⁸ Bkz. İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîrû't-Tahbîr*, s. 87-91, 94-95.

⁹⁹ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîyye*, s. 54.

¹⁰⁰ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîyye*, s.55.

¹⁰¹ İbn Ebi'l-İsba'nın Ecdabi'den aktardıkları ve terimleri konusundaki ihtilafları konusunda bkz. İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîrû't-Tahbîr*, s. 93.

¹⁰² Bkz. İbn Esîr, *el-Meselü's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, tah. Ahmed el-Hûfi-Bedevî Tabâne, Riyad, 1403, II/257-264.

¹⁰³ Bkz. Matlûb, *Mu'cem*, s. 459.

¹⁰⁴ Bkz. Matlûb, *Mu'cem*, s. 48, 130, 179, 294, 378.

mümkün kılan şeydir ama terim, -çalışmamızın başında terimin tanımında geçtiği üzere,- aynı alanın uzmanları arasında kesinlikle bir ittifakın bulunması gereken bir şeydir.

Bu problemin açık bir sebebi, belâgat türlerinin artırımında; dolayısıyla da terimlerin artışındaki aşırı istektir.

8. Hüsn ve Berâ'a Meselesi

Belâgatçılar, yeni bir terim oluşması için, "حسن" veya "براعة" lafızlarını kullanmaya; onları başka kelimelere eklemeye sığınmaktadırlar. Böylece de bu kelime, müstakil bir terim olarak kullanılmaya başlanmaktadır. Örneğin;

"التخلص", "الترتيب" ve "التشبيه" kelimeleri, müstakil birer terimdir.¹⁰⁵ Daha sonra başlarına *hüsn* kelimesini ilave etmek suretiyle "حسن التخلص", "حسن الترتيب" ve "حسن التشبيه" olacak şekilde başka terimler oluşmuştur.¹⁰⁶ Hüsn kelimesiyle başlayan terimlerin sayısı, 25 terime ulaşmıştır. Bunlardan 15 terim, bazen hüsn lafzıyla, bazen de hüsn lafzı olmaksızın varid olmuştur. Hüsn lafzıyla başlayan terimler, müstakil olarak şu 10 terimi aşmamaktadır: "حسن الإتيان", "حسن الإختام", "حسن الإرتباط", "حسن الإفتتاح", "حسن التنقل", "حسن", "حسن النسق".¹⁰⁷

Hüsn lafzı, Bedî' alanına giren türleri ayrıştırmak için arzulanıyorsa -ki bedî, kelâmın güzelleştirmesini konu edinir-, ilgili türlerin bazen hüsn lafzına bitişmeksizin, bazen bitişerek kullanılması ne anlama gelmektedir? İki kere zikredilmiş olması, terimlerin sayısını çoğaltma isteği değil de nedir? Hüsn lafzı geçmeksizin bu terimlerin zikredilmesinde varsayılan şey, bedî' sanatlarından sayılabilmesi için onda güzelliğin mevcut olmasıdır. Bedîi sanatlardan sayıldıktan sonra buna (yani hüsn ile birlikte kullanımına) ne gerek vardır?! Ne yazık ki, bu sadece belâgat türlerinin; buradan da terimlerinin çoğaltılmasına aşırı istekten başka bir şey değildir.

¹⁰⁵ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 294, 300, 323.

¹⁰⁶ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 462.

¹⁰⁷ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 459-461, 463, 464, 465, 466.

9. Bazı Belâğat Türlerini Detaylı Tasnifte Hırs

Belâğatçıların birçoğunun, bazı belâğat türlerini birçok taksime ve tertibe tabi tutmaya aşırı istekli oldukları görülmekte; daha sonra bu detaylar ve kısımlar, müstakil terimlere dönüşmektedir. Belâğatçıların *cinâs* konusundaki durumlarını düşünen kimse bunu görebilir. Temelde, *cinâs* iki kısımdır: *tâm* ve *ğayr-i tâmm*. Ne var ki iş bununla kalmıyor; uzayıp gidiyor. *Cinâs*ın kısımları Kazvîni'de (h. 739) 7'ye;¹⁰⁸ Hillî'de (h. 750) 11'e ulaşıyor.¹⁰⁹ İş, *Cene'l-Cinâs* adında *cinâs*a dair müstakil bir eser kaleme alan Suyûtî'ye (h. 911) varınca, *cinâs*ın ana kısımlarını 13 yapıyor;¹¹⁰ bu kısımları taksimde o kadar ileri gidiyor ki, ona göre *cinâs*ın tüm kısımları 400 kısma ulaşıyor.¹¹¹ Ve bu kısımların birçoğu özel bir terim olarak değer görüyor.

10. Birçok Belâğat Türüyle İlişkili Kavramların Varlığı

Bazı terimlerin, belâğat türlerinin çokluğundan kaynaklandığı düşünülebilir. İki veya daha fazla belâğat türü birleştiğinde, belâğatçılar bu türlerin hepsi için kullanılabilir bir terim ortaya koymaktadırlar.

Örneğin “الترشیح”, *bedî'* sanatlarından birini pekiştirmek için kullanılan bir kavramdır.¹¹² Bundan dolayı bu terim, birçok anlam için kullanılmaktadır. O, *isti'âre*yle, *tevriye*yle ve bu ikisinin dışındaki sanatlarla beraber geçebilmektedir. Bu, Hillî'nin (h. 750) *terşîhi* ‘*bedî'* alanında bir türe has olmadığı şeklinde nitelediğinde, kastettiği şeydir.¹¹³

Bu tür terimlerden biri de, “المقارنة”dir. Bir kelâmda iki *bedî'* sanatının bir arada kullanılmasını ifade etmektedir.¹¹⁴ İki sanatla sınırlanması, biraz sonra zikredeceğim üçüncü bir türle karışmaması içindir. Bundan önceki tür olan

¹⁰⁸ Bkz. Kazvîni, *Îzâh*, s. 535-542.

¹⁰⁹ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedüiyye*, s. 60-71.

¹¹⁰ Bkz. Suyûtî, Celalüddin, *Cena'l-Cinâs*, tah. Muhammed Ali Rızık el-Hafâcî, ed-Dâru'l-Fenniyye, ys., ts., s. 71.

¹¹¹ Bkz. Suyûtî, *Cena'l-Cinâs*, s. 29.

¹¹² Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedüiyye*, s. 165.

¹¹³ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedüiyye*, s. 165.

¹¹⁴ İbn Ebi'l-İsba', İbn Ebi'l-İsba' el-Mısri, *Bedüü'l-Kur'an*, tah. Hafnî Şeref, Mısır, ts., s. 318.

terşîhin anlamını düşündüğümüzde, maksadın bizzat kendisini gerçekleştirdiğini görürüz.

Bu türün son örneği, “الإبداع” olarak isimlendirilen sanattır. Bu da kelâmın kelimelerinin sayısınca belâğat tiplerini içermesini ifade etmektedir. Bir anlamda türlerin sayısı, kelimelerin sayısından daha fazladır. Mukârene ile karışmaması için ikinin üzerinde olması şart koşulmaktadır.¹¹⁵

(Birbirine yakın olan) bu türlerin herbirinin kapsamına giren örnekler fazla olmamakla birlikte bu da belâğat terimlerini çoğaltma arzusunun bir tezahürüdür.

11. Umûmî Nitelikleri Terim Olarak Sunmak

Belâğat kitaplarında, dolayısıyla da Belâğat Terimleri Sözlüklerinde “umûmî vasıflar” olarak nitelenmesi mümkün olan hususlar, yer almaktadır. Bunlar, anlamı belirli terimleri meydana getirecek derecede ayırıcı bir üslûba sahip değillerdir. “إتساق النظم” umûmî vasfı gibi. Ahmed Matlûb, bu terimi zikrettikten sonra şöyle demektedir: “*Şiirin büyük bir bölümü, nazmın uyumu (ittisaku'n-nazm) ile nitelenir; kendisinde ayıp ve zaruret bulunmayan şey bunun kapsamından çıkmaz.*”¹¹⁶

Bir başka örnek, “الإتلاف”dır. Bu da umûmî bir sıfattır. Lafız, mana ve vezinleri nitelenmek üzere başka terimlere tahsis edilmiştir.¹¹⁷

“الإلتئام” ve “التلاؤم” de aynı şekilde, tenâfürden uzak kelâm ve kelimeleri nitelenen iki kelimedir.¹¹⁸ Bundan dolayı belîğ her bir kelâm için vasıftır. Çünkü belîğ, kesinlikle tenâfürden uzak olmalıdır.

“التهديب” de bunlardan biridir.¹¹⁹ Sahibinin incelediği ve insanlara duyurmadan önce tekrar güzelleştirdiği her bir kelâm için kullanılan bir ifadedir. Bu,

¹¹⁵ Bkz. İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîrû't-Tahbîr*, s. 613; Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bediyye*, s. 292.

¹¹⁶ Bkz. Matlûb, *Mu'cem*, s. 30.

¹¹⁷ Bkz. Matlûb, *Mu'cem*, s. 11, 12-20.

¹¹⁸ Bkz. Matlûb, *Mu'cem*, s. 171, 412.

¹¹⁹ Bkz. Matlûb, *Mu'cem*, s. 428.

nassın ortaya çıkmasından önce yapılan bir faaliyettir. Umûmî vasıfları haiz öteki kavramlar için de aynı şeyler geçerlidir.

12. Mantıkî Taksim Gerekçirdiği Ama Örneği Bulunmayan Terimleri Zikretmek

Arabın belîğ kelâmında kendisi için şevâhid bulunmamasına rağmen, terim üretme arayışında olmak, son derece gariptir. Bu yüzden İbn Mu'tez ve ilk dönem belâğatçıları, belâğat sanatlarının izini sürerken daha sonra iş değışmiş ve terim üretmek asıl hedef haline getirilmiş ve belîğ kelimada bir karşılığının bulunması şart olmaktan çıkmıştır. Sicilmâsi'nin (h. 704 yılında hayattaydı.) *el-Münzi'u'l-Bedî'* adlı eserine muttâlî olanlar, bu durumu farkedebilir. Şöyle ki, bir araştırmacı, onun eserinde şevâhid sunmadan yirmiyedi yeni terimi irat ettiğini zikretmektedir.¹²⁰

İstişhâd edilmemiş olması, şevâhidin yokluğu anlamına gelmez, denilebilir! Bu doğrudur. Çünkü bir şeyin ayrılmaz vasfının varlığı, mutlak surette o şeyin varlığına bağılı değildir. Şöyle ki, bazı alimler, şevâhidinin kolayca bilinmesi ve çokluğu sebebiyle, bazı terimler için şevâhid zikretmemişlerdir.

Ben de derim ki, benim burada kastettiğim husus, bazı meselelerin akli tak-simiyle ilgili olarak bazı terimlerin zikredilmiş olmasıdır. Sicilmâsi'yle ilgili işaret ettiğim husus da, bu konuya dahildir.

13. Bedî' Ekolüne Bağılı veya Tabi Olmak

Bu konuyu bir noktaya işaret etmekle bitirmek istiyorum: Bedî' ekolüne ta-bi olmak, terim sayısını çoğaltma arzusunun en önemli sebeplerinden biridir. Birinci kısmın sonunda işaret ettiğim gibi, Bedî'e ait terimlerin sayısının tüm belâğat terimlerinin (yüzde 66, 78'ini) temsil etmesi, bunu desteklemektedir.

Mantık ekolü, bablandırma, taksim ve tarif gibi konularla; Edebiyat ekolü metinlerin tahlili ve sanatsal yönlerine vukufiyet konuları ile ilgilenirken, Bedî' ekolü, kendini metinleri parçalamak, özelde bedîi, genelde belâğî olguları

¹²⁰ Bkz. Müflih, Abdullah b. Muhammed, *el-Bahsü'l-Belâğî fi'l-Mağribî'l-Arabî fi'l-Karneyni's-Sabi' ve's-Samin*, (mastır), Külliyyetü'l-Luğati'l-arabiyye, Riyad, 1417, s. 438.

isimlendirmeye odaklanmak suretiyle güzellik yönlerini ortaya çıkarmaya adanmıştır.

Muhtemelen Bedî' ekolünün hem lehine hem de aleyhine değerlendirilen hususlardan biri, onun bir özelliği olan terimlerin fazlalılığı konusudur.

İşte bütün bunlar, benim gücüm nispetinde terimlerin çokluğuna sebep olan hususlardan tespit ettiğim şeylerdir. Bu sebeplerin, belâğatla ilgili bu olguyu (belâğat terimlerinin çokluğu) bilimsel anlamda temellendirdiğini umuyorum.

III. Belâğat Terimlerinde Çokanlamlılık

Bu başlıkla bir belâğat teriminin birçok anlama sahip olmasını kastediyorum. İster hepsi, isterse bir kısmı belâğatla ilgili olsun ya da başka ilimlerle ilgili olsun, bir belâğat terimi, birçok anlama delalet edebilmektedir.

1. Terimin Belağî Delaletinde Çokanlamlılık

Bir terimin, birçok belâğat anlamına sahip olması, bazı belâğat türlerinin birbirine çok yakın olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bazen, bir terimin muhtelif anlamlara sahip olmasından dolayı, müstakil bir manaya hasredilmemesi şeklinde gerçekleşir. Bu durumda bir grup, onu bir anlama; bir diğeri başka bir anlama hamleder. Böylece de belâğatçılar nazarında bu iki terim birbiriyle irtibatlı terimler olarak kalmaya devam eder.

Bu konu altında değerlendirilebilecek olan belâğat terimleri şunlardır:

“*Terşih*” (الترشيح): Bu terim, bazı belâğat türleriyle irtibatlıdır. Örneğin *isti'âre*yle ilintilidir; *isti'âre* konusunda *terşih*, müste'ârun minhe layık olan hususla birlikteliğini ifade etmektedir.¹²¹ Öte yandan *terşih*, *tevriye* ile de ilişkilidir. *Tevriye*de de, kendisiyle *tevriye* yapılan layık olan şeyle birlikteliğini ifade etmektedir.¹²²

Bedî' sanatlarından birini pekiştiren herhangi bir şeyi zikretme esasına dayalı olan *terşih* sanatı, sonraları, özel bir tür olarak müstakilleşmiştir. Bu

¹²¹ Bkz. Kazvîni, *İzâh*, s. 433.

¹²² Bkz. Kazvîni, *İzâh*, s. 500.

yüzden Safiyyüddin el-Hillî (h. 750) onu müstakil bir başlıkta incelemiş;¹²³ üç konuda da ilgili terimin anlamının yakın olduğunu düşünmüştür.

Bir başka terim, “*tecrîd*” (التجريد) terimidir. Bu, hem *isti’âre*, hem de *tevriyede* fonksiyonu olması açısından *terşîhe* benzemektedir. *Tecrîd*, *isti’ârede*, müste’ârun lehe layık olan hususlarla birlikte olmayı;¹²⁴ *tevriyede* ise kendisiyle *tevriye* yapılanaya uygun olan şeylerden uzak olmayı¹²⁵ ifade etmektedir.

Tecrîd, sonraları, *bedî* sanatlarından müstakil bir sanat olmuş; şu şekilde de tanımlanmıştır: “*Her hangi bir niteliğe sahip olan bir şeyden, bu sıfatta ortak olan benzeri bir şeyi, birincisinde bu sıfatın mükemmelliğini mübalağalı bir şekilde göstermek için çıkarmaktır.*”¹²⁶

Bir başka terim ise “*teşâbühü’l-etrâf*” (تشابه الأطراف). Bu terimin iki anlamı vardır:

Birincisi, *şâirin* *birinci beyitte geçen son kelimeyi ikinci beytin başında getirmesidir* ki, bu durumda beyitlerin uçlarında (baş ve sonlarında) bir benzerlik meydana gelmektedir. Bu anlam, İbn Ebi’l-İsba’ın (ö. 654) “*tesbîğ*” (التسبيغ) olarak isimlendirdiği türdür.¹²⁷

İkincisi ise, *murâ’âtu’n-nazîr’in* (مراعاة النظير) bir türü olması ve anlam açısından ilkine uygun bir şeyle kelâmın bitirilmesi şeklinde anlamlandırılmasıdır.¹²⁸ Bu yüzden bazıları, kendisinde lafız açısından benzerlik olan türden ayırmak için, bunu “*teşâbühi’l-etrâfi’l-manevi*” (تشابه الأطراف المعنوي) olarak isimlendirmişlerdir.¹²⁹ Bunun yanında İbn Ma’sûm el-Medenî (ö. 1120), ikinci anlama has olması ve *tenâsüb* anlamına en yakın olması için, bunu “*tenâsübü’l-etrâf*” şeklinde adlandırmayı tercih etmiştir¹³⁰ ki bu *murâ’âtu’n-nazîr*dir.

¹²³ Bkz. Safiyyüddin Hillî, *Şerhu’l-Kâfiyeti’l-Bedüiyye*, s. 165.

¹²⁴ Bkz. Kazvînî, *Îzâh*, s. 432.

¹²⁵ Bkz. Kazvînî, *Îzâh*, s. 498.

¹²⁶ Bkz. Kazvînî, *Îzâh*, s. 512.

¹²⁷ Bkz. İbn Ebi’l-İsba’, *Tahrîru’t-Tahbîr*, s. 520; Ayrıca bkz. Matlûb, *Mu’cem*, s. 322.

¹²⁸ Bkz. Kazvînî, *Îzâh*, s. 490.

¹²⁹ Bkz. İbn Ma’sûm el-Medenî, *Envâru’r-Rebî’ fi Envâi’l-Bedî’*, tah. Şâkir Hadi Şükr, Necef, 1389, IV/195.

¹³⁰ Bkz. İbn Ma’sûm, *Envârü’r-Rebî’*, IV/195.

Bir diğer terim, “*hazf*” (حذف) terimidir. Bunun da aynı şekilde iki anlamı mevcuttur:

Birincisi, *kelâmdan bir veya daha çok kelimenin hazfidir*. Bu da cümlenin cüzlerinden mûsned, mûsnedün ileyh ve diğer öğelerin durumlarının ele alındığı Me’ânî ilminde bilinen bir tür olan *îcâz*’ın iki türünden biri olan *îcâz-ı hazftir*.¹³¹

İkincisi ise, lafzî bediîn türlerinden birine özgü bir anlamdır ki, o da “*şâirin veya kâtibin nesrinden veya nazmından noktalı harflerden birini veya bir kaçını atması*”dır.¹³² Bu tür, noktasız harflerin hazfi için bir terim, noktalı harflerin hazfi için bir başka terim; bir diğeri için başka bir terim olacak şekilde kısımlara ayrılır.¹³³ Terimin bu anlamı söz sanatlarından çok resm/yazı sanatlarına daha yakındır.

Başka bir terim, *iktidâbdır* (الإقتضاب). Bunun da üç ayrı anlamı mevcuttur. Birincisi, cinâsın bir çeşididir: *Tecnîsü’l-iştikâk*. Bu anlamı, Halebî (ö. 725) zikretmektedir.¹³⁴ İkincisi, *îcâz* anlamındadır ki bunu da Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395) nakletmektedir.¹³⁵ Üçüncüsü ise *hüsnü’t-tehallüsün* zıddı olan *intikâlü’l-müfâcidir* (ani intikal). Bu anlamı ise belâğatçıların cumhuru zikretmektedir.¹³⁶

Bir diğeri, “*tedbic*”dir (التدبيح) ki bu da şu üç belâğat türünde müşterek bir kavramdır: *Kinâye*, *tıbâk* ve *tevriye*. Ancak bu kavram her üç türün herbirine ayrı anlam renkleri katmaktadır.¹³⁷

Örnekler sadece bu türlerle sınırlı değildir; biz burada hepsini ayrı ayrı zikretmek yerine sadece örnekleme yolunu tercih ettik.

¹³¹ Bkz. Kazvîni, *Îzâh*, s. 109, 169, 195, 290.

¹³² Bkz. Vatvat, *Hadaiku’s-Sihr*, s. 166; Matlûb, *Mu’cem*, s. 457.

¹³³ Bkz. Emin, Bekrî Şeyh, *el-Belâğatü’l-Arabiyye fi Sevbiha’l-Cedîd (İlmü’l-Bedî’)*, Beyrut, 1987, s. 153-155.

¹³⁴ Bkz. Halebî, *Hüsnü’t-Tevesül*, s. 193.

¹³⁵ Bkz. Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbü’s-Sinâ’ateyn*, tah. Ali Muhammed Becâvî-Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1371, s. 39. Ayrıca bkz. Matlûb, *Mu’cem*, s. 165.

¹³⁶ Bkz. Matlûb, *Mu’cem*, s. 165-166.

¹³⁷ Bkz. Kazvîni, *Îzâh*, s. 483.

2. Terimin Belâgat ve Öteki İlimlerde Ortak Oluşu

Bir terimin, belâgat ve öteki ilimlerde ortak olunca bu, usûl-i fıkıh, tefsîr, îcâz, ulûmu'l-Kur'ân gibi şerî ilimler ve nahiv, edeb, nakd, arûz ve kâfiye gibi Arap dil ilimleri ile belâgat arasındaki yakın ilişkiden kaynaklanmaktadır.

Örneğin belâgat ile usûl-i fıkıh arasındaki ilişki, çok açıktır. Hatta neredeyse delalet ve üslûbun anlaşılmasına ilişkin konular hemen hemen her ikisinde de aynıdır. Bu yüzden asıl itibarıyla belâgata ait olan müşterek ıstılâhların üsulcülerin de çalışma alanına girdiğini söylemek mümkündür. Ben, genişçe incelemesini usûl kitaplarına havale ederek, iki ilim arasındaki yakın ilişkiye açık kanıt göstermek için usûl-i fıkıh ve belâgat arasındaki müşterek kavramları kısaca göstermeye çalışacağım. İşte örnekleri:

Birincisi, *hakikat-mecâz* konusudur¹³⁸ ki, bu her iki kavramın tanımlarını ve mecâzın çeşit ve alâkalarını da kapsar.

İkincisi, *emir-nehyd*¹³⁹ ki bu ikisi talebî inşâ'nın türlerinden ikisidir. Bu ikisinin ele alınması, üslûb ve belâgî anlamlarının ele alınması şeklindedir.

Üçüncüsü, umûm-husûstur.¹⁴⁰ Belâgat ilminde âmmin hâssa atfı; hâssın âmma atfı, icmâlden sonra tafsîl, ibhâmdan sonra izâh ve benzeri itnâb türlerine tekabül etmektedir.

Dördüncüsü, haberle ilgili meseleler; doğruya ve yalana ihtimali olmasına ilişkin konulardır.¹⁴¹

Beşincisi ise teşbîhtir.¹⁴²

Bu ifadelerimizle bu konuların incelenmesinin aynı olduğunu kastetmiyoruz. Aralarında benzer olanlar vardır; aynı olanlar vardır. Bizim için burada önemli olan husus, her iki alanın müşterek ıstılâhları kullanmaları; delaletlerinin ise her iki ilimde farklılaşmasıdır.

¹³⁸ Bkz. Basrî, Ebu'l-Hüseyin el-Mu'tezilî, **el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh**, takd.-zabt. Şeyh Halil Meyyis, Beyrut, 1403, I/11-31.

¹³⁹ Bkz. Basrî, **Mu'temed**, I/37-179; İbn Hazm, **İhkâm**, III/2-97.

¹⁴⁰ Bkz. Basrî, **Mu'temed**, I/189-288; İbn Hazm, **İhkâm**, III/127-154.

¹⁴¹ Bkz. Basrî, **Mu'temed**, I/73; İbn Hazm, **İhkâm**, II/2-6.

¹⁴² Bkz. İbn Hazm, **İhkâm**, IV/38

Belâğatın tefsîr, i'câz ve ulûmu'l-Kur'ânla ilişkisi de açıktır. Burada Kur'an'ı tefsîr etmek isteyen bir kişinin tefsîre ve belâğat ilimlerine başlamadan önce iyice bilmesi gereken ilimlerin varlığına işaret etmek kifayet edecektir.¹⁴³ Üstelik tefsîr kitaplarından bir kısmı, özellikle Kur'an'ın belâğat icâzı yönünü ortaya koymaya yönelmiştir ki bunlara Zemahşerî'nin (ö. 538) *el-Keşşâf* adlı tefsîrini; Ebu's-Su'ûd el-Îmâdî'nin (ö. 982), Âlûsî'nin (ö. 1270), İbn Âşûr'un (ö. 1398) ve diğerlerinin tefsîrlerini örnek olarak verebiliriz.

Belâğatın nahivle ilintisi şöyledir: Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471), nazm teorisini inşâ ederken, Me'ânî ilminin birçok konusunun nahiv konularıyla sıkı ilişkisine bağlı olarak kelâmdaki nahv anlamlarına¹⁴⁴ itimat ettiğini söylemekle yetinelim.

Belâğatın edebiyat ve nakd (edebi tenkit) ile ilişkisine gelince, bu ikisi, belâğattan beslenmektedir. Edebiyat, belâğatın alanı; nakd ise aletidir. Belki de belâğat bir başka açıdan nakdın aleti konumundadır.

Arûz ve kâfiyeye gelince, birçok belâğat türü, ister beyitlerin ortasında isterse sonunda olsun vezin meselesiyle ilintilidir.

Tüm bunlar, bu ilimler arasındaki yakınlığı göstermektedir. Bu yüzden bu ilimlerin bazı terimlerinin bir kısım konularda aynı olmasında; bazılarında ise benzer olmasında hayret edilecek bir şey yoktur. Bu ortak anlamlılık için birkaç örnek sunmak istiyorum. İşte örnekler:

Nahivde mübtedanın; hadîste mütevâtir, meşhûr ve haber-i vâhidin mukâbilinde kullanılan haber (الخبر),¹⁴⁵ belâğatta inşâ'nın mukabilinde kullanılmaktadır.

Emir (الأمر), nehiy (النهي), nida (النداء), istifhâm (الإستفهام) ve temenni (التمني) terimlerinin tümü, hem nahiv; hem de belâğat konusudur. Her ikisinde de bu terimlerin ele alınış biçimi, farklıdır. Örneğin nahiv, edatların tanımı; üslup özellikleri, sahih kullanımlarıyla ilgilenirken belâğat ise maksatlarının

¹⁴³ Bkz. Ebû Hayyân el-Endülûsi, **el-Bahru'l-Muhît**, Dâru'l-Fikr, 1403, I/6; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984, I/101-130.

¹⁴⁴ Bkz. Cürcânî, Abdülkâhir, **Delâilü'l-İ'câz**, tah. Mahmûd Şâkir, Kâhire, 1404, s. 80.

¹⁴⁵ Bkz. Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 96; Münâvî, **Tevkîf**, s. 306.

bilinmesini; zahire uygun veya aykırı bir şekilde kullanımlarını ve fasîh metinlerdeki illetlerini hedeflemektedir.

Te'kid'in (التأكيد), nahivde edatları ve üslûbu ortaya konurken, belâğatta ise kullanım yerleri gösterilmekte ve fasîh kelâmda kullanımının gerekçelendirilmesi (ta'lîl) yapılmaktadır.

Tazmîn (التضمين), nahivde bir fiilin anlamını başka bir fiile yüklemek anlamına gelirken,¹⁴⁶ arûzda birinci beytin ikinci beyitle ilişkili olması;¹⁴⁷ belâğatta ise iktibâsın (الإقتباس) bir çeşidi olarak "belâğatçılar nazarında meşhur olmasa da, bir şiirin bir başkasının şiirinden bir şeyleri –ondan olduğuna dikkat çekerek- içermesi" anlamına gelmektedir.¹⁴⁸

Te'sîs (التأسيس) arûzculara göre, elif ile revî harfinin arasına tekrarı gerekmeyen başka bir harfin girmesi anlamına gelirken,¹⁴⁹ belâğatçılara göre ise şâirin bir başkasının beytiyle başlayıp onun üzerine kendi beytini bina etmesidir¹⁵⁰ ki, bu, şâirin başkasının şiirini söylemesi ile ilgili türlerden biridir.

IV. Belâğat Terimlerinin Yapıları

Belâğat terimlerinin kalıpları, çeşit çeşittir. Bu, tek lafızlık ıstılâhları; izafet terkibi halindeki ıstılâhları; sıfat terkibi şeklindeki ıstılâhları; atıflı kullanımlı ıstılâhları kapsamaktadır. Hatta bundan başka çeşitlere de şamildir ki, bazı terimler, cümle halinde gelirken, bazıları cümleler halinde gelmektedir. Şimdi bu kalıpların tüm türlerinden söz edelim:

1. Müfret /Tek kelimelik Terimler (المصطلحات المفردة)

Bu ifadeyle tek kelimededen oluşan ıstılâhları kastediyorum. Tek kelimelik belâğat ıstılâhlarını Ahmed Matlûb'un sözlüğünden taradım; sayıları, toplam 1080 belâğat terimi içerisinde 424 sayısına ulaşmaktadır. Bu ise belâğat terimlerden % 39'unu temsil etmektedir.

¹⁴⁶ Bkz. İbn Hişam, **Muğni'l-Lebib**, II/685.

¹⁴⁷ Bkz. Sahib b. Abbad, **el-İknâ' fi'l-Arûz ve Tahrîcü'l-Kavâfi**, tah. Muhammed Hasan Âl-i Yâsin, Bağdad, 1397, s. 82.

¹⁴⁸ Bkz. Kazvîni, **Îzâh**, s. 580.

¹⁴⁹ Bkz. Sahib b. Abbad, **İknâ**, s. 80.

¹⁵⁰ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 239.

Gerçek şu ki, terimlerde aslolan, muhtasar olmasıdır. Bir kelimelik terimler, ihtisârın gerçekleşmesine en uygun olanlardır.

Bu tür terimler için şu mülâhazalar serdedilebilir: Bir kökten/maddeden türeyen türevlerin çokluğu olgusu, örneğin “*tıbâk, mutâbaka, tatbîk*” gibi, “*cinâs, mücânese, tecnîs*” gibi, tek bir anlama dönmektedir. Buna rağmen tek bir kalıpla iktifa edilmemiştir. Her üçü sözlüklerde ayrı üç madde olarak dizayn edilmiştir. Bu kalıplardan herbirinin luğavî yapısı itibariyle ötekinden temayüz eden anlamlara sahip olduğu doğrudur; ancak bu durum, belâğatçılar nazarında bu tür için aranan bir şey değildir.

Bazı terimler, bir maddeden türemiş olup farklı sığalarda gelebilmekte, her bir sığa da müstakil bir anlama sahip olabilmektedir. “*İzdivâc, müzâvece, müzdevic*” kelimelerini örnek olarak verebiliriz. Bunlardan *izdivâc*, bir kısım belâğatçılara göre lafzî bed’ e ait olup secinin bir türüdür.¹⁵¹ *Müzâvece*, mütekellimin şart ve cezadaki/cevabındaki iki mana arasını dengelemektir¹⁵² ki bu da manevî bed’ kısmına aittir. *Müzdevic* ise cümleler ve ibareler arasındaki dengedir;¹⁵³ bu da *izdivâc*ın anlamına yakın bir anlama sahiptir; ama ondan daha husûsîdir. Bununla beraber bazı belâğatçılar *izdivâc* ve *müzâvece*yi aynı anlam için kullanmışlardır¹⁵⁴ ki, o da biraz önce bahsi geçen *müzâvecenin* anlamıdır.

Her bir kalıp için özel bir anlam olduğunda, bu durum kabul edilebilir; ancak tek bir asıldan gelen bütün bu sığalardan murad tek bir anlam ise bu durumda kalıpların çokluğunun sebebi konusunda yeniden düşünmeye ihtiyaç vardır.

Tek kelimeli terimler üzerindeki mülâhazalardan biri de şudur: Bunların çoğu, esas itibariyle “tef’îl” (تفعيل) kalıbı olmak üzere masdar kalıplarıyla; az bir kısmı ise cem sığasıyla gelmektedir. Cemi kalıplarını yedi olarak sayabil-

¹⁵¹ Bkz. Askerî, **Sinâ’ateyn**, s. 260.

¹⁵² Bkz. Kazvînî, **Îzâh**, s. 497.

¹⁵³ Bkz. Matlûb, **Mu’cem**, s. 615.

¹⁵⁴ Bkz. İbn Hücce el-Hamevî, **Hizânetü’l-Edeb ve Ğâyetü’l-Ereb**, şerh. İsam Şeitu, Beyrut, 1987, II/435.

dim ki bunlar, “emsâl”, “evsâf”, “evâhir”, “bediiyyât”, “ferâid”, “fevâsil” ve “nevâdir”dir.

2. Sünâi/ Çift Kelimeli Terimler

Bu kısımla, iki kelimededen oluşan terimleri kastediyorum. Bunları saydım, yekûnu 535 terime ulaşmaktadır ki, bunlar, sayıları 1087’ye ulaşan belâgat terimlerinin % 49,2’ni temsil etmektedir. Bu ise toplam terimlerin sayısının yaklaşık yarısına denk geldiği anlamına gelir.

Çift kelimeli terimleri dört kısım olarak tasnif etmek mümkün gözükmemektedir:

(1) İsim Tamlamasından Oluşan Terimler

Muzâf (tamlayan) ve muzâfun ileyhden (tamlanan) meydana gelen terimlerin sayısı 230 adettir. Örneğin “berâ’atü’l-istihlâl” ve “tecnîsü’l-işâret” gibi. Bu tür, muzâfun tekrarı ve muzâfun ileyhin farklı olması ile teşekkül edebilmektedir. Örneğin “istifhâm” kelimesi, 40 kelimeye muzâf olmaktadır. “İstifhâmü’l-istibtâ”, “istifhâmü’l-istib’âd”, “istifhâmü’t-teşvik” gibi.¹⁵⁵ Bunlar, belâgatçılar nazarında istifhâmın maksatlarını temsil etmektedirler ki, her bir maksat, müstakil bir terim halini almıştır. Ama sonuçta her biri, istifhâmla ilintilidir; istifhâmın ötekilere izafetinin bir neticesidir. Bu yüzden de istifhâmın bir çeşididirler.

Muzâf olan kelime, “hüsn” örneğinde olduğu gibi,¹⁵⁶ 25 kere; “tecnîs” örneğinde olduğu gibi, 23 kere; “cinâs” örneğinde olduğu gibi, 24 kere;¹⁵⁷ “sıhhat” ve “berâ’at” örneklerinde olduğu gibi¹⁵⁸ 7 ve 6 kere tekrür edebilmektedir.

Bu tekrarlar, muzâf olan kelimedeki müşterek terimler arasındaki ortak yönü göstermektedir ki, bunların hepsi, tek asıldan çıkan kısımlardır.

¹⁵⁵ Bkz. Matlûb, **Mu’cem**, s. 110-116.

¹⁵⁶ Bkz. Matlûb, **Mu’cem**, s. 459-466.

¹⁵⁷ Bkz. Matlûb, **Mu’cem**, s. 268-288; 450-454.

¹⁵⁸ Bkz. Matlûb, **Mu’cem**, s. 227-233; 518-519.

(2) Sıfat Tamlamasından Oluşan Terimler

Sıfat tamlamasından oluşan terimlerin sayısı, 213'e ulaşmaktadır. “*el-isti'âretü'l-inâdiyye*”, “*el-isti'âretü'l-katiyye*”, “*et-tecnîsü't-tâm*”, “*et-tecnîsü'l-müşevveş*” terimleri buna örnek verilebilir. Muzâfın tekrar ettiği tamlamalı terimlerde söylenen şeyler, mevsufun tekerrür ettiği sıfatlı terimler için de geçerlidir. Örneğin “*tecnîs*” terimi, 37;¹⁵⁹ “*teşbîh*”, 38;¹⁶⁰ “*cinâs*”, 37;¹⁶¹ “*isti'âre*”, 23;¹⁶² “*seci*”, 12¹⁶³ defa tekerrür etmiştir. Ayrıca bundan daha az tekrar eden terimler de bulunmaktadır.

Sıfatlanmış lafız, başlı başına bir belâgat türünü temsil etmektedir. Tekrar sıfatlanarak gelen kelime ise bunun bir çeşidini veya kısmını karşılamaktadır.

(3) Mutaallakıyla Mukayyed Olarak Gelen Terimler

Bu tür terimler, iki kelimesinden ikincisinin ba veya lam harfi cerleriyle mecurur olarak geldiği iki kelimedenden teşekkül etmektedir. “*el-itnâb bi'l-i'tırâz*”, “*el-itnâb bi'l-bast*”, “*el-emr li't-te'dîb*”, “*el-emr li'l-ve'id*”, “*el-haber li'l-istirhâm*” buna örnek verilebilir. Bu türün altına 62 terim girmektedir; bunların yarısından çoğu, “*emir*” konuyla ilgilidir. Şöyle ki “*emr*” kelimesi 32 kere,¹⁶⁴ “*haber*” kelimesi, 14 kere;¹⁶⁵ “*itnâb*” kelimesi, 15 kere¹⁶⁶ bir müteallakla kayıtlı olarak gelmektedirler. Bu türün çoğu, “*emir*”, “*haber*” ve “*itnâb*” kelimelerinde temessül etmektedir. Bu üç tür asıl türlerdir; onlara teallük edilerek kullanılan terkipler ise bunların bir çeşididir.

(4) Atıflı Terimler

Bu tür terimler, biri diğerine atfedilmiş iki terimden oluşmaktadır. Bu türden meydana gelen 30 terim saydım. Bu tür, bir arada kullanılmakla beraber aynı anda iki ayrı terim manasına delalet etmekle diğer terimlerden ayrılmak-

¹⁵⁹ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 271-292.

¹⁶⁰ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 329-349.

¹⁶¹ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 450-455.

¹⁶² Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 87-101.

¹⁶³ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 505-506.

¹⁶⁴ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 185-189.

¹⁶⁵ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 480-482.

¹⁶⁶ Bkz. Matlûb, **Mu'cem**, s. 134-142.

tadır. Çünkü bunlardan birinin bilinmesi, ötekinin aydınlanmasında paya sahiptir. Bu yüzden atıflı terimlerin birçoğu, mukabil şeylerden oluşmaktadır. Mukabil terimler 17 tane olup tümünün yarısından çoktur. Bu mukabil terimlere şunlar örnek verilebilir: “*el-îcâb ve’s-selb*”, “*et-teskîl ve’t-tahfîf*”, “*et-ta’rîf ve’t-tenkîr*”, “*et-tefrîk ve’l-cem*”, “*es-süâl ve’l-cevâb*”, “*es-sâbık ve’l-lâhık*”, “*el-fasl ve’l-vasl*”, “*el-mekâti ve’l-metâli*” ve “*et-tâ’at ve’l-isyân*”.

Mukabillerin dışında kalan bazı atıflı terimler ise müteradif kelimelerdir. “*el-evâhir ve’l-mekâti*”, “*el-hess ve’t-tahzîz*”, “*el-mebâdi ve’l-metâli*” ve “*en-nefy ve’l-cühûd*” terimleri örnek verilebilir.

Müteradif olmayanlar da vardır: “*et-tedâvül ve’t-tenâvül*”, “*el-hîde ve’l-intikâl*”, “*es-sebr ve’t-taksîm*”.

İki matuftan birinin bir yerde takdim ettirilip bir yerde tehir ettirilmesini de bu tür içinde mülâhaza etmek mümkündür. Örneğin “*es-selb ve’l-îcâb*” ve “*el-îcâb ve’s-selb*” gibi.¹⁶⁷ Aynı şekilde “*el-mü’tefe ve’l-muhtefe*” ve “*el-muhtef ve’l-mü’tefe*” gibi, birinde müzekker, birinde müennes olmak üzere de takdim-tehir yapılarak terimler oluşturabilmektedir.¹⁶⁸

Bir lafızla müteradif olan iki kelime birlikte nöbetleşe getirilebilmektedir. Örneğin “*el-fasl ve’l-vasl*” ve “*el-kat’ ve’l-atf*” gibi.¹⁶⁹ Veya bunlardan birinin müradifi zikredilip diğeri kalabilir: “*et-tayy ve’n-neşr*” ve “*el-leff ve’n-neşr*” gibi.¹⁷⁰

Bu tür terimlerin özelliği, karşılıklı üslupların incelenmesidir ki bu, herbir terimin aydınlanmasında rol oynamaktadır.

