

İlâhiyât^{İL TED}

TETKİKLERİ DERGİSİ

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL: 2016/2 | SAYI: 46
ERZURUM

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ISSN: 2458-7508

İLÂHİYÂT TETKİKLERİ DERGİSİ
Journal of İlâhiyât Researches
(İLTED)



İlâhiyât Tetkikleri Dergisi, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler veri tabanında dizinlenmektedir.
Journal of İlâhiyât Researches has been indexed in ULAKBIM Social Sciences and Humanities Index.
İlâhiyât Tetkikleri Dergisi, hakemli bir dergidir. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanmaktadır.
Journal of İlâhiyât Researches is a semiannual (Spring and Fall) publication, operates with a blind peer referee system.

(Eski Adı: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)
Sayı/Issue: 46 | Dönem/Season: 01/06/2016 - 31/12/2016
Temmuz/July-Aralık/December, | Yıl/Year: 2016

İletişim / Communication:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Erzurum
Tel: 0 442 236 09 51- Fax: 0442 236 09 53
e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ



İLÂHİYÂT TETKİKLERİ DERGİSİ

Journal of İlâhiyât Researches

Yıl/Year: 2016/2 | Sayı/Issue: 46

ISSN: 2458-7508

(Eski Adı: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of
Atatürk University Faculty of Divinity
Prof. Dr. Sinan ÖGE (Dekan/Dean)

EDİTÖR / EDITOR in CHIEF

Prof. Dr. Ömer KARA

ALAN EDİTÖRLERİ

Prof. Dr. Davut YAYLALI (İlahiyat)
Prof. Dr. Kazım KÖKTEKİN (Edebiyat)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Eğitim)
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Arapça)
Prof. Dr. Ahmet BEŞE (İngilizce)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ömer KARA (Editör/Editor in Chief)
Yrd. Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Editör Yardımcısı/Associate Editor)
Yrd. Doç. Dr. Yakup KIZILKAYA (Editör Yardımcısı/ Associate Editor)
Arş. Gör. Nuray DURMUŞ (Üye/Member)
Arş. Gör. Fatih AY (Üye/Member)
Arş. Gör. Ahmet Çakmak (Üye/Member)
Sedi SULAN (Üye/Member)

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.)	Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN (Cumhuriyet Ü.)
Prof.Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ü.)	Prof.Dr. Niyazi USTA (Ondokuz Mayıs Ü.)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Ü.)	Prof.Dr. Şuayb ÖZDEMİR (Fırat Ü.)
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (Marmara Ü.)	Prof.Dr. Talat SAKALLI (S.Demirel Ü.)
Prof.Dr. Prof.Dr. Saffet KÖSE (Selçuk Ü.)	Prof.Dr. Ahmet YAMAN (Akdeniz Ü.)
Prof.Dr. İdris ŞENGÜL (KSİ Ü.)	Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Ü.)

46. SAYI HAKEMLERİ / REFEREES ON 46TH ISSUE

Prof. Dr. Ahmet ÇELİK
Prof. Dr. Ömer ÖZDEN
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Ali İhsan PALA
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
Prof. Dr. Nail OKUYUCU
Prof.Dr. Asım YAPICI
Prof. Dr. Hasan HACAK

Prof. Dr. Hatice ARPAGUŞ
Prof.Dr. Osman ELMALI
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Davut YAYLALI
Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI
Prof. Dr. Adem APAK
Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU
Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK

Doç. Dr. Hanifi ŞAHİN
Doç. Dr. Cüneyt KÖKSAL
Yrd. Doç. Dr. Reyhan KELEŞ
Yrd. Doç. Dr. Nurullah YILMAZ
Yrd. Doç. Dr. Umut KAYA
Yrd.Doç.Dr. Hasan MEYDAN
Yrd. Doç. Dr. Emrullah DURLU
Yrd. Doç. Dr. Hilal KALKANDELEN

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

Rana Ajans / Muhammet S. KARACA

KAPAK / COVER DESIGN

Rana Ajans / Erzurum

Baskı Tarihi / Publication Date: Haziran / 2016

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES*

Prof.Dr. Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU	Yüzüncü Yıl Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Van
Prof.Dr. Abdulkadir YILMAZ	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.	Bayburt
Prof.Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Abdurrahman HAÇKALI	Giresun Üniv.	İslami İlimler Fak.	Giresun
Prof.Dr. Abdurrahman ÖZTÜRK	Yalova Üniv.	İslami İlimler Fak.	Yalova
Prof.Dr. Adem APAK	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr. Adnan DEMİRAN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Ahmet Ali BAYHAN	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet BOSTANCI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet KIRKILIÇ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet ÖNKAL	Selçuk Üniv.	İlahiyat Fak.	Konya
Prof.Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr. Ali İhsan PALA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ali ÖZTÜRK	İstanbul Üniv.	Edebiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.	İlahiyat Fak.	Kastamonu
Prof.Dr. Alim YILDIZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. Asım YAPICI	Çukurova Üniv.	İlahiyat Fak.	Adana
Prof.Dr. Aysel ERGÜL KESKİN	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. B.Zakir ÇOBAN	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr. Bilal GÖKKIR	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Bilal KEMİKLİ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Eyüp BEKİR YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Faruk KARACA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Fevzi GÜNÜÇ	Selçuk Üniv.	Güzel San. Fak.	Konya
Prof.Dr. Erdiç AHATLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr. H.Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Hasan HACAK	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Halil İbrahim BULUT	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Hüseyin ELMALI	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Hüseyin HANSU	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tertip edilerek yayım kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem **hakemli** nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Hakem Kuruluna, yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre ekleme yapılabilmektedir.

Prof.Dr.	İsmail ÇALIŞKAN	Yıldırım Beyazıt Üniv.	İslami İlimler Fak.	Ankara
Prof.Dr.	Kemal POLAT	Amasya Üniv.	İlahiyat Fak.	Amasya
Prof.Dr.	Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Levent ÖZTÜRK	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr.	Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.	Kayseri
Prof.Dr.	M.Abdulmuttalip MUSTAFA	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Kahire
Prof.Dr.	M.Ali BÜYÜKKARA	İstanbul Şehir Üniv.	İslami İlimler Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	M.Hanefi PALABIYIK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	M.Yunus ABDULAL	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Kahire
Prof.Dr.	M.Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mehmet ATALAY	İstanbul Üniv.	Edebiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mehmet DALKILIÇ	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Mehmet OKUYAN	Ondokuz Mayıs Üniv.	İlahiyat Fak.	Samsun
Prof.Dr.	Mehmet Salih ARI	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Prof.Dr.	Metin AKKUŞ	Düzce Üniv.	Fen-Edebiyat Fak.	Düzce
Prof.Dr.	Musa BİLGİŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mustafa ALICI	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzincan
Prof.Dr.	Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniv.	Eğitim Fak.	Kayseri
Prof.Dr.	Mustafa ERDEM	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr.	Mustafa ÖZTÜRK	Çukurova Üniv.	İlahiyat Fak.	Adana
Prof.Dr.	Mustafa USTA	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.	Bayburt
Prof.Dr.	Naci İSPİR	Atatürk Üniv.	İletişim Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Necati KARA	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Prof.Dr.	Necdet ÇAĞIL	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Necdet ŞENGÜN	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr.	Necmettin GÖKKIR	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Prof.Dr.	Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Niyazi USTA	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Samsun
Prof.Dr.	Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Osman GURBÜZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Osman ELMALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.	Kilis
Prof.Dr.	Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Ömer KARA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Resul ÖZTÜRK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Rıza SAVAŞ	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr.	Ruhattin YAŞOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	S.Kemal SANDIKÇI	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Prof.Dr.	Sabri ERTURHAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr.	Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Sayın DALKIRAN	Uşak Üniv.	İslami İlimler Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Sebahattin ÇEVİKBAŞ	Sıtkı Koçman Üniv.	Edebiyat Fak.	Muğla
Prof.Dr.	Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Stileyman TÜLÜCÜ	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr.	Şehmus DEMİR	Gaziantep Üniv.	İlahiyat Fak.	Gaziantep
Prof.Dr.	Tahsin ÖZCAN	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Tarık Sa'd ŞELEBİ	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Mısır
Prof.Dr.	Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Vahdettin BAŞÇI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum

Prof.Dr.	Veyis DEĞİRMENÇAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Prof.Dr.	Zafer ERGİNLİ	Gümüşhane Üniv.	İlahiyat Fak.	Gümüşhane
Prof.Dr.	Zekeriya PAK	Sütçü İmam Üniv.	İlahiyat Fak.	Kahramanmaraş
Prof.Dr.	Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Zülfikar DURMUŞ	Hacı Bektaş Veli Üniv.	İlahiyat Fak.	Nevşehir
Doç.Dr.	Adem KORUKCU	Hitit Üniv.	İlahiyat Fak.	Çorum
Doç.Dr.	Ahmet ALBAYRAK	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Doç.Dr.	Ali AYTEN	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Doç.Dr.	Bozkurt KOÇ	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb.Fak.	Samsun
Doç.Dr.	Celal BÜYÜK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Harun ANAY	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Doç.Dr.	Hasan YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Hüsnü KOYUNOĞLU	İstanbul Üniv.	Eğitim Fak.	İstanbul
Doç.Dr.	İsmail SEÇER	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	M.Kazım ARICAN	Yıldırım Beyazıt Üniv.	İns.veTopl.Bl.Fak.	Ankara
Doç.Dr.	Mehmet ÜMİT	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Doç.Dr.	Muhammet YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Mustafa MACİT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Mustafa KARAGÖZ	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.	Kayseri
Doç.Dr.	Mustafa KAYA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Özcan GÜNGÖR	Yıldırım Beyazıt Üniv.	İslami İlimler Fak.	Ankara
Yrd.Doç.Dr.	Süleyman TURAN	Recep Tayyip Erdoğan Ü.	İlahiyat Fak.	Rize
Yrd.Doç.Dr.	Tacettin ŞİMŞEK	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum

İÇİNDEKİLER

Ali İhsan PALA

Emredici-Yedek Hukuk Kuralı Ayrımı ve
Bunun İslam Hukuku Açısından İmkânı

*The Distinction of Imperative- Constructive
Law Rule and The Possibility of This in Terms of
the Islamic Law*

15-49

İsmail NARİN

Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Ali Haydar Efendi'nin
Hayatı, Hukukçuluğu ve Eserleri

*One of The Last Period Ottoman Scholars
Ali Haydar Efendi's Life, Form of Juristic
Acts and Works*

51-80

Yunus ARAZ

İslam Hukuku Açısından Menfaat ve
Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar

*The Benefit in Islamic Law and Some Savings
Including Benefit*

81-129

Osman GÜRBÜZ

Kalikalâ-Erzen İsimlerinin Menşei ve
Erzurum'un Fethine Dair Bazı Değerlendirmeler

*The Origin of The Names Kalikalâ-Erzen and Some
Evaluations on The Conquest of Erzurum*

131-143

Haifa MAJADLY /

Filistin Edebiyatında Kimlik Sorunu

İbrahim YILMAZ

The Problem of Identity in Palestinian Literature

145-157

Muhammed İkbâl FERHAT

أصول التفسير عند الراغب الأصفهاني من التأصيل إلى التفعيل

Usulu't-Tefsîr inde'r-Rağîb el-İsfehânî mine't-Ta'sîl ile't-Tef'îl

*Methodology of Interpretation in Raghîb al-Isfahani
from Theoretically and Practically*

159-197

Hediye Gazi Ali GAZİ

مقاصد الأسرة في القرآن الكريم

Makâsidu'l-usra fi'l-Kur'âni'l-Kerîm

The Purposes of Family in The Qur'an

199-225

Ahmet ÇELİK

İtikadî-İlmî D ualite ve Toplumsal Ahl ak

Duality of Creed-Science and Social Moralty

227-246

Yasemin YAYLALI

Em ir 'nin İkinci Div nındaki Farsça
Şiirlerinde Ge en Ayetler

*Verses in Persian Poems Located at
Emiri's Second Diwan*

247-267

Mehmet Ő kr  OZKAN

W. C. Smith ve J. Hick'in Dini  o ulculuk
Hipotezlerinin De erlendirilmesi

*Evaluation of the Hypothesis of W. C. Smith and
J. Hick's Religious Pluralism*

269-301

KİTAP TANITIMI

Süleyman T L C 

Necip Fazıl'ın 101 Hadis; Manzum, Meal, Tefsir İsimli
Eserindeki Had slerin Tahkiki, Tahrirci ve Edeb  Yönden
Değerlendirilmesi

Yazarlar: Adem D LEK - M. Abdullah ARSLAN

303-306

SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMESİ

Yusuf ALEMDAR

Akademik Tefsir  alıŐmaları Sempozyumu
(XIII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon
Toplantısı)

307-326

Fakültemizin dergisinin yeni ismi, İlahiyat Tetkikleri Dergisi, (İLTED) üç sayısıyla akademi dünyasında tanınmaya başladı. 46. sayımızla yayın hayatımıza devam ediyoruz. Her geçen gün daha da gelişip güçleneceğiz. Uluslararası olma yolundaki çabalarımız sürüyor. İndekslerle ilgili alt yapı çalışmalarımız devam ediyor. Akademisyenlerden ve hakemlerden –her zamanki gibi- keskin bir hassasiyet ve ciddi katkı beklentimiz sürekli devam edecektir.

Bu sayımız, akademisyenlerin gönderdikleri makalelerden hakem süreci tamamlanan ve yayımlanması onaylanan 10 makale, bir kitap tanıtımı ve bir sempozyum değerlendirilmesiyle teşekkül etmiştir.

Ali İhsan Pala, “Emredici-Yedek Hukuk Kuralı ve Bunun İslam Hukuku Açısından İmkani” adlı makalesinde emredici-yedek hukuk kuralının neliğini sorgulayıp doğurduğu hukuki sonuçları ve İslam Hukuk sistemi açısından mümkünlüğünü tartışmaktadır.

İsmail Narin, “Son Devir Osmanlı Alimlerinden Ali Haydar Efendi’nin Hayatı, Hukukçuluğu ve Eserleri” adlı makalesiyle Ali Haydar Efendi’nin hukukçu portresini resmetmektedir.

Yunus Araz’ın “İslam Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar” adlı makalesi, “menfaat” kavramının hukuki zeminini oluşturmakta; bununla ilgili bazı tasarrufları irdelemektedir.

Osman Gürbüz, “Kalikalâ-Erzen İsimlerinin Menşei ve Erzurum’un Fethine Dair Bazı Mülahazalar” makalesinde Erzurum’un eski isimlerinin kökenini ortaya koyduğu gibi Erzurum Fethine yönelik bazı değerlendirmelerini sunmaktadır.

Haifa Majadly ve İbrahim Yılmaz ikilisi, “Filistin Edebiyatında Kimlik Sorunu” başlıklı makalelerinde edebiyatta kadın imajı ve kimlik sorunu meselesini sosyo-kültürel ve siyasi değişimler paralelinde tartışmaktadır.

Muhammed İkbâl Ferhat, “Usulu’t-Tefsir inde’r-Rağib el-İsfahani mine’t-Te’sil ile’t-Tef’îl” adlı makalesinde meşhur müfessir ve dilci Rağib el-İsfahani’nin Müfredatı ve Tefsirinin Mukaddimesi merkezinde tefsir metodolojisindeki çabalarını ele almaktadır.

Hediye Gazi, “Mekasidü’l-Usre fi’l-Kur’ani’l-Kerim” adlı makalesinde evliliğin Kur’anî hedeflerini çeşitli açılardan ortaya koymaktadır.

Ahmet Çelik, “İtikadî-İlmî Düalite ve Toplumsal Ahlak” adlı çalışmasında ahlak ve ilim arasındaki ilişkiyi teolojik düzeyde okumaya çalışmaktadır.

Yasemin Yaylalı’nın “Emîr’in İkinci Divanındaki Farsça Şiirlerinde Geçen Ayetler” makalesi, ilgili divandaki Farsça şiirlerde geçen ayet iktibaslarını ele almaktadır.

Mehmet Şükrü Özkan, “W. C. Smith ve J. Hick’in Dinî Çoğulculuk Hipotezlerinin Değerlendirilmesi” adlı makalesinde iki filozof merkezinde dinî çoğulculuk hipotezini irdelemektedir.

Makalelerin yanı sıra Süleyman Tülücü’nün bir kitap tanıtımı ve Yusuf Alemdar’ın da XIII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı ve Akademik Tefsir Çalışmaları Sempozyumu’nun değerlendirmesiyle dergimizin bu sayısı hitama ermektedir.

Yinelememiz gerekirse, hakemlerimizden ve akademisyenlerimizden daha hassasiyet ve titizlik beklentimiz sıcaklığını devam ettirecektir. Yapıcı eleştiri ve katkılar dergimizin daha da olgunlaşmasına katkı yapacaktır.

Son olarak dergimize yazılarıyla katkıda bulunan yazarlarımıza, değerlendirmeleriyle makalelerin seçiminde yardımcı olan hakemlerimize, derginin bu aşamaya gelmesinde yoğun tempoyla çalışan editörya ekibime şükranlarımı arz ediyorum.

Bir sonraki sayımızda buluşmak üzere...

Prof. Dr. Ömer KARA

Emredici-Yedek Hukuk Kuralı Ayrımı ve Bunun İslam Hukuku Açısından İmkânı*

Ali İhsan PALA**

ÖZ

Hukuk kurallarının konulması kadar uygulanması da büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple hukuk bilimcileri uygulamayı kolaylaştırmak üzere kuralların emredici-yedek kural şeklinde ayrılması fikrini ortaya atmışlardır. Bununla kamu düzeni alanına giren kurallar ile girmeyenleri belirleyerek insan iradesinin hukuk düzeni içindeki hareket alanını tespit etmeyi amaçlamışlardır. Bu yazıda bu ayrımın amacı, emredici-yedek kuralların mahiyeti açıklanmakta, doğurduğu hukuki sonuçlara yer verilmektedir. Bu bilgiler ışığında İslam hukuk sistemi açısından bu ayrımın mümkün olup olmadığı değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Modern hukuk, İslam, fıkıh, emredici, tamamlayıcı, yedek, kural, hüküm

ABSTRACT

The Distinction of Imperative- Constructive Law Rule and The Possibility of This in Terms of the Islamic Law

The implementation of the rules have importance as the setting rules. Due to this reason law scientists, have put forward the idea of separation rules as imperative rule and constructive to facilitate the application. With the determining the rules of public order and not, they have proposed to identify the movement area human will in legal system. In this paper has been explained the aim of the distinction, the nature of imperative rule and constructive rule and has been given the legal consequences. In the light of this information is considered that this distinction is possible in terms of the Islamic legal system or not.

Keywords: Modern law, Islam, Fiqh, imperative, complementary law, constructive, rule, provision

* Bu yazı, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009 adlı kitabımızın 386-418. sayfalar arasındaki kısmın gözden geçirilip güncelleştirilerek makale formatında yazılmış halidir.

** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

Giriş

Hukuk sistemleri toplumsal kargaşayı yaptırıma bağlı olarak koydukları kurallar vasıtasıyla sağlamayı hedefler. Bu kuralların uygulanması ise yürütme ve yargı marifetiyle gerçekleşir. Kuralların uygulanması onların konulması kadar belki ondan daha büyük bir önemi haizdir. Girift toplumsal hadiseler kuralların uygulanması sırasında kimi zorluklar bulunabilir. Hukukçular bu zorlukları aşma veya asgariye indirmenin çözüm yolları üzerine çaba harcamışlardır. Sözgelimi hukuk kurallarının çeşitli açılardan tasnif edilmesine yönelik çabaların amaçlarından biri budur. Bu bağlamda hukukçular hukuk kurallarını çeşitli açılardan sınıflandırmak istemişlerdir. Özellikle hukuk kurallarının uygulayıcıları konumunda olan yargıçlar için sınıflandırmanın önemi büyüktür.¹ Bu durum hukuk kurallarının tasnifi konusunda pek çok yaklaşımın ortaya çıkmasının sebeplerinden biridir.² Çünkü hukuk kuralları, nitelikleri, görünümleri, kaynakları ve yöneldiği kişiler açısından farklılıklar gösterir. Onlar bu düzenlemede, emir ve yasaklar getirir, izin verir ve yetki tanır.³ Buna göre hukuk kuralları, kaynaklarına, aldıkları biçimlere, yazılı olup olmamalarına, aralarındaki hiyerarşik ilişkilere, muhatapların durumuna, kendilerine uyum bakımından bağlayıcı olup olmamaları vb. durumlara göre çeşitlere ayrılmaktadır. Bunların dışında emredici, tamamlayıcı, tanımlayıcı ve yorumlayıcı ayrımına tabi tutan yaklaşımlar da bulunmaktadır.⁴

Hukuk kurallarının sınıflandırılmasını ilk yapan kişi Alman hukukçu Rudolph von Jhering (1818-1892)'dir.⁵ O hukuk kurallarını birinci derece (*primary*) ve ikinci derece (*secondary*) kurallar şeklinde ikili bir ayrım yapmıştır. Birinci derece kurallar, davranış düzenleyen ve neyin yapıp neyin yapılmayacağını belirleyen kurallardır.⁶ İkinci derece kurallar ise, birinci derece kurallara uyulmaması halinde uygulanacak yaptırımı içerir. Bu tasnifte birinci derecedeki hukuk kuralları kişilere hitap ederken, ikinci derecedeki kurallar onları uygulamak durumunda olan hâkimlere hitap etmektedir.⁷

XX. Yüzyıl hukukçularından H.L.A. Hart (1907-1992) da hukuk kurallarını birincil ve ikincil şeklinde bir ayrımına tabi tutmuştur.⁸ Bir eylemin yapılmasını

1 Geniş bilgi için bk. Işıқтаç, Yasemin, *Hukuk Normunun Mantıksal Analiz ve Uygulanması*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 116-118.

2 Işıқтаç, *Hukuk Normu*, s. 116.

3 Işıқтаç, *Hukuk Normu*, s. 116.

4 Işıқтаç, *Hukuk Normu*, s. 116.

5 Güriz, *Hukuk Felsefesi*, AÜHF Yay., 3. bs., Ankara, 1992, s. 120.; Işıқтаç, *Hukuk Normu*, s. 116'da 319 nolu dipnot.

6 Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 120.

7 Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 120.; P. Hotcher, George, *Basic Concepts of Legal Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1996, s. 45.

8 P. Hotcher, s. 43-44.

(emir) veya yapılmamasını (yasak) öngören kurallar birincil kurallardır.⁹ Vergi ödemeyi emreden, hırsızlık yapmayı yasaklayan kurallar bu kabildendir. İkincil kurallara ise birincil kuralların uygulanmasını sağlamak ve onlardan doğan problemleri çözmek amacıyla oluşturulmuş kurallardır.¹⁰ Bu kurallar, ortaklık, akit, yasama ve yargı gibi hak ve sorumlulukları oluşturan kurumlar için aracı kurallar niteliğindedir.¹¹ Hart'a göre davranış düzenleyen kurallar olmaları sebebiyle birincil kurallar önceliklidir. İkincil kurallar ise yetki verici niteliktedirler, yükümlülük getirmezler.¹²

Bu tasnif genel anlamda hukuk kuralları için söz konusu olmakla birlikte, belirli bir hukuk dalının kuralları arasında da geçerli olabilir.¹³ Söz gelimi Türk Medeni Kanununun başlangıç hükümlerinin birinci derece kurallar, diğerlerinin ise ikinci derece kurallar olarak kabul edilebileceği belirtilmiştir.¹⁴

Bazı çağdaş hukukçular hukuk normlarını (kurallarını) dil-mantık yapısı, kategorik-hipotetik ve aralarındaki bağlantılar yönünden ele alarak üç açıdan tasnif etmişlerdir. Bu tasnifi yapanlardan biri Yasemin Işıқтаç'tır. Ona göre bu üç ana kategori kendi içinde ayrıca gruplara ayrılmıştır. Buna göre dil-mantık yapısı bakımından hukuk normları:¹⁵

- a) Olumlu normlar
- b) Olumsuz normlar
- c) Açıklayıcı normlar kısımlarından oluşur.

Olumlu normlar kendi içinde birinci derece normlar ve ikinci derece normlar olarak iki kısma ayrılırlar. Olumsuz normlar da a) izin veren ve yoksun bırakan normlar b) sınırlandırıcı normlar c) Yetki veren yoksun bırakan normlar olmak üzere üç çeşittir. Diğer yandan aralarındaki ilişki bakımından normlar a) bağımsız normlar b) bağımlı normlar diye iki türden oluşmaktadır. Bağımsız normlar tam ve eksik normlar olmak üzere ikiye, bağımlı normlar da a) atıf normları b) tanım normları c) tanıma normları d) yorum normları e) genişletici-daraltıcı f) gerçekleştirci-geçici normlar g) çatışma normları olmak üzere yedi kısma ayrılmaktadır.¹⁶

9 Hart'ın tasnifi hakkında bk. Noreau, Pierre, "La norme, le commandement et la loi : le droit comme objet d'analyse interdisciplinaire", *Politique et Sociétés*, vol. 19, n°2-3, 2000, s. 161-176.

10 Işıқтаç, Yasemin, *Hukuk Felsefesi*, Filiz Kitabevi, 2. bs., İstanbul, 2006, s. 351; P. Hotcher, s. 44.

11 P. Hotcher, s. 44.

12 Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 121; Hart'ın hukuk kurallarının tasnifine dair teorisi hakkında geniş bilgi için bk. P. Hotcher, s. 43-48; Shapiro, Scott J., "The Difference That Rules Make", *Analyzing Law: New Essays in Legal Theory*, ed: Brian Bix, Clarendon Press-Oxford, 1998, s. 33-40.

13 Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, Turhan Kitabevi, 10. bs., Ankara, 1995, s. 74-75.

14 Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 122.

15 Işıқтаç, *Hukuk Normu*, s. 118-133; Işıқтаç, Yasemin - Metin, Sevtap, *Hukuk Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 144-158.

16 Işıқтаç, *Hukuk Normu*, s. 118-133.

Hukuk kurallarının bu derece farklı gruplandırılabilmesi onların fonksiyonlarıyla yakından ilgili olduğu kanaatindeyiz. Nitekim taksimatın mahiyetinden bunu görmek zor değildir.

Bu genel tasniften başka, hukuk kurallarının uygulanması açısından emredici kurallar ve yedek kurallar şeklinde de bir sınıflandırma yapılmıştır ki burada ele almak istediğimiz tasnif budur. Bu ayrımı gerekçeleriyle birlikte açıklayacak ve İslam hukuku açısından bu ayrımın mümkün olup olmadığını uygulama örnekleri ışığında inceleyeceğiz.

1. Modern Hukuk Literatüründe Emredici-Yedek Kural Ayrımı

Hukuk doktrinine dair bazı eserlerde bu ayrım, hukuk kurallarının uygulanması çerçevesinde ele alınırken, bazılarında hukuki işlemlerin hükümsüzlüğü çerçevesinde, bazılarında ise genel tasnif içerisinde ele alınmıştır. Birinci yaklaşım, genelde medeni hukuk eserleri ile hukuka giriş türü eserlerde,¹⁷ ikinci yaklaşım daha çok özel hukukun bilhassa borçlar hukuku eserlerinde,¹⁸ üçüncü yaklaşım ise hukuk felsefesi türü kitaplarda yer almaktadır.¹⁹

Hukuk kurallarının başlıca amacının, insanlar arası münasebetleri düzenlemek olmasına rağmen, kendilerine uymanın mecburiyeti bakımından hepsi aynı düzeyde değildir. Bu durum en bariz olarak kamu hukuku ile özel hukuk karşılaştırmasında kendini gösterir.²⁰

Hukuk kurallarının emredici-yedek ayrımı meselesinin modern hukuk doktrininde “hukuk ve tarafların iradesi” problemi olarak görüldüğü ifade edilmiştir.²¹ Diğer yandan, kuralların böyle bir ayrıma tabi tutulmasının daha çok hukuk kurallarının uygulanması açısından yapıldığını görmekteyiz. Bu durum, ilk bakışta bize neden böyle bir ayrım yapıldığı veya yapılma ihtiyacı duyulduğu konusunda bir fikir verebilir. Diğer bir deyişle, hukuk kurallarının uygulanması açısından böyle bir ayrımın yapılmasındaki temel gerekçenin, hukuk kurallarının sağlıklı bir şekilde uygulanmasını temin etmek olduğunu anlamaktayız. Bununla birlikte

17 Bk. Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Medeni Hukukun Umumi Esasları*, İÜHF Yay., 4. bs., İstanbul, 1951, s. 179-185; Gözübüyük, A. Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi Yay., 14. bs., Ankara, 2000, s. 65-67; Bilge, s. 75-80; Akı, Erol, *Hukukun Temel Kavramları*, Fakülteler Kitabevi Barış Yay., 5. bs., İzmir, 1999, s. 31-38.

18 Bu tip eserlerde emredici-yedek ayrımına, bir tasnif biçiminde değil, akdin şartları ile hükümsüzlüğün sebepleri çerçevesinde işaret edilmektedir. Bk. Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, “S” Yay., 4. bs., Ankara, 1991, I/388-389; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 70.; Ataay, Aytekin, *Borçlar Hukukunun Genel Teorisi*, İÜHF Yay., 3. bs., İstanbul, 1981, s. 257-258; Aybay, Aydın, *Borçlar Hukuku Dersleri: Genel Bölüm*, Filiz Kitabevi, 12. bs., İstanbul, 2000, s. 54.

19 Bk. Del Vecchio, Giorgio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Çev: Sahir Erman, İstanbul, 1952, s. 307-316; Çağıl, Orhan Münir, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, İÜ. Yay., 2. bs., İstanbul, 1952, s. 112; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 122-124; Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, 6. bs., İstanbul, 1991, s. 58-59.

20 Oğuzoğlu, H. Cahit, *Medeni Hukuk*, AÜHF Yay., Ankara, 1963, s. 83.

21 Önen, Mesut, *Hukukun Temel Kavramları*, Beta yay., 5. bs., İstanbul, 1999, s. 153.

hukuk felsefesi yazarları bu ayrıma farklı açıdan yaklaşmaktadırlar. Hukuk felsefesinde kurallardaki “emrîlik” niteliğini temellendirmek açısından bu tasnife yer verildiği görülür.²² Bu yaklaşımın temelinde, esasen hukuk kurallarının tamamının emredici karaktere sahip olduğu anlayışı vardır. Oysa hukuka giriş niteliğindeki eserlerde, hukuk kurallarının sipesifik alanlarda uygulanma tarzını izah etme amacına matuf olarak bu ayırım üzerinde durulur. Çünkü örneğin bir tanım kuralı her hangi bir şey emretmemekte yahut bir şeyi yasaklamamaktadır. Sadece tanımlamaktadır. Bu, kuralların uygulanması esnasında ortaya çıkan bir durumdur. Hukuk felsefesi açısından bakıldığında ise, her hangi bir tanım kuralı her ne kadar bir emir veya yasak içermiyorsa da, söz konusu kuralın tanımına konu olan şey hakkında takip edilecek tutum bu kuralın tanımladığı şekil olacağından burada da kişileri ve hâkimleri bağlayıcı olan bir durum vardır. İşte bu açıdan söz konusu kural da emredici özelliğe sahiptir.

Modern hukukta bu açıdan hukuk kuralları, emredici-yedek genel başlığı altında şu şekilde tasnif edilmiştir:²³

- Emredici kurallar
- Tanımlayıcı kurallar
- Tamamlayıcı kurallar
- Yorumlayıcı kurallar
- Yetki verici kurallar
- İlga edici kurallar

Bazı hukukçular bu ayrımı, emredici, tamamlayıcı ve yorumlayıcı şeklinde yapmış ve tamamlayıcı kuralları yedek kurallar olarak adlandırmıştır.²⁴ Bu tespiti yaptıktan sonra her iki kural türünü ayrı ayrı ele alarak mahiyetini ortaya koymak gerekir.²⁵

1.1.Emredici Hukuk Kurallarının Mahiyeti ve Özellikleri

Emredici hukuk kuralının teknik anlamda bir tanımı yapılmamıştır. Ancak bu tür kuralların özelliklerinden hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre emredici kuralı: “Bireylerin, aksine bir tutum takınmaları mümkün olmaksızın muayyen bir davranışta bulunmasını emreden” kurallar olarak tanımlamak mümkündür.²⁶

22 Bk. Del Vecchio, s. 307-316.; Çağlı, *Hukuk Metodolojisi*, s. 112; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 122-124; Aral, *Hukuk Bilimi*, s. 58-59.

23 Bilge, s. 75.; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 122; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, 5. bs., Ankara, 1996, s. 19-23.; Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, s. 65-67.

24 Bk. Velidedeoğlu, s. 179-185.

25 Emredici yedek kural ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bk. Van Zuylen, Jean, “Les rapports entre la loi (impérative, supplétive) et l'autonomie de la volonté”, *Les Sources Du Droit Revisitées* Anthemis, Volume 2, 2013, s. 845-886.

26 Bk. Dâvûdî, Gâlib Ali, *el-Medhal ilâ ‘ilmi'l-kânûn*, Dâru Vâil, Ammân, 2004, s. 77.

Hukukun bir unsuru olması açısından genel anlamda bütün hukuk kuralları emredici olmakla birlikte,²⁷ uygulamada bazı kuralların bir mükellefiyet yükler nitelikte olmaması veya kendilerine aykırı davranmanın mümkün olması gibi durumlar söz konusu olmaktadır. Uygulamada kolaylık sağlamak için bazı kuralların emredici, yani aksi kararlaştırılmayan özellikte olduğundan yola çıkılarak bir ayırım yapılmıştır.²⁸ İşte bu nitelikte olan kurallar emredici kurallardır.²⁹ Bu açıdan bakıldığında bir kanun hükmü ya emredici kural veya yedek kural niteliğindedir.³⁰

Emredici kuralların en belirgin özelliği, kesin, bağlayıcı ve aksine davranmanın mümkün olmayışıdır.³¹ Bu tür kuralların mevzubahis olduğu durumlarda kişilerin iradelerinin bir fonksiyonu yoktur. Haliyle bireyler kendi iradelerini bu kuralların önüne geçiremezler ve bunları bertaraf edemezler.³² Bu kurallara uyulması mutlak surette zorunlu olduğundan³³ *âmir kaideler* veya *mecburi kaideler*³⁴, eski ifadesiyle *ahkâm-ı âmire* denilmiştir.³⁵ Bu kurallar –ileride açıklanacağı üzere- yaptırımları bakımından diğer kurallardan ayrılır.

Bir kuralın emredici mi yedek mi olduğunu tespit etmek pek kolay değildir.³⁶ Buna rağmen gerek yazılış şekli yani dilsel formu gerekse konuluş amaçları gibi vasıtalarla tespit edilebilir. Bunun yanında bazen belirlemeyi yapma konusunda hâkim takdir yetkisini kullanabilir. Çoğu kere emredici kuralların yazılış biçimleri onları ele verir.³⁷ Mesela, “....yapmakla mükelleftir,yapmak zorundadır, uyulması mecburidir,olamaz,geçersizdir,gerekir, vb.” ifadeler kuralın emredici olduğunu gösterebilir.³⁸ Dilsel bakımdan bu tür ifadelerle bir kuralın emredici

27 Del Vecchio, s. 312.; Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, s. 158.; Umrân, es-Seyyid Muhammed, *el-Ususu'l-Âmme fi'l-Kânûn*, Kulliyetu'l-Hukûk Câmi'atu'l-İskenderiyye, İskenderiye, 1999, s. 41.

28 Bk. John E. C. Brierley, “The Renewal of Quebec’s Distinct Legal Culture: The New Civil Code of Québec”, *The University of Toronto Law Journal*, Vol. 42, No. 4, University of Toronto Press (Autumn, 1992), s. 493-494.

29 Mensûr, Muhammed Hüseyin, *el-Medhal ile'l-kânûn*, Menş'urâtul-halebi'l-hukûkiyye, Beyrut, 2010, s. 93.

30 Etienne, Ilunga Kabululu, *Introduction General A Letude Du Droit*, Republique Democratique Du Congo, 2012, s. 17.

31 Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa, 1998, s. 217.

32 Bilge, s. 75; Zevkliler, Aydın, *Medeni Hukuk*, Savaş Yay., 4. bs., Ankara, 1995, s. 14; Tekinay, Selahattin Sulhi, *Boşlar Hukuku*, İÜHF Yay., İstanbul, 1971, s. 295; Umrân, es-Seyyid Muhammed, *el-Ususu'l-Âmme fi'l-Kânûn*, Kulliyetu'l-Hukûk Câmi'atu'l-İskenderiyye, İskenderiye, 1999, s. 42; Ebu's-Su'ûd, Ramazan-Zehrân, Hemmâm Muhammed, *el-Medhal ile'l-Kânûn: en-Nazariyyetu'l-Âmme li'l-Kâ'deti'l-Kânûniyye*, Dâru'l-Matbû'âti'l-Câmi'iyye, İskenderiye, 1997, s. 68.; Ebu's-Su'ûd, Ramazan-Zehrân, Hemmâm Muhammed, *Mebâdiu'l-Kânûn: el-Medhal li'l-Kânûn ve'l-İltizâm*, Dâru'l-Matbû'âti'l-Câmi'iyye, İskenderiye, ts., s. 31; Muhammed, Mahmûd Abdurrahman, *Usûlu'l-Kânûn*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Kahire, 2002, s. 74.

33 Zevkliler, *Medeni Hukuk*, s. 14.; Eren, Fikret, *Boşlar Hukuku: Genel Hükümler*, “S” Yay, 4. bs., Ankara, 1991, I/389; Umrân, s. 42.

34 Bilge, s. 75.

35 Velidedeoğlu, s. 179; İmre, s. 137.

36 Niang, Mohamed Bachir, *Introduction à l'étude du droit*, Université Virtuelle du Senegal (Support de cours version imprimable), 2014, s. 8.

37 Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 217.

38 Zevkliler, *Medeni Hukuk*, s. 15.

olup olmadığını anlamak mümkün olmakla beraber, bazen kanunun yazılış biçiminden sarahaten anlaşılabilir. Bu durumda kuralların konuluş amaçlarına bakmak gerekir. Kuralın konuluş amacı tespit edildiğinde onun emredici olup olmadığını tespit etmek mümkün olacaktır.³⁹ Örneğin, Türk Ceza Kanununun 151. maddesinin 1. fıkrasında şöyle denilmektedir: “Başkasının taşınır veya taşınmaz malını kısmen veya tamamen yıkan, tahrip eden, yok eden, bozan, kullanılamaz hale getiren veya kirleten kişi, mağdurun şikâyeti üzerine, dört aydan üç yıla kadar hapis veya adli para cezası ile cezalandırılır.”⁴⁰ Görüldüğü gibi bu kanun maddesinin ifade biçiminden emredici nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu kural toplum bireylerine hırsızlık yapmalarını emrettiği veya hırsızlık yapmalarını yasakladığı gibi, hâkime de hırsızlık yapanı öngörülmesi şeklinde cezalandırmasını emretmektedir.⁴¹ Bu kuralın emredici olduğu aynı zamanda kamu düzeniyle ilgili olduğundan da anlaşılabilir. Çünkü kural ceza hukukunu ilgilendiren bir hususu düzenlemektedir. Ceza hukukundaki baskın karakter ise kamu düzeniyle doğrudan ilgili olmasıdır. Bu alandaki kuralların konuluş amacı kamu düzenini sağlamak olduğundan kişilerin iradelerinin bir etkisi yoktur. Medeni Kanununun aile hukuku ile ilgili hükümlerini düzenleyen 124. maddesinde yer alan “Erkek veya kadın on yedi yaşını doldurmadıkça evlenemez.”⁴² Hükmü de yine emredici bir kuraldır.⁴³ Bu da yine kanun hükmünün konuluş amacı yönünden emredici nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.

Yine Medeni Kanunun 11. maddesinde yer alan “Erginlik(rüş) on sekiz yaşını doldurulmasıyla başlar.”⁴⁴ Hükmü emredici nitelikli bir kuraldır. Haliyle bireyler bu kanunda yer alan yaşın tamamlanmasıyla reşit olurlar. Dolayısıyla kişiler kendi aralarında bu sınıra altında ya da üstünde bir erginlik yaşı belirleyemezler.⁴⁵ Daha pek çok örnek verilebilir. Ancak verdiğimiz örnekler emredici kuralların mahiyetini ve belirleyici özelliğini yansıtmaya yeterli olduğu kanısındayız.

Hukukun dalları açısından bakıldığında, genel olarak kamu hukuku alanındaki kuralların emredici olduğu gözlenmektedir.⁴⁶ Başta Anayasa olmak üzere, ceza hukukunun kuralları büyük ölçüde emredici niteliktedir.⁴⁷ Aynı şekilde kendisinde kamu düzeninin ağır bastığı idare hukukunu düzenleyen hükümler ile hem kamu düzeni hem de genel ahlak ve adab esaslarının hâkim olduğu aile hukuku kuralları da büyük ölçüde emredici kurallar sınıfına dâhil bulunmaktadır.⁴⁸

39 Esener, Turhan, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Alkım Yay., Ofset baskı, İstanbul, 1998, s. 7.

40 TCK, Madde 151.

41 Güriz, *Hukuka Giriş*, s. 19.

42 *Medeni Kanun*, Madde 124.

43 Güriz, *Hukuka Giriş*, s. 19.

44 *TMK*, s. 3.

45 Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, s. 157.

46 Esener, s. 8.; Aslan, İ. Yılmaz, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, 2. bs., Bursa, 2001, s. 54.

47 Esener, s. 8.

48 Esener, s. 8.; Birsan, Kemalettin, *Borçlar Hukuku Dersleri*, İÜHF Yay., 4. bs., İstanbul, 1967, s. 47.

Buna karşılık özel hukukta emredici kurallar daha az orandadır.⁴⁹ Özel hukukun iki yönü bulunmaktadır. Biri, aile ve kişi hukuku diğeri de mali hukuktur. Ceza hukukunda olduğu gibi kamu düzenini ilgilendiren yönünün baskın olması sebebiyle aile hukukuna ilişkin kurallar da büyük oranda emredicidir.⁵⁰ Aile hukuku ve eşya hukuku alanlarındaki kuralların çoğunlukla emredici olmasının bir başka nedeni, bu alanlarda şekil şartlarına önem verilmesidir. Örneğin evlenmenin, resmi memur huzurunda yapılmasını, gayrimenkulün tapu sicil kaydının yapılmasını öngören kanun hükümleri emredicidir. Dolayısıyla, evlendirme memurunun huzurunda yapılmayan bir nikâh akdi ve tapu sicil kaydı yapılmayan gayrimenkulün satışı geçersizdir. Çünkü kanunun emredici hükmüne aykırıdır. Kısaca bu alanlarda kişilerin iradelerine fazla yer verilmemiştir. Ayrıca, emredici kuralların amaçları arasında bulunan zayıfların korunmasının ön plana çıktığı iş hukukunun pek çok hükmü de yine emredici niteliktedir.⁵¹

Mali hukukun, ticaret hukuku ile borçlar hukuku dallarında ise, kuralların çoğunluğunun yedek olduğu, hatta sınırlı sayıdaki temel kurallar hariç tutulursa, bilhassa borçlar hukuku kurallarının tamamının yedek nitelikte olduğu söylenebilir. Bunun en önemli nedeni, bu hukuk dallarında irade serbestisi ilkesinin egemen olmasıdır.⁵² Bu da daha çok liberal ekonomiye dayalı hukuk sistemlerinde hukuki ilişkilerin düzenlenmesinin büyük oranda kişilerin iradelerine bırakılmış olmasından kaynaklanmaktadır.⁵³ Bununla birlikte borçlar hukuku ve ticaret hukukunda emredici kurallar da bulunmaktadır. Kendilerinde irade serbestisinin esas olduğu bu hukuk dallarında emredici kuralların varlığı, uygulamada irade serbestinden doğabilecek muhtemel sakıncaları bertaraf etme amacına yöneliktir.⁵⁴ Modern hukuktaki irade hürriyeti teorisinin temel bir sonucu olarak, bilhassa borçlar hukuku sahasında konulacak hükümlerin emredici nitelikte değil, yorumlayıcı tarzda olması ve böylece mümkün olduğunca kişilerin iradelerinin emredici kurullarla sınırlandırılmaması istenmiştir.⁵⁵

İslam hukukunda bilhassa Allah (c.c) hakkıyla ilgili görülen hükümler emredici mahiyette hükümler olup,⁵⁶ aksine davranılması caiz olmayan, kişilerin iradeleriyle de bertaraf edilemeyecek hükümlerdir. Örneğin, adam öldürmek, intihar etmek, zina, hırsızlık, içki içmek gibi fiiller yasaklanmış olup, Allah (c.c) hakkı olan fiillerdir. Bu sebepten dolayı bu suçlara karşı uygulanacak cezayı kaldırmak veya

49 Ceriše, Ali Muhammed, *el-Meşrû'iyetu'l-İslâmiyyetu'l-'Ulyâ*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1976, 271.

50 Muhammed, *Usûlu'l-Kânûn*, s. 79.

51 Muhammed, *Usûlu'l-Kânûn*, s. 80.

52 Aslan, s. 54.

53 Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, s. 153.; Krş: Velidedeoğlu, s. 181.

54 Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, s. 157.

55 Birsen, *Borçlar Hukuku Dersleri*, s. 28-29.

56 Ebu's-Su'ûd, *Mebâdî*, s. 31.

geçersiz kılmak mümkün değildir. Çünkü bunlar emredici kurallar olup⁵⁷ kesin surette bağlayıcıdır. Modern hukukun yukarıda bahsedilen alanlarının İslam hukukundaki karşılıklarında da hukuk kurallarının (*fikhî hükümlerin*) baskın karakteri -İslam hukukunun kendine özgü yapısından kaynaklanan bazı durumlara mahsus hükümler dışında- emredici nitelikte olmasıdır.