3. İki Fazla Kelimeden Mürekkep Terimler

Bu tür terimler, terimden çok başlığa veya tanıma benzemektedir. (Bir anlamda tanımlar ve başlıklar terim olarak kullanılmıştır.) Ahmed Matlûb’un sözlüğünde bu tür terimleri saydım; 1087 belâgat terimi arasında 128’e ulaştığını gördüm. Bunlar, yekünun yüzde 11,7’sini temsil etmektedir. Bunların

¹⁶⁷ Bkz. Matlûb, **Mu’cem**, s. 201, 509.

¹⁶⁸ Bkz. Matlûb, **Mu’cem**, s. 580, 611.

¹⁶⁹ Bkz. Matlûb, **Mu’cem**, s. 549, 560.

¹⁷⁰ Bkz. Matlûb, **Mu’cem**, s. 525, 577.

terim olarak isimlendirilmeyeceğini göstermektedir. Bu yüzden de ben bunları, terim olarak değil, bir başlık olarak değerlendiriyorum.

Mesele, “الحروف العاطفة والجاراة” ibaresinde son derece açıktır. Bu ibare, hurûfu'l-me'âninin çeşitlerinden atıf ve cer harfleriyle ilişkili herşeyi altına alabilmektedir. Mu'cem sahibinin terimlerin altına sokmaya çalıştığı şeyi, Ziyaüddin İbn Esîr (ö. 637), bu harflere belâğatçılar ile nahivcilerin bakış farkını araştırmak için bir başlık yapmıştır.¹⁷⁶ Dolayısıyla bu ibareyi terim olarak sunmak mümkün olabilir mi?

Dört kelimededen müteşekkil terim örneklerinden “إتلاف اللفظ مع الوزن” ibaresini, Kudâme b. Ca'fer (ö. 337) şiirdeki vezin ile lafız arasındaki ilişkiye dayanan belâğat türlerinin çeşitleri için bir başlık yapmıştır.¹⁷⁷ Çünkü Kudâme, şiirle ilgili çalışmasını “lafız, mana, vezin ve kâfiye” şeklindeki dört meseleye ve bunlar arasındaki uyum ve ihtilafa ikame etmiş, her sınıf altına giren çeşitleri zikretmiştir. Her ne kadar Kudâme, bu başlık altına giren türleri yerlerinde zikretmiş ise de, kendisinden sonra gelenler, ilgili başlığı terim olarak kullanmışlardır...!

“إختلاف صيغ الألفاظ واتفاقها” ibaresinin durumu da aynıdır. Bu ibarenin altına kalıpları farklı veya aynı olan birçok belâğat konusu girebilir. Örneğin cinâs, lafızda ittifak; manada ihtilaf üzerine kurulur. Söz konusu terim buna delalet edebilir mi?

Beş kelimeli ibarelerden “إستعارة المحسوس للمحسوس بوجه حسي” ibaresi, isti'ârenin kısımlarından söz eden bir başlıktan ibarettir.¹⁷⁸

“التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي” ibaresi, kelâmın zâhirîn gereğinin aksine olması konulardan birinin başlığıdır.¹⁷⁹ Aynı şekilde “مجاوبة المخاطب بغير ما” ibaresi, “üslûbü'l-hakim”in iki kısmından birinin başlığıdır.¹⁸⁰

Sekiz kelimededen oluşan terimlerden “إستعارة المحسوس للمحسوس بما بعضه” ibaresi, isti'ârenin kısımlarından biri için başlıktır.¹⁸¹

¹⁷⁶ Bkz. İbn Esîr, *el-Meselû's-Sâîr*, II/257-264.

¹⁷⁷ Bkz. Kudâme, *Nakdü's-Şi'r*, s. 166.

¹⁷⁸ Bkz. Kazvînî, *Îzâh*, s. 426.

¹⁷⁹ Bkz. Kazvînî, *Îzâh*, s. 164.

¹⁸⁰ Bkz. Kazvînî, *Îzâh*, s. 162.

Sonuç itibariyle terimler altına sokulan bu türün, aslında terimleri derleyen müelliflerin terime dönüştürdüğü birer başlık olduğu ortaya çıkmaktadır.

Terim Seçimine veya Yapısına Yönelik İtirazlar

Terim yapısıyla ilgili olarak bazı belâğatçılar tarafından bir kısım terimlere yapılan itirazları ve bu itirazların sebeplerini açıklamada konumuzla ilgilidir. Örnek sunalım.

Belâğatçılar, “تجاهل العارف” teriminin isimlendirilmesi konusunda İbn Mu'tez'e (ö. 296)¹⁸² tabi olmuşlardır. Ancak Sekkâkî (ö. 626), bu terim hakkında tereddüt geçirmiş, bu türün bu isimle isimlendirmesinden vazgeçmiş, onu “سوق المعلوم مساق غيره” şeklinde isimlendirmiş ve “*bunun tecâhül ile isimlendirmesinden hoşlanmıyorum*” demiştir.¹⁸³ Bu, Sekkâkî için övgüye değer bir değerlendirmedir. Bunu yapmıştır; çünkü o, bu türe Kur'ân'dan örnek bulmuştur. Bu, Sekkâkî'nin zekasıdır. Ama İbn Mu'tez, bu terimi *tecâhül* olarak isimlendirdiğinde, onun için Kur'ân'dan şevâhid zikretmemiştir. Bu yüzden de “*tecâhülü'l-ârif*” terimine, Kur'ân'dan değil de, şiirden şevâhid bulununca makbul olmuş olmaktadır. İbn Ebi'l-Isba' (ö. 654) ve Safiyyüddin Hillî (ö. 750), Sekkâkî'nin aksine, terim konusunda tereddüt geçirmemişler, Kur'ân'dan onun için şahit göstermişler,¹⁸⁴ *tecâhülü'l-ârif* terimini zikretmişlerdir.

İtirâz vaki olan terimlerden biri de, “teşri” (التشريع) terimidir. Bu terim, bir kasidenin iki vezin ve kâfiye üzerine bina edilmesini; kaside, bu ikisinden birine hasredildiğinde, beytin bir vezninin olduğunu; diğer kâfiye üzerine tamamlandığında ise beytin başka bir vezne girdiğini ifade etmektedir.¹⁸⁵ İbn

¹⁸¹ Bkz. Kazvînî, *Îzâh*, s. 428.

¹⁸² Bkz. İbn Mu'tez, *Bedî'*, s. 62; İbn Ebi'l-Isba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 135; Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bediyye*, s. 117.

¹⁸³ Sekkâkî, Ebû Ya'kub, *Miftâhu'l-Ulûm*, zabt-şerh: Naim Zarzur, Beyrut, 1403, s. 427.

¹⁸⁴ Bkz. İbn Ebi'l-Isba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 135; Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bediyye*, s. 117.

¹⁸⁵ Bkz. İbn Ebi'l-Isba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 522; Safiyyüddin Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bediyye*, s. 113.

Ebi'l-Isba' (ö. 654) bu isimlendirmeyi Ecdâbî'ye nispet etmiş;¹⁸⁶ sonra kendisi başka bir terim olan “التوأم”ı zikretmiş ve gerekçesini ise şöyle açıklamıştır: “*Bu isimlendirme (yani teşrî), bu müsemmaya uygun düşse de, herkes tarafından bilinen bir şey değildir. Bu yüzden onu tev'em (التوأم) olarak isimlendirdim.*”¹⁸⁷ İbn Ebi'l-Isba', yaygın olmadığını gerekçe göstererek, bu isimlendirmeye itirâz etmiş; aynı zamanda da yeni bir terimle isimlendirmiştir. Söz konusu terim (teşrî), -ifade ettiği gibi-, herkes tarafından bilinmiyorsa, onun teklif ettiği yeni terim (teve'üm), hiç kimse tarafından bilinmemektedir.

Sonra bu tür, Safiyyüddin Hillî'de (ö. 750) ve ona izleyenlerde, “teşrî” terimiyle karşılanmıştır.¹⁸⁸ Bahaüddin es-Sübkî (ö. 763), “teşrî” terimine şöyle itirâz etmiştir: “*Bu, söylenmesi uygun olmayan bir ibaredir. Çünkü bu terim, yaygın olarak şeriatle ilgili olarak kullanılmaktadır. Doğru olan husus, bundan kaçınmaktır.*”¹⁸⁹ Sonuç itibariyle Sübkî'nin itirazının mihveri, temiz şeriat meselelerine ilişkin bir anlamla meşhur olan teşrî terimine gösterdiği saygıdır. Ne var ki Sübkî'nin kendisi, bu terimin karşısında bir başka terim önermemiştir.

Sonuç

Üzerinde düşünmeye; durmaya, araştırmaya ve görüş beyân etmeye ehemmiyet kesbeden belâgat terimleri sorunları üzerinde uzunca yoğunlaştıktan sonra çalışma, bir mukaddime, bir temhid, dört bölüm ve bir hâtime ile gerçekleşti.

Girişte Arap dil ilimlerinde terim kavramının anlamı, tanımı, terimler üzerine yapılan telifler; bunların önemlileri; metotları üzerinde duruldu; sonra da belâgat terimleri sözlükleri ve her birinin müelliflerinin özellikleri konu edildi.

¹⁸⁶ Bkz. İbn Ebi'l-Isba', **Tahrîru't-Tahbîr**, s. 522.

¹⁸⁷ İbn Manzûr, Lisân, ilgili madde.

¹⁸⁸ Bkz. Safiyyüddin Hillî, **Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bediyye**, s. 113; İbn Hucce, **Hizânetü'l-Edeb**, I/266; İbn Ma'sûm, **Envârü'r-Rebî'**, IV/350.

¹⁸⁹ Bahaüddin Sübkî, **Arusu'l-Efrah**, Dâru's-Sürur, Beyrut, ts. Ayrıca bkz. **Şürûhu't-Telhîs**, IV/461.

Birinci bölümde, sayısı 1087 terime ulaşan belâğat terimlerinin çokluğu olgusu ele alındı; bunların belâğatın beş kısmına dağılımı verildi. Şöyle ki Mukaddime adlı birinci kısımda (Belâğat ve Fesâhat) terimlerin tümünün % 1.10'unu temsil eden 12 terim; ikincisi kısımda (ilmü'l-Me'ânî), terimlerin tümünün % 16.37'sini temsil eden 178 terim; üçünü kısımda (ilmü'l-Beyân) 150 terim; dördüncü kısımda (ilmü'l-Bedî') 726 terim; beşinci kısımda ise (hâtîme; es-serikatu's-şî'riyye/şîir çalıntıları; teennük fi'l-bed'/söze aşırı süslü başlamak, hüsnü't-tehallüs/sonucu süslü bitirmek ve hitâm) 21 terim yer almaktadır. Bu terimlerin her kısımdaki sayılarının farklılaşmasının gerekçelerini arzettim.

İkinci bölümde, belâğat terimlerinin çokluğunun sebeplerini şu şekilde maddeleştirdim: Bir belâğat türünü müstakil terim yapmak; gayeleri ve alâkaları terim yapmak; bir terimi bir kökten birçok sığayla isimlendirmek; bir tür için birçok terim üretmek; yeni terim üretmede yarışmak; başlık ve terimleri karıştırmak; hüsun ve berâ'at kelimelerini ekleyerek terimler üretmek; belâğat konularını aşırı parçalayıp bölümlere ayırmak; birçok türü bir terim altında toplamak; umûmî vasıfları terim diye sunmak; şevâhidi olmayan terimler üretmek. Bu bölümü, bedî' ekolünün gelişiminin, belâğat terimlerinin çoğalmasına rağbeti arttıran sebeplerinin en önemlisi olduğunu –ki bu bedî' ekolünün en önemli karakteristiğidir- ifade ederek bitirdim.

Üçüncü bölümde tümüyle belâğata ait olan ya da hem belâğat hem de diğer bilimlerle ortak olan belâğat terimlerinin çok anlamlılığını ele aldım; her bir tür için örnekler sundum.

Dördüncü bölümde, belâğat terimlerinin yapılarını sundum. Tüm belâğat terimlerine nispetle % 38.5'ini temsil eden ve sayısı 424'e ulaşan tek kelimelik terimler bulunmaktadır ki bu tür terimlerin kendisiyle temayüz ettiği bazı olgulara işaret ettim. Sonra belâğat terimlerine nispetle % 48.5'ini temsil eden ve sayısı 535 kadar olan iki kelimelik terimler bulunmaktadır. Bunları kendi içinde şöyle tasnif ettim: Tamlamalı terimler; Nitelemeli terimler; mukayyed terimler; atıflı terimler. Her bir çeşide ait terimlerin ayırıcı özelliklerinin önemlileri üzerinde durdum. Peşi sıra çok kelimeli terimleri sundum. Bunların sayısı 128 olup toplama nispetle % 11.7'yi temsil etmektedir. Bunları da kelime sayısına göre çeşitlere ayırdım. Başlık ve terim arasındaki karışıklık

sorunu üzerinde durdum ve ikisini ayrıştırmaya çalıştım. Başlıkların terim sayılmasının sebeplerine işaret ettim. Sonra terimler konusundaki itirâz konusu ve bu itirâzın sebeplerini sunarak bu bölümü sona erdirdim.

Çalışmada, şu neticelere ulaşılmıştır:

1. Diğer Arap dil ilimlerinin terimlerine kıyasla belâgat terimlerinin sayısı çok fazladır.

2. Bir tür için birçok terimin –ki bu sayı bazen yediye ulaşmaktadır- çokluğu olgusunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

3. Bedî’ ekolü, öteki belâgat ekollerinden daha fazla terim üretmeye hırslı olmasına rağmen, bu ekol diğer ekollere göre terimleri tam olarak netleştirmede güçlü değildir.

4. Belâgat terimleri, belâgat ilminin diğer Arap dil ilimleri ve öteki ilimlerin yardımlaşmaları; irtibatları ve yakınlıkları sonucu ortaya çıkmıştır.

5. Bazı ilim dallarının müstakil dallara ayrılması neticesinde ortak terimlerin oluşmasında büyük değişimler söz konusudur ki, bu durum belâgat dallarının çok olmasının en önemli gerekçesidir.

Arzum, belâgat terimleri sorunlarına ışık tutmaya çalıştığım; önemli meselelerinde görüş beyân ettiğim bu çalışmamın, araştırmacıları belâgat sorunları üzerinde daha fazla yoğunlaşmasına ve araştırma yapmasına sebep olmasıdır.

Hamd Alemlerin Rabbi olan Allah’adır; salatü selam nebimiz Muhammed’e (as); ailesine ve ashabına olsun.

Kaynakça

Abdünnûr, Cebbûr, **el-Mu’cemü’l-Edebi**, Beyrut, 1979.

Akkâvî, İn’âm Fevvâl, **el-Mu’cemü’l-Mufassal fi Ulûmi’l-Belâğa (el-Bedî’ ve’l-Beyân ve’l-Me’âni)**, Beyrut, 1413.

Alevî, Vecihüddin, **Ezhâru’r-Rebi’ ve Ğâyetü’l-Emânî fi Şerhi’l-Cevheri’r-Refi’ ve Devheti’l-Me’âni fi Ma’rifeti Envâi’l-Bedî’ ve Medhi’n-Nebiyi’l-Adnânî**, yazma, Mektebetü Câmî’ati’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmiyye, Kısmu’l-Mahtûtât, nr. 2504.

Alevî, Yahya b. Hamza, **et-Tırâzu’l-Mutazammin li Esrâri’l-Belâğe ve Ulûmi Hakâiki’l-İcâz**, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ts.

- Âlûsî, Şihâbüddin, **Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî**, tah. Ali Abdülbari Atiyye, Beyrut, 1415.
- Askerî, Ebû Hilâl, **Kitâbü's-Sinâ'ateyn**, tah. Ali Muhammed Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1371.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed, **Şerhu't-Telhîs**, tah. Muhammed Mustafa Ramazan Sufiyye, Trablus-Libya, 1983.
- Bağdâdî, İbn Tâhir, **Kânûnu'l-Belâge**, tah. Muhsin Ğayyâd Acil, Beyrut, 1409.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn el-Mu'tezilî, **el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh**, takd.-zabt. Şeyh Halil Meyyis, Beyrut, 1403.
- Buşeyhî, Şâhid, **Mustalahâtün Belâğiyetün ve Nakdiyyetün fi Kitâbi'l-Beyân ve't-Tebyîn li'l-Câhız**, Beyrut, 1402.
- Câhız, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, tah. Abdüsselam Harun, Mektebetü'l-Hancî, ys., ts.
- Cürcânî, Abdülkâhir, **Delâilü'l-İ'câz**, tah. Mahmûd Şâkir, Kâhire, 1404.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, **et-Ta'rifât**, Beyrut, 1403.
- Ebu Hayyân el-Endülüsi, **el-Bahru'l-Muhît**, Dâru'l-Fıkr, 1403.
- Ebu's-Su'ûd el-İmâdî, **Tefsîrü Ebi's-Su'ûd (İrşâdü'l-Aklî's-Selîm İla Mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm)**, tah. Abdülkâdir Ahmed Ata, Riyad, ts.
- Emin, Bekrî Şeyh, **el-Belâgatü'l-Arabiyye fi Sevbiha'l-Cedîd (İlmü'l-Bedî')**, Beyrut, 1987.
- Firûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut, 1406.
- Hafâcî, İbn Sinân, **Sirru'l-Fesâhe**, şerh.-ta'lik: Abdülmüteal Saidi, Mısır-Ezher, 1398.
- Halebî, Şihâbüddin Mahmûd, **Hüsnü't-Teveşşül İla Sinâ'ati't-Teressül**, tah. Ekrem Osman Yusuf, Bağdad, 1980.
- Hamevî, İbn Hücce, **Hizânetü'l-Edeb ve Ğâyetü'l-Ereb**, şerh. İsam Şeitu, Beyrut, 1987.
- Horazmî, **Mefâtihü'l-Ulûm**, tah. İbrahim Ebyari, Beyrut, 1409.
- Hillî, Safiyyüddin, **Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bediiyye**, tah. Nesib Neşâvî, Dimeşk, 1402.
- Itr, Nûruddin, **Mu'cemü Mustalahâti'l-Hadîs**, 1997.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Câbir, **el-Hulletü's-Sirâ fi Medhi Hayri'l-Verâ= Şerhu İbn Câbir li Bediiyye**, tah. Ali Ebû Zeyd, Alemü'l-Kütüb, 1405.
- İbn Ebi'l-Hadîd, **el-Felekü'd-Dâir ale'l-Meseli's-Sâir**, tah. Ahmed el-Hûfi- Bedevî Tabâne, Riyad, 1404.
- İbn Ebi'l-Isba' el-Mısırî, **Bediü'l-Kur'ân**, tah. Hafnî Şeref, Mısır, ts.
- İbn Ebi'l-Isba' el-Mısırî, **Tahrîrüt-Tahbîr fi Sinâ'ati's-Şi'r ve'n-Nesr ve Beyânü'l-Câzi'l-Kur'ân**, tah. Hafnî Şeref, Lecnetü İhyâi't-Türas, 1963.
- İbn Esîr, **el-Meseli's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir**, tah. Ahmed el-Hûfi-Bedevî Tabâne, Riyad, 1403.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed ez-Zâhirî, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, tah. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, 1403.
- İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm**, Beyrut, 1983.

- İbn Ma'sûm el-Medenî, **Envâru'r-Rebî' fi Envâi'l-Bedî'**, tah. Şâkir Hadi Şûkr, Necef, 1389.
- İbn Mâlik, Bedruddin, **el-Mısbâh fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'**, tah. Hüsnî Abdülcelil Yusuf, Kâhire, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, ts.
- İbn Mu'tez, Abdullah b. Mu'tez, **el-Bedî'**, ta'lik Ignatius Kratchkovsky, Bağdad, 1399.
- İbn Reşîk el-Kayravânî, **el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih ve Nakdih**, tah. Muhammed Karkazan, Beyrut, 1408.
- İbn Vehb el-Kâtib, **el-Burhân fi Vücûhi'l-Kur'ân**, tah. Hafnî Şeref, Mektebetü's-Şebab.
- İbnü'n-Nekîb, **Mukaddimetü Tefsîri İbn Nekîb fi İlmi'l-Beyân ve'l-Me'ânî ve'l-Bedî' ve İ'câzi'l-Kur'ân**, tah. Zekeriyya Sa'id, Kâhire, 1415.
- İkbâl, Ahmed Şerkâvî, **Mu'cemü'l-Me'âcim**, Beyrut, 1407.
- Kalkîle, Abde Abdülaziz, **Mu'cemü'l-Belâğati'l-Arabiyye: Nakd ve Nakz**, Kâhire, 1412.
- Kalkîle, Abde, **el-Belâğatü'l-Istilâhiyye**, Kâhire, 1407.
- Kavzî, Avz, **el-Mustalahu'n-Nahvî: Neş'etüh ve Tatavvuruh hatta Evahiri'l-Karni's-Salisi'l-Hicri**, Câmî'atü Riyad, 1401.
- Kazvînî, Hatîb, **el-İzâh**, şerh. ve ta'lik: Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, Beyrut, 1395.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ, **el-Külliyât**, tah. Adnan Derviş-Muhammed Mısrî, Dımeşk, 1974.
- Kudâme b. Cafer, **Nakdû's-Şi'r**, tah. Kemal Mustafa, Kâhire, 1398.
- Lübedî, Muhammed Semîr, **Mu'cemü'l-Mustalahâti'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye**, Beyrut, 1406.
- Matlûb, Ahmed, **Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tatavvuruha**, Irak, 1997.
- Matlûb, Ahmed, **Mu'cemü'n-Nakdi'l-Arabiyyi'l-Kadîm**, Bağdad, 1989.
- Müflih, Abdullah b. Muhammed, **el-Bahsü'l-Belâğî fi'l-Mağribî'l-Arabî fi'l-Karneyni's-Sabî' ve's-Samin**, (mastır), Külliyyetü'l-Luğati'l-arabiyye, Riyad, 1417.
- Münâvî, Muhammed Abdürrauf, **et-Tevkîf ale Muhimmatü't-Te'ârif**, tah. Muhammed Rıdvan Daye, Beyrut, 1410.
- Nesefî, Necmüddin, **Talebetü't-Talebe fi'l-Istilâhati'l-Fıkhiyye**, tah. Halil Meyyis, Beyrut, 1986.
- Râzî, Fahrüddin, **Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İ'câz**, tah. Bekrî Şeyh Emin, Beyrut, 1985.
- Ru'aynî, İbn Mâlik, **Tırâzu'l-Hulle ve Şifâü'l-Ğulle**, tah. Reça es-Seyyid el-Cevherî, İskenderiye, 1410.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan, **Kitâbü Me'âni'l-Hurûf**, tah. Abdülfettâh İsmail eş-Şelebî, Dâru's-Şuruk, Cidde, 1404.
- Sahib b. Abbad, **el-İknâ' fi'l-Arûz ve Tahrîcü'l-Kavâfi**, tah. Muhammed Hasan Âl-i Yâsin, Bağdad, 1397.
- Sâlih, Subhî, **Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuh: Arz ve Dirase**, Beyrut, 1982.
- Se'âlibî, el-Fâsî, **Envârü't-Tecellî ala ma Tezammenethü Kasidetü'l-Huli**, yazma.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kub, **Miftâhu'l-Ulûm**, zabt-şerh: Naim Zarzur, Beyrut, 1403.

Suyûtî, Celâluddin, **Şerhu Ukûdi'l-Ceman**, Mısır, 1358.

Suyûtî, Celâluddin, **Cena'l-Cinâs**, tah. Muhammed Ali Rızık el-Hafâcî, ed-Dâru'l-Fenniyye, ys., ts.

Şürûhu't-Telhîs (Muhtasaru't-Teftazânî, Mevâhibü'l-Fettâh libn Ya'kûb el-Mağribî, Arûsu'l-Efrâh li Behâuddin Sübkî, Haşiyetü't-Desûkî ale Şerhi's-Sa'd), Dâru's-Surûr, Beyrut, ts.

Tabâne, Bedevî, **Mu'cemü'l-Belâğati'l-Arabiyye**, Trablus-Libya, 1395-1397.

Tebrizî, Hatîb, **el-Vâfi fi'l-Arûz ve'l-Kavâfi**, tah. Ömer Yahya- Fahrud-din Kabave, Dimeşk, 1395.

Teftazânî, Sa'düddin, **el-Mutavval fi Şerhi Telhîsi'l-Miftâh**, İran, 1309.

Tehânevî, **Keşşâfü Istilâhati'l-Fünûn**, tah. Lütüfî Abdülbedî, Mısır, ts.

Tîbî, Şerefüddin, **et-Tibyân fi İlmi'l-Me'ânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân**, tah. Hadi Atiyye Matar Hilâli, Beyrut, 1407.

Ubâde, Muhammed İbrahim, **Mu'cemu Mustalahâti'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Arûz ve'l-Kâfiye**, Kâhire, ts.

Vatvat, Reşidüddin, **Hedâiku's-Sihr fi Dekâiki's-Şî'r**, Ar. çev. İbrahim eş-Şevâribî, Kâhire, 1364.

Ya'kûb, Emil; Âsi, Mîşâl, **el-Mu'cemü'l-Mufassal fi'l-Luğa ve'l-Edeb**, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1997.

Zemaşşerî, Mahmûd b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fi Vücûhi't-Te'vil**, Beyrut, ts.

Zencânî, **Mi'yarü'n-Nizâr fi Ulûmi'l-Eş'âr**, tah. Muhammed Ali Rızık el-Hafâcî, Kâhire, ts.

Ziriklî, Hayruddin, **el-A'lâm**, ys., ts.

Antropo-Teolojik Açından 'İrtica' ve 'Mürtecî' Kavramları Üzerine Sosyo-Politik İçerikli Semantik Bir Yaklaşım

*Recep ÖNAL**

Öz: Bu makalede, İstanbul'da 1909 yılında meydana gelen 31 Mart Vak'asıyla birlikte dinî ve siyasî bir anlam kazanarak Türk siyasî literatürüne giren "irticâ" ve "mürtecî" kavramları ele alınacaktır. Günümüzde de güncelliğini korumaya devam eden bu aktüel konu değerlendirilirken ilk olarak adı geçen kavramların Doğu ve Batı kaynaklarında hangi anlamlarda ve nasıl kullanıldıkları üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede etimolojik olarak "irticâ" ve "mürtecî" kavramlarının semantik içeriği tespit edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra, bir fikir ve ideoloji olarak Türk siyaset tarihinde bu kavramlarla ne amaçlandığı ve hangi anlamlarda kullanıldığı, zaman içerisinde nasıl dinî ve siyasî bir içerik kazandıkları tarihsel olaylar ekseninde açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İrticâ, Mürtecî, Din, Siyaset, Batılılaşma.

A Semantic Approach on the Concepts of "Fundamentalism" and "Fundamentalist" from Anthropo-Theological Perspective

Abstract: In this article, it will be examined that the concepts of 'reaction' and 'reactionary' that entering the Turkish political literature by gaining of religious and political meaning when occur the "31st March Incident" in Istanbul in 1909. While the current issue is assessed, which is continue to protect actuality today too, it will be underlined that the mentioned concepts which meanings and how are used in the Eastern and Western resources. In this context, etymologically the semantic content of the concepts of 'reaction' and 'reactionary' will be studied to determine. Then, as an idea and ideology, it will be explained that what was intended with these concepts and which means are used as well as how they gain religious and political content over time the axis of the historical events.

Keywords: Reaction, Reactionary, Religion, Politics, Westernization,

* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

İktibas / Citation: Recep Önal, “Antropo-Teolojik Açından ‘İrtica’ ve ‘Mürteci’ Kavramları Üzerine Sosyo-Politik İçerikli Semantik Bir Yaklaşım”, *Usûl*, 19 (2013/1), 107 - 138.

Giriş

Türk siyaset tarihinde irticâ ve mürteci kavramlarının kullanılması yaklaşık olarak iki asır öncesine kadar götürülebilir. Bu kadar uzun bir geçmişe sahip olmasına rağmen bu kavramlar üzerinde akademik ve yasal çerçevede hem tanımları hem de muhtevası üzerinde ortak bir kültür ve dil oluşturulamamıştır. Günümüzde yapılan irticâ tartışmalarının temel sebebi de buradan kaynaklanmıştır.

İrticam tanımı üzerinde ortak bir mutabakat sağlanamadığı için (31 Mart Vak’ası’nda olduğu gibi) Türk siyaset tarihinde meydana gelen birtakım hadiseler özellikle din ile ilişkilendirilip irticâi eylemler olarak değerlendirilmiştir. Halbuki bu olaylar günümüz verileri doğrultusunda objektif olarak tekrar ele alındığın da, dinî içerikli olmadıkları, aksine eylemcilerin siyasî ve iktisadî bazı çıkar ve menfaat elde etmek için gerçekleştirdikleri anlaşılacaktır. Örneğin Osmanlı döneminde matbaanın kuruluşuna karşı alınan tavırlar daima dinî içerikli ilk irticâ hadisesi olarak değerlendirilmektedir. Gerçekte ise bu hadisede dini faktörlerden daha ziyade, iktisadi bir faktör rol oynamıştır. Bu nedenle matbaanın kuruluşuna yönelik karşı çıkışlar el yazması kitaplardan para kazanan yazı esnafının bir tepkisi ya da teknik ile el maharetinin bir mücadelesi olarak anlaşılmalıdır.¹

Diğer taraftan II. Meşrutiyet sonrası İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin temsil ettiği asker ve sivil bürokratların 31 Mart Vak’ası’ndan sonra iktidarı ele geçirmesi ve akabinde takip ettiği politikalar ve sergilediği menfi tutumlar, irticân Türkiye siyasetinde yüzyıl sürecek bir mesele olarak başlamasına, anlamsız ve sonuçsuz tartışmaların çoğalmasına neden olmuştur.² Zira sosyo-

¹ Cahit Tanyol, “Dün ve Bugün İrticâ-İnkılâp”, *Türk Düşüncesi*, Ed. Peyami Safa, İstanbul 1959, 5 (10), s. 24-25.

² Bekir Berat Özipek, “İrtica Nedir?”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Ed. Yasin Aktay, İstanbul 2004, IV, 237; Alkan, “Ordu Siyaset İlişkisinin Tarihine Bir Derkenar: 31 Mart Vak’ası ve Sonuçları”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, II, 428.

lojik ve siyasî bakımdan egemen konumda olan İttihatçılar kendi yaşam tarzları ve uygulamalarını resmî olarak "ilericilik" şeklinde tanımlamış, muhalifleri ve onların eylemlerini de "gericilik" olarak itham etmişlerdir. Böylece mevcut rejime muhalefet eden kesimleri "gerici" yaftası kullanarak aşağılamayı hedeflemişlerdir. İttihatçılardan miras kalan bu menfi uygulamalar günümüzde de benzer şekilde uygulanmaya çalışılmış, bu da irticâ konusunun günümüz Türkiye'sinde sorun haline gelmesine sebep olmuştur.³ Bu nedenle irticâ kavramının tarifi ve muhtevasını tespit edebilmek ve irticâ meselesini sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için geçmişte yaşanmış ve irticâî eylemler olarak tanımlanmış birtakım hadiselerin tekrar gözden geçirilmesine bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

I. Doğu ve Batı Kıskaçında Etimolojik Yapı

İrtica, Arapça bir kelime olup "bir işe, bir fikre, bir yere geri dönüş, geriye dönme" anlamına gelen "rucû" kökünden türetilmiştir.⁴ Kök anlamından hareketle de "geriye dönüş, eskiyi isteme, geri dönücülük, gericilik, ilerleme düşmanlığı, mevcut düzene karşı çıkararak eskinin tekrar yaşatılmaya çalışılması veya eski şartlara yeniden dönülmek istenmesi" şeklinde tarif edilmiştir.⁵ Günümüz Türk siyasetinde ise irticâ denince, daha çok 1990'lı yıllarda dinin kamusal/görünür alanda ön plana çıkmasının da etkisiyle "mevcut düzeni dinî esaslara dayandırmayı amaçlayan düşünce ve eylemler" kastedilmektedir.⁶ İrticâın bu anlamlarda kullanılan herhangi bir tarifi klasik Arapça lügat kitaplarında yapılmamıştır.

İslam literatüründe irticâ kavramı "İslam'dan uzaklaşıp tekrar câhiliye dönemine dönme" anlamında kullanılmıştır. "Câhiliye" deyimiyile de İslam'a

³ Özipek, "İrtica Nedir?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, VI, 238.

⁴ İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl, *Lisanü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed Şazeli, Kahire: Daru'l-Maarif, ty., III, 1092-1093.

⁵ Nureddin Topçu, *İradenin Davası*, Haz. İsmail Kara, İstanbul 1998, s. 210; Mehmet Doğan, "Sözlüklerde İrtica Arayışı", *İslâmiyât*, 10 (2), s. 28; Ömer Demir-Mustafa Acar, "İrtica Maddesi", Sosyal Bilimler Sözlüğü, Vadi Yay., Ankara 2002.

⁶ Şaban Sitembölükbaşı, "İrtica", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 458.

karşı çıkan Arap müşriklerinin “gerilikleri” yani İslam’dan önceki düşünce ve pratikleri kastedilmiştir.⁷ Nitekim Kur’an’da geriye dönüş, İslam’dan önceki inanç, tutum ve davranışlara özenme ve inançsızlığa yönelme olarak tanımlanmış; Hz. Muhammed’e karşı direnenlere “eskilerin özentilerine kapılanlar” nazarıyla bakılmış ve bu kimseler gerici olarak nitelendirilmiştir.⁸ Hz. Peygamber’in vefatından sonra da İslamiyet’i bırakıp irtidat edenlere, câhiliye dönemine, eski ve kötü hayata dönenlere mürted ve mürtecî; bu irtidata da irticâ adı verilmiştir. Buna göre irticâ kısaca, İslâm’ı bırakıp, cahiliye devrine dönme olarak tanımlanabilir. Ancak burada “câhiliye dönemi” ile bir zaman dilimi değil, bir hayat felsefesi ve nizamı kastedilmektedir. İslâm bu devri kapamak için gelmiştir.⁹ Nitekim Hz. Muhammed Veda Haccı’nda “Benden sonra yeniden, birbirinizi öldürmek, birbirinizle çatışmak üzere küfre dönmeyin, geri dönüp yeniden kâfirler olmayın!”¹⁰ buyurarak buna dikkat çekmiştir. Şöyle ki bu cümlede geçen “geri dönme” kelimesinin Arapça karşılığı “lâ terci’û”dur ve “irticâ’a sapmayın” şeklinde de tercüme edilebilir. Bu açıdan bakıldığında da irticâ, Müslümanların, İslam’dan önceki duruma, câhiliye dönemine; yani küfre, şirke ve anarşiye dönmeleri anlamına gelir. Çünkü İslam, şirk ve küfür yerine “tevhîd”i, anarşi yerine de düzeni getirmiştir. İşte Hz. Peygamber “irticâ’a sapmayın” derken “bu imanı ve düzeni bırakıp, câhiliye dönemi şirk ve düzensizliğine dönmeyin” demiş olmaktadır.¹¹ Diğer taraftan irticâ kavramı bu anlamda İslam Devleti’nin ilk Halifesi Hz. Ebû Bekir döneminde de kullanılmıştır. Örneğin Yemen ve Necd Araplarından bir kısmı daha önce kabul ettikleri halde İslam’ı gönüllerine tam olarak sindirememişler; bilhassa zekât vermeyi ve savaşlarda görev almayı reddederek Câhiliyye dönemindeki örf, adet ve batıl inançlarına geri dönmeyi istemişlerdir. Bunun üzerine Halife Hz. Ebu Bekir onların bu tutumlarını dinden sapma, tekrar

⁷ Özipek, “İrtica Nedir?”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, IV, 244.

⁸ Âl-i İmrân 3/154; Mâide sûresi 5/50; Ahzâb 33/33; Fetih 48/26.

⁹ Hayreddin Karaman, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1996, III, 474-475.

¹⁰ Müslim, İman, 120.

¹¹ Hayreddin Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, İstanbul 1998, II, 119-120.

cehalet ve şirk hayatına geri dönme anlamında kendileriyle mücadele edilmesi gereken bir hareket olarak değerlendirmiştir.¹²

Bu açıklamalara göre İslam tarihinin ilk devirlerinde irticâ, İslam’ın yaşam tarzını terk edip İslam öncesi cahiliye yaşam tarzına geri dönme veya zina, kumar, içki, faiz ve rüşvet gibi İslam’ın yasakladığı haramları benimsenme ve savunma anlamına gelmektedir.

İrtica kelimesinin Batı literatüründeki karşılığı ise “tesire, amele, etkiye karşı tepki göstermek” anlamına gelen “Reaction” kelimesidir. Kelimenin Fransızcası “Réaction”, Almancası “Geganwirkung”, İngilizcesi “Reaction”, İtalyancası da “Reazione”dir.¹³ Batı’da muhafazakâr kavramının bir karşıtı olarak “reaksiyoner” kavramı kullanılır. İnsanlık tarihinin sürekli ve düz bir gelişme çizgisi takip ettiğine inanan 19. yüzyılın bazı liberal düşünürleri, terakkiyi/ilerlemeyi engellediğine inandıkları her türlü düşünce ve eylemi “reaksiyoner” olarak tanımlamışlardır. “Mürteci” kelimesi de aynı yüzyılda, Osmanlı’nın bazı düşünürleri tarafından reaksiyoner kelimesini karşılamak üzere türetilmiştir. Bu nedenle irticâ sözü, karşıtı olarak, akla “terakki”, “tekâmül” ve “inkılâp” kelimelerini getirmektedir. Buna göre mürteci, inkılâba karşı duran ve mevcudu muhafaza etmekle yetinmeyip toplumu geriye götürmeye çalışan, bunu da genellikle dine dayandırmak, meşrutiyetini oradan çıkarmak isteyen kimse olarak görülmüştür.¹⁴

İrtica kelimesi Türkçe’ye “gericilik, her türlü yeniliğe karşı çıkarak eskiyi muhafaza etme, geriye doğru hareket etme, eski düzeni geri getirmeye çalışma” şeklinde çevrilmiş, irticâ taraftarları da gerici anlamında “mürteci” olarak tanımlanmıştır.¹⁵ Nitekim Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan Türkçe sözlükte irticâın Türkçe karşılığı olarak “geriye dönüş” değil ilericiliğin zıddı olan “gericilik” kelimesi kullanılmıştır. Toplumsal ilişkiler söz konusu oldu-

¹² M. Ali Kaya, “İrtica Kavramı”, *Köprü*, Bahar 2002, Sayı: 78, s. 80.

¹³ Peyami Safa, “İrtica Nedir?”, *İslam Medeniyeti*, Ed. Sedat Şenerman, 25 Temmuz 1969, s. 25; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul 1976, VI, 295.

¹⁴ Mehmet Aydın, *İçeride Kritik Bakış: Din- Felsefe-Laiklik*, Haz. Mehmet Gündem, İstanbul 1999, s. 158-159.

¹⁵ Safa, “İrtica Nedir?”, *İslam Medeniyeti*, s. 25; Komisyon, “İrticâ”, *Yeni Türk Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, IV, 1495.

ğunda da değişmelere karşı çıkan ve mevcut düzeni sürdürmeyi ya da eski düzeni yeniden kurmayı amaçlayan tutum ve eylemler kastedilmiştir.¹⁶ Dolayısıyla Türkçe’de irticâ kelimesi “eskiye dönmeyi isteme ve yenileşmeye karşı olma” anlamında kullanılmıştır.

II. Antropolojik Arka Plandan Hareketle Semantik İçerik

İrtica mefhumu sosyo-politik, tarihî ve psikolojik bir zeminin üzerine oturmaktadır. Bu nedenle değişik alanlarda sıklıkla kullanılan bir kelime olmuş, özellikle siyasî, sosyal, felsefî ve kültürel alanlarda irticân pek çok tanımı yapılmıştır.¹⁷ Örneğin felsefî alanda irticâ ile geçmişe ait düşünce sistemlerini taşıyanlar kastedilirken, sosyal ve kültürel alanda modern çağın değer, kurum ve pratiklerini benimsemeyip önceki hali iade etmek için mevcut hale karşı çıkanlar; siyasî alanda da eski rejimi yeniden ihya etmek isteyenlerin düşünce ve tutumları ifade edilmiştir.¹⁸ Yapılan bu farklı tanımlamalardan hareketle irticâ “iyiye, kemale doğru gelişmiş ve değişmiş bir toplumun bundan vazgeçerek geriye dönmesi, kötü, eksik ve ilkel olanı benimsemesi şeklinde de tarif edilmiştir.¹⁹ Bu anlamda irticâ, kendini yeni, yenilikçi ve çağdaş addeden kesim tarafından sıklıkla kullanılmış, dinî ve millî değerleri muhafaza çalışanlar ise gerici ve irticâcı olarak itham edilmiştir.²⁰

Günümüzde irticâ teriminin çeşitli tanımları yapılmış olmakla birlikte tarifi ve muhtevasına ilişkin ortak bir dil oluşturulamamıştır. Bu durum yapılan tanımlamaların kendi içinde problemliliğine neden olmuştur. Şöyle ki; irticâ, mevcut halin evvelkine dönme anlamında kullanıldığında, zaman bakımından “gerilik” manasına gelir; fakat mahiyet bakımından “ilerilik” manasına da gelebilir. Örneğin Cumhuriyet rejiminden sonra mutlakiyet idaresi gelmiş olsa, bu durumda Cumhuriyet’e dönmeyi isteyen bir hareket, zaman bakımından gerici, mahiyet bakımından da ilerici bir hareket olacaktır. Spen-

¹⁶ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, II, 227; VI, 295; Mehmet S. Hatipoğlu, “İrtica Nerde”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2 s. 10; Sitembölükbaşı, “İrtica”, *DİA*, XXII, 458.

¹⁷ Hatipoğlu, “İrtica Nerde”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 10.

¹⁸ Özipek, “İrtica Nedir?”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, s. 236.

¹⁹ Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, II, 124.

²⁰ Doğan, “Sözlüklerde İrtica Arayışı”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 25; Nureddin Topçu, *İrâdenin Davası*, Haz. İsmail Kara, İstanbul 1998, s. 210.

cer bu durumu “Re-reaction” yani “irticâa karşı irticâ” şeklinde tanımlamaktadır.²¹

Öte taraftan irticâın genel anlamda geri olanı, dinî veya dine ilişkin olanı ifade eder anlamda algılanarak “aklın ve bilimin aydınlık yolundan alıkoymaya çalışan gerici yobaz güçler” şeklinde de bir tanımlaması da yapılmıştır. Bu tanımlama da kendi içinde tutarsız görünmektedir. Çünkü “ileri” ve “geri”nin, “çağın gerekleri” ve ona uygun olanla “çağdışı”nın veya geçmişte kalması gereken değerlerin neler olduğu konusunda genel bir mutabakat sağlanamamıştır.²² Bir diğer ifadeyle “ilerilik” ve “gerilik” hakkında genel kabul görmüş herhangi bir ilmi kriter tespit edilememiştir. Bu nedenle “ileri toplum-geri toplum”, “ileri düşünce-geri düşünce” diye mutlak kategorilerden bahsedilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü sadece belli bir kritere göre belli bir konuda ilerilik ya da gerilik söz konusu olabilir. Buna göre irticâ tanımlaması yapılırken dikkat edilmesi gereken en önemli husus geri olan veya geride kalmış olanın daima kötü ya da ileriliklik daima iyi, gericilik daima kötü şeklinde bir genellemeye gidilmesidir.²³ Zira geride kalan şey her zaman şimdiki olandan daha kötü olmayabilir; bazen eşit, bazen de daha iyi olabilir. Tarihçiler bazı millet ve devletlerin tarihî hayatlarını “kuruluş, ilerleme, duraklama, gerileme, çökme ve dağılma” şeklinde dönemlere ayırırlar. Böyle bir ayırımda duraklama ve gerileme dönemleri zaman bakımından daha sonra ve yeni olduğu halde değer bakımından kötüdür. Geride ve eskide kalmış bulunan “kuruluş ve ilerleme” dönemleri ise zaman bakımından geride ve eskide kalmış olsa bile daha iyidir, güzeldir, değerli olabilir. Bu nedenle zaman bakımından olmasa bile durum bakımından oraya dönülerek, yeniden ilerleme döneminin güzelliklerine kavuşma arzusu tabii karşılanmalı, gericilik olarak itham edilmemelidir.²⁴ Bu durum göz önünde bulundurularak irticâ şu şekilde tanımlanmaktadır: “Bir toplumu daha ileri ve iyi olan bir durumdan daha geri ve kötü olan bir duruma döndürmektir. Mürtecî de, böyle bir “geriye götürme”

²¹ Safa, “İrtica Nedir?”, *İslam Medeniyeti*, s. 25; Komisyon, “İrticâ”, *Yeni Türk Ansiklopedisi*, IV, 1495.

²² Özipek, “İrtica Nedir?”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, s. 238.

²³ Erol Güngör, *Kültür Değişimi ve Milliyetçilik*, İstanbul 1994, s. 44.

²⁴ Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, II, 119.

işini düşünen, tasarlayan ve bunun için gizli veya açık bir aksiyon planı hazırlayan veya böyle bir plan içinde yer alan kişidir.²⁵

III. Hıristiyan ve İslâm Teolojisinde Semantik Yakınlığı Olan Kavramlar

İrtica ile doğrudan veya dolaylı ilgisi olan bazı kavramlar, bazen irticâ kelimesinin yerine bazen de onunla yakın anlamda kullanılmaktadır. Bunlar arasında en yaygın şekilde kullanılanları Fundamentalizm, Muhafazakârlık ve Yobazlık kavramları gelmektedir. Bunların irticâ ile anlam ilişkilerinin açıklanması konunun daha iyi anlaşılabilmesi bakımından önem arz etmektedir.

Daha çok Hıristiyan teolojisinde kullanılan “fundamentalizm” terimi 1920’lerde Amerika’da ortaya çıkmış bir kelime olup, terim olarak “asla ve temele dönme” anlamına gelir. Bu anlamıyla irticâ’ya oldukça yakındır. Bu kavram modernist teolojiye ve sekülerleşme akımına direnmeyi Hıristiyanlığın temel görevi sayan Evanjelik akımı ifade eder.²⁶ Dinin temel metinlerine ya da aslına geri dönmeyi isteyen bu hareket, utsal kitabın asla yanılmaz olduğunu, bu nedenle onu nokta ve virgülüne kadar olduğu gibi kabul etmek gerektiğini savunur. Kitab-ı Mukaddes’in literal (lafzi) yorumunu esas alır ve her türlü tefsir ve te’vili reddeder. Fundamentalistler, bilimsel teori ve değişimlere, bilhassa dinde modernizm ve liberalizme karşı çıkarlar.²⁷ Bu nedenle dini akidelerde aşırı, tutucu ve dinin aslına dönülmesini isteyen ve bu hususta taviz vermeyen kimseler olarak bilinirler.²⁸

Ortaya ilk çıktığında Amerika’daki Hıristiyan mezhepler için kullanılan fundamentalizm, son zamanlarda İslamiyet içindeki eğilimler için de kullanılmaya başlanmıştır. Gerek Hıristiyan gerek İslam literatüründe teolojik bir nitelik taşımakla birlikte, zamanla toplumsal reforma karşı olan ve siyasal

²⁵ Aydın, *İçe Kritik Bakış: Din- Felsefe-Laiklik*, s. 157; Karaman, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri*, III, 474.

²⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 263; Aydın, *Din- Felsefe-Laiklik*, s. 160

²⁷ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, II, 182.

²⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 263.

iktidarı ele geçirmeye çalışan kimseler de yine bu kelimeyle ifade edilmektedir.²⁹

Fundamentalizm, Türkçe'ye "köktendincilik" olarak tercüme edilirken orijinal anlam çerçevesinden çıkarılmış ve çok çeşitli tutum ve davranışları anlatmak için kullanılmıştır. Bu suretle ciddi yanlış anlamalara sebep olmuştur. Çünkü İslam teolojisi söz konusu olduğunda "kökten" denilince akla, Kuran ve Sünnet" gelmektedir. Bu nedenle İslam tarihinde görülen "köklere dönme" hareketleri, irticâ hareketleri değil, gücünü köklerden almak suretiyle, gelenek ve göreneklerin geriletici etkilerinden kurtulmayı hedefleyen "ilerlemeci" bir hareket olarak değerlendirilmelidir.³⁰

Muhafazakârlık kavramına gelince; günümüzde sıkça kullanılan bu kavram, özellikle siyasî ve sosyal alanda bazen insanların kendi dünya görüşlerini veya başkasının dünya görüşünü belirtmek, bazen bir tutumu övmek veya yermek, bazen iktidarı bazen de muhalefeti tanımlamak için kullanılmaktadır. Böylesi geniş bir anlam alanı olduğu için bazen gerçek anlamının dışında yanlış kullanımlara maruz kalarak istismar edilebilmektedir.³¹ Bu nedenle muhafazakârlık kavramının ne anlama geldiğinin tespit edilmesi hem yanlış kullanımlarının önlenmesi hem de irticâ kavramı ile olan anlam ilişkisinin anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

Muhafazakârlık, bir şeyi korumak ya da olduğu gibi muhafaza etmek anlamına gelir. Ancak siyasî ve kültürel anlamında kullanılması ve literatüre girmesi 19. yüzyılın başlarında Avrupa'da ve Amerika'da siyasî ve sosyal gelişmeler neticesinde gerçekleşmiştir.³² Şöyle ki Avrupa toplumu aydınlanma ve modernleşme sürecinde iki zıt akımın ortaya çıkmasına şahit olmuştu. Bir yanda iradi müdahaleler ve inkılâplarla değişmek isteyenler, öte yanda geleneğe sarılanlar, geçmişe bağlanarak yerlerini korumak isteyenler. Birinciler "ileri", ikinciler ise "geri" hareketi temsil etmişlerdir. Gelenekleri tamamen terk edip yeni cemiyete girmek isteyenler inkılâpçı/çağdaş; her türlü değişmeyi

²⁹ Gordon Marshall, *Sosyoloji sözlüğü*, Ankara 1999, s. 251.

³⁰ Aydın, *İçerik Kritik Bakış: Din- Felsefe-Laiklik*, s. 160

³¹ B. Berat Özipek, "Muhafazakârlık Nedir?" *Köprü*, Kış 2007, Sayı: 27, s. 13.

³² Marshall, *Sosyoloji sözlüğü*, s. 512; Ali Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, İstanbul 1997, s. 163.

reddederek eski düzen ve geleneklere sığınanlar gerici/irticâcı olarak değerlendirilmişti. Bu iki zıt akımın arasında orta bir yol tutan ve “muhafazakârlar” olarak isimlendirilen bir akım daha ortaya çıkmıştı. Bu akım toplumun geleneklerine ve değerlerine sadık kalarak gelişmek isteyenler tarafından temsil edilmekteydi. İşte bu kimseler “muhafazakâr” adıyla siyasî gündeme yerleşmiştir.³³

Avrupa’da muhafazakârlık ekseninde yaşanan bu kutuplaşmalar, Osmanlı toplumu için de söz konusu olmuştur. Nitekim 19. yüzyıl Osmanlı tarihi, Batıcılar, modernleştiriciler, reformcular ve laikler bir safta; İslamcılar, gelenekçiler, muhafazakârlar ve gericilerin öbür tarafta yer aldığı bir mücadele olarak tasvir edilmiştir.³⁴

Tarihî ve kültürel dokuyu yeterince dikkate almayan inkılâpların veya yenileşmenin başarılı olamayacağı gibi değişmeye kapalı olan toplumların da hayatta kalmalarının son derece zayıf olacağı toplumsal bir realitedir.³⁵ Zira “hal-i hazır/bugün” denilen şey, bir ucu dünün, diğer ucu ise yarının tarihine uzanan, geçmişle geleceğe taşıyan bir köprü vazifesi görmekte ve bu sayede medeniyetler ilerleme kaydetmektedir.³⁶ Çünkü hayat sadece değişimden ibaret değildir. Aksine süreklilik ve korunma unsurlarını da içinde taşır ve sırtında geçmişin yükünü yüklenmiş olarak ilerler. Bu anlamda hayat ulusun kişiliğini ortaya koyan geçmiştir. Bu nedenle geçmişi tamamen reddetmek hiçbir ulus için fayda sağlayan bir iş değildir.³⁷

Dolayısıyla muhafazakârlığı bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Zira Muhafazakârlık kök anlamından hareketle genel olarak değişime duyulan bir tepkiyi ya da değişim karşıtlığını ifade etmek üzere yanlış kullanıla gelmiştir.

³³ H. Ziya Ülken, “Batıda ve Bizde İrtica”, *Türk Düşüncesi*, İstanbul 1959, 10/56, s. 7-8.

³⁴ Mümtazar Türköne, *Siyasi İdeolojik Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1994, s. 42.

³⁵ Aydın, *İçer Kritik Bakış: Din- Felsefe-Laiklik*, s. 164.

³⁶ Safa, “İrtica Nedir?”, *İslam Medeniyeti*, s. 26.

³⁷ Muhammed İkbal, *İslam’da Dinî Düşüncesinin Yeniden Doğuşu*, (ter. N. Ahmet Asrar), İstanbul ts., s. 225.

Çünkü bu kullanımın sözlüklerdeki karşılığı “tutuculuk”tur.³⁸ Buna göre muhafazakârlık daha çok geçmişin değer ve katkılarını koruyup, ona sahip çıkarak ilerlemeyi hedef edinme şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla muhafazakârlığı “tutuculuk” değil “pozitif-korumacılık” olarak tanımlamak gerekir ki, bu haliyle o, köksüz değişimin hem katı tutuculuğun, hem de irticân panzehiri olmaktadır.³⁹ Bu durumda muhafazakârlık, insanın akıl, bilgi ve birikim bakımından sınırlılığına inanan, bir toplumun tarihsel olarak sahip olduğu aile, gelenek ve din gibi değer ve kurumlarını temel alan, radikal değişimleri ifade eden sağ ve sol siyasi projeleri reddederek ılımlı ve tedrici değişimi savunan bir düşünce stili olarak tanımlanabilir.⁴⁰ Bu açıdan bakıldığında muhafazakârlığın, irticâ ile aynı anlamda kullanılması tutarlı görünmemektedir. Zira bir kişi hem eskiyi muhafaza edebilir hem de yeniliklere açık olabilir. Ancak eskiyi muhafaza edip de yeniliklere ve değişimlere karşı olursa, bu duruma irticâ denilebilir.

Muhafazakârlık ve irticâ aynı şey olmadığı gibi, irticâ ve yobazlık da aynı şey değildir. Mürteci, bugünkünden evvelki hali iade etmek isteyen bir gerilik taraftarıdır. Toplumun bekasını geçmişe kayıtsız bağlılığında görür. Tarihe ve geleneğe aşk derecesinde bağlıdır. Halbuki yobaz, tarihin, dinin veya milliyetçilik esaslarının ne olduğunu bilmez. Bilmeye de lüzum görmez. Çünkü onun gayesi, muhafazakârlar gibi geçmişe ait değerleri muhafaza etmek veya mürteciler gibi evvelki hali iade etmek değildir. Muhafazakârlık veya irticâ temayüllerini istismar ederek kargaşalık çıkarmak, rakiplerini ezmek, geçici bir nüfuzla bazı dünya nimetlerini elde etmektir.⁴¹

IV. Batı Taklitçiliğinin Antropo-Sosyo-Teolojik Doğurgusu Olarak ‘İrtica’ ve ‘Mürteci’ Kavramları: Kronolojik Bir Bakış

Türk siyasi literatüründe en sık kullanılan kelimeler arasında yerini alan “irticâ ve mürteci” kavramları günümüzde daha ziyade modernleşmeye, çağdaşlaşmaya, ilerlemeye mani ve karşı olma olarak yorumlanmakta, bilinçli ya

³⁸ Özipek, “Muhafazakârlık Nedir?, *Köprü*, Kış 2007, Sayı: 27, s. 13.

³⁹ Aydın, *İçerik Kritik Bakış: Din- Felsefe-Laiklik*, s. 164.

⁴⁰ Özipek, “Muhafazakârlık Nedir?, *Köprü*, Kış 2007, Sayı: 27, s. 13.

⁴¹ Safa, “İrtica Nedir?”, *İslam Medeniyeti*, s. 26; İ. Hakkı Baltacıoğlu, “Softa ve Mürteci”, *Türk Düşüncesi*, s. 12-13.

da bilinçsiz bir şekilde din (İslâm) ile yahut dindarlıkla ilişkilendirilmektedir. Bunun en önemli sebebi geçmişte gerçekleşmiş olan bazı siyasî ve sosyal olayların bağlamından koparılıp manipüle edilerek yanlış yorumlanmasıdır. Bu durum aynı zamanda irticâ, siyaset ve din arasında çok sıkı bir münasebet kurulmasına ve irticân daha ziyade “siyasî” ve “dinî” bir muhteva kazanmasına sebep olmuştur.⁴² Bu nedenle irticâ kelimesinin anlam değişmesine ilişkin bu aşamalarını doğru anlayabilmek için geriye dönüp, tarihî ve siyasî olayları yeniden değerlendirmek konunun daha iyi anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

İrtica teriminin Türkiye’de ortaya çıkış tarihi batılılaşma ve modernleşme çabalarının başlaması ile paralellik arz eder. Türkiye’de batılılaşma ise 17. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin sarsılan siyasî, askerî ve toplumsal yapısının düzeltilmesi için başlatılan “İslahat Hareketleri” ile gündeme gelmiş ve 18. yüzyıldan itibaren de bu ıslahat ve ilerlemenin ancak batılılaşma ile gerçekleşebileceği düşüncesi kuvvetli bir kanaat halini almıştır.⁴³

Bilindiği üzere 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılın başlarında Avrupa’da vuku bulan Rönesans ve Reform hareketleri, coğrafi keşifler, beraberinde birtakım düşünce akımlarını ve değişim modellerini de getirmiştir. Böylece ilim, sanat ve din alanında hızlı gelişmelere sahne olan Batı Medeniyeti, müspet ilimler ile teknolojinin ve özellikle sanayi devriminin desteğinde büyük bir ivme kazanmıştır. Batıdaki bu gelişmeler 18. ve 19. yüzyıllarda da hız kesmeden devam etmiştir.⁴⁴ Öbür taraftan Rönesans ve Reform hareketleriyle kilisenin, bir bakıma da dinin hâkimiyetinden kurtulan Batı dünyası, dinin tahttan indirilişine, Tanrı merkezli evren tasavvurunun yerini seküler bir dünya görüşüne bırakmasına da sahne olmuştur.⁴⁵

⁴² Aydın, *İçe Kritik Bakış: Din- Felsefe-Laiklik*, s. 158; Ali Osman Eğilmez, *Birifingdeki İrtica*, İstanbul 1997, s. 19-50.

⁴³ Ülken, “Batıda ve Bizde İrtica”, *Türk Düşüncesi*, 5/10, s. 8.

⁴⁴ Nazmi Avcı, *Türkiye’de Modernleşme Açısından Din Kültür Siyaset*, İstanbul 2000, s. 64, 127; M.G.S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, trc. Alp Eker ve dğr., İstanbul 1995, III, 187-188.

⁴⁵ Özipek, “İrtica Nedir?”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, VI, 236; İsmail Kara, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İslamcılık Tartışmaları”, *TCTA*, V, 1406.

A. Osmanlı Dönemi

Gittikçe sekülerleşen ve rasyonelleşen Batı'nın her türlü kutsalı dışlayarak kalkınması dinî ve kültürel çöküntü ile sömürü ve ırkçılığın yaygınlaşması gibi son derece olumsuz gelişmeleri de beraberinde getirmiştir.⁴⁶ Batı'daki bu gelişmeler, çok geçmeden etkilerini göstermiş ve başka toplumları da bu etki çemberine çekmiştir. Maddî ve teknik üstünlüğü ele geçiren Batı karşısında geri kalan ve itikadî, fikrî, siyasî bir buhranın içinde olan İslam dünyası Batı medeniyetini örnek alarak Batılılaşmayı kaçınılmaz görmüştür.⁴⁷ Bu durum duraklama ve gerileme dönemine giren Osmanlı Devleti için de geçerli olmuştur. Nitekim 17. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti'nin sınırların daralması, içtimaî ve siyasî kargaşa ile ekonomik sıkıntıların yoğunlaşması gibi karşı karşıya kaldığı olumsuzlukları fark eden yönetici, asker ve bürokratlar, bu değişime tepki göstererek mevcut durumu eleştirmişler ve devletin eski günlerine tekrar dönülmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁴⁸ Çare olarak, yalnızca geleneksel kurallara daha sıkı sarılmanın gerektiğini savunmuşlar, bu yöndeki düşünce ve teklifleri hazırladıkları “lâyhalar” (rapor-tasarı) ile ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede bazı hükümdarlar ve devlet adamları birtakım düzeltme ve iyileştirme çabalarında bulunmuşlar, devletin geçmişteki o azametli günleri (Kanuni Dönemi)'ne tekrar kavuşması için ıslahat hareketleri başlatmışlardır.⁴⁹ Çünkü Osmanlı Devleti'nde “Kanuni Devri” her şeyin en iyi olduğu devir olarak bilinmektedir. Bu nedenle yapılacak olan bütün ıslahatların tek hedefi Kanuni dönemine tekrar geri dönmek olmuştur.⁵⁰

Türk siyaset tarihinde “irticâ” tabiri, ilk olarak bu süreçte sadece yükselme devrinin güçlü ve ihtişamlı günlerine “geri dönüş” arzusunu ifade için kullanılmıştır. Ancak geçmiş için kullanılan bu tür özlem ifadeleri mevcut durumu iyileştirmeye yönelik olduğu için bir tepki görmemiş, aksine olumlu karşılan-

⁴⁶ Bünyamin Duran, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, İstanbul 1997, s. 131.

⁴⁷ Ülken, “Batıda ve Bizde İrtica”, *Türk Düşüncesi*, 5/10, s. 8; İsmail Kara, “Tanzi-mat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları”, *TCTA*, V, 1406.

⁴⁸ Sitembölükbaşı, “İrtica”, *DİA*, XXII, 459

⁴⁹ Avcı, *Türkiye'de Modernleşme Açısından Din Kültür Siyaset*, s. 64-65.

⁵⁰ Güngör, *Kültür Değişimi ve Milliyetçilik*, s. 62.

mıştır.⁵¹ Dolayısıyla 17. yüzyılda III. Ahmed (1703-1730) ve III. Selim (1789-1807) ile başlatılan ıslahat hareketlerinde öngörülen hedefler daima “geçmişteki azamet ve ihtişama kavuşma” şeklinde ifade edildiği için bu dönemlerde batılılaşma hareketine karşı çıkan tepkilere menfi anlamda irticâ tabiri kullanılmamıştır.⁵²

İlerleyen süreçte bu terim, siyasetle ilişkilendirilerek Batı karşıtlığı anlamında kullanılmıştır. Nitekim III. Selim’den sonra tahta geçen IV. Mustafa (1807-1808), III. Selim’in tersine Batı’yı örnek alan bir politika takip etmediği için bazı tarihçiler, onu “cahil” ve “mürteci” olmakla itham etmişlerdir. Halbuki IV. Mustafa toplumda cereyan eden yenilikçi-muhafazakâr çekişmesine mani olmak için elinden geleni yapmış, birçok yeni icraatlar gerçekleştirmiştir. Bu yenilikçi yönüyle de o, bazı kimseler tarafından “ilerici” ilan edilmiştir.⁵³

Osmanlı tarihinde Batılılaşmaya ilişkin ilk şuurlu adımlar 18. yüzyıl başlarında (Tanzimat ile) atılmıştır. Bu döneme kadar yapılan reform hareketleri ilk olarak orduda başlatılmış, bu suretle Batı’nın üstün sayılan askerî teknolojisi alınarak ordunun eski gücüne kavuşturulması düşünülmüş; fakat girişim başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Bu durum Osmanlı’da daha sonra radikal çözüm yollarının arandığı yeni bir sürecin başlamasına neden olmuştu.⁵⁴ Bu bağlamda Osmanlı devlet adamları “devletin nasıl kurtulacağı” probleminin radikal bir çözümü olarak batılılaşmanın zorunluluğuna inanmışlar ve askeri, siyasî, ekonomik, idarî ve toplumsal alanlarda yeni reformlar başlatmak üzere Batı’ya yönelmişlerdi.

Özellikle II. Mahmut (1808-1839) döneminde, Batılılaşmanın tek kurtuluş yolu olduğu düşünölmeye başlanmış ve bu yönde de ilk adımlar atılmıştı. Bu düşünce, devleti kurtarmaya ilişkin 1839’da Tanzimat Fermanı, 1859’da İslahat reformları, 1876 ve 1908’de I. ve II. Meşrûtiyet ilanları gibi ıslahat hareket-

⁵¹ Sitembölükbaşı, “İrtica”, *DİA*, XXII, 459

⁵² Ülken, “Batıda ve Bizde İrtica”, *Türk Düşüncesi*, 5/10, s. 7.

⁵³ Bekir Yakıştıran, *Türkiye Tarihinde Müslüman Halk Hareketleri*, İstanbul 1995, s. 331.

⁵⁴ Kemal Yakut, “II. Meşrûtiyet Dönemi’nde Orduyu Siyaset Dışı Tutma Çabaları”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, II, 441; Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, III, 2456.

lerinde etkin role sahip olmuştur.⁵⁵ Türk toplumunu Batılılaştırmak yolunda en büyük rolü üslendiği kabul edilen Tanzimat Hareketi, Osmanlı Devleti’nin III. Selim’den beri büyük dikkat ve gayret sarf ettiği modernleşme hareketleri içinde önemli bir adım teşkil etmiştir.⁵⁶

Osmanlı toplumunda Batılılaşma hareketine kaynaklık eden Tanzimat, sonraki dönemlerde Batılılaşmanın iyi mi, kötü mü olduğuna ilişkin yapılan tartışmalar etrafında şekillenen ideolojik kutuplaşmaların odak noktası haline dönüşmüştü. Her ne kadar bu süreçte modernleşmenin gerektiği konusunda yaygın bir fikir birliği olsa da, Batılı ülkelerin değer ve kurumlarını olduğu gibi almayı ve “gerilemeye neden olan” geleneksel değer ve kurumları devlet eliyle tasfiye etmeyi ön gören bir “batılılaşma” ideolojisi hâkim konuma gelmişti. Diğer taraftan bu ideolojinin karşısında, bu kurum ve değerleri veya onların Batı’daki karşılıklarını bulup, geleneksel güçlerin de mutabakatını sağlayarak, ıslah etmeyi öneren farklı fikirler de ileri sürülmüştü.⁵⁷ Bir diğer değişle Osmanlı toplumunda biri Müslüman kalarak Batı’yı üstün kılan unsurları iktibas etmek, diğeri de bir bütün olarak Batı medeniyetini benimsemek şeklinde iki temel yaklaşım sergilenmişti.⁵⁸ İşte bu ideolojik kutuplaşmalar tarihsel süreç içerisinde Osmanlı toplumunun düşünce hayatına damgasını vuran “İslamcılık”, “Batıcılık” ve “Türkçülük/Turancılık” gibi farklı siyasî düşünce akımlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁵⁹

Osmanlı aydınları tarafından gündeme getirilen bu kurtuluş projelerinden Batıcılık, temel tez olarak batılılaşmayı (muasırlaşmayı) savunmuştu. Bu akımın görüşüne göre Batılıların yaptıklarını yapmalı, bunları olduğu gibi almalı, hatta taklit etmelidir. Zamanla bu akım radikal bir değişme uğrayarak Doğu’dan gelen her şeyin geri, Batı’dan gelen şeyin iyi olduğu düşüncesini

⁵⁵ Avcı, *Türkiye’de Modernleşme Açısından Din Kültür Siyaset*, s. 78.

⁵⁶ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul 1999, s. 82.

⁵⁷ Özipek, “İrtica Nedir?”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, VI, 236

⁵⁸ Türköne, *Siyasi İdeolojik Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 50.

⁵⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966, I, 307; M. Emin Göktaş, *Din ve Siyaset*, Ankara 1997, s. 179.

benimsemiş, geleneğe bağlanmak isteyenleri de gericilikle itham etmiştir.⁶⁰ İslamcılık ise, bu yaklaşıma karşı çıkanlar ve böyle bir yöntemin imkânsızlığını ileri sürenlerdi ve İslamlaşmayı savunmuştu. Bir diğer hedefleri de Osmanlı hilafetini ve devletini Müslüman unsura yaslanarak ve ondan güç alarak ayakta tutmaktı.⁶¹ Türkçülük de, yeryüzünün her tarafındaki soyları, kültürleri ve dilleri bir olan Türklerin bir bayrak altında ve bir devlet halinde birleştirilmesi tezini öne sürmüştü. Zira bu akımın temsilcilerine göre devlet ancak dili, soyu ve ülküsü bir olan toplumla varlığını devam ettirebilirdi.⁶²

Söz konusu akımların ortaya çıktığı bu dönem, aynı zamanda “irticâ ve mürteci” kavramların Türk siyasî ve kültür tarihinde lügat manalarını aşarak toplumsal bir sınıfı ifade etme veya siyasi hayatta ayrışan toplumsal grupları kastetme anlamında kullanılmaya başlandığı bir dönemdir. Ancak irticân siyasî ve dinî bir muhteva kazanarak yoğun bir şekilde kullanılması daha çok II. Meşrûtiyet’ten sonra 1909’da ortaya çıkan 31 Mart Vak’ası ile olmuştur.⁶³ Şöyle ki 1860 ve 1870’li yıllarda Genç Osmanlılar diye bilinen bir grup asker ve sivil bürokratlar Osmanlı Devlet’ine karşı bir muhalefet hareketi başlatmışlardı.⁶⁴ Bunların ortak düşüncesi İslam’ın temel prensiplerinden ayrılmadan Batı uygarlığını Türkiye’ye taşımak ve sarsılmakta olan Osmanlı yönetiminin, anayasal rejimi benimsemesini hedeflemektir.⁶⁵ Diğer bir ifadeyle Mutlakiyet idaresi yerine Meşrûtiyet idaresinin kurulmasını sağlamaktır.⁶⁶ Daha sonra bu modernist hareket laik-milliyetçi bir şekle büründü. Osmanlı devletinde Jön

⁶⁰ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, I, 312, 316; Avcı, *Türkiye’de Modernleşme Açısından Din Kültür Siyaset*, s. 76, 78-79.

⁶¹ İsmail Kara, “Giriş”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 1986, I, 29.

⁶² Komisyon, *Yeni Türk Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, XI, 4211, 4213; Avcı, *Türkiye’de Modernleşme Açısından Din Kültür Siyaset*, s. 76, 78-79.

⁶³ Kamil Yeşil, “Edebiyatçılarımızın Gözüyle ve Edebi Bir Tema Olarak İrtica ve Mürtecilik”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 50; Doğan, “Sözlüklerde İrtica Arayışı”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 27; Feyzullah Cihangir, “Türk Tarzı Laiklik ve Türkiye’de Müslüman İmajı”, *Köprü*, Bahar 2002, Sayı: 78, s. 86.

⁶⁴ Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, III, 268; Avcı, *Türkiye’de Modernleşme Açısından Din Kültür Siyaset*, s. 76.

⁶⁵ Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 22.

⁶⁶ Fikret İbrahimoğlu, *Türkiye’nin Yakın Tarihi*, İstanbul, 2001, s. 28-29.

Türkler bu akımın temsilcisi oldular. Jön Türkler, bu yeni ideolojilerini daha muhafazakâr olan Osmanlı otoritesine karşı kullandılar ve Abdülhamit’in (1876-1908 Pan-İslamizm politikasına bir tepki olarak, İslam modernizmi yerine laik bir anayasal tavrı benimsediler.⁶⁷

Jön Türkler, 1889 yılında Türkiye’nin ilk siyasi partisi olarak bilinen “İttihat ve Terakki Cemiyeti”ni kurdular. Partinin amacı öncelikle müşterek bir düşman kabul ettikleri Abdülhamit yönetimini yıkmak, 1878’de yürürlükten kaldırılan anayasayı tekrar yürürlüğe koymak, demokratik parlamenter bir sistem kurarak dağılmaya yönelmiş Osmanlı Devleti’ni kurtarmaktı.⁶⁸ Bu amaçla İttihatçılar, II. Meşrûtiyet’in ilan edilmesi için II. Abdülhamit’e baskı yaptılar. Baskılar sonunda II. Abdülhamit 24 Temmuz 1908’de II. Meşrûtiyet’i ilan etmek zorunda kaldı. II. Meşrûtiyet’in ilânı ile ülkede siyasî çatışmalar başladı. Neticede İttihatçıların yönetiminden rahatsız olanlar, 13 Nisan 1909 günü isyan ettiler. Bu isyan Rumi takvime göre 31 Mart’ta gerçekleştiği için Osmanlı tarihine 31 Mart Vak’ası olarak geçmiştir.⁶⁹

İttihat ve Terakki Cemiyeti “Hareket Ordusu” adı verilen bir kuvveti İstanbul’a göndererek 31 Mart isyanını kısa sürede bastırdı ve bu isyandan II. Abdülhamit’i sorumlu tutarak tahttan indirip onun yerine V. Mehmet Reşat’ı tahta çıkardı. **İsyandan sonra** İttihat ve Terakki Cemiyeti ülke yönetiminde tam olarak söz sahibi oldu.⁷⁰

İttihatçıların iktidarı ele geçirmesi ile “ileri, modern, muasır, çağcıl” olanla, onun karıştını oluşturan “geri, irticâi” olanın tespiti ve bu anlamda irticân tanımını ağırlıklı olarak gücü elinde bulunduran kesim tarafından belirlenmeye

⁶⁷ Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 22-23.

⁶⁸ İbrahimoglu, *Türkiye’nin Yakın Tarihi*, s. 55; Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, III, 272-273. İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin Kuruluş Nizamnamesi için bk. Ali Birinci, “Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Kuruluşu ve İlk Nizamnamesi”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, II, 405-408.

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Turan Alkan, “Ordu Siyaset İlişkisinin Tarihine Bir Derkenar: 31 Mart Vak’ası ve Sonuçları”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, II, 420-429.

⁷⁰ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, I, 235; Alkan, “Ordu Siyaset İlişkisinin Tarihine Bir Derkenar: 31 Mart Vak’ası ve Sonuçları”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, II, 428-429.

başlanmıştır.⁷¹ Bu anlamda İttihat ve Terakki Cemiyeti mensupları isimlerindeki “terakkî”nin zıddı olan irticâ’ı, kendilerinden olmayan herkes için ve kendi görüşlerine ters gelen her şey için kullanmaya başlamışlardır.⁷² Bir diğer ifadeyle İttihatçılar, kendilerine muhalif olanları devre dışı bırakmak için irticâ ve mürtecî kelimesini dar anlamda II. Meşrutiyet rejimine karşı gelen ve II. Abdülhamit dönemini arzulayanlar için kullanmışlardır. Bu yönüyle irticâ terimi, dönemin siyasi rejimine ve özellikle İttihat ve Terakki hükümetine muhalefet eden toplumsal sınıfı itham etmek için başvurulan siyasi bir malzeme haline getirilmiştir. Bu kullanım sayesinde İttihatçılar bir taraftan ilerici bir görünüm kazanmış diğer taraftan da meşruiyetini sağlamıştı.⁷³ Zira kendilerini ilerici ve çağdaş olarak tanıtan İttihatçılar, muhalefettekileri de iyi şeyler yapılmasına engel olduklarını, mevcut kötü durumun sürmesine rol oynadıklarını iddia ederek “mürtecî” ve “gerici” olarak itham etmişlerdir. Böylece irticâ terimi sadece mevcut hükümete muhalif olanları ifade eden bir anlam kazanmıştır.⁷⁴

Kaynaklarda İttihatçıların II. Abdülhamit devrine dönüşü ve dönmek isteyenleri anlatmak için irticâ ve mürtecî kavramlarını çok sık kullandıkları ifade edilmektedir. Bu bilgilere göre İttihatçılar 31 Mart Vak’ası, Adana Vak’ası, Beşiktaş ve Kumkapı hadiseleri olmak üzere II. Abdülhamit’i tekrar tahta çıkarmak isteyen kişi ve grupları “mürtecî”; sebep oldukları olayları da “irticâî hareketler” olarak adlandırmışlardır.⁷⁵ İttihatçılara göre saltanat yönetimine kıyasla daha iyi bir yönetim şekli olan meşrûti yönetimden vazgeçip tekrar saltanata dönmek, geriye dönüş olacağından; yönetime yönelik muhalif hareketler “irticâ”, mutlak saltanat yönetimini isteyenlere de “mürtecî” denmiş-

⁷¹ Özipek, “İrtica Nedir?”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, VI, 237-238.

⁷² Alkan, “Ordu Siyaset İlişkinin Tarihine Bir Derkenar: 31 Mart Vak’ası ve Sonuçları”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, II, 428; Özipek, “İrtica Nedir?”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, VI, 237.

⁷³ Feyzullah Cihangir, “Türk Tarzı Laiklik ve Türkiye’de Müslüman İmajı”, *Köprü*, Bahar 2002, Sayı: 78, s. 86.

⁷⁴ Mümtazar Türköne, “Bir Retorik Aracı Olarak İrtica Kavramı”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 35.

⁷⁵ Sitembölükbaşı, “İrtica”, *DİA*, XXII, 459; Doğan, “Sözlüklerde İrtica Arayışı”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 34;

tir.⁷⁶ Neticede irticâ kelimesi ilk defa dar anlamda “ileri, yeni, çağdaş ve hürriyetçi olarak sunulan Meşrûtiyet yönetimi yerine daha eski ve müstebit bir yönetim şekline dönmeyi tercih eden”, “i’ade-i istibdad taraftarı” veya “II. Abdülhamit dönemini isteyen” anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

Buna ilaveten İttihat ve Terakki döneminde irticâ kelimesi, muhalefesinde dinî motiflere yer veren gruplar için de kullanılmaya başlanmıştır. Bu kullanım sebebiyle irticâ artık dinî muhteva ile anılır hale gelmiştir.⁷⁷ Böylece dini hayatla ilgili birçok görüş ve tavır irticâ diye telin edilmiş, art niyet taşımayan, baştan sona ihlas ile örülmüş pek çok olay bu kelime ile hayatın dışına itilmiştir. Bunun neticesinde gerçek mürteci ile gerçek dindar birbirine karışmıştır.⁷⁸

İrticâ’nın dinî bir muhteva kazanmasında 31 Mar Vak’ası’nın önemli rolü olmuştur. Bu nedenle Türk siyasî tarihinde 31 Mart Vak’ası din ile ilgili bir irticâ hareketi olarak isimlendirilmiş, bu bağlamda II. Abdülhamit taraftarlarının, meşrûti yönetimi şeriata aykırı gördükleri ve bu nedenle “şeriat isteriz” şeklinde bir söylem geliştirdikleri ileri sürülmüştür. Bu iddiaya göre İttihat ve Terakki’nin yönetimini beğenmeyen, meşru yönetimle şeriat yönetiminden uzaklaştığını düşünen bir kısım asker ve halk, II. Abdülhamit’in desteğiyle galeyana gelmiş ve “şeriat isteriz” diye ayaklanmıştır. Bu ayaklanma başarıya ulaşırsa II. Abdülhamit, İttihat yönetimini iş başından uzaklaştıracak, Meclis’i kapatacak ve yönetimi tekrar ele alacak, yani şeriat yönetimine dönüşecektir. Öte taraftan şeriat isteyenlerin içinde bazı sarıklıların olması ve özellikle 31 Mart ayaklanmanın en önde gelenlerin arasında Derviş Vahdeti’nin bulunması da çıkan isyanın dinî içerikli olduğuna gerekçe gösterilmiştir.⁷⁹ Halbuki bu

⁷⁶ Yeşil, “Edebiyatçılarımızın Gözüyle ve Edebi Bir Tema Olarak İrtica ve Mürtecilik”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 52.

⁷⁷ Sitembölükbaşı, “İrtica”, *DİA*, XXII, 459; Doğan, “Sözlüklerde İrtica Arayışı”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 34;

⁷⁸ Mustafa Kara, *28 Şubat Öncesi ve Sonrası Türkiye’de Dinî Hayat*, Bursa 2012, s. 27.

⁷⁹ Hatipoğlu, “İrtica Nerde”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 12; Yeşil, “Edebiyatçılarımızın Gözüyle ve Edebi Bir Tema Olarak İrtica ve Mürtecilik”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 50-52.

iddiaların aksine 31 Mart Vak'ası'nın gerçekte dinî eksenli olan bir ayaklanma olmadığı⁸⁰ araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.