Emredici kurallar olumlu ve olumsuz olmak üzere iki şekilde tezahür eder. Şöyle ki; bir hukuk kuralı ona muhatap olanlardan ya bir şeyi yapmak, yerine getirmek şeklinde bir davranışta bulunması ister ki, buna kanunun emretmesi denir; ya da bir davranışı yapmamasını yahut terk etmesini ister ki, buna da kanunun yasaklaması denir.⁵⁸ İş Kanununun 16/4. Fıkrasında yer alan: “İşe başlamasıyla iş sözleşmesi kurulan işçilere ücretlerini işveren veya işveren vekili her birine ayrı ayrı ödemek zorundadır.” Hükümü birinci duruma; aynı kanunun 72. Maddesinde yer alan: “Maden ocakları ile kablo döşemesi, kanalizasyon ve tünel inşaatı gibi yer altında veya su altında çalışılacak işlerde onsekiz yaşını doldurmamış erkek ve her yaştaki kadınların çalıştırılması yasaktır.” Hükümü de ikinci duruma örnektir.

Emredici kuralların hangi amaçla konulduğu veya bunların bu şekilde nitelenmesiyle hangi hedeflerin gerçekleştirilmek istendiği hususu da bu noktada önem arz etmektedir.

1.2. Emredici Kuralların Konuluş Amacı⁵⁹

Hukuk kuralları tasnif edilirken kuralların bir kısmının emredici diye nitelenmesinin genel anlamda kamu düzeni ve yararı, genel ahlakın korunması, zayıfların himaye edilmesinin yanı sıra ekonomik ve siyasal sebepler gibi bir takım maksatlara dayandırılmaktadır.⁶⁰ Bu maksatların tespiti emredici kuralları diğerlerinden ayırt etmenin bir anlamda ölçütünü de ifade eder. Bu tür kuralları diğerlerinden ayırt etmenin yollarından birinin onların dilsel ifade biçimleri olduğunu daha evvel ifade etmiştik. Ölçütlerden biri de bu kuralların içeriğini tespit etmektir. Diğer bir ifadeyle Bu kurallar hangi konuları düzenlemektedir? Emredici kuralların içeriğine ilişkin bu soruya cevap ararken karşımıza “kamu düzeni” yahut “kamu yararı” ile “genel ahlak ve âdâb” kavramları çıkmaktadır.

Belirtilmelidir ki oldukça göreceli olan “kamu düzeni/kamu yararı” ve “genel ahlak ve âdâb” kavramları modern hukuk doktrininde esasen tam olarak netleştirilmiş değildir.⁶¹ Kamu yararından kasıt nedir, sınırları nelerdir? Bu

57 Muhammed, *Usûlu'l-Kânûn*, s. 89.

58 Tuleys, Salih, *el-Menhecicyetu fi Dirâseti'l-Kânûn*, Menşûrâtü'l-Zeyni'l-Hukûkiyye, Beyrut, 2010, s. 90.

59 Bk. Oğuzoğlu, s. 86-88.

60 Güriz, *Hukuka Giriş*, s. 20; Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, s. 156; Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 218.

61 Velidedeoğlu, s. 180.

konuda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Nitekim Necip Bilge ‘kamu düzeni’ kavramını “kaypak” bir kavram olarak niteler.⁶² Bu durum, kamu düzeni ya da yararının kendi yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü zaman ve şartların, toplumsal değişimlerin bu kavramın içeriğinin genişlemesi ya da daralmasında önemli etkisi vardır.⁶³ Bu sebeptendir ki belli bir dönemde kamu yararı içinde mütalaa edilmeyen bazı durumlar şartların zorlamasıyla başka bir dönemde kamu yararı kapsamında görülebilir. Aynı şekilde, bir zamanlar kamu yararı kapsamında sayılan şeyler de, başka bir dönemde o kapsamda değerlendirilmeyebilir. Hatta ülkeden ülkeye de kamu düzeni kavramı farklı anlamlara sahip olabilir.⁶⁴ Bu kavramın değişiklik göstermesine göre hukuki düzenleme yapmanın tipik örneklerinden biri, Medeni Kanundan önce yürürlükte bulunan kanuna (İslam hukukuna) göre çok eşlilik hukuken geçerli ve kamu düzeni ve genel ahlaka aykırı değilken, 1926’da yürürlüğe giren Türk Medeni Kanunu’nda bu durum kamu düzeniyle ilişkilendirilmiş ve yasaklanmıştır.⁶⁵ Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki, bu kavramın tanımlanmasındaki öznellik sosyal, siyasal vb. şartlarla ilgilidir. Kavramdaki bu öznelliğe rağmen yine de her hâlükârda değişmeyen niteliklerin bulunduğu durumlar kamu düzeninin ana çerçevesini belirlemektedir. Örneğin, devletin genel güvenliği, toplumun sağlıklı gelişmesi gibi konular hiçbir zaman kamusal çerçevenin dışında görülecek konular değildir.

Kamu düzeni kavramıyla emredici kurallar arasında sıkı bir münasebetin olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilişki, kuralların bu şekilde ayrılmasının amacına dayanır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki kamu düzenini ilgilendiren hukuk kurallarının emredici nitelikte olması, emredici nitelikli olan kuralın daima kamu düzeniyle ilgili olmasını gerektirmez. Bir başka ifadeyle emredici olan her kural kamu düzeniyle ilgili demek değildir.⁶⁶ Örneğin, Borçlar Kanununun 288. maddesinde yer alan: “Bağışlama sözü vermenin geçerliliği, bu sözleşmenin yazılı şekilde yapılmasına bağlıdır.”⁶⁷ Hükmü emredici bir kural olduğu halde, kamu düzenini ilgilendiren bir yönü bulunmamaktadır.⁶⁸

Emredici kuralların önemli amaçlarından biri de genel ahlaki korumaktır. Genel ahlak kavramı da yukarıda ifade edildiği gibi zaman ve şartlara, toplumsal anlayışlara göre değişebilir. Böyle olmakla beraber, bütün toplumlarda veya her zaman ve zeminde değişmeyen ahlaki değerler mutlaka vardır.⁶⁹ İşte hukuk,

62 Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, s. 77.

63 Velidedeoğlu, s. 180-181.

64 Velidedeoğlu, s. 181.

65 Velidedeoğlu, s. 181.

66 Velidedeoğlu, s. 182.

67 BK. Madde: 288.

68 Velidedeoğlu, s. 182.

69 Saymen, s. 125.

kurallar koyarken bu değerleri göz önünde bulundurur, hatta bunların bir kısmını hukuk kuralı haline getirebilir. Özellikle irade serbestisinin egemen olduğu borçlar hukukunda bu amaca yönelik olarak emredici kurallar konularak, genel ahlaka aykırı muamelelerin geçersiz olacağı ifade edilmiş ve bir anlamda irade özgürlüğüne sınırlamalar getirilmiştir. Dolayısıyla kişiler genel ahlaka aykırı işlemler yapamazlar veya bir davranışta bulunamazlar. Aksi takdirde söz konusu işlemler müeyyide bakımından geçersiz sayılır, davranışlar da cezalandırılır.⁷⁰ Burada şunu ifade etmek gerekir ki emredici kuralların amaçladığı ahlaktan maksat genel toplumsal ahlaktır. Bireylerin kendileriyle sınırlı bulunan ahlaki davranışları hukuk kurallarının konusu değildir.⁷¹ Hukukun esasen genel ahlaka aykırı davranışları yasaklamasının sebebi, toplumdaki ahlaki değer yargıları ile uygulamada olan hukuk düzeni arasında bir denge oluşturmaktır.⁷² Zira toplumun değer yargılarını dikkate almayan bir hukuk düzeninin sağlıklı işlemesi pek mümkün olmaz.

Hangi toplumsal yapı olursa olsun, orada insanların tamamı, ister fiziksel, ister maddi imkânlarla sahip olma, isterse akli, zihni ve ruhi bakımdan olsun eşit değillerdir. Kimileri daha iyi maddi imkânlarla sahip olabilirken kimileri böyle değildir. Bazı insanlar daha zeki, akıllı ve bir takım yeteneklere sahipken, bazıları böyle değildir. Bütün bu yönlerden, daha iyi durumda olan insanlar kendileri gibi olmayanları istismar edebilir ve bu, anlaşmazlıklara ve haksızlıklara yol açabilir. İşte emredici kuralların konulmasının bir diğer önemli amacı da toplumda çeşitli yönlerden zayıf durumda olan insanları himaye etmektir. Ancak, Ferit Saymen bunun da esasen kamu düzenini ve ahlaki değerleri korumaya yönelik olduğunu söylemektedir.⁷³ Kanaatimizce de bunu kamu düzenine irca etmek mümkündür. Çünkü hukuk düzeni burada bireyin zayıf yönünü istismar etmek isteyenlere karşı onu korumaktadır. Ancak bu hukukun doğrudan hedefi değildir. Bunu yaparken dahi hukuk aslında kamu düzenini ve ahlaki sağlamayı amaçlamaktadır. Şayet hukuk düzeni emredici kurallar vasıtasıyla toplumda böyle kişileri himaye etmezse hem ahlak hem de kamu düzeni bozulur. Örneğin, mümeyyiz olmayanların yapacakları hukuki işlemlerin geçersizliğine dair hukuk kuralları emredici hukuk kuralları olup bu tür insanları, istismar edilmelerine karşı korumak maksadıyla konulmuştur. Nitekim Medeni Kanunumuzun 15. maddesinde şöyle denilmektedir: “Kanunda gösterilen ayırık durumlar saklı kalmak üzere, ayırt etme gücü bulunmayan kimsenin fiilleri hukukî sonuç doğurmaz.”⁷⁴ Bütün

70 Saymen, s. 124-125.

71 Saymen, Ferit H., *Türk Medeni Hukuku Umumi Prensipler*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1948, s. 125.

72 Saymen, s. 125.

73 Saymen, s. 125.

74 *TMK*, Madde 15.

bunlardan anlaşılan şey emredici kuralların başlıca konuluş gayesi, kamu yararını sağlamak, genel ahlak ve adabı korumak ve istismar edilmeleri ihtimaline karşı zayıfları himaye etmektir. Bu aynı zamanda bir kuralın emredici mi yedek mi olduğunu belirlemede bir ölçüt niteliği de taşımaktadır.

1.3. Emredici Kurallara Uygunluk ve Bu Kurallara Aykırılığın Hukuki Sonuçları

Emredici kurallara aykırılığın bir yaptırımının olması pek tabiidir. Bu onların emredici karakterinin bir sonucudur. Zira bu kurallara riayet etmek mecburi olduğuna göre kanun koyucunun bu amaca ulaşması için bir yaptırım (müeyyide) koyması kaçınılmazdır.⁷⁵

Bu kurallara aykırılığın yaptırımları hukuk düzenlerinde değişik şekillerde tezahür edebilir ve kuralların buldukları hukuk alanına göre farklılık gösterir. En belirgin farklılık, ceza hukuku alanındaki yaptırımlarla medeni hukuk alanındaki yaptırımlar arasında ortaya çıkar. Genelde bu yaptırımlar ceza ve cebrî icra şeklindedir. Örneğin ceza hukukunda bazı suçlar için idam cezası⁷⁶ hapis cezası, ağır hapis, para cezası gibi yaptırımlar öngörülmüştür. Medeni hukuk alanında ise ödenmeyen alacağın borçludan zorla tahsil edilmesi, tazmin ettirme, aynen iade vb. yaptırımlar yanında emredici kurallara aykırı biçimde yapılan işlemlerin hukuken yok hükmünde sayılması, batıl sayılması, (butlan) kısmen batıl sayılması gibi yaptırımlar mevcuttur. Vergi hukuku, idare hukuku alanlarında da çeşitli yaptırımlar vardır.

Emredici kurallara aykırılığa bağlanan yaptırımlar, bir açıdan onlara uygunluğun şartlarının belirlenmesinde bize fikir vermektedir. O halde öncelikle emredici kurallara uygunluğun şartlarını tespit etmek yerinde olacaktır. Zira ister modern hukukta da İslam hukukunda da akitlerin geçerli olması için bir takım şartlar öne sürülmüştür.⁷⁷ Bunlardan bir kısmı akdin temel unsurlarından olan tarafların ehliyetleriyle, bir kısmı tarafların irade beyanlarıyla ilgili, diğer bir kısmı da akdin konusunu teşkil eden şeylerle alakalıdır.⁷⁸

1.3.1. Emredici Kurallara Uygunluğun Şartları

Söz konusu şartları pozitif hukukun borçlar hukuku alanında öngörülen şartları açıklamak istiyoruz. Bu alanda akdin konusuyla ilgili olarak ileri sürülen

75 Saymen, s. 119.

76 Bu bazı ülkelerde uygulanan bir cezadır.

77 İrade hürriyeti, kapsamı farklılık gösterse de her hukuk düzeninde benimsenmiştir. İrade hürriyeti konusunda geniş bilgi için bk. Eren, *Borçlar Hukuku*, I/364 vd.

78 Akitle ilgili şartlar hakkında bk. Oğuzman-Öz, M. Kemal-M. Turgut, *Boçlar Hukuku: Genel Hükümler*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 69 vd.; Akıncı, Şahin, *Boçlar Hukuku Bilgisi: Genel Hükümler*, Nobel Yayın Dağıtım, Konya, 2000, s. 75 vd.; Bardakoğlu, "Akit Hürriyeti", s. 15-26.

en önemli şartları iki ana maddede toplamak mümkündür. Bunlardan birisi, akdin hukuka aykırı olmaması, diğeri de ahlaka aykırı olmamasıdır.⁷⁹

1- Hukuka aykırı olmama: Bir akdin konusunun hukuka aykırılığı birkaç açıdan söz konusu olabilir.

a) *Hukukun emredici kurallarına aykırılık:*⁸⁰ Emredici kuralların özelliklerini ve konuluş amaçlarını yukarıda incelemiştik. Emredici kurallar aksine sözleşme yapma imkânı olmayan nitelikte kurallar olduğundan, bu kurallara rağmen yapılacak bir hukuki işlem hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Şunu da ilave eddim ki emredici kurallar derken olumlu ve olumsuz (pozitif-negatif) her iki yönüyle kastedilmiştir ki daha önce bunu örnekleriyle açıklamıştık. Hem emredici kurallara hem de yasaklayıcı kurallara aykırılık birlikte emredici kurallara aykırılığı ifade eder.⁸¹

b) *Kamu düzenine aykırılık:*⁸² Esasen kamu düzenine aykırılığı emredici kurallara aykırılığa atfetmek mümkündür. Zira emredici kuralların amaçlarından biri hatta en önemlisi kamu düzenini sağlamaktır. Bu bakımdan kamu düzenine aykırı bir işlemin, aynı zamanda emredici kurallara aykırılığı; emredici kurallara aykırılığın da kamu düzenine aykırılığı kendi içinde barındırdığını söyleyebiliriz. Ancak, bazen akdin konusu kamu düzenini ihlal edici nitelikte olduğu halde, buna dair emredici bir kural bulunmayabilir.⁸³ Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, kamu düzeni kavramı sınırları net olarak çizilmemiş ve çizilmesi de zor bir kavramdır. Bu bakımdan hakkında emredici kural olmadığı halde bir sözleşmenin çeşitli mülahazalarla kamu düzenine aykırı görülmesi doğal bir durumdur. İşte bundan dolayıdır ki hakkında emredici bir kural olmasa da kamu düzenine aykırı durumda olan bir sözleşmeye de hukuk yine izin vermemektedir.

c) *Kişilik haklarına aykırılık:* Gerçekten modern hukuk sistemlerinde, özellikle aydınlanmanın etkisiyle kişilerin temel hak ve özgürlüklerine büyük önem verilmektedir. Nitekim insan hakları evrensel bildirgesi bunun en somut yansımalarından biridir.⁸⁴ Kişi haklarının ahlaki değerlerle olan ilişkisi nedeniyle, kişi haklarına aykırılıkta bazen ahlaka aykırılığın unsurları da görülür.⁸⁵ Dolayısıyla yapılan bir sözleşme hukuken kişi haklarını da ihlal edici olmamalıdır. Kişi haklarına aykırı

79 Oğuzman, *Borçlar Hukuku*, s. 70, 72.

80 İnan, Ali Naim, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, AÜHF Yay., Ankara, 1979, s. 145.

81 Ataay, s. 256-257.

82 İnan, s. 145.

83 Oğuzman, *Borçlar Hukuku*, s. 71.

84 Burada şunu ifade etmemiz gerekir ki, kişi hakları konusunda İslam hukuk sisteminde yer alan değer hükümlere modern hukuk sistemleri asırlar sonra ulaşabilmiştir. Uygulamalardaki aksaklıklar bir tarafa bırakılacak olursak, teorik bakımdan insanlığın bu konuda ulaştığı nokta oldukça önemlidir.

85 Oğuzman, *Borçlar Hukuku*, s. 71.

olan bir işlem geçersiz olur. Kişilik haklarına aykırılık hakkında da emredici bir kural bulunmasa dahi, şayet işlem böyle bir hakkı ihlal edici nitelikte ise hukuk ona itibar etmeyecektir. Örneğin, makul olmayan bir ameliyata rıza göstermek böyledir.⁸⁶

2- Genel Âdab ve Ahlaka aykırı olmama: Genel ahlak kurallarına aykırı sözleşmeler yapılamaz. Bu sadece sözleşmelerin yapılış şekli ve konusuyla sınırlı değildir. Bir akdin amacı da ahlaka aykırı olmamalıdır. Ahlaka aykırılık yapılan işlemin hukuk düzeni tarafından geçersiz kılınma sebeplerinden biridir. Burada şunun hemen ifade edilmesi gerekir ki söz konusu edilen ahlak genel toplumsal ahlaklardır. Bireylerin kişisel sübjektif ahlak anlayışları değildir.⁸⁷ Diğer hukuka aykırılık unsurlarında olduğu gibi bu konuda da şayet genel ahlakla ilgili kanuni bir düzenleme söz konusu ise, bu durumda zaten aykırılık aynı zamanda emredici bir kuralla ilgili demektir. Ancak bazen kanunda bu konuda bir düzenleme bulunmayabilir. Böyle olsa bile yapılan sözleşme veya bir işlem, toplumun genel kabulüne mazhar olmuş ahlaki değerlere aykırı ise, hukuk bunu itibara almayacak ve ona hukuki bir sonuç bağlamayacaktır. Bir akdin ahlaka aykırı oluşunun somut göstergesi, akdin, gayri ahlaki bir amaca ve bir sonuca yönelmiş olmasıdır.⁸⁸ Örneğin bir randevu evi işletmek için yapılan bir ortaklık sözleşmesi hiçbir emredici kurala aykırı olmamasına rağmen, bu sözleşme, amacının ahlaka aykırılığı sebebiyle hukuken bir hüküm ifade etmez.⁸⁹ Bu örneğe İslam hukuku açısından baktığımızda bu hususta emredici kurala açık bir aykırılık olduğunu belirtmek gerekir.

Kanaatimizce daha önce de ifade edildiği gibi, hangi şeylerin ahlaki olduğu, hangilerinin olmadığı meselesi zaman ve şartlarla ve toplumlarda egemen olan kültürlerin farklılığıyla orantılı biçimde farklılık arz eder. Bu sebeple bu gibi değerlerde bu açıdan bir öznellik mevcuttur. Ancak her hâlükârda bütün toplumlarda hemen hemen aynı seviyede ahlaki görülen bir takım sabit değerler de yok değildir. Bu öznellikten dolayıdır ki ahlaka aykırılıktan maksadın genel ahlak olduğu ifade edilmiştir.⁹⁰ Ancak, buna rağmen ahlak anlayışlarında farklılıklar bulunacağı muhakkaktır.

Taraflar arasında yapılacak olan bir sözleşmenin en önemli şartlarından olan kamu düzenine, kişilik haklarına, genel ahlaka aykırı olma, hukuka aykırılığı ifade eder. Dolayısıyla hukuka aykırılık, sayılan bu unsurlardan her hangi birine aykırı olmakla gerçekleşmiş olur.⁹¹

86 Oğuzman, *Borçlar Hukuku*, s. 71-72.

87 Eren, *Borçlar Hukuku*, 1/395.; Oğuzman, *Borçlar Hukuku*, s. 72.

88 Oğuzman, *Borçlar Hukuku*, s. 72.

89 Oğuzman, *Borçlar Hukuku*, s. 72.

90 Eren, *Borçlar Hukuku*, I, 395.

91 Eren, *Borçlar Hukuku*, I, 390.

1.3.2. Emredici Kurallara Aykırılığa Bağlanan Müeyyideler

Hukuki işlemlerin hukuken geçerli olabilmesi için, emredici kurallara aykırı olmaması esastır. Aksi halde yaptırımlarla karşılaşır. Burada emredici kurallara aykırılığın hukuki sonuçlarını yani öngörülen yaptırımları somutlaştırmak için medeni hukukun özellikle borçlar hukuku alanındaki kimi yaptırımları ana hatlarıyla ele almak istiyoruz.

İrade hürriyetinin en çok konu edildiği alan borçlar hukukudur. “İrade beyanı”, “irade hürriyeti” gibi kavramların bu alanda sıkça kullanılması bunun bir ifadesidir. Çünkü bu alanda kişiler çeşitli mübadele yollarıyla bir takım borç ilişkilerine girerler ve böylece kendi uhdelerinde olan haklarını karşılıklı ya da karşılıksız olarak birbirlerine devrederler.

Borçlar hukuku alanına giren akit yapma hürriyeti, geniş çerçeveli tutulmuş olmasına rağmen, bir takım sınırlandırmalardan hali değildir. Bu sınırlandırmalar daha ziyade kamusal düzenin korunması ve bu tür muamelelerde üçüncü şahısların haklarını koruma amacına yönelik bulunmaktadır. Bu amaçların gerçekleşmesi için bazı hukuki düzenlemelerle akit hürriyetine bir takım sınırlamalar getirilmiştir. Bu tür sınırlamalar hukukun emredici kurallarıyla belirlenmiştir.⁹² Hukuk düzeninin sınırları içinde fertlerin, irade beyanlarıyla diledikleri hukuki sonuçları ortaya koyabilme özgürlüğü demek olan akit hürriyeti, birkaç açıdan ele alınmaktadır.⁹³ Bunlar, akit yapma yapmama, akdin konusunu serbestçe belirleyebilme, akdi değiştirme, akdin şeklini belirleme ve nihayet karşı tarafı seçme hürriyetidir.⁹⁴ Bir başka ifadeyle, akdin içeriği ve şartlarını dilediği gibi belirleyebilme serbestisinden ibarettir.⁹⁵

Bugün modern hukukta, hukuka aykırılığın müeyyideleri, aykırılığın durumuna göre⁹⁶ çeşitli aşamalar halinde kategorize edilmiştir. Ne var ki, hukukçular arasında bu konuda tam bir birlik yoktur. Gerçekten modern hukuk literatürünü incelediğimizde, her eserde hükümsüzlük aşamalarının çeşitli mülahazalarla farklı biçimlerde belirlenmeye çalışıldığını görmekteyiz. Bu durum hükümsüzlük konusunun modern hukuk doktrininde henüz netleştirilmediği izlenimi vermektedir. Konuya dair biri klasik, diğeri de modern olmak üzere iki teoriden bahsedilmektedir:

92 Akit hürriyetinin felsefi dayanağı konusunda bk. Erman, Hasan, “Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları”, *İÜHF*, cilt: XXXVIII, Sayı: 1-4, İstanbul, 1973, s. 601-603.

93 Tandoğan, Haluk, *Borçlar Hukuku: Özel Borç İlişkileri -I-*, Evrim Yay., 6. bs., İstanbul, 1990, s. 9.

94 Akit hürriyetinin mahiyeti hakkında geniş bilgi için bk. Zevkliler, *Boçlar Hukuku: Özel Borç İlişkileri*, Savaş Yay., 3. bs., Ankara, 1987, s. 6 vd.; Tandoğan, *I/9-12*.

95 Bardakoğlu, Ali, “İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdi Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı”, *EÜİFD*, Kayseri, Sayı: 1, Yıl, 1983, s. 9; Haçkalı, Abdurrahman, “İslam Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 13, Yıl: 2002, s. 122.

96 Aybay, s. 53.

Birincisi: Hükümsüzlüğü hukuki işlemlerin oluşumu esnasındaki sakatlık olarak gören klasik teoridir. Bu teoriye göre söz konusu sakatlık: Biri, mutlak butlan ve nisbî butlan olmak üzere iki aşamalı; diğeri de, yokluk, mutlak butlan ve butlan olmak üzere üç aşamalıdır.⁹⁷

İkincisi: Hükümsüzlüğü, bir müeyyide veya hukuka aykırılığın bir sonucu olarak gören modern teoridir. Bu teori, birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmış ikili ya da üçlü ayrımı kabul etmeyip bu kategorilerden her hangi birine yakın bulunan ara kategorilerin olduğunu kabul etmektedir.⁹⁸ Modern teoriyi savunanlardan biri olan Aydın Aybay, eleştirilebilir olmasına rağmen klasik ayırımın, hükümsüzlük sisteminin tamamının kavranması bakımından kendisine başvurulmasının yararlı olacağını ifade etmektedir.⁹⁹

İşte modern hukuk doktrinindeki bu yaklaşım farklılığı sebebiyle, hükümsüzlük kategorileri tek tip olarak incelenmemiştir. Söz gelimi bazı yazarlar hükümsüzlüğü, sadece butlan ve nisbî butlan şeklinde, kimileri yokluk, butlan, nisbî butlan,¹⁰⁰ kimileri de mutlak butlan, butlan ve nisbî butlan şeklinde ele almışlardır. Bazı hukukçular da, hükümsüzlüğü, kesin hükümsüzlük ve askıdaki hükümsüzlük olmak üzere iki ana başlık içerisinde ele alırlar.¹⁰¹ Emredici kurala aykırılık açısından hükümsüzlüğü üç aşamada ele almak uygun olacaktır.¹⁰²

a) Yokluk: Yoklukla kastedilen hükümsüzlük hali, yapılan işlemin hiç yapılmamış ve doğmamış sayılmasıdır. Bu tür işlemler içerdikleri sakatlıktan dolayı yok sayılmaktadır.¹⁰³ Hukuk kurallarının emredici-yedek ayırımının ilk etkisi yokluk yaptırımında kendini gösterir. Çünkü bu yaptırıma maruz kalan işlemlerde hukukun emredici kurallarına aykırılık vardır. Bu sebeple, bu kurallara (emir ve yasaklara) aykırı bir biçimde yapılan her hangi bir işleme hukuk düzeninin sonuç bağlaması ve böylece o işlemin haklar doğurabilmesi söz konusu değildir.

b) Mutlak Butlan: Bazı hukukçuların sadece butlan da dedikleri bu yaptırımda, taraflarca gerçekleştirilen akit işlemleri yapılmış ve doğmuştur. Ancak, akit geçerlilik şartlarındaki bir eksiklik sebebiyle bu akit ölü doğmuştur. Taraflar isteseler de mutlak butlan ile malul olan bir işlemleri hukuken geçerli hale sokamazlar. Bu yaptırımın sonuçlarından biri, bu tür işlemlerin kendiliğinden hükümsüz olması sebebiyle, hükümsüzlüğün temini için ilgililerin dava açması gerekmemektedir.

97 Apaydın, *İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1989, s. 96-97.

98 Apaydın, *Hükümsüzlük*, s. 98.

99 Aybay, s. 53.

100 Aybay, s. 53.

101 Tekinay, *Borçlar Hukuku*, s. 344, 348; Ataay, s. 178-180.

102 Hukuki işlemlerin hükümsüzlüğü konusunda geniş bilgi için bk. Apaydın, *Hükümsüzlük*, s. 89 vd.

103 Türk hukuk doktrininin bu yaptırım için eskiden kullandığı ifade *keenlemeyekündür*. Bk. Saymen, s. 120.

Diğer yandan hükümsüzlük iddiasını ileri sürmek sadece tarafların yetkisinde olmayıp, ilgili herkes bu iddiayı ileri sürebildiği gibi, hâkim de görevi gereği, bu durumu resen dikkate almak zorundadır.¹⁰⁴ Bu yaptırıma maruz kalan akdin temel unsurları bulunmakla birlikte, emredici kurallarla bu unsurlarda bulunması gereken vasıflardan birinin olmaması bu tür muamelelerin ölü doğmasına sebep olmuş ve bundan dolayı da hukuk onu geçersiz saymıştır.

Belirtmek gerekir ki, butlan kavramının, aile hukukundaki içeriği ile borçlar hukukundaki içeriği arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Borçlar hukukundaki butlan, aile hukukundaki “yokluk”a tekabül etmektedir.¹⁰⁵

İslam hukuk doktrinindeki hükümsüzlük kategorilerinden olan “butlan” yaptırımı modern hukuktaki “yokluk” ve “butlan”ın doğurduğu sonuçları intaç ettiğiinden “yokluk” şeklinde ayrı bir yaptırım söz konusu edilmemiştir. Nitekim Türk Medeni Kanununda “yokluk” diye bir hükümsüzlük çeşidi bulunmamaktadır.¹⁰⁶ Zira bu kavramın ortaya çıkmasının sebebinin, evlenme akdiyle ilgili olarak, kanunda belirlenen sınırlamalar dışında, kanunun öngörmediği durumlarla karşılaşılması olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁷

c) Nisbi butlan: Kimi hukukçular tarafından askıda kalan işlemler kategorisinde değerlendirilen bu yaptırımda da yapılan işlem doğmuş, ancak bazı sakatlıklar içerir şekilde doğmuştur. O sebeple hukuk bu tür sözleşmeleri tamamen geçersiz saymamakta ve kendisindeki sakatlığın giderilmesi halinde hukuki sonuçlarını doğurabileceğini öngörmektedir. Buradaki sakatlık tarafların iradeleriyle ortadan kaldırılabilir niteliktedir.¹⁰⁸ Kısmî butlan da denilen bu yaptırımda, akdin içeriğinde yer alan esaslardan bir kısmı akit hürriyeti sınırlarını aşmakta, bir kısmı ise aşmamaktadır.¹⁰⁹ Başka bir ifadeyle akdin bazı unsurları emredici kurallara aykırılık taşıırken bazıları taşımamaktadır. Bu durumda akit geçerli sayılacak mıdır, yoksa sadece sakat kısımlar mı geçersiz sayılacaktır? İşte hukuk düzeni, bu sorunun cevaplanması maksadıyla böyle bir yaptırım öngörmüştür.

Emredici kurallara aykırılığa dair yaptırımlar, İslam hukuk biliminin fıkıh usulü dalına dair eserlerde “nehyin fesada delalet edip etmediği” bağlamında ele alınmıştır. Bu konuda çok önemli teori ortaya koymuş olan Hanefilerin, yasağa konu olan şeylere ilişkin yaptıkları tasnife göre, kendi zatından dolayı yasak olan

104 Eren, I, 407.; Aybay, s. 54.

105 Tekinay, S. Sulhi, *Aile Hukuku*, Filiz Kitabevi, 7. bs., İstanbul, 1990, s. 111-112; *Borçlar Hukuku*, s. 299-300; Oğuzman-Dural, *Aile Hukuku*, Filiz Kitabevi, 2. bs., İstanbul, 1998, s. 90.

106 Akıntürk, Turgut, *Aile Hukuku*, AÜHF Yay., 2. bs., Ankara, 1975, s. 166.

107 Akıntürk, *Aile Hukuku*, s. 166; Krş: Senhürî, Abdurrezâk, *Masâdiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, byy., 1954, IV/86.

108 Zevkliler, *Medeni Hukuk*, s. 32.

109 Eren, I, 409.

işlemler hukuken geçersizdir. Yani batıldır. Hiçbir hukuki sonuç doğurmaz. Bunun anlamı akdin temel unsurlarından her hangi birinin bulunmamasından kaynaklanan bir sakatlık söz konusudur. Bu sebepten ötürü akit batıldır ve hukuki bir değeri yoktur. Akdin temel rükünlerindeki bir sakatlıktan dolayı İslam hukukçularının “bâtıl” dedikleri bu yaptırım modern hukuktaki “butlan(mutla)” yaptırımına tekabül edebilir.¹¹⁰

Hanefilerin “aslı itibariyle meşru, ama vasfı itibariyle meşru olmayan muamele” diye tarif ettikleri muamele fasittir.¹¹¹ Bu modern hukuktaki “nisbî butlan” yaptırımına tekabül edebilir. Örneğin faizli muameleler böyledir. Çünkü bu tip muameleler aslen helal olan birer alış-veriştir. Ne var ki, akdin konusu olan bedellerden birisindeki karşılıksız fazlalık, bu alış-verişin mahiyetinden olmayan ve sonradan eklenen bir unsurdur. Söz konusu bu unsur caiz olmadığı için akde bir fesat unsuru olarak girmiştir. Ancak İslam hukuku açısından meselenin dinî veçhesinin de bulunması sebebiyle bu tür muameleler, her ne kadar bazı hukuki sonuçlar doğuruyorsa da, düzeltilmesi vasıftaki arızanın giderilerek sahih hale getirilmesi gerekir. Aksi halde taraflar uhrevi bakımdan günahkâr olurlar. Bir noktaya işret etmek gerekir ki o da şudur; Hanefi doktrinindeki fesat yaptırımında kamu maslahatı anlayışı baskın iken modern hukukta yalnızca hakkı ihlal edilen tarafın hakkının korunması baskındır. Bu açıdan aralarında önemli bir fark bulunmaktadır.¹¹²

Kendilerine aykırılığın doğurduğu hukuki neticeleriyle birlikte mahiyetini ve hususiyetlerini ortaya koymaya çalıştığımız emredici kuralların karşı tarafındaki yedek kuralların da mahiyetini ve işlevlerini tespit ederek emredici-yedek kural ayrımının hukuksal mantığını görmeye çalışalım.

1.4. Yedek Hukuk Kurallarının Mahiyeti ve Özellikleri

Adından da anlaşılacağı üzere yedek kurallar, uygulamada emredici kuralların zorluklarını gidermek için konulmuştur. Bunlara *tamamlayıcı*¹¹³ veya *tanzim edici* (düzenleyici) kurallar da denilmektedir.¹¹⁴ Yedek kuralların ya da tamamlayıcı kuralların en önemli özelliği, nihai tarzda bir bağlayıcılıklarının bulunmaması, başka bir ifade ile kişilerin sözleşme yaparken bunların aksine karar alabilmeleridir. Kişiler kendi iradeleri doğrultusunda hareket ederek, bu tür kuralların aksini kararlaştırabilirler. Şu halde yedek kuralları: “Kendilerine uymak zorunlu olmayıp,

110 Bk. Apaydın, s. 146.

111 Bk. A. Buhari, Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli'l-Pezdevî*, Thk: Muhammed el-Mutasımbillah, Dâr-ur'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Bs., Beyrut, 1994, I/531.; İsnevî, Cemâluddîn Abdurrahîm b. El-Hasen (ö. 772/1370), *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furû' 'ale'l-Usûl*, Thk: Hasan Heyto, Muessesetu'r-Risâle, 4. bs., Beyrut, 1987, s. 59.; Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yay., İstanbul, 1991, II, 261.

112 Bk. Apaydın, s. 146.

113 Velidedeoglu, s. 183.; Saymen, s. 127; Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, s. 65.; Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 196.

114 Saymen, s. 127; Bilge, s. 79.

bireylerin iradesiyle bertaraf (göz ardı) edilebilen, ancak, bertaraf edilmeyip, anlaşmazlık çıkması halinde uygulanacak olan kurallar” olarak tanımlamak mümkündür.¹¹⁵

Yedek kurallar emredici kuralların aksine, göz ardı edilebilen kurallardır. emredici kurallarda kişilerin en küçük bir müdahaleleri söz konusu olmayıp, onları doğrudan bağlamaktadır. Emredici kurallarda olduğu gibi yedek kuralları da dilsel üsluplarından yani yazılış biçimlerinden tespit etmek mümkündür. Bunlar genellikle, “....ma(e)dıkça, ...ebilir, ...olmazsa, ...değilse” vb. ifade kalıplarıyla yazılıdır.¹¹⁶ Örneğin, Borçlar Kanununun 95. maddesi bu niteliktedir. Maddede şöyle denilmektedir: “Süre uzatılmış ise yeni süre, aksi kararlaştırılmış olmadıkça, önceki sürenin sona ermesini izleyen birinci günden başlar.”¹¹⁷ Bu kanun maddesinde altı çizili ifadeler, bu kuralın bir yedek kural niteliğinde olduğunu bize göstermektedir. Zira bu ifade açık bir şekilde, tarafların bu kanunda belirtilen sürenin aksine bir zamanı süre başlangıcı olarak belirleyebileceklerini göstermektedir. Bu durumda, kural kendisine ihtiyaç duyulduğu zaman uygulanacak ve o takdirde bağlayıcı niteliği ortaya çıkmış olacaktır.

Aynı kanunun 12. Maddesinde şöyle denilmektedir: “Sözleşmelerin geçerliliği, kanunda aksi öngörülmedikçe, hiçbir şekle bağlı değildir.”¹¹⁸ 43. Maddesinde ise şöyle denilmektedir: “Hukuki işlemde doğan temsil yetkisi, aksi taraflarca kararlaştırılmadıkça veya işin özelliğinden anlaşılmadıkça, temsil olunanın veya temsilcinin ölümü, gaipliğine karar verilmesi, fiil ehliyetini kaybetmesi veya iflas etmesi durumlarında sona erer.”¹¹⁹ Bu kanunun 207. Maddesinin b fıkrası şöyledir: “Sözleşme ile aksi kararlaştırılmadıkça veya aksine bir âdet bulunmadıkça, satıcı ve alıcı borçlarını aynı anda ifa etmekle yükümlüdürler.”¹²⁰

Ticaret Kanununun 229. maddesinde de şöyle denilmektedir: “Ortaklar oybirliği ile karar almadıkça hiçbir ortak, sermayesinden eksilen kısmı tamamlamaya zorlanamaz. Sermayenin zararla eksilen kısmı, aksine karar yoksa gerçekleşecek kâr ile kapatılır.”¹²¹ Bu kanun maddesinde de altı çizili olan ifadeler bu kuralın yedek nitelikli olduğunu göstermektedir.

İş Kanununun 63. Maddesi ise şöyledir: “Genel bakımdan çalışma süresi haftada en çok kırk beş saattir. Aksi kararlaştırılmamışsa bu süre, işyerlerinde haftanın çalışılan günlerine eşit ölçüde bölünerek uygulanır.”¹²²

115 Saymen, s. 127; Kısmen sadeleştirildi. Krş., Tuleys, *el-Menhecıyettu'l-Kânûniyye*, s. 91.

116 Saymen, s. 117.

117 BK, Madde 95.

118 BK, Madde: 12.

119 BK, Madde: 43.

120 BK, Madde: 207/b.

121 TK, Madde 229.

122 İş Kanunu, Madde 63.

Medeni Kanununun 24. maddesinde “Hukuka aykırı olarak kişilik hakkına saldırılan kimse, hâkimden, saldırıda bulunanlara karşı korunmasını isteyebilir.”¹²³ Denilmektedir. Görüldüğü gibi bu kuralda, kanunda sözü edilen kişilerin istemesi halinde devreye girecek ve uygulanacak olan bir yedek kuraldır.

Şayet kuralın yazılı ifadesinden anlaşılamiyorsa kuralın hangi menfaatle ilgili olduğuna bakılır. Bireyin yararını gözetiyorsa büyük oranda yedek kural olduğu anlaşılır.¹²⁴

Kişilerin iradelerine geniş serbestiyet tanınmış olan borçlar hukuku gibi hukuk dallarında hukuk kuralları ağırlıklı biçimde yedek kural niteliğindedir. Bu husus Fransız Medeni Kanununun 1103. maddesinde şöyle yer almıştır. Söz konusu maddede şöyle denilmektedir: “*Les contrats légalement formés tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faits. /Kanuna uygun olarak yapılmış sözleşmeler, onları yapanlar açısından kanun mahiyetindedirler.*”¹²⁵ Nitekim Borçlar Kanunumuzun 26. maddesi de bu doğrultuda bir hüküm koyarak şöyle demiştir: “Taraflar, bir sözleşmenin içeriğini kanunda öngörülen sınırlar içinde özgürce belirleyebilirler.”¹²⁶ Kanununun ifade ettiği hüküm şudur; sözleşmede taraflar emredici hükümlere aykırı olmamak üzere sözleşmeleri diledikleri gibi düzenleyebilirler.

Yedek kurallar taraflara yapacakları sözleşmelerde geniş bir serbestlik tanır. Bu sayede onlar sözleşmenin muhtemel sonuçları hakkında ayrıntılarla uğraşmazlar.¹²⁷ İşlemlerini yalnızca anlaştıkları şartlar doğrultusunda yaparlar. Aralarında bir anlaşmazlık söz konusu olduğunda, yedek kurallar devreye girer ve bu kuralların uygulanmasıyla da anlaşmazlık sorunu yargı önünde çözülmüş olur. Zira tecrübeler, insanların genelde hukuki muameleleri yaparken sözleşmenin ana çerçevesi üzerinde anlaşmaya vardıklarını, fakat ayrıntıları üzerinde durmadıklarını göstermiştir.¹²⁸ Bu sebeple, sözleşmelerde zaman zaman boşluklar bulunabilmekte ve bu da anlaşmazlıklara yol açmaktadır. Taraflarca bırakılan bu boşluklar, bilinçli olabileceği gibi bilgisizlik, ihmal vb. durumlarda olduğu gibi, bilinçsiz de olabilir.¹²⁹ İşte yedek kuralların bir amacı da söz konusu boşlukların doldurularak anlaşmazlıkların giderilmesidir.¹³⁰

Bazı hukuk kurallarının yedek hukuk kural sınıfına dahil edilmesi, kişilerin iradesine geniş serbestlik alanı tanıma esasına dayanmasına rağmen, bazı

123 TMK, Madde 24.

124 Tarakçıoğlu, s. 43.

125 Bk. Code civil - Article 1103: <https://www.legifrance.gouv.fr/> Erişi: 12.10.2016.

126 BK, Madde 26.

127 Tarakçıoğlu, İhsan, *Türk Medeni Hukuku*, Emel Matbaacılık Sanayi, Ankara, 1978, s. 43.

128 Tarakçıoğlu, s. 43; Krş: Sadeh, Abdulmünim Ferec, *Usûlu'l-Kânûn, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye*, Beyrut, ts., s. 72.

129 Binath, Yusuf Z., *Hukukun Genel İlkeleri ve Medeni Hukuk*, Sevinç Matbaası, 3. bs., Ankara, 1975, s. 65.

130 Tarakçıoğlu, s. 43.; Esener, s. 10.; Akı, s. 36.

hukukçular bu durumun giderek daraldığını ifade etmektedirler. Kemalettin Birsen bu konuda şunları söylüyor: “Anlaşıyor ki borçlar kanunu alanında yorumlayıcı, yedek hukuk kaidelerine fazlaca rastlanmakta ise de içinde bulunduğumuz durumlar dolayısıyla ve çeşitli kanunlar gereğince, şahısların iradelerinin eskiye oranla daha fazla tahditlere uğradığı, ferdiyetçi liberal düşüncelerden yavaş yavaş uzaklaşıldığı da bir gerçektir. Fransız büyük devriminin yarattığı ferdiyetçilik, hürriyetçilik eğilimleri 19. asır sonlarında, özellikle 20. asırda, yaşadığımız yıllarda fazlasıyla sınırlanmıştır.”¹³¹ Birsen’in bu açıklaması, hukuki düzenlemelerde yedek kuralların nispetinin zaman ve şartlara, ülkelerin takip edecekleri yönetim anlayışlarına göre şu veya bu oranda azalıp eksilebileceğini göstermektedir. Ancak her hâlükârda yedek kurallar varlığını sürdürecektir.

Yedek kurallara ilişkin yapılan bu izahlardan anlaşılmaktadır ki bu kuralların bir kısmı tamamlayıcı, bir kısmı tanımlayıcı ve bir kısmı da yorumlayıcı niteliktedir. Örneğin, alış-veriş yapmış olan iki kişi, hangi tarafın borcunu daha önce ödeyeceğini aralarında kararlaştırmamış olmamaları sebebiyle anlaşmazlığa düşmeleri halinde ortaya bir boşluk çıkmaktadır. Borçlar Kanununun 207. Maddesi b fıkrasında yer alan “Sözleşme ile aksi kararlaştırılmadıkça veya aksine bir âdet bulunmadıkça, satıcı ve alıcı borçlarını aynı anda ifa etmekle yükümlüdürler.”¹³² Hükmü bu boşluğu doldurduğundan tamamlayıcı nitelikte bir yedek hukuk kuralıdır.¹³³ Şu kadar var ki yedek kuralların mutlak surette, tamamlayıcı, tanımlayıcı veya yorumlayıcı nitelikte olması gerekmez. Bu üç durumun hiç biriyle ilgisi olmadığı halde bir kural yedek nitelik taşıyabilir.¹³⁴ Bu durum tamamen kuralın konusu ve konuluş amacıyla açıklanabilir. Nitekim Medeni Kanunun bazı hükümleri böyledir.¹³⁵

Özetle yedek kurallar başlangıç itibariyle bağlayıcı olmayan ama sonuç itibariyle bağlayıcı olan kurallardır. Bunları aksine davranmanın mümkün olması, onları esas itibariyle emredici olmaktan çıkarmaz.¹³⁶ Çünkü yedek kurallar, kendilerine aykırı sözleşmelerin yapıldığı zaman, bir etkinlik göstermezler. Onların etkinliği, kendilerine aykırı sözleşmelerin yapılmadığı durumlarda gündeme gelir ve o takdirde kesin bağlayıcı olurlar.¹³⁷

Yedek kuralların diğer iki çeşide de şunlardır:

131 Birsen, s. 48.

132 BK, s. 66.

133 Oğuzman, *Medeni Hukuk*, s. 64.

134 Bk. Oğuzman, *Medeni Hukuk*, s. 64-65.

135 Oğuzman, *Medeni Hukuk*, s. 64-65.

136 Sadeh, s. 73-74.; Umrân, s. 43.

137 Umrân, s. 43.

a) Tanımlayıcı kurallar: Hukuk düzenlerinde, bu tür kurallar kişilere her hangi bir yükümlülük getirmemekte, bir emir veya yasak içermemektedirler. Bu kuralların varlık nedeni, diğer hukuk kurallarında sözü edilen kavram ya da ifadelerin veya bazı meblağların miktarını tarif edip belirleyen nitelikteki kurallardır. Kanunlarda bu tür kurallar çok fazla olmamakla beraber zaman zaman var olduğu görülür.¹³⁸

Örneğin, Medeni Kanununun 19. maddesinin 1. fıkrasında yer alan “yerleşim yeri, bir kimsenin sürekli kalma niyetiyle oturduğu yerdir.”¹³⁹ Hükmü bir tanımlayıcı kuraldır. Görüldüğü gibi bu kural, kişilere bir şey emretmemekte veya yasaklamamakta, yani bir sorumluluk yüklememektedir. Sadece bir tarif yapmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bu kural, ikametgâh ile ilgili diğer âmir hükümlerin anlaşılıp uygulanması için tanımlayıcı bir kural olarak yedek kural niteliğindedir. Ancak, bu kural, kanun koyucu tarafından bir kanun maddesi olarak vazedildiğine göre, ikametgâh ile ilgili diğer kurallar uygulanırken bu maddede yazılan tanıma uyma zorunluluğu vardır. Bir başka ifadeyle bu kanun maddesi, yargıçlara ikametgâh konusunda nasıl davranmaları gerektiğini bildiren bir emir niteliğindedir. İşte bu açıdan bakıldığında bu kural emredicidir.

Medeni Kanununun 118. maddesinde yer “Nişanlılık, evlenme vaadiyle olur.”¹⁴⁰ Hükmü nişanlanmayı tarif eden bir yedek kuraldır. Aynı şekilde Ticaret Kanununun 12. maddesi de taciri tanımlayan bir yedek kural niteliğindedir.¹⁴¹ Madde şöyle: “Bir ticari işletmeyi, kısmen de olsa, kendi adına işleten kişiye tacir denir.”

b) Yorumlayıcı kurallar: Yedek hukuk kurallarının ikinci kısmını yorumlayıcı kurallar oluşturur. Kuralın yorumlayıcı olmasının anlamı, başka kurallarda yer alan ve ihtilafa neden olabilecek ifadeler veya bir sözleşmede tarafların kullandıkları ifadelerin ne anlama geldiğine açıklık getirmesidir.¹⁴² Tamamlayıcı kurallar ile yorumlayıcı kurallar arasında bazı benzerlikler bulunmakla birlikte, ikisini birbirinden ayıran en önemli husus, tamamlayıcı kuralların boşluk doldurucu olmalarına karşılık, yorumlayıcı kuralların ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğini belirleyen kurallar olmasıdır.¹⁴³ Bu tür kurallarda emir, onları uygulayarak anlaşmazlıkları çözmekle yükümlü olan yargıçlara yönelmektedir.¹⁴⁴ Örneğin, taraflar arasında yapılan bir alış-veriş muamelesinde borcun ödenmesine dair bir süre (on gün, bir hafta, bir yıl vs.) belirlemeleri halinde bu sürelerin nasıl hesaplanacağını

138 Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 123.; *Hukuka Giriş*, s. 20.

139 *TMK*, s. 4.

140 *TMK*, s. 27.

141 İmregün, Oğuz, *Kara Ticaret Hukuku Dersleri*, Filiz Kitabevi, 10. bs., İstanbul, 1993, s. 33.

142 Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, s. 155; Esener, s. 10.; Tarakçıoğlu, s. 43.; Binathl, s. 65.

143 Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, s. 66.; Akı, s. 36-37.

144 Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 124.

hükme bağlayan kurallar yorumlayıcı nitelikli kurallardır.¹⁴⁵ Nitekim Borçlar Kanununun 91. maddesinde yer alan “Borcun ifası için bir ayın başlangıcı veya sonu belirlenmişse, bundan ayın birinci ve sonuncu günü; ayın ortası belirlenmişse, bundan da ayın onbeşinci günü anlaşılır.”¹⁴⁶ Hükmü bu durumu açıklığa kavuşturan yorumlayıcı bir kuraldır.¹⁴⁷ Bu kanunun 92. maddesi de sürelerin izahını ayrıntılı bir şekilde yapan bir yedek kuraldır.¹⁴⁸

İşaret edildiği gibi yedek kurallar, kendi içindeki çeşitlerine göre, hemen hemen hukukun tüm alanlarında bulunabilmekle beraber, kamu düzeni unsurunun pek fazla etkin olmadığı borçlar hukukunda daha çok bulunmaktadır. Hatta bazı istisnalar hariç tamamının yedek kural olduğu söylenebilir. Bunun temel sebebi ise borçlar hukukunda akit hürriyeti ilkesinin esas olmasıdır. Bir başka ifadeyle, bu alanda temel unsur akit yapma özgürlüğüdür. Bu sebeple kişiler, kanunun öngördüğü esaslara, yani emredici kurallara aykırı olmamak kaydıyla, diledikleri akitleri diledikleri tarzda yapabilirler. Burada şekil şartlarının fazlaca bir önemi yoktur.

Şunu söyleyebiliriz ki hukuk kurallarının çeşitli açılardan pek çok tasnife tabi tutulduğu görülmektedir. Ancak bu sınıflandırmalar içinde, emredici-yedek kural ayrımının bilhassa özel hukuk alanında oldukça önemli bir yer işgal etmekte olduğu ve bundan dolayı ayrı bir önemi haiz bulunduğu ayrıca dikkat çeken bir husustur. Bu ayrımın uygulamada bir takım kolaylıklar sağlayacağı muhakkaktır. Hayatın akışını kolaylaştırmak, insanlar arası ekonomik ve ticari ilişkilerin gelişmesine imkân vermek vb. sebeplerle bilhassa borçlar hukuku ve ticaret hukuku alanında, hukuk düzeninin emredici kurallarına ve genel ahlaka aykırı olmamak kaydıyla kişilerin iradelerine serbestlik tanımak açısından bu düzenlemenin yerinde ve isabetli olduğunu söyleyebiliriz.

2. Emredici-Yedek Hukuk Kuralı Ayrımının İslam Hukuku Açısından İmkânı

İslam hukuk doktrininde hükümler için teknik manada bir emredici-yedek hukuk kuralı ayrımından söz etme imkânı yoktur. Tabiidir ki, böyle bir ayrımın bizzat yapılmamış olması, yapılamayacağı anlamına gelmez. Nitekim modern hukukta bu ayrımın tarihi 19. yüzyılı öteye geçmemektedir. Hukukçuları bu noktaya getiren ise tarihi, kültürel ve sosyal şartlar olmuştur. Uygulamadan elde edilen deneysel birikimler sonucu böyle bir ayrımın, insan davranışlarının hukuk

145 Saymen, s. 131.

146 BK, Madde 91.

147 Bk. Bilge, s. 80.

148 Bk. BK, Madde 91,92.

karşısında hür olduğu alanı belirlemek açısından yararlı olacağı ve hukuk kuralını uygulamak durumunda olan yargıçlara kolaylık sağlayacağı anlaşılmıştır. Hukuk kurallarını böyle bir ayrıma tabi tutmak ihtiyaçtan doğmuş olduğundan,¹⁴⁹ İslam hukukunda böyle bir ayırımın olmayışını doğal kabul etmek gerekir.

İslam hukukunun temel iki kaynağı Kur'an ve Sünnet nasslarıdır. Bu her iki kaynakta yer alan hukuki nitelikli nasslar, -bugünkü manada- doğrudan birer kanun metni biçiminde değildir. Çünkü Kur'an'ın tek amacı hukuki ilişkileri düzenlemek olmadığından onun içerisinde, kişi ile yaratıcısı arasındaki münasebetleri düzenleyen öğretilerden, ahlakî ve insanî değerlere kadar pek çok husus yer almaktadır. Bundan dolayıdır ki zaman zaman hukuki nitelikli ayetlerde, diğer münasebetlerin işaretleri görülür. Dolayısıyla, naslarda yer alan emirlerin kişilerden hangi ölçüde taleplerde bulunduğu, bazen yoruma gerek duyulmayacak kadar açık ifade edilirken, bazen bu taleplerin derecelerini tespit etmek için yorum gerekebilmektedir.

Hukukun dalları açısından dikkatlice bakıldığında, İslam hukukundaki hükümlerin de, modern hukukta olduğu gibi, emredici-yedek ayırımına tabi tutulabileceği görülür. Zira her iki hukuk sistemi arasında ayrıntılar açısından bazı farklı noktalar bulunsa da temel hukuk nosyonu ve mantığı açısından kayda değer bir farklılık bulunmamaktadır. Bu sebeple emredici-yedek ayırımının İslam hukukunda da yapılmasının mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Mesela, İslam kamu hukuku alanına giren hususlarda konulan hükümlerin, kişilerin iradeleriyle bertaraf edilecek nitelikte olmadığı açıktır. Teknik ifadesiyle, bu tür hükümler "Allah hakkı" (*hukûkullah*) kapsamında olduğundan, insanların onları bir şekilde ıskat etme ya da bertaraf etme yetkileri bulunmamaktadır. Yedek kuralların egemen olduğu borçlar hukuku açısından ise, İslam hukukunda durum modern hukuktan çok farklı değildir. Çünkü İslam hukuk doktrininde de bu alanda, irade hürriyeti ilkesine bağlı olarak, akit hürriyeti prensibi benimsenmiştir.

Akitlerle ilgili olarak Kur'an'daki düzenlemelere bakıldığında, akitlerde temel bazı ilkelerin bulunduğu görülür. Mesela, *Ey iman edenler akitleri yerine getirin.*¹⁵⁰ Ayeti akitlere bağlı kalmayı emrederken, *Ey iman edenler, mallarınızı aranızda haksızlıkla değil, karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle yiyin.*¹⁵¹ Ayeti de akitlerde rıza unsurunun bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Bu sonuncu ayet, rıza unsuruna vurgu yapmasının yanı sıra, muamelelerin, hukuka aykırı olamayacağını da ifade etmiş bulunmaktadır. Bu durumda ayet, İslam borçlar hukukunda temel ilkeyi koyarak, ayetin belirlediği esaslara aykırı olmamak üzere, kişilerin diledikleri

149 Ebu's-Su'ûd-Zehrân, *Medhal*, s. 65.

150 Mâide, 5, 1.

151 Nisâ, 4,29.

akitleri, diledikleri biçimde yapabileceklerini de ima etmiş olmaktadır. Çünkü gerek Kur'an-ı Kerim'e ve gerekse Sünnete bakıldığında, borçlar hukukuyla ilgili olarak yapılan düzenlemelerin, temel esaslar niteliğinde olduğu ve geri kalan alanın kişilerin iradelerine bırakıldığı görülür. Bu ayetin ifade ettiği bir başka hususta, akitlerde her hangi bir şekil şartının öngörülmemiş olmasıdır. İsimli-isimsiz akitler açısından bu önemli bir noktadır. Zira fıkıh kitaplarında, bugüne kadar insanlar tarafından uygulanagelen ve bilinen akit türleri dışında, zamanla çeşitli borç ilişkileri doğuran sözleşmeler ortaya çıkmaktadır. Bunların belli bir akit türü kapsamı içinde değerlendirilmesi zorunlu değildir.

Öte yandan belirttiğimiz gibi İslam borçlar hukukuna dair hükümler büyük oranda yedek kural niteliindedir. Bu alanda sadece yapılamayacak işlemlerin sınırları belirlenmiş ve olabildiğince daraltılmıştır.¹⁵² İslam hukukçuları akitlerde temel ilkenin yasaklık mı yoksa serbestlik mi (*ibâhe*) olduğu yönünde iki yaklaşım ortaya koymuşlardır.¹⁵³ Biri akitlerde aslolanın yasaklık (*hazr*) olduğu, diğeri de mubahlık (*ibâhe*) olduğu yönündedir.¹⁵⁴ Belirtilmelidir ki birinci yaklaşım dikkate alınsa dahi serbest alanın daha geniş olduğu gözlenmektedir. Özellikle Hanbeli mezhebi akitlerle ilgili şartların belirlenmesinde çerçeveyi en geniş tutan ekoldür. Buna göre akit hürriyeti çerçevesinde, genel esaslara yani hukuk düzenince konan emredici hükümlere aykırı olmadıkça, taraflar diledikleri akit türlerini diledikleri şartlar çerçevesinde belirleyebilirler.

Ayrıca, faiz alıp vermeyi yasaklayan ayetler de zayıfların himayesi noktasından akit hürriyetine bir sınırlandırma getirmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) de: *Müslümanlar şartlarıyla bağlıdırlar.*¹⁵⁵ Diğer bir rivayette ise, *Müslümanlar şartlarıyla bağlıdırlar; Ancak, bir haramı helâl veya bir helâli haram kılan şart hariç.*¹⁵⁶ Buyurarak akitlerde hangi tür şartların ileri sürülemeyeceğini¹⁵⁷ beyan etmiş, ayrıca kişilerin akitlerde iradelerini diledikleri gibi ortaya koyabileceğini belirtmiş ve bir anlamda akit hürriyetinin sınırlarını belirleyen bir başka ilkeyi koymuştur.

152 Hadis eserlerinde "....*إبھی النبی عن* Resulullah (s.a.v.)*satışını yasakladı.*" vb. (Buhâri, Buhâri, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-Sahih*, Thk.: Muhammed Zühayr b. Nasır, Dâru Tüku'n-Necâti, Beyrut, 2001, Had. No: 1486, 2086, 2124, 2142, 2189, 2246, 2281, 2381, 5142, 6756.; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sunen*, Thk.: Şuayb Arnavut, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut, 2009, Had. No: 3382, V/263.) şeklinde yasak muameleleri belirleyerek ibahe alanını genişletmiştir.

153 Zuhayli, Muhammed, *el-Kavâ'idu'l-Fikhiyye ve Tatbikâtuhâ fi'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 2006, II/815.

154 Geniş bilgi için bk. Haseni, Abbas, *el-Akdu fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, byy., 1993, I/41-85.

155 Buhâri, *İcâre*, 14.

156 Tirmizî, *Ahkâm*, 17.

157 Akitlerde ileri sürülebilen ve sürülemeyen şartlar konusunda geniş bilgi için bk. Şazeli, Hasan Ali, *Nazariyyetu-Şarti fi'l-Fikhi'l-İslâmî: Dirâsetun Mukârenetun beyne'l-Fikhi'l-İslâmî ve'l-Kânûn*, Dâru'l-İttihâdi'l-'Arabî, Kahire, ts.

Bazı akitlerde şekil şartları bulunmakla birlikte bunlar akdin mahiyetinin ve kamu düzeninin gereği olarak konulmuş şartlardır.¹⁵⁸ Örneğin, rehin akdinde rehin bırakılan malın teslim edilmesi şartı bir şekil şartı olup, rehin akdinin mahiyetinden kaynaklanan bir durumdur. Çünkü rehin bırakılan mal, teslim edilmediği takdirde rehin akdinden söz edilemez.¹⁵⁹ Nikâhta şahit bulundurulması şartı da bir şekil şartıdır. Çünkü bu şart aile hukukuyla ilgilidir. Aile hukukunda ise kişilerin iradelerinden çok, kamu düzeni unsuru baskındır. Şu halde buradaki şekil şartlarına ilişkin hükümler emredici mahiyettedir ve kişiler bunları kendi iradeleriyle bertaraf edemezler.

İslam hukukçuları, emrin delalet ettiği manayı tespit etme sadedinde, naslardan elde edilecek hükümler bakımından emir sigasındaki talebin beş kategoriden birine tekabül ettiğini tespit etmişlerdir. Elde edilen bu sonuca “hüküm” adını vermişlerdir ki bu modern hukukta “hukuk kuralı”na tekabül etmektedir. Bunlar vucûb, haram, nedb, ibahe ve kerahettir. Vücup her halükarda bağlayıcı bir hüküm olup aksine davranılması halinde; şayet hüküm sadece dini nitelikli ise uhrevî ceza/yaptırım, şayet hukuki nitelikli ise, hem uhrevî hem de dünyevî ceza söz konusudur. Nedbde ise uhrevi veya dünyevi bir yaptırım söz konusu olmayıp yapılması halinde kişilerin uhrevi mükâfata nail olması vardır.¹⁶⁰ Haram vucubun, kerahet de nedbin zıttıdır. İbahede ise kişiler, yapıp yapmamakta serbesttirler. Öte yandan İslam hukukçularının emrin mucebinde, uhrevi ve dünyevi maslahata yönelik teşvikleri ayırarak, ilkinde nedb, ikincisine de irşâd demiş olmaları önemlidir. Biz hukuki bakımdan bu ayrımın göz önüne alınarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Şöyle ki; irşad dünyevi maslahatlara yönelik teşvik olduğuna göre, irşada delalet eden emir sigalarındaki taleplerin konusu olan hususlarda insanlara esnek bir alan bırakılmıştır. İnsanlar, bu alanlarda kendi maslahatları doğrultusunda diledikleri gibi düzenleme yapabilirler. Bununla birlikte, maslahat nassın tavsiye ettiği yönde olabilir.¹⁶¹ Bu durumu daha ziyade zaman ve şartlar belirler. İrşad kavramı hukuk kurallarını tasnif ederken ya da yedek kuralları belirlerken bize ipucu vermesi bakımından da önemlidir. Yukarıdaki açıklamalarda yedek kuralların, akit hürriyetiyle ilgili olduğunu belirtmiştik. Bu tür kuralların söz konusu olduğu alanlar, daha ziyade kişilerin maslahatlarının ön planda olduğu alanlardır. Özellikle borçlar hukuku böyledir. Zerkeşî'nin bir usul bilgininden naklettiği şu ifadeler, emredici-yedek ayrımı konusunda bize bir fikir verebilir. Söz konusu ifadeler şöyledir: “Muamelat ve akitlerle ilgili ne kadar

158 Bardakoğlu, “Akit Hürriyeti”, s. 12.

159 Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dâru'l-Fikr, 3. bs., Dımaşk, 1989, V, 207.

160 Abdulberr, Muhammed Zekî, *el-Hukmuş-Şer'i ve'l-Kâ'idetu'l-Kânûniyye*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1982, s. 89.

161 Maslahatın İslam Hukukundaki yeri konusunda bk. Şennâvî, Sa'd Muhammed, *Meda'l-Hâceti li'l-Ehzi bi Nazariyyeti'l-Mesâlihi'l-Mursele fi'l-Fikhi'l-İslâmî (I-II)*, el-Matba'atu'l-Fenniyye, 2. bs., Kahire, 1981.

emir varsa bunlar, ya irşada, ya yasaklamaya, ya da ibaheye delalet ederler.”¹⁶² Gerçekten bu ifadeler üzerinde durulmaya değerdir. Şöyle ki; Burada muamelat ve akitlerde iki temel unsura vurgu yapılmaktadır. Birincisi, yapılan muameleler ve akitlerin, nassın öngördüğü yasaklara aykırı olamayacağı hususudur ki bu emredici kurala işaret etmektedir. Diğeri de, yasağa (emredici kurala) aykırı olmamak üzere, kişiler akitlerini düzenleme ve yapma konusunda serbesttirler ki bu da yedek kurala işaret etmektedir.

İslam hukuku açısından emredici-yedek kural ayrımına bir başka açıdan da bakılabilir.¹⁶³ Bilindiği gibi, İslam hukukçuları, hakları genel olarak iki ana guruba ayırmışlardır.¹⁶⁴ Birisi, Allah (c.c) hakkı, diğeri de kul hakkı. Allah (c.c) hakkı olan konular daha ziyade kamu maslahatıyla ilgili olan konulardadır.¹⁶⁵ Kul hakları da daha ziyade kişilerin bireysel maslahatlarıyla ilgilidir.¹⁶⁶ Borç veren kimsenin borcunu talep etme hakkı gibi.¹⁶⁷ Biz biliyoruz ki emredici kuralların konuluşunun en başta gelen amacı, kamu düzenini ve genel ahlakı korumaktır. Bu açıdan bakıldığında, İslam hukukunda, hukukun hangi alanıyla ilgili olursa olsun bu tür hükümler bulunmaktadır ve bunlar naslardaki emirlerden çıkarılmıştır. Dolayısıyla bu hükümlerle ilgili naslardaki emirler vucuba delalet etmektedir veya karineler gereği vucuba hamledilmişlerdir. Kul haklarıyla ilgili düzenlemelerde de emredici hükümler bulunmakla birlikte, genelde yedek nitelikli hükümler kişilerin maslahatlarıyla ilgilidir. Çünkü kul haklarıyla ilgili konularda kişiler, başkaları lehine kendi haklarından vazgeçebilirler.¹⁶⁸

Emredici-yedek ayrımının tespit edilebileceği bir başka yön de hükümlerin amaçları açısından yapılan tasnif olabilir.¹⁶⁹ İslam hukukçuları, bu açıdan hükümleri üç ana kategoriye ayırmışlardır:¹⁷⁰

Zaruriyyat: Bu tür hükümler, toplumsal hayatın idamesi için zaruri olup kamu yararını gözetici mahiyettedir. Bu guruba giren temel unsurlar, din, can, akıl, ırz ve malın korunmasıdır.¹⁷¹ Gerçekten naslarda bu hususlarla ilgili olarak pek çok

162 Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Bahâdir, *el-Bahru'l-Muhît*, Thrc. ve Mür: Ömer Süleyman el-Aşkar-Muhammed Süleyman el-Aşkar- Abdussettâr Ebû udde, Vezâretu'l-Evkâf veş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2. bs., 1992, II, 364.

163 Ebu's-Su'ûd-Zehrân, *Medhal*, s. 93.; Krş: Muhammed, s. 85-89.

164 Pezdevî, IV/230 vd.; Serahsî, *Usûl*, II/289 vd.; Sââti, II/656 vd.; Neseî, *Keşf*, II, 56 vd.

165 Muhammed, s. 86.

166 Muhammed, s. 88.

167 Muhammed, s. 88.

168 Muhammed, s. 90.

169 Ebu's-Su'ûd-Zehrân, *Medhal*, s. 94-95; Krş: Muhammed, s. 90-95.

170 Şâtibi, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa*, Thk: Abdullah Dırâz, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Kahire, ts., I/30, 77; Haseballah, Ali, *Usûlu't-Teşri'i'l-İslâmî*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1985, s. 296-297; Muhammed, s. 90.

171 Şâtibi, II, 10.

hükümler sevk edilmiştir. Bu alana giren hükümler emredici niteliktedir.¹⁷² Bu sebeptendir ki bütün dinler ve hukuk sistemleri bu esasların korunmasının gerekliliğini kabul etmiştir.¹⁷³

Haciyyat: Bu kategorideki hükümler, insanların hayatlarını kolay kılmak, onların ihtiyaçlarına cevap vermek ve maslahatlarını gözetmek üzere konulmuştur¹⁷⁴. Bu hükümlerde, duruma göre emredici sınıfına katılabilecek olanlar bulunabileceği gibi, yedek olarak kabul edilebilecek hükümler de vardır. Özellikle, muamelat konusunda kişilerin iradelerine bırakılan irşadî ve ibahe hükümler yedek hükümler olarak görülebilir.

Tahsiniyyat: Buradaki hükümler daha çok ilk iki kategorideki hükümleri tekit ve tamamlayıcı niteliktedir. Burada da emredici hükümler bulunabileceği gibi, yedek hükümler de bulunabilir.

Modern hukuk kurallarının, dini bir hukuk sistemi olmasından kaynaklanan kendine özgü bazı hususlar hariç tutulacak olursa, büyük ölçüde İslam hukukundaki hüküm kategorilerinde karşılıklarının var olduğu söylenebilir.¹⁷⁵

İslam kamu hukuku alanına dahil olan hükümlerin genel karakteri emredici niteliktedir. Örneğin İslam ceza hukukunda adam öldürmeyi yasaklayan ayetin¹⁷⁶ gösterdiği hüküm bir hukuk kuralı olarak emredici bir kuraldır. Kişinin öldürmek istediği şahıs buna rıza gösterse bile yani kendi iradesiyle bunu istese dahi bu fiilin işlenmesi yasaktır ve suçtur. Hırsızlık, zina vb. fiilleri yasaklayan bütün hükümler bu kabil hükümlerdendir.

Aile hukukuyla ilgili olarak, kendileriyle evlenmenin yasak olduğu kadınları beyan eden ayetin gösterdiği hüküm¹⁷⁷ emredici bir hukuk kuralı olup bir erkek - tarafların rızası olsa bile- bu kadınlardan biriyle evlilik yapamaz. Çünkü bireyler emredici kuralın hilafına bir akit yapamazlar.

Aynı şekilde İslam miras hukuku hükümlerinin bilhassa mirasın taksimi açısından yedek nitelikte olduğu söylenebilir. Miras, mirasçılarının tereke üzerindeki hakkı olduğundan sıklıkla rızaya atf yapılmıştır. Nitekim varisler terekeyi naslarda belirlenen oranlar üzerinden değil de aralarında kendi rızalarıyla belirleyecekleri miktarlar üzerinden bölmek isterlerse bu taksim geçerlidir. Bu durumda payları belli oranda belirleyen hükümler yedek kural konumundadır. Ancak sonradan paylaşımı yapan varisler arasında bir niza ve ihtilafın ortaya çıkması halinde

172 Şâtıbî, I, 132.

173 Şâtıbî, I, 38.

174 Haseballah, s. 297; Muhammed, s. 92.

175 Örnekler için bk. Abdulber, *Hukm*, s. 87 vd.

176 En'am, 6/151; İsrâ,

177 Nisâ, 4/23.

bunun bertaraf edilmesi mevcut hukukî hükme bağlı olacağından ilgili hükümler devreye girecek ve taraflar kanunun belirlediği paylara göre haklarını alacaklardır. Örneğin ölen birinin terekesi mirasçılar arasında hâkim kararıyla değil de rızaya dayalı olarak paylaşılsa bu paylaşım geçerlidir. Fakat sonradan ölene mirasçı olduğu anlaşılan birisi ortaya çıkar hak iddia ederse yapılan taksim iptal olur.¹⁷⁸ O takdirde kanunda öngörülmediği şekilde taksim edilir veya isterlerse yeniden rıza ile paylaşım yapabilirler. Rıza ile yapılan paylaşımın sonra ölenin birine vasiyet yapmış olduğu anlaşılır ve vasiyetin lehtarına çıkarsa gene hüküm aynıdır. Ortak malların paylaşımında da benzer uygulamalar vardır.¹⁷⁹ Bölmenin nasıl yapılacağını öngören hükümlere rağmen tarafların bölmeyi rıza ile yapmaları halinde bu geçerlidir.¹⁸⁰ Ancak ihtilaf etmeleri halinde hukuki hüküm devreye girecek ve hâkimin ona göre vereceği hüküm bağlayıcı olacaktır.

Burada Mecelle'den iktibas ettiğimiz aşağıdaki birkaç maddeden ilk kısmı emredici, diğerleri ise yedek kuralların tipik örneklerini teşkil etmektedir.

Emredici kural niteliğinde olan maddeler:

Madde-921: “*Bir kimse mazlûm olmakla, âhara zulm etmeye sâlahiyyeti olamaz.*” Mesela birisi tarafından haksız yere malı itlaf edilen kimse buna karşılık o kişinin malını itlaf etme yetkisi yoktur.¹⁸¹ Şayet itlaf ederse her ikisi de tazmin etmekle yükümlü olurlar. Çünkü zarara zararlar karşılık vermek yasaklanmış olduğundan¹⁸² emredici hükme aykırılık söz konusudur.

Madde-1341: “*Sermâyenin ayn olması şarttır. Deyn, yani zimem-i nâsda olan alacak, sermâye-i şirket olamaz.*” İki kişi başka bir şahsın zimmetinde olan alacaklarını şirket sermayesi yapacak olurlarsa bu geçersizdir. Aynı şekilde birinin sermayesi ‘*ayn*’ diğerinin ki zimmetteki borç (*deyn*) olsa ortaklık yine geçersiz olur. Ortaklıkta şirket sermayesinin ‘*ayn*’ olması şart olması emredici bir kuraldır. Taraflar bu kurala aykırı işlem yapamayacaklarından bu ortaklık geçersizdir. Çünkü başkasının zimmetinde bulunan alacak ile alım satım yapmak ve kâr elde etmek mümkün değildir.¹⁸³

178 Kâsânî, Melikü'l-Ulemâ Alâuddîn Ebî Bekr b. Su'ûd, *Bedâi'ûs-Sanâi' fi Tertîbiş-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, VII, 30.

179 Kâsânî, VII, 30.

180 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul, 1985.VII, 138.

181 Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Arapça'ya çeviren: Fehmi el-Hüseynî, Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyad, 2003, II, 611.

182 Bu konudaki hadis için bk. İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *es-Sunen*, Thk.: Muhammed Fuâd Abdulkâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., Had. No: 2340, II, 784.

183 Ali Haydar, III, 358.; Atf Bey, *Mecelle-i Ahkâmı Adliye Şerhi*, İstanbul, 1338/1919, s. 176.

Madde-267: “Üzerinde ekin olan arzun tesliminde, üzerindeki ekini biçip yahut hayvana yedirip arzı tahliye etmeye bâyi’ mecbur olur.” Çünkü arazinin satışı sırasında üzerindeki ürün akde dahil edilmemişse akde dahil olmaz. Dolayısıyla ürünün tahliye edilmesi gerekir. Kanun hükmü bunu emretmektedir.

Madde-268: “Üzerinde meyve olan ağacın tesliminde, meyvesini devşirip ağacı tahliye etmeye bâyi’ mecbur olur.” Bir önceki madde ile aynı hükme tabidir.

Madde-318: “Hıyâr-ı ta’yin ile muhayyer olan kimse, müddet-i muayyene mürrûrunda aldığı şeyi ta’yine mecbur olur.” Bu durumda akdi feshetme hakkı bulunmaz.¹⁸⁴

Madde-193: “Bey’ gibi ikaalede dahi ittihad-ı meclis lâzımdır.” Alış veriş yaparken icap ve kabulün aynı mecliste olması şarttır. Aynı hüküm akdin iptal edilek istenmesi (ikâle) halinde taraflardan biri ikale için icapta bulunduktan sonra meclis dağılmadan diğerinin de kabul etmesi gerekir ki ikale geçerli olsun. Aksi halde emredici hüküm olan bu şartı taşımadığından geçersiz olur.¹⁸⁵

Madde-197: “Mebî’in, mevcud olması lâzımdır.” Mecelle’nin 205. Maddesinde mevcut olmayan (ma’dûm) şeyin satılması geçersiz (bâtıl)dir. Bu sebeple mesela henüz hiç oluşmamış meyvenin satışı gibi.¹⁸⁶

Yedek kural niteliğinde olan maddeler:

Madde-621: “Yalnız kefilin icabıyla kefalet münâkid ve nâfiz olur. Fakat mekfûlün leh dilerse reddedebilir. Ve mekfûlün leh reddetmedikçe kefalet bâki kalır.” Kefalet sözleşmesi iki tarafın icap ve kabulü ile kurulabildiği gibi, yalnızca kefil olan kişinin kefil olma teklifinde (îcâb) bulunmasıyla da gerçekleşmiş olur. Maddenin ifadelerinden de anlaşılacağı gibi kefaletin devam etmesi lehdarın reddetmemesine bağlanmıştır. Yani isterse reddedebilir ve kefalet sona erer.¹⁸⁷

Madde-727: “Mal sahibinin izni mutlak ise, müsteîr anı her vechile rehin edebilir.” Burada görüldüğü üzere birisinden bir malı ödünç alan kimseye rehin alma izni vermektedir. İsterse malı rehin almaz.

Madde-505: “Bir iş filan vakte kadar ifâ olunmak üzre, ücreti ta’yin olunarak akd-i icâre câiz ve şart muteber olur.” Bir kimse terziye aynı gün yetiştirmek şartıyla gömlek dikmesi için bir kumaş verse bu akit geçerlidir. Şayet terzi şarta uygun olarak gömleği dikerse aralarında anlaştıkları ücrete hak kazanır. Eğer o gün yetiştiremezse emsal ücrete (ecr-i misil) hak kazanır.¹⁸⁸ Çünkü bu durumda

184 Ali Haydar, I, 313.

185 Ali Haydar, I, 168.; Atf Bey, s. 51.

186 Ali Haydar, I, 177, 181.; Atf Bey, s. 53, 55.

187 Ali Haydar, I, 739.; Atf Bey, s. 7.

188 Ali Haydar, I, 578.; Atf Bey, s. 69.

söz konusu şart olmaksızın akit yapmış sayılacaklarından kanunun öngördüğü emsal ücret hükmü uygulanmak durumundadır.

Madde-563: “*ücret mukavele edilmeyerek bir şahıs bir kimsenin talebi üzerine ol kimseye [bir müddet] hizmet ettikde [şahs-ı mezkur] ücret ile hizmet eder makûleden ise [o şahıs ol kimseden] ecri misil alır.*” Yani bir kimse normalde ücretle iş gören ve ücreti belli olan bir kesimden olan birine: “Gel filanca işi yap” dese o da gelip aralarında bir anlaşma olmaksızın ve ücrette belirlenmeden işe başlarsa iş sözleşmesi fasid olarak gerçekleşir. İş yapıp bitirdiğinde ecri misile hak kazanır. Eğer işe başladığı sırada ücreti belli ise belirlenen ücreti alır.¹⁸⁹

Madde-781: “*İsm-i mebi’in müştemilâtından olmayıp, yahut mebi’in tevâbi-i müttesele-i müstekirresinden olmayan ve mebi’in cüz’i hükmünde veya anınla beraber satılması örf ve âdet iktizâsından bulunmayan şeyler, hîn-i bey’de zikrolunmadıkça bey’de dahil olmaz. Fakat örf ve âdet-i beldece mebi’a tabe’an satılmalan şeyler, min gayr-i zikr bey’de dahil olur.*” Satışa konu olan şeye yerleşik bir ilintisi veya onun bir parçası olmayan yahut örf bakımından satılan türden olmayan şeyler satış sözleşmesine ayrıca belirtilmedikçe satışa dahil olmazlar.¹⁹⁰

Belirtelim ki Mecelle’nin hemen hemen bütün bölümlerinde yer alan tanımların tamamı yedek kural kategorisindedir.

Sonuç Yerine

Hukuk kurallarının sınıflandırmalara tabi tutulması çeşitli sebeplere dayanmaktadır. Uygulamada kimi kolaylıklar sağlaması, kamu yararı, genel ahlakın korunması ile muamelelerde bireylerin serbest hareket alanlarını belirleme gibi nedenlerin hukuk kurallarının emredici-yedek şeklinde ayrılmasında etkin faktör olduğu anlaşılmaktadır. Bu faktörler aynı zamanda emredici kurallar ile yedek kuralları birbirinden ayırt etmenin ölçütlerinden birini oluşturmaktadır. Hukuk kuralı olmaları itibariyle her iki kural türü de konuldukları andan itibaren herkes için bağlayıcı (emredici) niteliktedir. Emredici kurallara aykırı bir işlem yapmanın mümkün olmamasına karşılık, yedek kuralların aksine işlem yapılabilir olması, onları hukuk kuralı olmaktan çıkarmadığından, bağlayıcı olmadığı anlamına gelmemektedir. Yedek kurallar kendilerine ihtiyaç duyulduğunda devreye sokulan ve işletilen kurallardır. Toplumsal maslahatın tezahür ettiği kamu hukuku alanındaki hükümlerin emredici kural kategorisinde yer aldığı gözlemlenirken, bireysel maslahatın temininde önemli rolü bulunan irade hürriyetinin baskın olduğu borçlar hukuku vb. alanlardaki hükümlerin ise çok büyük kısmının yedek kural niteliğinde olduğu tespit edilmiştir.

189 Ali Haydar, I, 648.; Atf Bey, s. 106.

190 Ali Haydar, I, 211.; Atf Bey, s. 71.

Dini karakterli olmasından kaynaklanan bazı hususi durumlar bir kenara bırakıldığında, hukuk mantalitesi bakımından İslam hukukunda da hükümlerin bu ayrıma tabi tutulmasının mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Zira emredici kuralların yöneldiği amaç ile düzenledikleri alanlara bakıldığında İslam hukukunda bu yapının olmadığı söylenemez. Aynı durum yedek kurallar bakımından geçerlidir. İslam hukuk sistemi de bireysel maslahatların gerçekleştirilmesinde irade hürriyetine büyük önem verilmiş ve bu alanda olabildiğince genişlik tanınmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şartlara bağlı kalmayı öngören hadis bu konuda bir umde gibidir.

Gerek mahiyet gerekse içerik olarak bir benzerliğin ve uygunluğun var olmasının yanı sıra, yasaklayıcı bir hükmün ya da ilkenin bulunmaması da bu ayrımı mümkün kılmaktadır. Emredici-yedek ayrımının temel esprisini dikkate aldığımızda ise, bu ayrımın İslam hukuku bakımından da uygulamada katkı sağlaması beklenir. Bununla beraber belirtilmelidir ki İslam hukuku açısından hükümleri bu şekilde bir ayrıma tabi tutmak, modern hukukun gözettiği amaçlar ve kullandığı araçların aynen benimsenmesi anlamına gelmez. Zira modern hukukta emredici kuralların belirlenmesinde ölçüt olarak dikkate alınan kamu düzeni ve yararı ile genel ahlakın korunması esaslarında İslam hukuku ile uyuşmayacak nitelikler bulunabilir ki, fiilen vardır. Bu ise 'kamu düzeni' ve 'genel ahlak' kavramlarındaki rölativiteden ve her iki hukukun yapısal farklılığından kaynaklanmaktadır. Dinî karakterli olması sebebiyle İslam hukukunun kabul edeceği genel ahlak ve kamu düzeni anlayışıyla, sırf beşeri karakter taşıyan modern hukukun bu kavramlara yükleyeceği anlamlar farklı olabilmektedir. Kuşkusuz bu farklılığın yanında, evrensel hukuk normlarının bir gereği olarak örtüşen noktalar da bulunabilir. Nitekim İslam hukukunun batı hukukuna birçok konuda -Endülüs aracılığıyla- etki ettiği ve katkısının olduğu gerçeğini dikkate aldığımızda bu örtüşmenin tabii olduğu anlaşılır. Aynı şekilde yedek kuralların belirlenmesinde de bir görelilikten söz edilebilir ve bu noktada da İslam hukuku ile modern hukuk arasında ayrışan ve örtüşen noktalar bulunabilir.

Kaynakça

- A. Buhari, Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli'l-Pezdevî*, Thk: Muhammed el-Mutasımbillah, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Bs., Beyrut, 1994.
- Abdulberr, Muhammed Zekî, *el-Hukmuş-Şer'î ve'l-Kâ'idetu'l-Kânûniyye*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1982.
- Akı, Erol, *Hukukun Temel Kavramları*, Fakülteler Kitabevi Barış Yay., 5. bs., İzmir, 1999.
- Akıncı, Şahin, *Boçlar Hukuku Bilgisi: Genel Hükümler*, Nobel Yayın Dağıtım, Konya, 2000.
- Akıntürk, Turgut, *Aile Hukuku*, AÜHF Yay., 2. bs., Ankara, 1975.
- Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Arapça'ya çeviren: Fehmî el-Hüseynî, Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyad, 2003.
- Apaydın, Hacı Yunus, *İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1989.
- Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, 6. bs., İstanbul, 1991.
- Aslan, İ. Yılmaz, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, 2. bs., Bursa, 2001.
- Ataay, Aytekin, *Boçlar Hukukunun Genel Teorisi*, İÜHF Yay., 3. bs., İstanbul, 1981.
- Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkâmı Adliye'den Şerhi Kitabîş-Şerikât*, İstanbul, 1338/1919.
- Aybay, Aydın, *Borçlar Hukuku Dersleri: Genel Bölüm*, Filiz Kitabevi, 12. bs., İstanbul, 2000.
- Bardakoğlu, Ali, "İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", *EÜİFD*, Kayseri, Sayı: 1, Yıl, 1983.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, Turhan Kitabevi, 10. bs., Ankara, 1995.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kâmûsu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Binatlı, Yusuf Z., *Hukukun Genel İlkeleri ve Medeni Hukuk*, Sevinç Matbaası, 3. bs., Ankara, 1975.
- Birsen, Kemalettin, *Borçlar Hukuku Dersleri*, İÜHF Yay., 4. bs., İstanbul, 1967.

- Buhârî, Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'û's-Sahîh*, Thk.: Muhammed Züheyr b. Nasır, Dâru Tûku'n-Necâti, Beyrut, 2001.
- Cerîşe, Ali Muhammed, *el-Meşrû'iyyetu'l-İslâmiyyetu'l-'Ulyâ*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1976.
- Çağıl, Orhan Münir, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, İÜ. Yay., 2. bs., İstanbul, 1952.
- Dâvûdî, Gâlib Ali, *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-kânûn*, Dâru Vâil, Ammân, 2004.
- Del Vecchio, Giorgio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Çev: Sahir Erman, İstanbul, 1952.
- Ebu's-Su'ûd, Ramazan-Zehrân, Hemmâm Muhammed, *el-Medhal ile'l-Kânûn: en-Nazariyyetu'l-Âmme li'l-Kâdeti'l-Kânûniyye*, Dâru'l-Matbû'âti'l-Câmi'iyye, İskenderiye, 1997.
- Ebu's-Su'ûd, Ramazan-Zehrân, Hemmâm Muhammed, *Mebâdiu'l-Kânûn: el-Medhal li'l-Kânûn ve'l-İltizâm*, Dâru'l-Matbû'âti'l-Câmi'iyye, İskenderiye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sunen*, Thk.: Şuayb Arnavut, Dâru'r-Risâletî'l-Âlemiyye, Beyrut, 2009.
- Eren, Fikret, *Boçlar Hukuku: Genel Hükümler*, "S" Yay., 4. bs., Ankara, 1991.
- Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, "S" Yay., 4. bs., Ankara, 1991.
- Erman, Hasan, "Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları", *İÜHF*, cilt: XXXVIII, Sayı: 1-4, İstanbul, 1973.
- Esener, Turhan, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Alkım Yay., Ofset baskı, İstanbul, 1998.
- Etienne, Ilunga Kabululu, *Introduction General A Létude Du Droit*, Republique Democratique Du Congo, 2012.
- Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi, Bursa, 1998.
- Gözübüyük, A. Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi Yay., 14. bs., Ankara, 2000.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, 5. bs., Ankara, 1996.
- Güriz, *Hukuk Felsefesi*, AÜHF Yay., 3. bs., Ankara, 1992.
- Haçkalı, Abdurrahman, "İslam Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi", *Dînî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 13, Yıl: 2002.
- Haseballah, Ali, *Usûlu't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1985.

- Işıқтаç, Yasemin - Metin, Sevtap, *Hukuk Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2003.
- Işıқтаç, Yasemin, *Hukuk Felsefesi*, Filiz Kitabevi, 2. bs., İstanbul, 2006.
- Işıқтаç, Yasemin, *Hukuk Normunun Mantıksal Analiz ve Uygulanması*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1999.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd (ö. 273/887), *es-Sunen*, Thk.: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- İmregün, Oğuz, *Kara Ticaret Hukuku Dersleri*, Filiz Kitabevi, 10. bs., İstanbul, 1993.
- İnan, Ali Naim, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, AÜHF Yay., Ankara, 1979.
- İsnevî, Cemâluddîn Abdurrahîm b. El-Hasen (ö. 772/1370), *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furû' 'ale'l-Usûl*, Thk: Hasan Heyto, Muessesetu'r-Risâle, 4. bs., Beyrut, 1987.
- John E. C. Brierley, "The Renewal of Quebec's Distinct Legal Culture: The New Civil Code of Québec", *The University of Toronto Law Journal*, Vol. 42, No. 4, University of Toronto Press (Autumn, 1992),
- Kâsânî, Melikü'l-Ulemâ Alâuddîn Ebî Bekr b. Su'ûd, *Bedâi'us-Sanâi' fî Tertîbiş-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yay., İstanbul, 1991.
- Muhammed, Mahmûd Abdurrahman, *Usûlu'l-Kânûn*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Kahire, 2002.
- Niang, Mohamed Bachir, *Introduction à l'étude du droit*, Université Virtuelle du Senegal (Support de cours version imprimable), 2014.
- Noreau, Pierre, "La norme, le commandement et la loi : le droit comme objet d'analyse interdisciplinaire", *Politique et Sociétés*, vol. 19, n°2-3, 2000.
- Oğuzman-Dural, *Aile Hukuku*, Filiz Kitabevi, 2. bs., İstanbul, 1998.
- Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1995.
- Oğuzman-Öz, M. Kemal-M. Turgut, *Boçlar Hukuku: Genel Hükümler*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1995.
- Oğuzoğlu, H. Cahit, *Medeni Hukuk*, AÜHF Yay., Ankara, 1963.