Bilindiği üzere Osmanlı tarihinde “şariat isteriz” ibaresi iktidara başkaldırma olaylarında sıkça kullanılan bir slogandır. Ancak “şariat isteriz” ifadesinin, “Din (İslam) kurallarıyla yönetim isteriz” şeklinde yanlış yorumlanmıştır. Çünkü burada Abdülhamit taraftarlarının “şariat isteriz” sloganıyla “din” değil “iktidarın (İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin) keyfiliğiyle haksız tasarruflara karşı hukukun gerçekleşmesini isteriz” anlamında “adalet” kastedilmiştir.⁸¹ Bir diğer ifadeyle insanlar, “şariat isteriz” demekle ekonomik ve siyasî bir takım isteklerini dile getirmişlerdir. Çünkü mevcut düzen zaten şariata dayalı bir sistemdir. Mevcut olan bir şey durup dururken istenmeyeceğine göre, istenenin başka bir şey olması gerekir. Öyle ise burada kastedilen şey bugünün tabiriyle “hukukun üstünlüğü” ilkesinin hakim olmasıdır, yoksa iddia edildiği edildiği gibi “din elden gidiyor, şariat isteriz” demek değildir.⁸²

Öte taraftan Derviş Vahdeti'nin 31 Mart ayaklanmasının hareket noktası olduğu iddia edilerek şariata dayalı eski rejimi getirmeye ilişkin iddia da tutarsızdır. Zira Vahdeti, II. Abdülhamit'in otuz yıllık devrine hasret çekmenin irticâ olduğunu, bu görüşte olanların kınanması gerektiğini savunmuştur.⁸³ Ayrıca Vahdeti, bu dönemde II. Abdülhamit'e karşı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne daha yakın olduğu, “Hürriyet Kahramanları”nı yücelttiği, bu nedenle sürgün edildiği de bilinmektedir. Buna ilaveten İttihatçılar tarafından başta Vahdeti olmak üzere isyandan sonra tasfiye edilenlerin birçoğunun Meşrutiyet yönetimini istedikleri ve II. Abdülhamit yönetimine karşı oldukları, bu konuda İttihatçılardan hiç de aşağı olmadıkları da verilen bilgiler ara-

⁸⁰ Türköne, “Bir Retorik Aracı Olarak İrtica Kavramı”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 36; Bekir Yakıştıran, *Türkiye Tarihinde Müslüman Halk Hareketleri*, İstanbul 1995, s. 467.

⁸¹ Sitembölükbaşı, “İrtica”, *DİA*, XXII, 459.

⁸² Ali Bulaç, *Modernizm, İrtica ve Sivilleşme*, İstanbul 1995, s. 105, 108.

⁸³ Hatipoğlu, “İrtica Nerde”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2 s. 12-13; Yakıştıran, *Türkiye Tarihinde Müslüman Halk Hareketleri*, s. 467.

sındadır.⁸⁴ Tüm bunlar göz önüne alındığında 31 Mart Vak'ası'nın din ile ilişkilendirilmesinin tutarsız olduğu anlaşılmaktadır.

İrtica kelimesinin dinî bir söylem kazanmasında önemli rol oynayan bir diğer etken de Osmanlı aydın ve bürokratların "ilericik" ve "gericilik" terimlerini Doğu-Batı medeniyeti arasında bir kıyaslamada bulunarak değerlendirmiş olmalarıdır.⁸⁵ Şöyle ki Osmanlı Devleti'ni içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarma yolları aramak için Batı'ya yönelen bürokrat ve aydınların bir kısmı, felsefi bakımdan dini, insanlığın gelişim sürecinde geride kalması gereken bir aşama olarak tanımlayan "pozitivizmin" ve diğer ilerlemeci dünya görüşlerinin temsilcilerinin, olumsuzlukların kaynağını kültürde ve onun merkezindeki dinde gören yaklaşımlardan etkilenmişlerdi.⁸⁶ Zira Oryantalistler İslam'ın genel olarak statik bir yapıya sahip olduğunu iddia etmekte, mevcut şekliyle İslam'ın ilerlemeye engel olduğunu, Müslümanların bu vasıflarıyla ilerlemeyeceklerini, "tek medeniyet" olan Batı medeniyetini bu kafa yapısıyla anlayamayacaklarını savunmaktaydılar. Batılılara göre tek çare Müslümanların kendilerini, inanç ve düşüncelerini değiştirmeleri ve yenilemeleri idi.⁸⁷ Bir diğer ifadeyle Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında geri kalma sebebi İslam dininin terakkiye mani olup olmadığı ekseninde ele alınmış ve geri kalma nedeni olarak İslam gösterilmiştir. Buna delil olarak da bütün İslam milletlerinin geri kalmışlığı ileri sürülmüştür.⁸⁸ Osmanlı aydın ve bürokratların bu düşüncelerden etkilenmesiyle gittikçe artan bir oranda Batı'ya karşı büyük bir hayranlık ve bunun beslediği bir aşağılık duygusu Müslümanlar arasında da gittikçe hakim olmaya başlamıştır. Bu ruh hali onları sahip oldukları inançların, yaşama ve düşünme tarzlarının yetersizliği ve geçersizliği fikrine götürmüştür.⁸⁹

Bu etkileşim neticesinde Batı'nın örnek alınması gerektiğini savunan Osmanlı aydın ve bürokratlar modernleşmeyi Batılılaşmayla eş değer kabul

⁸⁴ Nazmi Eroğlu "31 Mart Vakası'nın Oluşumunda İttihatçıların Etkisi ve Bazı Yanılığlar", *Köprü*, Bahar 2002, Sayı: 78, s. 107.

⁸⁵ Tanyol, "Dün ve Bugün İrticâ-İnkılâp", *Türk Düşüncesi*, 5 (10), s. 24.

⁸⁶ Özipek, "İrtica Nedir?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, VI, 236.

⁸⁷ Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları", *TCTA*, V, 1406-1407.

⁸⁸ Tanyol, "Dün ve Bugün İrticâ-İnkılâp", *Türk Düşüncesi*, 5/10, s. 26.

⁸⁹ Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları", *TCTA*, V, 1406.

etmişlerdi.⁹⁰ Bu çerçevede “yeni”, “modern” veya “ileri” olana ulaşmanın, dine ilişkin olanın aşılmasıyla mümkün olacağı söylemini geliştirmişlerdir. Böylece “ilericilik” en geniş manada modern batı cemiyetlerinin teknolojik seviyesi ve sosyal organizasyonu ölçü alındığı takdirde, ona yetişmekte alınan nisbî mesafeleri göstermek üzere kullanılmaya başlanmıştı. Bu yaklaşmayı hızlandırma yönündeki düşüncelere “ilerici”, aksi yöndekilere ise “gerici/mürtecî” denmişti.⁹¹ Batı’dan gelenin “iyi” olduğuna ilişkin bu genel kanı; her yerli olan değerlin kötü olduğu tarzında çarpık bir anlayışın ortaya çıkmasına neden oldu. Böylece, düşünen insan yerli bir değeri övdüğü zaman “mürtecî” ve “softa/yobaz” safına girmiş; yeni düşüncüyü müdafaa ve geleneksel değerleri inkâr ettiği zaman “aydın” ve “ilerici” kişi olmuştu. Bu anlayış sebebiyle Batı’ya dönüş hareketine karşı gösterilen her eleştirel yaklaşım daima irticâ damgasını taşımıştı. Daha açık bir ifadeyle Batı taklitçiliği esas alınıp “ilericilik” alameti olarak görülünce, Türk toplumunun dinî ve millî unsurlarını teşkil eden bazı ana değerlere bağlılık “irticâ” olarak değerlendirilmişti.⁹²

Batılılaşma sürecine karşı çıkan kesimler “cahil”, “gerici” ve “ilerlemeye karşıymış” gibi tanımlanarak dışlanma yoluna gidilmişti. Bu kutuplaşma neticesinde toplumda bir taraftan İslam kültürünün dinamikliğini savunan, diğer taraftan toplumun kalkınmasının bu bağlamda mümkün olamayacağını ileri sürenler olmak üzere iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır.⁹³ Halbuki Osmanlı toplumunun veya İslam dünyasının Batı karşısında geri kalmasından İslam dinini sorumlu tutmak veya geriliğin/gericiliğin İslam’dan kaynaklandığını ileri sürmek gerçeklerle bağdaşmadığı gibi hatalı ve tutarsız bir iddiadan öte bir anlamda taşımamaktadır. Çünkü İslam dini ilerleme ve gelişmeye açık olan ve askerî, siyasî, ticarî, ilmî ve kültürel alanlarda ilerlemeyi teşvik etmekte ve hatta emretmektedir. Nitekim Müslümanlara, “dünya hayatı ve bu hayat içinde maddî imkâna ve güce sahip olmak amaç olduğu için değil, onsuz amaca ulaşmak mümkün olmadığı için güçlü olmayı”⁹⁴ emretmiştir. Bu emre

⁹⁰ Tanyol, “Dün ve Bugün İrticâ-İnkılâp”, *Türk Düşüncesi*, 5/10, s. 26.

⁹¹ Güngör, *Kültür Değişimi ve Milliyetçilik*, s. 44.

⁹² Tanyol, “Dün ve Bugün İrticâ-İnkılâp”, *Türk Düşüncesi*, 5/10, s. 24, 26.

⁹³ Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, İstanbul 1996, s. 22; Avcı, *Türkiye’de Modernleşme Açısından Din Kültür Siyaset*, s. 81-83.

⁹⁴ Enfâl 8/60.

göre Müslümanların, yaşadıkları çağda devletleri güçlü kılan bilim, teknoloji ve askeri güce, en üst seviyede sahip olmaları üzerlerine farzdır. İrticâ kelimesinin lügat manası göz önüne alındığında onlardan geri kalınmasını irticâ olarak tanımlamak mümkün olmaktadır. Müslümanların tarihinde, kelimenin hem dine hem dünyaya bakan manalarında bir gerilik veya gericilik olmuşsa, bu durumdan İslam değil, bu oluşun gerçekleştiği zaman ve zeminlerde yaşayan Müslümanlar sorumlu tutulmalıdır.⁹⁵

B. Cumhuriyet Dönemi

II. Meşrutiyet devrinde kullanılan irticâ-mürtecî kavramları Türkiye'nin toplumsal ve kültürel değişimine paralel olarak evrim geçirmiş ve Cumhuriyetin ilanından sonra da anlam daralmasına uğrayarak daha özel bir manada kullanılmaya başlanmıştır.⁹⁶ Özellikle Tek Parti döneminde ve çok partili devirlerde irticânın tanımı değişmiş, yukarıdaki anlamların yanı sıra kimi zaman “dine inanmak irticâdır” söylemine, kimi zaman da teokratik düzen taleplerine yakın biçimlerde anlaşılmıştır.⁹⁷ Buna ilaveten Cumhuriyet döneminde mevcut düzeni dinî esaslara dayandırmayı amaçlayan veya Cumhuriyet dönemindeki bazı uygulamaların yanlış olduğunu ileri sürerek buna karşı çıkan kişi ve gruplar için kullanılmıştır.⁹⁸ Bununla birlikte Cumhuriyet'in ilk yıllarında irticâ ve mürtecî kavramı, din ile ilgili şeylerden daha çok siyasetle, yani millet hâkimiyetine karşı olmak ve saltanatı istemekle ilgili kullanılmıştır.⁹⁹ Örneğin Mustafa Kemal Atatürk, irticâ “Milli egemenlik ilkesine karşı çıkmak” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁰ Atatürk inkılâp ve laiklik karşıtlığını da irticâ olarak değerlendirmiş, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasına karşı çıkanları da mürtecî olarak adlandırmıştır.¹⁰¹

⁹⁵ Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, II, 120-121.

⁹⁶ Cihangir, “Türk Tarzı Laiklik ve Türkiye’de Müslüman İmajı”, *Köprü*, Bahar 2002, Sayı: 78, s. 86.

⁹⁷ Özipek, “İrtica Nedir?”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, VI, 238.

⁹⁸ Sitembölükbaşı, “İrtica”, *DİA*, XXII, 458-459.

⁹⁹ Yeşil, “Edebiyatçılarımızın Gözüyle ve Edebi Bir Tema Olarak İrtica ve Mürteci-lik”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 51.

¹⁰⁰ Komisyon, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, Ankara 2006, s. 288, 473.

¹⁰¹ Komisyon, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, s. 276, 278.

Atatürk'ün bu açıklamalarından yola çıkarak irticâ terimi şu şekilde tanımlamak mümkündür: Ülkenin ihtiyaç duyduğu iyi, güzel ve yararlı şeyleri almak suretiyle yenileşme yolunda yürümemizi engelleyen, milli egemenlik ilkesini reddeden veya onu sınırlandırmaya çalışan, din işleri ile devlet işlerini birbirine karıştırmayı geçerli siyaset zanneden her türlü fiil ve davranışın adıdır.¹⁰² Görüldüğü üzere irticâ kavramı, Cumhuriyet'in erken dönemlerinde öncelikle siyasi anlamda kullanılmış; millet hâkimiyetine karşı olma ve saltanatı geri getirme şeklinde yorumlanmıştır.

Türkiye'nin demokratikleşme sürecinde Halk Fırkası'nın yanı sıra ikinci parti olarak 1924'te demokrat, muhafazakâr ve liberal eğilimli Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kurulmuştu. Ancak 1925 yılında bir taraftan partinin programında yer alan "fırka, efkâr ve itikad-ı diniyeye hürmetkârdır." ifadesine dayanılarak irticâi eylemlere karıştığı iddiası diğer taraftan da Şeyh Said isyanı gerekçe gösterilerek bu muhalefet partisi Takrir-i Sükûn kanunu kapsamında kapatılmıştı. Daha sonra ikinci bir muhalefet partisi olarak 1930'da Serbest Cumhuriyet Halk Fırkası kurulmuş ve geniş halk kitleleri tarafından rağbet görmüştü. Bu defa da yine irticâi cesaretlendirdiği ve yapılanmasına müsaade ettiği iddiası¹⁰³ ile Menemen Olayı gerekçe gösterilerek parti kapatılmıştı.¹⁰⁴

¹⁰² Aydın, *İçer Kritik Bakış: Din- Felsefe-Laiklik*, s. 160.

¹⁰³ Yapılan seçimlerde Serbest Cumhuriyet Halk Fırkası'na oy verenler, Cumhuriyet Halk Fırkası tarafından komünist, irticacı ve anarşist olarak suçlanmıştır. Bu suçlamalar üzerine Fethi Bey partisini meclis kürsüsünde şu konuşmasıyla savunmaya çalışmıştır: "Serbest Fırka'dan evvel, bütün memleket halkının hükümetten memnun olduğu tarzında sözler söyleniyordu. O zamanlar hükümetten memnun olan halk, belediye seçimlerinde neden birden bire mürteci oluverdi? Bu irtica nasıl göründü? Halk laikliği istemiyoruz, halifeyi istiyoruz mu dedi? Hayır efendiler, halkın davranışını irtica olarak takdim edenler, halkın reyini inhisar altına almak isteyenlerdir." M. Said İşeri, "Modernleşme, Ordu ve Başörtüsü Ekseninde İrtica Meselesi Üzerine Bir Deneme", *Köprü*, Bahar 2002, Sayı: 78, s. 71-72.

¹⁰⁴ Abdullah Yıldız, *28 Şubat Belgeler*, İstanbul 2000, s. 14; Cihangir, "Türk Tarzı Laiklik ve Türkiye'de Müslüman İmajı", *Köprü*, Bahar 2002, Sayı: 78, s. 88; Çetin Özek, *100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar*, İstanbul 1968, s. 83.

Bu süreçlerin yaşanmasında irticâ kelimesine şeriat düzeni kurma ya da saltanatı geri getirme şeklinde siyasi bir anlam yüklenmesi önemli rol oynamıştır. Cumhuriyet'in ilerleyen yıllarında ise irticâ terimi bu anlamların yanı sıra farklı anlamlar da kazanarak anlam genişlemesine uğramıştır.

C. Demokrasiye Geçiş Denemeleri ve Sonrası: Politik Eksende Patolojik Kaymanın Serencamı

Türkiye'de çok partili demokrasiye geçişin bir başlangıcı olarak görülen 1950 yılı sonrası yaşanan darbe ve muhtıra dönemlerinde kavramın değişen muhtevasına bağlı olarak "irticâ ile mücadele", yoğun biçimde insan hakları ihlalleri yaratmış; çok partili dönemlerde ise daha dar tanımlanmıştır.¹⁰⁵ Bu çerçevede irticâ kavramı, dindarlara ya da muhafazakârlara karşı sıkça kullanılmaya başlanmış; çok partili demokratik hayata geçildikten sonra bilhassa askeri darbe ve muhtıra öncesi dönemlerde sıkça başvurulan bir kavram haline getirilmiştir. Nitekim Demokrat Parti (DP) ve Adalet Partisi (AP) iktidardıkları dönemlerde din özgürlüğünü savundukları, din eğitime önem verdikleri, millî ve dinî değerlere saygılı ve bağlı buldukları için irticâî faaliyette bulduklarına ilişkin suçlamalara maruz kalmışlardır.¹⁰⁶ Tek parti modelinin terk edilmesinden sonra iktidara gelen Demokrat Parti döneminde dinî kurum ve düşüncenin üzerindeki devlet baskısı büyük ölçüde kaldırılmış, hem dinî kuruluşlarda hem de dinî içerikli basın ve yayın organlarında önemli artışlar olmuştur. Bu gelişmeler karşısında Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), DP iktidarı döneminde (1950-1960) özellikle ezanın Arapça'ya çevrilmesi, İmam Hatip okulları ve Kur'an Kursları'nın çok sayıda açılması, dinî yayınların basım ve dağılımında büyük artışların olmasını dinsel istismar olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁷ Bu bağlamda CHP, bu düzenlemelerin rejimi tehdit eden gerici bir tehlikenin varlığına işaret ettiğini ana propaganda konusu yaparak DP yöneticilerini bu tarz irticâî oluşumlara destek vermek ve Atatürk'ün devrimlerine ihanet etmekle suçlamıştır. Bu suçlamalar karşısında Adnan Menderes 21 Kasım 1952'de Kayseri konuşmasında partisini şu şekilde sa-

¹⁰⁵ Özipek, "İrtica Nedir?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, VI, 238.

¹⁰⁶ Ahmed Ersöz, *İrtica Dosyası*, İstanbul 1990, s. 12-13; Hakan Yılmaz, *Tarih Boyunca İhtilaller ve Darbeler*, İstanbul 2000, s. 354-370.

¹⁰⁷ Çetin Özek, "100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar", İstanbul 1968, s. 171

vunmuştur: “Bu memlekette irticâ vardır demek, sizlerin kütle halinde geri fikirde mutaassıp ve kara cehaletin pençesi altında bulunduğunuzu; ileriye doğru değil, bilakis Ortaçağ karanlıklarına müteveccih olduğunuzu iddia etmektir. Muhalefet çevrelerini zihinlere salmak istediği korkuya bakılacak olursa, Türk cemiyeti her an dini bir irticâ hareketine derhal geçmeğe müheyya bulunan, fakat silah ve süngü tehdidi altında ancak zapt olunabilen geri bir cemiyettir. Bu, Türk cemiyetine hakaret etmektir. Muhalefete (CHP) göre, bu memlekette bir avuç insan vardır. (Sözde) Bu münevverler ileri hamleler taraftarı ve inkılâpçı insanlardır, buna mukabil bütün sizler mutaassıpsınız, ileri hareket ve hamlelerin düşmanısınız.”¹⁰⁸ Buradan da anlaşılıyor ki Türk siyaset tarihinde (tıpkı parti programında dinî motiflere yer veren Adalet Partisi’nin iktidara gelmesiyle, muhalefetin hükümeti yıpratmak veya düşürmek için gerici ve irticâcı bir tehlikenin biranda tehdit olarak ortaya çıktığı ileri sürmesi gibi) ne zaman dinî ve millî değerlere sahip çıkan bir oluşum başlasa, bunun karşısında yer alan muhalif gruplar, bu oluşumu/hareketi veya rakiplerini engellemek ve devre dışı bırakmak için her zaman siyasî bir malzeme aracı olarak irticâ ve mürtecî kavramlarına sığınmışlardır.

1980’li yıllardan sonra ise muhafazakâr kesimde kuvvetli bir siyasallaşma akımı başlamıştı. Bu durum Türkiye’nin siyaset gündemine “ilerici-gerici”, çağdaş-yobaz, “okumuş-cahil” gibi kamplaşmaları beraberinde getirmişti. Günümüzde bu kamplaşma daha çok “ilerici-gerici”, “laik-şeriatçı” şekline bürünmüştür. Kendilerine “çağdaş” diyen insanlar, genellikle “ilericiliği” ve “laikliği” temsil ettiklerini iddia etmişlerdir.¹⁰⁹

Türk siyaset alanında yaşanan bu kamplaşma sürecinde irticâ ya da mürtecînin iki temel simgesi olarak “çarşafly-başörtülü kadınlar”, sakallı-cübbeli erkekler ile “Ayetullah Humeyni” resmi kullanılmıştır. Her bir imge, muhafazakârları da kapsayan geniş bir kamuoyunda, İslamcılığın fanatik, radikal,

¹⁰⁸ İşeri, “Modernleşme, Ordu ve Başörtüsü Ekseninde İrtica Meselesi Üzerine Bir Deneme”, *Köprü*, Bahar 2002, Sayı: 78, s. 72.

¹⁰⁹ Nilüfer Göle, “İslami Hareketler ve Postmodernizm”, *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, Haz. Mehmet Bekaroğlu, İstanbul 1995, s. 107-108.

gerici, özgürlükleri tehdit eden, yıkıcı, aynı zamanda yabancı çağrışımları (İran devrimini) temsil etmekteydi.¹¹⁰

1990'lı yıllara gelindiğinde Necmeddin Erbakan liderliğinde Refah Partisi iktidar alternatifi olma konumuna yükselmişti. 1995 genel seçimlerinde %21.38 oy oranı ile birinci parti çıkan Refah Partisi, bu sayede önemli bir siyasî güce ulaşmıştı. Ancak elde ettiği bu güç, kendisi açısından hem zirve, hem de kapatılmasını hazırlayan sürecin başlangıcı olmuştu. Parti lideri Necmettin Erbakan, dönemin Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafından 54. Hükümet'i kurmakla görevlendirildi. Erbakan, 28 Haziran 1996'da Tansu Çiller'in liderliğindeki Doğru Yol Partisi (DYP) ile koalisyon kurarak Refahyol hükümetini oluşturdu. Fakat koalisyon fazla uzun sürmemiş, kısa sürede dağılmıştı. Koalisyonun dağılmasında en önemli rolü hiç şüphesiz 28 Şubat süreci olarak bilinen MGK kararları oynamıştır. Bu süreç Türk siyasî literatürüne "28 Şubat Post-Modern Darbesi" olarak geçmiştir.¹¹¹ Bu süreçte irticâ meselesi gündemi tekrar işgal etmeye başlamış, "irticâ ile mücadele" gerekçeyle Türk halkının 50 yıllık demokrasi döneminde elde ettiği temel hak ve hürriyetler ile normal dini haklar elinden alınma yoluna gidilmiştir.¹¹²

İrticâ meselesinin gündemi tekrar işgal etmeye başladığı 28 Şubat sürecinde irticân olağanüstü geniş biçimde tanımlanması devlet toplum çatışmasını da beraberinde getirmiştir. Zira irticâ bahanesiyle askeriye, siyaset, eğitim ve ticaret gibi hayatın her alanına müdahale edilmiş, baskıcı ve yasaklayıcı yöntemler kullanılarak toplum yeniden dizayn edilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte Milli Güvenlik Kurulu, kendisiyle birinci derecede mücadele edilmesi gereken iç tehdit unsuru olarak "irticâ"ı kabul etmiş ve bu kapsamda 28 Şubat 1997 tarih ve 406 sayılı kararı ile "Rejim Aleyhtarı İrticâ Faaliyetlere Karşı Alınması Gereken Önlemler" başlığı altında 18 maddelik kararla başlayan bir brifing yayınlamıştır. Bu brifingin içeriğine ve irticâ ile ilgili hazırlanan resmi raporla-

¹¹⁰ Özipek, "İrtica Nedir?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, VI, 238.

¹¹¹ İnceoğlu, *Türkiye'de Siyasal İslamcılığın Evrimi*, s. 32; Yıldız, *28 Şubat Belgeler*, s. 9.

¹¹² İbrahimoglu, *Türkiye'nin Yakın Tarihi*, s. 371

ra bakıldığında;¹¹³ Kur'an Kursları, İmam-Hatip okulları, tarikatlar, cemaatler, İslâmî sermaye ve bir kısım medya irticâ yuvaları kabul edilmiş, belli kurumlarda namaz gibi ibadetler, başörtüsü, sakal, sarık, cübbe gibi unsurlar da irticâcı olmak için birer delil sayılmıştır. Bu çerçevede irticâ engellemek adına başörtülü kadınların öğrenim ve çalışma talepleri, çocukların Kur'an Kursuna gönderilmesi ve hatta bireylerin kurban derilerini kendilerinin belirledikleri yerlere vermeye çalışmasına kadar dinle ilişkili pek çok pratiğe yasaklamalar getirilmiştir.¹¹⁴ Bu arada TSK mensubu pek çok subay ve astsubay olmak üzere "irticâcı" oldukları gerekçesiyle ordudan ihraç edilmiş, irtica ile ilişkilendirilen birçok devlet memurlarının görevlerine son verilmiş, İHL mezunlarının yükseköğretim haklarının sınırlandırılmasına yönelik puan kesintileri de uygulanmıştır. Ayrıca Cumhuriyet'in ilk yıllarında Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Halk Fırkası daha sonra Demokrat Parti ile Adalet Partisi'nin kapatılma sebebi olarak ilerisi sürülen "irticâ" ve "dini siyasete alet etme" iddiası bu kez 28 Şubat sürecinde tekrar gündeme gelmiş, Refah ve Fazilet Partisi'nin kapatılmasına gerekçe gösterilmiştir.¹¹⁵ Dolayısıyla 28 Şubat'tan günümüze kadar tıpkı II. Meşrûtiyet, Cumhuriyet'in ilk yılları ve demokratikleşme dönemlerinde olduğu gibi irticâ kelimesi siyasi ve toplumsal hayatta geriye dönüşü, saltanat yönetimini isteme veya şeriata dayalı bir devlet kurmayı ifade eden bir tabir olarak Türk siyaset tarihimizde daima menfi bir kelime olarak kullanılmıştır.¹¹⁶

Öte taraftan belirli bir felsefi siyasi ve sosyolojik durumu kınamak için de kullanılan irticâ kavramı, sık sık gündeme getirilmiş ve siyasi muhalefeti gayri meşru ilan etmek için bir suçlama biçimi olarak kullanılmıştır. Buna ek olarak irticâ suçlamaları seçkin sınıfların konumlarını tehdit edebilecek herhangi bir siyasi ya da toplumsal oluşumu tasfiye etmek, rakiplerin başarısını izale etmek

¹¹³ Bu belge ve raporlar için bk. Abdullah Yıldız, *28 Şubat Belgeler*, İstanbul 2000; Mustafa Kara, *28 Şubat Öncesi ve Sonrası Türkiye'de Dinî Hayat*, Bursa 2012.

¹¹⁴ Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, II, 124; İbrahimoglu, *Türkiye'nin Yakın Tarihi*, s. 376; Yeşil, "Edebiyatçılarımızın Gözüyle ve Edebi Bir Tema Olarak İrtica ve Mürtecilik", *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 64.

¹¹⁵ İşeri, "Modernleşme, Ordu ve Başörtüsü Ekseninde İrtica Meselesi Üzerine Bir Deneme", *Köprü*, Bahar 2002, Sayı: 78, s. 71.

¹¹⁶ Ülken, "Batıda ve Bizde İrtica", *Türk Düşüncesi*, 5/10, s. 7.

ve demokratik süreçlerle kazanamayacakları siyasi mücadeleyi bir rejim sorunu haline getirerek çözmek veya avantaj elde etmek için başvurdukları bir gerekçe olarak da kullanılmıştır.¹¹⁷

İrticain Türk siyaset tarihinde kullanımlarına yönelik analizler tahlil edildiğinde siyasî şartlardaki gelişmelere bağlı olarak kelimenin anlam alanı genişletilip, başta belirli tarzdaki kılık kıyafet olmak üzere halkın bir kesiminin hayat tarzı, düşünce ve davranışlarının “irticâ” olarak nitelendirildiği ve devletin mevcut rejimini tehdit eden, modern yaşam standartlarına uymayan bir yaşam biçimi olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bunun en önemli sebebi irticâ kelimesinin yürütme ve yasama organları tarafından lafız ve mana itibarıyla açık ve anlaşılabilir bir tanımının yapılamamış olması ve bu kapsamda irticâ kabul edilen suç ve eylemlerin sınırlarının hukuk mantığı çerçevesinde açık bir şekilde belirlenememiş olmasıdır. Bu belirsizlik, sübjektif uygulamaların her devirde gündemde kalmasına neden olmuş ve ortaya çıkan siyasî, içtimaî ve psikolojik gerginlikler, problemin genel hukuk ve adalet prensipleri çerçevesinde çözümlenmesini güçleştirmiştir.¹¹⁸ Buna göre ilk yapılacak iş, kanunî olarak irticân ne olduğuna, neyi kapsadığına ve hangi tür düşünce, fikir, inanç ve eylemlerin bu kapsama girdiğine ilişkin bir tespitin yapılmasıdır.

Günümüz Türk siyasetinde irticâ denilince özellikle dine dayandığı iddia edilen ve dinle ilgili kişilerin içinde faal olarak yer aldığı varsayılan hareketler düşünülmektedir. Bu nedenle de irticâ terimi daha çok gerici, hilafetçi, saltanatçı, kökten dinci, çağ dışı, yobaz, şeriatçı, tarikatçı ya da radikal dinci olarak tanımlanan şahıs veya gruplar için kullanılmaktadır.¹¹⁹ Bunun bir sonucu olarak irticâ olduğuna şüphe edilmeyen bazı hadiseler, irticân klasik damgasını taşıyan din mensupları tarafından desteklenmemişse irticâ hadisesi olarak görülmemektedir. Bir diğer ifadeyle bir hadisenin irticâ kabul edilmesi için dinî içerikli olması şart koşulmaktadır. Halbuki irticâ kelimesinin temel özelliği geçmişte uygulanmış ama zararlı olduğu hakkında genel bir kanaat olarak terk edilmiş fikir ve uygulamalara dönme uğraşdır. Yani geriye dönüş anla-

¹¹⁷ Özipek, “Serbest Fırka’nın Mürtecileri”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, VI, 2256.

¹¹⁸ Sitembölükbaşı, “İrtica”, *DİA*, XXII, 459.

¹¹⁹ Aydın, *İçer Kritik Bakış: Din- Felsefe-Laiklik*, s. 158.

mında yeni ve iyi olan düzeni değiştirerek eski ve kötü olan bir düzeni getirme amacı güden her türlü cebir ve şiddet eylemleri içermesidir. Bu açıdan bakıldığında Türkiye'deki irticâ hareketleri bir gruba ya da bir zümreye has olmadığını, dinli, dinsiz, sağcı, solcu herkesin irticâcı ya da mürteci olarak suçlanabileceğini söyleyebiliriz. Kaldı ki bir şeyin irticâ olabilmesi için o şeyin kötü olduğuna dair üzerinde genel bir kanaatin oluşması gerekir. Aksi takdirde geçmişten alınan her şeye irticâ denilirse ortada irticâ sayılmadık hiçbir şey kalmayacaktır. Ayrıca irticâ ile mutlak anlamda geçmişe dönüşü ya da geçmişten bir şeylerin günümüze transfer edilmesi kastedilecek olursa, Türkiye'de demokratik hayata geçildikten sonra, öncesini istemek irticâ olacaktır.¹²⁰ Bu nedenle insanların “geri dönmek” ile “ileriye gitmek” arasında tek ve mutlak bir tercihe zorlanmaması gerekir. İçinde bulunulan çağ her bakımdan mükemmel olamayacağı gibi geçmişteki çağ da aynı şekilde mükemmel olmayabilir. Dolayısıyla irticâın zıddı olan “ilericilik” düşüncesi geçmişin tüm değerlerini hiçe sayarak mutlak bir çağdaşlık olarak değerlendirilmemelidir.

Kaynakça

- ALKAN, Ahmet Turan, “Ordu Siyaset İlişkisinin Tarihine Bir Derkenar: 31 Mart Vak'ası ve Sonuçları”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, Ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999.
- AVCI, Nazmi, *Türkiye'de Modernleşme Açısından Din Kültür Siyaset*, Pınar Yay., İstanbul 2000.
- ADIN, Mehmet S., *İçe Kritik Bakış: Din- Felsefe-Laiklik*, Haz. Mehmet Gündem, İyi Adam Yay., İstanbul 1999.
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, “Softa ve Mürteci”, *Türk Düşüncesi*, Ed. Peyami Safa, İstanbul 1959, 5 (10), ss. 12-16.
- BİRİNCİ, Ali, “Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Kuruluşu ve İlk Nizamnamesi”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, Ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1997
- BULAÇ, Ali, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, İz Yay., İstanbul 1997.
- , *Modernizm, İrtica ve Sivilleşme*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.

¹²⁰ İbrahimoglu, *Türkiye'nin Yakın Tarihi*, s. 369; Türköne, “Bir Retorik Aracı Olarak İrtica Kavramı”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, s. 36-37.

- CİHANGİR, Feyzullah, "Türk Tarzı Laiklik ve Türkiye'de Müslüman İmajı", *Köprü*, Bahar 2002, Sayı: 78, ss. 85-91.
- DEMİR-ACAR, Ömer-Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 2002.
- DOĞAN, Mehmet, "Sözlüklerde İrtica Arayışı", *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, ss. 24-34.
- DURAN, Bünyamin, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, Timaş, Yay., İstanbul 1997.
- EĞİLMEZ, Ali Osman, *Birifingdeki İrtica*, Tema Yay., İstanbul 1997, İstanbul.
- EROĞLU, Nazmi, "31 Mart Vakası'nın Oluşumunda İttihatçıların Etkisi ve Bazı Yanılgılar", *Köprü*, Bahar 2002, Sayı: 78, ss. 92-108.
- ERSÖZ, Ahmed, *İrtica Dosyası*, Cihan Yay., İstanbul 1990.
- GÖKTAŞ, M. Emin, *Din ve Siyaset*, Vadi, Yay., Ankara 1997.
- GÖLE, Nilüfer, "İslami Hareketler ve Postmodernizm", *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, Haz. Mehmet Bekaroğlu, Beyan Yay., İstanbul 1995.
- GÜNGÖR, Erol, *Kültür Değişimi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul 1994.
- , *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul 1999.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1976.
- HATİPOĞLU, Mehmet S., "İrtica Nerde", *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, ss.9-24.
- HODGSON, M.G.S., *İslam'ın Serüveni*, trc. Alp Eker ve dğr., İz Yay., İstanbul 1995.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fazl, *Lisanü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed Şazeli, Kahire: Daru'l-Maarif, ty.
- İBRAHİMOĞLU, Fikret, *Türkiye'nin Yakın Tarihi*, İstanbul, 2001.
- İKBAL, Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncesinin Yeniden Doğuşu*, (ter. N. A. Asrar), Birleşik Yay., İstanbul ts.
- İŞERİ, M. Said, "Modernleşme, Ordu ve Başörtüsü Ekseninde İrtica Meselesi Üzerine Bir Deneme", *Köprü*, Bahar 2002, Sayı: 78, ss. 61-79.
- KARA, İsmail, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları", *TCTA*, İletişim Yay., İstanbul 1985.
- , *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Risale Yay., İstanbul 1986.
- KARA, Mustafa, *28 Şubat Öncesi ve Sonrası Türkiye'de Dinî Hayat*, Emin Yay., Bursa 2012.
- KARAMAN, Hayreddin, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, İz Yay., İstanbul 1998.
- , *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, Nesil Yay., İstanbul 1996.
- KAYA, Ali, "İrtica Kavramı", *Köprü*, Bahar 2002, Sayı: 78, ss. 80-84.
- KOMİSYON, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Divan Yay., Ankara 2006.
- KOMİSYON, "İrticâ", *Yeni Türk Ansiklopedisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1985.
- LAPIDUS, Ira M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, (ter. İ. Safa Üstün), İFAV Yay., İstanbul 1996.
- MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, trc. Osman Akınbay, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999.
- ÖZEK, Çetin, "100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar", Gerçek Yayınları, İstanbul 1968.

- ÖZİPEK, Bekir Berat, “İrtica Nedir?”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Ed. Yasin Aktay, İstanbul 2004.
- , “Muhafazakârlık Nedir?”, *Köprü*, Kış 2007, Sayı: 27. ss. 13-18.
- SAFA, Peyami, “İrtica Nedir?”, *İslam Medeniyeti*, Ed. Sedat Şenerman, 25 Temmuz 1969.
- SİTEMBÖLÜKBAŞI, Şaban, “İrtica”, *DİA*, 2000 İstanbul, XXII, ss. 458-459.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1985.
- TANYOL, Cahit, “Dün ve Bugün İrticâ-İnkılâp”, *Türk Düşüncesi*, Ed. P. Safa, İstanbul 1959, 5/10, ss. 24-29.
- TOPÇU, Nureddin, *İradenin Davası*, Haz. İsmail Kara, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- TÜRKÖNE, Mümtazar, “Bir Retorik Aracı Olarak İrtica Kavramı”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, ss. 35-47.
- , *Siyasi İdeolojik Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1994.
- ÜLKEN, H. Ziya, “Batıda ve Bizde İrtica”, *Türk Düşüncesi*, Ed. Peyami Safa, İstanbul 1959, 5 (10), ss. 7-11.
- YAKIŞTIRAN, Bekir, *Türkiye Tarihinde Müslüman Halk Hareketleri*, Kevser Yay., İstanbul 1995.
- YAKUT, Kemal, “II. Meşrûtiyet Dönemi’nde Orduyu Siyaset Dışı Tutma Çabaları”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999.
- YEŞİL, Kamil, “Edebiyatçılarımızın Gözüyle ve Edebi Bir Tema Olarak İrtica ve Mürtecilik”, *İslâmiyât*, 10 (2007)/2, ss. 49-76.
- YILDIZ, Abdullah, *28 Şubat Belgeler*, Pınar Yay., İstanbul 2000.
- YILMAZ, Hakan, *Tarih Boyunca İhtilaller ve Darbeler*, Timaş Yay., İstanbul 2000.

Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları

-Şırnak, Erzincan ve Iğdır Örneği-

*Osman TAŞTEKİN**

Öz: Bu çalışma, yeni kurulan İlahiyat Fakültelerinin öğrenme ortamına yönelik öğrenci algılarını belirlemeyi, ortaya çıkan problemler karşısında çözümler önermeyi hedeflemektedir. Bu amaçla, Erzincan, Iğdır ve Şırnak Üniversiteleri İlahiyat Fakülteleri son sınıf öğrencilerinden toplam 199 öğrenciye anket uygulaması yapılmıştır. Öğrencilerin, eğitim ve öğretim ortamı, sosyal ve kültürel ortam, fakülte içi birim ve kişilerle iletişimleri ve gördükleri eğitim sürecinin beklentilerini nedenli karşılandığına ilişkin düşüncelerinin alındığı uygulama sonrası elde edilen bulgular değerlendirilmiştir. Son bölümde ise, belirlenen problemler tartışılmış, yeni kurulan İlahiyat Fakültelerinin daha nitelikli yapıda eğitim ve öğretim faaliyetini sürdürebilmesi için çözüm önerileri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: : İlahiyat Fakülteleri, Öğrenme Ortamı, Öğrenci Algıları

Students' Perceptions on Learning Environments in Newly Established Faculties of Theology (Samples of Şırnak, Erzincan and Iğdır)

Abstract: Abstract: This study aims to determine students' perceptions on learning environments in newly established faculties of theology and propose solutions to the arising problems. To this end, 199 senior student from the theology faculties of Erzincan, Iğdır and Şırnak universities were administered a survey. After the process of gathering data for students' perceptions on how much the education, training, cultural and social environments, their communication with the inter-faculty unit and the other people, and the process of education as a whole met their expectations are evaluated. In the last section, the identified problems are discussed and certain ways of solution in order to make the newly established faculties of theo-

* Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

gy sustain the services of education and training in a more qualified way are proposed.