- Önen, Mesut, *Hukukun Temel Kavramları*, Beta yay., 5. bs., İstanbul, 1999.
- P. Hotcher, George, *Basic Concepts of Legal Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Pala, Ali İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009.
- Sadeh, Abdulmünim Ferec, *Usûlu'l-Kânûn*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, ts.
- Saymen, Ferit H., *Türk Medeni Hukuku Umumi Prensipler*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1948.
- Senhûrî, Abdurrezzâk, *Masâdiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, byy., 1954.
- Shapiro, Scott J., "The Difference That Rules Make", *Analyzing Law: New Essays in Legal Theory*, ed: Brian Bix, Clarendon Press-Oxford, 1998.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fi Usûli'ş-Şerî'a*, Thk: Abdullah Dırâz, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Kahire, ts.
- Şâzelî, Hasan Ali, *Nazariyyetu'ş-Şarti fi'l-Fikhi'l-İslâmî: Dirâsetun Mukârenetun beyne'l-Fikhi'l-İslâmî ve'l-Kânûn*, Dâru'l-İttihâdî'l-'Arabî, Kahire, ts.
- Şennâvî, Sa'd Muhammed, *Medâ'l-Hâceti li'l-Ehzi bi Nazariyyeti'l-Mesâlihi'l-Mursele fi'l-Fikhi'l-İslâmî (I-II)*, el-Matba'atu'l-Fenniyye, 2. bs., Kahire, 1981.
- Tandoğan, Haluk, *Borçlar Hukuku: Özel Borç İlişkileri -I-*, Evrim Yay., 6. bs., İstanbul, 1990.
- Tarakçıoğlu, İhsan, *Türk Medeni Hukuku*, Emel Matbaacılık Sanayi, Ankara, 1978.
- Tekinay, Selahattin Sulhi, *Aile Hukuku*, Filiz Kitabevi, 7. bs., İstanbul, 1990.
- Tekinay, Selahattin Sulhi, *Borçlar Hukuku*, İÜHF Yay., İstanbul, 1971.
- Tuleys, Salih, *el-Menheciiyyetu fi Dirâseti'l-Kânûn*, Menşûrâtu'l-Zeyni'l-Hukûkiyye, Beyrut, 2010.
- Umrân, es-Seyyid Muhammed, *el-Ususu'l-Âmme fi'l-Kânûn*, Kulliiyyetu'l-Hukûk Câmî'atu'l-İskenderiyye, İskenderiye, 1999.
- Van Zuylen, Jean, "Les rapports entre la loi (impérative, supplétive) et l'autonomie de la volonté", *Les Sources Du Droit Revisitées* Anthemis, Volume 2, 2013.

Velidedeoğlu, Hıfzi Veldet, *Medeni Hukukun Umumi Esasları*, İÜHF. Yay., 4. bs., İstanbul, 1951.

Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-Muhît*, Thrc. ve Mür: Ömer Süleyman el-Aşkar-Muhammed Süleyman el-Aşkar- Abdussettâr Ebû udde, *Vezâretu'l-Evkâf veş-Şu'ûni'l-İslâmiyye*, Kuveyt, 2. bs., 1992.

Zevkliler, Aydın, *Medeni Hukuk*, Savaş Yay., 4. bs., Ankara, 1995.

Zevkliler, *Boçlar Hukuku: Özel Borç İlişkileri*, Savaş Yay., 3. bs., Ankara, 1987.

Zuhaylî, Muhammed, *el-Kavâ'idu'l-Fıkhiyye ve Tatbikâtuhâ fi'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 2006.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dâru'l-Fikr, 3. bs., Dimaşk, 1989.

Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Ali Haydar Efendi'nin Hayatı, Hukukçuluğu ve Eserleri*

İsmail NARİN**

ÖZ

Ali Haydar Efendi, son devir Osmanlı âlimlerinden olup döneminin önde gelen hukukçularındandır. Yargı görevlerinde bulunmuş ve yükseköğretim kurumlarında uzun yıllar Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ve Arazi hukuku derslerini okutmuştur. Dürerü'l-Hukkâm adlı eseri Osmanlı medeni kanunu olarak nitelendirilebileceğimiz Mecelle'nin önemli şerhlerinden biridir. Fetva emini olarak kanunlaştırma hareketi içinde yer almış ve komisyonlarda görev alarak başta Kitâbu'n-Nafakât olmak üzere çeşitli kanun tasarıları hazırlamıştır. Ali Haydar Efendi, Osmanlı kanunlaştırma çalışmalarında esas alınması gereken kaynağın İslâm hukuku olduğunu savunmuş ve Batı hukukunun iktibas edilmesini tenkit etmiştir. Ona göre Osmanlıdaki problemlerin temelinde şer'î hukuktan kopma yer almaktadır; Şer'î kaynaklara dayanan kanunlar, müktebes kanunlara nazaran her zaman adalete daha uygundur.

Anahtar Kelimeler: Ali Haydar, Mecelle, Dürerü'l-Hukkâm, Fıkıh, Osmanlı hukuku

ABSTRACT

One of The Last Period Ottoman Scholars Ali Haydar Efendi's Life, Form of Juristic Acts and Works

Ali Haydar Efendi, a scholar from the last period of the Ottoman Empire, was one of the most prominent jurists of his time. He worked as a judge and taught the Ottoman Code of Civil Law (Majallat al-Ahkam al-Adliyyah) and land law in higher education institutions. His work Durar al-hukkâm is one of the most important caveats written for the Ottoman Code of Civil Law, (Majalla). He was involved in the legislation movement as a fatwa official and prepared several draft laws, most notably (Kitab al-Nafakat) during these studies. Ali Haydar Efendi defended that the legislation movement should be based on the islamic law and criticised quotation of the western law. He claims that the fundamental problem of Ottoman Empire was the disconnection from the islamic law. This is because, laws based on religious (sharia) sources are always more equitable, in comparison to the quoted laws.

Keywords: Ali Haydar, Majalla, Durar al-hukkâm, Fiqh, Ottoman Law

* Bu makale, "Ali Haydar Efendi'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri" isimli yüksek lisans tezini esas alınarak ve daha sonra tespit edilen bazı yeni bilgiler ilave edilerek oluşturulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı [ismailnarin@gmail.com].

Giriş

Ali Haydar Efendi, Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş önemli hukukçulardan biridir. Kanunlaştırma faaliyetine iştirak etmiş olmasının yanında, hazırladığı kanun taslakları, telif eserleri ve Osmanlı kanunlarına yazdığı şerhlerle, İslâm hukuku alanında haklı bir şöhrete sahip olmuştur. Özellikle *Mecelle*'nin tedvininden sonraki döneme tanıklık etmiş hukukçulardan olması, yaşadığı döneme hâkim olan hukuk düşüncesinin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu çalışmada, *Mecelle*'yi anlama yolunda büyük çaba sarf etmiş olan Ali Haydar Efendi'nin hayatı ve hukukçuluğu anlatıldıktan sonra, hukuk alanında kaleme aldığı eserleri tespit edilip tanıtılacaktır.

I. Hayatı

A. Adı, Doğumu ve Ailesi

Adı Ali Haydar¹ olup babasına nisbetle “Hocazâde”², “Eminefendizâde” ve “Hoca Eminefendizâde”³, ailesine nisbetle de “Dardağanzâde Ali Haydar”⁴ olarak tanınmaktadır. Ulemâdan olması hasebiyle, yaygın olarak “Ali Haydar Efendi” şeklinde bilinmektedir. Çağdaşı olmakla birlikte kendisinden yaşça büyük olan *Usûl-i Fıkıh* müellifi, edip ve şair Büyük Ali Haydar Efendi (1837-1903)'yle⁵ karıştırılmaması için “Küçük Ali Haydar Efendi” diye anılmaktadır.⁶ Cumhuriyet döneminde soyadı kanununun kabulünden sonra “Arsebük” soyadını almıştır.⁷

Ali Haydar Efendi 15 Recep 1269/1853'te⁸ Batum'da doğmuştur, nüfus kütüğünde ise İstanbul'un Eminönü ilçesine kayıtlıdır.⁹

Ali Haydar Efendi'nin ailesinin adı “Dardağanzâdeler”dir. Babası Mehmed Emin Efendi, 1830-1831'te Batum'da doğmuş ve genç yaşta İstanbul'a gelip Mülâzimler Medresesi'nden icâzet almıştır. 1857'de Zeyl Meşâyihî, 1869'da da Evkâf Nezâreti teftiş azâsı, 1871'de ise Meclis-i Tedkikât-ı Şeriye azâsı olmuştur. 1877-1878 yılları arasında Medine kadılığı da¹⁰ yapmış ve Anadolu Kazaskerliği payesini almıştır.¹¹ 1876'da Kânun-i Esâsi hazırlanırken Mithat Paşa'yla aynı

1 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Ali Haydar Efendi Özlük Dosyası*, nr. 23.0639, Nüfus Kayıt Örneği (nkö).

2 *Şer'îye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208.

3 *Dürerü'l-Hukkâm*'ın 1330 ve *Şerh-i Cedid*'in 1331 tarihli baskılarına bkz.

4 Çankaya, Ali, *Yeni Mülkiye ve Mülkiyeliler*, Mars Matbaası, Ankara 1968-69, II, 936.

5 Hayatı için bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul 1950, I, 336; Mardin, Ebül-Ulâ, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 9; Aydın, M. Akif, “Ali Haydar, Büyük”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 396.

6 Erk, Hasan Basri, *Meşhur Türk Hukukçuları*, Adana, ts., s. 371.

7 Çankaya, a.g.e., II, 224; Aydın, M. Akif, “Ali Haydar, Küçük”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 396.

8 *Şer'îye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208.

9 *DİB, Ali Haydar Efendi Özlük Dosyası*, nr. 23.0639, nkö.

10 Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, Medrese Yay., İstanbul 1980, III, 159.

11 Öztuna, Yılmaz, *Hüseyin Sâdeddin Arel*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1986, s. 26.

komisyonda çalışmıştır.¹² 1885-1886'da evkâf müfettişi iken bir irâdeyi şeriata aykırı bularak geri çevirdiği için¹³ İzmir merkez kadılığına tayin edilmiştir.¹⁴ 1910'da yaş haddinden emekli olmuş¹⁵ ve aynı yıl vefat etmiştir.¹⁶

Ali Haydar Efendi'nin dedesi, Batum eşrâfından Dardağanzâde Osman Efendi'dir. Medresede tahsil görüp İstanbul rüûsu olmuş, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın reformlarını uygulamış ve Batum'da vefat etmiştir.¹⁷ Osman Efendi'nin babası Ahmet Ağa ise Aydın'ın Çine ilçesindedir. İstanbul'a gelerek 1823'te yeniçeri ağası olmuş, daha sonra II. Mahmut tarafından bu görevden alınarak Batum'a gönderilmiş ve 1828'de orada vefat etmiştir.¹⁸

Ali Haydar Efendi'nin annesi ise Hatice Zehra Hanım'dır. 1849'da Mehmed Emin Efendi'yle evlenmiştir. Mehmed Emin Efendi, eşinin vefatından sonra 1875'te Fatma Zekiye Hanım'la ve 1888'de Seher Hanım'la evlenmiştir.¹⁹ Ali Haydar Efendi'nin anne-baba bir kardeşleri, Fatma Hanım (1865-1891) ve Hasan Bey (1867-1887)'dir. Kardeşlerinden Behiyye Andoran (1876-1942), Şadiye Kevser Hanım (1878-1926) ve ünlü mûsiki bilgini ve bestekâr Hüseyin Sadeddin Arel,²⁰ *Fatma Zekiye Hanım*'dan; Ahmet Hamdi Bey (1883-1915), Münire Hanım (1889-1900'ler), Ayşe Aile Hanım (1891-1900'ler) ve Osman Dardağan, *Seher Hanım*'dandır.²¹

Ali Haydar Efendi'nin ilk eşi Hatice Hanım'dır. Hatice Hanım 1328/1909'da vefat edince 1910'da Emine Hanım'la (1285-1326) evlenmiştir. Hatice Hanım'dan olan çocukları Ahmed Esad Arsebük, Hasan Fehmi, Fatma Zehra Gevrek, Ayşe Seniye Evkuran ve Mehmet Emin Arsebük'tür. Emine Hanım'dan olanlar ise Fatma Vedia Karabey ve Mustafa Hayri Arsebük'tür.²²

Ali Haydar Efendi'nin mensubu bulunduğu aile, hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde devletin çeşitli kademelerinde görev almış yöneticiler ve yetiştirdiği hukukçularla ön plana çıkmıştır. Vasfi Raşid Sevig, bu aileyi maziye ve istikbali kucaklayan bir aile olarak nitelendirir. Ona göre Ali Haydar Efendi mazi

12 Koçu, Reşat Ekrem, *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1968, IX, 5061; Öztuna, a.g.e., s. 26.

13 Koçu, a.g.e., IX, 5061.

14 Albayrak, a.g.e., III, 159.

15 Albayrak, a.g.e., III, 159.

16 Koçu, a.g.e., IX, 5061.

17 Öztuna, a.g.e., s. 25.

18 Öztuna, a.g.e., s. 23-25.

19 *DİB, Ali Haydar Efendi Özlük Dosyası*, nr. 23.0639, nkö; Öztuna, a.g.e., s. 27.

20 Hayatı için bkz. Öztuna, a.g.e., s. 11-22; Sanal, Haydar, "Arel, Hüseyin Sadeddin", *DİA*, İstanbul 1991, III, 352-354.

21 Öztuna, a.g.e., s. 28-29.

22 Öztuna, a.g.e., s. 29-30; *DİB, Ali Haydar Efendi Özlük Dosyası*, nr. 23.0639, nkö.

cephesini, kardeşi Hüseyin Sadeddin Arel ile oğlu Esat Arsebük²³ istikbal cephesini teşkil etmektedir.²⁴

B. Tahsil Hayatı

Ali Haydar Efendi, ilk tahsilini Batum'da yaptıktan sonra İstanbul'a gelerek Hünkâr İmamı Hafız Reşit Efendi'nin yanında²⁵ klasik İslâmî ilimleri okuyup icâzet almıştır.²⁶ Üçüncü sınıf şهادetnameyle Mekteb-i Nüvvâb²⁷ mezunu olup fıkıh ve ferâiz ilmini tahsil etmiştir.²⁸ Kayıtlarda, Ali Haydar Efendi'nin konuşacak ve yazacak seviyede Arapça'ya derin bir vukufiyeti bulunduğu ve Farsça'ya da âşina olduğu belirtilmektedir.²⁹

C. Memuriyetleri

Ali Haydar Efendi'nin memuriyet hayatı üç önemli müessesede odaklanmıştır. Bunlar yargı, yüksek öğretim ve fetva emanetidir. Çok kısa süren bakanlık deneyimi de buna ilave edilebilir.

1. Yargı Görevleri

Ali Haydar Efendi, ilk adli vazifesine 27 yaşındayken 20 Rebiulâhir 1297'de Burdur kadılığıyla başlamıştır. Burada iki yıl sekiz ay görev yaptıktan sonra 1300'de Uşak kadılığına atanmış, altı ay sonra Denizli kadılığına terfi etmiştir.

12 Zilkade 1301'de İstanbul İstinaf Mahkemesi üyeliği, 7 Zilhicce 1311'de İstanbul Bidâyet Mahkemesi İkinci Hukuk Dairesi başkanlığı, 10 Recep 1312'de Bidâyet Mahkemesi birinci başkanlığı, 25 Ramazan 1316'da İstinâf Mahkemesi Hukuk Dairesi başkanlığı, 20 Muharrem 1318'de Temyiz Mahkemesi üyeliği, 8 Ramazan 1327'de özel komisyon kararıyla Temyiz Mahkemesi Hukuk Dairesi başkanlığı görevlerine atanmıştır.³⁰

2. Yüksek Öğretim Hocalığı

Ali Haydar Efendi hakimlik deneyiminin yanı sıra uzun bir öğretim hayatına da sahiptir. Osmanlı yüksek öğretim kurumlarından Mekteb-i Hukuk, Medresetü'l-

23 Hukukçu olan Esat Arsebük'ün hayatı için bkz. Çankaya, *a.g.e.*, II, 1141-1144; Öztuna, *a.g.e.*, s. 29; Sevig, Vasfi Raşid, "Profesör Arsebük", *AÜHFD*, 1954, c. XI, sy.1, s. 1-3.

24 Sevig, *a.g.m.*, 2.

25 Erk, *a.g.e.*, s. 371.

26 *Şer'îye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208.

27 Medresetü'l-kudât, 1270/1854'de Şer'i mahkemelere başkanlık edecek kadıların yetiştirilmesi için açılmıştır. İlk açılışında Muallimhane-i Nüvvâb, 1302/1884'ten sonra Mekteb-i Nüvvâb ve 1329/1910'da ise Mekteb-i Kudât ismini almıştır. Bkz. Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, Eser Kültür Yay., İstanbul 1977, I-II, 157; Üçok, Coşkun, v.dğr., *Türk Hukuk Tarihi*, Savaş Yay., Ankara 1996, s. 299.

28 *Şer'îye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208; Aydın, "Ali Haydar, Küçük", *DİA*, II, 396.

29 *Şer'îye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208.

30 *Şer'îye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208.

kudât ve Mülkiye Mektebi'nde uzun yıllar görevde bulunmuştur. Okuttuğu dersler içinde özellikle *Mecelle* ve *Arazi Hukuku*, ismiyle özdeşleşen dersler arasında yer almıştır.

İlk kez 9 Muharrem 1301'de Hukuk Mektebi'nde *Mecelle ve Usûl-i Muhâkemât-ı Hukûkiyye'nin Ameliyyât-ı Tatbikiyesi* dersleri hocalığına atanarak müderrislik hayatına başlamıştır.³¹ Henüz İstinâf Mahkemesi üyesi iken ilâve memuriyet olarak atanmış olduğu³² bu görevi otuz yıl sürdürmüştür.³³ Çalıştığı yükseköğretim kurumlarından biri de Medresetü'l-kudât'tır. Burada beş yıl *Mecelle*, *Ahkâm-ı Evkâf*, *Kavânîn*³⁴ ve *Tatbikât-ı Şer'iyye*³⁵ derslerini okutmuştur.

Mülkiye Mektebi *Mecelle ve Arazi Hukuku* müderrisi Âtîf Bey (v. 1898)'in³⁶ vefatı üzerine 1 Haziran 1898'de aynı dersin müderrisliğine getirilmiştir. On bir yıl aralıksız olarak *Kanûn-ı Arâzi ve Mecelle* derslerini okuttuktan sonra 30 Kasım 1908 (16 Teşrinisâni 1324)'de istifa etmiştir.³⁷ Bu istifa, II. Meşrutiyet'in ilânıyla beraber, eğitim kurumlarında ortaya çıkan disiplinsizliğin sonucunda gerçekleşmiştir; zira 10 Eylül 1908'de ders yılının başında hocalar ve dersler, öğrenciler tarafından değiştirilmek istenmiş, hareketçi zümrenin de kuşkırtmalarının etkisiyle öğrencilerin derslere devam etmemesi üzerine görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır.³⁸

3. Fetva Eminliği

Ali Haydar Efendi, Mustafa Hayri Efendi'nin şeyhülislamlığı döneminde fetva eminliği görevine getirilmiş, 20 Rebiulahir 1332 tarihli irâdeyle ataması yapılmıştır.³⁹ Bu göreve getirilmesinde etkili olan asıl neden ise "fıkıh ilmine olan derin meclûbiyeti ve evsâf-ı matlûbeyi hâiz"⁴⁰ bulunmasıdır.

Osmanlı Devleti, I. Dünya Savaşı'na girdikten hemen sonra itilaf devletlerine karşı cihat ilan edince 14 Kasım 1914 / 25 Zilhicce 1332'de ilan edilen cihâd-ı ekberle ilgili fetvayı, Ali Haydar Efendi fetva emini sıfatıyla Fatih Camii'nde okumuştur.⁴¹ Ayrıca 23 Kasım 1914 tarihli "Beyannâme-i cihâd" onun fetva eminliği döneminde hazırlanmıştır. Bâb-ı Fetvâda toplanan "Meclis-i Âliyy-i İlmi" tarafından

31 *Şer'îye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208.

32 *Şer'îye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208.

33 Erk, *a.g.e.*, s. 371; Aydın, "Ali Haydar, Küçük", *DİA*, II, 396.

34 Erk, *a.g.e.*, s. 371.

35 Ali Haydar Efendi, *Tatbikat-ı Şer'iyye Dersi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.

36 Hayatı için bkz. Çankaya, *a.g.e.*, II, 951-955.

37 Çankaya, *a.g.e.*, II, 936.

38 Çankaya, *a.g.e.*, I, 321-329.

39 *Cerîde-i İlmiyye*, sy. 1, y. 1, (1330), s. 2. Osmanlıda fetva emaneti ve fetva eminleri için bkz. Ayar, Talip, *Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2011.

40 *Şer'îye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208.

41 Danişmend, İsmail Hamî, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yay., İstanbul 1971-72, IV, 419-420; Aydın, "Ali Haydar, Küçük", *DİA*, II, 396.

hazırlanıp Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi ile seleflerinden üçünün ve en önemli âlimlerden on dördünün isminin bulunduğu 29 imzalı bu cihad beyanmesinde fetva emini olarak Ali Haydar Efendi'nin imzası da yer almaktadır.⁴²

4. Bakanlık Görevi

Ali Haydar Efendi'nin iştirak ettiği siyasî faaliyetler çok azdır. Kısa süren bakanlık görevi dışında herhangi bir siyasî oluşum içinde yer almamıştır⁴³. 14 Ekim 1918'de kurulan İzzet Paşa kabinesinde Mustafa Hayri Efendi'nin Adliye nâzırı olarak görev almasından sonra Sultan Vahdeddin, kendisine şeyhülislâmlığı teklif ettiği halde “*Hem Zât-ı Şâhâne böyle bir zamanda benim gibi adamları toplamakla ne fâide olur.*” diyerek mazeretini sunmuş, özür beyan ederek bu görevi kabul etmemiştir.⁴⁴

Savaşın bitiminde 30 Ekim 1918'de Mondros Antlaşması yapıldıktan sonra 8 Kasım 1918'de İzzet Paşa kabinesi istifa ederek hükümeti kurma vazifesi Tevfik Paşa'ya verilir. Ali Haydar Efendi de 6 Safer 1337 / 11 Kasım 1918'de kurulan ve siyasî hiçbir rengi olmayan II. Tevfik Paşa hükümetinde Adliye nâzırı olarak yer alır.⁴⁵ Rutin bazı atamalar⁴⁶ ve yer aldığı kabinenin çıkardığı 15 Sefer 1337 / 20 Kasım 1918 tarihli Pasaport Kanunu ile bazı kararnamelelerdeki imzaları⁴⁷ haricinde, bakanlığı sırasında icra ettiği herhangi bir adlî ve siyasî çalışması bulunmamaktadır; çünkü görev aldığı kabinenin çok kısa ömürlü olması kendisine böyle bir fırsatı vermemiştir.

Ali Haydar Efendi'nin bakanlık dönemindeki en belirgin faaliyeti, Medine savunmasını yapan Fahrettin Paşa'ya padişahın teslim konusundaki iradesini götürmesidir. Mondros Antlaşması'nın gereği olduğu halde Fahrettin Paşa, Medine'yi İngilizlere teslim etmeye razı olmuyor, teslimin ancak halife ve başkomutan olan padişahın irade ve fermanıyla olabileceğini ifade ediyordu.⁴⁸ Komutana bu siyasî zarureti anlatmak göreviyle Medine'ye gitmeye ne sivil, ne asker hiçbir memur cesaret edemeyince⁴⁹ bu zor görev Ali Haydar Efendi'ye verilir. İlerleyen yaşına

42 *Ceride-i Adliyye*, sy. 7, y. 1, (1325), s. 454-458; İpşirli, Mehmet, “Mustafa Hayri Efendi”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 62-64.

43 Ali Haydar Efendi'nin kızı Fatma Vedia Karabey'den naklen (1997) Ergen, Hüseyin, *Ali Haydar Efendi (Küçük Hayatı, İlmi, Şahsiyeti ve Eserleri (1853-1935))*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 1998, s. 5

44 Türkgeldi, Ali Fuat, *Görüp İştiklerim*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1949, s. 167.

45 Güneş, İhsan, *Türk Parlamento Tarihi*, TBMM Vakfı Yay., Ankara 1995, I, 326; *Ceride-i İlmiyye*, sy. 40, y. 4, (1337), s. 1177; Göztepe, Tarık Mumtaz, *Osmanoğullarının Son Padişahı Vahideddin Mütareke Gayyasında*, Sebil Yay., İstanbul 1994, s. 50-51.

46 *Ceride-i Adliyye*, sy. 171, 172, 173, (1337), s. 1372-1374'e bkz.

47 Düstur, 2. Tertip, XI, 52-104; *Ceride-i İlmiyye*, sy. 42, y. 4, (1337), s. 1221-1222; *Ceride-i İlmiyye*, sy. 43, y. 4, (1337), s. 1253.

48 Kıcıman, Naci Kâşif, *Medine Mudafası Hicaz Bizden Nasıl Ayrıldı*, Sebil Yay., İstanbul 1976, s. 199, 474-475; Ergin, a.g.e., I-II, s. 257-258.

49 Ergin, a.g.e., I-II, 258.

ve yolun da meşakkatli olmasına rağmen kabine arkadaşlarının rica ve ısrarları üzerine görevi kabul eder.⁵⁰ Fahrettin Paşa'nın mutlaka gönderilmesini istediği irâde-i seniyyeyi Tefvik Paşa, halife ve padişaha imzalatarak Ali Haydar Efendi'yle Hicaz'a yollar. Medine'ye giden Ali Haydar Efendi, irâdeyi ve padişahın şifahi mesajlarını Fahrettin Paşa'ya takdim etmişse de bu talebi kabul ettiremez. Hicaz yolculuğu sona ermeden İstanbul'da hükümet değişikliği olur ve Ali Haydar Efendi Medine'de olduğu sırada bakanlıktan alınır. Bu görevi ancak iki ay gibi kısa bir müddet sürmüştür.⁵¹

D. Aldığı Nişan ve Payeler

Ali Haydar Efendi, İstanbul müderrisliği rûüs hümayyununu hâizdir. Eğitim ve öğretim faaliyetlerindeki hizmetlerinden dolayı 12 Teşrinisani 1329'da padişahın emriyle birinci rütbeden bir adet maarif nişanı almış, sahip olduğu Osmanlı nişanı üçüncü rütbeden birinci rütbeye; hâiz olduğu Anadolu Kazaskerliği pâyesi de 15 Mart 1332'de Rumeli Kazaskerliği payesine terfi ettirilmiştir. 9 Nisan 1332'de de emekli olmuştur.⁵²

E. Vefatı

Adliye nâzirliğinden ayrıldıktan sonra ömrünün geri kalan kısmını evinde kitap telifiyle geçiren⁵³ Ali Haydar Efendi'nin Cumhuriyet döneminde tamamen sükût ve inzivâyla geçen hayatı söz konusudur.⁵⁴ Çalışma odasında pek çıkmaz, devamlı kitaplarla meşgul olurdu. Ayrıca Cumhuriyetçilerle arası çok iyi değildi.⁵⁵ Bu dönemde "ilmî ve fikrî gelenek" tüm müesseseleriyle tasfiye edilince, bu durum bazı şahsiyetlerin derin bir sükûta sevk olmaları neticesini doğurmuştur ki, Ali Haydar Efendi de bunu en derin yaşayanlardan biri olmalıdır. Hatta şapka kanunu çıktığı zaman, şapka giymemek için bir müddet evinden bile çıkmamıştır.⁵⁶

Ali Haydar Efendi, 14 Eylül 1935 tarihinde⁵⁷ İstanbul'da Beyazıt'taki evinde vefat etmiştir. Eyüp Sultan mezarlığında, Haliç'e bakan tepe üzerinde, sağlığında hazırlattığı aile kabristanına defnedilmiştir. Mezarlığın kapısında "*Mecelle şârihi, Şeriat hâdimi Ali Haydar Efendi ve efrâd-ı âilesine mahsûs makberdir.*" levhası bulunmaktadır.⁵⁸ Kütüphanesi Darülfünûn'a verilmiş, bazı kitapları ise çocuklarına kalmıştır.⁵⁹

50 Kandemir, Feridun, *Peygamberimizin Gölgesinde Son Türkler Medine Müdafası*, Yağmur Yay., İstanbul, 1974, s. 203.

51 Kandemir, a.g.e., s. 205; Güneş, a.g.e., I, 328.

52 *Şer'iye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208; Albayrak, a.g.e., I, 318; Erk, a.g.e., s. 371-372.

53 Aydın, "Ali Haydar, Küçük", *DİA*, II, 397.

54 Ali Haydar Efendi, *Kitabu't-Talak*, vr. 4^a.

55 Kızı Fatma Vedia Karabey'den naklen Hüseyin Ergen, a.g.e., s. 24

56 Sevig, "a.g.m.", s. 3.

57 *DİB, A.H.E. Özlük Dosyası*, nr. 23.0639, nkö.

58 Çankaya, a.g.e., II, s. 936.

59 Ergen, a.g.e., s. 24-25.

II. Hukukçuluğu

Ali Haydar Efendi, döneminin önde gelen hukukçularındandır. Hukuk alanında yazdığı eserler ve kanun şerhleriyle tanınmaktadır. Osmanlı yükseköğretim kurumlarında uzun yıllar hukuk dersleri vermiş; *Mecelle*, *Kanûn-i Arâzi*, *Ahkâm-ı Evkâf*, *Usûl-i Muhâkemât-ı Hukûkiyye'nin Ameliyyât-ı Tatbikiyesi*, *Kavânin ve Tatbikât-ı Şer'iyye* derslerini okutmuştur.⁶⁰ Ayrıca kanunlaştırma çalışmalarına yaptığı katkılar ile kaleme aldığı kanun taslakları Osmanlı'nın son dönemiyle ilgili yapılan hukuk tarihi araştırmalarının önemli kaynakları arasındadır. Bundan dolayı kanunlaştırma hareketi hakkındaki düşünceleri ve görev aldığı kanunlaştırma çalışmalarını hukukçu kimliğinin öğrenilmesinde iki önemli başlık olarak ele almaktayız.

A. Kanunlaştırma Hareketi Hakkında Düşünceleri

Tanzimat'la beraber hukuk sahasındaki kanunlaştırmalar ve bu çerçevede yapılan tartışmalar, bu dönemde yaşamış ulema, mütefekkir ve devlet adamlarının düşünce yapılarının öğrenilmesinde birinci derece kaynak mesabesinde. Osmanlı'nın bu en uzun yüzyılında, kanunlaştırmaların şekli ve kaynağıyla ilgili iki önemli eğilim öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki fikhî esas alarak kanunlaştırma imkânını arayan yerli akım, ikincisi ise Batı hukukunun iktibâs yoluyla kabulünü savunan Batıcı akım şeklinde özetlenebilir. *Mecelle*'nin hazırlanması safhasında Batı hukukunun iktibâsını Ali Paşa ve İslâm hukukunun tedvinini ise Ahmed Cevdet Paşa temsil etmekteydi.

Ali Haydar Efendi, hem Tanzimat dönemi eğitim kurumlarında hem de medreselerde eğitim görmüş bir hukukçu olarak bu dönemin fikrî ve hukukî sahalardaki gelişmelerini yakından takip etmiştir. Yargı, eğitim ve fetva kurumlarında bilfiil çalışıp aktif görevlerde bulunması ona olaylara içerden bakabilme fırsatını tanıdığı için tahlil, tenkit ve önerileri kayda değer bulunmaktadır.

Osmanlı kanunlaştırma çalışmalarında esas alınması gereken kaynağın İslâm hukuku olduğunu vurgulayan Ali Haydar Efendi, Osmanlıdaki problemlerin temelinde şer'î hukuktan kopmanın bulunduğunu savunmaktadır. İslâm ve şeriata bağlılık, ona göre Osmanlı'nın yükselme dönemlerindeki başarısının en müessir âmilî olmuştur: "*Bu devlet-i islâmiyye, zaman-ı teessüsünden itibaren dört asır kadar müddet şeriat-ı mutahharaya tamamiyle mutâvaat ve inkiyâda devam etmiş ve umûr-i mühimmesini ve hatta harb ve sulhu dahi ulemây-ı ittikâ-ı ittisamın ahkâm-ı fikhîyye dairesinde vâki olan irşâdât-ı âlimâneleri ile hareket eylemekte*

60 Şer'iye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri, IV, 208; Ali Haydar Efendi, *Tatbikat-ı Şer'iyye Dersi*, s. 1; Erk, a.g.e., s. 371; Çankaya, a.g.e., II, 936.

*bulunmuş ve hükûmât-ı mütecâvireyi titretmiş ve Viyana şehrini bile tehdit eylemiş idi.*⁶¹

Ali Haydar Efendi, Batı hukukunun iktibas edilmesini şiddetle tenkit etmektedir. Şer'î kaynaklardan çıkarılacak kanunlar, müktebes kanun ve nizamlara nazaran her zaman adalete ve günün şartlarına daha uygundur. Bundan dolayı kanunlaştırmalarda yabancı bir hukuktan iktibasın yeri olmamalıdır; çünkü kanun yapmada aranan hususlardan asrın gereklerine ve millî bünyeye uygunluk gibi hususiyetler ancak kökleri millî olan kanunlarla sağlanabilir. Kanunlaştırmada esas, ilmî salahiyyete sahip hukukçuların “*şeriat-ı mukaddese*”den hareketle kanun layihalarını hazırlamalarıdır.

Tanzimât sonrası Osmanlı kanunlaştırma çalışmaları içinde 1266 tarihli *Ticâret Kanunu*'yla başlayan Batı hukukunun iktibasına yönelik eleştirilere bakıldığında Ali Haydar Efendi'nin fıkıh merkezli bir kanun modelinin savunucusu olduğu anlaşılmaktadır:

“Şeriat-ı mukaddese, ebnây-ı beşerin nâm-ı ilâhiyye olarak bi'l-cümle hukukunu ta'yîn ve binâen aleyh itâat-ı umûmiyyeyi maddî ve mânevî kavî bir suretle te'mîn ve milyolar ile islâmları ahkâm-ı umûmiyye-i şer'iyyeden başka me'haz aranılmamak lazım gelir idi.

*Elimizde şeriat ve mezâhib-i erba'a üzre müdevven ve ale'l-umûm hâdisâtın ahkâmını câmi' ahkâm-ı fıkhiyye gibi medeniyetin her türlü ihtiyacâtını halle kâfi bir atıyye-i ilâhiyye ve âlem-i islâmiyyetin mâ-bihî'l-iftihâr ve necâtı bulunan bir mevhibe-i rabbâniyye mevcûd ve emr-i adâletin kanûn-i şer'i'ye tâbi olması devlet-i islâmiyenin en birinci esbâb-ı necât ve teâlisinden madûd iken başka hukuk, mülkümüzde cây-ı kabul olmamak icâb eder idi.*⁶²

Batılı kanunların ithal edilmesinde ulemanın ihmâli ve devlet adamlarının da şer-i şerifi bilmemeleri önemli rol almıştır. Neticede nasslara aykırı kanun ve uygulamaların çoğalması ve yaygınlık kazanması nisbetinde hüsrânlar ve musibetler Osmanlı topraklarından eksik olmamıştır. I. Dünya Savaşı'nın akabinde devletin çöküşü bu sürecin nihaî safhasını oluşturmuştur.

Ali Haydar Efendi'ye göre Batı hukukunun ve özellikle Fransız kanunlarının iktibasının gereksiz olduğunun bir diğer sebebi, bu kanunların aslı itibariyle Şâfiî fıkından alınmış olmasıdır. Napolyon'un Mısır seferi sırasında Şâfiî fıkını iktibas etmesinden sonra, bu hukuk ekolü, Fransız hukukuna temel teşkil etmiştir.

61 Ali Haydar Efendi, *Emvâl-i Gayr-ı Menkûle ve Teminat ve İzâle-i Şüyyü'*, Âmidi Matbaası, İstanbul 1341-43, s. 4.

62 Ali Haydar Efendi, *Emvâl-i Gayr-ı Menkûle*, s. 3 vd.

B. Kanunlaştırma Çalışmaları

Ali Haydar Efendi'nin hukukçu kimliğinde ön plana çıkan hususlardan biri, Osmanlı kanunlaştırma hareketi içindeki çalışmalarıdır. Onun direkt veya dolaylı olarak iştirak ettiği dört hukuk çalışması bulunmaktadır. Bunlar, bizzat Mecelle Cemiyeti'nin yürüttüğü *Mecelle* tadil çalışmaları, Şeyhulislâmlık makamının üstlendiği *el-Ahkâmü's-Şer'iyye fi'l-Ahvâli's-Şer'iyye* çalışmaları, *Hukûk-i Aile Kararnâmesi*'nin bazı maddelerinin temelini oluşturan fetvaları ile Ukûd ve Vacibât Komisyonu'na başkanlık etmesidir.

1. Mecelle Tadil Çalışmaları ve *Risâletu'l-İstihkâk*

Mecelle, medeni kanun ihtiyacını gidermek için telif edilmesine karşın bir medeni kanunda bulunması gereken bütün konuları ihtiva etmemektedir.⁶³ Bunlardan şahsın hukuku ile eşya hukukuna kısmen yer verilmiş, aile ve mirâs hukukuna ise hiç yer verilmemiştir. Mecelle Cemiyeti'nin aldığı karara göre evlenme, boşanma, nafaka, vesâyet, vasiyet, mirâs, vakıf ve diyet için de ayrı ayrı kitaplar hazırlanacak ve medeni kanun ancak bu hükümleri ihtiva etmekle tam şeklini alacaktı.⁶⁴ Buna binaen *Mecelle* üzerindeki ilk tadil ve tamamlama çalışmasını bizzat Mecelle Cemiyeti yapmıştır.⁶⁵ Ali Haydar Efendi de cemiyetin bu çalışmalarına katılmış ve fiilen görev almıştır.⁶⁶

İstihkâk davası,⁶⁷ *Mecelle*'de belirli bir başlık altında düzenlenmemiş konulardan olup *Mecelle*'de sadece isbat açısından "*Kitabu'l-Beyyinât ve't-Tahlîf*"te ve bilhassa 1756-1761. maddelerde yer verilmiştir. Hukukta önemli bir yer tutan bu konuyu Mecelle Cemiyeti, *Mecelle* sistem ve üslubunda kaleme alma görevini Ali Haydar Efendi'ye vermiştir. Mecelle Cemiyeti'nin toplantılarına son verilmesi üzerine *Kitabu'l-İstihkâk* müzakere edilememiştir. *Kitabu'l-İstihkâk*, Ali Haydar Efendi'nin kanunlaştırma çalışmaları içinde değerlendirebileceğimiz özgün bir çalışması olup bu çalışmalarda aktif yer aldığını göstermesi açısından önemlidir.

2. el-Ahkâmü's-Şer'iyye fi'l-Ahvâli's-Şahsiyye

Mecelle'nin özellikle nizâmiye mahkemelerindeki hâkimlerin ve üyelerin yararlanması için hazırlanmış olması, aile ve miras hukukunun şer'iye mahkemelerinin vazife alanında olması; şahıs, aile ve miras hukuku sahasında, borçlar hukuku kadar âcil bir kanunlaştırmaya ihtiyaç bulunmaması; aile ve miras hukuku sahasının borçlar hukukuna nisbetle daha nazik ve kamuoyunu

63 Mardin, *a.g.e.*, s. 172.

64 Mardin, *a.g.e.*, s. 157.

65 Kaşıkçı, Osman, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 1997, s. 314.

66 Ali Haydar Efendi, *el-Mecmûatu'l-Cedide*, Dersaadet Hukuk Matbaası, İstanbul 1332, s. 1.

67 İstihkâk davası, malik veya haklı zilyedin haksız zilyede karşı zilyetliğe haklılık davasıdır. Kaşıkçı, *a.g.e.*, s. 334.

daha yakından ilgilendiren sahalara olması sebebiyle *Mecelle* heyeti tarafından bu alanlara dokunulmamıştır.⁶⁸

Tanzimat sonrası dönem Osmanlı yenileşme çabaları içinde, hukuk sahasında Ahmed Cevdet Paşa'nın yaptığı değişiklik ve yeniliklerin sonraki adımı Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi'nin yapmak istediği yenileşme faaliyetleridir. Bu yenileşme faaliyetlerinin takip ettiği esas, *Mecelle*'nin el atmadığı sahaları doldurmak olmuştur.

Mustafa Hayri Efendi II. Meşrûtiyet'in ilânından sonra 1908'de, *Mecelle Cemiyeti*'ni yeniden ihya etmeyi düşünür; ancak, cemiyetin ilga edildiğini gösteren hiçbir kayıt ve vesikaya rastlanamaz. Cemiyetin akıbeti hakkında yapılan araştırmalardan bir netice çıkmayıp muhtemelen dönemin siyasî şartları da bu arzusunu gerçekleştirilmesine imkân vermeyince⁶⁹ Hayri Efendi, cemiyeti ihya etmek yerine Fetvahâne'de *Heyet-i İftâiyye* adıyla yeni bir birim oluşturur.⁷⁰ Bu sırada Fetvahâne'de Ali Haydar Efendi fetva emini olarak bulunuyordu. Hayri Efendi'nin meşihatı zamanında fetva eminliğine atanmış olması, muhtemelen Ali Haydar Efendi'nin şeyhülislâmın yenileşme düşüncesine yakınlığı dolayısıyladır.

Heyet-i İftâiyye'nin çalışmalarından olarak “İslâm hukukunun münâkehât, müfârekât, muâmelât, ukûbâta dair ve Hanefî mezhebine ait aksamını bir *mecelle-i külliye halinde câmi bir eser*”⁷¹ meydana getirmek için 24 Temmuz 1913'te Fetvahâne'nin *Heyet-i İftâiyyesi* hakkındaki nizamnâmeyle fetvahâne bünyesinde çalışmalarını yürütecek “*Telif-i Mesâil*”⁷² ve “*Taharri-i Mesâil*” adında iki ayrı daire tesis edilir.⁷³ *Telif-i Mesâil*, şeyhülislâmlık tarafından tesbit edilen konular hakkında dört mezhebe ait fıkıh kitaplarındaki bilgileri toplamak, fıkıh kitaplarından büyük bir fetva mecmuası tertip etmek ve bu arada zamanın ihtiyaçlarına uygunluğu sebebiyle Hanefî mezhebinde müftâ-bih olmayan bir görüşü veya diğer üç mezhep imamına ait bir içtihadı uygun görmesi halinde konuyla ilgili gerekçeli bir mazbata hazırlamakla görevlendirilmiştir.⁷⁴

Fetvahânedede toplanan fıkıh heyetinin ilk girişimi, Hanefî mezhebini esas alarak, ihtilafları içermeyen ve yalnız sahih görüşlerden oluşan, sistemli ve

68 Aydın, M. Akif, “Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa”, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri* (1985), İstanbul 1986, s. 32-33; Kaşıkçı, a.g.e., s. 34-36.

69 Mardin, a.g.e., s. 153.

70 Yavuz, Hulûsi, “*Mecelle*'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri”, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri* (1985), İstanbul 1986, s. 91-92.

71 Bilmen, a.g.e., I, 3.

72 Telif-i Mesâil şubesinin çalışmaları için bkz. Demirci, İslâm, *Osmanlı Meşihat Makamına Bağlı Telif-i Mesâil Şubesinin Kuruluşu ve İslâm Hukuku Alanında Yaptığı Çalışmalar*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2002, s. 29 vd.

73 *Ceride-i İlmiyye*, sy. 4, y. 1, (1330), s. 155-157.

74 İpşirli, “Mustafa Hayri Efendi”, *DİA*, XVII, 64.

ihtiyaçlara cevap verecek bir eser olarak “*el-Ahkâmuş-Şer’iyye fi’l-Ahvaliş-Şer’iyye*” ismiyle bir fıkıh külliyyâtını yazmak olmuştur.⁷⁵ Komisyon, başta nafaka, nikah ve talakla ilgili konular olmak üzere *Fetâvây-ı Hindiyyeyi* esas alarak çeşitli fikhî meselelerin Arapça nakillerini ihtiva eden metinler toplar. Bu metinlerin tercüme edilmesi de komisyon üyelerinden Ali Haydar Efendi ve Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1971)’e verilir;⁷⁶ fakat Mustafa Hayri Efendi’nin şeyhülislamlıktan ayrılmasıyla bu komisyonlar çalışmalarını tamamlayamaz ve bu teşebbüs akim kalır.

“*el-Ahkâmuş-Şer’iyye fi’l-Ahvaliş-Şer’iyye*” isimli külliyyâtın tamamlanan ilk ve tek eseri, “*Kitabu’n-Nafakât*” olmuştur. Ali Haydar Efendi’nin tercüme ve telif ettiği eser, İslâm hukukunun ve özellikle Hanefi fikhinin nafaka konusundaki tek kodifikasyonu özelliğini haizdir. I. Dünya Savaşı ve sonrasında 1918 Mondros Antlaşması’nın imzalanması, hukuk sahasındaki çalışmaları akim bıraktığı gibi⁷⁷ bu çalışmanın da kanunlaşmasını engellemiştir.