Keywords: Faculties of Theology, Learning Environment, Students' Perceptions

İktibas / Citation: Osman Taştekin, "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları -Şırnak, Erzincan ve Iğdır Örneği-", *Usûl*, 19 (2013/1), 139 - 184.

A. Problem ve Amaç

Hem üniversiteler hem de bünyelerinde öğretim veren İlahiyat fakülteleri açısından günümüz Türkiye'si, geçmiş yıllara kıyasla sayısal olarak oldukça farklı bir konumdadırlar. Bilindiği gibi, Cumhuriyet tarihi içinde ilk İlahiyat fakültesi 21 Nisan 1924 tarihinde, Dârü'l Fünûn bünyesinde Tevhid-i Tedrisât kanununun 4. maddesi gereğince İstanbul'da açılmıştır. Öğrenim süresi üç yıl olan bu fakülte, çeşitli nedenlere bağlı olarak kapatılmıştır.¹ Daha sonra İslam Tetkikleri Enstitüsü kurulmuşsa da bu kurumun ömrü de uzun olmamış, hoca yetersizliği ve öğrenci yokluğu gibi gerekçelere bağlı olarak 1936 yılında eğitim ve öğretim faaliyetlerinden tamamen çekilmiştir.² Ancak zaman geçtikçe, yetişmekte olan nesillerde fark edilen milli ve manevi alanlardaki boşluklar milletçe hissedilmeye başlanmıştır. Bu alandaki mevcut ihtiyacı gidermek amacıyla, 4 Haziran 1949'da TBMM kararı ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kurulması kararlaştırılmıştır.³ Aynı yıl Kasım ayı içinde Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak eğitim ve öğretime başlamıştır. On yıl sonra, 1959'da ise önce İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, ardından 1962'de Konya, 1965'de Kayseri, 1966'da İzmir, 1969'da Erzurum, 1975'de Bursa, 1976'da ise Samsun, 1980'de Yozgat Yüksek İslâm Enstitüleri benzer misyonla din bilimleri alanında özgün öğrenim yapan kurumlar olarak eğitim dünyasındaki yerlerini almışlardır. Ancak Yozgat Yüksek İslâm Enstitü kuruluşundan kısa bir süre sonra, 1981 tarihinde kapatılmıştır.⁴ 1982 yılında, 41 sayılı "Yüksek Öğretim Kurumları Teşkilatı Hakkında Kanun Hükmünde Kararname"nin

¹ Mustafa Öcal, "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, Cilt 1, Yıl 1, Bursa 1986, ss. 113-114.

² Hilmi Ziya Ülken, "İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Albümü*, Ankara 1961, s. 7-8.

³ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, Değerler Eğitimi Merkezi, III. Baskı, İstanbul 2014, ss. 223-224.

⁴ Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, 1999, s. 264.

kabulü ile söz konusu Yüksek İslâm Enstitüleri, İlahiyat Fakültelerine dönüştürülerek üniversitelere bağlanmışlardır.⁵

İlahiyat Fakültelerinin sayısal olarak artışı 90'lı yılların ilk yarısında devam etse de 1997 itibariyle sayıları 23 olan bu fakültelerde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünün ayrılması gibi yapısal birtakım değişikliklere gidilmiş ve öğrenci kontenjanları azaltılarak kısıtlanmıştır.⁶ Diğer taraftan, 1999 yılında İlahiyat Meslek Yüksek Okullarına öğrenci alımı durdurulmuş, buna karşılık Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi bünyesinde aynı nitelikte bir yüksekokul açılmıştır. Yine 1998-1999 öğretim yılında İlahiyat Fakültelerinin II. öğretimine öğrenci alımına son verilmiştir.⁷

Ancak özellikle 2000'li yılların ikinci yarısından itibaren üniversiteler ve İlahiyat Fakültelerinin sayısında dikkate değer bir artışın olduğu görülmektedir. 2014 yılı itibariyle eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulunan İlahiyat Fakültelerinin sayısı 55 olarak tespit edilmiştir.⁸ Bu sayı, hali hazırda kuruluşu tamamlamış ancak aktif öğrenime geçmemiş olan fakültelerin de öğrenci kabul etmeye başlamasıyla artış gösterecektir.

Bu durum, İlahiyat Fakültelerine ilişkin zaten yaşanan bir takım problemlere bir yenisini daha eklemiş ve "Sayısal artış, niteliğin korunmasına engel olmakta mıdır?", "Öğrenciler yükseköğrenime ilişkin beklentilerini karşılayan bir öğretim ortamı bulabilmekte mi?", "Geçirilen öğretim sürecinin topluma katma değer olarak dönüşü hangi oranda sağlanabilecektir?" tarzındaki sorulara daha yoğun bir biçimde eğilme gereğini ortaya koymuştur.

Yukarıdaki soruların işaret ettiği ortak payda, yükseköğretime yönelik olarak din eğitiminde kalite düzeyinin sorgulanmasıdır. İlahiyat Fakültelerinin

⁵ Turgay Gündüz, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 7, 1998, s. 548-553; Ahmet Koç, "Türkiye'de Din Eğitimi Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 7, 2000, s. 307 ve devamı.

⁶ Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*, İlke Yayınlar I, İstanbul 2012, ss. 149-150.

⁷ Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXII, s. 71.

⁸ 2014 Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Sistemi (ÖSYS) Yükseköğretim Programları ve Kontenjanları Kılavuzu; (<http://www.osym.gov.tr/belge/1-21838/2014-osys-yuksekogretim-programlari-ve-kontenjanlari-ki-.html>), Erişim Tarihi: 13.11.2014,

kuruluşundan günümüze çizdiği niceliksel grafik ve bugün ulaştığı sayısal zirve, söz konusu soruları ve dolayısıyla kalite problemini ele almayı daha anlamlı hale getirmektedir. Zira tüm alanlarda olduğu gibi, bu fakültelerde de temel hedef, İlahiyat öğrencilerine verilen eğitim ve öğretimin kalitesini mümkün olduğunca artırmak ve nitelikli, donanımlı elemanlar olarak toplum içinde yer almalarını sağlamaktır.

Yükseköğretim kurumlarında kalite değerlendirmesi genel olarak, kurumun evrensel normlara, toplumsal ihtiyaçlara ve öğrenci gereksinimlerine uygunluğu şeklinde üç yönden yapılabilmektedir. Böylece kurumun yapısı ve özellikleri, toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilme yeteneği ve öğrencilere yönelik hizmet kalitesi noktalarında bilgi edinme, problemleri tespit etme ve dolayısıyla çözüm üretme imkânı sağlanmaktadır. Nitekim birçok alanda olduğu gibi yükseköğretim kurumlarına yönelik olarak özellikle ankete dayalı olarak yapılan çeşitli çalışmalar, verilen dersler açısından öğrenci memnuniyetlerini ölçme dışında, istatistik kalite kontrol yöntemleri kullanılarak sınıf, kantin, yemekhane, öğrenci işleri büroları ve diğer fiziki mekânlar açısından daha iyi şartlara ulaşılmasına da katkı sağlamaktadır.⁹

Aynı amaca yönelik olarak, ülkemizdeki yükseköğretim kurumlarının akademik ve idari hizmetlerinin iyileştirilmesi ve “Bologna Süreci” kapsamında kalite güvencesi konusunda ülkeler arası işbirliğinin geliştirilmesi amacıyla “Yükseköğretim Kurumlarında Akademik Değerlendirme ve Kalite Geliştirme Yönetmeliği” hazırlanmış, 25942 Sayı ve 20.09.2005 tarihli Resmi Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu kapsamda, Üniversitelerarası Kurul’un 30.09.2005 tarihinde gerçekleştirilen 148 nolu toplantısında da, Yükseköğretim Akademik Değerlendirme ve Kalite Geliştirme Komisyonu üyeleri belirlenmiş ve çalışmalarına başlamıştır.¹⁰ Diğer taraftan yükseköğretim kurumları da kendi bünyelerinde Akademik Değerlendirme ve Kalite Geliştirme Kurulla-

⁹ Hakan Bektaş, Sema Ulutürk Akman, “Yükseköğretimde Hizmet Kalitesi Ölçeği: Güvenilirlik ve Geçerlilik Analizi”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Ekonometri ve İstatistik Dergisi*, Ekonometri ve İstatistik Sayı 18, Yıl 2013 s. 122.

¹⁰ *Yükseköğretim Kurumlarında Akademik Değerlendirme ve Kalite Geliştirme Rehberi*, Yükseköğretim Akademik Değerlendirme ve Kalite Geliştirme Komisyonu (YÖDEK), Mayıs 2006, s. 3.

rı (ADEK) oluşturmak durumundadırlar. Bu birim, hazırladıkları akademik değerlendirme ve kalite geliştirme raporunu öncelikle kendi senato veya yükseköğretim kurumu yönetim kurulu gibi bir üst kuruma sunarlar. Burada onaylanan raporlar önce YÖDEK'e, oradan da Yükseköğretim Kurulu'na iletilir.¹¹

Hem bireysel akademik çalışmalar hem de resmi olarak yükseköğretim kurumlarının ilgili yönetmelikler çerçevesinde hazırladıkları raporlar, üniversiteler bünyesinde yer alan fakülteler, meslek yüksekokulları ve enstitüler gibi birimlerin durum analizini belirlemeye, periyodik izleme ve iyileştirme sürecine katkıda bulunmaya zemin hazırlaması açısından oldukça önemlidir.

Ancak bu iki yaklaşım tarzından ilki, yani bireysel akademik araştırmalar sonucu elde edilen veriler ikincisine oranla daha spesifik alanda, derinlemesine ve öğrenci temelli bilgi edinme yolu olarak gözükmektedir. “Çeşitli alanlarda sunulan hizmetin kalitesi tüketicilerin algılarıyla değerlendirilmektedir”¹² savından hareketle, yine bir hizmet kurumu olan yükseköğretim kurumlarında, müşteri konumunda olan öğrencilerin algıları ve değerlendirmeleri bu açıdan oldukça önemlidir.

Diğer taraftan, kaliteli bir eğitim ortamı oluşturabilmek için diğer eğitim kurumlarında olduğu gibi İlahiyat Fakültelerinin de değişen dünya şartlarına uygun olarak kendini yenilemeye, öğrencilerin ilgi ve isteklerini dikkate almayı ihtiyacı vardır. Bu da öğrenci merkezli çalışmaların da yapılmasını gerektirir ki, bu konuda geçmişte yapılan bazı araştırmalar ve mülakatlar, birçok öğrencinin bu fakülteye büyük ideal ve amaçlarla geldikleri, ancak hayal kırıklığına uğradıkları sonucunu ortaya koymaktadır.¹³ Geçmişte yaşanan bu ve benzeri sorunların günümüzde çözüme kavuşup kavuşmadığının cevabı, bu

¹¹ Yükseköğretim Kurumlarında Akademik Değerlendirme ve Kalite Geliştirme Yönetmeliği için bkz: <http://guadek.gazi.edu.tr/posts/view/title/yok-adek-yonetmeliği-30864> (Erişim tarihi: 19.06.2014)

¹² Hakan Bektaş, Sema Ulutürk Akman, “Yükseköğretimde Hizmet Kalitesi Ölçeği: Güvenilirlik ve Geçerlilik Analizi”, s. 118.

¹³ Mustafa Köylü, “O.M.Ü İlahiyat Fakültesine Devam Eden Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Fakülte Hakkındaki Düşünce, Sorun ve Beklentileri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12-13, 2001, s.133.

konuda yapılacak akademik çalışmalarla gücellenecektir. İfade etmek gerekir ki, öğrencilerin öğrenim gördükleri eğitim kurumlarının sorunlarını belirlemeye ilişkin yaklaşımları, öğrenim ortamını ve diğer unsurları objektif bakış açısıyla eleştirip değerlendirmeleri, eğitim ve öğretimin daha nitelikli hale gelmesinde oldukça önemlidir.¹⁴

Geçmişte olduğu gibi,¹⁵ son yıllarda da yüksek din eğitiminde yaşanan sorunlara yönelik bilimsel toplantılar yapılmaktadır. Nitekim 10-11 Mayıs 2013 tarihlerinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde 'XV. Din Eğitimi Koordinasyon Toplantısı' gerçekleştirilmiş, İlahiyat Fakültelerinde eğitim kalitesi ve verimliliği bir sempozyum şeklinde ele alınmış ve kitaplaştırılmıştır.¹⁶ Yine 18-19 Haziran 2014 tarihleri arasında Türkiye İmam Hatipliler Vakfı (TİMAV) ve Necmettin Erbakan Üniversitesi işbirliği ile Konya'da "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi-Sorunlar ve Gelecek" konulu bir çalıştay düzenlenmiştir. Yüksek din öğretiminde programlar ve bölümler, programların ders saatleri ve içerikleri, yeni gelişmeler ışığında akademik yapılanma, mezunların istihdam sorunları ve paydaşların yeterlilik talepleri gibi konular akademisyenlerce müzakere edilmiş ve elde edilen veriler bir sonuç raporuyla kamuoyuna sunulmuştur.

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'de sayıları gün geçtikçe artan İlahiyat Fakülteleri içinde özellikle yeni kurulanların, eğitim ve öğretim noktasındaki nitelik düzeylerini, öğrenme ortamına ilişkin öğrenci algıları düzleminde belirlemektir. Bu bağlamda, ilk olarak öğrencilerin yaşı, cinsiyeti ve mezun olduğu liseyi sorgulayan demografik bilgilere ulaşılmak istenmiştir. Anket formunun omurgasında ise;

a. Eğitim ve öğretim sürecinde önemli yeri olan fiziki mekânlara ilişkin değerlendirmeleri,

¹⁴ Mustafa Köylü, "Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Aktif Eğitim Modeli (İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu: Bildiriler-Müzakereler* (16-17 Ekim 2003 Isparta), SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004, s. 35.

¹⁵ Söz konusu bilimsel toplantılara dipnot 17'de yer verilmiştir.

¹⁶ *Din Eğitiminde Kalite*, Sempozyum Bildirileri- 10 Mayıs 2013, (Editör: Fahri Kayadibi), DEM, İstanbul 2014.

b. Öğrenim görmekte oldukları İlahiyat Fakültesinin sağladığı sosyal ve kültürel ortamlara ilişkin düşünceleri,

c. Fakülte içi birim ve kişilerle iletişimlerine ilişkin değerlendirmeleri,

d. Fakültelerinin eğitim ve öğretim noktasındaki beklentilerini ne denli karşıladığı ölçülmek istenmektedir.

Ayrıca beklentilerinin altında bir eğitim ortamı bulduklarını belirtenlerin, nedenleri konusundaki fikirlerini öğrenmek amacıyla açık uçlu bir soruya da yer verilmiştir.

B. Yöntem

Bu çalışmada, temel olarak iki yöntem kullanılmıştır. Bunlardan ilki, alan taraması şeklindedir. Bu konuda daha önce yapılmış akademik çalışmalara ulaşılmış, incelenmiş ve değerlendirilmiştir.¹⁷ Bu yaklaşım, çalışmamızda

¹⁷ Literatür taramasında ulaşılan çalışmalar şunlardır; Ahmet Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sayı 25, 2003, ss. 25-64; “Türkiye’de Din Eğitimi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 7, 2000, ss. 277-334; Mustafa Öcal, “Öğrencilerin Tercihleri Bakımından Öğretmen Yetiştiren Yükseköğretim Kurumları Arasında İlahiyat Fakültelerinin Yeri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, Cilt 2, Yıl 2, 1987, ss. 171-185; “Öğrencilerin ‘Gerçek Tercihleri’ Bakımından Öğretmen Yetiştiren Yükseköğretim Kurumları Arasında İlahiyat Fakültelerinin Yeri- I. Tespitler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, Cilt 3, Yıl 3, 1991, ss. 177-191; “Öğrencilerin ‘Gerçek Tercihleri’ Bakımından Öğretmen Yetiştiren Yükseköğretim Kurumları Arasında İlahiyat Fakültelerinin Yeri- II. Yorumlar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, Cilt4, Yıl 4, 1992, ss. 165-188; Ali Osman Koçkuzu, “Yükseköğretimde Din Bilimlerinde Başarılı Öğretilebilmesinde İki Önemli Faktör-İnsan Kaynağı ve Ders Müfredatları”, *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu (21-23 Ekim 1987)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın No: 35, Samsun 1988, ss. 63-74; Fahrettin Olguner, “Yükseköğretimde Din İlimlerinin Yeri ve Programların Tanzimi Hakkındaki Düşünceler”, *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu (21-23 Ekim 1987)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın No: 35, Samsun 1988, ss. 75-79; Selahattin Parlador, “Amaçlar ve Muhteva Bakımından Yüksek Din Eğitimine Bakış”, *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu (21-23 Ekim 1987)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi Yayın No: 35, Samsun 1988, ss. 3-11; Münir Koştaş, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Dünü Bugünü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-40. Yıl Özel Sayısı, Cilt XXXI, ss. 1-27; İbrahim Kafi Dönmez, “Din Görevlisi Yetiştirmeye Yönelik Yükseköğretim Programlarının Önemi ve İlahiyat Meslek Okulları Hakkında Bir Değerlendirme”, *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri II- 1-5 Kasım 1993*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 338, Ankara 1995, ss. 68-72; Muhammed Şevki Aydın, “Öğretmen Yetiştiren Kurumlar Olarak İlahiyat Fakülteleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1995, Sayı 6, ss. 59-98; “Yüksek Din Eğitimi Kurumları- Gelgitler Alanı”, *Tezkire Sosyal Bilim Dergisi*, Sayı 31-32, Mart/Haziran 2003, ss.106-123; “İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu”, *Türkiye’de Din Eğitiminin Sorunları Yeniden Yapılandırılması ve Geleceği Sempozyumu- Bildiriler Müzakereler*, 16-17 Ekim 2003, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 16, Isparta 2004, ss. 19-25; Suat Cebeci, “Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cumhuriyetin 75. Yılı Özel Sayısı, ss. 227-235; *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1996; Mevlüt Kaya-Kübra Varol, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 17, Samsun 2004, ss. 31-63; Ramazan Buyrukçu, “İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Problemi”, *Türkiye’de Din Eğitiminin Sorunları Yeniden Yapılandırılması ve Geleceği Sempozyumu- Bildiriler Müzakereler*, 16-17 Ekim 2003, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 16, Isparta 2004, ss. 509-529; Mehmet Evkuran, “Yüksek Din Öğretimi ve Dini Kurumsallaşmanın Yakın Tarihi- İlahiyat Fakülteleri ve DİB Tartışmalarına Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları*, 10:2 (2002), ss. 31-54; Ayşe Zişan Furat, “Yüksek Din Öğretimi ve İstihdam İlişkisinde Cinsiyet Oranlarının Değişimi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 26, 2012, ss. 173-196; Adnan Demircan, “Türkiye’de Yüksek Din Öğretiminin Serüveni”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler- Uluslararası Sempozyum*, 29 Haziran-1 Temmuz 2012, Cilt I, Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013, ss. 31-81; Mustafa Köylü, “Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik Mi Nitelik Mi?”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 35, 2013, ss. 21-44; Mehmet Şanver “TBMM Tutanaklarına Göre Türkiye’de Din Eğitimi (1946-1957)”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, 1996, s. 333-348; Mustafa Usta, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2001; Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, Değerler Eğitimi Merkezi, III. Baskı, İstanbul 2014; “İlahiyat Fakültesi”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, ss. 70-72; Hamit Er, “Yüksek Öğretimde Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, (Editör: Mustafa Köylü- Nurullah Altaş), Gündüz

kullandığımız diğer yöntem olan ve deneysel metotlar içinde yer alan anket uygulamasına alt yapı oluşturmuştur. Biri açık uçlu olmak üzere toplam 21 sorudan oluşan anket formu, geçerlilik açısından uzman görüşleri alındıktan sonra Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıflarından bir şubede anketin ön uygulaması yapılmıştır. Yeni bir düzenlemeye ihtiyaç olmadığı görülmüş ve anket formu çoğaltılmıştır. Yeni kurulan İlahiyat Fakülteleri içinde ilk mezunlarını veren, Erzincan Üniversitesi, Iğdır Üniversitesi* ve Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültelerinde öğrenim görmekte olan son sınıf öğrencilerine araştırmanın amacı ve ulaşılmak istenen hedefler konusunda bilgi verilmiş, objektif değerlendirmelerinin önemi özellikle vurgulanmıştır. Her üç fakülteden toplam 199 öğrencinin katıldığı uygulama, 2014 Mayıs ayında yapılmış ve cevaplanan formlar toplanarak numaralandırılmıştır.

Anket formlarındaki demografik ve tutum sorularına verilen cevaplar SPSS programına aktarılmış, 100'lük ölçeğin esas alındığı tablolar oluşturulmuş ve frekanslar yanında yüzde değerleri de verilmiştir. Her bir tabloya, ankete katılan farklı fakültelerin cevapları arasında anlamlı fark bulunup bulunmadığını belirlemek amacıyla ki-kare testi uygulanmış ve tablolar okunurken bu konuda açıklama yapılmıştır. Zira her üç fakülte de yeni kurulmaları noktasında aynı kategoride yer almalarına rağmen, fiziksel imkânları, öğretim elemanlarının yeterlilikleri vs. bakımından farklılıklar gösterebilecekleri varsayılmıştır.

Diğer taraftan hem olgusal verilerle tutum sorularına verilen cevaplar arasında hem de tutum sorularına verilen cevaplar kendi içinde çapraz sorgulamaya tabi tutulmuş, anlamlı bulunanlar içinde istatistiksel farklılığın nereden kaynaklandığı belirtilmiştir.

Tabloların okunması ve açık uçlu soruya verilen cevaplar sonucu elde edilen veriler ve toplu olarak değerlendirilmiş, belirlenen problemler ışığında öneriler geliştirilmiştir.

Yayımları, Ankara 2012; Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*, İlke Yayınları I, İstanbul 2012.

* Araştırmanın yapıldığı dönem sonunda Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ikinci mezunlarını vermiştir.

C. Hipotezler

Yeni kurulan İlahiyat Fakültelerinin eğitim ve öğretim ortamlarını değerlendirmeye yönelik olarak yaptığımız bu araştırmada, aşağıdaki hipotezler test edilmiştir.

1. Yeni kurulan İlahiyat Fakülteleri, öğrenme ortamları açısından yetersizdir.
2. Yeni kurulan İlahiyat Fakülteleri, öğrencilerine sağladıkları sosyal ve kültürel ortam açısından yetersizdir.
3. Öğrencilerin, fakülte içi birim ve kişilerle iletişimlerinde sorunlar yaşamaktadırlar.
4. Yeni kurulan İlahiyat Fakültelerinin eğitim ve öğrenme durumları yetersizdir.

D. Kapsam

Türkiye’de yeni kurulan İlahiyat Fakültelerinde eğitim ve öğretim görmekte olan öğrencilerin öğretim ortamına ilişkin algılarını belirlemeyi hedefleyen bu çalışmada, araştırma evreni olarak üniversitelerdeki yeni kurulan İlahiyat Fakülteleri seçilmiştir. Örneklem grubu olarak, uygun örneklem (convenience sampling method) yöntemi kullanılarak Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (EÜİF), Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (IÜİF) ve Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde (ŞÜİF) öğrenim görmekte olan toplam 199 son sınıf öğrencisi seçilmiştir. Bu öğrencilerden 28’i ŞÜİF, 86’sı EÜİF, 85’i IÜİF son sınıf öğrencileridir. Araştırmanın yapıldığı tarihte ŞÜİF son sınıf öğrenci sayısının 93 (% 30,1), EÜİF son sınıf öğrenci sayısının 89 (% 96,6), IÜİF son sınıf öğrenci sayısının 201 (% 42,2), olduğu dikkate alındığında katılımcı sayısının geneli temsil ettiği görülmektedir.¹⁸

¹⁸ Örneklem büyüklüğünün hesaplanması için bkz: Mine Arlı ve Hamil Nazik, *Bilimsel Araştırmaya Giriş*, Gazi Kitabevi Ankara 2001, s. 77.

I. KATILIMCILARIN OLGUSAL DURUMUNA İLİŞKİN BULGULAR

1. Öğrencilerin Fakültele ve Cinsiyetlere Göre Dağılımı

Öğrencilerin fakültele ve cinsiyetlerine göre bir değerlendirmenin yapılmasındaki temel amaç, araştırmaya katılan İlahiyat Fakültelerinden homojen bir katılımın olup olmadığı yönünde fikir verebilmek, diğer taraftan tutum sorularıyla yapılacak çapraz sorgulamada cinsiyet noktasında anlamlı bir farklılığın bulunup bulunmadığını sınamaktır. İlahiyat Fakültelerinde özellikle kız öğrencilerin eğitim sürecine katılması noktasında onların yargılarını etkileyecek olumsuz bir çevresel baskı, sözgelimi menfi yönde cinsiyet ayrımıyla karşı karşıya kalabilecekleri varsayımıyla hareket edilmiştir. Zira İlahiyat Fakültelerindeki kız öğrencilerin zaman zaman öğretim elemanları ve erkek öğrenciler tarafından “niçin okudukları, evlenip yuva kurmalarının daha hayırlı olacağı” yönünde olumsuz değerlendirmelere muhatap oldukları, hatta bu düşüncenin nota dayalı değerlendirmelere de yansıdığı, kız öğrencilerin ifadeleri arasında yer almaktadır.

Araştırmaya katılan toplam 199 öğrencinin 28'i ŞÜİF, 86'sı EÜİF, 85'i İÜİF son sınıf öğrencileridir. ŞÜİF öğrencilerinin % 46,4 (13 kişi)'ü bayan, % 53,6'sı erkek, EÜİF öğrencilerinin, % 67,'ü bayan, % 32,6'sı erkek, İÜİF öğrencilerinin % 52,9'u erkek, % 47,1'i bayan öğrencilerden oluşmaktadır. Genel olarak ise, deneklerin % 58,3'ü bayan, % 41,7'si erkektir. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testine göre, katılımcı fakülte öğrencileri ile bunların cinsiyetlerine göre dağılımı arasında istatistiksel olarak önemli bir fark bulunamamıştır ($X^2_{(2)}=5,583$; $p= 0,061$; $p>0,05$).

2. Öğrencilerin Yaş Durumu

Öğrencilerin demografik verileri arasında yaşa ilişkin bulgulara ihtiyaç duymamızın temel amacı, yaş aralıkları 20 ila 30 ve üstünde olan deneklerin tutum sorularına verecekleri cevaplar arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığını tespit etmektir. Böyle bir durumda bu farklılığın nereden kaynaklandığı belirtilecektir.

Anketimize genel katılım açısından, deneklerin % 78/4'ü 20-25 yaş, % 18,1'i 26-29, % 3,5'i ise 30 ve üstü yaş aralığında görülmektedir. Fakülteler bazında

bakıldığında 20-25 yaş grubu arasında % 82,4 ile İÜİF, % 80,2 ile EÜİF katılımcıları genç öğrenci kitlesine sahiptir. 26-29 yaş aralığında ise, % 17,4 ile yoğunlaşma EÜİF öğrencilerinde gözlenmekte, bunu % 14,1 ile İÜİF öğrencileri takip etmektedir. 30 ve üstü yaş grubu aralığında fakülteler arası dağılımda ŞÜİF % 7,1, EÜİF % 2,3, İÜİF % 3,5'lik bulgular elde edilmiştir. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testine göre, katılımcı fakülte öğrencileri ile bunların yaş gruplarına göre dağılımı arasında önemli bir fark bulunamamıştır ($X^2_{(4)}=6,535$; $p= 0,163$; $p>0,05$).

3. İlahiyat Fakültesine Gelmeden Önce Bitirdikleri Liseler

Elde edilmek istenen diğer bir demografik veri ankete katılanların mezun oldukları liseleri belirlemeye yöneliktir. Böylece ortaöğretimde din eğitimi alanlarla, sadece DKAB dersi çerçevesinde bilgi sahibi olanların tutum sorularına verdikleri cevaplar arasında anlamlı farklar bulunup bulunmadığını tespit etmeyi amaçladık.

Ankete katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin % 51,8'i İmam Hatip Lisesi, % 30,7'si ise Anadolu İmam Hatip Lisesi mezunlardır. Düz liselerden gelenlerin oranı % 9,5, Anadolu Liselerinden gelenlerin oranı % 6 olarak belirlenmiştir. "Diğer" seçeneğini işaretleyerek, İlahiyat Fakültelerini tercih edenlerin (bu öğrencilerin farklı meslek liselerinden mezun olduğunu düşünmekteyiz) genel yüzde içindeki ağırlığı sadece % 2'dir. Bu verilerden hareketle, öğrencilerin % 82,5'inin lise döneminde din eğitimi ağırlıklı bir eğitim ve öğretim sürecinden geçtiklerini söyleyebiliriz. Veriler üzerinde yapılan ki-kare testi sonucu, örnekleme alınan İlahiyat Fakülteleri öğrencileri ile mezun oldukları ortaöğretim kurumlarının dağılımı arasında anlamlı fark bulunmuştur ($X^2_{(8)}=16,307$; $p= 0,038$; $p<0,05$). Fark, İmam Hatip Lisesi mezunu olan öğrenci yüzdesinin yüksekliğinden kaynaklanmaktadır.

II. TUTUM SORULARINA İLİŞKİN BULGULAR

(a) Eğitim ve öğretimde önemli yeri olan fiziki mekânlara ilişkin bulgular:

Tutum sorularının ilk bölümünde, eğitim ve öğretim sürecinin önemli bir ayağı olan sınıfların ve diğer bilgi edinme ortamlarının öğrencilere göre değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Bu amaçla, sıra veya kolçak gibi oturma alanları, tahta, aydınlatma, ısınma ve havalandırma imkânları açısından, öğrenim

gördükleri mekânların uygunlukları, ses sistemi, yansıtma cihazı ve bilgisayar gibi teknolojik donanıma sahip olma noktasında sınıflarının durumu, fakülte kütüphanesi ve okuma salonlarının, bilgi edinme ihtiyaçlarını giderme yeterliliğine ilişkin sorular sorulmuştur.

1. Sınıfların sıra, tahta, aydınlatma, ısınma vb. açılardan değerlendirilmesi

Tablo 1. Sınıfların sıra, tahta, aydınlatma, ısınma ve havalandırma açısından eğitim ve öğretim için uygunluk durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Kısmen	Toplam
ŞÜİF	Sayı	17	4	7	28
	%	60,7%	14,3%	25,0%	100,0%
EÜİF	Sayı	50	5	31	86
	%	58,1%	5,8%	36,0%	100,0%
İÜİF	Sayı	20	23	42	85
	%	23,5%	27,1%	49,4%	100,0%
Toplam	Sayı	87	32	80	199
	%	43,7%	16,1%	40,2%	100,0%

Tablo 1 genel olarak değerlendirildiğinde, öğrencilerin % 43,7'si, fiziksel anlamda sınıflarının olumlu yönde donanımlı olduğunu düşünürken, % 16,1'i tersi yönde fikir belirtmişlerdir. “Kısmen” cevabını verenlerin oranı % 40,2 dir. Fakülteler bazında bakıldığında ise, en yüksek memnuniyet ŞÜİF öğrencilerinde görülmektedir (% 60,7). İÜİF öğrencileri, sınıflarının eğitim ve öğretim için uygun şartlar taşımadığı yönünde ağırlıklı olarak görüş belirtmişlerdir. Ancak aynı fakülte öğrencilerinin bu soruya % 49,4'lük bir oranla “kısmen” cevabı vermeleri, bu olumsuzluğun daha kolay giderilebileceği düşüncesini vermektedir. EÜİF öğrencileri de % 58,1'lik oranla, sınıflarının eğitim ve öğretim açısından uygun fiziksel yapıda olduğu yönünde fikir belirtmişlerdir. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örnekleme alınan İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin sınıflarının sıra, tahta, aydınlatma, ısınma ve havalandırma açısından eğitim ve öğretim için uygunluğu noktasında, %5 önem seviyesinde anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($X^2_{(4)}=29,7$; $p= 0,000$; $p<0,05$). Ancak cinsiyetler yönünden fark olup olma-

diğini test etmek amacıyla yapılan ki-kare analiz sonucunda istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunmadığı gibi ($X^2_{(2)}=3,659$; $p=0,161$), mezun oldukları liseler ($X^2_{(8)}=9,095$; $p=0,334$) ve yaşlara göre çapraz sorguda ki-kare testine göre anlamlı fark gözlemlenmemiştir ($X^2_{(4)}= 3,809$; $p=0,433$).

2. Teknolojik donanım açısından sınıfların değerlendirilmesi

Anket uygulaması öncesinde, öğrenciler, bu soruya cevap verirken dikkate alacakları ölçüt konusunda bilgilendirilmişlerdir. İşitsel ve duyuşsal alanda eğitimde kullanılan teknolojik cihazların neler olduğu bilgisi verilmiş ve bunların ne ölçüde sınıflarında yer aldığı, mevcut donanımın öğretim faaliyetlerini teknolojik olarak karşılayıp karşılamadığı sorgulanmak istenmiştir.

Tablo 2. Sınıfların eğitim ve öğretimi olumlu yönde etkileyecek teknolojik donanıma sahip olma dereceleri (ses sistemi, yansıtma cihazı ve bilgisayar vs.)

Fakülteler		Evet	Hayır	Kısmen	Toplam
ŞÜİF	Sayı	16	5	7	28
	%	57,1%	17,9%	25,0%	100,0%
EÜİF	Sayı	30	22	34	86
	%	34,9%	25,6%	39,5%	100,0%
İÜİF	Sayı	15	34	36	85
	%	17,6%	40,0%	42,4%	100,0%
Toplam	Sayı	61	61	77	199
	%	30,7%	30,7%	38,7%	100,0%

Tablo 2'ye göre, eğitim ve öğretimin daha fazla duyuya hitap etmesinde etkin olan sınıfların teknolojik donanımı noktasında, ankete katılanların tümü değerlendirildiğinde % 30,7'si olumlu, % 30,7'si ise olumsuz fikir belirtmişlerdir. Ancak "kısmen" cevabını verenlerin oranının % 38,7 olması, sınıfların tamamen teknolojiden yoksun olmadığını göstermektedir. Fakülteler bazında bir değerlendirme yapıldığında, İÜİF öğrencileri dışındakiler, sınıflarının teknolojik olarak yavan bir donanıma sahip olmadığı yönünde düşünce taşımaktadırlar. İÜİF'li katılımcıların %17,6'sı bu soruya "evet", % 40'ı ise "hayır" diyerek olumsuz cevap vermişlerdir. Ancak sınıflarının kısmen de olsa teknolojik yönden donanımlı olduğunu belirtenlerin oranı da azımsanmayacak

düzeydedir (% 42,4). Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre örneklem dâhilinde bulunan İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin, sınıflarının teknolojik bakımdan yeterliği hakkında anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($X^2_{(4)}=17,909$; $p=0,01$ $p<0,05$). Veriler, katılımcıların cinsiyetleri açısından ki-kare testine tabi tutulduğunda, $X^2_{(2)}=0,035$; $p=0,983$; yaş değişkeni ile yapılan sorgulamada ise, $X^2_{(4)}=6,156$; $p=0,188$ değerleri, elde edilmiştir. Her ikisinde de $p>0,05$ olduğundan anlamlı bir fark bulunamamıştır. Ancak fakülte öğrencilerinin mezun oldukları liselere göre dağılımı noktasında yapılan ki-kare testine göre $X^2_{(8)}=17,554$; $p=0,025$ değerleri elde edilmiştir. p değeri istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılığa işaret etmektedir.

3. Fakültelerin kütüphane ve okuma salonu açısından değerlendirilmesi

Tablo 3. Fakülte Kütüphanesi ve okuma salonunun öğrenci ihtiyacını karşılama durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Kısmen	Toplam
ŞÜİF	Sayı	1	20	7	28
	%	3,6%	71,4%	25,0%	100,0%
EÜİF	Sayı	15	48	23	86
	%	17,4%	55,8%	26,7%	100,0%
İÜİF	Sayı	5	61	19	85
	%	5,9%	71,8%	22,4%	100,0%
Toplam	Sayı	21	129	49	199
	%	10,6%	64,8%	24,6%	100,0%

Tablo 3'e göre, öğrencilerin bilgiye ulaşma ve fakülte içinde ders çalışma imkânı veren kütüphane ve okuma salonları gibi alanların yetersizliği konusunda her üç fakülte öğrencileri de aynı düşüncüyü taşımaktadırlar (% 64,8). Bu konudaki en yüksek olumsuz cevap, % 71,8 ile İÜİF ve % 71,4 oranla ŞÜİF öğrencileri tarafından verilmiştir. Oranı bu iki fakülte kadar olmasa da, EÜİF öğrencileri de % 55,8 gibi küçümsenmeyecek bir nispetle kütüphane ve okuma salonlarının ihtiyaçlarına cevap vermediği yolunda fikir beyan etmişlerdir. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre örneklem dâhilindeki İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin fakülte kütüphanesi ve okuma salonunun ihtiyaçlarını karşılaması noktasında anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($X^2_{(4)}=9,1$; $p=0,057$; $p>0,05$). Soruya verilen cevaplar-

la katılımcıların cinsiyetleri arasında yapılan çapraz sorgu sonucunda, $X^2_{(2)}=2,324$; $p=0,313$ değerleri elde edilmiştir. Mezun olunan liselere göre yapılan iki yönlü ki-kare testinde de $X^2_{(8)}=11,501$; $p=0,175$; yaş değişkenine göre ise, $X^2_{(4)}=2,496$; $p=0,645$ değerleri elde edilmiştir. Her üç sorgulamada da istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunamamıştır.

(b) Fakültelerin sağladığı sosyal ve kültürel ortamlara ilişkin bulgular:

Tutum sorularının ikinci bölümünde, üniversite hayatı içerisinde öğrencilere sağlanması gereken sosyal ve kültürel ortamlara ilişkin öğrencilerin düşünceleri öğrenilmek istenmiştir. Bu amaçla, ortak kullanım alanlarından olan kantin, kafe gibi mekânların öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılayıp karşılamadığı, fakülte öğrencilerine yönelik yeterince konferans, panel, sempozyum, seminer gibi etkinliklerin düzenlenip düzenlenmediği, öğrenci kulüpleri noktasında etkin faaliyetlerin olup olmadığı, sportif etkinliklere katılım açısından fakültelerinin durumu hususunda düşüncelerini belirlemeye yönelik sorular yöneltilmiştir.

1. Öğrencilerin kantin, kafeterya gibi ortak kullanım alanlarını değerlendirmeleri

Tablo 4. Ortak kullanım alanlarından olan kantin, kafeterya gibi mekânların öğrenci ihtiyaçlarını karşılama durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Kısmen	Toplam
ŞÜİF	Sayı	1	25	2	28
	%	3,6%	89,3%	7,1%	100,0%
EÜİF	Sayı	35	26	25	86
	%	40,7%	30,2%	29,1%	100,0%
İÜİF	Sayı	14	43	28	85
	%	16,5%	50,6%	32,9%	100,0%
Toplam	Sayı	50	94	55	199
	%	25,1%	47,2%	27,6%	100,0%

Tablo 4'e göre, her üç fakülteden ankete katılanların % 47,2'si, ders dışı dinlenme ve yiyecek-içecek ihtiyaçlarını karşılayacak mekânların yetersizliği hususunda fikir belirtmişlerdir. Fakülte bazında bakıldığında ise, ŞÜİF öğrencileri % 89,3 ile bu konuda en mağdur öğrenciler olarak görülmekle birlikte,

IÜİF öğrencileri de % 50,6'lık oranla azımsanmayacak ölçüde memnuniyetsizliklerini dile getirmektedirler. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilinde öğrenim görenlerin, fakültelerin ortak kullanım alanlarından olan kantin, kafeterya gibi mekânların ihtiyaçlarını karşılama durumu bakımından anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($X^2_{(4)}=37,1$; $p=0,000$; $p<0,05$). Soruya verilen cevaplar ile katılımcıların cinsiyetleri ve mezun oldukları liselere ve yaş aralıklarına göre de çapraz sorgulama yapılmıştır. Buna göre, cinsiyetler değişkenine göre; $X^2_{(2)}=0,172$; $p=0,918$, mezun olunan liseler değişkenine göre; $X^2_{(8)}=8,552$; $p=0,381$, yaş değişkenine göre ise; $X^2_{(4)}=2,167$; $p=0,705$ değerleri elde edilmiştir. Her üçünde de istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunamamıştır.