Ali Haydar Efendi’nin kanunlaştırma çalışmalarındaki ehliyetinin bâriz bir örneği olan *Kitabu’l-İstihkâk*, Ahmed Cevdet Paşa’nın *Mecelle*’nin tedviniyle hukuk tarihinde açtığı çığırda atılmış adımların ilk örneklerinden biridir.⁷⁸ İslâm hukuku kaynakları menşe ve mehaz kabul edilerek hazırlandığı için “Yerli Menşeli Kanunlar” kategorisine dahil olmaktadır. Nafaka konusunu derli toplu bir şekilde ele almaktadır; fakat tasnifi düzgün olmayıp kanun maddeleri yer yer tekrarlanmıştır. Kanunluk özelliğinin yanısıra meseleci usûl de bariz bir şekilde göze çarpmaktadır; kanun tekniği yönünden *Mecelle* ve *Hukûk-i Aile Kararnâmesi* derecesine çıkamamıştır.

3. Hukûk-i Aile Kararnâmesi

Tanzimatla başlayıp İsviçre Medeni Kanunu’nun iktibasıyla son bulan Osmanlı kanunlaştırma hareketinin son merhalesini Aile hukuku alanında atılan adımlar oluşturmaktadır. 1917 tarihli *Hukûk-i Aile Kararnâmesi*⁷⁹ (HAK), tamamen İslâm hukukuna göre hazırlanmış⁸⁰ yerli kanunlar⁸¹ veya yerli menşeli kanunlar diye isimlendirebileceğimiz ilk devre kanunlaştırma hareketinin bir hayli gecikmiş son halkasını teşkil etmektedir.⁸²

75 Ali Haydar Efendi, *Kitabu’n-Nafakât*, s. 4.

76 Bilmen, *a.g.e.*, I, 4.

77 Ünal, Mehmet, “Medeni Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnâmesi”, *AÜHFD*, c. XXXIV, sy. 1-4, s. 210.

78 Yavuz, “a.g.m.”, s. 93.

79 *Ceride-i İlmiyye*, sy. 34, y. 4, (1336), s. 986-1004.

80 Cin, Halil, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, SÜHF Yay., Konya 1988, s. 293.

81 Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimât*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 40.

82 Ünal, “a.g.m.”, s. 204-205.

HAK, kadına belli sebeplere dayanarak kocasından ayrılma imkânı tanıyan bazı düzenlemeler (md. 119-131) içermektedir. Bu düzenlemelerden 122. ve 126. maddeler kadına haklı sebeplere dayanarak mahkemeye müracaatla boşanma talebi salâhiyetini vermiştir. HAK'ın bu iki maddesine esas teşkil eden iki irade-i seniyyenin dayandığı fetvalar, Ali Haydar Efendi'nin fetva emini olduğu dönemde hazırlanmıştır.⁸³

HAK'ın 122. maddesi, kocada mevcut bazı hastalıklar sebebiyle kadına hâkime müracaat ederek evliliğe son vermesini talep edebilme hakkını düzenlemiştir.⁸⁴ Bu maddenin hazırlanmasında esas dayanak, 16 Cemâziyelülâ 1334 tarihli fetva⁸⁵ olup bu fetvanın mazbatası, Ali Haydar Efendi'nin de içinde yer aldığı beş kişilik heyet-i telifiye tarafından hazırlanmıştır.⁸⁶

HAK'ın 126. maddesi, gâip olan erkeğin karısına, kocadan gâiplik sebebiyle nafaka tahsili zorlaştığı takdirde hâkime müracaat ederek evliliğe son vermesini talep edilebilme hakkını düzenlemektedir.⁸⁷ Bu maddenin hazırlanmasında esas tutulan dayanak 23 Rebiulahir 1334 tarihli fetvadır: “*Zevc gâib olarak nafakanın tahsili müteazzir olduğu takdirde zevcenin talebiyle kâdı nikahı fesheder.*” Bu fetvanın mazbatasını hazırlayan telif heyetinde yer alan Ali Haydar Efendi'nin mazbatada *fetva emini* olarak imzası bulunmaktadır.⁸⁸

Ali Haydar Efendi'nin fetva emanetinde bulunduğu dönemde hazırlanan bu iki fetva, İslâm aile hukuku alanında atılmış önemli bir adım teşkil etmektedir. Birinci fetvada, kocası tehlikeli bir hastalığa yakalanan kadının, İmam Azam ile İmam Ebu Yusuf'un icthatlarının aksine⁸⁹ İmam Muhammed'in görüşüne binâen, boşanmasına imkân sağlanmıştır. İkinci fetvada ise, geride ailesinin nafakasını sağlayacak mal bırakmadan kaybolan kimselerin eşlerine, Şafii ve Hanbelî mezheplerinden faydalanarak⁹⁰ boşanma imkânı getirilmiştir. Bu fetvalar neticesinde hazırlanan iki irâde-i seniyyeyle, Osmanlı kanunlaştırma çalışmalarında Hanefî mezhebinin yanında diğer sünnî mezheplerden de istifade kapısı aralanmıştır.

4. Vâcibât Komisyonu Başkanlığı

Mecelle'nin eksik bir medeni kanun olduğu ve resmi mezhebe bağlı kaldığı için zamanın ihtiyaçlarını karşılayamadığı hususundaki tenkitler, II. Meşrutiyet'ten

83 *Ceride-i İlmiyye*, sy. 20, y. 2, (1334), s. 356; *Ceride-i İlmiyye*, sy. 21, y. 2, (1334), s. 398.

84 *Ceride-i İlmiyye*, sy. 34, y. 4, (1336), s. 999; Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Boşanma*, SÜHF Yay., Konya 1988, s. 130.

85 Bilmen, *a.g.e.*, II, 355.

86 *Ceride-i İlmiyye*, sy. 21, y. 2, (1334), s. 394-395; *Düstur*, 2. Tertip, VIII, 853-857.

87 *Ceride-i İlmiyye*, sy. 34, y. 4, (1336), s. 1000; Cin, *Boşanma*, s. 130-131.

88 *Ceride-i İlmiyye*, sy. 20, y. 2, (1334), s. 353-356.

89 Bilmen, *a.g.e.*, II, 355.

90 Bilmen, *a.g.e.*, II, 470-471.

sonra daha da artmaya başlayınca *Mecelle* üzerindeki ilk tadil ve tamamlama çalışması bizzat *Mecelle Cemiyeti* tarafından yapılmıştır.⁹¹ 1916 tarihli Kanun-ı Medeni Komisyonu'ndan da beklenen sonuç elde edilemeyince 1923'te isimleri değiştirilerek ve görev alanları yeniden belirlenerek yeni komisyonlar oluşturulur.⁹² Bunlardan Kanun-ı Medeni Komisyonu, *Vacibât Komisyonu* ve *Ahkâm-ı Şahsiye Komisyonu* adıyla iki alt komisyondan oluşmaktaydı. *Vacibât Komisyonu*'nun kuruluş amacı ve hedefi “*terakkiyât-ı hukukiyyenin istilzam eylediği tasnif-i ilmi dairesinde kavâid-i esasiyye ile emvâla ve ale’l-itlak hukuk-i tasarrufiyeye ve vacibât ve ukûda ait aksâmın müzâkere ve tesbiti*” ile işigâl etmek⁹³ olarak belirlenmişti.

Ali Haydar Efendi *Vacibât Komisyonu*'na kuruluşunda başkan olarak atanmış, daha sonra istifa etmiştir.⁹⁴ Bu istifanın gerekçeleri bilinmemekle beraber komisyon başkanlığına Seyyid Bey'in getirilmiş olması⁹⁵ bunun, kanunlaştırmada fıkhnın esas alınmasını savunan ulemanın tasfiyesinin adımları olarak anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Ayrıca kısa bir müddet sonra komisyonların tamamen lağvedilmiş olması da, Batı hukukunun biricik ölçü kabul edilmesinin zeminini hazırlaması açısından önemlidir.

III. Eserleri

Ali Haydar Efendi, gerek yükseköğretim ve yargı kurumlarında, gerekse fetva emânetinde bulunduğu yıllarda çok verimli bir telif hayatı geçirmiş ve hukuk sahasında önemli eserler vermiştir.⁹⁶ Bunlardan telif olanlar kadar yazdığı şerhler ve makaleleri de İslâm ve Osmanlı hukuku sahasında büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Son dönem Osmanlı kanunları üzerinde kaleme aldığı şerhler, adeta bu kanunların resmi yorumu niteliğini kazanmıştır. Eserlerinin konu ve muhtevalarına bakıldığında, bunların *Mecelle*'nin eksik bıraktığı sahaları doldurma hedefine matuf olarak kaleme alındığı kanaatini pekiştirmektedir.

A. Kitaplar

1. Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm

Osmanlı medeni kanunu diyebileceğimiz *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin önemli şerhlerinden biri *Dürerü'l-Hukkâm*'dir. Bilindiği gibi *Mecelle*, Tanzimat'tan sonraki yerli kanunlaştırma hareketinin en önemli ürünlerinden olup İslâm hukuku kaynak alınarak hazırlanmış bir kanundur.⁹⁷ Bundan dolayı *Mecelle*, yeni hükümler

91 Kaşıkçı, a.g.e., s. 313-314.

92 Kaşıkçı, a.g.e., s. 377.

93 *Ceride-i Adliyye*, sy. 10, y. 1, (1326), s. 463.

94 *Ceride-i Adliyye*, sy. 10, y. 1, (1326), s. 464.

95 Kaşıkçı, a.g.e., s. 378.

96 Günay, H. Mehmet, “Son Devir Osmanlı Hukukçusu Küçük Ali Haydar Efendi (1853-1935): Hayatı, İlmî Faaliyetleri ve Eserleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2005, sy. 6, ss.179-188.

97 Velidedeoğlu, a.g.e., s. 56.

içeren bir kanun değil; esasen mevcut ve tatbik edilmekte olan İslâm hukukuna dayalı Osmanlı medeni hukukunun Hanefî mezhebi merkezli uygulamasının bir tedviridir.⁹⁸

a- Eserin Muhtevası ve Özellikleri:

Dürerü'l-Hukkâm, *Mecelle*'nin şerhiyle ilgili sistematik çalışmaların en mufassalı olup *Mecelle*'yle ilgili araştırmaların temel kaynakları arasında yer almaktadır. *Mecelle*'deki meselelerle alakalı olarak başka şerhlere adeta ihtiyaç bırakmayacak bir titizlikle hazırlanmış bu şerhin özellikleri şöyle özetlenebilir:

1-Eser *Mecelle*'nin tam bir şerhidir; bütün maddeler klasik hukuk şerhleri sisteminde açıklanmış ve ihtiva ettiği şer'î hükümlerin kaynakları belirtilmiştir. Böylece şerh, *Mecelle*'nin düzenlediği küllî kaideler, şahıs, eşya-borçlar, ticaret ve usul hukukuyla ilgili hükümleri ihtiva eden bir fıkıh kitabı mahiyetini kazanmıştır. Müellif ayrıca fıkıh kitaplarında zikredilen ama *Mecelle*'de yer almayan konuları da kitabına almıştır.

2-Müellif yer yer Osmanlı uygulama örneklerine ve hukukî düzenlemelere atıflar yapmakta, bazen de tenkitlerini belirtmektedir.

3-Müellif, hukukî meseleler hakkında muteber fıkıh kitaplarındaki şer'î hükümleri nakletmiş, ihtilâf söz konusu ise meseleleri tartışmış, *Mecelle*'nin hangi görüşü tercih ettiğini veya hangisinin tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Nadir olarak da Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fıkıhçıların görüşlerini zikretmiştir. Fıkıh kitaplarında bulunmayan hükümlerle ilgili mevcut fetvaları nakletmiş, hakkında hukukî bir hükme rastlanmayan meseleleri ise bizzat kendisi çözmeye çalışmıştır.⁹⁹

b- Eserin Matbu Nüshaları:

Ali Haydar Efendi, *Mecelle*'nin şerhine ilk önce *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-A'lâm* ismiyle başlamıştır. İlk olarak eserin, hukukun genel prensipleriyle ilgili 100 maddesi şerh edilerek *Medrese-i Hukuk* dergisinde yayımlanmıştır. Hukuk öğrencilerinin sonradan müstakil bir kitap haline getirdikleri bu kısmın bazı eksiklerini Ali Haydar Efendi tamamlayarak yeni baştan yazmıştır. İslâm ve Osmanlı borçlar hukukunun en önemli bölümünü teşkil eden ve satım akdini konu alan "Kitâbu'l-Büyü" ile beraber eserin ilk cildi yine önce *Medrese-i Hukuk* dergisinde yayımlanmıştır. Bir ders takriri şeklinde olan bu ilk kitabın *Mecelle*'ye

98 Yavuz, *a.g.m.*, s. 95

99 Akgündüz, "Dürerü'l-Hukkâm", *DİA*, X, 28-29.

100 Akgündüz, "Dürerü'l-Hukkâm", *DİA*, X, 28. Eserin baskıları için bkz. Çöğenli, Sadi, *Hoca Emin Efendizâde Bibliyografyası*, Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1990, s. 7-11; Narin, *a.g.e.*, s. 33-35.

layık bir şerh olmadığı kanaatine varan müellife göre tam bir *Mecelle* şerhi, fikhî görüşler ve kaynakları gösterilerek yapılmalıdır. Nitekim bu eksiği *Fevâid-i Emîniyye* adlı bir eserle gidermeye çalışmış ve *Mecelle*'nin fikhî nakillerini bu kitapta toplamıştır.

Ali Haydar Efendi daha sonra Fetvahâne-i Âli ile Mekteb-i Hukuk'ta edindiği tecrübeler ve yapılan tavsiyeler ışığında eseri yeniden gözden geçirmiş, sadece maddelerin açıklamasından ibaret olan ilk şekille nakilleri ihtiva eden *Fevâid-i Emîniyye*'yi birleştirerek *Dürrü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* adını verdiği eseri meydana getirmiştir. Bu muhtevayla ilk defa 1310-1316 (1892-1898) yılları arasında on altı cüz halinde neşredilen eser daha sonra dört cilt olarak yayımlanmış olup (İstanbul, 1330)¹⁰⁰ latinize şekliyle yeni baskısı da yapılmıştır.¹⁰¹ Ayrıca Fehmi el-Hüseyni tarafından 1330 baskısı esas alınarak Arapça'ya tercüme edilmiş ve 1925-36 yılları arasında Hayfa, Yafa, Gazze ve Kahire'de çeşitli defalar basılmıştır.¹⁰²

2. Mirkâtu'l-Mecelle

Mecelle'nin on birinci kitabından on altıncı kitabına kadar olan kısmının muhtasar bir şerhi olup 1298-1299 yıllarında *Medrese-i Hukuk Mecmuası*'nda yayımlanmıştır.¹⁰³ Eserin Ali Haydar Efendi'ye ait olduğu, müellifin on dördüncü kitabın kapağındaki isminden anlaşılmaktadır.

3. Şerh-i Cedîd li Kânûni'l-Arâzi

Mülk arazi ve sahih vakıf arazisi dışındaki arazi çeşitleri ve özellikle mirî araziyle ilgili esasları kanunlaştıran 1274 (1858) tarihli *Arazi Kanunnâmesi*, arazi hukuku hükümlerini modern kanunlaştırma tekniğine uygun olarak bir araya getirmiş;¹⁰⁴ mevcut toprak rejimini düzenleyerek arazi hukuku sahasında o zamana kadar süregelen dağınıklığı önlemiştir.¹⁰⁵ Ali Haydar Efendi'nin bu çalışması ise, *Arazi Kanunnamesi* üzerine yapılan en tanınmış şerhlerden biri olup¹⁰⁶ Mülkiye Mektebi'nde 1898-1908 yılları arasında okuttuğu Arâzi dersinin¹⁰⁷ ürünüdür ve aynı zamanda kendi ders notlarının bir hülâsası niteliğindedir.

101 Bkz. *Dürrü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (Haz. Raşit Gündoğdu, Osman Erdem), I-IV, İstanbul, ts. [Osmanlı Yay.].

102 el-Mahmesânî, Subhî, *Felsefetü't-teşri' fi'l-İslâm*, Daru'l-Keşşaf, Beyrut 1952, s. 68.

103 Detayları için bkz. Narin, *a.g.e.*, s. 36-37.

104 Bozkurt, Gülnihâl, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996, s. 150.

105 Aydın, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", s. 24-26; Barkan, Ömer Lütfü, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Birinci baskı, İstanbul 1980, s. 372-373; Velidedeoğlu, *a.g.e.*, s. 49.

106 Eserin tesbit edebildiğimiz bazı baskıları şunlardır: İstanbul, Matbaa-i Safa ve Enver, 1311, 448 s.; İkinci baskı, İstanbul, (A.Asaduryan) Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1319, 3+19+552 s.; İstanbul, (A.Asaduryan) Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1321-1322, 3+19+556+8 s.

107 Çankaya, *a.g.e.*, II, 936.

4. el-Mecmûatu'l-Cedîde fi'l-Kütübi'l-Erba'a

Eser İslâm hukuku sahasında farklı tarihlerde kaleme alınmış ve *Mecelle*'ye ek mahiyetinde yapılmış dört ayrı çalışmayı ihtiva eden bir derlemedir.¹⁰⁸ Sırayla *ibrâ*, *muvâza'a* ve *istiğlal*, *mefkûd* ve *istihkâk* konularının yer aldığı eserin her kitabı bâb ve fasillara ayrılmış, konular kanun tekniği içinde 364 maddede yazılıp şerh edilmiştir. Eserin başında bu çalışmayla ilgili müellifin önemli bir notu; sonunda ise bey', icâre, emânet ve gasp konusunda *Mecelle Cemiyeti* tarafından müzakereye alınmış 11 madde yer almaktadır.¹⁰⁹

Birinci Kitap: "Kitâbu'l-İstiksâ fi Mesâili'l-İbrâ"

Eser,¹¹⁰ "Kâbil-i iskât bulunan bir hakkı iskât etmektir."¹¹¹ şeklinde tarif edilen *ibrâ* akdi konusunda yapılmış bir çalışmadır. Bir mukaddime, altı fasıl ve bir hatimedden ibaret olup ilk 69 maddeyi ihtiva etmektedir.

İkinci Kitap: "Kitâbu'l-Muvâza'a ve'l-İstiğlâl"

Eser,¹¹² "İki kimsenin bir garaz ve maksattan dolayı aslî olmayarak bir tasarrufu izhâr etmek üzere tehada beynlerinde sarâhaten ve lisânen kararlaştırdıktan sonra mezkûr tasarrufu alenen izhâr ve inşâ etmektir."¹¹³ şeklinde tarif edilen *muvâzaa* konusunda yapılmış bir çalışmadır. *Muvâzaanın* satım akdi, icâre, hibe ve kısmet gibi nakz ve ikâle edilebilen inşalar ile ikrar gibi ihbarlarda geçerli olmakla beraber boşama gibi feshe elverişli olmayan inşalarda cari olmadığı¹¹⁴ belirtilerek konu ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Farklı iki baskısı olan bu kitap¹¹⁵ Ayrıca kitap Prof. Dr. Sabri Erturhan tarafından latinize edilip sadeleştirilmiştir.¹¹⁶

Üçüncü Kitap: "Kitâbu'l-Mefkûd"

el-Mecmûatu'l-Cedîde'nin üçüncü kitabı olarak¹¹⁷ 116-157. maddeler arasında yer alan bu çalışmanın 1309 ve 1316 tarihli iki ayrı basımı da bulunmaktadır.¹¹⁸

108 Özege, M. Seyfettin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, Fatih Yay., İstanbul 1971, III, 1058; Çöğenli, a.g.e., s. 11.

109 Ali Haydar Efendi, *el-Mecmûatu'l-Cedîde*, s. 136-140; Eserin baskısı: İstanbul, Dersaadet Hukuk Matbaası, 1332, 140 s.

110 Ali Haydar Efendi, *el-Mecmûatu'l-Cedîde*, s. 2-44.

111 Ali Haydar Efendi, *el-Mecmûatu'l-Cedîde*, s. 2.

112 Ali Haydar Efendi, *el-Mecmûatu'l-Cedîde*, s. 44-66.

113 Ali Haydar Efendi, *el-Mecmûatu'l-Cedîde*, s. 45.

114 Ali Haydar Efendi, *el-Mecmûatu'l-Cedîde*, s. 45.

115 Birinci baskı, *Risâletu'l-Muvâza'a ve'l-İstiğlâl*, İstanbul, (A.Asaduryan) Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1316, 35+1+3 s.; İkinci baskı, *Kitâbu'l-Muvâza'a ve'l-İstiğlâl*, İstanbul, Dersaadet Hukuk Matbaası, 1322, (*el-Mecmûatu'l-Cedîde*'nin içinde), 44-60 s.

116 Erturhan, Sabri, "Muvâzaa ve İstiğlâl", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2005, sy. 5, ss. 267-295.

117 Ali Haydar Efendi, *el-Mecmûatu'l-Cedîde*, s. 60-73.

Dördüncü Kitap: “Kitâbu’l-İstihkâk”

Kitâbu’l-İstihkâk,¹¹⁹ Ali Haydar Efendi’nin Osmanlı kanunlaştırma çalışmaları içinde değerlendirebileceğimiz özgün bir eseridir. İstihkâk davası, *Mecelle*’de belirli bir başlık altında düzenlenmemiş olup konuya sadece ispat açısından “*Kitâbu’l-Beyyinât ve’t-Tahlif*”te ve bilhassa 1756-1761. maddelerinde yer verilmiştir. Hukukta önemli bir yer tutan istihkak davası gibi bir konuyu sadece ispat açısından incelemekle yetinmek istemeyen Mecelle Cemiyeti,¹²⁰ bu konuyu *Mecelle* sistem ve üslubunda kaleme alma görevini Ali Haydar Efendi’ye vermişti.¹²¹ Mecelle Cemiyeti’nin toplantılarının tatil edilmesi üzerine, hazırlanan kitap müzakere edilemeyip bu çalışma akim kalmıştır. *el-Mecmûatu’l-Cedîde*’nin dördüncü kitabı olarak 1332’de basılan eser, bir mukaddime, iki bap ve 12 fasıl olarak 217 maddeyi ihtiva etmektedir.

5. Risâletü’l-Muvâza’a ve’l-İstiğlâl

Muvâzaa konusunda yapılmış bir çalışma olan bu risâle¹²² iki bab, 11+2 fasıl, bir hatimeden oluşmuş ve konular “mesele” şeklinde numaralandırılmıştır. *el-Mecmûatu’l-Cedîde*’de ikinci kitap olarak yer almış bulunan bu risâlenin farklı iki baskısı mevcuttur.¹²³

6. Risâle-i Mefkûd

İslâm hukukunun mefkûd hakkındaki hükümlerini içeren eser,¹²⁴ iki bölümdür. Mefkûdla ilgili ahkâmın yer aldığı birinci bölüm, bir mukaddime, üç fasıl ve bir hatimeden oluşmakta ve 42 meseleyi ihtiva etmektedir. İkinci bölümde ise risâledeki hüküm ve meselelerin kaynaklarına yer verilmiş olup mefkûdla ilgili ahkâmın fıkıh kitaplarından alıntılanan ibareleri birinci bölümün sistematığı içinde düzenlenmiştir. Eser, kanun tekniğine uygun olarak yazılmış olup her mesele ve hüküm numaralandırılmıştır. Hanefî mezhebine göre yazılmış olan eserde diğer mezheplerin içtihatlarına da yer verilmiştir. Eserin üç baskısı olup¹²⁵ ayrıca Ömer Faruk Habergetiren tarafından tanıtılarak günümüz Türkçesine çevrilmiştir.¹²⁶

118 Geniş bilgi için “Risâle-i Mefkûd” başlığına bkz.

119 Ali Haydar Efendi, *el-Mecmûatu’l-Cedîde*, s. 73-136.

120 Kaşıkçı, *a.g.e.*, s. 334.

121 Ali Haydar Efendi, *el-Mecmûatu’l-Cedîde*, s. 1.

122 Özege, *a.g.e.*, IV, 1483; Çöğenli, *a.g.e.*, s. 12.

123 Birinci baskı, *Risâletü’l-Muvâza’a ve’l-İstiğlâl*, İstanbul, (A.Asaduryan) Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1316, 35+1+3 s.; İkinci baskı, *Kitâbu’l-Muvâza’a ve’l-İstiğlâl*, İstanbul, Dersaadet Hukuk Matbaası, 1322, (*el-Mecmûatu’l-Cedîde*’nin içinde), 44-60 s.

124 Özege, *a.g.e.*, IV, 1477; Çöğenli, *a.g.e.*, s. 12.

125 Birinci baskı: İstanbul, Matbaa-i Ebuzziya, 1309, 45+3 sahife; İkinci baskı: İstanbul, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1316, 45+3 s.; Üçüncü baskı: İstanbul, 1322 (*el-Mecmûatu’l-Cedîde* içinde, 60-73 s.)

126 Habergetiren, Ömer Faruk, “Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve ‘Mefkûd Risâlesi’”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2013, sy. 22, ss. 493-516.

7. Kitâbu'n-Nafakât

Kitabın tam ismi *el-Cüzü'l-evvel mine'l-Ahkâmiş-Şer'iyye fi'l-Ahvâliş-Şahsiyye Kitâbu'n-Nafakât* şeklindedir. Mustafa Hayri Efendi'nin meşihatı zamanında Telif-i Mesâil şubesi tarafından tercüme ve telif edilmesine karar verilen *el-Ahkâmuş-Şer'iyye fi'l-Ahvâliş-Şahsiyye* adlı eserin birinci cildi olarak nafaka konusunu düzenlemek üzere Ali Haydar Efendi tarafından hazırlanmıştır.¹²⁷

Genelde *el-Ahkamuş-Şer'iyye*, özelde *Kitâbu'n-Nafakât*'ın hazırlanmasının nedenlerini Ali Haydar Efendi özetleyerek dört esasa ırcâ etmektedir: 1-Fıkıh eserlerinde konular, aynı kitapta toplu halde bulunmamaktadır. 2-Fıkıhın aynı konudaki ahkâmı farklı yerlere serpiştirilmiştir. 3-Fıkıh eserlerinin Arapça kaleme alınmış olması sebebiyle herkes bu kitaplardan faydalanamamaktadır. 4- Hanefi mezhebinin farklı tabakalarda yer edinmiş müçtehitlerinin değişik kavilleri arasında sahih ve râcih kavli temyiz edip meseleleri buna göre çözmeye çalışmanın zorluğu bu çalışmanın ana sebepleridir.¹²⁸

Osmanlı Nafaka Kanunu taslağı¹²⁹ olarak bir mukaddime, 8 bab ve 634 maddeyi ihtiva eden *Kitâbu'n-Nafakât*, İslâm nafaka hukukunda yapılan ilk kanun özelliğini haizdir. Hanefi mezhebi esas tutularak ve fetva için muteber sayılan eserlerden derlenerek hazırlanmıştır. Az da olsa bazı maddeler, Hanefi mezhebinde fetva için zayıf kabul edilen içtihatlardan seçilmiştir. Bazı konularda, Hanefi mezhebi dışındaki mezheplerin içtihatlarına da yer verilmiştir.¹³⁰

Bu kanun taslağı, neşredildiği tarihten sonra İslâm nafaka hukuku sahasında yapılan çalışmalara da kaynak olma vasfını taşımaktadır.¹³¹ Evlilik ve hısımlık nafakasını İslâm hukukunun temel kaynaklarını esas alarak inceleyen Celal Erbay, “İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası” isimli doktora tezinde İslâm hukukunda mevcut olan nafakayla ilgili hükümleri *Kitâbu'n-Nafakât* ile Türk medeni kanunu ve Türk yargı kararlarınca benimsenen çözümlerle mukayese etmiştir.¹³²

Eserin iki ayrı basımı¹³³ ve bir yazma nüshası mevcuttur. Orhan Çeker tarafından latinize edilip yayımlanan¹³⁴ eserin yazma nüshası, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi 975 demirbaş numarasında kayıtlı olup yazmanın sonunda müellifin ismi ve 4 gurra-i Recep 1333 tarihi yer almaktadır.

127 Bilmen, *a.g.e.*, I, 3-4; İpşirli, “Mustafa Hayri Efendi”, *DİA*, XVII, 64.

128 Ali Haydar Efendi, *Kitâbu'n-Nafakât*, s. 3-4.

129 Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, Rağbet Yay., İstanbul 1998, s. XII.

130 Ali Haydar Efendi, *Kitâbu'n-Nafakât*, s. 4.

131 Bkz. Bilmen, *a.g.e.*, III, 518.

132 Bkz. Erbay, *a.g.e.*, s. XII.

133 İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333, 151 s.; İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1334, 164 s.

134 Ali Haydar Efendi, *Nafaka Kanunu* (Haz. Orhan Çeker), Ebru Yay., İstanbul 1985.

8. Risâle-i Mühimme

“*Risâle-i Mühimme: Beslemek Şartıyla Bey, Hibe, Ferağ Hakkındadır*”

Eser, beslemek şartıyla ferağ konusunda kaleme alınmış müstakil bir çalışmadır.¹³⁵ *Beslemek şartıyla bey*, müellifin *Dürerü'l-Hukkâm* isimli eserinde; *bu şartla yapılacak hibenin* de sahih olduğu, *Mecelle*'nin 855. maddesi ile *Dürer*'deki şerhinde¹³⁶ işlendiği ifade edilerek bu iki konu eserin muhtevası dışında bırakılmıştır. *Beslemek şartıyla ferağ* mülk akar ve menkul mallarda cari olmadığı için, eserin konusu münhasıran miri ve mevkuf arazi ile icareteynli vakıfların beslemek şartıyla ferağıdır.¹³⁷

Kitap, *Arazi Kanunu*'nun 18 Sefer 1306 / 12 Teşrinievvel 1304 tarihinde tadil edilen 114. maddesi¹³⁸ ve aynı tarihte kabul edilen beslemek şartıyla icareteynli musakkafât ve müstegillât-ı mevkûfenin ferağı hakkındaki kanununun¹³⁹ şerhi olarak hazırlanmıştır. Her iki kanun maddesi farklı hükümler barındırmadığından, aynı başlık altında şerh edilmiştir.¹⁴⁰ Eserin sonunda beslemek şartıyla ferağ konusunda 1318 ve 1336 tarihli iki şuray-ı devlet mazbatası yer almaktadır.¹⁴¹ Arazi hukuku ve hukuk tarihimiz bakımından önemli bir kaynak olan eser, Osmanlı kanunnamelerinde ferağın hukuki durumu ile zamanla yapılan tadilat ve yeni düzenlemeler hakkında önemli bilgiler içermektedir.

9. Deyn'in Süret-i Edası ve İcârenin Ahad-ı Âkideynin Vefatı Halinde Adem-i İnfisâhı Hakkındaki Ahkâm¹⁴²

Eser,¹⁴³ iki risâleyi ihtiva etmektedir:

Birinci Risâle: “*Risâle fî Kazâi'd-Düyûn ve İktizâuh*”

Müellif tarafından “*Madeni altın ile sabit olan düyûnun madeni altın itâsıyla tediyesi lazım geleceğine dairdir.*” ifadeleriyle konusu tesbit edilen bu makalede, 18 Teşrinievvel 1331/1913 tarihli *Evrak-ı Nakdiye Kanunu*¹⁴⁴ ve 26 Mart 1332/1916 tarihli *Tevhîd-i Meskûkât Kanunu*'ndan¹⁴⁵ önce ve sonra zimmette sabit olan borçların tedavüldeki hangi çeşit parayla eda edilmesi gerektiği incelenmiştir.

135 Eserin baskısı: İstanbul, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1339, 56 s. Ayrıca bkz. Özge, a.g.e., IV, 1478; Çöğenli, a.g.e., s. 12.

136 Bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hukkâm*, II, 664-667.

137 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mühimme*, s. 3.

138 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mühimme*, s. 4; Ali Haydar Efendi, *Şerh-i Cedid li Kânûni'l-Arâzi*, (1321 tarihli baskı), s. 494-499.

139 *Ceride-i Mehâkim*, sy. 469, s. 5423; Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mühimme*, s. 5; a.mlf., *Şerh-i Cedid li Kânûni'l-Arâzi* (1321), s. 498-499.

140 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mühimme*, s. 6.

141 Ali Haydar Efendi, *Risâle-i Mühimme*, s. 50-56.

142 Özge, a.g.e., I, 279; Çöğenli, a.g.e., s. 7.

143 İstanbul, Necm-i İstiklal Matbaası, 1335.

144 *Düstur*, 2. Tertip, VII, 771-772.

145 *Düstur*, 2. Tertip, VIII, 892-894.

İkinci Risâle: “*Risâle fî Hakk-ı Ademi İnfisâhi'l-İcâre bi'l-Mevt*”

Mecelle'de icare konusu müstakil bir kitap olarak düzenlenmiş olmasına rağmen, “ taraflardan birinin ölümü halinde icare akdinin akibeti” konusunda herhangi bir hüküm bulunmamaktadır.¹⁴⁶ Mezhepler arasında ihtilafli olan bu konu, Osmanlı hukukunda farklı zamanlarda değişik uygulamalara münce olmuştur.¹⁴⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hukkâm*'da konuyu açıklamış olmakla beraber¹⁴⁸ *Mecelle Tadil Komisyonu*'nca¹⁴⁹ da üzerinde çalışılan konulardan biri olması nedeniyle bu risâleyi hazırlamıştır.

10. Emvâl-ı Gayr-ı Menkûle ve Teminât ve İzâle-i Şüyû'

Eser,¹⁵⁰ farklı tarihlerde çıkmış üç muvakkat kanunun şerhini ihtiva etmektedir. Bu kanun şerhleri, ilk defa *Cerîde-i Adliyye*'de yayımlanmıştır.

Birinci Kitap, “*Emvâl-ı Gayr-ı Menkûle Kanunu Şerhi*”

“*Emvâl-ı Gayr-ı Menkûle Kanunu Şerhi*” ismini taşıyan birinci kitap (3-160 s.), 5 Cemâziyelülâ 1331 tarihli 19 maddelik “*Emvâl-ı Gayr-ı Menkûlenin Tasarrufu Hakkında Kanun-ı Muvakkat*”ın¹⁵¹ şerhidir. Bu şerh ilk kez 1329'da *Cerîde-i Adliyye*'nin 85-92. sayılarında “*Emvâl-ı Gayr-ı Menkûlenin Tasarrufuna Ait Mevad-ı Kanuniyeye Dair Teşrihat*” ismiyle neşredilmiştir. Eserin girişinde müellifin hukuk anlayışını ve Osmanlıdaki kanunlaştırma hareketi hakkındaki yorumlarını içeren önemli bilgiler yer almaktadır.

İkinci Kitap, “*Emvâl-ı Gayr-ı Menkûlenin Teminat İrâesi Kanunu Şerhi*”

1 Rebiulahir 1331 tarihli “*Emvâl-ı Gayr-ı Menkûlenin Deyn Mukabilinde Teminat İrâesi Hakkında Kanun-ı Muvakkat*”ın¹⁵² şerhi (161-219. s.) olan bu çalışma, ilk defa 1329'da *Cerîde-i Adliyye*'nin 96-99. sayılarında “*Emvâl-ı Gayr-ı Menkûlenin Deyn Mukabilinde Teminat İrâesine Dair Kanun-ı Muvakkat Hakkında*” ismiyle neşredilmiştir.

Üçüncü Kitap, “*Emvâl-ı Gayr-ı Menkûlenin İzâle-i Şüyû' Kanunu Şerhi*”

14 Muharrem 1332 tarihli “*Bi'l-İştirâk Tasarruf Olunan Emvâl-ı Gayr-ı Menkûlenin Taksimi Hakkında Kanûn-ı Muvakkat*”ın¹⁵³ şerhi olup ilk defa 1329-30'da *Cerîde-i Adliyye*'nin 100-103. sayılarında neşredilmiştir.

146 Kaşıkçı, *a.g.e.*, s. 374

147 Ali Haydar Efendi, *Deynin Sûret-i Edâsı*, s. 18-19

148 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hukkâm*, I, 742-745

149 Ali Haydar Efendi, *el-Mecmûatu'l-Cedide*, s. 137; Kaşıkçı, *a.g.e.*, s. 360

150 Özege, *a.g.e.*, I, 349; Çöğenli, *a.g.e.*, s. 11; Eserin baskıları: İstanbul, 1341-1343, Amidi Matbaası, 284+4+1s.

151 *Düstur*, 2. Tertip, V, 239-244

152 *Düstur*, 2. Tertip, V, 158-162.

153 *Düstur*, 2. Tertip, VI, 100-103.

11. Tavzihu'l-Müşkilât fî Ahkâmi'l-İntikalât

Eser,¹⁵⁴ mirî ve mevkuf arazi ile icareteynli vakıfların intikalini ve hükmi şahısların gayr-ı menkul mallar üzerindeki tasarruflarını düzenleyen iki muvakkat kanunun şerhidir.¹⁵⁵

Birinci Kitap, “Emvâl-ı Gayr-ı Menkûle İntikalâtı Hakkında Kanûn-i Muvakkat Şerhi”

Bu kitap 3 Rebiülahir 1331 / 21 Şubat 1328 / 6 Mart 1913 tarihli *Emvâl-ı Gayr-ı Menkûle İntikalâtı Hakkında Kanûn-ı Muvakkat*¹⁵⁶ isimli 12 maddelik kanunun şerhidir.

Ali Haydar Efendi bu kanunun hakim, müftü, dava vekilleri, defter-i hakânî memurları, ilgililer ve halk nezdinde tamamen inkişaf edebilmesi amacıyla bu şerhi kaleme aldığını ifade etmektedir. Bu amaçla Medresetü'l-kudât'ta ilk defa kendisi tarafından okutulmuştur.

İkinci Kitap, “Eşhâs-ı Hükmiyenin Emvâl-ı Gayr-ı Menkûleyi Tasarruflarına Mahsûs Kanûn-ı Muvakkat Şerhi.”

Bu kitap ise hükmi şahısların gayrı menkul mallar üzerindeki tasarruf hakkını düzenleyen 22 Rebiulevvel 1331 / 16 Şubat 1328 tarihli *Eşhâs-ı Hükmiyenin Emvâl-ı Gayr-ı Menkûleyi Tasarruflarına Mahsus Kanûn-ı Muvakkat*¹⁵⁷ isimli 7 maddelik kanunun şerhi olup eserin sadece 1339 tarihli baskısında yer almaktadır.

12. Tatbikât-ı Şer'iyye Dersi¹⁵⁸

Ali Haydar Efendi'nin Medresetü'l-kudât'ta okuttuğu *Tatbikât-ı Şer'iyye Dersi*'ne ait notlardan oluşmaktadır. Mahkeme ilâmları, hukuk belgelerinin özellikleri, düzenleniş biçimi ve dava raporlarıyla ilgili teknik bilgilerin yer aldığı eser, vesikalarla ilgili bazı usul ve esasları açıklayıp konunun bilfiil tatbikatını göstermektedir. Bir giriş ve dört kısımda oluşan eserde müellifin “*Kısm-ı hâmis, sınıfta mahkeme teşkil edilerek icrâ olunacak muhakemât hakkında tenkidâta dairdir.*” diyerek girişte söz konusu ettiği bölüm yer almamaktadır. Eser *Tatbikât-ı Şer'iyye Dersi* adıyla İstanbul'da 1333 yılında (Matbaa-i Âmire, s. 134) basılmıştır.

154 Özege, *a.g.e.*, IV, 1772; Çöğenli, *a.g.e.*, s. 13.

155 Eserin iki baskısı yapılmıştır: Birinci baskı: İstanbul, Hukuk Matbaası, 1329, 120 s.; İkinci baskı: İstanbul, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1339, 194+2 s.

156 *Düstur*, 2. Tertip, V, 145-148.

157 *Düstur*, 2. Tertip, V, 114-116

158 Özege, *a.g.e.*, I, 349; Çöğenli, *a.g.e.*, s. 13.

13. Tertibu's-Sunûf fi Ahkâmi'l-Vukûf

İslâm hukukundaki vakıfların statüsünü ve vakıflarla ilgili fikhî hükümleri işleyen eser madde sistematığıyla kaleme alınmış olup iki cilttir.¹⁵⁹ Arapça'ya tercüme edilmiş ve çevirinin birinci cildinde Seyyid Muhsin Tabatabâi'nin Caferi mezhebinde vakfın hukuki statüsüyle ilgili çalışmasına yer verilmiştir.¹⁶⁰

14. Teshîlu'l-Ferâiz¹⁶¹

Miras konusu, fıkıh kitaplarında “Kitabu'l-ferâiz” başlığı altında incelendiği gibi “ferâiz” ismiyle telif edilen eserlerde müstakil olarak da ele alınmıştır. *Mecelle*'de ise miras hukuku yer almamaktadır.¹⁶² Müellifin *Kitâbu'l-İstihkâk* ve *Kitâbu'n-Nafakât* gibi teliflerinden, *Mecelle*'nin el atmadığı sahalarda kanun taslağı olabilecek eserler meydana getirme çabasını görebiliyoruz. *Teshîlu'l-Ferâiz*'in bu tür bir çalışma olduğunu söylemek mümkündür. Eser,¹⁶³ 1984 yılında Orhan Çeker tarafından sadeleştirilip notlar eklenerek yayımlanmıştır.¹⁶⁴

15. Kitâbu't-Talâk

Ali Haydar Efendi'nin *Kitâbu't-Talâk* isminde yazma halinde bir eseri mevcuttur. Müellif isminin “Emînülfetvâ sâbikan Hocasâde Ali Haydar” şeklinde belirtilmiş olan eser, üç cilt olup Ankara Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi yazma eserler bölümünde birinci cilt 177, ikinci cilt 182 ve üçüncü cilt 187 demirbaş numaralarında kayıtlıdır.

Kitâbu't-Talâk, bir mukaddime ve 25 bapтан oluşmaktadır. Konular maddeleştirilerek yazılmış; bab, fasıl ve mebhaslara taksim edilmiştir. Birinci ciltte 1198 madde bulunmaktadır. İkinci cilt, 1198-1225 arasındaki maddeler tetkikte ıskat edilerek 2020. maddede; üçüncü cilt ise 2092'ye kadar olan maddeler ıskat edilerek 3441. maddede sona ermektedir. Birinci ve ikinci ciltlerde maddelerin yazımında Osmanlıca ibareden sonra her maddenin Arapça aslı ve kaynağı verilirken üçüncü ciltte ise sadece Osmanlıca ibareyle yetinilmiştir.

B. Makaleler

1- “Delâil-i Meşveret”

“Mahkeme-i Temyîz azasından Ali Haydar Emin” imzasını taşıyan bu yazıda şura ilkesinin önemi ve İslâm'daki dayanakları özet bir şekilde anlatılmıştır.¹⁶⁵

159 Eserin baskısı: İstanbul, 1337-1340, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 790 s.

160 Ali Haydar Efendi, *Tertibu's-sunûf fi ahkâmi'l-vukûf* (çev. Ekrem Abdulcebbar, Muhammed Ahmed el-Umar), Matbaatü'l-Bağdad, Bağdat 1950.

161 Özege, *a.g.e.*, IV, 1836; Çöğenli, *a.g.e.*, s. 13.

162 Kaşıkçı, *a.g.e.*, s. 34.

163 Eserin baskısı: İstanbul, 1332, A.Asaduryan / Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 234+2+4 s.

164 Ali Haydar Efendi, *Teshîlu'l-Ferâiz (İslam Miras Hukuku)*, (Sadeleştirme ve notlar, Orhan Çeker), Tekin Kitabevi, Konya, ts.

165 *Sırât-ı Müstakim [Sebilü'r-Reşâd]*, c. 1, sy. 2, (1324), s. 26-27.

2- “Mehâkim-i Nizâmiye Vezâifinin Takyîdi”

Nizamiye mahkemelerinin görevlerini ve görev alanlarının ne şekilde takyîd ve tahsis edildiğini işlemektedir.¹⁶⁶

3- “Zilyedin Hariç Aleyhine Men’-i Taarruz Davası, Arâzi-i Emîriyede Hakk-ı Karâr ve Mürûru Zaman”

Zilyedin hariç aleyhine men-i müdahale davasının sahih olabilmesi ve dinlenbilmesiyle ilgili Temyiz Mahkemesi Hukuk Dairesi’nin 7 Teşrinievvel 1325 tarihli ilâmına verilen cevaptır.¹⁶⁷

4- “Mesele, Ayn-ı Müşterekin Kazâen Taksimi”

Bu makalede¹⁶⁸ hisseleri eşit olmayan müşterek bir malın kazâi taksiminin şekli ve hukukçuların konuyla ilgili görüşleri mevzubahis edilmiştir.

5- “Hukuk-i ‘Âdiye - Kefalet, Teminat”

İhtiyati haciz koymak üzere kanunen güçlü bir kefalet gösteremeyen hâcizin “nakdî servetinden karara iktiran edecek miktar mahkeme veznesine tevdi edildiği takdirde haczin icrasının caiz olup olmayacağına dair” tevcih edilen soruya verilen cevaptır.¹⁶⁹

6- “Mesele-i Hukûkiye”

Karz akdiyle ilgili olarak davalının, davacının kendisine verdiği borcu iade talebine karşılık, paranın davacı tarafından üçüncü bir şahsa göndermek üzere kendisine verildiği iddiası üzerine kurulu bir meselenin *defi* veya *inkâr* davalarından hangisine gireceği ele alınmıştır.¹⁷⁰

7- “Mesele-i Hukûkiyenin Cevabı”

Cerîde-i Adliyye’nin 14. sayısında ele alınan meseleyle ilgili olarak derginin bu sayısında,¹⁷¹ Fetvahâne tarafından verilen fetva ile bu fetvanın kaynakları “Mahkeme-i Temyiz Hukuk Dairesi Reisi Ali Haydar” imzasıyla yer almaktadır.