2. Öğrencilerin fakültelerindeki bilimsel etkinliklere ilişkin değerlendirmeleri

Tablo 5. Fakültelerdeki konferans, panel, sempozyum, seminer gibi etkinliklerin organize durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Kısmen	Toplam
ŞÜİF	Sayı	2	13	13	28
	%	7,1%	46,4%	46,4%	100,0%
EÜİF	Sayı	6	49	31	86
	%	7,0%	57,0%	36,0%	100,0%
IÜİF	Sayı	12	41	32	85
	%	14,1%	48,2%	37,6%	100,0%
Toplam	Sayı	20	103	76	199
	%	10,1%	51,8%	38,2%	100,0%

Tablo 5'e göre, toplamda öğrencilerin % 51,8'i, fakültelerinde konferans, panel, sempozyum, seminer türünden bilimsel etkinliklerin yeterince düzenlenmediği kanaatindedirler. Ancak "kısmen" cevabı dikkate alındığında bu tür faaliyetlerin hiç olmadığı anlamı çıkmamaktadır. Zira yeterli olmadığı düşünülse de % 38,2'lik bir kesim bilimsel organizasyonların düzenlendiğini düşünmektedirler. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilinde öğrenim görenlerin İlahiyat Fakültelerindeki konferans, panel, sempozyum, seminer gibi etkinliklerin organize edilme durumu noktasında anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($X^2_{(4)}=3,8$; $p=0,425$; $p>0,05$).

Soruya verilen cevaplar ile katılımcıların cinsiyetleri, mezun oldukları liseler ve yaş durumlarına göre de çapraz sorgulama yapılmıştır. Buna göre, cinsiyetler değişkenine göre; $X^2_{(2)}=0,334$; $p=0,846$, mezun olunan liseler değişkenine göre; $X^2_{(8)}=6,876$; $p=0,550$, yaş değişkenine göre ise, $X^2_{(4)}=8,882$; $p=0,064$ değerleri elde edilmiştir. Her üçünde de $p>0,05$ olduğundan istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunamamıştır.

3. Öğrenci kulüplerinin etkinliğine ilişkin değerlendirmeler

Tablo 6. Fakültelerin öğrenci kulüpleri noktasında etkin faaliyetleri gerçekleştirme durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Kısmen	Toplam
ŞÜİF	Sayı	0	22	6	28
	%	,0%	78,6%	21,4%	100,0%
EÜİF	Sayı	4	64	18	86
	%	4,7%	74,4%	20,9%	100,0%
İÜİF	Sayı	11	37	37	85
	%	12,9%	43,5%	43,5%	100,0%
Toplam	Sayı	15	123	61	199
	%	7,5%	61,8%	30,7%	100,0%

Tablo 6'ya göre, ankete katılanların % 61,8'i, öğrenci kulüpleri noktasında etkinliklerin olmadığı yönünde fikir belirtmişlerdir. Az da olsa bu tür faaliyetlerin olduğunu düşünenler, toplam katılımcıların % 30,7'sini oluşturmaktadır. "Evet" cevabını verenlerin oranı ise sadece % 7,5'dir. ŞÜİF öğrencilerinin hiçbiri bu soruya "evet" cevabını vermemişlerdir. Veriler üzerinde fakülteler değişkeni bağlamında yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilinde öğrenim görenlerin, öğrenci kulüplerinin faaliyetleri bakımından anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($X^2_{(4)}=22,4$; $p=0,000$; $p<0,05$). Ancak cinsiyetlerle yapılan iki yönlü ki-kare testinde, $X^2_{(2)}=2,627$; $p=0,269$, mezun olunan liselere göre yapılan sorgulama sonucunda ise, $X^2_{(8)}=6,356$; $p=0,83$; yaş değişkenine bağlı olarak da, $X^2_{(4)}=0,683$; $p=0,953$ değerleri elde edilmiştir. Her üç sonuçta da istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunamamıştır.

4. Sportif etkinliklere katılım açısından fakültelerin değerlendirilmesi

Tablo 7. Sportif faaliyetlere katılım açısından fakültelerin etkinlik durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Kısmen	Toplam
ŞÜİF	Sayı	3	17	8	28
	%	10,7%	60,7%	28,6%	100,0%
EÜİF	Sayı	2	65	19	86
	%	2,3%	75,6%	22,1%	100,0%
İÜİF	Sayı	7	52	26	85
	%	8,2%	61,2%	30,6%	100,0%
Toplam	Sayı	12	134	53	199
	%	6,0%	67,3%	26,6%	100,0%

Sportif faaliyetlere katılım açısından fakültelerin etkinlik derecelerinin sorgulandığı tablo 7’de görüleceği üzere, katılımcıların % 67,3’ü, İlahiyat Fakülteleri olarak bu tür etkinliklerden uzak oldukları yolunda fikir belirtmişlerdir. Kısmen de olsa sportif organizasyonlara katılımın olduğunu ifade edenlerin oranı % 26,6’dır. Öğrencilerin sadece % 6’sı, bu soruya “evet” cevabını vermişlerdir. Fakültelerinin spor etkinliklerine etkin katılımı konusunda diğer fakültelere oranla en fazla olumlu düşünen İÜİF öğrencilerinin oranı % 8,2 iken, olumsuz cevap verenler içinde en yüksek oran % 75,6 ile EÜİF öğrencilerine aittir. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilinde öğrenim görenlerin, sportif faaliyetlere katılım açısından fakültelerin etkinlik durumu bakımından anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($X^2_{(4)}=6,39$; $p=0,172$; $p>0,05$). Ayrıca ankete katılanların cinsiyetleri, mezun oldukları liseler ve yaş durumlarına göre de çapraz sorgulama yapılmıştır. Buna göre, cinsiyetlerle yapılan sorgulamada, $X^2_{(2)}=2,250$; $p=0,325$, mezun olunan okullara göre yapılan sorgulama da, $X^2_{(8)}=5,668$; $p=0,684$, yaş durumuna göre yapılan sorgulamada $X^2_{(4)}=4,943$; $p=0,293$ değerleri bulunmuştur. Her üç sonuca göre, istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunamamıştır.

c. Fakülte içi birim ve kişilerle iletişime ilişkin bulgular:

Tutum sorularının üçüncü bölümünde, öğrencilerin kendileri dışındaki kişi ve birimlerle olan iletişimleri hususunda düşünceleri öğrenilmek istenmiş-

tir. Bu amaçla, öğrencilerin fakültelerinin idare bölümünü oluşturan dekan ve öğrencilerden sorumlu dekan yardımcısı veya dekan yardımcıları, özellikle derslerine giren öğretim elemanları, akademik danışmanları ve öğrenci işleri bürosu çalışanları ile sağlıklı iletişim kurup kuramadıkları hususunda bilgi edinebilmek amacıyla sorular yöneltilmiştir.

5. Öğrencilerin fakülte idare bölümüyle iletişimi üzerine bulgular

Tablo 8. Öğrencilerin fakülte idare bölümü ile iletişim kurma durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Bazen	Toplam
ŞÜİF	Sayı	7	15	6	28
	%	25,0%	53,6%	21,4%	100,0%
EÜİF	Sayı	29	18	39	86
	%	33,7%	20,9%	45,3%	100,0%
İÜİF	Sayı	24	32	29	85
	%	28,2%	37,6%	34,1%	100,0%
Toplam	Sayı	60	65	74	199
	%	30,2%	32,7%	37,2%	100,0%

Tablo 8'e göre, ankete katılanların % 30,2'si fakültelerinin idare bölümüyle iletişim problemi yaşadıklarını söylerken, % 32,7'si tersi yönde fikir belirtmişlerdir. Zaman zaman problem yaşadıklarını ifade edenlerin oranı ise, % 37,2'dir. Bu konuda en fazla şikâyetçi olan öğrenci grubu, % 33,7 ile EÜİF öğrencileri olarak görülürken, en yüksek oranla memnuniyetlerini belirtenler, % 53,6 ile ŞÜİF öğrencileridir. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilinde öğrenim görenlerin, fakülte idare bölümü ile iletişim kurma durumu bakımından anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($X^2_{(4)}=22,3$; $p=0,015$; $p>0,05$). Ayrıca cinsiyetlere göre yapılan ki-kare test sonucuna göre $X^2_{(2)}=0,878$; $p=0,645$, mezun olunan liselere göre yapılan ki-kare test sonucunda $X^2_{(8)}=1,367$; $p=0,995$, yaş durumuna göre yapılan ki-kare test sonucunda $X^2_{(4)}=6,148$; $p=0,188$ değerleri elde edilmiştir. Her üç sorulamada da istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunamamıştır.

6. Öğrencilerin öğretim elemanlarıyla iletişimleri üzerine bulgular

Tablo 9. Öğrencilerin fakülte öğretim elemanları ile iletişim kurma durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Bazen	Toplam
ŞÜİF	Sayı	2	20	6	28
	%	7,1%	71,4%	21,4%	100,0%
EÜİF	Sayı	14	37	35	86
	%	16,3%	43,0%	40,7%	100,0%
İÜİF	Sayı	10	49	26	85
	%	11,8%	57,6%	30,6%	100,0%
Toplam	Sayı	26	106	67	199
	%	13,1%	53,3%	33,7%	100,0%

Tablo 9'a göre, katılımcılar genel olarak değerlendirildiğinde, % 53,3'ünün öğretim elemanlarıyla iletişim kurma hususunda problem yaşamadıkları görülmektedir. Ters yönde fikir belirtenlerin oranı ise, % 13,1'dir. Zaman zaman iletişim problemi yaşadıklarını düşünenlerin oranı % 33,7'dir. Söz konusu problemi yaşadıklarını söyleyenler içinde en yüksek oran, % 16,3 ile EÜİF öğrencilerine, böyle bir iletişim problemi yaşamadıklarını belirtenler içinde ise en yüksek oran % 71,4 ile ŞÜİF öğrencilerine aittir. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilinde öğrenim görenlerin, fakülte öğretim elemanları ile iletişim kurma durumu bakımından anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($X^2_{(4)}=8$; $p=0,091$; $p>0,05$). Cinsiyet değişkeni ile yapılan çapraz sorgu sonucunda $X^2_{(2)}=0,083$; $p=0,959$, mezun olunan liselere göre yapılan ki-kare sonucunda, $X^2_{(8)}=7,820$; $p=0,451$, yaş durumuna göre çapraz sorguda $X^2_{(4)}=6,315$; $p=0,177$ değerleri elde edilmiştir. Her üç değerlendirmede de istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunamamıştır.

7. Öğrencilerin akademik danışmanlarıyla iletişimleri üzerine bulgular

Tablo 10. Öğrencilerin akademik danışmanları ile iletişim kurma durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Bazen	Toplam
ŞÜİF	Sayı	1	23	4	28
	%	3,6%	82,1%	14,3%	100,0%
EÜİF	Sayı	7	51	28	86
	%	8,1%	59,3%	32,6%	100,0%
İÜİF	Sayı	9	54	22	85
	%	10,6%	63,5%	25,9%	100,0%
Toplam	Sayı	17	128	54	199
	%	8,5%	64,3%	27,1%	100,0%

Tablo 10 toplam veriler bazında değerlendirildiğinde, öğrencilerin % 64,3'ü akademik danışmanlarıyla iletişim kurma problemi yaşamadıkları şeklinde düşüncelerini belirtirken, % 8,5'i aksi yönde fikir beyan etmektedirler. Bazen problem sıkıntı yaşadıklarını düşünenlerin oranı ise, % 27,1'dir. Fakültele göre bir değerlendirme yapıldığında ise, akademik danışmanlardan memnuniyetin en yüksek olduğu grup, % 82,1 ile ŞÜİF'dir. Bunu % 63,5 ile İÜİF, % 59,3 ile EÜİF takip etmektedir. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilinde öğrenim görenlerin, akademik danışmanları ile iletişim kurma durumu bakımından anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($X^2_{(4)}=5,6$; $p=0,226$; $p>0,05$). Öğrencilerin akademik danışmanlarıyla iletişim kurma durumu, mezun olunan liseler değişkeniyle çapraz sorgu yapıldığında $X^2_{(8)}=10,585$; $p=0,226$, yaş durumları açısından yapılan çapraz sorguda, $X^2_{(4)}=6,912$; $p=0,141$ değerleri elde edilmiştir. Bu iki değişkene göre yapılan sorgulamada istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunamamıştır. Ancak cinsiyetlere göre ki-kare analizi sonucunda $X^2_{(2)}=7,918$; $p=0,019$ değerleri elde edilmiş ve $p<0,05$ olduğundan istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunmuştur. Ki-kare analizi sonucu istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmasının nedeni zaman zaman da olsa akademik danışmanlarla sorun yaşama noktasında erkeklerin bayanlara oranla daha yüksek bir yüzdeye sahip olması olarak görülmektedir.

8. Katılımcıların öğrenci işleri bürosuyla iletişimlerine ilişkin bulgular**Tablo 11.** Öğrencilerin öğrenci işleri bürosu ile iletişim kurma durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Bazen	Toplam
ŞÜİF	Sayı	6	10	12	28
	%	21,4%	35,7%	42,9%	100,0%
EÜİF	Sayı	16	36	34	86
	%	18,6%	41,9%	39,5%	100,0%
İÜİF	Sayı	34	28	23	85
	%	40,0%	32,9%	27,1%	100,0%
Toplam	Sayı	56	74	69	199
	%	28,1%	37,2%	34,7%	100,0%

Tablo 11'e göre, "Fakülteniz öğrenci işleri ile iletişim kurmakta problem yaşıyor musunuz?" sorusuna, katılımcıların % 37, 2'si, öğrenci işleri bürosu ile ilgili olarak herhangi bir sıkıntı yaşamadıklarını, % 34,7'lik bir kısmı ise bazen problemlerle yüz yüze kaldıklarını belirtmektedirler. Sorumuza "evet" diyerek, memnuniyetsizliklerini dile getirenlerin oranı % 28,1'dir. Fakülteler bazında bir değerlendirme yapıldığında ise, öğrenci işleri personeli ile en yüksek oranda problem yaşadığını ifade edenler İÜİF'den ankete katılanlardır(% 40). Söz konusu birime ilişkin sorun yaşamadıklarını beyan edenler içinde % 41,9 ile EÜİF öğrencileri en yüksek yüzdeye sahiptirler. Zaman zaman sıkıntıların yaşanması noktasında ise, ŞÜİF öğrencileri % 42,9'luk oranla ilk sırada yer almaktadırlar. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilinde öğrenim görenlerin, öğrenci işleri bürosu ile iletişim kurma durumu bakımından anlamlı bir fark tespit edilememiştir($X^2_{(4)}=10,9$; $p=0,027$; $p>0,05$). Ankete katılanların, cinsiyetleri değişkeni ile yapılan ki-kare analizinde $X^2_{(2)}=1,811$; $p=0,404$, mezun olunan liselere göre ki-kare analizinde $X^2_{(8)}=3,215$; $p=0,920$, yaş durumuna göre ki-kare analizinde $X^2_{(4)}=5,141$; $p=0,273$ değerleri elde edilmiştir. Her üç analiz sonucunda da istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunamamıştır.

d. Eğitim ve öğretim noktasında beklentilerin ne denli karşılandığına ilişkin bulgular:

Tutum sorularının dördüncü ve son bölümünde, öğrencilerin şu anda okumakta oldukları fakültelerinin, eğitim ve öğretim noktasında beklentilerini

ne denli karşıladığı öğrenilmek istenmiştir. Bu amaçla, öğrencisi oldukları fakültelerini isteyerek mi? tercih ettikleri, tekrar sınava girmeleri halinde yine aynı fakülteyi tercih edip etmeyecekleri, gördükleri öğrenimin yapmayı düşündükleri mesleğe hazırlayıp hazırlamadığı, bu konudaki sorumluluğun kime ait olduğu, öğretim elemanlarının mesleki yeterliliklerine olan katkısını ve fakültelerine gelmeden önceki beklentileri ile bugünkü kanaatleri arasındaki düşüncelerinin ne olduğu konularında bulgular edinebilmek için sorular yöneltilmiştir.

9. İlahiyat fakültesini tercih durumlarına ilişkin bulgular

Tablo 12. Öğrencilerin İlahiyat Fakültelerini isteyerek tercih etme durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Toplam
ŞÜİF	Sayı	16	12	28
	%	57,1%	42,9%	100,0%
EÜİF	Sayı	66	20	86
	%	76,7%	23,3%	100,0%
İÜİF	Sayı	64	21	85
	%	75,3%	24,7%	100,0%
Toplam	Sayı	146	53	199
	%	73,4%	26,6%	100,0%

Tablo 12'ye göre, ankete katılanların % 73,4'ü, şu anda öğrencisi oldukları fakültelerini isteyerek tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Sorumuza "hayır" diyerek aksi yönde fikir belirtenlerin oranı toplam katılımcıların yaklaşık ¼'üne tekabül etmektedir(%26,6). Fakülteler bazında bir değerlendirme yaptığımızda ise, İlahiyat Fakültesini isteyerek tercih edenler içinde en yüksek orana % 76,7 ile EÜİF öğrencileri sahipken, ikinci sırada ona yakın bir yüzde ile (% 75,3) İÜİF yer almaktadır. ŞÜİF'sini isteyerek tercih edenlerin oranı % 57,1 olarak görülmektedir. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilinde öğrenim görenlerin, İlahiyat Fakültesini isteyerek tercih etme durumu bakımından anlamlı bir fark tespit edilememiştir($X^2_{(2)}=4,435$; $p=0,109$; $p>0,05$). Öğrencilerin cinsiyetlerine göre yapılan ki-kare analizinde $X^2_{(1)}=0,380$; $p=0,538$, mezun oldukları lise türüne göre ise, $X^2_{(4)}=4,668$; $p=0,323$, yaş durumuna göre yapılan ki-kare analizinde $X^2_{(4)}=1,964$; $p=0,375$ değerleri bulunmuştur. Her üç değişkene göre yapılan

çapraz sorgulama sonucunda da istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunamamıştır.

10. Tekrar sınava girmeleri halinde mevcut fakültelerini tercih edip etmeme durumları

Tablo 13. Öğrencilerin tekrar sınava girmeleri halinde fakültelerini tercih etme durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Kararsızım	Toplam
ŞÜİF	Sayı	5	17	6	28
	%	17,9%	60,7%	21,4%	100,0%
EÜİF	Sayı	25	33	28	86
	%	29,1%	38,4%	32,6%	100,0%
İÜİF	Sayı	35	26	24	85
	%	41,2%	30,6%	28,2%	100,0%
Toplam	Sayı	65	76	58	199
	%	32,7%	38,2%	29,1%	100,0%

Tablo 13'e göre, "Yine sınava girseniz şu an öğrencisi olduğunuz fakülteyi tercih eder misiniz?" sorusuna öğrencilerin % 38,2'i "hayır" diyerek cevap vermişlerdir. Öğrencisi oldukları fakültelerinde bulunmaktan pişmanlık duymadığını ifade edenlerin oranı % 32,7, kararsızlıklarını belirtenlerin oranı ise % 29,1 olarak görülmektedir. İÜİF öğrencilerinin % 41,2'si, yine sınava girmeleri halinde fakültelerini tercih edeceklerini beyan ederken, ŞÜİF'den katılımcılar, % 60,7 ile aksi yönde fikir belirtmişlerdir. Memnuniyetleri ve pişmanlıkları arasında bir seçim yapamayanlar içinde en yüksek oran % 32,6 ile EÜİF öğrencilerine, en düşük oran ise, % 21,4 ile ŞÜİF öğrencilerine aittir. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilinde öğrenim görenlerin, tekrar sınava girmeleri halinde fakültelerini tercih durumları bakımından anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($X^2_{(4)}=10,05$; $p=0,040$; $p<0,05$). Öğrencilerin cinsiyetlerine göre yapılan ki-kare analizinde $X^2_{(2)}=2,073$; $p=0,355$, mezun oldukları lise türüne göre, $X^2_{(8)}=4,647$; $p=0,795$, yaş durumuna göre yapılan ki-kare analizinde $X^2_{(4)}=4,088$; $p=0,394$ değerleri bulunmuştur. Her üç değişkene göre yapılan çapraz sorgulama sonucunda da istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunamamıştır.

11. İlahiyat Fakültelerinin öğrencileri mesleğe hazırlamadaki etkisine ilişkin bulgular

Tablo 14. Fakültelerde geçirilen yaklaşık dört yıllık eğitim sürecinin, öğrencileri ileride yapmayı düşündükleri mesleğe hazırlama durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Kararsızım	Toplam
ŞÜİF	Sayı	8	10	10	28
	%	28,6%	35,7%	35,7%	100,0%
EÜİF	Sayı	8	35	43	86
	%	9,3%	40,7%	50,0%	100,0%
İÜİF	Sayı	19	27	39	85
	%	22,4%	31,8%	45,9%	100,0%
Toplam	Sayı	35	72	92	199
	%	17,6%	36,2%	46,2%	100,0%

Tablo 14'e göre, "Fakültenizde geçirdiğiniz yaklaşık dört yıllık eğitim sürecinin sizi ileride yapmayı düşündüğünüz mesleğe hazırladığını düşünüyor musunuz?" sorusuna, öğrencilerin % 36,2'si, fakültelerinden aldıkları bilgilerin ve geçirdikleri eğitim sürecinin ileride yapmayı düşündükleri mesleğe hazırlamada yetersiz olduğu yönünde fikir belirtmişlerdir. Bu konuda kararsızlıklarını ifade edenlerin oranı ise % 46,2 iken, olumlu yönde düşünenler %17,6'dır. Fakülteler bazında bir değerlendirme yapıldığında, mesleklerine en iyi şekilde hazırlandıklarını düşünenler içinde ŞÜİF öğrencileri % 28,6'lık bir oranla ilk sırada yer almaktadır. Aksi yönde düşünenler içinde ise ilk sırayı % 40,7 ile EÜİF almaktadır. Öğrenim sürecinin mesleğe hazırlamadaki rolü konusunda kararsız olduklarını ifade edenler içinde %50'lik bir oranla EÜİF öğrencileri en yüksek yüzdeye sahipken, onları % 45,9 ile İÜİF takip etmektedir. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilinde öğrenim görenlerin, öğrenim sürecinin mesleğe hazırlama durumu bakımından anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($X^2_{(4)}=8,25$; $p=0,83$; $p>0,05$). Öğrencilerin cinsiyetlerine göre yapılan ki-kare analizinde $X^2_{(2)}=1,778$; $p=0,411$, mezun oldukları lise türüne göre, $X^2_{(8)}=9,702$; $p=0,287$, yaş durumuna göre yapılan ki-kare analizinde $X^2_{(4)}=2,111$; $p=0,715$ değerleri bulunmuştur. Her üç değişkene

göre yapılan çapraz sorgulama sonucunda da istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunamamıştır.

12. Sorumluluğun kaynağı konusunda elde edilen bulgular

Tablo 15, “Fakültenizde geçirdiğiniz yaklaşık dört yıllık eğitim sürecinin sizi ileride yapmayı düşündüğünüz mesleğe hazırladığını düşünüyor musunuz?” sorusuna “hayır” ya da “kısmen” şeklinde cevap veren 164 katılımcı üzerinden oluşturulmuştur. İlahiyat Fakültelerindeki eğitim ve öğretim süreci sonunda, mesleki alanda kendilerini yeterli görmeyen ya da bu konuda şüphe taşıyan katılımcıların, bu durumdaki sorumluluklarına ilişkin düşüncelerinin öğrenilmek istendiği bu tabloya göre, öğrencilerin % 22’si kendilerine bir sorumluluk yüklemeyen, sorumluluğun kısmen kendilerinde olduğunu düşünenlerin oranı %65,2’dir. Bu konuda sorumluluklarını çoğunlukla kendilerinin yerine getirmediği yönünde fikir belirtenler toplam deneklerin % 12,8’ini oluşturmaktadır. Fakülteler bazında bir değerlendirme yapıldığında ise, mesleki anlamda iyi yetişemedikleri noktasında kendilerini sorumlu görmeyenler içinde en yüksek oran % 30 ile ŞÜİF’ine, en düşük oran % 19,7 ile İÜİF’ sine, sorumluluğun kısmen kendilerinde olduğunu düşünenler içinde de en yüksek oran %74,2 ile İÜİF, en düşük oran ise, % 57,7 ile EÜİF öğrencilerine aittir. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilindeki deneklerin, öğrencilerin mesleki yetersizlikleri noktasında sorumluluk ya da sorumsuzluklarına ilişkin düşünceleri durumu bakımından anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($X^2_{(4)}=9,16$; $p=0,057$; $p>0,05$). Yine katılımcıların cinsiyetleri ile cevapları arasında yapılan iki yönlü ki-kare testi sonucu $X^2_{(2)}=4,422$; $p=0,110$, mezun oldukları liseler ile cevapları arasında yapılan çapraz sorgu neticesinde $X^2_{(8)}=9,244$; $p=0,322$, yaş durumu ile verilen cevaplar arasında yapılan çapraz sorgu neticesinde $X^2_{(4)}=5,256$; $p=0,262$ değerleri bulunmuştur. Her üç sorgulamada da $p>0,05$ olarak görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu nitel değişkenlerle, verilen cevaplar arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır.

Tablo 15. Öğrencilerin mesleki yetersizlik noktasında sorumluluk ya da sorumsuzluklarına ilişkin düşünceleri

Fakülteler		Çoğunlukla ben sorumluyum	Benim sorumluluğum yok	Kısmen ben sorumluyum	Toplam
ŞÜİF	Sayı	1	6	13	20
	%	5,0%	30,0%	65,0%	100,0%
EÜİF	Sayı	16	17	45	78
	%	20,5%	21,8%	57,7%	100,0%
IÜİF	Sayı	4	13	49	66
	%	6,1%	19,7%	74,2%	100,0%
Toplam	Sayı	21	36	107	164
	%	12,8%	22,0%	65,2%	100,0%

13. Öğretim elemanlarının mesleki yeterliliğe olan katkısına ilişkin bulgular

Öğretim elemanlarının, öğrencilerin mesleki yeterliliklerine katkısının sorgulandığı tablo 16'ya göre, katılımcıların % 24,6 (49 kişi)'sı olumlu yönde düşünürken, % 18,1'i, aksi yönde fikir belirtmişlerdir. Öğretim üyelerinin katkısını "kısmen" diyerek cevaplayanların oranı ise, %57,3 dür. Fakülteler bazında bir değerlendirme yapıldığında, her üç fakülte de, öğretim elemanlarının öğrencilerin mesleki yeterliliklerine katkısını olumlu bulanların oranı birbirine oldukça yakın gözükmektedir. Tabloda "kısmen" seçeneğinin yer aldığı sütunda yer alan veriler dikkati çekmektedir. Ders hocalarının, öğrencilerin ileride yapmayı planladıkları mesleğe hazırlanmasındaki katkısını bu şıkki işaretleyerek fikir belirtenlerin % 50'si ŞÜİF, % 60,5'i EÜİF, % 56,5'i IÜİF'den katılımcılardır. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilindeki deneklerin, derslere giren öğretim elemanlarının, öğrencilerin mesleki yeterliliklerine katkı durumu bakımından anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($X^2_{(4)}=1,4$; $p=0,836$; $p>0,05$). Öğrencilerin cinsiyetlerine göre yapılan çapraz sorgu sonucu $X^2_{(2)}=4,926$; $p=0,085$, mezun oldukları liselere göre $X^2_{(8)}=4,092$; $p=0,849$; yaş durumları dikkate alındığında ise; $X^2_{(8)}=10,451$; $p=0,033$ değerleri elde edilmiştir. Her üç değişkene göre

yapılan değerlendirmede de istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunamamıştır.

Tablo 16. Derslere giren öğretim elemanlarının, öğrencilerin mesleki yeterliklerine katkı durumu

Fakülteler		Evet	Hayır	Kısmen	Toplam
ŞÜİF	Sayı	7	7	14	28
	%	25,0%	25,0%	50,0%	100,0%
EÜİF	Sayı	20	14	52	86
	%	23,3%	16,3%	60,5%	100,0%
İÜİF	Sayı	22	15	48	85
	%	25,9%	17,6%	56,5%	100,0%
Toplam	Sayı	49	36	114	199
	%	24,6%	18,1%	57,3%	100,0%

14. Öğrenci beklentisinin karşılanma düzeyine ilişkin bulgular

Tablo 17. Öğrencilerin, fakültelerine gelmeden önceki beklentileriyle, şu andaki kanaatleri durumu

Fakülteler		Beklediğim gibi oldu	Beklentimin üstünde oldu	Beklentimin altında oldu	Toplam
ŞÜİF	Sayı	10	4	14	28
	%	35,7%	14,3%	50,0%	100,0%
EÜİF	Sayı	19	4	63	86
	%	22,1%	4,7%	73,3%	100,0%
İÜİF	Sayı	20	3	62	85
	%	23,5%	3,5%	72,9%	100,0%
Toplam	Sayı	49	11	139	199
	%	24,6%	5,5%	69,8%	100,0%

Tablo 17’de, öğrencilerin İlahiyat fakültesine gelmeden önceki beklentileri ile eğitim öğretim sürecinin son dönemleri arasındaki kanaatleri sorgulanmak istenmiştir. Buna göre, genel bir değerlendirme yapıldığında öğrencilerin % 24,6’sı hayal kırıklığı yaşamadıklarını ifade ederken, % 69,8’i aksi yönde fikir belirtmişlerdir. Beklentilerinin üzerinde bir eğitim-öğretim süreci geçirdiklerini düşünenlerin oranı % 5,5’dir. Fakülteler bazında bir değerlendirme yapıldığında ise, beklentilerinin karşılanma durumu, ŞÜİF’inde % 35,7 EÜİF’inde

% 22,1 İÜİF’inde % 23,5 olarak belirlenmiştir. Bu konuda hayal kırıklığı yaşadıkları anlamına gelen “beklentimin altında oldu” seçeneğini işaretleyenlerin oranları ise, ŞÜİF’inde % 50, EÜİF’inde % 73,3, İÜİF’inde % 72,9 şeklindedir. Veriler üzerinde yapılan iki yönlü ki-kare testinin sonucuna göre, örneklem dâhilindeki deneklerin, fakültelerine gelmeden önceki beklentileriyle, şu andaki kanaatleri bakımından anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($X^2_{(4)}=8,12$; $p=0,087$; $p>0,05$). Yine katılımcıların cinsiyetleri ile cevapları arasında yapılan iki yönlü ki-kare testi sonucu $X^2_{(2)}=0,919$; $p=0,632$, mezun oldukları liseler ile cevapları arasında yapılan çapraz sorgu neticesinde $X^2_{(8)}=6,872$; $p=0,551$ yaş durumları ile cevapları arasında yapılan çapraz sorgu sonucunda $X^2_{(4)}=2,110$; $p=0,715$ değerleri bulunmuştur. Her üç sorgulamada da söz konusu nitel değişkenlerle, verilen cevaplar arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır.

III. SONUÇLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yeni kurulan İlahiyat Fakültelerinin öğrenme ortamına yönelik öğrenci algılarının belirlenmek istendiği bu çalışmada, aşağıdaki sonuçlara ulaşılmış ve hipotezler test edilerek tartışılmıştır:

1. Öğrenim ortamına ilişkin sonuçların değerlendirilmesi:

a. Ankete katılanların çoğunluğu, sınıflarının sıra, tahta, aydınlatma, ısınma vb. yönlerden olumlu yönde donanımlı olduğunu düşünmektedirler. Bu noktadaki memnuniyet oranı açısından en yüksek oran ŞÜİF öğrencilerine aittir. Ancak tüm katılımcıların % 40,2’sinin “kısmen” cevabını tercih etmeleri bu konuda daha yapılabileceklerin olduğunu göstermektedir. Verimli bir eğitim sürecinin geçirilebilmesinin temel gereklerinden birisi de öğrenim görülen fiziki mekânın olumlu nitelikler taşımasıdır.¹⁹ Zira sınıflardaki öğrenci sayısının makul düzeyde olması, sıraların rahat ve öğrencilerin tahtayı kolay takip edebileceği konumda yerleştirilmesi, fiziksel ve düşünsel rahatlık sağlama açısından yerlerin, duvarların, pencerelerin, sıraların, masaların ve havanın temiz olması, öğrencileri dikkatsizleştiren ve uyku hali veren kirli havanın

¹⁹ Nizamettin Parlak, “Türkiye’de İlköğretimlerde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi-Sorunları Sorun Kaynakları ve Çözüm Önerileri”, IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (12-16 Ekim 2009), Diyanet İşleri Başkanlığı İlmî Eserler 886, Ankara 2009, s. 570.

değişimi için havalandırmaya uygun yapıda olması, sınıf ölçülerinin uyumlu, duvarların boyalı, badanalı, eşya ve duvar renklerinin uyumlu, pencerelerin geniş olması, sesin konuşmacıdan dinleyicilere yansımalar olmadan ulaşması, derse yoğunlaşmanın olumsuz etkilenmemesi için aşırı sıcak veya soğuk olmaması, tavanın basık olmaması, aydınlanmanın ne çok fazla ne de yetersiz olmaması, rahatsız edici, dikkat dağıtıcı düzeyde gürültünün olmaması, öğrenci motivasyonunu olumlu yönde etkilemektedir.²⁰

b. Sınıflar bilgisayar, yansıtma cihazı, ses sistemi gibi teknolojik donanım açısından tamamen negatif düzeyde olmasalar da “hayır” ve “kısmen” cevabını verenler, oranı % 69,4’tür. Bu oran “evet” cevabını verenlerin iki katından fazladır (% 30,7). Olumlu düşünenlerin oranı İÜİF’inde en yüksek düzeyde iken, teknolojik donanımın yetersizliği yönünde fikir beyan edenler içinde en yüksek oran İÜİF öğrencilerine aittir. Bu durum, öğrenimi olumlu yönde etkileyecek teknolojik yapılanmanın, her üç fakültede de ideal düzeyde olmadığını göstermektedir. Oysa teknoloji destekli öğrenme uygulamaları, öğrencinin bilgiyi daha kolay yapılandırmasına, öğrenme-öğretme etkinliklerinin daha zevkli hale gelmesine ve daha kalıcı öğrenmenin gerçekleşmesine katkı sağlamaktadır.²¹ Ancak şu da bilinmelidir ki, teknolojik entegrasyon, öğretmenin onu kullanma becerisiyle ve bu konuda önceden hazırlık yapmasıyla da oldukça alakalıdır.²² Bu nedenle, öğretim elemanlarının hem teknolojik araç ve gereçlere hakimiyeti hem de bu ortamda kullanacağı dokümanları hazırlama ve kullanma yetisine sahip olması önemlidir.

c. Ankete katılan öğrenciler, fakülte içinde araştırma, okuma ve ders çalışma imkânı veren kütüphane ve okuma salonlarının, ihtiyaçlarını karşılama

²⁰ Ayşe Karaçalı, “Sınıf Yönetimini Etkileyen Fiziksel Değişkenlerin Değerlendirilmesi”, *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, Yıl 2006, s. 147-153.

²¹ Mehmet Katrancı ve Mehmet Uygun, “Sınıf Öğretmenlerinin Türkçe Derslerinde Teknoloji Kullanımına Yönelik Görüşleri”, *Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (Türkçemin Eğitimi Öğretimi Özel Sayısı)*, Yıl 6, Sayı 11, Ocak 2013, s. 775.

²² Janet Buckenmeyer, “Revisiting Teacher Adoption of Technology: Research Implications and Recommendations for Successful Full Technology Integration”, *College Teaching Methods & Styles Journal*, June 2008, Volume 4, Number 6, s. 8.

noktasında yetersiz olduğunu düşünmektedirler (% 64,8). Açık uçlu sorumuza bu konuda not düşen EÜİF’inden bir öğrenci “*Kütüphanenin ve okuma salonunun tozlu ve bakımsız, kitap çeşitliliği açısından da fakir*” olduğunu belirtmiştir. Bu durumda, bu mekânların, kitap açısından zenginleştirilmesi, çalışmaya uygun hale getirilmesi, sessizliğin temin edilmesi, sorumlu memurun alanında yetkin, sağlıklı iletişim kurma becerisine sahip kişilerden oluşması gerekmektedir. Diğer taraftan, modern eğitim kurumlarında, okul kütüphaneleri, sadece kitapların arşivlendiği yerler değildir. Bu mekânlar, aynı zamanda bilgisayar kaynaklarını da içeren medya merkezleri şeklindedir. Eğitimli personele sahip bu birimler, elektronik bilgilerin sadece bu ortamda kullanılmasını değil, sınıflara ulaştırılmasını ve böylece derslere katkı sağlamayı da görev edinirler.²³ Dolayısıyla İlahiyat Fakültelerindeki bu mekânların, geleneksel görünüm ve işlevselliklerinden daha öte çağın gereklerine uygun olarak modernize edilmesi, öğrencilerin memnuniyetini sağlama ve daha verimli çalışma ortamı oluşturma açısından önemlidir.

Öğrenme ortamına yönelik olarak, öğrenci algılarından elde edilen veriler göstermektedir ki, gerek sınıflar, gerek bunların öğretime katkı sağlayacak teknolojik donanımları ve gerekse kütüphane ve okuma salonları gibi sınıf dışı mekânlar açısından yetersizdirler. Bu sonuç, çalışmamızın, “Yeni kurulan İlahiyat Fakülteleri, öğrenme ortamları açısından yetersizdir” hipotezini doğrulamaktadır.

2. Sosyal ve kültürel ortamlara ilişkin sonuçların değerlendirilmesi:

a. Öğrenciler, ortak kullanım alanlarından olan kantin, kafeterya gibi mekânların ihtiyaçlarını karşılamadığı yönünde ağırlıklı fikir belirtmişlerdir (% 47,2). Bu konuda en yüksek oranda şikayetçi olanlar ŞÜİF öğrencileri olarak belirlenmiştir (% 89,3). Diğer katılımcıların düşünceleri de dikkate alındığında memnuniyetlerini ifade edenler % 25,1 oranında kalmıştır. Bu duruma göre, ders dışı dinlenme, yiyecek ve içecek ihtiyaçlarının karşılandığı bu tür mekânların geri kalan ¾’lük kesimi de tatmin edecek şekilde düzenlenmesi gerekmektedir. Bu konuda yapılabileceklerden biri, hizmet kalitesini

²³ H. İnci Önal ve Selda Ekici, “Okul Kütüphanecilerinin Görüşlerine Göre Okul Kültürü Değerlendirmesi”, *Bilgi Dünyası*, 2012, 13(1), s. 5.

ölçmeye yönelik ölçeklerin kullanılmasıdır. Sözgelimi “Servqual” ve “Dine-serv” gibi yiyecek ve içecek sektöründe algılanan kaliteyi ölçmeye yönelik ölçeklerin, üniversitelerdeki bu tür mekânlara yönelik olarak geliştirilerek uygulanması, öğrenci memnuniyetinin elde edilmesi ve dile getirilen problemlerin çözümü açısından önemli katkı sağlayacaktır.²⁴

b. Ankete katılan öğrenciler, fakültelerinde konferans, panel, sempozyum, seminer gibi bilimsel etkinliklerin yeterince düzenlenmediği yönünde fikir beyan etmişlerdir. “Hayır” ve “Kısmen” cevabını verenlerin oranı % 90 olarak belirlenmiştir. Bu konuda olumsuz fikir belirtenler içinde en yüksek oran, % 57 ile EÜİF öğrencilerine aittir. Ancak bu fakültenin öğretim elemanlarıyla yaptığımız görüşmelerde, düzenlenen bilimsel etkinliklere öğrenciler tarafından yeteri kadar ilgi gösterilmediği ifade edilmiştir. Ortaya çıkan bu çelişkili durumun nedenleri araştırılarak, bu tür etkinliklerin düzenlenmesi ve katılımın sağlanması gerekmektedir. Zira üniversite sürecinde ders dışı bilimsel etkinliklere katılım, öğrencilerin daha entelektüel donanıma sahip olabilmeleri açısından katkı sağlayacaktır. Diğer taraftan düzenlenen bu tür faaliyetler, konuşmacının alan üzerinde ciddi literatür ve veri taraması yaparak uzun süreli bilgi birikimini orada bulunanlara aktarması şeklinde değerlendirildiğinde, dinleyici kitlesine sadece bu bilgileri hazır bir şekilde dinlemek ve analiz etmek kalacaktır. Bu da spesifik bir alanda bilgi edinme noktasında zaman tasarrufu sağlaması açısından son derece önemlidir. Ayrıca unutulmamalıdır ki, ele alınan konuların pratik hayatta uygulanabilirliğinin olması bu etkinliklere katılımın artmasında önemli bir faktör olacaktır.

c. Katılımcılar, üniversitelerdeki sosyal ve kültürel etkinliklerin önemli bir parçası olan öğrenci kulüplerinin fakültelerinde etkin faaliyetler gerçekleştirme noktasındaki durumlarını ağırlıklı olarak olumsuz ya da yetersiz olarak değerlendirmektedirler (% 92,5). Oysa ders dışı zamanda bu tür etkinliklere katılım, öğrencinin boş zamanlarını değerlendirmek suretiyle kendini ifade

²⁴ Fırat Biçici ve Murat Hançer, “Kuşadası ve Didim’deki Üniversite Öğrencilerinin Yiyecek İçecek İşletmelerinde Sunulan Hizmetlerle İlgili Beklentileri ve Bu Hizmetlerin Kalite Ölçümü”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 10, Sayı 3, Yıl 2008, s. 54.

etme ve kişiliğini geliştirme imkanı sağlar.²⁵ Ancak öğrenci kulüplerinin kurulmasında ve etkinlikler düzenlemesinde birincil aktör öğrencidir. Bu nedenle bu konudaki yakınmaların çözümünde de rol alması gereken kişiler kendileridir. Yapılması gereken şey, öğrencileri motive etmek, gönüllülük ve bireysel seçim esasına dayanan bu tür etkinliklere yönlendirmektir. Bilindiği üzere, bu tür faaliyetler, üniversite bünyesinde yer alan “Spor, Kültür ve Sağlık Daire Başkanlığı” uhdesinde ve finansal desteğiyle yürümektedir. Ancak gezi, konuşmacı daveti vb. etkinliklere niyetlenen öğrenci kulüpleri temsilcileri, bütçe yetersizliği gerekçesiyle olumlu cevap alamadıklarını ifade etmektedirler (EÜİF).

d. Öğrencilerin, sportif faaliyetlere katılımı açısından etkinlik durumu değerlendirildiğinde % 67,3'lük bir oranın, bu tür sportif organizasyonlardan uzak oldukları yönünde veri elde edilmiştir. Bu noktada her fakülte öğrencilerinin de olumlu cevap oranları % 10'un altındadır. Oysa öğrencilerin sağlıklı olabilmesi, kendini keşfetmesi, kabiliyet ve yeterliliklerinin farkında olması, potansiyelini tümüyle gerçekleştirebilmesi için boş zamanlarını bilinçli bir biçimde değerlendirmesi gerekir. Bireyin sağlıklı kalabilmesi ve dinamikliği, onun hareketliliğine bağlı olması nedeniyle, sportif faaliyetlere katılmak çocukların ve gençlerin bedensel, ruhsal gelişimi ve sosyalleşmesi için zorunludur.²⁶ Bu nedenle, İlahiyat Fakültelerinde de sportif faaliyetlerin düzenlenmesi ve öğrencilerin katılımının teşvik edilmesi önemlidir. Bu durum aynı zamanda öğrencilerin diğer fakülte öğrencileriyle tanışıp kaynaşmasını, yoğun ders dönemlerinin artırdığı gerginliği ruhsal ve bedensel zindeliğe dönüştürmesi açısından da önemlidir. Ancak fakülteler arası sportif etkinliklere katılan İlahiyat Fakültesi öğrencileri, bu konuda hem idare hem de öğretim üyeleri tarafından desteklenmediklerini, ders saati içindeki müsabakalarda, izinli sayılmadıkları için derste yok gözükerek mağdur duruma düştüklerini, hatta

²⁵ Melda Süzer, “Üniversite Öğrencilerinin Boş Zamanlarını Değerlendirme Alışkanlıkları”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 8, Yıl 2000, s. 124.

²⁶ Hatice Çamlıyer ve Hüseyin Çamlıyer, “Spor ve Serbest Zaman Eğitimi”, *1. Eğitim Kurumlarında Beden Eğitimi ve Spor Sempozyumu* (19-21 Aralık İzmir), Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1992, s. 240.

araç ve su temini gibi hususlarda bile kendi harçlıklarını kullandıklarını belirtmektedirler (EÜİF).

Sosyal ve kültürel ortamlardan memnuniyete ilişkin, öğrenci algılarından elde edilen tüm bu veriler göstermektedir ki, ders dışı dinlenme, yiyecek ve içecek ihtiyaçlarının karşılandığı kantin, kafeterya gibi mekânlar ihtiyacı karşılayacak düzeyde değildirler. Diğer taraftan, konferans, panel, sempozyum, seminer gibi bilimsel etkinliklerin yeterince düzenlenmediği, sportif faaliyetlere katılımın teşvik edilmediği yönündeki değerlendirmeler, çalışmanın “Yeni kurulan İlahiyat Fakülteleri, öğrencilerine sağladıkları sosyal ve kültürel ortam açısından yetersizdir.” hipotezini doğrulamaktadır.

3. Fakülte içi birim ve kişilerle iletişim noktasında sonuçların değerlendirilmesi

a. Ankete katılanların fakülte idare bölümü ile iletişim kurma noktasındaki ağırlıklı görüşü, zaman zaman problem yaşadıkları yönündedir. Bu sonuca “Evet” diyerek, sorun yaşadıkları şeklinde fikir beyan edenleri de eklediğimizde, öğrencilerin fakülte yöneticileri ile küçümsenmeyecek oranda iletişim problemi yaşadıkları sonucuna ulaşmaktayız. Fakültelerin idare kanadıyla yaptığımız görüşmelerde, öğrencilerin problemlerini aktarmada hiyerarşik sırayı takip etmedikleri görülmüştür. Akademik danışman veya dersin öğretim elemanı, öğrenci işlerinden sorumlu dekan yardımcısı, fakülte dekanı şeklindeki sıralama çoğu zaman takip edilmemekte, öğrenci görüş ve önerilerinin de yerine getirilememesi durumunda da dikkate alınmadıkları gibi yanılığın ortaya çıkmaktadır. Öğrencilerle yaptığımız görüşmelerde de aynı hususların dile getirildiği görülmüştür. Bu nedenle, öğrencilere sorunlarını aktarmada hiyerarşik sırayı takip etmeleri yönünde bilgi verilmeli, ayrıca işleme konulamayan isteklerinin hangi gerekçelerden dolayı yerine getirilemeyeceği yolunda bilgilendirme yapılmalıdır.

b. Araştırmanın sevindirici sonuçlarından biri, öğretim elemanları ile iletişim kurma noktasında sorun yaşamadıklarını ifade edenlerin oranının diğer iki seçeneğe göre yüksek bulunmasıdır (% 53,3). Zaman zaman bu konuda sıkıntı yaşadıklarını belirten % 33,7’lik oran da, insanî faktörden kaynaklanan doğal bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Zira yüzde yüz memnuniyetin

sağlanması pek imkân dâhilinde görülmemektedir. Diğer taraftan, % 13,1'lik küçük bir kesimin bu noktada şikâyetçi olması, sadece öğretim elemanının değil karşı tarafın da hatalı tutumundan kaynaklandığını göstermektedir. Özellikle yükseköğretimdeki öğretim elemanı ile öğrenci arasındaki iletişimi inceleyen birçok çalışmada öğrenciler öğretim elemanlarının sınıfta demokratik bir ortam oluşturamadıklarını, derslerin öğretmen merkezli olarak anlatıldığını ve sadece bilgi aktarmaya yönelik olduğunu ve öğrencilerin soru sorma ve düşüncelerini açıklama noktasında korkak davranmaya itildikleri belirlenmiştir.²⁷ Bu durum ise öğrencilerin derste pasif kalmasına neden olmaktadır. Oysa ilgili kanunda ve programlarda belirtildiği gibi öğrencilerin özgür ve bilimsel düşünme kabiliyetini geliştirmek ve onların yapıcı ve üretici olmalarını sağlayabilmek için, öğrencilerin derste aktif olması, konuların tartışma yöntemi kullanılarak işlenmesi, problem çözme ve araştırmaya yer verilmesi gerekmektedir.²⁸ Ders içinde olduğu gibi ders dışında da sağlıklı iletişim kurma noktasında taraflar kendilerine düşen görevi yerine getirmelidirler. Sorun olduğu düşünüldüğünde ise, öz eleştiri yapılarak, sorunun nereden kaynaklandığı ve nasıl çözülebileceği hususunda fikir üretilmesi ve bu

²⁷ Bu çalışmalardan bazıları için bkz: Adil Türkoğlu, "Eğitim Yüksekokulu Program Uygulamalarında Karşılaşılan Sorunlar", *Eğitim Bilimleri 1. Ulusal Kongresi*, (24-28 Eylül 1990), Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1993, ss. 179- 189; Deniz Deryakulu, *Öğretim Elemanı- Öğrenci Arası İletişimde İstenilen Öğretim Elemanı Davranışlarının Gösterilmesini Engellleyen Faktörler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992; Özlem Erdoğan, *Öğretim Üyelığının Öğrenme- Öğretme Süreçleri Açısından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1990; Salih Bolat, *Yükseköğretimde Öğretim Elemanı- Öğrenci İletişimi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1990; Hikmet Bayram, *Eğitim Yüksekokullarında Öğretim Elemanı- Öğrenci İletişimi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992; Aysun Erginer, *AİBÜ Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümünde Öğretim Hizmeti Veren Öğretim Elemanlarının Yeterlilikleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu 1997.

²⁸ Sedat Yüksel, "Yükseköğretimde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Örtük Program", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt XV, Sayı 1, Yıl 2002, s. 368.

yönde tavır değişikliğine gidilmesi iletişimsizlik probleminin ortadan kalkmasında etkili olacaktır.

c. Akademik danışmanlarla sağlıklı iletişim kurma noktasında, ankete katılanların çoğunluğu herhangi bir problem yaşamadıkları şeklinde fikir belirtmişlerdir (% 64,3). En yüksek memnuniyet % 82,1 ile ŞÜİF, en düşük memnuniyet ise % 59,3 ile EÜİF öğrencilerine aittir. 2547 sayılı yükseköğretim kanununun 22. Maddesinin c bendi uyarınca, her üniversite öğrenci danışmanlığı yönergesi hazırlamak durumundadır.²⁹ Ancak ilgili maddede yer alan “belirli günlerde öğrencileri kabul ederek, onlara gerekli konularda yardım etmek, bu kanundaki amaç ve ana ilkeler doğrultusunda yol göstermek ve rehberlik etmek” ifadesinin kapalılığından dolayı akademik danışmanların görevleri hususunda üniversiteler arasında da bir standart oluşturulamamıştır. Bu nedenle, danışmanlar, görevlerini kendi algılama şekillerine göre belirlerken öğrenciler de bu konuda genel geçer bir bilgiye sahip değildir.³⁰ Dolayısıyla akademik danışmanlık noktasında standart görevlerin neler olduğunun belirlenmesi ve her iki kesimin bilgilendirilmesi subjektif yaklaşımların ve algıların önüne geçilmesi ve daha sağlıklı iletişim kurulabilmesi açısından önem arz etmektedir. Diğer taraftan, akademik danışmanlık misyonunun ders kayıt, ders ekleme ve çıkarma vb. gibi öğrenciye teknik destek sağlama yanında, pedagojik anlamda bir sorumluluğun olduğu da unutulmamalıdır. Bu nedenle, sadece yasal zorunluluktan kaynaklanan bir anlayışla danışmanlık yapmak yeterli olmayacaktır.

d. Fakülte öğrenci işleri bürosu memurlarıyla iletişimi noktasında elde edilen verilere göre, ankete katılanların, % 37,2’si herhangi bir sıkıntı yaşamadıklarını ifade etmelerine rağmen bu konuda zaman zaman problem yaşadıklarını söyleyenlerle, her zaman sıkıntı yaşadıklarını belirtenlerin toplam oranı % 62,8’dir. Bu durum, öğrencilerle, ilgili birim arasında bir iletişim sorununun varlığına işaret etmektedir. Oysa bir öğrenci açısından en işlevsel olması gereken birimlerden biri de öğrenci işleri bürosudur. Öğrencinin özlük hakları

²⁹ Bkz: 6.11.1981 tarih ve 17506 sayılı Resmi Gazete.

³⁰ Yıldız Kuzgun ve diğerleri, “Öğrencilerin Akademik Danışmanlardan Bekledikleri Görevler ve Danışmanların Görev Algıları”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt 30, Sayı 1, 1997, ss. 28-29.

ile ilgili tüm işlemlerin yapıldığı bu büro çalışanlarının, işlerinin ehli olması, görevlerinde titiz olup aksatmamaları, öğrenci işlerinden sorumlu dekan yardımcısı, fakülte sekreteri ve akademik danışmanlarla koordineli olarak çalışmaları ve güler yüzlü tavırlarını öğrencilerden esirgememeleri gerekir.

Fakülte içi birim ve kişilerle iletişim noktasında, katılımcıların görüşlerinden hareketle elde edilen verilere göre, öğrenci danışmanları ve öğretim elemanlarıyla iletişimde bir sıkıntı yaşanmadığı ancak idare ve öğrenci işleri bürosu ile ilişkilerinde bir takım sorunlar yaşandığı görülmektedir. Bu sonuç, “Öğrencilerin, fakülte içi birim ve kişilerle iletişimlerinde sorunlar yaşamaktadırlar.” hipotezimizi, katılımcıların idare ve öğrenci işleri bürosu iletişimleri noktasında doğrulamaktadır.

4. İlahiyat Fakültelerinin öğrenci beklentilerini karşılama durumlarına ilişkin sonuçların değerlendirilmesi

a. İlahiyat Fakültelerinin % 73,4'lük bir oranla isteyerek tercih edilmesi sevindirici bir bulgudur. Elde edilen en pozitif yüksek oran % 76,7 ile EÜİF, en düşük negatif oran ise % 57,1 ile ŞÜİF öğrencilerine aittir. İlahiyat Fakültelerinde okumakta olan öğrencilere yönelik yapılan bir araştırmada, daha çok memnuniyetsizlik gösterenlerin temel gerekçeleri, fakültelerini istemeden seçmek durumunda kalmaları üzerinde yoğunlaşmaktadır.³¹ Dolayısıyla, İlahiyat fakültesini isteyerek tercih etme, öğrencilerin eğitim sürecinde akademik başarılarının yüksek olmasında etken olacağı gibi, ileride yapacakları mesleklerinde de verimli olmalarını sağlayacaktır. Ancak aşağıda değinileceği üzere, İlahiyat Fakültelerine isteyerek gelen bu öğrencilerin bir kısmı, fakültelerini tekrar tercih etme durumunda, buna olumlu bakmadıklarını ifade etmişleridir. Bu durumda yaşanan eğitim sürecinin fikirlerinin değişmesinde olumsuzluklar taşıdığı sonucu doğmaktadır.

b. Ankete katılanların % 38,2'si, fakülte tercihlerinden pişmanlık duyduklarını, % 29,1'i ise bu konuda kararsız olduklarını belirtmektedir. % 73,4'lük bir çoğunluğun bu fakültelere isteyerek geldikleri verisi dikkate alındığında ortada bir problemin olduğu açıkça görülmektedir. Bu çalışmada elde edilen veriler,

³¹ Mehmet Korkmaz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Bilimname*, XVIII, 2010/1, s. 197.

bu problemin hangi nedenlerden kaynaklandığını da belirlemeye yöneliktir. Ancak bu konuda yapılacak diğer çalışmalar, eksik kalınan diğer hususların da belirlenmesine katkı sağlayacaktır.

c. Öğrenim gördükleri fakültelerinin, kendilerini ileride yapmayı düşündükleri mesleğe hazırlama noktasında, öğrencilerin % 46,2'si kararsız olduklarını belirtirken, % 36,2'si tamamen olumsuz yönde fikir belirtmişlerdir. Öğrencilerin mesleklerini lâıyğı ile yapamama konusundaki tereddütlerinin nedenleri, açık uçlu sorumuza verdikleri cevapların bir kısmından anlaşılabilir. Bu ifadelerden bazıları şöyledir: “İyi bir Arapça eğitimi görmek isterdim. Kur'an ezberinde noksanız. Bizim teorik olarak bilimiz var ama pratik olarak yok (EÜİF)”, “Dört yıl boyunca felsefe derslerinin gereğinden fazla olması sebebiyle diğer derslere yani mesleki derslere ağırlık verilmedi. Tek sorun bence mesleki derslere yeterince değer verilmemesi(EÜİF)”, “Hocalar bizim dönemimizde eksikti, azdı ve alanı olmayan hocalar derse giriyordu. Eğitim gördüğümüz mekân çok düzensiz ve çoğu yönden eksikti(EÜİF)”, “Öncelikle fakülteye gelmeden önce mesleki alanda okulun bana çok şey vereceğini düşünmüştüm fakat okuldaki eğitim beklediğim gibi olmadı. Bu öğretim elemanlarının bazılarının yetersiz olması ve derslerin sevdirilerek anlatılmamasından kaynaklanmaktadır. Fakültenin ilk öğrencileri olmamız sebebiyle idari ve eğitim alanında oturmuş bir sistem olmadığından pek çok sorunla karşılaştık (EÜİF)”, “İlahiyat fakültesini isteyerek tercih ettim ama hata taptığımı düşünüp çoğu zaman pişmanlık duydum. Pişmanlığımın sebebi, İlahiyat mezununun sahip olması gereken donanımlara sahip olamamamdır. Bu pişmanlık sebebiyle ileride beni bekleyen hayattan çok korkuyorum (EÜİF)”, “Bu fakülteye iyi bir İlahiyatçı olmak için geldik fakat en çok felsefi alanda dersler gördüğümüz için ne felsefeci ne de iyi bir İlahiyatçı olabildik (ŞÜİF)”, “Eğitim sistemi kanaatimce çok yanlış ilerlemekte, nerdeyse sadece lisedeki gibi sadece ezberliyoruz, sınava giriyoruz, çıkıyoruz, sonra da unutuyoruz, geride kalan tek şey acı tecrübeler (ŞÜİF)”, “Üniversitenin yeni açılmış olması, hocalarımızın yetersizliği. Bazı hocaların dersi anlatacak yetkinlikte olmaması (İÜİF)”, “Daha iyi bir Arapça, Tefsir dersleri alıp tam bir İlahiyatçı kimliğiyle çıkacağımı düşünmüştüm ve ortam beklediğim gibi değildi (İÜİF)”, “Bir fakülte öğrencisi değiliz sanki ilkokul öğrencisi gibi bir öğretim ortamında farklı bir tarzda yaşıyoruz (İÜİF)”, “Tam manasıyla bir eğitim havası yok. Fakültemizin ve hocalarımızın birden

fazla eksiğin olduğu düşünüyorum. Daha iyi bir hizmet için fakültemizin ve hocalarımızın kendilerini donanımlı hale getirmeleri gerektiği kanısındayım (İÜİF)”, “Sınıf yetersizliği, fakülte bahçesinin olmaması, kantinin küçük olması, her alanın branş hocasının olmaması, daha iyi bir eğitim verilebilir (İÜİF)”, “Beklentimizin altında oldu çünkü derslere alanlarının hocaları girmedi, sordumuz sorulara kaçamak cevaplar verildi, bizi yeterince tatmin etmedi, bilmeden geldik, bilmeden gidiyoruz (İÜİF)”, “Derse giren hocaların çoğu öğretme değil, müfredat odaklılar. Anlatmaktan çok bitirmeye önem veriyorlar. Sadece sınava endeksliyiz. Bize katkı sağlayacak birşey anlattıklarını veya öğrendiğimizi sanmıyorum (İÜİF)”. İfadelerden de anlaşılacağı üzere, öğrencilerin dile getirdikleri problemler genel olarak, fakültelerin yeni açılmış olmasından kaynaklanan öğretim elemanı eksikliği, fiziksel ortamın eğitim ve öğretime uygun olmaması, ders hocalarının alanlarında yetkin olmadıklarının düşünülmesi, mesleki derslere yeterince ağırlık verilmemesi, teorik bilgilerin pratiğe dönüştürülme noksanlığı, edinilen bilgilerin zihinlerde tatmin edici cevapları vermeye yetmemesi gibi hususlar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

d. Öğrencilerden bir kısmının felsefe grubu derslerin ağırlığına itiraz ettikleri görülmüştür. Oysa felsefi temellendirmeden uzak bilgi aktarımı, çoğu zaman muhatabı ikna etmede yetersiz kalacaktır. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünce becerisi kazanmaları, din ile ilgili değerlendirmelerini mezhepler üstü bir yaklaşımla yapmaları, teist olmayan düşünürlerin inanç karşıtı teorilerine karşı felsefi birikim ve perspektifle karşı koyabilmeleri açısından bu derslerin önemini tartışmak doğru olmayacaktır.³² Dolayısıyla özellikle felsefe grubu derslere giren öğretim elemanlarının, bu hususlarda öğrencilerini aydınlatmaları zorunlu görülmektedir.

e. Ankete katılan ve mesleki yeterliliğe ulaşamadıkları ya da bu konuda kararsız olduklarını ifade eden öğrencilere, sorumluluğun kime ait olduğu hususundaki düşünceleri sorulduğunda, kendisini “kısmen” sorumlu tutanların oranı % 65,2, sorumluluğu kendi dışındaki faktörlere bağlayanların oranı % 22 olarak bulunmuştur. Bu hususta öğrenciler bazen kendilerini, ancak çoğunlukla da derse giren öğretim elemanlarını sorumlu tutan ifadeler kullanmışlardır:

³² Bkz:<http://serdargunes.files.wordpress.com/2013/09/yc3bcksel-c3b6gretiminde-neler-oluyor.pdf> (Erişim Tarihi: 16.07.2014).

“Kendi alanı dışında derse giren hocalarımız yetersizdi (İÜİF)”, “Öğretmen eksikliği ve öğretmenlerimizin anlatım düşüklüğünden bazı derslerde verim alamıyoruz (İÜİF)”, “Hocalar derste hayat hikâyelerini anlatıyorlar bu da bize negatif etki yapıyor. Bu fakülteye boş geldim boş gideceğim diye üzülüyorum (İÜİF)”, “Gerek maddi, gerekse manevi yönden istediğim gibi olmadı. (İÜİF)”, “Çünkü kendi çalışmam yetersiz bunun en büyük nedeni bu, bunun yanında yaşadığım şehrin şartlarının da etkisi var (İÜİF)”, “Derslerimize giren hocalar yeterli bilgi düzeyine sahip değildi. Önemli derslerin az olması sorun teşkil etmektedir. Gereksiz derslerimiz var. Önemli derslerde de hocalar yetersiz (İÜİF)”, “Mezun olduğum lisede alim gibi hocalardan her türlü eğitimi alırken burada biz öğrenciye öğrenme metodunu gösteririz lafının arkasına sığınıldığını gördüm. Eğitim anlayışı ve kullanılan yöntemler, her şeyi eksik. Bütün hocalar ve düşünceler tek tip. Eğer farklı bir düşünce varsa sen İlahiyatın hakkını veremiyorsun anlamamışsın demek. Kızlara olan ayrımcılığı değinmiyorum bile. Devamsızlık olmasa okula bile uğramam. Notlarla tehdit edilmek yerine bilgiyle donatılmak isterdim (EÜİF)”, “Hoca öğrenci iletişimi yok, eğitim düzeyi yeteri kadar bize hitap etmiyor hala ilkokuldaymış gibi (EÜİF)”, “Öğretim elemanları tam olarak yetkin değillerdi. Biraz da bizden de kaynaklanıyor (EÜİF)”, “Hocalarımız olsun biz olalım acemi idik ve birçok denemeye tabi olduk. Deneyimleri olsa hocalarımızın bize aktarımı daha iyi olurdu. Üst sınıfımız olsa onlardan bilgi ve deneyim alırdık (EÜİF)”, “Aslında neden iki taraflı, öğrenci-öğretmen meselesinde çok eski yöntemler, iletişim yok! Öğrenciler olarak biz daha iyi olabilirdik. İçimizde çok hevesli insanlar vardı. Fakat elimizden tutulmadı (EÜİF)”, “Hocalar açısından sıkıntı yok ancak sanki fakülte sadece imam yetiştirme derdinde! (ŞÜİF)”.

f. Öğrencilerin mesleki yeterliliklerine öğretim elemanlarının katkısı noktasında ankete katılanların çoğunluğu (% 57,3), “kısmen” cevabını vermişlerdir. Bu konuda olumsuz düşünenler ise, % 24, 6 ile azımsanmayacak oranda görülmektedir. Yukarıda öğrencilerin ifadelerinde de yer aldığı gibi, öğretim elemanları; a) Alan bilgisi noktasındaki yetersizlikleri, b) Arapça, Kur’an-ı Kerim, Tefsir gibi temel İslamî bilimler derslerine yeterince ağırlık verilmemesi, c) Yeni öğretim metotlarına kullanılmayıp klasik yöntemlerin takip edilmesi, ezberci ve not odaklı öğretim yapılması, d)Çoğu öğretim elemanının fakülte hayatı noktasındaki deneyim noksanlığı, e) Öğretim elemanlarının hayat

hikâyelerini anlatmak gibi ders zamanını amaç dışı kullanarak geçirmesi f) Öğretim elemanları ile öğrenciler arasında sağlıklı iletişim kurulamaması, gibi hususlarda eleştirilmişlerdir. Dolayısıyla bu konularda daha titiz ve dikkatli olmak durumundadırlar.

g. İlginç sonuçlardan birisi, ankete katılan öğrencilerin, İlahiyat Fakültesine gelmeden önceki beklentileri ile şu andaki kanaatlerinin sorgulanması sonucu elde edilen bulgulardır. % 69,8 gibi küçümsenmeyecek bir oran, beklentilerinin altında bir eğitim süreci geçirdiklerini düşündürmektedir.

Katılımcıların fakültelerine ilişkin eğitim ve öğrenme durumlarına ilişkin düşüncelerini değerlendirdiğimizde, “Yeni kurulan İlahiyat Fakültelerinin eğitim ve öğrenme durumları yetersizdir.” hipotezimiz doğrulanmamaktadır. Zira fakültelerine isteyerek gelmiş olmaları, bundan pişmanlık duyanların oranının düşük olması, kısmen de olsa mesleki yeterlilik hususunda özgüven ortaya koymaları, öğretim elemanlarını alanlarında yetkin olarak kabul etmeleri, öğrencilerin eğitim ve öğretim ortamına dair düşüncelerinin olumlu olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın başından beri değerlendirmeye çalıştığımız öğrenci görüşleri içerisinde olumsuzluk taşıyan tüm bulgular, katılımcıların, fakültelerinde geçirdikleri eğitim sürecine ilişkin dile getirdikleri hayal kırıklığının nedenleri olarak kabul edilebilir. Eğitim ve öğretim süreci içinde önemli yerleri olan sınıf, okuma salonları, kütüphane gibi fiziki mekânların nitelikleri, teknolojik donanım noktasındaki keyfiyetleri, sosyal ve kültürel ortam oluşturmadaki yetersizlikler, fakülte içi birim ve kişilerle iletişimde yaşanan aksaklıklar, mezuniyet sonrası hayata kendini hazır hissedememe gibi problemlere bağlı olarak, beklenti düzeyinin düşük çıkması doğal bir sonuç olarak görülmektedir.

IV. ÖNERİLER

Yeni kurulan İlahiyat Fakültelerinin öğrenme ortamına yönelik öğrenci algılarının belirlenmek istendiği bu çalışmada, elde edilen bulguların değerlendirilmesi ve tartışılması neticesinde şu önerilerde bulunmak mümkündür:

a. Sınıfların aydınlanma, havalandırma, ısınma, sıra ve tahtanın yerleşimi gibi fiziksel yapısı, öğrenim için azami düzeyde uygun hale getirilmeli, gürültü, aşırı sıcaklık, tavanın basık olması, sesin yankılanması vb. olumsuzlukların çözüme kavuşturulması gerekmektedir.

b. Bilgisayar destekli öğretimin yapılabilmesi için, sınıfların teknolojik açıdan donanımlı hale getirilmesi önemlidir. Bu nedenle, bilgisayar, kablolu ve kablosuz internet bağlantısı, yansıtma cihazı, ses sistemi, akıllı tahta veya interaktif yazı tahtası gibi araçlar sınıflarda mutlaka yer almalıdır.

c. Fakülte içinde ders çalışma ve araştırma imkânı veren, kütüphane ve okuma salonlarının öğrenci ihtiyaçlarını karşılayacak düzeyde modernize edilmesi gerekmektedir. Bu mekânların, üniversite merkez kütüphanesi ve diğer kütüphanelerle online bağlantı kurabilecek yapıda olması, kitap çeşitliliği açısından zenginleştirilmesi, gerekli doküman çıktılarının alınabilmesine imkan tanınması, temizliğine, aydınlık olmasına ve havalandırılabilir olmasına dikkat edilmelidir. Ayrıca görevli elemanların gelişigüzel değil, ehliyetli ve güler yüzlü tavır ve davranışlar içinde olması, öğrencilerin kütüphanelere bağlanması ve daha verimli olmaları açısından önemlidir.

d. Ders dışı zamanlarda öğrencilerin dinlenme, yeme ve içme ihtiyaçlarını giderebilecekleri kantin ve kafeterya gibi mekânların, ihtiyaçları ve beklentileri karşılayacak şekilde düzenlenmesi gerekmektedir. Yeterli ve deneyimli eleman, hijyenik ve bol çeşit, hızlı servis imkanı, geniş ve rahat ortam bu tür yerler için olması gereken temel niteliklerdir. Ayrıca bu mekânlar için yiyecek ve içecek sektöründe algılanan kaliteyi ölçmeye yönelik ölçeklerin belirli aralıklarla uygulanması hizmet kalitesinin stabil kalması açısından önemlidir.

e. Konferans, seminer, panel gibi bilimsel etkinliklerin düzenlenmesi ve öğrencilerin bu faaliyetlere katılımı İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mesleki yeterliliğe ulaşması ve toplumda daha entelektüel donanıma sahip olabilmeleri açısından önemlidir. Bu nedenle, öğretim elemanları bu tür etkinlikler düzenleme konusunda daha aktif olmalı ve öğrenciler katılımın yararları konusunda bilinçlendirilmelidir. Günlük hayatta pratiği olan konular, daha fazla ilgi çekeceğinden, ele alınması planlanan etkinliklerde bu husus göz önünde bulundurulmalıdır.

f. Öğrencileri kulüp kurma ve sportif etkinliklere katılma noktasındaki arzuları hem maddi hem de manevi açıdan desteklenmelidir. Zira salt akademik başarıya odaklanmış zihniyet, öğrencilerin sosyal ve kültürel açıdan noksan kalmalarına neden olacaktır.

g. Fakülte içi gerek idari birim, gerekse akademik danışmanlar ve öğretim elemanları ve gerekse öğrenci işleri bürosu ile öğrencilerin sağlıklı iletişim kurmaları önemlidir. Bu nedenle, öğrencilere hiyerarşik yapı içinde sorunlarını aktarma ve çözüme kavuşturma noktasında bilinç kazandırılması gerekir. Öğrenciler, tavır olarak zaman zaman hatalı davranabilirler. Ancak bu birimler, bunları telafi eden erdemi göstermek durumundadır. Zira eğitim, fakülte sürecinde ders dışında da olsa devam etmektedir ve sağlıklı iletişim alışkanlığının kazandırılması bu sürecin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle, söz konusu birimler, iletişimin önünü kesen taraf olmamalıdır.

h. Öğrencilerin büyük çoğunluğu, İlahiyat Fakültelerini isteyerek tercih etmelerine rağmen, eğitim süreci sonunda pişmanlık duyduklarını ve tekrar tercih haklarının olması durumunda bu fakülteleri tercih etmeyi düşünmediklerini belirtmeleri önemli bir problemdir. Bu ve benzeri alan çalışmalardan elde edilen ve edilecek olan öğrenci merkezli veriler dikkate alınarak, öğrenim ortamı, ders dışı alanlar, kültürel ve sportif etkinlikler ve fakülte içi sağlıklı iletişim konularında iyileştirmeye yönelik adımlar atılmalıdır.

i. Özellikle yeni kurulan İlahiyat Fakülteleri, öğrencilerini ileride yapmayı düşündükleri meslekler noktasında da yetkin kılabilecek donanımda olmalıdır. Bunun için alanında ders veren öğretim elemanı açığının kapatılmasına, klasik ders anlatımının ötesinde teknoloji destekli modern yaklaşımların benimsenip uygulanmasına, dini ilimler için önemli bir yeri olan Arapça öğrenimi konusunda ehil hocalara, dil öğretimine yönelik metot ve yöntemlerin kullanılmasına, İlahiyat alanında, öğrencileri bilgi açısından besleyecek bilimsel etkinliklerin düzenlenmesine ve mümkün olduğunca ders dışı zamanlarda da öğretim elemanı-öğrenci arasındaki koordinasyonun sürdürülmesine ihtiyaç vardır.

Kaynaklar

- ARLI, Mine ve NAZİK Hamil, *Bilimsel Araştırmaya Giriş*, Gazi Kitabevi Ankara 2001,
 AYHAN, Halis, “İlahiyat Fakültesi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, 1999.
 AYHAN, Halis, “İlahiyat Fakültesi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXII.

- AYHAN, Halis, *Türkiye’de Din Eğitimi, Değerler Eğitimi Merkezi*, III. Baskı, İstanbul 2014.
- BAHÇEKAPILI, Mehmet, *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*, İlke Yayınlar I, İstanbul 2012.
- BAYRAM, Hikmet, *Eğitim Yüksekokullarında Öğretim Elemanı- Öğrenci İletişimi*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992.
- BEKTAŞ, Hakan, Sema Ulutürk Akman, “Yükseköğretimde Hizmet Kalitesi Ölçeği: Güvenilirlik ve Geçerlilik Analizi”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Ekonometri ve İstatistik Dergisi*, Ekonometri ve İstatistik Sayı 18, Yıl 2013.
- BİÇİCİ, Fırat ve Murat Hançer, “Kuşadası ve Didim’deki Üniversite Öğrencilerinin Yiyecek İçecek İşletmelerinde Sunulan Hizmetlerle İlgili Beklentileri ve Bu Hizmetlerin Kalite Ölçümü”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 10, Sayı 3, Yıl 2008.
- BOLAT, Salih, *Yükseköğretimde Öğretim Elemanı- Öğrenci İletişimi*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1990.
- BUCKENMEYER, Janet, “Revisiting Teacher Adoption of Technology: Research Implications and Recommendations for Successful Full Technology Integration”, *College Teaching Methods & Styles Journal*, June 2008, Volume 4, Number 6.
- ÇAMLIYER, Hatice ve Hüseyin Çamlıyer, “Spor ve Serbest Zaman Eğitimi”, *1. Eğitim Kurumlarında Beden Eğitimi ve Spor Sempozyumu (19-21 Aralık İzmir)*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1992.
- DERYAKULU, Deniz, *Öğretim Elemanı- Öğrenci Arası İletişimde İstenilen Öğretim Elemanı Davranışlarının Gösterilmesini Engellenen Faktörler*, Yüksek Lisans Tezi, Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992.
- ERDOĞAN, Özlem, *Öğretim Üyeliğinin Öğrenme- Öğretme Süreçleri Açısından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1990.
- ERGİNER, Aysun, *AİBÜ Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümünde Öğretim Hizmeti Veren Öğretim Elemanlarının Yeterlilikleri*, Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu 1997.
- GÜNDÜZ, Turgay, “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 7, 1998.
<http://guadek.gazi.edu.tr/posts/view/title/yok-adek-yonetmeligi-30864> (Erişim tarihi: 19.06.2014).
- <http://serdargunes.files.wordpress.com/2013/09/yc3bcksel-c3b6gretiminde-neler-oluyor.pdf> (Erişim Tarihi: 16.07.2014)
- KARAÇALI, Ayşe “Sınıf Yönetimini Etkileyen Fiziksel Değişkenlerin Değerlendirilmesi”, *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, Yıl 2006.
- KATRANCI, Mehmet ve Mehmet Uygun, “Sınıf Öğretmenlerinin Türkçe Derslerinde Teknoloji Kullanımına Yönelik Görüşleri”, *Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilim-*

ler Enstitüsü Dergisi (Türkçemin Eğitimi Öğretimi Özel Sayısı), Yıl 6, Sayı 11, Ocak 2013.

- KORKMAZ, Mehmet, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Bilimname*, XVIII, 2010/1.
- KÖYLÜ, Mustafa, “Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Aktif Eğitim Modeli (İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu: Bildiriler-Müzakereler* (16-17 Ekim 2003 Isparta), SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- KÖYLÜ, Mustafa, “O.M.Ü İlahiyat Fakültesine Devam Eden Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Fakülte Hakkındaki Düşünce, Sorun ve Beklentileri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 12-13, 2001.
- KUZGUN, Yıldız ve diğerleri, “Öğrencilerin Akademik Danışmanlardan Bekledikleri Görevler ve Danışmanların Görev Algıları”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt 30, Sayı 1, 1997.
- ÖCAL, Mustafa, İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, Cilt 1, Yıl 1, Bursa 1986.
- ÖNAL, H. İnci ve Selda Ekici, “Okul Kütüphanecilerinin Görüşlerine Göre Okul Kültürü Değerlendirmesi”, *Bilgi Dünyası*, 2012, 13(1).
- PARLAK, Nizamettin, “Türkiye’de İlköğretimlerde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi-Sorunları Sorun Kaynakları ve Çözüm Önerileri”, *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (12-16 Ekim 2009), Diyanet İşleri Başkanlığı İlmi Eserler 886, Ankara 2009,
- SÜZER, Melda, “Üniversite Öğrencilerinin Boş Zamanlarını Değerlendirme Alışkanlıkları”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 8, Yıl 2000.
- TÜRKOĞLU, Adil, "Eğitim Yüksekokulu Program Uygulamalarında Karşılaşılan Sorunlar", *Eğitim Bilimleri 1. Ulusal Kongresi*, (24-28 Eylül 1990), Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1993, ss. 179-189
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Albümü, Ankara 1961.
- Yükseköğretim Kurumlarında Akademik Değerlendirme Ve Kalite Geliştirme Rehberi*, Yükseköğretim Akademik Değerlendirme ve Kalite Geliştirme Komisyonu (YÖDEK), Mayıs 2006.
- YÜKSEL, Sedat, “Yükseköğretimde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Örtük Program”, *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt XV, Sayı 1, Yıl 2002.

İmparatorluğun Açlıkla İmtihanı

Osmanlı Toplumunda Kıtliklar (1560-1660)

Zafer Karademir

İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014, 373 s.

Esra ATMACA*

Elimizdeki çalışma, yazarın 2013 yılında tamamladığı “Osmanlı İmparatorluğu’nda Darlık Ekonomisi ve Kıtliklar: 1560-1660” adlı doktora çalışmasının “İmparatorluğun Açlıkla İmtihanı Osmanlı Toplumunda Kıtliklar (1560-1660)” şeklinde isimlendirilerek yayına hazırlanmış halidir. Çalışma; önsöz, giriş, beş bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Önsözde yazar, çalışmanın konusunu ve sınırlarını, ana kaynaklarını, faydalandığı diğer kaynakları ve konu ile ilgili inceleme ve araştırmalardan yararlandığını, çalışmada hangi sorulara cevap aranacağını belirtmektedir. Buna göre çalışmada, incelenen zaman diliminde (1560-1660) Osmanlı insanının temel besin maddelerinde yaşadığı darlık ve kıtlıkların neden ortaya çıktığı ve bunların nasıl yaşandığı konusu açıklanmaya çalışılmış, toplumun ve idarecilerin kısa ya da uzun süreli gelişmeler neticesinde ortaya çıkan iaeş krizlerine direnip direnmedikleri, şayet bunu başardılarsa nasıl başardıkları gibi temel sorulara cevap aranmış, mekân açısından da Anadolu Yarımadası ile Ege Adalarında yaşanan krizler çalışmanın odak noktasını oluşturmuştur.