8- “Usûl-i İstimâ-i Dava”

Ali Haydar Efendi’nin Temyiz Mahkemesi hukuk dairesi başkanırken kaleme aldığı ve konusu muhâkeme usulü¹⁷² olan bu makale, 1326-1327 yıllarında *Cerîde-i Adliyye*’nin 16-34. sayılarında neşredilmiştir. Makalenin ayrı basımı yapılmamıştır.

166 *Ceride-i Adliyye*, sy. 1, y. 1, (1325), s. 25-27.

167 *Ceride-i Adliyye*, sy. 3, y. 1, (1325), s. 91-95.

168 *Ceride-i Adliyye*, sy. 4, y. 1, (1325), s. 132-133.

169 *Ceride-i Adliyye*, sy. 5, y. 1, (1325), s. 169-171.

170 *Ceride-i Adliyye*, sy. 14, y. 1, (1326), s. 583-585.

171 *Ceride-i Adliyye*, sy. 15, y. 1, (1326), s. 623.

172 *Ceride-i Adliyye*, sy. 16, y. 1, (1326), s. 663.

9- “Fâsiden Satılan Malın Haczi”

Bu makale,¹⁷³ *Cerîde-i Adliyye*'nin 20. sayısında yer alan “*Hâciz, medyûn ile şahs-ı sâlis arasındaki bey'in fesadını iddia edebilir mi?*” başlıklı yazıya cevaben kaleme alınmıştır.

10- “Bir Suale Cevap”

Haciz konusunda tevcih edilen bir sorunun cevabıdır.¹⁷⁴

11- “Mesâil-i Hukûkiye Hakkında İrâd Olunan Dört Sualin Cevabı”

Ali Haydar Efendi, muhakeme usûlü konusunda bir mahkeme başkanının, cevabını talep ettiği dört meseleyi izah etmektedir.¹⁷⁵

12- “Sual”

Müşterek mülkiyet konusunda iki soruya cevap olarak kaleme alınmıştır.¹⁷⁶

13- “Es'ile-i Kanûniyye İle Ecvibesi”

Makale, muhakeme usûlü konusunda sorulan üç sorudan ikisinin cevabından oluşmaktadır.¹⁷⁷ Üçüncü sorunun cevabı ise 43. sayıya yer almaktadır.

14- “Bir Sualin Cevabı”

Rüchan hakkı ve tapu hakkı konularında bir önceki sayıda yer alan sorunun muhtasar bir cevabıdır.¹⁷⁸

15- “Emvâl-ı Gayr-ı Menkûlenin Tasarrufuna Âid Mevâdd-ı Kanûniyyeye Dair Teşrihât”

İlk kez 1329'da *Cerîde-i Adliyye*'nin 85-92. sayılarında neşredilen bu makale, 5 Cemâziyelülâ 1331 / 30 Mart 1329 tarihli “*Emvâl-ı Gayr-ı Menkûlenin Tasarrufu Hakkında Kanûn-ı Muvakkat*”ın şerhi olup müellifin *Emvâl-ı Gayr-ı Menkûle* adlı eserinde birinci kitap olarak yer almıştır.

16- “Eşhâs-ı Hükmiyenin Emvâl-ı Gayr-ı Menkûleye Tasarruflarına Mahsûs Kanun-ı Muvakkat”

Hükmî şahısların gayrı menkul mallar üzerindeki tasarruf hakkını düzenleyen 22 Rebiulevvel 1331 / 16 Şubat 1328 tarihli kanunun şerhi olup ilk defa 1329'da *Cerîde-i Adliyye*'nin 94-95. sayılarında neşredilmiş ve müellifin *Tavzihü'l-Müşkilât* adlı eserinin 1339 tarihli baskısında ikinci kitap olarak yer almıştır.

173 *Cerîde-i Adliyye*, sy. 22, y. 1, (1326), s. 953-956.

174 *Cerîde-i Adliyye*, sy. 27, y. 1, (1326), s. 1271-1272.

175 *Cerîde-i Adliyye*, sy. 30, y. 2, (1326), s. 1502-1510.

176 *Cerîde-i Adliyye*, sy. 32, y. 2, (1327), s. 1648-1653.

177 *Cerîde-i Adliyye*, sy. 42, y. 2, (1327), s. 2173-2177.

178 *Cerîde-i Adliyye*, sy. 43, y. 2, (1327), s. 2229.

17- “Emvâl-ı Gayr-ı Menkûlenin Deyn Mukabilinde Teminât İrâesine Dair Kanun-ı Muvakkat Hakkında”

1 Rebiulâhir 1331 / 25 Şubat 1328 tarihli “Emvâl-ı Gayr-ı Menkûlenin Deyn Mukabilinde Teminat İrâesi Hakkında Kanun-ı Muvakkat”ın şerhi olup ilk kez 1329’da *Cerîde-i Adliyye*’nin 96-99. sayılarında neşredilmiş ve müellifin *Emvâl-ı Gayr-ı Menkûle* adlı eserinde ikinci kitap olarak basılmıştır.

18- “Emvâl-ı Gayr-ı Menkûle Kanunu, Bil-İştirak Tasarruf Olunan Emvâl-ı Gayr-ı Menkûlenin Taksimi Hakkında Kanun-ı Muvakkattır”

14 Muharrem 1332 / 1 Kanuni evvel 1329 tarihli “Bil-İştirak Tasarruf Olunan Emvâl-ı Gayr-ı Menkûlenin Taksimi Hakkında Kanun-ı Muvakkat”ın şerhi olup ilk kez 1329-1330’da *Cerîde-i Adliyye*’nin 100-103. sayılarında neşredilmiş ve müellifin *Emvâl-ı Gayr-ı Menkûle* adlı eserinde üçüncü kitap olarak basılmıştır.

19- “Savm-ı Şira Savm-ı Nazar”

Cerîde-i Adliyye, 5 Şubat 1329, y. 4, sy. 101, s. 5527.

20- “el-İfsâh fî Mesâil-i Ademi’l-İnfisâh”

Konusu kira akdinin sona ermesi olan ve *Cerîde-i Adliyye*’nin 1330 tarihli 106-107. sayılarında neşredilmiş olan bu makale, “A. H.” imzasını taşımaktadır. Makalenin Ali Haydar Efendi’ye ait olduğu, *Cerîde-i Adliyye*’nin 117 ve 118. sayılarında Yanya Merkez Bidayet Mahkemesi hukuk reisi A. Zühdü’nün bu makaleye yönelik “*Üstad-ı Muhterem Semahatli Ali Haydar Efendi Hazretlerine*” başlıklı yazısından anlaşılmaktadır.

C. Kendisine Nisbet Edilen Eserler

Hasan Basri Erk, Ali Haydar Efendi’ye *Tuhfetü’l-Ahlâk fî Ahkâmi’l-Evkâf* adında bir eser nisbet etmektedir;¹⁷⁹ fakat muhtelif kaynaklara yaptığımız müracaatlarda bu esere rastlayamadık. Aynı kaynakta, *Şerh Hadîdi’l-Kanûn* isimli bir eser daha nisbet edilmektedir, kaynaklarda zikredilmeyen bu eser, muhtemelen Arâzi Kanunu şerhi *Şerh-i Cedîd li Kanûni’l-Arâzi* olmalıdır. Ayrıca Ali Haydar Efendi’nin kendi ifadeleriyle varlığından haberdar olduğumuz eseri *Kitâbu’n-Nikah*’la¹⁸⁰ ilgili herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

179 Erk, a.g.e., s. 372.

180 Ali Haydar Efendi, *Kitabu’t-Talak*, c. 1, vr. 4^a.

Sonuç

Ali Haydar Efendi, son dönem Osmanlı hukuk sisteminin önemli simalarından biridir. İslâmî ilimleri iyi derecede tahsil etmiş ve derin bir hukuk bilgisine sahip olmuştur. Bunun neticesinde kadılık görevine atanmış, ardından Bidâyet, İstinâf ve Temyiz Mahkemesi üyeliği ve başkanlığında bulunmuştur. Mekteb-i Hukuk, Medresetü'l-kudât ve Mülkiye Mektebi'nde uzun yıllar *Mecelle*, *Arâzi Kanunu*, *Ahkâm-ı Evkâf*, *Kavânîn* ve *Tatbikât-ı Şer'iyye* derslerini okutmuştur.

Fetva eminliği görevinde de bulunan Ali Haydar Efendi, ayrıca çeşitli kanunların hazırlanmasında görev almıştır. Bir İslâm hukukçusu olarak, menşei fıkıh olan kanunlaştırma düşüncesini benimsemiştir. İslâm hukukunun asrımıza uygun olabilecek kanunları çıkarabilme imkân ve kapasitesine sahip olduğu fikrini savunmuş, Batılı ve gayr-ı şer'î kanunların iktibasının karşısında olmuştur.

Ali Haydar Efendi, kendi döneminin en üretken âlimlerindedir. Gerek telif ve gerek kanun şerhi olarak kaleme aldığı eserler, sahasının en yetkin telif ve şerhleri arasında yer almaktadır. Eserleri içinde ona üstün bir konum kazandıran telifi ise, hiç şüphesiz, Osmanlı medeni kanunu olarak kabul edilen *Mecelle*'nin *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* isimli muhalled şerhidir. Bu şerh, özelde *Mecelle*'nin genelde ise İslâm Hukuku'nun anlaşılması yolunda sarf edilecek ilmî mesailerin vazgeçilmez kaynakları arasına yer almıştır. Ayrıca *Kitâbu't-Talâk*, *Kitâbu'n-Nafakât* ve *Risâle-i Mefkûd* gibi eserlerin yanında *Ceride-i Adliyye*'nin muhtelif sayılarında yayımlanmış ilmî makaleleri de Osmanlı hukuk tarihi açısından nitelikli çalışmalar arasında kabul görmüştür. Ali Haydar Efendi, hazırladığı kanun metinleriyle de modern dönemde İslam hukuk ilminin gelişimine katkı sağlamış bir âlimdir.

Kaynakça

Akgündüz, Ahmet, "Dürerü'l-hukkâm", *DİA*, İstanbul 1994, X, 28-29.

Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, I-V, Medrese Yay., İstanbul 1980.

Talip, Ayar, *Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2011.

Aydın, M. Akif, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri* (1985), Bildiriler, İstanbul 1986.

———, "Ali Haydar Efendi, Büyük", *DİA*, İstanbul 1989, II, 396.

- , “Ali Haydar Efendi, Küçük”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 396-397.
- Barkan, Ömer Lütfi, “Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi”, *Türkiye’de Toprak Meselesi*, Birinci Baskı, İstanbul 1980.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yay., İstanbul 1950.
- Bozkurt, Gülnihâl, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996.
- Ceride-i Adliyye*, sy.1, 3, 4, 5, 7, y. 1, (1325); sy. 10, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, y. 1, (1326); sy. 26, 27, 29, 30, y. 2, (1326); sy. 31, 32, 33, 34, 42, 43, y. 2, (1327); sy. 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, y. 4, (1329); sy. 103, 106, 107, y. 4, (1330); sy. 171, 172, 173, (1337)
- Ceride-i İlmiyye*, sy.1, y. 1, (1330); sy. 4, 7, y. 1, (1333); sy. 20, 21, y. 2, (1334); sy. 34, y. 4, (1336); sy. 40, 42, 43, y. 4, (1337).
- Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Boşanma*, Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Konya 1988.
- , *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Konya 1988.
- Çankaya, Ali, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, I-II, Mars Matbaası, Ankara 1968-1969.
- Çeker, Orhan, *Nafaka Kanunu*, Ebru Yay., İstanbul 1985.
- Çöğenli, Sadi, *Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi Bibliyografyası*, Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1990.
- Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I-IV, Türkiye Yay., İstanbul 1971-72.
- Demirci, İslâm, *Osmanlı Meşihat Makamına Bağlı Te’lif-i Mesâil Şubesinin Kuruluşu ve İslâm Hukuku Alanında Yaptığı Çalışmalar*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2002.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, Ali Haydar Efendi Özlük Dosyası*, nr. 23.0639, Nüfus Kayıt Örneği (nkö).
- Düstur*, 2. Tertip, c. 5, 6, 7, 8, 11.

- Erbay, Celal, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, Rağbet Yay., İkinci Baskı, İstanbul 1998.
- Ergen, Hüseyin, *Ali Haydar Efendi (Küçük) Hayatı, İlmi, Şahsiyeti ve Eserleri (1853-1935)*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 1998,
- Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-II, Eser Kültür Yay., İstanbul, 1977.
- Erk, Hasan Basri, *Meşhur Türk Hukukçuları*, Adana, ts.
- Erturhan, Sabri, “Muvâzaa ve İstiğlâl”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2005, sy. 5, ss. 267-295.
- Göztepe, Tarık Mumtaz, *Osmanoğullarının Son Padişahu Vahideddin Mütareke Gayyasında*, İkinci Baskı, Sebil Yay., İstanbul 1994.
- Günay, H. Mehmet, “Son Devir Osmanlı Hukukçusu Küçük Ali Haydar Efendi (1853-1935): Hayatı, İlmi Faaliyetleri ve Eserleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2005, sy. 6, ss.179-188.
- Güneş, İhsan, *Türk Parlamento Tarihi*, c. I, TBMM Vakfı Yay., Ankara 1995.
- Habergetiren, Ömer Faruk, “Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve ‘Mefkûd Risâlesi’”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2013, sy. 22, ss. 493-516.
- İpşirli, Mehmet, “*Hayri Efendi, Mustafa*”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 62-64.
- İstanbul Şer’iye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri, IV, 208.
- Koçu, Reşat Ekrem, *İstanbul Ansiklopedisi*, c. IX, İstanbul 1968.
- Kandemir, Feridun, *Peygamberimizin Gölgesinde Son Türkler Medine Müdafası*, Yağmur Yay., İstanbul 1974.
- Kaşıkçı, Osman, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 1997.
- Kıcımın, Naci Kâşif, *Medine Mudâfası Hicaz Bizden Nasıl Ayrıldı*, İkinci Baskı, Sebil Yay., İstanbul 1976.
- el-Mahmesânî, Subhî, *Felsefetü’l-teşri’ fi’l-İslâm*, İkinci Baskı, Daru’l-Keşşaf, Beyrut 1952.
- Mardin, Ebü’l-Ulâ, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Birinci Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996.

- Narin, İsmail, *Ali Haydar Efendi'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri*, (Sakarya Üniversitesi SBE, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Erkal), Sakarya 2001.
- Özege, M. Seyfettin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, I-V, Fatih Yay., İstanbul 1971.
- Öztuna, Yılmaz, *Hüseyin Sâdeddin Arel*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1986.
- Sevig, Vasfi Raşid, “Profesör Arsebük”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1954, c. XI, sy.1, ss. 1-3.
- Sırât-ı Müstakim [Sebîlü'r-Reşâd]*, c. 1, sy. 2, (1324).
- Sanal, Haydar, “Arel, Hüseyin Sadeddin”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 352-354.
- Türkgeldi, Ali Fuat, *Görüp İştiklerim*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1949.
- Üçok, Coşkun v.dğr., *Türk Hukuk Tarihi*, Sekizinci Baskı, Savaş Yay., Ankara 1996
- Ünal, Mehmet, “Medenî Kanununun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnâmesi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. XXXIV, sy. 1-4, 1977.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimât*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940.
- Yavuz, Hulûsi, “Mecelle'nin Tedvîni ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri”, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri (1985)*, Bildiriler, İstanbul 1986.

İslam Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar *

Yunus ARAZ**

ÖZ

Bu çalışmada erken dönemden itibaren fukahânın gündeminde önemli bir yer edinen menfaatin mal sayılıp sayılmaması ve buna bağlı olarak hukukî işlemlere konu olup olmayacağı incelenecektir. Menfaatin hukuki konumu üzerinde ciddi tartışmalar ve görüş farklılıkları oluşmuş ve bu farklılıklar başta menfaat içerikli akitlerde temel olarak ele alınan icâre akdi olmak üzere birçok hukukî tasarrufta etkisini göstermiştir. Bu çalışmamızda öncelikle fıkıh açısından menfaatin tanımı ve nelerin menfaat sayılabileceği, menfaatin mal sayılıp sayılmadığı ile ilgili tartışmalar ve menfaat içerikli bazı tasarruflar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Menfaat, Mal, İcare, Rehin, Vasiyet, Vakıf,

ABSTRACT

The Benefit in Islamic Law and Some Savings Including Benefit

In this matter, we will discuss whether benefit that it is important place in fuqaha is a commodity or not and in this context whether it is engaged with legal process or not. Benefit in legal process has serious ideas of dilemma and debate and all that situation is sensed in lots of legal savings that especially on rental contract which is based on handled in benefit context. This article aims to search firstly definition of benefit, what it comes into being, discussions on whether it is commodity or not and savings engaged with benefit based.

Keywords: Islamic law, benefit, commodity, Rent, Mortgage, Bequest, Mortmain (Waqf).

* Bu makale tarafımızdan hazırlanan "İslam Hukukunda Menfaatin Tazmini" isimli Doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

Giriş

İnsanların birbirleriyle olan muamelelerinde uymaları gereken kurallar gerek Kur'ân'da gerekse sünnette, genel ilkeler ve özel hükümler bağlamında bildirilmiştir. İslam âlimleri de bu iki temel kaynaktan yer alan ana ilkeler doğrultusunda, meydana gelen yeni olaylarla ilgili hükümlere ulaşmak için çaba sarf etmişlerdir. İslam hukukçularının fıkıhın oluşum sürecinden itibaren üzerinde durdukları ve farklı hükümlere ulaştıkları konulardan biri de menfaatin hukukî konumudur. Daha çok gasp ve itlaf durumunda tazminat konuları işlenirken menfaat konusuna değinilmekte ve burada menfaat ile ilgili teorik bilgiler verilmektedir. Menfaatin mal sayılıp sayılmaması ve buna bağlı olarak hukukî işlemlere konu olup olmayacağı üzerinde ciddi tartışmalar ve görüş farklılıkları oluşmuştur. Menfaatle ilgili bu teorik farklılıklar, doğrudan menfaati konu edinen hukukî tasarruflarda etkisini göstermiştir. Başta icare akdi, menfaatin rehni, vasiyeti, mehir olması, zekâtı vb. konularda bu ayırım görülmekte ve ihtilaflar varlığını devam ettirmektedir.

I. Menfaatin Tanımı

A. Sözlük Anlamı

Menfaat kelimesi Arapça n-f-a (نفع) kökünden türemiş bir isimdir. Fiil olarak, ' faydalı olmak, yaramak, kâr etmek' gibi manalara gelir. Menfaat sözlüklerde zararın zıddı olarak geçmektedir.¹

Çoğulu menâfi' (منافع) olarak gelen menfaat, vezn ve mana olarak maslahatla eş anlamlı bir kelimedir. Menfaatin zıddı mazarrat (zarar), maslahatın zıddı mefsedettir.² Mecelle'de 'Def'i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır'³ şeklinde geçen maddede menfaat, mefsedetın karşıtı olarak da geçmekte ve genel anlamda faydayı ifade etmektedir.⁴ Menfaat, hukuk sözlüğünde ise "yarar, çıkar, kâr" anlamında kullanılmaktadır.⁵ Kısaca sözlük anlamı olarak menfaat, herhangi bir şeyden faydalanılarak elde edilen maddî ve manevî bütün yararlar için kullanılır.⁶

- 1 Kur'ân'da menfaat ve zarar birlikte geçmektedir. Furkan Suresi üçüncü ayette "... وَلَا يَلْمُوكُنْ لِأَنْفُسِهِمْ صَرًّا وَلَا نُفْعًا..." "...kendilerine fayda ve zararları dokunmayan..." buyrulmaktadır. Menfaatin tanımı ile ilgili bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânul Arap*, Dârü Sadır, Beyrut t.y., VIII. s. 358; Feyyûmî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî (770/1368), *el-Misbâhü'l-münir: Mu'cemu Arabî Arabî*, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], Beyrut 1987, s. 236; Zebîdî, Ebû'l-Fez Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (1205/1791), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs I-XL*, (tahkik: Abdüsettar Ahmed Ferrac), Vizaretü'l-İrşad ve'l-Enba, Kuveyt 1965, XXII. s.268; Firûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakûb b. Muhammed (817/1415), *el-Kâmûsü'l-muhît (8. Baskı)*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005, s. 767; İmâre, Muhammed, *Kâmûsü'l-mustalahâtü'l-iktisâdiyye fi'l-hadâretü'l-İslâmiyye*, Dârü's-Şürûk, Beyrut 1993, s. 598;
- 2 Belgiti, Mevlây Abdüsselam Alevî, *el-Akd ale'l-menâfi' ve ahkâmuhü fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2011, s. 74; Hacak, Hasan, "Menfaat", *DİA*, İstanbul 2004, XXIX. s.131.
- 3 Madde 30.
- 4 Hacak, "Menfaat", *DİA*, XXIX. s.131.
- 5 Yılmaz, Ejder, *Hukuk Sözlüğü*, 4. Baskı, Yetkin Yayınları, Ankara 1992, s. 578.
- 6 Ali Hafif, *Buhûs ve makâlât fi't-teşri'i'l-İslâmî*, Darü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 2010, s. 179.

B. Istilâhî Anlamı

Menfaat kelimesinin kök ve türevleri Kur'ân'da çokça geçmektedir. Bu ayetlerde genelde ahiret hayatında insana faydalı olacak durumlardan, af ve mağfiretten, imanın faydasından ve küfrün fayda vermeyeceğinden bahsedilmektedir.⁷ Bir kısım ayetlerde ise dünya hayatında fayda ve menfaat elde edilecek durumlar bildirilmiştir.⁸

Genel olarak menfaatin ya da faydanın geçtiği ayetler incelendiğinde bu faydaların genellikle dinî faydalar olduğu, bir kısım ayetlerde ise dünyevî faydaların bildirildiği görülmektedir. Dünyevî faydadan bahseden ayetlerde bazen maddî fayda bazen de sevinç, mutluluk gibi manevî/hissî faydalar ifade edilmiştir. Ayetlerin bir kısmında n-f-a (نفع) fiili ve türevleri zararın zıddı olarak,⁹ bir kısmında günahın karşılığı olarak geçmekte,¹⁰ bir kısmında ise mutlak olarak zikredilmektedir. Mutlak olarak geçtiği bu yerlerde de yine dinî ve dünyevî faydalardan bahsedilmektedir.¹¹ Bu ayetlerde Allah'ın yarattığı varlıkların, insanlara birçok menfaatlerinin olduğu belirtilerek menfaatin, malların tabiatında var olduğundan ve insanların bu malları kullanmasıyla menfaatlerini elde edebileceklerinden bahsedilmektedir. Hatta bu menfaatlerin ne şekilde elde edilebileceği de bildirilmektedir.

Kezâ hadislerde de aynı kökten türeyen kelimelerin geçtiği birçok rivayet bulunmaktadır ve ayetlerde geçtiği gibi menfaat ve fayda farklı yönleriyle ele alınmaktadır. Birçok hadiste menfaat, Rasulullah'a hangi amelin daha faydalı olduğu sorusuna cevap mahiyetinde geçmekte, bazı hadislerde de dünya ve ahirette fayda sağlayacak veya sağlamayacak olan durumlar için kullanılmaktadır.¹²

7 Bkz. 2. Bakara, 123; 5. Maide, 119; 6. En'am, 71; 10. Yunus, 98; 20. Tâ hâ, 109; 26. Şu'arâ, 88; 34. Sebe', 23; 60. Mümtehine, 3. vb. ayetler detay için bakınız: *El-Mu'cemü'l-müfhehres li'l-Kur'âni'l-Kerim = Kur'ân fihristi: kelime-konu*, İFAV, İstanbul t.y., n-f-a (نفع) maddesi, s. 180-181.

8 Bkz. 2. Bakara, 164, 219; 4. Nisa, 11; 13. Ra'd, 16-17; 16. Nahl, 5; 22. Hac, 33; 23. Mü'minun, 21; 26. Şu'arâ, 73. vb.

9 Bkz. 2. Bakara, 102; 5. Maide, 76; 7. Araf, 188; 48. Feth, 11. vb. Bu ayetlerde genelde dini bir fayda ve zarardan bahsedilmektedir.

10 Örneğin 2. Bakara, 219. ayette "Sana, şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah (كُفْرٌ) ve insanlar için bir takım faydalar (مَنَافِعٌ) vardır. Ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür" buyrulurken menfaat (fayda) günaha karşılık olarak kullanılmıştır.

11 Dünyevî faydalardan bahseden ayetlerin bazıları şunlardır: "وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا بَفءٌ وَمَنَافِعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ" "Hayvanları da O yarattı. Onlarda sizin için ısıtıcı (şeyler) ve birçok faydalar (menfaatler) vardır. Onlardan bir kısmını da yersiniz." 16. Nahl, 5.

"وَلَيْسَ فِيهَا مَنَافِعٌ وَمَشَارِبٌ أَقْلًا يَشْكُرُونَ" "Bu hayvanlarda onlar için nice menfaatler ve içilecek sütler vardır. Hâla şükretmezler mi?" 36. Yasin, 73. "اللّٰهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لِيَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعٌ وَلِتَبْتَغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا "Allah, kimine binesiniz, kimini yiyesiniz diye sizin için hayvanları yaratandır. Onlarda sizin için daha nice faydalar (menfaatler) vardır. Gönüllerinizdeki bir arzuya, onlara binerek ulaşırsınız. Onların ve gemilerin üstünde taşınırsınız" Bu üç ayette menfaat maddi olarak elde edilen yararlardan ayrı olarak ele alınmıştır." 40. Mü'min, 79-80. "... وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ ... " "Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar (menfaatler) vardır." 57. Hadid, 25.

12 kökünden türeyen kelimelerin geçtiği hadisler için bakınız. Wensinck, Arent Jean, *el-Mu'cemü'l-müfhehres li-elfâzi'l-hadisî'n-nebevî = Concordance et indices de la tradition musulmane I-VII*, E. J. Brill, Leiden 1936, VII. s. 511-515.

Ayet ve hadislerde görüldüğü kadarıyla, insanların şer'i sınırlar dâhilinde, eşyanın menfaatlerinden faydalanmalarına izin verilmiştir. Menfaatlerin eşyaların özünde olduğu ve insanların onları işleterek elde edebilecekleri bildirilmektedir.

Klasik İslam hukuku kaynaklarında menfaat ayrı bir başlık altında incelenmemiş, daha çok icâre, gasp, karz, itlaf vb. bölümler içerisinde ele alınmıştır. Dolayısıyla klasik kaynaklarda menfaat ile ilgili tam bir tarif bulabilmek oldukça zordur. Fakat bu kaynaklarda her ne kadar menfaat tanımlanmamış olsa da özellikle menfaatin tazmini durumlarına dair verilen bilgiler, menfaatin tanımını yapma konusunda sonraki dönemler için temel teşkil etmiştir. Bu bağlamda İslam hukuku kaynaklarında menfaat ile ilgili bazı bilgilere yer vereceğiz.

Serahsî (483-1090), gasp konusundan bahsederken, menfaatin anbean var olduğunu, iki vakitte varlığını devam ettirmediğini, sürekli var olmayıp, araz olduğunu, var olur olmaz ortadan kaybolduğunu belirtir. Bu bağlamda menfaati, '*menfaat ayna bağlı olarak varlık bulan bir arazdır, ayn ise arazın kendisine bağlı olduğu cevherdir*' şeklinde tanımlar.¹³ Dolayısıyla burada menfaat, sadece aylardan elde edilen arazî faydalarla sınırlandırılmaktadır.

Bazı Şâfiî kaynaklarda menfaat, ayndan elde edilen hissi (arazî) veya aynî her türlü fayda şeklinde tarif edilmiştir.¹⁴ Yani menfaat örneğin bir hayvanın yünü, sütü gibi aynî veya hayvana binmek gibi arazî bir fayda anlamına gelir. Fakat birçok Şâfiî kaynakta menfaat kelimesinin sadece arazî faydalar için kullanılmakta olduğu görülmektedir. Şâfiî âlimi Zencânî (656/1258), İmam Şâfiî'nin aylardan elde edilen menfaatleri mahiyet olarak var olan ayn seviyesinde gördüğünü, aslı itibarıyla ayların heyet olarak var olduğu, kendisinden istifadenin mümkün olduğu durumlarda onlardan elde edilmek istenen arazların da meydana geleceğini söyler. Devamında şöyle der: '*Ev, çatısıyla sıcak ve soğuktan korunmaya hazırdır, duvarlarıyla gaspçılar ve hırsızlardan korur, tabanıyla yerden korur. Dolayısıyla bütün ayların kendilerini diğerlerinden ayıran heyetleri vardır. Bunlarla elde edilmek istenen amaca ulaşılır. Bunlar (heyetler) menfaatlerdir. Bu heyetler arazdır ve bütün arazlar gibi var olur ve yok olurlar.*'¹⁵ Zerkeşî (794/1392) de menfaati tanımlarken aynı şekilde evin oturmaya elverişli olması gibi ayların kendisinden istifadeye hazır olma hali olarak açıklar.¹⁶

13 Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl (483/1090), *el-Mebsût (Mebûsât) I-XXX*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut 1979, XI. s. 80.

14 Şîrvânî, Abdülhamid el-Abbadi İbn Kasım Şihâbüddin Ahmed b. Kâsım, *Havâşî tuhfeti'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc I-X*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Kahire t.y., VII. s. 60-61. (Burada menfaatin, icare sonucu elde edilen galle ve kazancı da kapsadığı ve bunlardan daha kapsamlı bir lafız olduğu belirtilmiştir.)

15 Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şehabeddin Mahmûd b. Ahmed (656/1258), *Tahrîc'ül-furû' ale'l-usûl (4. Baskı)*, (thk. Muhammed Edib Salih), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982, s. 225.

16 Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (794/1392), *el-Mensûr fi'l-kavâ'id I-III (3. Baskı)*, (tahkik Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000, II. s. 315.

Hanbelî mezhebinde de menfaat, evde oturma, hayvana binme, köleyi çalıştırma gibi aynların kullanılmasıyla elde edilen fayda olarak tanımlanmıştır.¹⁷

Mâlikî âlimi İbn Arafe ise menfaati, ‘elde edildiği şeye izafe edilmeden hissî olarak işaret edilemeyen ve izafe edildiği şeyin bir parçası olmayan şeydir’ şeklinde tarif eder.¹⁸

Yukarıda zikredilen tanımlar incelendiğinde fikhî olarak menfaat, sözlük anlamına göre daha dar bir manada ele alınmıştır. Sözlük anlamında menfaat, herhangi bir şeyden faydalanılarak elde edilen maddî ve manevî bütün faydalar için kullanılırken ıstılahî anlamda menfaat, aynların kullanılması ile elde edilen fayda, aynlarla beraber var olan heyetler olarak görülür. Arazdırlar, anbean var olurlar ve yok olurlar. Onları var kılan ve belirgin yapan şey ayndır.

Aşağıda son dönem araştırmacılarına ait birkaç tanım daha sıralayıp daha sonra menfaatin tanımı ile ilgili kendi kanaatimizi ortaya koymaya çalışacağız.

‘Menfaatten kasıt, eşyanın kullanılmasıyla elde edilen, onunla var olup onunla yok olan arazî faydalardır. Bunun belirleyicisi ise zamandır. Arazlar, varlığı aynın varlığıyla olan, yokluğu yine onun yokluğu ile olan şeylerdir.’¹⁹

‘Menfaat evde oturmakta, hayvana binmekte olduğu gibi, aynın kullanılmasıyla elde edilen faydadır.’²⁰

‘Aynlardan ve malî değeri olan şeylerden elde edilmek istenen fakat tek başına elde edilmesi mümkün olmayan faydalardır.’²¹

Klasik ve modern döneme ait kaynaklardan aktardığımız bilgiler ışığında menfaati şu şekilde tanımlamak mümkündür: ‘Menfaat, tek başına varlığı olmamakla birlikte eşya ve çalışmasıyla mefaatin elde edileceği varlık, var oldukça varlık potansiyeli olan, eşyanın kullanılması, insan ve hayvanın çalışmasıyla varlığı ortaya çıkan ve bunlar var oldukça yokluğu düşünülmemeyen, eşya, insan ve hayvandaki arazî faydadır.’ Dolayısıyla menfaat eşyadaki asıl gayedir. Çünkü kendisinden fayda elde edilemeyen şey değerli sayılmaz.²² Ev oturduğu zaman değerlidir. Taş duvarda veya kullanıldığında faydası vardır. Dağ başındaki taşın hiçbir değeri yokken, duvardaki taş menfaatinden dolayı değerlidir.

17 Ba’li, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (709/1310), *el-Mutlî’ alâ alfâzi’l-Muknî*, (tahkik Mahmud el-Arnavut, Yasin Mahmud el-Hatib), Mektebetü’s-Sevadi, Cidde 2003, s. 491.

18 Rassa, Ebû Abdullah Muhammed b. Kasım Rassa’ Ensârî (894/1489), *Şerhu hududi İbn Arafe = el-hidâyetü’l-kâfiyetü’l-şâfiye li-beyâni hakâiki’l-İmâm İbn Arafe el-vâfiye*, Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmi, Beyrut 1993, s. 521.

19 Ali Hafif, *ed-Damân fi’l-fikhi’l-İslâmî*, I. s. 48. (Dipnot 1)

20 Ali Haydar, *Dürerü’l-hukkam şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, I. s. 115

21 Bermu, Teysir Muhammed, *Nazariyyetü’l-menfa’â fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Dârü’n-Nevâdir, Dımaşk 2008, s. 45.

22 Abdülaziz el-Buhârî, Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (730/1330), *Keşfü’l-esrâr an usûli Fahrülislam el-Pezdevi I-IV*, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1997, I. s. 253.

Eşyanın menfaati ne kadar fazlaysa değeri o kadar artacaktır. Dolayısıyla eşyaya asıl değer veren şey menfaatidir. Bununla birlikte menfaat de ancak eşyayla vücut bulur, varlığı eşyanın varlığına bağlıdır. Eşya yoksa elde edilecek menfaat de yok demektir. Fakat eşya varsa, menfaatin varlık bulma imkânı vardır. Eşyanın kullanımıyla bu ortaya çıkar. Yani eşya varlığını devam ettirdiği sürece, aslında menfaat de, her ne kadar açığa çıkmasa da potansiyel olarak varlığını devam ettirmektedir.

Bu bağlamda menfaatin şu özelliklere sahip olduğunu söyleyebiliriz:

Menfaatler, aslî olarak yok olup ancak bir şeye bağlı olarak vücut bulabilirler. Örneğin bir evde oturma karşılığındaki menfaat ancak o evde oturulduğu sürece var kabul edilir, aksi takdirde böyle bir menfaatin var olduğu düşünülemez.

Şahsa veya hayvana bağlı olan menfaatler de ancak şahsın veya hayvanın o menfaatleri var kılacak amelleriyle var olabilirler.

Menfaatler, kendilerine bağlı oldukları mallardan veya kişilerden ayrı düşünülemezler.

Eşya var oldukça menfaatlerin de varlığı kabul edilmelidir. Çünkü menfaat, eşyada potansiyel olarak vardır.

Menfaatler, mallardan elde edilen maddî gelirlerden farklılık arz ederler. Örneğin koyunun sütü, kiradan elde edilen para, ağaçtan elde edilen meyve menfaat olmayıp galle sayılırlar.

Menfaatler ancak eşyanın kullanılmasıyla veya şahsın çalışmasıyla ortaya çıkar. Bu durumda eşyanın kullanılmayıp atıl bırakılması, şahsın amelde bulunmaması veya bulunacak imkânının olmaması, menfaatin ortaya çıkmasına engeldir. Bu durumlarda menfaatin varlığından bahsedilemez. Her ne kadar menfaat potansiyel olarak varsa da varlık sahasına çıkma imkânı yok olduğu için var kabul edilmemelidir.

II. Menfaatle İlgili Kavramlar

A. Menfaat ve Hak

Hak tabiri günümüz hukukunda, “hukuken korunan menfaat, adalet, kişilere tanınan yetki, davranış özgürlüğü, edinebilme, sahiplik ileri sürebilme yetkisi, yasaca tanınan ayrıcalık” gibi anlamlar içermektedir.²³

Abdürrezzâk es-Senhûrî hakkı, ‘*Hukukun fert için tanıdığı malî yarar (maslahat)*’ olarak tanımlar.²⁴ Ali el-Hafif ise hakkı ‘*Şâri'nin kişiler için tanıdığı menfaat ve şâriin benimsemesiyle sabit olan ve şâriin himaye ettiği şey*’ şeklinde tanımlamaktadır.²⁵

23 Yılmaz, a.g.e., s. 325.

24 Senhurî, Abdürrezzâk Ahmed (1391/1971), *Mesadirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1954, I. s. 9.

25 Ali Hafif, *El-Milkiyye fiş-şeriatil-İslâmiyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1996, s. 6.

Subhi Mahmesanî ‘*Dinin ve hukukun tanıdığı ve kuvvetiyle himaye ettiği menfaattir*’ şeklinde tanımlar.²⁶ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ ise hakkı ‘*Hukukun bir yetki (sulta) ve yükümlülük (teklif) olmak üzere benimsediği ihtisastır (aidiyettir)*’ şeklinde tanımlamaktadır.²⁷ Hasan Hacak, kaynaklarda dağınık halde bulunan hak kavramı ile ilgili bilgileri verdikten sonra hakkı ‘*Hükümlerin (hukuk düzeninin) şahıslara tanıdığı ve koruduğu maslahatlardır (menfaatlerdir)*’ şeklinde tarif eder.²⁸ Fethi Dirîni ise, ‘*Belli bir menfaati gerçekleştirmek için bir şey üzerinde ya da diğerinden bir edayı talep konusunda hukuk düzeninin bir yetki olarak tanıdığı aidiyet*’ olarak tanımlar.²⁹

Günümüz İslam hukukçularının bu tanımları incelendiğinde hak ve menfaat arasında ciddi bir ilişkinin söz konusu olduğu görülür. Özellikle Fethi Dirîni’nin tarifinde hak, menfaatin elde edilmesi için hukukun tanıdığı bir yetki olarak değerlendirilmektedir. Bu yetki malikin sahip olduğu şeyin menfaatlerinden yararlanma yetkisidir.³⁰ Mâlik bu menfaatten yararlanma hakkını kendisi kullanabileceği gibi başkasına da kullanabilir. Her iki durumda da ancak hukukun tanıdığı sınırlar içerisinde bu hak kullanılabilir.

Hak kelimesi bazen sahip olunan ayn için kullanılır ki örneğin ‘bu kitap benim hakkımdır’ dendiğinde o kitabın aynının kendisine ait olduğunu kastedilir. Aynı şekilde mülkiyet için de kullanılır ve ‘bu kitabın mülkiyeti benim haklarımdan bir haktır’ denilir. Genel olarak da maslahatlar ve menfaatler için kullanılır. Örneğin bir evde oturma hakkı, mürur hakkı, hidane hakkı vb. haklar hep maslahat ve menfaat manasındadır.³¹ Dolayısıyla hakkın konusu genelde maddî bir mal, menfaat veya bir şahıs üzerindeki yetki şeklinde ortaya çıkar. Böyle olunca bir hakkın konusu, satılan bir malın bedeli gibi maddî bir mal veya kiralanan evde oturma gibi bir menfaat olabileceği gibi mebiin teslimi, emanetin teslimi, suçluya cezanın infazı gibi olumlu veya bir iş yapmaktan kaçınma şeklinde olumsuz bir fiili konu alan talep ve yetki de olabilir.³² Hak kavramı menfaati de içine alan geniş bir mana içermektedir. Bunu her menfaat haktır, fakat her hak menfaat değildir şeklinde genel bir ilkeyle de ifade edebiliriz. Dolayısıyla hak, menfaatten daha kapsamlı bir anlama sahiptir.³³

26 Mahmesanî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mûcebâtı ve'l-ukûd*, I. s. 35.

27 Zerkâ, *el-Fikhu'l-İslamî fi sevhî'l-cedîd*, III. s. 10.

28 Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, s. 64.

29 Dirîni, Muhammed Fethî, *el-Hak ve medâ sultanîd-devle fi takyîdih* (3. Baskı), Müessesetü'r-Risâle Beyrut 1984, s. 193; Hak kavramının daha fazla tanımı için bkz. Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İFAV, İstanbul 1997, s. 30-31.

30 Köse, a.g.e., s. 33.

31 Ali Hafif, *Ahkâmü'l-muâmelâtiş-Şer'iyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 2008, s. 32.

32 Bardakoğlu, “Hak”, *DİA*, XV. s. 140.

33 Ali Hafif, *Buhûs ve makâlât fi't-teşri'i'l-İslâmî*, s. 180.

B. Menfaat ve Galle

Galle sözlükte, topraktan elde edilen gelir anlamındadır. Daha genel olarak tarla, bağ, bahçe ürünleri, süt, kira geliri vb. elde edilen bütün gelirler galle olarak değerlendirilir.³⁴

Galle kelimesi, sözlük anlamıyla aynı manada fıkıh terimi olarak kullanılmıştır. Her ne kadar bazı kaynaklarda galle, menfaati de kapsayacak şekilde ele alınmışsa da genel olarak menfaat ve galle arasında fark olduğu belirtilmiştir.³⁵ Galle hayvanlardan, ağaçlardan, topraktan vb. bütün mallardan elde edilen maddî gelirdir.³⁶ Menfaat ise ihrâzı mümkün olmayan araz kabilinden olan faydalardır. Dolayısıyla galle, ayn olarak elde edilebilen yani ihrâzı mümkün olan maddî bir faydadır.³⁷

Fukahâ evde oturma, hayvana binme, elbiseyi giyme gibi ayınların kullanılmasıyla elde edilen arazî faydaların menfaat olduğunu, hayvana nispetle süt, ağaca nispetle meyve, kiralanan mallara nispetle ücret vb. faydaların ise galle olduğunu belirtmiştir.³⁸ Nitekim ayette **“Bu hayvanlarda onlar için nice faydalar (menfaatler) ve içilecek sütler vardır. Hâla şükretmezler mi?”**³⁹ buyurularak hayvandan elde edilen sütün ve diğer menfaatlerin arası ayrılmıştır. Dolayısıyla bir kira akdinde müste’cirin, kiraladığı yeri kullanmasıyla elde edeceği fayda menfaat iken, mücirin malını kiraya verme karşılığı elde ettiği ücret galle olarak değerlendirilir.

C. Menfaat ve Mal

Fıkıhın oluşmaya başladığı erken dönemlerden itibaren her iki kavramla ilgili fukahâ tarafından farklı görüşler dile getirilmiştir. Gerek malın tanımlanması ve kapsamı gerekse menfaatin mal sayılıp sayılmaması ile ilgili tartışmalar önem arz etmektedir. Aşağıda öncelikle fukahânın malla ilgili tanımlarını verip ardından da menfaatin mal sayılıp sayılmayacağı ile ilgili görüşleri delilleriyle ortaya koymaya çalışacağız.

1. Malın Tanımı

Mal kelimesi, Arapça m-v-l (مول) fiilinden türemiş bir isimdir. Çoğulu emval (أموال) olarak gelir. Mal, birçok Arapça sözlükte bilinen bir şey, manası açık olan

34 Zebidi, *a.g.e.*, XXX. s. 118; Hammad, *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-mâliyye ve’l-iktisâdiyye fi luğâti’l-fukahâ*, Daru’l-Kalem, Dımaşk 2008, s. 346; Akgündüz, Ahmet, “Galle”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII. s. 338; *El-Mevsuatü’l-fıkhiyye*, Galle (عَلَّة) maddesi, XXXI. s. 267.

35 Şirbini, Şemseddin Muhammed b. Hatib (977/1570), *Mugni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’âni elfâzi’l-Minhâc I-IV*, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut 1997, III. s. 85; Şelebi, Muhammed Mustafa, *Ahkâmü’l-vesayâ ve’l-evkâf* (4. Baskı), ed-Dârü’l-Câmiyye, Beyrut 1982, s. 183; Belgiti, *a.g.e.*, s. 81; Bermu, *a.g.e.*, s. 49.

36 Ba’li, *a.g.e.*, s. 347.

37 *El-Mevsuatü’l-fıkhiyye*, Menfaat (منفعة) maddesi, XXXIX. s. 102.