Giriş kısmında yazar, temel gıda maddelerinin yeterince ve zamanında temin edilmesi, bunların depolanması, ihtiyaç sahiplerine adaletli bir şekilde ve güvenle ulaştırılmasının ciddi bir ekonomik çaba ile birlikte sağlam bir iletişim ve örgütlenme ağını gerekli kıldığını, bu ağa zarar verecek her türlü müdahalenin sistemi sarstığını, bu sarsıntıların da kısa veya uzun vadede iaeş darlıklarını beraberinde getirdiğini, bu darlıkların doruk noktasına ulaştığı kıtlık süreçlerinin de bu sistemin işleyemez hale geldiğinin belirtisi olduğunu söylemektedir. Osmanlı İmparatorluğu’nun da pek çok kez iaeş krizleriyle karşı karşıya geldiğini ifade eden yazar öncelikle darlık ve kıtlık kavramlarını tanıttir.

* Dr., Kur’an Kursu Öğreticisi, Sakarya İli Adapazarı İlçe Müftülüğü.

maktadır. Bundan sonra da iâşe darlıklarını darlık, tek meta kıtlığı, şok kıtlık, yapay kıtlık, büyük genel kıtlık şeklinde bir tablo ile derecelendirmektedir. 16. yüzyılın son 17. yüzyılın ilk yarısında yaygın bir şekilde yaşanan iâşe darlıkları ve kıtlıklarının şimdikiye dek başlı başına bir çalışmanın konusu olmaması nedeniyle bu konu üzerinde çalışmayı tercih ettiğini ifade etmekte, ayrıca konuyla dolaylı olarak ilgili olan çalışmaları da tanıtmaktadır.

Darlık ve kıtlıkların nedenlerini incelediği birinci bölümde yazar, diğer araştırmacıların konu ile ilgili yaptıkları değerlendirmelere yer vermiş ve genel kabul gören sınıflandırmaya tabi olarak kendisi de söz konusu nedenleri doğal ve beşeri nedenler olmak üzere iki ana temada ele almıştır. Doğal nedenlerin başında gelen kuraklık, çalışmanın konusu olan bölgelerde sık sık karşı karşıya gelinen problemlerden biri olmuştur. Yazarın tespitlerine göre yağışların yetersiz olması ve su azlığı dönemlerinde mevcut sulara yaşayan zararlı bakterilerin artması gibi nedenler köylerin boşalmasına yol açıyor, gıdanın tükenmesi sonucunda açlık dönemleri yaşanabiliyor, ayrıca kıtlığa bağlı olarak da pahalılık ortaya çıkıyordu. Taşrada ortaya çıkan kuraklık kaynaklı kıtlıklar, kendi bölgesi ile birlikte eğer bu bölge başkent in gıda maddesi tedarik ettiği alanlardan biri ise krizden başkent de etkileniyor; kuraklık, tarımla birlikte tarıma bağlı sanayi ürünlerinin de kıtlığına yol açıyordu. Doğal nedenler arasında ikinci sırayı alan aşırı soğuklar ve şiddetli kış şartları, kıtlığa yol açmasının yanı sıra insanların sağlığını da tehdit ediyor, yine bu nedenle meydana gelen yolların kapanması sorunu da kıtlık nedeni olabiliyordu. Yazar, aşırı soğuklarda sıradan insanların ve taşradaki şehirlerin neler yaşadığına dair diğer kaynaklarda rastlanılamayacak pek çok bilginin menâkıbnâmelerde yer aldığını tespit etmiş, Osmanlı ordusunun aşırı soğuklardan etkilenmesi ile ilgili örnekler vermek suretiyle asker in bu konuda yaşadığı sıkıntıyı ele almış, olumsuz nedenler karşısında halkın çeşitli yöntemlerle önlem aldığını da belirtmiştir. Bunlardan başka doğal nedenler arasında sel, çekirge istilâsı, coğrafi güçlükler yer almaktadır. Darlık ve kıtlığın beşerî nedenleri arasında ise ilk sırayı demografik yapıdaki değişim almakta, onu eşkıyalık hareketleri, savaşlar, karaborsacılık anlamındaki ihtikâr, kaçakçılık, idari hata ve suiistimaller, toprakların ekimi ve sulanmasındaki sorunlar takip etmektedir. Yazarın bu konuları incelerken oluşturduğu tablolar bilgiye pratik yoldan ulaşmayı sağlamakta ve konunun anlaşılması için oldukça güzel örnekler

sunmaktadır. Bu tablolar arasında çeşitli yerleşim birimlerindeki nüfus değişimi, kişi başına düşen yıllık buğday miktarının yıllara göre değişimi, kaçakçılık vakalarında hangi metanın nereden nereye kaçırıldığı ve aslında gitmesi gereken güzergâhına dair bilgileri içeren tablolar yer almaktadır. Tablolara ait dipnotlar ise bölümün sonunda yer almaktadır. Ancak açıklayıcı olarak yer alması gereken bazı bilgiler aynı sayfada yer alabilmiştir. Yazar çalışmasında ele aldığı dönemde devletlerin iktisadi hayatın her alanında etkin bir şekilde yer aldıkları ya da bunu başarmaya çalıştıklarının açıkça görüldüğünü de ifade etmekte, buna dair örneklere de yer vermektedir.

İkinci bölümde ise darlık ve kıtlıkların oluşum sürecini hızlandıran ve etkisini artıran nedenler ortaya konulmuştur. Bunların başında iâşe krizleri ile kimi zaman sebep ve sonuç ilişkisi ile birbirlerine bağlı olan salgınlar yer almakta, salgınlardan sonra ele alınan narh ve enflasyonun iâşe darlıkları ile arasındaki ilişkinin boyutlarının ne olduğu sorusunun, cevaplanması zor bir soru olduğu yazar tarafından ifade edilmektedir. Yazar burada narh uygulamasının, ilerleyen sayfalarda da gerekli yerlerde diğer bazı uygulamaların İslâm hukukundaki durumuna da açıklık getirmeye çalışmıştır. Sonuç itibarıyla narh uygulamasının iâşe krizlerinin ve fiyat dalgalanmalarının önüne geçebilmek ve bir nevi sigorta vazifesi görmesi için yürürlüğe konulduğunu söylemekte, bununla ilgili örnekler ile de konuyu daha açık hale getirmektedir. Ayrıca darlık ve kıtlık dönemlerinde görülen fiyat artışlarını ele aldığı tablo ile de kıtlığın tarihi, yeri, metanın kıtlık öncesi ve sonrası fiyatına dair bilgilere yer vererek artışın yüzdesini tespit etmektedir. Bunlardan başka selemcilik, koltukçuluk ve simsarlık, ulaşım ve nakliye zorlukları, toprakların terk edilmesi ve büyük çiftliklerin oluşumu, aşırı borçlanma ve faizcilik diğer beşerî nedenler arasında yer almaktadır.

Üçüncü bölümde ise yazar, darlığı veya kıtlığı yaşanan gıda maddelerini üç başlık altında; buğday ve mamulleri, hayvansal gıdalar ve tuz şeklinde gruplandırarak ele almakta, hammaddesi buğday olan ve bu nedenle ona bağlı bir yaşam süren başkent esnafını ve dükkân sayılarını sıralayan Evliya Çelebi'nin kayıtlarına yer vermektedir.

Dördüncü bölümde darlık ve kıtlıklarla nasıl mücadele edildiği konusunu ele alan yazar, son zamanlarda yapılan araştırmaların insanların iâşe krizleri ve

onların ortaya çıkmasına neden olan doğal ve beşerî nedenler karşısında sanıldığı kadar pasif olmadığını gösterdiğini belirtmektedir. Osmanlı halkının da kısa ve uzun vadeli önlemlerle bu zorlukları aşmaya çalıştığı görülmektedir. Ayrıca yazar, krizlerin aşılmasında veya aşılmasında belirleyici unsurlardan olan devletin piyasalara müdahalesinin ne şekilde olduğunun incelenmesinin de burada önemli olduğunu vurgulamaktadır. Darlık ve kıtlıklarla mücadele etme konusunda öncelikle zahire tedariki meselesi ve zahire tedarik edilen kaynakları ele almış, mîrî kaynaklar, en yakın yerler ve diğer devlet kaynaklarından zahire tedarik edildiğini ortaya koymuş, bununla ilgili tabloda da Osmanlı topraklarında kıtlık yaşanan ve zahire tedarik edilen (edilmek istenen) yerlere ait bilgilere yer vermiştir. Bunlardan başka vergi affı, tohum yardımı ve diğer destek ve önlemlerin belirtilmesi suretiyle konuya açıklık getirilmiştir. Tüm bunlardan sonra ise darlık ve kıtlık zamanlarında Osmanlı reayasının devlet elinin uzanamadığı durumlarda kendi çözümünü üretmesi hakkında yeni topraklar açma, ürün çeşitlendirme ve beslenme alışkanlığında değişim, darlık ve kıtlık dönemlerinde vakıflar ve imaretler, darlık ve kıtlık dönemlerinde tarım dışı çalışma hayatı konuları ele alınmıştır.

Çalışmanın son bölümü olan beşinci bölümünde yazar, darlık ve kıtlık dönemlerinde sosyal ve kültürel hayat üzerinde durmuştur. Sosyal hayatla ilgili olarak kitlesel ölümler, aile kurumunun söz konusu dönemlerdeki durumuna değinmiş, bazen insanların geçinebilmek amacıyla kendileri veya çocuklarının köle statüsünde satışa çıkarılmasına razı olduklarını tespit etmiştir. Darlık ve kıtlığa dini yaklaşımı bazı örneklerle ele almış, bu zorlu süreçlerin hac ibadetine olumsuz etkisinden, edebî metinlerde darlık ve kıtlıkların nasıl yer aldığından bahsetmiştir. Buna göre özellikle divan edebiyatında bu konuya daha çok temas edilmiş, para ayarında yapılan değişiklikler ve hayat pahalılığı başta olmak üzere iktisadî hayatın zorlukları ediplerce aktarılmıştır. Kış aylarının zorlukları hakkında şitâiyye, yaz aylarının sıcaklığı ile onun doğa ve insanlar üzerindeki etkileri hakkında ise temmûziyye adı verilen şiirler kaleme alınmıştır. Yazar bu bölümün sonunda ise Azmizâde Hâletî, Cinânî, Necatî, Hayretî gibi şairlerin beyitlerinden örneklere yer vermiştir.

Yazarın sonuç kısmında tespit ettiği hususlar arasında hiçbir Osmanlı toprağının iaşe sıkıntılarından uzak kalmadığı, iaşe darlıklarının sebepleri arasın-

da ağırlıklı olarak kuraklık kaynaklı sıkıntıların yer aldığı, bununla birlikte insanların kendi iradesi ile sebep olduğu iâşe darlıklarının da Osmanlı reayasına büyük zorluklar yaşattığı, imparatorluk sınırları içerisindeki tüm bölgelerde meydana gelen kıtlıklar ve alınan önlemler arasında pek fark olmadığı, devletin darlık ekonomisi ile kıtlıklarla mücadelede geliştirdiği nevi şahsına münhasır yöntemleri tüm bölgelere ayırt etmeksizin uygulamaya çalıştığı, başkent ve Haremeyn'e bir nebze fazla önem verildiği yer almaktadır. Ayrıca yazar, tüm bu destek ve çabalar neticesinde yine de önlenemeyen darlık ve kıtlık vakalarının Avrupa'daki gibi yıkıcı sosyopolitik sonuçlar doğurmadığının söylenebileceğini de eklemektedir.

Osmanlı devletinin bir yüzyılda yaşadığı darlık ve kıtlık vakalarını ele alan yazarın ismi ile muhtevası uyumlu olan bu çalışmasının başında ortaya koymayı hedeflediği konuları oldukça ayrıntılı ve anlaşılır bir şekilde ele aldığı, temel olarak cevap aradığı soruların cevaplarına ulaştığı gözlenmiştir. Eserin hem akademik açıdan önemli bir boşluğu doldurduğunu, hem de sosyal bir konu olması ve yazarın akıcı üslubu hasebiyle halktan pek çok kesimin ilgiyle okuyacağı bir çalışma olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca ele alınan konunun diğer zaman ve mekanlardaki durumu hakkında araştırmalar yapılabileceğini gösteren, bu ve benzeri konuların araştırmacılar tarafından nasıl çalışılabileceğine dair metod açısından da örnek olacak bir çalışmadır.

Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu
Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna
Ahlakî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım

Prof. Dr. İlhami GÜLER

Ankara Okulu Yayınları, 6. Basım, Ankara, 2013, 160 s.

Hatice MUT*

Kader konusu, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanların üzerinde çok tartıştığı ancak son sözün söylenemediği ve canlılığını hiç yitirmeyen bir güncelliğe sahip oluşuyla dikkat çekmektedir. Konu ayrıca Allah'ın sıfatla-

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi.

rının anlaşılması noktasında, Allah-insan, dünya-âhiret, mükellefiyet-ceza ve ödül ilişkisi gibi birçok konuyu kapsamıyla, mezheplerin teşekkülünde önemli bir yere sahip olmasıyla da önemlidir. Mâtürîdî olan Türkiye toplumunda “cebr” inancının hâkim oluşunu ortaya koyan ve eleştiren yazarlardan biri olan İlhamî Güler bu kitabında “cebr” ve “özgürlük” kavramlarının insanlar tarafından tutarsızca kullanılışını betimleme ve daha çok Mu'tezile aklıyla probleme cevap bulma çabasındadır.

Eser, çarpıcı ve kitabın yazılma gayesini ortaya koyma noktasında önemli ipuçları veren bir ithafla başlar: “...”kısmeti kapalı” olduğu için evde kalan kızların, “göreceği olduğu” için kumaya, başkalarına ibret, kendilerine imtihan olsun diye (haşa) ana rahminde sakatlananların.... bütün kader kurbanlarının anısına...” İkinci baskıya önsöz, yöntem hakkında, giriş ve sonuç bölümleri dışında eser, iki bölümden oluşmaktadır. Yazar, ikinci baskıya önsöz kısmında, kitabın ismiyle ilgili ortaya konan tepkileri eleştirir. Halkın kafasında mevcut olan hem mutlak iyi, hem de her istediğini dilediğince yapan Allah algısını, “Tanrı tasavvurlarını ahlaksızlaştırmak” olarak nitelendirir. Bu kitabın tezi olarak da Eş'ar'iliğin oluşturduğu Allah tasavvurunun yerine Mu'tezile ve Mâtürîdî aklının Kur'an'a daha yakın oluşunu temellendirmeye çalışmak olarak ifade etmiştir (s. 7-8).

Kitabın yöntemi hakkında Güler, kitap boyunca tartışılan sorunun, halk muhayyilesi boyutunu tespit için S.Ülgener'in başvurduğu bir yöntem olan halk dilindeki edebî ürünler, darbimeseller ve deyimlerin tahlili olduğunu ifade eder. Yine yazar, parçacı-lafızcı yorum biçimini eleştirerek, herhangi bir sorunu araştırırken Kur'an'ın bütününe bakmak gerektiğini belirtir (s. 9-10).

“Giriş” bölümünde, Allah tasavvurunun dinî yaşamdaki önemine, din-Tanrı ilişkisine dikkat çekilmektedir. Allah inancı, salt zihinsel bir durum değildir. İbrâhîmî gelenekte bu ilişki, özgür irâdeye dayanan bir ahlâkî ilişkidir. Allah, mutlak güç sahibi olmasına rağmen, bu ilişki salt güce dayanmaz. Güler, İslâm dininin dünya ve âhirete bakan yüzünü ihmal etmeyenlerin “İslâm Medeniyeti”ni kurduklarını söylerken Gazzâlî ile dinin mistik yorumunun ağır basması sonucu meydana geldiğini iddia ettiği anlam kaymasını eleştirir (s. 11-16).

Türk toplumundaki Allah tasavvurunu, deyimler ve edebiyat ürünleri üzerinden tahlil eden yazar, halkın (tecrübenin) ve kafanın (kelâmî algı) tasavvurunun farklı oluşunu deyimler ve darbımesellerle örneklendirir. Güler, kader kavramının resmî-dinî ideoloji tarafından akâid eserlerinde belirlenip öğretildiğini ifade eder. İnsanî sorumluluklardan “Allah'ın takdiri” anlayışıyla kurtulma tavrını eleştirir (s. 17-25). Türk toplumundaki Allah tasavvurunun itikadî kökenini irdeleyen Güler, Mâtürîdî olmalarına karşın, Türk toplumundaki bu tasavvurun, Eş'arî çizgisinde şekillenişinin tarihî sürecini anlatır (s. 25-28).

Ahlâkın tanımı yapılırken ahlâkın karşılıklı bir ilişki oluşu vurgusu yapılmıştır. İslâm ahlâkçılarının ifadesiyle, ahlâkın “hulk”tan türetildiği, hâl ve huy olarak tanımlanması gerektiği belirtilir. Ahlâkî eylemin değerinin kaynağıyla ilgili olarak da eylemi sonucuna göre değerlendiren teori ve ahlâkî eylemi bir ödev olarak görüp sonucu dikkate almayan Kant ahlâkı ele alınır.

“Ahlâkî Olanı Bilmenin İmkânı ve Yolu” başlığı altında yazar, bu konuya ilişkin yaklaşımları (ahlâkî mutlakiyet, ahlâkî görelilik) ele alır. Kur'an ahlâkının, ahlâkî ilişkideki herkese fayda ve haz sağlamak oluşunu ifade eder.

Ahlâkî davranışı kısaca “insan haklarını koruyan davranışlar” şeklinde tanımlayan yazar (s. 33) konuyla ilgili İslâm filozofları ve kelâmcıların bakışını ortaya koyar. İnsanın doğru ve yanlış görebileceğini ifade ederken bunun için gayret göstermeyi, hayatın anlamı olan “denenme”nin yarısı olarak görmektedir. Ayrıca Kur'an'da akletmek ve ahlâklı olmak örtüşmüştür. “...akleden ahlâklı oluyor demektir.” (s. 37) ifadesini kullanan Güler, Mâtürîdî ve Mu'tezile kelâmının yakın bir çizgiyle, vahiyden önce insan aklının iyi-kötüyü bilebileceği iddiasını dile getirir (s. 29-38).

“Ahlâkın Allah'a Nisbeti” başlığında Allah hakkında konuşmanın imkânı tartışılır. Yahudi ve Hristiyanların Allah tasavvurları zikredildikten sonra İslâm kelâmcılarının konuya bakışı ele alınır. Allah'ın bir ferdiyet olarak, varlığının insanlar tarafından anlaşılacağı vurgusuyla, Zâtiyeti ve fiilleriyle insanlar için önemli oluşuna dikkat çeken yazar, sübütî sıfatların insan-Allah ilişkisindeki ehemmiyetine vurgu yapar. İsimlerin tevkîfi, sıfatların ise kıyasî oluşunu kelâm ekollerince ifade eder ve nihayetinde Allah'a, “ahlâklılık” sıfatını atfetmede sakınca olmadığını belirtir (s. 39-45).

“Ahlâkı Allah'a İzâfe Etmenin İmkânı” bahsinde Güler, ahlâkın hür irâde ile gerçekleşen bir ilişki, huy haline gelmiş davranış biçimi olduğunu, akıl sayesinde büyük ölçüde bilinebileceğini belirtir. Ahlâkî olarak gördüğümüz olumlu faziletler Allah'ta tam ve mükemmeldir. “...Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanız” şeklindeki hadisın sıhhati bizi ilgilendirmiyor. Bizi ilgilendiren halk muhayyilesinin Ortaçağ'da, ahlâkı Allah'a nispet etmesi ve bunun itibar görmesidir.” (s. 47) diyen yazar, İzutsu'nun üç semitik dinin tasvir ettiği Allah'ın, “ahlâklı” bir Allah oluşu tespitini verir (s. 45-48).

“Ahlâk–Allah İlişkisinde Mevcut Yaklaşımlar” başlığı altında yazar, üç kelâm ekolünün Allah'ı tenzihte hemfikir olduklarını belirtirken Eş'arîliğin konuya bakışının Allah'ın mutlak gücüne vurguyla, mülkünde dilediğince tasarruf eden bir Allah tasavvuru olduğunu dile getirir. Eş'arîler'in, Allah'ın fiilerinde temsil metodunu kabul etmeyerek, ilahi emirlerin gelişigüzel, maslahat ve sebeplilik ilkesi taşımadığı inancına sahip olduklarını belirtir. Merhamet ve sevgiyi öne çıkaran tasavvuf eğiliminde ise Allah, mutlak kudret sahibi olmakla birlikte, O'na karşı bir dostluğun vurgusu Allah'ı ahlâkı bir özne olarak görmeyi getirmiştir. Hikmet ve adâleti öne çıkaran bakış açısı bağlamında Mâtürîdî ve Mutezile'yi ele alan Güler, Allah'ın sebepsiz bir fiil yaratmayacağı noktasında iki ekolün de hemfikir oluşunu dile getirir. Mu'tezile, adâlet anlayışlarınca bunu Allah'a vâcip görürken, Mâtürîdî'de ise bu hikmetin her zaman anlaşılamayacağı inancı hâkimdir (s. 48-56).

Yazar, değerlendirme bahsinde tek Tanrılı dinlerin en önemli sorununun, insanların zulüm ve haksızlık olarak gördüğü tüm davranışları “hikmetinden sual olunmaz” inancıyla Allah'a izâfe edişleri olduğunu ifade eder (s. 57).

“Ahlâkın Otonomluğu” başlığı altında, zannîliği içerisinde barındıran dili yorumlayanın akıl olduğu vurgusuyla, insanın bilgi aktarını etkin kullanarak ahlâkı doğruyu görebileceği ifade edilmiştir (s. 57-59).

“Allah'ın Fiillerinin Gayeliliği, Ahlâkîliği ve Bilinebilirliği” bahsinde yazar, Kur'an'da tasvir edilen Allah'ın, şuur sahibi, sebepsiz iş yapmayan bir Zât oluşunu ele alırken, insana düşenin, bu hikmeti anlama çabası olduğunu dile getirir (s. 59-60).

İnsan, evrendeki kötülüklerden sorumludur. Yeryüzündeki doğal afet, hastalık gibi olayları dilediğini yapan Allah'la açıklayan Eş'ariler'i ve tüm bunları denenmenin bir ifadesi olarak gören Mutezile'yi yetersiz gören yazar, her nimetin bolca olduğu bir dünyada da insanların tamamına yakınının isyan ederek yine denenmeyi kaybedeceğini iddia eder (s. 60-64).

Kur'an'daki Allah kavramının kudret, adâlet ve merhamet üzerine oluştuğuna dikkat çeken yazar; "...Allah bizi yaratırken ahlâk duygusunu ve bilgisini fitratımıza koymuştur, biz de Allah tasavvurunu bu fitratla oluşturacağız " şeklindeki ifadesiyle, ahlâki doğruyu aramanın denenmedeki önemine vurgu yapmıştır. Hevâsına uymayan, bilgi aktarını kullanarak ve irâdesini eğiten insanların doğruyu bulmadaki kilit vasfı olarak takvâyı görür ve takvâyı açıklar (s. 64-69).

"Allah-İnsan İlişkisinin Ahlâkî Zemine Oturtulması" başlığı altında, Mu'tezile'nin Allah'ın fiillerini hikmet ve adâlet ışığında, Eş'ariliğin ise insanla ilişkiden uzak bir fiil olarak gördükleri belirtilirken, Mu'tezile'de boyun eğişin "saygı" oluşunu dile getiren yazar, Eş'arilik'te hâkim olan teslimiyetin zorunlu oluşu düşüncesini eleştirir. Yazar, yaptığı alıntılarla ilâhî buyrukların gerekçelendirildiklerinden hareketle parçacı-lafızcı okumaları eleştirerek, bütüncül bakışın önemine tekrar dikkat çeker. Güler, tasavvufun Allah-insan ilişkisinin rıza, pratikte ise merhamet ve sevgi oluşundan ve bu eğilimin sapma tarihinden bahseder. Yazar, bu iki sıfatın şarta bağlı oluşunu vurgular. Yani kayıtsız acıma ve sevgi yoktur. Allah-insan ilişkisindeki rahmetin, adâlet duygusu ilkesi oluşunu belirten yazar, merhametin kimlere edileceği hakkında bilgi vermesi bakımından Hz. Âdem ve iblis örneğini verir (s. 69-74).

Sonuç bölümünde yazar, Eş'arilik ve Luther anlayışının benzerliğini ortaya koymaktadır. Gazzâlî'nin şahsında temsil edilen Eş'arilik, Şâfilik ve tasavvufun senteziyle ortaya çıkan Ehl-i Sünnet ideolojisinin antropolojik, psikolojik, sosyo-politik bir sonuç olduğuna dikkat çeker (s. 74-76).

"Allah-İnsan İlişkisinden Doğan Ahlâkî Sorunlar" başlığı altında kaderin tanımını ve erken dönemdeki tartışmaları ele alarak konuyu değerlendirir. Yazar, önceden yazılmış bir kader anlayışının doğru olduğu inancının kaprisli, otoriter, hikmetsiz bir Tanrı inancına götüreceğini dile getirir. Kaderle ilgili ilk dönem tartışmaların Hz. Ömer ve Hz. Ali dönemlerinde belirginleştiğini

belirterek, Emevî iktidarının zulüm ve haksızlıklarını meşrulaştırmada kaderi kullanıcılarından örnekler verir ve Eş'arî'de sistemleşen bu teoriyi "teselli teolojisi" olarak nitelendirir. Yazar iki farklı görüşe örnek olarak Ömer b. Abdülaziz'in ve Hasan-ı Basrî'nin "Kader" risalelerini ele alır. Cebri dile getiren Ömer b. Abdülaziz'e karşın Hasan-ı Basrî, Allah'ın ezeli ilmini takdir etmekle birlikte "ilim ma'luma tâbidir, zorlayıcı değildir" ifadesiyle irâde hürriyeti ve sorumluluğa dikkat çekmiştir. Ebû Hanîfe de Allah'ın ezeli ilminin tavsifi oluşunu kabul etmiştir. Yazar yine "Allah'ın ve insanın irâdeleri, hayır ve şerrin kaynağı, ecel-rızık, Allah'ın ilmi ve kader, insan irâdesinin özgürlüğü, hayır-şer" gibi başlıklar altında konuyu tartışır. Kaderle ilgili tartışmalara Kur'an'ın cebr ve insanın hürriyeti, sorumluluğu vurgusunu yapan ayetlerle olan katkısına vurgu yapar, lafzi okumalarla kaderci bir düşüncenin çıkabileceğine ve bu tarz okumanın yanlışlığına bir kez daha dikkat çeker (s. 77-93).

"Kaza ve Kaderin Kur'an'daki Anlam Alanı" bölümünde yazarımız, mezheplerin üzerine çok şey söylemiş olmalarına karşın, sonuç itibariyle kaderin "Allah'ın sırrı" olarak nitelendirildiğini belirterek konuya giriş yapar ve cebr inancının oluşum sürecini anlatır. Ancak Kur'an'dan cebr anlayışının çıkarılamayacağını, kaderin kâinatın umumî kanunlarını ifade ettiğini belirtir.

İnsan, tabiat olayları ve toplumun tesirine rağmen özgürdür. İkbâl ve Fazlurrahman'ın görüşlerine de yer veren Güler, insan irâdesine bağlı Allah'da var olan ahlâkî bir kaderin varlığına işaret eder (s. 93-98).

"Allah'ın Ezeli İlmi ve Kader" başında yazar, ezeli ilim ile kader arasındaki kurulan ilişkiyle ilgili iki yaklaşım olarak Ebû Hanîfe, Mâtürîdiyye kanadı ile ezeli ilmi kabul etmeyenleri tartışır. Her iki tarafın da görüşlerini verdikten sonra Allah'ın ilminin zorlayıcı olmadığı sonucuna varır. Kaderin ezeli ilimde kayıtlı oluşu görüşüne karşı İkbâl ve Davut Rehber'den örnekler verir (s. 98-106).

"Ezelî-Mutlak İrâde ve Kader" bahsinde İkbâl'in dinamik Allah tasavvuru verilir. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin, Allah'ın emri ile dilemesi arasındaki ilişkiyi kapsam açısından izah edişi ve konuyu çözüme ulaştırdığı ifade edilir. Kur'an'ın müşrik bir ortamda vahyedildiği için Allah'ın kudret ve yüceliğini tekrar tekrar vurgulamak durumunda kalışını Fazlurrahman'ın ifadesiyle veren yazar, O'nu güç, irâde ve ilme indirgeyen Eş'arî kelâmını eleştirir. Al-

lah'ın insan irâdesine müdahalesinin (kalbini meylettirme gibi) direkt veya dolaylı olma şartını, insanın iradî bir yönelimi olarak evrensel bir ahlâki kuralı olduğunu ifade eder. Eş'arî kelâmının, tenzih gayesiyle Allah'ın ahlâki sıfatlarını kabul etmeyişiyle Allah'ın ilmi, irâde ve gücü ile insanın ilim, irâde ve gücünün rakip görüldüğünü ifade ederek yine Eş'arîleri eleştirir (s. 107-114).

“Allah ile İnsan Arasında Toplumsal veya Doğal Boyutu Olan Ahlâki Sorunlar” başlığı altında oldukça zengin alt başlıklarla konunun işlendiği görülür. Eceller (s. 114-124) bahsinde Güler, kelâmcılarla filozofların görüşlerini verdikten sonra filozofları tutarlı gördüğünü belirtir. Filozoflar eceli, tabîi ve ihtirâmî olarak ikiye ayırmışlardır. Yazar her ölüm biçiminin Allah tarafından kurallara bağlı kılındığı fikrinin doğru bir okuma olduğunu ifade eder. Sünnî kelâmcıların ecel teorilerini delillendirmede ele aldıkları ayetleri inceler ve Allah'ın doğum ve ölüm kanunlarını koyduğunu ifade eder. İhve-i selâse meselesinde Cübbâî'nin tutukluğu ile Hz. Ömer'in veba karşısındaki tutumunu iki farklı yorum olarak sunar. Tekil erken ölümlerden sorumlu olan sorumsuz devlet adamlarının “ecel” kavramından faydalandığını iddia eder. Yazar dünyanın gelişmemiş ülkelerindeki bebek ölümleri, ölüm yaşı ortalamaları örnekleriyle iddiasını destekler. Yetersiz beslenme, sağlık koşulları sebebiyle 5 yaş altı çocuk ölümlerine dair rakamlar veren yazar, çarpıcı bir ifadeyle konuya dikkat çeker. Bu rakamların en yüksek seyrettiği ülkelerin gelişmemiş, en az ölümlerin yaşandığı ülkelerin ise gelişmiş ülkeler oluşunu yazar şöyle yorumlamaktadır:

“...Bu sonuçları “ecel” ile Allah'a izafe edenlere ancak: “Bu taksimi kurt yapmaz, kuzulara şah olsa denebilir”. Bu ülkelerde yaşayan insanların ömürleri de buna mümasil olarak değişiyor.” (s. 123).

“Doğumlar” (s. 124-126) başlığında İslâm toplumlarında mevcut olan ruh-beden ayrılığı tartışılır ve Kur'an'ın bu ayrımı onaylamadığı dile getirilir. Tüm doğumların Allah'ın belirlenmemiş kaderi oluşuna ve insan irâdesinin payına şu cümlelerle dikkat çekilir:

“...Bir tek nefisten yaratılan Adem ve Havva'dan beri yeryüzüne ne kadar insan geldiyse ve gelecekte, buna insanlar karar veya sebebiyet vermektedir. Bunların sakatlıkları, uzun boylu, yakışıklı-çirkin oluşları, zeki, normal veya

ebleh oluşları da Allah'ın belirlenmemiş kaderine dahil olup, belirlenmesinde insan irâdesinin payı vardır.” (s. 126).

Cinsiyet ve kısırlıkla ilgili Şura 49-50. ayetini, Kur'an'ın vurgu yönü yüksek bir retorik oluşuyla okumak gerektiğini belirten yazar, kısırlığı bir tıbbî bozukluk olarak değerlendirir (s. 127).

Rızık konusunda, Allah'ın nimetlerini tüm insanlığa sunduğu ifade edilmiştir. Zenginlik ve fakirliğin belli şartlara bağlı oluşunu, dünyadan verdiği örneklerle destekleyen ve “Allah, değişebilen kaderi çerçevesinde belli şartlarla insanları rızıklandırmaktadır” diyen yazar, yine bu bölümde konuyla ilgili ayetleri yorumlar.

Yine yazar, fiyatların kontrolünü Allah'a izafe eden Eş'ariler'i eleştirerek, politikacıların bu konuyu istismarına dair örnekler verir (s. 127-133).

Güler, musibetlerin Allah'ın cezası oluşu şeklindeki bir telâkkiyi redderek iradî ve sosyal oluşlarına vurgu yapar (s. 133-134).

Evlenmeler konusunda yazar, duanın da etkisine vurguyu ihmal etmeyerek evlenmenin insanın iradî bir eylemi oluşuna dikkat çeker. Evliliği kader olarak nitelendirilişin, kötü evliliklerde söz konusu edilişini, insanların kolaycılığı olarak görür (s. 134-135).

“Allah ile Kişi Arasındaki İlişkiden Doğan Ahlâki Sorunlar” başlığı altında, hidayet ve dalalet konusu ele alınırken Mu'tezile, Eş'arî, Mâtürîdî ekollerinin konuya bakışları zikredilir. Yine Eş'arîleri eleştiren yazar Mu'tezile ve Mâtürîdîler'i tutarlı bulur ve hidayetin verililişiyile ilgili zikrettiği ayetlerle hidâyet ve dalâletin bireysel ve toplumsal yönüne işaret eder (s. 135-140).

“Teklîf-i mâ lâyutâk” bahsinde Mu'tezile, Eş'arî, Mâtürîdî ekollerinin konuyla ilgili yaklaşımlarını zikreden Güler, Eş'arî düşüncesinin karşısındadır. Yine bu bölümde duanın etkisine vurgu yapılmıştır (s. 140-142).

İstihkak tartışmasında, Eş'arîler'in Allah'ı mutlak güç temeline oturttarak, kâfirlere adâleti gereği ceza veren, mü'minlere ise hibe, lütuf olarak mükâfat verecek olan şeklindeki Allah tasavvurunu reddetmektedir. Mu'tezile ise bu konuyu adâlet ilkesiyle açıklamaktadır. “Âhirette karşılaşılabilecek durumlar

kulun istihkakıdır” diyen Mu'tezile, ameli imana dahil ederek Allah'ın mağfi-ret sıfatına aşırı bir sınırlama getirerek hata etmiştir (s.142-144).

“Allah'ın İmtihan ve İbret İçin Acı Çektirmesi” konusunun ele alınışında “hayatın bir denenme olduğu” vurgusuyla, bu süreçte ortaya çıkan musibetler yine insan eylemlerine ve tedbirsizliğe bağlanmaktadır. Yazar, imtihan aracı bile olmaksızın Allah'ın insanlara acı çektirebileceğini iddia eden Eş'arîleri eleştirmektedir. Mu'tezile ise, Allah'ın acıya karşılık nimetlendireceğini veya ibret kasdıyla insanlara acı verebileceğini savunur. Mâtürîdîler bunu mutlaka bir hikmete bağlamışlardır. Yazarımız üç ekolün görüşlerini vererek eleştirir. Ona göre temel sorun “parçacı okuma”dır. İnsana zarar veren Allah değil yaşamdır. Yazar, zihinlere yerleşmiş olan şerrin Allah'tan gelmiş olması inan-cını sorgular (s. 144-150).

“Çocuklara Dünya ve Âhirette Acı Çektirme” başlığı altında üç kelâm eko-lünün görüşlerini zikrettikten sonra Güler; “teklifin şartı akıl ve bâliğ olmak ise Allah, çocuklara acı çektirebilir mi?” sorusuyla tavrını ortaya koyar (s. 150-152).

Sonuç bölümünde yazar, dindar insanın hayatındaki en büyük yönlendirici gücün Allah tasavvuru olduğu gerçeğinin altını çizerek genel bir değerlendir-me yapar ve insan özgürlüğünün rakibi olarak gördüğü yanlış kader inancının yıkılması gerektiğini belirtir (s. 152-153).

Hassas bir konuyu (gayet çarpıcı bir isimle) okuyucuya sunma konusunda-ki gayretiyle ve alışılmışın dışında ithafıyla dikkat çeken yazar, akıcı ve iknâ edici üslûbuyla dikkat çekmektedir. Güler, kaderi değerlendirirken iki noktaya vurgu yapmaktadır: İlki insanların tamamen özgürce yapıp ettikleri karşılığın-da meydana gelen ahlâksızlıkları Allah'a atfetmelerini çirkin bulur. Oysa Allah, yasaları koymuş ve insanı serbest bırakmıştır. Yazar ikinci olarak da yasaların arkasındaki hikmete vurgu yapar. İnsan, bilgi aktarımını kullanarak bunları bulmaya çalışacak (denenmenin anlamı da işte budur) ve denenmede başarılı olacaktır.

Yazar, insanın bilgi birikimindeki artışa rağmen ahlâki anlamdaki duyar-sızlıktan şikayet etmektedir. Güler, Allah-insan ilişkisinin dinamik, kuralları olan bir ahlâki zeminde oluşunu vurgulamaktadır. Âhiret bu dünyadaki de-

nenmenin sonucudur. İnsanı denenmeye tabi kılan Allah, kullarını özgür bırakmış, onların fitratına ahlâkı koyarak, akıl vererek, peygamber göndererek onlara yardım etmiştir. Bu denenme hevâ sahiplerinin kaybıyla sonuçlanacaktır. Yazar, “denenme” kavramına, önemini sürekli yineleyerek dikkat çekmektedir. Denenmede risklerin oluşu tabiidir. Yazarın tasavvufun ön gördüğü “tek taraflı” ve “zayıflatılmış” Tanrı tasavvuru eleştirisi önemlidir. Yine yazar, cennet ve cehennemi önemsiz gören anlayışları şiddetle kınamasıyla, âhiret ve ahlâkiliğin değerine yaptığı vurgu, Allah-insan ilişkisine getirdiği “karşılıklı bakımsızlık” ifadesiyle farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Ağırlıklı olarak bir Eş’arilik eleştirisi diyebileceğimiz kitabın yüksek lisans derslerinde ve kader konusuna ilgi duyanlar tarafından okunması gereken kitaplardan olduğunu söylemek mümkündür.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercüme ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmalıdır.

- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İslam Ahlâk Teorileri

Macid Fahri, (ev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),
İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 330 s.

Makaleler

Muînu'l-Müftî Çerçevesinde Üskübî'nin Fetva Verme Usûlüne Dair
Concerning to Uskubi's Fatwa Methodology in the Perspective of Mu'înu'l-Müftî
Nuray KESKİN

السنة المشهورة عند الحنفية وتطبيقاتها في كتبهم

"Hanefi Mezhebine Göre Meşhur Sünnet Kavramı ve Bunun Kitaplarındaki Uygulamaları"

صلاح محمد سالم أبو الحاج

Belâğat Terminoloji Sorunları

- Terimlerin Çokluğu, Çeşitliliği, Çokanlamlılığı ve Yapıları -

Problematics of Rhetorical Terminology

-Its multiplicity, variety, polysemy and formation-

Muhammed b. Ali es-SÂMİL / Çev. Ömer KARA

Antropo-Teolojik Açından 'İrtica' ve 'Mürtecî' Kavramları Üzerine

Sosyo-Politik İçerikli Semantik Bir Yaklaşım

About Some Translations of Qur'an in Bosnia After Ottoman Period

Recep ÖNAL

Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları

-Şırnak, Erzincan ve Iğdır Örneği-

Students' Perceptions on Learning Environments in

Newly Established Faculties of Theology

-Samples of Şırnak, Erzincan and Iğdır-

Osman TAŞTEKİN



ISSN 1305-2632

Tanıtım ve Değerlendirmeler