38 Ali Hafif, *Buhûs ve makâlât fi’t-teşri’i’l-İslâmi*, s. 179.

39 36. Yasin, 73.

kelime (معروف) şeklinde belirtilir.⁴⁰ Bazı kaynaklarda malın sözlük manasına yer verilmiş ve genel olarak; ‘İnsanın dirhem, dinar, altın, gümüş, buğday, arpa, ekmek, hayvan, elbise, silah vb. sahip olduğu her şey’ anlamında tanımlanmıştır.⁴¹ İbn Faris, ‘insanlar kalpleriyle kendisine meylettiği için’ mal olarak isimlendirildiğini belirtir.⁴² Kur’ân’da mal kelimesi çoğunlukla servet, özel mülkiyet, zenginlik anlamında hem tekil⁴³ hem de çoğul⁴⁴ haliyle geçmektedir. Hadislerde mal, yine tanımlanmadan genel olarak kişinin sahip olduğu şeyler için kullanılmıştır. Günümüzde mal kavramı ticarî değeri olan her şey için kullanılır.⁴⁵ Fıkıh ıstılahı olarak mal, mezhepler arasında farklılık göstermiştir. Çünkü bir şeyin mal sayılması, onun aynı haklara konu olabileceği ve üzerinde her türlü hukukî işlemin yapılabileceği anlamı taşır. Nelerin aynı haklara konu olacağı ve hangi nesne üzerinde hangi hukukî işlemlerin yapılabileceği ise fukahâ arasında tartışılmış, bu ise malın tanımında fukahâ arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁴⁶ Şimdi bu farklılıkları ele almaya çalışacağız.

a. Hanefîlerin Mal Tanımı

Hanefîlerin mal tarifi, çalışmamızın ana konusu olan menfaat açısından önem arz etmektedir. Fakat erken dönem fakihlerinin malla ilgili ilk tarifleri genelde meseleci metotla işledikleri fıkıh içerisinde dağınık halde bulunmaktadır. Zekât konusu işlenirken İmam Muhammed’e atfedilen mal tarifi, ‘insanın para, eşya, hayvan vb. mülk edinebildiği her şey’ şeklindedir.⁴⁷ Serahsî bir şeyin ekonomik değer taşımamasını mal edinilebilmesine bağlar ve mal edinmeyi ise bir şeyi korumak ve ihtiyaç anı için saklamak olarak tanımlar.⁴⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî fıkıh kitaplarında mal bu tanıma benzer şekillerde tarif edilmektedir. Malla ilgili Hanefî kaynaklarında yapılan çeşitli tanımlar şu şekildedir:

40 Halil b. Ahmed, Ebu Abdîrrahman el-Ferahîdî (175/791), *Kitabü'l-ayn I-VIII*, (Muhakkik: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrâî), y.y. t.y., VIII. s. 304; İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekerîyyâ (395/1004), *Mücmelü'l-luğa (3. Baskı)*, (thk. Abdülmuhsin Sultan), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, I. s. 819; Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (400/1009), *es-Sihâh tâcü'l-luga ve shâhi'l-Arabiyye I-VI (2. Baskı)*, (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1979, IV. s. 1821; İbn Manzûr, a.g.e., XI. s. 635.

41 Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdisseyyid b. Ali (610/1213), *el-Mugrib fi Tertîbi'l-Mu'rib I-II*, (thk. Mahmûd Fahuri- Abdulhamîd Muhtâr), Mektebetu Usame b. Zeyd, Haleb 1979, II. s. 278; Firûzâbâdî, a.g.e., s. 1059; Zebîdî, a.g.e., XXX. s. 428; *El-Mevsuatü'l-fıkhiyye*, Mal (مال) maddesi, XXXVI. s. 31; Ali Hafîf, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye*, s. 28.

42 Hammad, *Mücemü'l-mustalahâti'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye*, s. 388.

43 2. Bakara, 188; 6. Enam, 152; 17. İsra, 34; 18. Kehf, 46; 24. Nur, 33; 18. Kehf, 34 vb.

44 2. Bakara, 155; 188, 279; 4. Nisa, 10; 9. Tevbe, 24; 30. Rum, 39, 10. Yunus 88. vb.

45 Mahmesânî, a.g.e., I. s. 8.

46 Hacak, “Mal”, *DİA*, XXVII. s. 461.

47 İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefî (970/1563), *El-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik I-IX*, (thr. Zekerîyyâ Umeyrat), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II. s. 393; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî (1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr: Şerh-i Tenvirî'l-ebzar I-XIII*, (dirase ve tahkik ve ta'lik Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz), Dârü Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, VII. s. 10

48 Serahsî, *Mebûat*, XI. s. 79.

-‘İnsan tabiatının meylettiği ve ihtiyaç anı için saklanabilen şeydir.’⁴⁹

- ‘Mal, var olan, insan tabiatının meylettiği ve kendisinde dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği şeydir.’⁵⁰

-‘Mal, hıyazeti ve ihrâzı mümkün olup adeten intifa edilebilen her şeydir.’⁵¹

-‘İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak için yaratılan ve istenildiği zaman elde edilip kullanılabilen, insandan gayri şeylere mal denir.’⁵²

Bu tanımlarda temel iki husus göze çarpmaktadır. Birincisi mal, insan tabiatının meyledeceği yani insanın istek duyacağı ve ihtiyaç hissedeceği şey olmalıdır. Dolayısıyla murdar et, zehirli yemek, bir buğday tanesi, bir damla su gibi insanların nazarında adeten yararlı sayılmayan şeyler mal sayılmaz.⁵³ İkincisi ise, daha teknik bir şart olup Hanefîlerin menfaat-mal ayrımının sonucu tanımında yerini almaktadır ki bu da iddihardır.⁵⁴ Yani malın depolanabilmesi, saklanabilmesidir. Aslında burada asıl kastedilen, malın elde edilebilir ve mevcut olması ve biriktirilebilmesidir. Dolayısıyla elde edilemeyen, biriktirilemeyen, depolanamayan ve hali hazırda mevcut olmayan şeyler Hanefîler tarafından mal olarak kabul edilmemektedir.

Mecelle’nin 126. Maddesinde, ‘Mal, tab’-ı insanî mâil olup da vakti hâcet için iddihar olunabilen şeydir ki menkule ve gayr-ı menkule şâmil olur’ şeklinde tarif edilmektedir. Fakat bu tarifte borçlar ve menfaatler mal dışında kalacağı için, mecelle komisyonu, maddede değişiklik yapılmasında ittifak etmekle birlikte, değişikliğin ne şekilde olacağı konusunda ihtilaf etmişler ve sonuç olarak madde aynı haliyle kalmıştır.⁵⁵ Ayrıca tarifteki insan tabiatının meyletmesi ve depolama (saklama) da eleştirilmiş ve bazı mal sayılabilecek fakat tab-ı insanın meyletmeyeceği şeylerin (ilaç, zehir vb.) var olduğu ayrıca bir kısım yiyeceklerin depolama, saklama olanağının olmadığı belirtilmiştir.⁵⁶ Mecelle’de bir sonraki maddede ise mütekavvim malı, mübah (dinen caiz görülen) ve mührez (elde edilmiş) olan mal şeklinde tarif etmiştir. Örneğin denizdeki balık gayr-ı mütekavvim iken, avlanmak suretiyle elde edildiğinde mütekavvim mal olur.⁵⁷

49 İbn Nüceym, *a.g.e.*, V, s. 430; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, VII, s. 10.

50 Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi (885/1481), *Dürrü’l- hükkâm fi şerhi Gureri’l- ahkâm I-II*, Dâru İhyâil- Kütübîl- Arabiyye, y.y. t.y., II s. 168.

51 Zuhaylî, *Mevsuatü’l-fikhi’l-İslamiyyi ve’l-kazâya’l-muâsıra*, X, s. 49.

52 İbn Nüceym, *a.g.e.*, V, s. 431.

53 Zuhaylî, *Mevsuatü’l-fikhi’l-İslamiyyi ve’l-kazâya’l-muâsıra*, X, s. 50.

54 Hammad, *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-mâliyye ve’l-iktisâdiyye*, s. 388.

55 Akgündüz, Ahmed, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (Mecelle Ta’dirleri ve Gerekçeleri İle Birlikte)*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2013, s. 70.

56 Zerkâ, *a.g.e.*, III, s. 114; Zeydân, *el-Medhal li-dirâseti’ş-şer’iati’l-İslâmiyye*, s. 205.

57 Mecelle md.127.

Hanefilere göre bir malın sahih bir hukukî işleme konu olması ve sahibinin haklarının korunması için mütekavvim olması şarttır. Dolayısıyla mütekavvim olmayan mallar istisnai durumlar dışında hukukî işleme konu olmazlar.⁵⁸

İbn Âbidîn (1252/1836), ‘*mal insan tabiatının meylettığı ve ihtiyaç anı için saklanabilen şeydir. Bir şeyin mal sayılması, insanların onu mal edinmesi ile olur. Mütekavvimlik ise mal sayılan ve dinen faydalanılması mübah olan şeylerde gerçekleşir. Bir pirinç tanesi gibi insanların mal edinmesi mübah olan şeyler mal sayılmaz. Aynı şekilde içki gibi şer’an mal edinilmesi mübah olmayan şeylerde mütekavvim olmaz.*’ der.⁵⁹ Dolayısıyla bir şeyin dinen mubah olması ve elde edilmesi onun hukukî işleme konu olması için gerekli iki şarttır. Burada daha çok ortaya çıkan, mal sayılacak şeyin maddî varlığının olmasıdır. Bundan dolayı Mustafa ez-Zerkâ, Hanefilerin mal tarifi ile ilgili bilgileri verip değerlendirdikten sonra; ‘*Buradan anlaşıldığı kadarıyla Hanefî fukahâsı nazarında mal tarifi şöyle olabilir: Mal, insanlar arasında maddî kıymete sahip her ayndır*’ der.⁶⁰

Bütün bu bilgiler ışığında Hanefî mezhebinde malın üç temel özelliğe sahip olduğu söylenebilir.

Örfen faydalanılacak ve insan tabiatının meyledeceği bir şey olması gerekir. Meyte gibi değer verilmeyecek bir şey mal sayılmaz.

İnsanlar arasında tasarruf edilebilmeli, harcanmalı, elde edilmeye uygun maddî bir kıymete sahip olmalıdır.

Ardarda gelen zamanlarda varlığını devam ettirecek bir ayn olmalıdır ki, insanlar onu elde edip iddihar edebilsinler.

b. Malikîlerin Mal Tanımı

Malikî kaynakların bir kısmında mal, “*Servet edinilen ve mülkiyete geçirilen her şey*”⁶¹ olarak tanımlanır.

İbn Arabî (543/1148), Maide suresinin hırsızlıkla ilgili olan 38. ayetini tefsir ederken ‘*Mal, arzuların yöneleceği, şer’an ve adeten faydalanılması mümkün olan şeydir. Şayet şarap ve domuz gibi dinin yasakladığı bir şeyse, insan onu istemez ve kendisinden faydalanılması düşünülmez*’ şeklinde tanımlamıştır.⁶² Buna göre dinin

58 Damad, Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizade (1078/1667), *Mecmaü'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur I-IV*, (thr. Halil İmran el-Mansur), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, III. s. 3; Hacak, “Mal”, *DİA*, XXVII. s. 462.

59 İbn Âbidîn, *a.g.e.*, VII. s. 10.

60 Zerkâ, *a.g.e.*, III, s. 118.

61 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, VII. s. 53, X. s. 358; İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdülber (463/1071), *et-Temhîd lima fi'l-Muvatta mine'l-meâni ve'l-esânîd I-XXVI*, (thk. Sa'îd Ahmed Arâbî), y.y. 1984, II. s. 6.

62 İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri (543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'an I-IV*, (thr. Muhammed Abdülkadir Ata), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, II. s. 107.

mübah gördüğü ve insanın faydasına olan şeyler maldır. Bu fayda ise aynda olabileceği gibi menfaatte de olabilir.

Şatibî (790/1388) ise malı, ‘*Mülk edinilen ve sahibinin diğer insanlardan ayrı olarak üzerinde hâkimiyet kurabildiği şeydir. Mal tabiri bütün çeşitleriyle yiyecek, içecek, giyecek maddelerini ve mülkiyet altına alınabilecek her şeyi kapsamaktadır*’ şeklinde tarif eder.⁶³ Bu tarife göre mülk edinmeye uygun olan veya mülkiyet altına alınabilecek her şeye mal denilir. Dolayısıyla mal ayna ve menfaatte şâmil bir kelimedir. Çünkü her ikisi de mülk edinilebilir.⁶⁴ Diğer bir tabirle mal az da olsa mülk edinilebilen her şeydir.⁶⁵

c. Şâfiîlerin Mal Tanımı

İmam Şâfiî (204/819), malı, ‘*bir değeri (kıymeti) olan ve o değere satılan, itlaf edenin az dahi olsa kıymetini ödeyeceği (tazmini gereken) ve insanların değersiz görerek sokağa atmadıkları şeydir*’ şeklinde tarif etmektedir.⁶⁶ İmam Şâfiî’nin tarifinden anlaşıldığı kadarıyla bir şeye mal denilmesi için onun alışverişe konu olacak şekilde ekonomik bir değerinin olması ve insanların değer vereceği bir menfaate sahip olması gerekir. Dolayısıyla insanların kıymet takdir ettiği ve faydalandığı şeyler mal olarak değerlendirilmelidir.⁶⁷ Şâfiî kaynaklarda, ‘*malın bir değerinin olduğu ve menfaatin de insanlar tarafından değer verilen bir mal olduğu*’⁶⁸ bilgisi de bunu teyit etmektedir.

Şâfiî mezhebinde mal denildiğinde menfaat de mala dâhil edilmektedir. Çünkü mal aslında kendisinden fayda hâsıl olan şeydir. Hatta Zerkeşî (794/1392) malı, ‘*Faydalanılmaya müsait şey*’ olarak tarif eder ve kapsamını ayn ve menfaat olarak belirler.⁶⁹ Başka bir tanımda ise ‘*mal insanların faydası için yaratılmış olan insan dışındaki şeylerdir*’ denilir.⁷⁰ İzz b. Abdisselam ise ‘*malların tamamının asıl elde edilme gayesi menfaatlerdir*’ diyerek bunu daha açık bir şekilde ifade etmiştir.⁷¹ Yine diğer önemli bir tarif ise şöyledir: ‘*Mal, varlığıyla meşru sayılacak ve örfen,*

63 Şâtübî, Ebû İshak İbrâhîm b. Musa b. Muhammed el-Gırnâti (790/1388), *el-Muvâfakât I-VI*, (yay. haz. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Al-i Salman), Dâru İbn Affan, Huber 1997, II. s. 18

64 Huveytır, Tarık b. Muhammed b. Abdullah, *El-Malû’l-me’huz zulmen ve ma yecibu fihî fi’l-fıkh ve’n-nizam*, Kü-nûzu İşbiliyâ, Riyad 1999, I. s. 85

65 İbn Mühenna, Ahmed b. Guneym b. Salim en-Nefravî (1126-1714), *el-Fevâkihüd-devânî alâ risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayrevânî I-II*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, II. s. 458; Adevî, Ali b. Ahmed b. Mükerremillah es-Saidî, *Hâşiyetü’l-Adevî ala kifayeti’t-talibîr-rabbânî*, Dârü’l-Fıkr, Beyrut 1994, II. s. 415.

66 Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs (204/819), *el-Ümm I-XI*, (thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalip), Dâru’l-Vefa, Mansure(Mısır), 2001, VI. s. 150.

67 Baz, Abbas Ahmed Muhammed, *Ahkâmu’l-mâli’l-harâm ve davabitü’l-intiba’ ve’t-tasarruf bihi fi’l-fıkhî’l-İslâmî*, Dârü’n-Nefâis, Amman 1998, s. 29.

68 Huveytır, *a.g.e.*, I. s. 87.

69 Zerkeşî, *el-Mensûr fi’l-kavâ’id*, II. s. 310.

70 Zencânî, *a.g.e.*, s. 225.

71 İbn Abdisselam, İzzeddin Abdülazîz b. Abdisselam (660/1262), *el-Kavâidü’l-kübrâ= Kavâ’idi’l-ahkâm fi islâhi’l-enâm I-II*, (tahkik: Nezih Kemal Hammad, Osman b. Cum’a Damiriyye), Daru’l-Kalem, Dimaşk 2000, I. s. 269.

*ihtiyari olarak (zaruret durumu olmadan) mal edinilebilecek, maksud bir menfaate haiz olan şeydir.*⁷² Kezâ Serahsî, menfaatin mal olup olmamasını değerlendirirken İmam Şâfiî'nin görüşünü şu şekilde açıklamıştır: 'Şâfiî'ye göre mal, maslahatımızı gerçekleştirmek üzere yaratılmış yanımızda bulunan şeylerdir. Bir şeyin mal olması onun mal edinilmesiyle bilinir. İnsanlar ticârette, menfaatleri mal gibi kullanmayı adet edinmişlerdir. Çünkü büyük oranda satıcıların sermayesi menfaattir'.⁷³ Dolayısıyla Şâfiî mezhebinde mal insanlar için faydalı olan ve kendisine değer takdir edilen her şeydir ki bu sadece aynı kapsamamakta bunun yanında menfaatleri de içermektedir. Hatta menfaat, malı değerli kılan asıl özelliğdir. Menfaat olmadan malın değeri yoktur.

d. Hanbelîlerin Mal Tanımı

Hanbelî mezhebinde mal, 'zaruret olmaksızın kendisinde mubah bir maslahat olan her şeydir' şeklinde tarif edilir.⁷⁴ Benzer bir tarifte, 'mal, mutlak olarak yani her durumda kendisinden fayda elde edilebilen ya da zaruret olmaksızın elde edilmesi mubah olan şeydir' şeklinde geçmektedir.⁷⁵ Dolayısıyla malda mübahlık ve fayda esas alınmaktadır. Bu tanımlar hiçbir fayda elde edilemeyen haşaratı, hamr gibi menfaati şer'an yasaklanmış olan şeyleri, köpek gibi ihtiyaçtan dolayı menfaati mubah olan şeyleri ve meyte gibi menfaati ancak zaruret halinde mubah olan şeyleri mal kavramının dışında tutmaktadır.⁷⁶

Hanbelî mezhebinde malın tanımı genelde bu şekilde verilmekte ve bu tanıma göre menfaat mal gibi görülmektedir. Fakat bazı Hanbelî kaynaklarda mal 'ihtiyaç (veya zaruret) olmaksızın kendisinden faydalanılması mübah olan ayndır' şeklinde tarif edilmektedir.⁷⁷ Tanımda geçen 'ayn' (عين) tabiri malın, menfaate şamil olmadığı sonucunu doğurmakla beraber, Hanbelîlerin mubah olmaları şartıyla menfaatleri mal kabul ettikleri ve alım-satımına cevaz verdikleri bilinmektedir.⁷⁸

72 Hammad, Nezih, *Kazâyâ fikhîyye muâsıra fi'l-mâl ve'l-iktisâd*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem; Beyrut: Dârü's-Şamiyye, 2001, s. 32.

73 Serahsî, *Mebûât*, XI. s. 79.

74 İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî (620/1223), *el-Muğni I-XII*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut t.y., IV. s. 7; İbn Müflih, Ebû İshak Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed (844/1479), *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni' I-VIII*, (thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, IV. s. 9.

75 Buhûti, Mansur b. Yunus b. İdris (1051/1641), *Şerhu Müntehe'l-irâdât = Dekaiku üli'n-nühâ li-şerhi'l-Müntehâ*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1993, II. s. 7.

76 Useymin, Muhammed b. Salih, eş-Şerhu'l-Mumti' alâ Zâdi'l-Mustakni' I-XV, Dârü İbni'l-Cevzi, Demmam 1466, VIII. s. 96; Hammad *Kazâyâ fikhîyye muâsıra fi'l-mâl ve'l-iktisâd*, s. 32.

77 Buhûti, Mansur b. Yunus b. İdris (1051/1641), *Ravzü'l-mürbi şerhi Zadi'l-müstakni'*, (tlk. Abdurrahman b. Nasr Sadi; haşiyeye Muhammed b. Salih Useymin), Dârü'l-Müeyyed, Cidde 1996, s. 304.

78 *El-Mevsuatu'l-fikhîyye*, Mal (مال) maddesi, XXXVI. s. 31.

e. Günümüz İslam Hukukçularına Göre Mal Tanımı

Ebû Zehra çeşitli mal tanımlarını sıraladıktan sonra en güzel tarif olarak *el-Hâvi'l-kudsî (fi fûrû'î'l-fikhi'l-Hanefî)* adlı eserde 'İnsan dışında, insanın maslahatı için yaratılmış, zaruret hali olmaksızın -ihtiyari olarak- ihrâz ve tasarruf edilebilen her şeydir' şeklinde nakledilen tanım olduğunu söyler. Daha sonra mal lafzının naslarda mutlak olarak geçip detayının insanların örfleriyle belirlendiğini, fakat bazı mal sayılabilecek şeylerin -hamr, domuz vb.- haram kılındığını belirtir.⁷⁹ Fahri Demir de İbn Nüceym'in, *el-Hâvi*'den naklettiği bu tanımın, uygun bir tanım olduğunu belirtmiştir.⁸⁰

Ali Hafif malı, 'ihrâz edilmesi, hiyazet altına alınması mümkün olan ve normal koşullarda kullanılabilen şeydir' şeklinde tarif eder. Dolayısıyla o da malın elde edilebilir olması ve zaruret olmaksızın normal koşullarda kullanılması şeklinde temel iki şartı ileri sürmüştür.⁸¹

Kezâ Muhammed Yusuf Musa da mal tanımlarını verdikten sonra menfaati de mal tanımının içene dâhil eden tanımların doğruluğunu kabul etmektedir.⁸² Abdülkerim Zeydân da çeşitli tanımlamalarından sonra malı, 'alışıla gelmiş şekilde hiyazeti (Mülk edinilip koruma altına alınabilmesi) ve intifâ'ı (faydalanılması) mümkün olan her şeydir' şeklinde tarif eder.⁸³

Kanaatimizce Hanefî mezhebinin mal tanımı, hem sözlük anlamı açısından hem de insanlar arasında malum olduğu şekliyle daha uygundur. Çünkü mal denilince, ister istemez akla var olan ve elde edilebilen şeyler gelmektedir. Yani aynı mevcut olan şeyler mal olarak değerlendirilmektedir. Haklar ve menfaatler ise, mal olmaktan ziyade bir malın kullanılması, işletilmesi, çalıştırılması vb. durumlarda ortaya çıkan faydalardır.

2. Mal – Menfaat İlişkisi

Atomcu evren anlayışında evren, cevher ve arazlardan müteşekkildir. Cevher (töz) kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamındadır.⁸⁴ Cevher lafzı birçok mana için kullanılmakla birlikte yapılan tanımlamalarda ortak nokta, cevher olan şeyin

79 Ebû Zehrâ, Muhammed (1394/1974), *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fiş-şeriatil-İslâmiyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1977, s. 52.

80 Demir, Fahri, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, DİB Yayınları, Ankara 1988, s. 18.

81 Hafif, *Ahkâmü'l-Muâmelâtiş-Şer'iyye*, s. 28.

82 Musa, Muhammed Yusuf, "Mal ve Bölümleri", (çeviren: M. Esad Kılıçer), *Diyanet İlmî Dergi*, 1969, c. VIII, sy. 82-83, s. 80.

83 Zeydân, *el-Medhal li-dirâsetiş-şer'ati'l-İslâmiyye*, s. 205.

84 Kutluer, İlhan, "Cevher", *DİA*, İstanbul 1993, VII. s. 450.

kendi başına var olduğu, var olmak için başka bir şeye ihtiyacı olmadığı ve varlığını devam ettirdiği hususudur.⁸⁵ Araz (ilinek-ilinti) ise cevher veya cismin gelip geçici niteliği anlamına gelen, cevher ve zatın zıddı olarak kullanılan bir kelimedir. Araz, kendi başına varlığını devam ettiremeyen, kendinden kâim bir varoluşu olmayan, ancak ve ancak bir cevherde var olabilen şeydir.⁸⁶ İslam hukukunda da bu ayrıma benzer bir ayırım mal-menfaat arasında yapılmış, bir şeyin mal sayılabilmesi için onun bir aynının bulunması gerektiği, bir öze sahip olması gerektiği ve bu özün elde edilebilmesi şartı öne sürülmüştür. Özellikle Hanefî doktrinde mal tanımı yapılırken bunlara dikkat edilmiştir.

Bir eşya, bir hayvan ya da insanın maddî yapısı, hukukî arazlardan soyutlanmış hali cevher anlamında ayn terimi ile ifade edilmiştir. Ayn elle tutulabilen, gözle görülebilen, müstakil bir varlığı olan dış dünyada mevcut olup, mekân işgal eden şeydir.⁸⁷ Menfaat ise, dış dünyada bir nesneyi (malı) göstermemekte aksine bir malı kullanmayı ve ondan istifade etmeyi, ya da bir insanın emeğinden faydalanmayı ifade eder.⁸⁸ Örneğin ev, ayn iken, evden oturmak suretiyle faydalanmak menfaattir. Bu örnekte ev, cevher tanımında olduğu gibi kendi başına var olan, var olmak için başka bir şeye ihtiyacı olmayan ve varlığı devam eden, mevcut olan şeydir. Evde oturmak suretiyle elde edilen menfaat ise oturmadan önce yoktur ve ancak varlığı ayna bağlı olarak vücut bulur. Buna göre eşya iki ayrı varlıktan meydana gelmektedir. Bunlar ise eşyanın bizzat varlığı ve eşyanın varlığının kullanılmasıyla elde edilen menfaattir.

Serahsî, menfaatlerin iki anda devam etmediğini, sürekli bir şekilde var olmadıklarını, menfaatlerin araz olduğunu, var olur olmaz ortadan kalktıklarını belirtir ve bu nedenle onların mal olmadığını söyler.⁸⁹ Konunun ilerleyen bölümünde meseleyi tekrar ele alarak şöyle der: ‘*Menfaatler arazdır ve ayn ile kâimdir. Ayn ise cevherdir ve arazlar ona bağlıdır. Bu ikisi arasındaki farkı herkes bilir. Menfaatler iki vakitte varlığını devam ettirmezler (sürekli var olmazlar), ayn ise varlığı bir süre devam eder. Varlığı devam edenle etmeyen arasında fark çok büyüktür.*’⁹⁰

85 Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî (1158/1745), *Mevsûatu keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ülûm I-II*, (edt. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, çev.ler Corc Zeynati, Abdullah Halidi), Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996, I. s. 602; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2003, s. 393; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (8. Baskı), Akçay, Ankara 1999, s. 67; Kutluer, “Cevher”, *DİA*, VII. s. 450.

86 Tehanevi, *Mevsuatu keşşâfî istilâhâtî'l-fünun ve'l-ulum*, II. s. 1175; Cevizci, a.g.e., s. 203; Bolay, a.g.e., s. 215; Yavuz, Yusuf Şevki, “Araz”, *DİA*, İstanbul 1991, III. s.337.

87 Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, s. 93.

88 Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, s. 95.

89 Serahsî, *Mebûsât*, XI. s. 79.

90 Serahsî, *Mebûsât*, XI. s. 80.

Hanefî kaynaklarda menfaatin araz olduğu, varlığının ayna bağlı olduğu ve sürekli var olmadığı, anbean olduğu çokça geçmektedir.⁹¹ Hanefîler haricindeki mezhep mensupları menfaat ve ayn üzerine gerçekleşen işlemlerde farklı sonuçlara varsalar da ayn-menfaat ayrımını aynı şekilde kabul etmekte ve menfaatlerin araz olduğunu belirtmektedirler. Daha önce geçen menfaat tanımlarında menfaatin araz kabilinden olduğu ile ilgili ifadeler geçmişti. Fakat her ne kadar araz olarak nitelendirilseler de menfaatlerin bağlı oldukları aynlar gibi hukukî ve iktisadî bir değer taşıdıkları kabul edilmiştir. Buna göre menfaatler, gerçek anlamda olmasa bile hükmen mal özelliği taşırlar. Nitekim Zencânî (565/1258), İmam Şâfiî'nin aynlardan elde edilen menfaatleri mahiyet olarak var olan ayn seviyesinde gördüğünü, aslı itibarıyla aynların heyet olarak var olduğunu, kendisinden istifadenin mümkün olduğu durumlarda onlardan elde edilmek istenen arazların da meydana geleceğini söylemektedir.⁹²

İslam hukukçuları arasında menfaatlerin araz olduğu noktasında genel bir kanaat varsa da, menfaatin mal sayılması konusunda ortak bir kanaat yoktur. Tartışmanın asıl boyutu ise bu noktadadır. Şimdi menfaati mal sayanların ve saymayanların görüşlerini ve delillerini ele alacağız.

a. Menfaati Mal Olarak Kabul Etmeyenler

Hanefî mezhebinde mal tanımı yapılırken, mal sayılacak olan şeyde aranması gereken özelliklerin menfaatte olmaması sebebiyle, menfaat mal sayılmamıştır. Malda aranan özellikler başında ise malın mevcut olması gelir. Hatta bir şeyin mal sayılabilmesi için en önemli şart bu kabul edilir. Şer'an elde edilmesi mübah olan, insanların meyledeceği her şey maldır. Dolayısıyla malın en temel ilkesi var olmasıdır. Yok olan şey, mal sayılmamaktadır. Menfaat ise aynın kullanımından önce yoktur ve bundan dolayı yok hükmündedir.⁹³ Yine onlara göre menfaatin biriktirilmesi de (iddihar) mümkün değildir. Bundan dolayı da menfaat mal tanımlamasının dışında kalmaktadır.⁹⁴

Serahsî, “*Menfaatler mütekavvim mal değildir. Bundan dolayı şarap ve domuz gibi itlaf edildiklerinde tazmin olunmazlar. Bunun nedeni ise şöyle açıklanabilir: Bir şeyin mal olma sıfatı ancak onun mal edinilebilmesiyle (temevvül) sağlanır.*

91 İbn Âbidîn, *a.g.e.*, IX. s. 7; Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen (743/1342), *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'l-dekâik*, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak 1313, V. s. 275; Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr (593/1197), *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedi I-IV*, (i'tena bi tashihihî Talal Yusuf), Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut t.y., III. s. 230.

92 Zencânî, *a.g.e.*, s. 225.

93 Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud (683/1284), *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr I-V*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1996, II. s. 50; Zeylaî, *a.g.e.*, V. s. 105-106.

94 Kâsânî, Ebü Bekr Alaeddin Ebü Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî (587/1191), *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi' I-X (2. Baskı)*, (thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcut), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, X. s. 12.

Temevvül ise bir şeyi muhafaza edip, ihtiyaç zamanına kadar onu saklamaktır. Menfaatler ise iki vakitte varlıklarını sürdüremezler (devamlılıkları yoktur). Menfaatler arazdır. Yokluktan varlığa geldikleri an tekrar yok olurlar. Bundan dolayı bunlar için temevvül düşünülemez” diyerek yukarıda bahsedilen konuya açıklık getirmektedir.⁹⁵

Kezâ Teftâzani (792/1390), menfaatin mütekavvim malla tazmini ile ilgili konuda Ebû Hanîfe'nin görüşünü açıklarken şöyle demektedir: “*Menfaat arazdır. Araz ise bâkî değildir (devamlılığı yoktur). Bekâsı olmayan muhrez de değildir (elde edilemez). Çünkü ihrâz, malı alıkoymak koruma ve ihtiyaç vakti için biriktirmektir ki burada şüphesiz bekâ vasfı devam eder. Muhrez olmayan, mütekavvim de değildir. Av hayvanı veya ot buna örnek verilebilir. Menfaat, mal gibi mütekavvim değildir.*” demiştir.⁹⁶

Hanefî mezhebinde menfaatin mal sayılmaması bu akli delillerin yanı sıra nakli delille de desteklenmiştir. Nitekim Hz. Ömer ve Hz. Ali, başkasına ait bir cârîye, kendisine satılan kişinin (mağrur) bu cârîyeden çocuğu olunca, bu çocuğun değerini ödeyerek özgürleştireceğine ve cârîyeyi ise mehre karşılık muadil olacak bir tazminatla (‘ukr) geri vereceğine hükmetmişlerdir. Oysa bu adam caryeyi kendi hizmetinde çalıştırmış olmasına rağmen bu hizmeti bedellendirmemişlerdir. İşte burada eğer menfaat mal olsaydı bu durumda bunu da mal kapsamında tazmine konu yapmaları gerekirdi denmiştir.⁹⁷

Hanefî kaynaklarda menfaati mal sayanların delilleri de ele alınıp eleştirilmiştir. Buna göre menfaatin nikâh akdinde mehir sayılması, karşılıklı rıza olduğu içindir. Dolayısıyla burada bir akit söz konusudur ve akdin tarafları karşılıklı rıza ile menfaatin mehir olmasını kabul etmektedirler. Menfaat, akitle mal hükmünde görüleceği için burada menfaati mütekavvim kılan durum akit olmaktadır. Bir şeyin, menfaatine bağlı olarak mal sayılması da menfaatin mal olduğunu göstermez. Nitekim (kolonya, parfüm gibi) kokusu sebebiyle değerli olan şeylerin değerini arttıran durum kokunun güzelliğiyle, kokunun bizzat kendisi mal olarak değerlendirilmemektedir. Mal olarak değerlendirilse icâre akdine konu olması gerekirdi. Dolayısıyla menfaat malın değerinin tespitinde bir ilke olabilmesine rağmen, bu durum kendi başına mal sayılmasını gerektirmez. Aynı şekilde insanlar, menfaat üzerine ticâret yapmaktadırlar. Bundan dolayı menfaat teamüle binaen mal sayılmalıdır görüşü de bu delille eleştirilmektedir. Çünkü insanlar

95 Serahsî, *Mebisât*, XI. s. 79.

96 Teftâzani, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah (792/1390), *Şerhü't-telvih ale't-tavzih I-II*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut t.y, I. s. 171.

97 Serahsî, *Mebisât*, XI. s. 79; Kâsânî, *a.g.e.*, X. s. 13; Zeylai, *a.g.e.*, V. s. 234.

parfüm, kolonya vb. şeylerin de ticâretini yapmakla beraber, bunların menfaatleri sayılan kokuları mal saymamaktadırlar.⁹⁸

Hanefî mezhebinde gerek aklî gerekse naklî delillerle menfaat aslı itibariyle mal sayılmamakta ve bu durum menfaat içerikli bütün uygulamalarda etkisini göstermektedir. İleride görüleceği üzere menfaat içeren uygulamalarda bu ilkesel tutum devam ettirilmiştir.

b. Menfaati Mal Olarak Kabul Edenler

Hanefiler dışında kalan cumhur ulema, menfaatin mal olduğu konusunda hem fikirdirler.⁹⁹ Daha önce bahsettiğimiz menfaatin araz oluşu ile ilgili aynı görüşü paylaşırsalar da, menfaatin mal olup olmadığı konusunda Hanefilerden farklı düşünmüşlerdir. Malikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre menfaatler bizzat maldır, çünkü aylar ancak menfaatlerle var olur ki insanların uygulaması da bu şekildedir.¹⁰⁰

Cumhur menfaati mal sayarken birçok delile dayanmaktadır. Öncelikle yukarıda geçtiği gibi örfün bu şekilde kabul ettiğini ve menfaatin mal gibi değer bulduğunu, üzerine akitler yapıldığını belirtirler. Özellikle icâre akidinde ayının menfaati talep edilmekte ve bunun karşılığında mal verilmektedir. Dolayısıyla menfaat mal gibi değer görmüş akde konu olmuştur.¹⁰¹ Şeriat, mallardaki asıl gaye menfaat olduğu için menfaatleri mütekavvim saymış ve onları mal seviyesinde görmüştür.¹⁰² Ayrıca menfaat, miras ve vasiyet yoluyla da elde edilmektedir, bu da mal olduklarını gösterir.¹⁰³

Mal kelimesi insanların menfaati için yaratılan ve nefsin kendisine meylettiği şeyler için kullanılır. Menfaatler de bu sıfatlara sahiptirler. Menfaatin mehir olması da bunun delilidir. Çünkü ayette **'Bunlardan başkasını, namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehirlerini vererek) istemeniz size helâl kılındı.'**¹⁰⁴ buyrulur, mehrin mal olduğu belirtilmiştir. Menfaatin mehre konu

98 Kâsânî, a.g.e., X. s. 12. (Burada serdedilen görüşler Kâsânî'ye değil muhakkiklere aittir.); Osman (Temyiz Mahkemesi Reisi), 'Menâfi'-i mağsûbun damânına dâir, *Ceride-i Adliyye*, h.1334, sy. 143. s. 7125-7126.

99 Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (450/1058), *el-Hâvî'l-kebir hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî I-XVIII*, (tahkik ve talik Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmecud), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994, VII. s. 161; Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim (684/1285), *Ez-Zahîre I-XIV*, (tahkik Muhammed Hacci- Muhammed Bu Hubze), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, VIII. s. 315; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi ala Muhtasari'l-Hırâkî*, IV. s. 182; Zerkâ, a.g.e., III. s. 205.

100 *El-Mevsuatu'l-fıkhiyye*, Mal (مال) maddesi, XXXVI. s. 32.

101 Mazirî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temimî (536/1141), *Şerhu't-telkîn I-III*, (thk. Muhammed Muhtâr es-Selami), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1997, III. s. 176; Habeşi, Muhammed Abdülmün'im, *Et-Teaddî ale'l-menâfi' fiş-şeria ve'l-kânun*, Dârü'n-Nasr li't-Tibaati'l-Hadisîyye, t.y. y.y., s. 44.

102 İbn Abdisselam, a.g.e., I. s. 269.

103 Karâfî, *Ez-Zahîre*, VIII. s. 282. (Burada menfaatin mirasla elde edileceği bildirilmekte fakat bunun ne şekilde olacağı ile ilgili bilgi verilmemektedir. Araştırmamız sırasında incelediğimiz birçok kaynakta menfaatin mirasa konu olamayacağı görüşü benimsenmiştir.)

104 Nisa: 4/24.

olması da ayet ve hadisle sabittir. Hadiste Rasulullah evlenmek isteyen bir sahabeye mehir olarak eşine Kur'ân öğretmesini buyurmuştur.¹⁰⁵ Dolayısıyla menfaat de maldır ve bu nasla bildirilmiştir.¹⁰⁶ Bu hususta ileri sürülen diğer bir delil ise menfaatin vasiyet edilmesidir. Cumhur ulema menfaatin vasiyete konu olacağını belirtmiştir. Dolayısıyla menfaatin vasiyete konu olması, onun mal olduğunun delilidir.¹⁰⁷

Mal insanın maslahatı için var kılınmıştır. Aynlar menfaatleri olmadan hiçbir anlam ifade etmezler. Dolayısıyla menfaatlerin mal sayılması, aynların mal sayılmasından daha evladır. Çünkü menfaatleri olmadığına aynın satım akdine konu olması bile caiz değildir.¹⁰⁸ Ayrıca menfaatlerin akde konu olması onların bizzat mal olmasının delilidir. Çünkü salt akit mal olmayan bir şeyi mala çeviremez.¹⁰⁹

Zencânî, Hanefî mezhebinde menfaatlerin, şahısların ayn üzerindeki fiilleri sonucu ortaya çıktığı ve meydana gelmeleriyle birlikte yok oldukları, bundan dolayı itlafının mümkün olmayacağı ve itlafın varlığını devam ettiren şeylerde olacağı gibi sebeplerle menfaatlerin doğrudan mal sayılmayacağını, fakat çeşitli sebeplerle akde konu olduğunda mal gibi görüleceği fikrini tenkit eder. Her ne kadar akli olarak menfaatlerin mal gibi olmadığını kabul etse de, dinin menfaatleri örf ve uygulamaya dayalı olarak mal gördüğünü belirtir. Ma'dûm olarak görülen menfaatler örfen ve şeran mal sayılmıştır. Özellikle icâre akdinde menfaat ücret mukabili sayılmış ve mal gibi değerlendirilmiştir.¹¹⁰

Cumhur menfaati mal olarak değerlendirirse de bunun hakikî manada mal değil, mecazî manada mal olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Zerkeşî, menfaate mal denilip denilmeyeceği ile ilgili özel bir başlık açarak bu konuda fukahâ arasında farklı görüşler olduğunu belirtir. Buna göre mutlak olarak mal lafzı, ayn için kullanılır. Menfaat ise gerçekte mal olmasa da uygulamada mal sayılmıştır. Örneğin vasiyet veya kira akdine bağlı olarak bir menfaate sahip olup başka hiçbir malı olmayan kişi, yemin etse başka malı olmadığı için yeminindeki mal lafzı menfaat olarak anlaşılır. Dolayısıyla menfaat mal olarak görülür. Aslolan malın ayn türünden olmasıdır. Fakat duruma bağlı olarak menfaat de maldan sayılmıştır. Konunun devamında Şâfiilere göre bir ayna bağlı olan menfaatin mutlak olarak mal sayıldığını örneğin bir evin menfaatinin mal olarak kabul edildiğini belirtir.¹¹¹ Şirbinî de menfaatlerin hakiki anlamda değil mecaz anlamda mal

105 Menfaatin mehri ile ilgili ayet ve hadisler hakkında detaylı bilgi 'Menfaatin Mehri Olması' başlığı altında verilecektir.

106 Zeylâî, *a.g.e.*, V. s. 234; Zerkâ, *a.g.e.*, III. s. 205.

107 Mâverdi, *a.g.e.*, VII. s. 161. Menfaatin vasiyete konu olması ile ilgili bilgi ilerleyen bölümlerde verilecektir.

108 Zencânî, *a.g.e.*, s. 225.

109 Karâfî, *Ez-Zahire*, VIII. s. 282.

110 Zencânî, *a.g.e.*, s. 226-227.

111 Zerkeşî, *el-Mensûr f'l-kavâ'id*, II. s. 292.

kabul edildiğini belirtir. Çünkü menfaatler aslen mevcut olmayıp bunların elde edilmesi düşünülemez. Hatta bundan dolayı icâre akdinin dahi sıhhati ile ilgili tartışma olmuştur. Fakat menfaat her ne kadar bizzat var olmasa ve mal gibi elde edilmese de üzerine yapılan akitlerin sahih olması için mecazen mal kabul edilirler.¹¹²

Modern dönemdeki araştırmacılar da genel olarak menfaatin mal sayılması görüşünü benimsemişlerdir. Ali Hafif; *'menfaati mal sayan görüş daha tutarlı bir görüştür. Çünkü insanların örfüne uygun olan budur. Aynı şekilde insanların uygulayageldikleri muamele de bu şekildedir. Bir şeyde menfaat yoksa ona rağbet edilmez'* diyerek menfaatin mal olması görüşünü savunmuştur.¹¹³

Fahri Demir de mallarda asıl gayenin menfaatler olduğu görüşünü belirterek menfaatlerin mal sayılması görüşünün normal karşılanması gerektiğini söyler. Hatta Osmanlı Usul-i Muhâkemât Kanunu'nun 64. maddesinde belirtilen *'gerek a'yan, gerek menafi, gerek hukuk olsun, halk arasında tedavül edilegelen şeyler alelittlak mal sayılır'* maddesinin isabetli olduğunu söyledikten sonra menfaatin maddî mal değil gayri maddî mal olduğunu belirtir.¹¹⁴

Kezâ Mustafa ez-Zerkâ menfaat ve malla ilgili fukahânın görüşlerini verdikten sonra cumhurun görüşünün maslahat, hikmet-i teşri ve hakların korunması açısından daha uygun olduğunu belirtir. Hatta menfaatin mal sayılmamasının dinde hiç delili olmadığını oysa mal sayılmasıyla ilgili birçok delil olduğunu ifade eder.¹¹⁵

Mecelle'nin de 216. maddesinde mal tarif edilirken Hanefî mezhebi esas alınmakla birlikte daha sonra Mart 1338 yılında Cerîde-i Adliyye'de yayınlanan *'Kitabü'l-Büyu'un Bazı Maddelerinin Tâdilâtı ve Esbab-ı Mûcibesı'* ile ilgili raporda mal tarifinin değiştirilerek deyn ve menfaati de içerecek şekilde düzeltilmesiyle ilgili görüşler ortaya konulmuştur. Böyle bir değişiklik gerektiği ile ilgili ortak karar verilmekle birlikte ne şekilde bir düzeltme yapılacağı ile ilgili görüş birliği sağlanamamış ve eski şekli devam etmiştir.¹¹⁶ Mecelle'nin 417. maddesinde ise, mu'addün li'l-istiğlâl mallarla ilgili bilgi verildikten sonra Kitâbü'l-İcâreye Müt'eallik Tâdilâtı Hâvi Rapor'da (1340 tarihli) menfaatin mal olması ile ilgili Hanefilerin ve cumhurun görüşlerine değinilmiştir. Sonuç olarak cumhurun menfaatin tazmini ile ilgili görüşünün kendi dönemleri için daha uygun olduğu ve menfaatin

112 Şirbini, *a.g.e.*, II. s. 5-6.

113 Hafif, *Ahkâmü'l-Muâmelâtiş-Şer'iyye*, s. 30.

114 Demir, *a.g.e.*, s. 18.

115 Zerkâ, *a.g.e.*, III. s. 208.

116 Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, s. 70.

gayr-ı mütekavvim mal sayılmasının sıkıntılar doğurduğu belirtilmiştir.¹¹⁷

Kanaatimizce menfaat her ne kadar mal sayılmasa da insanların kendisine meylettiği hatta kendisinden dolayı ayna değer verdiği bir özelliktir. O zaman sadece malı değerli görüp bütün işlemleri varlığı olan ve elle tutulabilen gözle görülebilen maddî şeyler üzerine kurmak da sıkıntılar doğuracaktır. Bu durumda menfaati insanların değer verdiği, kıymet biçtiği, ayndan veya canlıdan elde edilen bir fayda olarak görmek gerekir. Böyle görülünce de üzerine akit yapılmasına istisnaen değil, baştan cevaz verilebilir. Bunu söylerken elbette menfaati yine mal sayılmayacağı kanaatiyle söylüyoruz. Menfaat hem lugaten hem de ıstılahe mal sayılacak bir şey değildir. Çünkü açıktır ki mal, maddî şeyler için kullanılan bir terimdir. Bundan dolayı olsa gerek Mahmesanî, menfaatlerin gayr-ı hissî mallar olarak adlandırıldığını ifade eder.¹¹⁸ Dolayısıyla hiçbir maddî varlığı olmayan araz durumdaki menfaatlerin mal olarak değerlendirilmesi de doğru olmayacaktır. O zaman söylenecek en doğru şey, menfaatler mal olmamakla birlikte mallar gibi yeri geldiğinde akde konu olabilen ve bir ayna bağlı olarak var olması kuvvetle muhtemel olan faydalardır. Bu menfaatler insanların faydasına olduğu için insanlar onlara meyletmekte ve onları değerli görmektedirler.

III. Menfaatin Ma'dûm Oluşu ve Akde Konu Olması

Daha önce ele aldığımız gibi cumhur menfaati doğrudan mal kapsamında değerlendirdiği için menfaatin akde konu olmasını ilkesel olarak kabul etmişlerdir.¹¹⁹ İz b. Abdisselam, şeriatın, garar içermesi ve ihtiyaç olmaması sebebiyle mevcut olmayan şeyin (ma'dûmun) satışını, kiraya verilmesini ve hibe edilmesini yasakladığını fakat menfaatler üzerine yapılan akitlerde menfaat ma'dûm olduğu halde cevaz verdiğini belirtir. Özellikle İmam Şâfiî'nin her ikisi de mevcut olmadığı halde menfaatlerin menfaat karşılığında kiraya verilmesini caiz gördüğünü

117 Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, s. 144. Yayınlanan raporda şu şekilde bir karar yer almaktadır: 'Ekser erbâb-ı hukukun re'iyine göre ta'til ve itlaf olunan menâfi' ale'l-ıtlâk tazmin lâzımdır. Zirâ ta'til sebebiyle lüzûm-ı tazminde yed-i muhikkanın izâlesi şart olmayıp yalnız yed-i mübtilanın isbâtı kâfidir. İtlâf suretine gelince hadd-ı zatında a'yânın takavvümü kendilerinden maksûd olan menâfi'a istinâd eder. Nasıl ki hiçbir suretle a'yânın mâliyet ve takavvümünde mâbihi'l-istinâd olan menfâati, mâl-ı mütekavvim telakki etmemek doğru değildir. Husûsıyla birçok ukûdda menfâatin mevrid-i akd add olunması ve ukûd-ı sahiha ve fâsidede tazmini lüzûmunun alyeye bulunması bu ciheti te'yid etmektedir.

Mecelle birinci re'yi kabul ederek gerek Kitâbü'l-İcâre ve gerek Kitâbü'l-Gasbda bu esasa göre ahkâm vaz' eylemiştir. Hâlbuki menfâatin, gayr-ı mütekavvim addolunması zamanımızın telakkiyat-ı iktisâdiyesiyle gayr-ı kâbil-i tevfiik olduğu gibi ta'til veya itlaf olunan menâfi'in mazmun olmaması kâvilere, zu'afanın emvalini gasp ve zabla teşvik mahiyetini tazammun eylemekte ve gasp da'valarının temâdisinde bir amil-i mühim teşkil etmekte bulunduğundan komisyonumuz ikinci re'yi tercih eylemiştir. Binâen aleyh gasp ve itlaf olunan menâfi'in mazmûniyetinde aynı mu'addün li'l-istiğlal olup olmaması hâiz-i ehemmiyet olmadığından Mecelle'nin 417. Maddesinin tayyına karar verilmiştir. Ceride-i Adliye, 1340, sy. 25, s. 902-903.

118 Mahmesânî, *a.g.e.*, I, s. 19.

119 Karâfi, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim (684/1285), *el-Furûk Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk I-IV*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, s. 331.

dile getirir. Bunun delili olarak Hz. Peygamberin Kur'an öğretme karşılığında nikâh akdini geçerli saymasını ve Hz. Şuayb'ın, Hz. Musa'ya on yıl çobanlık yapması karşılığında kızını evlendirmesini¹²⁰ gösterir.¹²¹

Hanefî mezhebinde ise menfaat mal sayılmadığı için durum farklı değerlendirilmiş ve menfaatin ma'dûm olması ve ma'dûmun satışının caiz olmaması sonucu menfaat doğrudan akde konu edilmemiştir. Aynlardaki gibi mütekavvim olmayan ve ayndan bağımsız olarak üzerine akit yapılamayan menfaatler, kira, âriyet, mehir vb. akitlerin konusu olduklarında, mal sayılmakta ve akitle mütekavvim olmaktadır.¹²² Zira menfaatlerin belirli bazı akitlere konu olabileceği hususunda nasslar bulunduğu gibi bu konuda cari olan örf ve adet de mevcuttur. İslam hukukunda daha sonra sayacağımız birçok uygulamada görüleceği gibi, menfaat bir akde konu olmuş ve buna cevaz verilirken de özellikle Hanefî mezhebinde kıyasa aykırı olarak menfaat akde konu olabilir denilmiştir. Örneğin icâre akdinde menfaatin akde konu olması, kaynaklarda kıyasa aykırı olarak -istihsanen- caiz görülmüştür. Dolayısıyla menfaatin gerek ma'dûm olması gerekse ihrâzı ve iddiharı mümkün görülmemesi sebebiyle mal sayılmaması ister istemez günlük hayatta zaruri olan bu işlemlerin uygulanması sebebiyle bir şekilde yol bulunarak istihsanen veya farklı isimler altında caiz görülmüştür. Çünkü menfaatlerin belirli akitlere konu olmaları, insanlar açısından bir ihtiyaç olduğu gibi burada zaruret de söz konusu olmaktadır. Aksi takdirde sıkıntılar oluşacaktır. Dolayısıyla Hanefî mezhebinde menfaat ancak akitle mütekavvim hale gelir ki, bu da kıyasa aykırı olarak istihsanen gerçekleşir.¹²³ Ayrıca Hanefî mezhebinde, menfaat üzerine akit yapan tarafların rızalarına binaen menfaatlerin de mütekavvim olacağı, dolayısıyla akitlere de konu olabileceği kabul edilmiştir.¹²⁴

Menfaatin bir akde konu olması için çeşitli şartlar aranmaktadır. Bu bağlamda menfaatin akde konu olabilmesi için öncelikle menfaatin malum olması gerekmektedir. Akde konu olan menfaatin malum olması menfaat yerinin, müddetinin, sanatkâr ve işçilerin ücret karşılığında tutulması durumunda yapılacak işin belirgin

120 Bu menfaatin, bud' menfaati karşılığı olmasıdır.

121 İbn Abdisselam, *Kavâ'idu'l-ahkâm fi islâhi'l-enâm*, II. s. 250.

122 Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) Ömer b. İsa (430/1039), *Te'sisü'n-nazar*, (thk. Mustafa Muhammed el-Kabbâni ed-Dimaşki), Dârü İbn Zeydun, Beyrut t.y., s. 128-129; Merğînânî, a.g.e., III. s. 237.

123 Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî (370/981), *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî I-VIII*, (thk. İsmetullah İna'yetullah Muhammed), Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Medine: Dârü's-Sirac, 2010, III. s. 329-330; Serahsî, *Meb'sût*, XI. s. 78-79; Serahsî, *Usulü's-Serahsî I-II*, (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I. s. 56; Kâsânî, a.g.e., V. s. 516; Zeylâi, a.g.e., V. s. 234; Burhâneddin Buhârî, Burhanüddin (Burhanüş-şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buhârî Merğînânî (616/1219), *el-Muhitü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî I-IX*, Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, VII. s. 24; Ali Haydar, a.g.e., I. s. 115; Hacak, "Menfaat", *DİA*, XXIX. s. 133.

124 Teftazani, *Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavziḥ*, I. s. 171; Kâsânî, a.g.e., X. s. 15; Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî (855/1451), *el-Binâye şerhu'l-Hidâye I-XIII*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, XI. s. 251.

olması ile olur. Ayrıca menfaatin şer'an muteber olması ve menfaatin elde edileceği malın tesliminin mümkün olması gerekir.¹²⁵ Bütün bunların yanında menfaat üzerine yapılan akitlerde akdin, elde edilmesi mümkün olmayan menfaat üzerine yapıldığını söylemek caiz değildir. Yapılacak işlemi menfaatin dayandırıldığı mala isnad etmek gerekir. Örneğin 'bu evin menfaatini sana kiraladım' yerine 'bu evi sana kiraladım' demek gerekir. Çünkü menfaat o anda yoktur ve temlike konu olacak durumda değildir. Dolayısıyla üzerine akit yapılamaz.¹²⁶ Yani akit sırasında ayn, menfaatin yerini almış olur.¹²⁷

Fukahâ menfaatlerin akde konu olacağı noktasında hemfikir olmakla birlikte, menfaat üzerine yapılan fasid akitlerde ücretin belirlenmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Menfaat üzerine meydana gelen fasid akitlerde ücret belirlenmemişse "ecr-i misil" gerektiği konusunda ittifak olmakla birlikte,¹²⁸ fasid bir akitte müsemma bir ücret varsa bu durumda hangisinin ödenmesi gerektiği ile ilgili farklı görüşler vardır. Hanefilere göre bu durumda ecr-i misil ödenmelidir. Fakat ecr-i misil, müsemma ücreti de geçmemelidir. Çünkü Hanefî mezhebinde menfaat aslen mal olmayıp akde binaen mal hükmünü alır. Yani menfaati, akit mütekavvim hale getirir. Akdi yapanlar, yaptıkları akitle, menfaate müsemma ücret kadar bir değer vererek mütekavvim hale getirmişlerdir. Belirlenen ücretten fazlası, akit dışı bir fazlalıktır oysa menfaat akit dışında mütekavvim sayılmamaktadır.¹²⁹ Hanefilerden Züfer ve diğer mezheplere göre ise ecr-i misil müsemma ücreti geçebilir. Çünkü menfaatler aslı itibariyle mütekavvimdir. Bunlara akit dışında da mal sayılmaktadırlar. Dolayısıyla menfaat mütekavvim sayıldığı için ecr-i misil, müsemma ücretten fazla olsa dahi verilmelidir.¹³⁰

Menfaat üzerine meydana gelen akitler genelde üç türdür. Birincisi menfaat karşılığında ücret alınan akitlerdir. Bunlar icâre, cuâle, kırâz (mudarebe), musâkât ve müzâra'a vb. akitlerdir. İkincisi ise vakıf, vedia, âriyet vb. karşılığında ücret talep edilmeyen akitlerdir. Üçüncü türde ise vekâlet, vesâyet gibi karşılığında ücret talep edileceği gibi, ücret talep edilmeyebilen akitlerdir.¹³¹

125 İcare akdinde menfaatte aranan şartlarla ilgili bkz. Bardakoğlu, Ali, *İslam Hukukunda ve Modern Hukukta İcâre Akdi –Özellikle Personel İstihdamı-*, Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1982, s. 37-62.; Kayar, Mehmet Sedik, *İslam hukukunda icâre akdi*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır 2011, s. 20-30.

126 Serahî, *Mebûsât*, XII. s. 64-65;

127 Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, I. s. 256; Ali Haydar, *a.g.e.*, I. s. 115

128 Zeylaî, *a.g.e.*, V. s. 121-122; Derdir, Ebû'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (1201/1786), *Şerhu's-sağîr ala akrebi'l-mesâlik ila mezhebi'l-İmâm Mâlik I-IV*, (hamiş Ahmed b. Muhammed Savi Maliki), Dârü'l-Maârif, Kahire t.y, IV. s. 23; Mâverdi, *a.g.e.*, VII. s. 315.

129 Kâsânî, *a.g.e.*, VI. s. 70; Zeylaî, *a.g.e.*, V. s. 121-122.

130 Kâsânî, *a.g.e.*, VI. s. 70; Derdir, *a.g.e.*, IV. s. 23; Mâverdi, *a.g.e.*, VII. s. 315; Cündî, Muhammed eş-Şehhat, *Dâmânü'l-akd evi'l-mes'uliyyeti'l-akdiyye fiş-şeriatil-İslâmiyye*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1990, s.113-114.

131 Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, III. s. 228.

IV. İslam Hukukunda Menfaate Dayalı İşlemler

Mezhepler arasında menfaatin mal olup olmaması ile ilgili ihtilaf olmasına rağmen, sonuç olarak menfaatin akde konu olması hususunda herhangi bir ihtilaf olmadığı görülmektedir. İslam hukuku kaynaklarında menfaat içerikli uygulamaları ele alacağımız bu bölümde bu uygulamaları bütün yönleriyle incelemek yerine sadece konumuzla alakalı olarak, menfaat içeren yönünü ve menfaatle ilişkisini ele alacağız.

A. İcâre

İslam hukukunda icâre akdi, akitler içerisinde genellikle bey' akdinden sonra ele alınmakta ve kaynaklarda genişçe bir yer ayrılmaktadır. Kaynakları incelediğimizde görüyoruz ki, icâre akdinin meşruiyeti Kur'ân ve sünnete dayandırılmıştır.¹³² Ayrıca Rasulullah'ın (s.a.v.) peygamber olarak gönderilmesinden sonra, insanların mallarını ve emeklerini kiralama işlemini yapmaları ve Rasulullah'ın bu durumu devam ettirmesi de icârenin cevazına delil kabul edilmiştir.¹³³

İcâre akdi kaynaklarda tarif edilirken genel olarak menfaatin ivaz karşılığı satılması olarak değerlendirilmiştir. Örneğin Serahsî icâre akdini, '*malî değeri olan bir bedel karşılığında menfaat üzerine gerçekleşen bir akittir*' şeklinde tanımlar.¹³⁴ Benzer tanımlama birçok Hanefî kaynakta geçmektedir.¹³⁵ Mecellede de icâre '*Menfa'atı ma'lûmeyi ivaz-ı ma'lum mukâbelesinde bey' etmek demektir*' şeklinde geçer.¹³⁶

Keza Kâsânî (587/1191), '*İcâre akdi âlimlere geneline göre caizdir. Ebubekir el-Esam bunu caiz görmemiştir. Kıyasa göre bu doğrudur. Çünkü icâre menfaatin satışıdır. Menfaat ise halde mevcut değildir (mâdûmdur). Mâdûm ise satışa konu olmaz. Gelecekte elde edilecek bir şey üzerine satış gerçekleşmez. Dolayısıyla hem*

132 Bkz. 43. Zuhuf, 32; 28. Kâsas, 27.; İcare ile ilgili hadisler için bkz. Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfazi'l-hadisî'n-nebevi*, e-c-r (ج) maddesi, I. s. 16-21.

Örneğin, 'Ücret karşılığı çalıştırdığımız kişinin teri kurumadan ücretini verin' İbn Mâce, Ruhûn: 4; Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna (307/919), Müsnedu Ebi Ya'lâ el-Mevsîlî, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dârü'l-Me'mun li't-Türas, Dımaşk 1984, XII. s. 34; Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmî (360/971) er-Ravzî'd-dâni ile'l-mu'cemi's-sagîr li't-Taberânî I-II, (thk. Muhammed Şukur Mahmûd Emrir), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1985, I. s. 43; Beyhâkî, es-Sünenü's-sagîr, II. s.320; a. mlf., es-Sünenü'l-kübra, VI. s. 200.

Başka bir hadiste 'kişi ücret karşılığı kiraladığı kişinin alacağı ücreti bildirsin' buyrulmaktadır. İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim (235/849), *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asâr*, (haz. Kemâl Yûsuf el-Hût), Dârü't-Tac, Beyrut 1989, IV. s. 366; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, XI. s. 198.

133 Şâfîi, a.g.e., V. s. 44; Serahsî, *Mebûsât*, XV. s. 74.

134 Serahsî, *Mebûsât*, XV. s. 74;

135 Mergînânî, a.g.e., III. s. 231; Mevsîlî, a.g.e., II. s. 50; Molla Hüsrev, a.g.e., II. s. 225; Cürçânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif (816/1413) *Mu'cemüt't-tarîfât*, (Tahkik ve Dirase: Muhammed Sıddık el-Miñşâvî) Dârü'l-Fazile, Kahire 2004, s. 12; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu I-VIII*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul t.y., VI. s. 160.

136 Mecelle md. 405.

hale (şimdi) hem de meâle (geleceğe) bağlı olarak bunun üzerine akdin caiz olduğu söylenemez. Bundan dolayı aslen caiz değildir. Fakat Kur'an ve sünnete dayanarak istihşanen cevaz verilmiştir.' der.¹³⁷ Bütün bu tariflerden icâre akdinin, ayndan, insandan veya hayvandan elde edilen malum, mübah bir menfaatin bir bedel karşılığı satın alınması anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla icâre akdinde öncelikle menfaatin satışı söz konusu olup ayn sahibinin mülkiyetinde kalmaktadır.

Şâfiî mezhebinde icâre akdi, '*bezl ve ibahaya kabiliyetli olan malum menfaat*¹³⁸ hakkında, *malum bir ivazla yapılan akittir*' şeklinde tanımlanır.¹³⁹ İmam Şâfiî, icâre akdini, bey' akdinden sayar. Çünkü ona göre icârede, müste'cir bir kişinin, bir hayvanın, bir evin menfaatine belirli bir süre mâlik olmakta, bunun karşılığında mal sahibi kişi ise bir ücret almaktadır. Bu ise bir bey' akdidir.¹⁴⁰ Malikî mezhebinde icâre kısaca '*menfaatin satışı*' olarak tanımlanmaktadır.¹⁴¹ Daha geniş bir şekilde ise, '*Bir şeyin mübah olan menfaatini o menfaatten neşet etmeyen bir ücret karşılığında, belirli bir süreliğine başkasına temlik etmektir*' şeklinde ifade edilmiştir.¹⁴² Hanbelî mezhebinde icâre '*belirli bir ayndan belirli bir süreyle veya zimmette sabit olacak şekilde ya da belirli bir ücret karşılığı belirli bir amel yapma şeklinde peyderpey elde edilen malum, mübah bir menfaat üzere gerçekleşen akittir*' şeklinde tarif edilir.¹⁴³ Hanbelî mezhebinde diğer bir tanım ise '*peyderpey meydana gelen malum bir menfaat üzerine malum bir süre ve malum bir ücret ile yapılan akittir*' şeklindedir.¹⁴⁴

İcâre akdinde akdin menfaat üzerine mi yoksa ayn üzerine mi gerçekleştiği ile ilgili temel iki görüş vardır. Hanefî mezhebinde hâkim görüş akdin menfaatin mahalli olan ayn üzerine gerçekleştiği şeklindedir. Çünkü akidde bir mahallin varlığı şarttır. Burada ise menfaat akdin inşası anında maddüm olduğu için akdin mahalli maddüm olacaktır. Dolayısıyla ayn, menfaatin yerini alacak ve akid ayn üzerine gerçekleştirilecektir.¹⁴⁵ Burada seferin, meşakkatin yerine geçmesi, bulûğun

137 Kâsânî, a.g.e., V. s. 511-512.

138 Sahibinin bedelli veya bedelsiz olarak başkasına temlik edebileceği menfaatler. Burada nikâh akdinde kocanın eşinden elde edeceği menfaat gibi sahibinin başkasına temlik edemeyeceği menfaatler istisna edilmektedir.

139 Şirbîni, a.g.e., II. s. 427; Bilmen, a.g.e., VI. s. 165.

140 Şâfiî, a.g.e., V. s. 45.

141 Karâfi, *Ez-Zahire*, V. s. 371.

142 Desûkî, a.g.e., IV. s. 2; Bilmen, a.g.e., VI. s. 165.

143 Haccâvî, Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa b. Salim Ebû'n-Necâ (968/1560), *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ' I-IV* (3. baskı), (tahkik Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Dâretü'l-Melik Abdülaziz, Riyad 2002, II. s. 487; Buhûti, Mansur b. Yunus b. İdris (1051/1641), *Keşşafü'l-kıma' an metni'l-İknâ' I-X*, (tahkik İbrâhim Ahmed Abdülhamid), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, V. s. 1773.

144 Bilmen, a.g.e., VI. s. 165.

145 Serahsî, *Mebisât*, XV. s. 74; İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid (861/1457), *Şerhu fethü'l-kadir I-X*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IX. s. 360.; Seyyid Nesib, 'Damân-ı menfaat meselesinde Hanefiyye ve Şâfiyye'nin münazara-i içtihadıyyesi ve müctehidin-i Hanefiyyeden Kemâl ibn Hüman'ın galebe-i gasbda menâfi'nin 'aleiltlak mazmûniyeti ile iftanın lüzümü hakkındaki kavli', *Ceride-i Adliyye*, h.1339, sy. 31. s. 1578.

î'tidal yerine geçmesi gibi sebebin müsebbib makamında sayılması ilkesi delil gösterilmiştir.¹⁴⁶ Cumhurun görüşü ise, bizzat menfaat üzere gerçekleştiği şeklindedir. Cumhur menfaati direk mal türünden saydığı için ve icâre akdinde, ücret menfaatin karşılığı olduğu için akdin menfaat üzerine gerçekleşeceğini kabul etmiştir. Fakat yine de ayn, menfaatin mahalli ve menşei olduğu için akid ayna izafe edilir.¹⁴⁷

Hanefî mezhebinde menfaat ma'dûm sayılmakta, dolayısıyla ma'dûm üzerine işlem yapılmayacağı için menfaat ayna kıyas yapılarak ma'dûm olan ayn üzerine akit kurulmayacağı gibi ma'dûm olan menfaat üzerine de akit kurulamaz fakat istihsanen cevaz verilir.¹⁴⁸ İbn Kayyim böyle bir kıyası reddederek bunun fasit kıyas olduğunu belirtir. Ona göre ma'dûmun satışı ile ilgili yasak, mevcut olma imkânı olan aynlarla ilgilidir ve ayn üzerine yapılacak akitlerde aynın mevcut olması şarttır. Oysa menfaat ortada olmayan bir şeydir ve burada akit zaten ortada olmayan (ma'dûm) şey üzerine yapılır. Ayn ile menfaat arasında farklar bulunmaktadır. Bu kıyasta illetin 'ma'dûm olma' olduğuna ise itiraz eder ve aynlardaki ma'dûmiyetle, menfaatteki ma'dûmiyetin aynı olmadığını belirtir. Çünkü bu kıyasta asl olan ayndaki ma'dûmiyet, asıl olmayıp özel bir ma'dûmiyettir oysa menfaatte ma'dûmiyet esastır.¹⁴⁹

İcâre akdinde mahallin malum olması gerekir. İcâde akdinde her ne kadar mahal menfaat ise de buradan kasıt mahallin kendisinde tahakkuk edeceği malın –me'curun- taraflarca bilinmesidir. Mesela içerisinde oturulacak evin, menfaatinin belli olması için taraflarca tanınması ve bilinmesi zaruridir.¹⁵⁰ Menfaatin belirlenmesi ise süre ve mesafenin belirlenmesi ile olur. Süre ile akdin konusunun miktarı belirlenmiş olur. Çünkü menfaatler peyderpey meydana geldiği için bunların miktarı ancak sürenin açıklanmasıyla belirlenir.¹⁵¹ Dolayısıyla menfaatin meçhul değil malum olması menfaatin belirli kriterlerle tahmin edilebilir olması demektir. Yani menfaat her ne kadar ma'dûm sayılsa da aslında birebir ma'dûm değil hatta ma'dûmun satışından farklı bir uygulama söz konusudur. Çünkü burada me'cur bir malın varlığı söz konusudur ve genel olarak eşyalar menfaatleri ile kaimdirler, bir eşyadan elde edilecek menfaatin varlığı asıl, yokluğu ise arızî bir durumdur. Hükümler arızî duruma göre değil aslî duruma göre verilmelidir. Bundan dolayı

146 Seyyid Nesib, 'Damân-ı menfaat', *Ceride-i Adliyye*, s. 1580.

147 Desûkî, *a.g.e.*, IV. s. 2-3; Buhûti, *Keşşafü'l-kınâ'an metni'l-İknâ'*, V. s. 1774; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI. s. 3.

148 İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, IX. s. 359.

149 İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (751/1350), *İ'lâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-alemin I-VII*, Daru İbnu'l-Cevziyye, Demmâm 1423, III. s. 202.

150 Bardakoğlu, *İslam Hukukunda ve Modern Hukukta İcâre Akdi*, s. 37.; Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri I*, Ensar Yayıncılık, Konya 2011, s. 152.

151 Serahsî, *Mebstût*, XV. s. 75; İbn Âbidin, *a.g.e.*, IX. s. 8., *El-Mevsuatu'l-fikhiyye*, İcâre (الجارعة) maddesi, I. s. 260-261; *el-Fetavâ'l-Hindiyye*, IV. s. 411.

bazı İslam âlimleri icâre akdinde menfaatin istihsanen akde konu olabileceğini kabul etmemişler ve direkt akde konu olacağını bildirmişlerdir.¹⁵² İcârede menfaatin malum olması şartı ile de belki bu görüş daha kuvvet bulacaktır. İcârede menfaatin malum olması me'cur'un kullanma zamanını tespit etmek demektir. Örneğin evin bilinmesinin yanı sıra ne kadar zaman orada oturulacağı da tespit edilmelidir veya edim üzerineyse bunun ne olduğu açıkça belirlenmelidir.¹⁵³ Böylece bir haksız kazanç veya garar gibi durumlar bertaraf edilmiş olur. Ayrıca menfaatin elde edilmemesi durumunda tazmin hükümlerinin tespiti daha da kolaylaşacaktır. Menfaatin belirlenmesinde diğer bir şart ise menfaatin fiilen ve şer'an elde edilebilecek konumda olması gerekir. Örneğin kaçak köleyi kiralamak caiz olmadığı gibi, masiyete sebep olacak bir şeyi kiralamak da caiz değildir.¹⁵⁴ Dolayısıyla icâre akdinde menfaatin mütekavvim, örfen talep edilen, malum ve müstecirin faydalanabileceği bir konumda olması gerekir.

Alış verişte semen olan her şey icârede ücret olabilir.¹⁵⁵ Menfaatler de kira akdinde ücret olabilir.¹⁵⁶ Menfaatler, Hanefî âlimlerce mal sayılmamakla birlikte elde edilmekle yokluktan kurtulacağı ve akde konu olmakla da mütekavvimlik kazanacağı için kira akdinde bedel olabilir.¹⁵⁷ Fakat burada Hanefîlere göre menfaatlerin benzer türden olmaması gerekmektedir. Örneğin bir ev kiralamak karşılığında başka bir evin kiraya verilmesi uygun görülmemiştir.¹⁵⁸

İcârede ücret, Hanefî ve Malikîlere göre me'curun kullanımı sonrası yani akitte belirlenen zaman sonunda, Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise kira akdiyle doğar.¹⁵⁹ İlk görüşe göre menfaat akit sırasında ma'dûmdur ve mevcut olmayan bir şeye ücret istemek doğru olmayacaktır. Nasıl ki bey' akdinde semen, malın tesliminden sonra veriliyorsa, icarede de ücret menfaatin elde edilmesinden sonra verilmelidir.¹⁶⁰ Akitle belirlenen sürenin sonunda menfaat elde edilmiş olacağı için, artık elde edilmiş şeyin ücreti tahakkuk edecektir. Ebu Hanîfe bir kişinin Mekke'ye kadar binek hayvanı kiralama konusunda, önce Mekke'den dönünceye kadar hayvan

152 Serahsî, *Mebûsât*, XV. s. 75.

153 Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, s. 152.

154 *el-Fetavâ'l-Hindîyye*, IV. s. 411; *El-Mevsuatu'l-fıkhiyye*, İcâre (إجارة) maddesi, I. s. 260; Bardakoğlu, "İcâre", *DİA*, XXI. s. 381; Bilmen, a.g.e., VI. s. 167.

155 *El-Mevsuatu'l-fıkhiyye*, İcâre (إجارة) maddesi, I. s. 263; Bilmen, a.g.e., VI. s. 183.

156 Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (476/1083), *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî I-III*, (thk. Zekeriyâ Umeyrat), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1995, II. s. 251; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI. s. 12.

157 Bardakoğlu, "İcâre", *DİA*, XXI. s. 382; Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, s. 158.

158 Merğînânî, a.g.e., III. s. 241; İbn Âbidîn, a.g.e., IX. s. 85; İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî (595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid I-IV*, (şerh tahkik tahrir: Abdullah Abbadi), Dârü's-Selam, Kahire 1995, IV. s. 1807; Burada riba şüphesinin olduğuda düşünülmüştür. Bilmen, a.g.e., VI. s. 169, 183; *el-Fetavâ'l-Hindîyye*, IV. s. 412.

159 Merğînânî, a.g.e., III. s. 231; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI. s. 12; *El-Mevsuatu'l-fıkhiyye*, İcâre (إجارة) maddesi, I. s. 265-267; Bardakoğlu, "İcâre", *DİA*, XXI. s. 382.

160 Bardakoğlu, *İslam Hukukunda ve Modern Hukukta İcâre Akdi*, s. 84.

sahibine ücret vermeyeceğini benimserken daha sonra belirli bir ücret karşılığı, bir yolu gitmek için kiraladığı hayvanı kullanıp bu yolun bir kısmını gitmesi durumunda, bu kısım için bir miktar ödemede bulunulacağını belirtmiştir. Çünkü burada menfaatin bir kısmı teslim alınmış olmaktadır.¹⁶¹ Dolayısıyla icârede müstecir, menfaati elde ettikçe mal sahibi de ücreti o miktarda hak etmektedir. Fakat bu durumda ücretin anbean verilmesi sorun olacağından belirli bir sürenin sonunda verilmesi uygun görülmüştür.¹⁶² Fasit bir icârede de eğer menfaat elde edilmişse ecr-i misil tahakkuk eder.¹⁶³ Şafîî ve Hanbelîlere göre ise menfaat akit anında mevcut olmasa da hükmen mevcut sayılır ve kira bedeli akitle vacip hale gelir.¹⁶⁴

Kiracının, kiraladığı malı akit süresi içerisinde başka birine kiralaması genel olarak kabul edilse de,¹⁶⁵ kendi kiraladığı ücretten yüksek bir ücretle kiralaması erken dönem fakihlerinden itibaren tartışma konusu olmuştur. Şa'bî (104/722), Ata b. Ebî Rabâh (114/732) gibi fakihler bunu uygun görürken, İbrâhim en-Nehaî (96/714) ise bunu ancak ilk kiracının malda bir fazlalık meydana getirdiği durumda uygun görmüştür.¹⁶⁶ Özellikle Hanefiler bunu uygun görmemişlerdir. Hanefilerin buradaki tavrı yine menfaatin maliyeti ile ilgili içtihatlarına dayanmaktadır. Bunun yanında sunî fiyat artışı ve sebepsiz iktisabı önleyici bir tedbir de olabileceği düşünülmüştür.¹⁶⁷ Hanbelî mezhebine mensup bazı âlimler ise özellikle Rasulullah'ın, dâmin olunmayan (sorumluluğu alınmayan-ödeme yükümlülüğü üstlenilmeyen) bir malın kârını (ربح ما لم يضمن) yasakladığı hadise¹⁶⁸ dayanarak bunu uygun görmemişlerdir.¹⁶⁹ Hanefî mezhebinde bu hadis delil alınmakla birlikte ilk kiracının malda yaptığı fazlalık tazmin kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁷⁰

Kiralayan ve kiraya verenin akdin süresi dolmadan ölmesi durumunda akdin sona erip ermeyeceği de fukahâ arasında ihtilafli bir konudur. Hanefî mezhebinde her ikisinin veya ikisinden birinin ölümüyle akit son bulur. Çünkü burada kiraya veren açısından bakıldığında menfaat akitle onun mülkiyetinde takdir edilmiş ve değer biçilmiştir. Ölümüyle onun mâlik olma sıfatı da yok olduğu için menfaate de artık mâlik değildir. Kiralanan malın rekabesi başkasına geçtiği için menfaat mülkiyeti de başkasına geçmiştir. Bu bir evi kiraya veren kişinin kiracının rızasıyla

161 Serahsî, *Mebstût*, XV. s. 111.

162 Bilmen, *a.g.e.*, VI. s. 166.

163 Zeylaî, *a.g.e.*, V. s.121-122; Derdir, *a.g.e.*, IV. s. 23; Mâverdi, *a.g.e.*, VII. s. 315; Bilmen, *a.g.e.*, VI. s. 186.

164 Bardakoğlu, *İslam Hukukunda ve Modern Hukukta İcâre Akdi* s. 85.

165 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI. s. 53.

166 Serahsî, *Mebstût*, XV. s. 78.

167 Bardakoğlu, "İcâre", *DİA*, XXI. s. 383.

168 Ebû Dâvûd, *Büyüt'*: 68; Nesâî, *Büyüt'*: 60.

169 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI. s. 53; *El-Mevsuatu'l-fıkhiyye*, İcâre (إجارة) maddesi, I. s. 267;

170 Serahsî, *Mebstût*, XV. s. 79.

evi satması olayına benzetilmiştir. Evi sattığında nasıl kira akdi son buluyorsa, burada da mülkiyet ve buna bağlı olarak menfaat başkasına intikal ettiği için akit son bulmuş olur. Kiracı açısından bakıldığında ise akit yine sona erdirilir. Çünkü devam etmesi durumunda kiracının varisleri bu akdi devam ettireceklerdir. Bu ise menfaatin miras olarak intikali anlamına gelir. Oysa menfaatler mirasa konu edilemezler. Çünkü miras bırakılacak bir şeyin var olması gerekir. Menfaat ise ayn kullanılmadan önce mevcut değildir. Mevcut olmayan bir şeyin mirasa konu olması da düşünülemez.¹⁷¹ Malikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde ise akit son bulmamaktadır. Kiraya veren öldüğünde, kiracı belirlenen sürenin sonuna kadar maldan faydalanmaya devam eder. Aynı şekilde kiralayan öldüğünde de varisleri akdin bitimine kadar maldan faydalanırlar. Çünkü menfaat akdin başından itibaren mal hükmündedir ve icâre akdi bağlayıcı bir akittir, bey' akdinde olduğu gibi taraflardan birinin ölümüyle son bulmaz.¹⁷²

Görüldüğü gibi menfaat üzerine kurulan icâre akdi ile ilgili fûru konularında fukahânın menfaatin mal sayılıp sayılmaması ile ilgili ihtilafı etkisini göstermektedir. Gerek icâre akdinin kuruluş aşamasında (Hanefilerin istihsanen cevaz vermesi gibi) gerek kurulduktan sonraki aşamada (ücretin tahakkuku, kiracının kiralanan mal üzerindeki tasarrufu vb.) gerekse akdin sonlanmasında bu farklılık kendisini göstermektedir.

B. Menfaatin Mehîr Konusu Olması

Mehir, nikâh sebebiyle kadının, kocasından alması gereken bir maldır. Mehîrin varlığı ve gerekliliği mezhepler arasında ihtilaf konusu olmayan bir durumdur.¹⁷³ Mehîrin mal olması gerektiği konusunda ittifak olmakla birlikte, nelerin mehîr olabileceği ile ilgili mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Çünkü ayette, 'أَنْ تَتَّبِعُوا بِأَمْوَالِكُمْ'... *mallarımızla (mehîrlerini vererek) istemeniz...*¹⁷⁴ buyrulur, mehîrin mal olduğu belirtilmiştir. Konumuz gereği biz menfaatin mehîre konu olup olmaması ile ilgili tartışmalara değineceğiz.

Mehir olarak belirlenebilecek menfaatlere dair, fıkıh kaynaklarında çokça örnek verilmiştir. Örneğin kadın, kocasından mehîr olarak bir mülk, bineğin, arsanın menfaatini, bir kölenin hizmetini talep edebilir ya da kendi için bir iş yapmasını veya başkasına yaptırmasını, hayvanlarını gütmesini, kendisini hacca veya bir beldeye götürmesini, Kur'ân eğitimi vermesini hatta eşini boşamasını, bulunduğu beldeden başka bir beldeye gitmemeyi vb. talep edebilir. Menfaatin

171 Serahsi, *Mebûsât*, XV. s. 153; Zeylai, *a.g.e.*, V. s. 144; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI. s. 42.

172 Haraşi, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah (1101/1689), *Şerhu Muhtasarı Halil I-VIII* (2. Baskı), Bulak 1317, VII. s. 30; Mâverdi, *a.g.e.*, VIII. s. 408; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI. s. 42.

173 Mehîr ile ilgili ayetler: 2. Bakara, 229, 250; 4. Nisa, 4, 20-24; 33. Ahzab, 50.

174 4. Nisa, 24.

mehre konu olması ile ilgili mezheplerin görüşlerine geçmeden önce bu konuda genelde delil olarak kullanılan nasları vermek uygun olacaktır. Bu hususta öncelikle Kasas sûresinde Hz. Musa ile ilgili kıssada geçen şu ayetler delil gösterilir:

*‘(Şuayb) dedi ki: Bana sekiz yıl çalışmana karşılık şu iki kızından birini sana nikâhlamak istiyorum ...’*¹⁷⁵ Bu ayette Hz. Şuayb, Hz. Musa’nın kendisi için çalışmasını mehir kabul ederek, kızlarından biriyle evlenmesini istemektedir. Burada bir kişinin çalışmasından elde edilecek menfaat mehir olarak belirlenmiştir.¹⁷⁶ Diğer bir delil ise, Hz. Peygamber’in Kur’ân öğretmeyi mehir olarak saymasıdır. Bu hadiste bir kadınla evlenme talebinde bulunan sahabiye Rasulullah mehir olarak vereceği bir şeyi olup olmadığını sormuş, olmadığı tespit edilince de en son olarak: *“Kur’ân’dan ezberinde olan bir şey var mı?”* buyurması üzerine sahabi: *“Falan falan sûreler ezberimdedir”* diyerek bildiği sûreleri saymıştır. Rasûlullah (s.a.v.), *“Kur’ân’dan ezberinde olan sûrelere karşılık o kadını sana nikâhladım”* buyurmuştur.¹⁷⁷ Bu hadisi delil alanlar, hadiste geçen *‘لِئِمَّا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ’* lafzından kastın Kur’ân’dan bildiğini kadına öğretmesi olduğunu belirtmişlerdir. Karşıt görüşte olanlar ise buradaki kastın Kur’ân bilgisi sebebiyle bir ikram veya ödül olarak nikâhın kıyıldığını kabul etmektedirler.

Hanefî mezhebinde daha önce bahsettiğimiz gibi menfaat kendi başına mal olmayıp, ancak bir akde konu olduğunda mal sayılmaktadır. Mehir konusunda da hâkim olan görüş mehrin mütekavvim bir mal olmasıdır.¹⁷⁸ Dolayısıyla aslı itibariyle menfaat her ne kadar mal sayılmasa da herhangi bir akitle mal hükmünde sayılacak olan menfaatler mehir olabilmektedir. Örneğin icâre akdinde evin menfaati nasıl akde konu olup mal hükmünde sayılıyorsa, nikâhta da bir evin menfaati mehir olarak belirlenebilir. Burada asıl önemli olan şer’an mehir olarak belirlenen şeyin teslim edilebilir olup olmamasıdır.¹⁷⁹

Kocanın belirli bir süre hanımına çalışması şeklinde bir menfaatin mehir olup olmayacağı konusunda Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf olumsuz görüş belirterek bunun mehir olamayacağını ve kadın için mehr-i misil verileceğini söylerler. İmam Muhammed ise bunun mehir olarak belirlenebileceğini fakat kocanın bu menfaatin karşılığı sayılacak bir bedeli mehir olarak vereceğini belirtir.¹⁸⁰ Ancak mehir kocanın karısı dışında birine çalışması şeklinde belirlenirse bu sahih kabul

175 28. Kasas, 27-28.

176 Acar, Abdullah, *Fıkhi Açından Kur’ân Kıssaları*, e-Kopi, Konya 2010, s.364.

177 Buhârî, Fedâilu’l-Kur’an: 22; Müslim, Nikâh: 76; Nesâî, Nikâh: 62.

178 Kâsânî, a.g.e., III. s. 491.

179 Kâsânî, a.g.e., III. s. 495; İbnü’l-Hümâm, a.g.e., III. s. 327.

180 Merğînânî, a.g.e., I. s.201; Kâsânî, a.g.e., III. s. 493; İbnü’l-Hümâm, a.g.e., II. s.326; Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed (1394/1974), *el-Ahvâlûş-şahsiyye* (2. Baskı), Dârü’l-Fikri’l-Arabi, Kahire 1950, s. 176.

edilmiştir. Örneğin kadının kendisiyle evlenmek isteyen kişiden mehir olarak babasına bir yıl hizmet etmesini istemesi uygun görülmüş buna Hz. Şuayb'ın kıssası delil gösterilmiştir.¹⁸¹

Kur'ân öğretimi, hac veya umreye götürme vb. ibadet nitelikli menfaatlerin mehir olup olmayacağı konusunda ise, Hanefilerin genel kanaati olmayacağı yönündedir. Çünkü genel ilke olarak kendisinden ücret alınması caiz olan menfaatler, nikâhta mehir olarak belirlenebilir.¹⁸² Oysa bu tür ibadetler mal değeridir ve karşılığında bedel talep edilmemektedir. Mehrin ise mal olması gerektiği konusunda ihtilaf yoktur. Daha önce bahsettiğimiz hadiste geçen, 'لِذَا مَكَاتِ مِنَ الْقُرْآنِ' lafzı ise, 'Sen Kur'ân ehlinden olduğun için bu kadını seninle nikâhladım' şeklinde yorumlanmıştır.¹⁸³ Ayrıca Bakara suresinde geçen ayette, 'Kendilerine mehir tayin ederek evlendiğiniz kadınları, temas etmeden boşarsanız, tayin ettiğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır'¹⁸⁴ buyrulmaktadır. Dolayısıyla mehir, yarısı takdir edilebilecek bir şey olmalıdır. Kur'ân taliminde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıca Kâsânî hadisin haber-i vahid olduğunu ve Kur'ân'la sabit bir hükmün haber-i vahidle terkedilemeyeceğini belirtir.¹⁸⁵ Bunlar üzerine nikâh kıyılmışsa koca emsal mehir/mehr-i misl ödemesi gerekir.¹⁸⁶

Burada dikkat edilmesi gereken şey bu icthadların oluşum sürecinde daha çok Kur'ân talimi vb. taat içeren durumların para karşılığı olmaması gerektiği düşünülmektedir. Fakat zaman içerisinde ihtiyaca ve zarurete binaen bu tür ibadet nitelikli görevler karşılığında ücret alınabileceği belirtilince bunların mehir olabileceği yönünde de fetvalar verilmiştir.¹⁸⁷

Kadının, evleneceği kişiden diğer eşini boşaması, kısas hakkından vazgeçmesi, kendi memleketinde kalması veya şeran mal sayılmayan kan, hamr, meyte ve domuz gibi şeyleri mehir olarak belirlemesi de geçerli sayılmamış ve mehr-i misl gerekli görülmüştür. Aynı şekilde şıgar nikâhı (berdel) denilen nikâhta da mehir ayrı ayrı belirlenmemiş ve her biri diğerinin nikâhını mehir saymışsa bu da mehir olarak kabul edilmemiştir. Hanefî mezhebinde bu nikâh sahih olmakla birlikte belirlenen mehir geçerli olmayıp mehr-i misl gerekir.¹⁸⁸

İmam Şâfiî, mehir konusunu ele alırken Rasulullah'tan rivayet edilen;

181 İbn Âbidin, *a.g.e.*, IV. s. 239.

182 Kâsânî, *a.g.e.*, III. s. 491; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III. s. 326.

183 Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzi (370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân I-V*, (thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi), Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut 1992, III. s. 91; Kâsânî, *a.g.e.*, III. s. 491.

184 2. Bakara, 237.

185 Kâsânî, *a.g.e.*, III. s. 491.

186 İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III. s. 326.

187 İbn Nuceym, *a.g.e.*, III. s. 275.

188 Kâsânî, *a.g.e.*, III. s. 492; Serahsi, *Mebûsât*, V. s. 89, 106.

«أَدُوا الْعَلَائِقَ» ، فَقَالُوا: وَمَا الْعَلَائِقُ؟ قَالَ: «مَا تَرَأَى بِهِ الْأَهْلُونَ»¹⁸⁹ hadisinde geçen 'الْعَلَائِقُ' lafzını delil göstererek bu lafzın az da olsa mal edinilebilen şeyler için kullanıldığını ve mal veya aleke lafzının ise 'bir değeri (kıymeti) olan ve o değere satılan ayrıca biri onu az da olsa tükettiğinde kıymetini ödeyeceği şey' için kullanıldığını belirtir. Daha sonra ev kirası vb. ücretini almanın helal olacağı bütün menfaatlerin mehir olabileceğini söyler.¹⁹⁰ Dolayısıyla Şâfiî mezhebinde menfaat mehir olarak belirlenebilir. Örneğin mubah olan bir işi yapma, Kur'an öğretimi gibi menfaat sayılan işlemler mehir olarak belirlenebilir. Bunun delili olarak ise yukarıda verdiğimiz ayet ve hadis gösterilmiştir.¹⁹¹ Hatta mezhep içerisinde 'mebi olabilecek her şey mehir olur' ilkesi bir kural olarak zikredilmektedir. Dolayısıyla menfaat de, mebi' olarak akitlere konu olduğuna göre, mehre de konu olabilir.¹⁹² Hz. Peygamberin, sahabeye 'لِذَا مَكَرَ مِنَ الْقُرْآنِ' buyurarak nikâh kısıdığı ile ilgili rivayet edilen hadisin Ebû Hureyre rivayetinde, Hz. Peygamber 'kalk ve ona yirmi ayet öğret, onu sana nikâhladım' buyurmuştur. Bu ise, 'Kur'an öğretiminin mehir sayıldığı' görüşüne delil olarak gösterilmiştir.¹⁹³

İbn Kudâme (620/1223), yukarıda verdiğimiz ayeti ve 'الْعَلَائِقُ' hadisini delil göstererek bina yapma, elbise dikme vb. karşılığında ücret alınabilecek menfaatlerin mehir olduğunu, Ahmed b. Hanbel'in görüşünün de böyle olduğunu belirtir.¹⁹⁴ Hanbelî mezhebinde belirli bir süre hayvanları gütmeye, elbise dikme, belirli bir mekândaki köleyi getirme gibi malum olan menfaatlerin mehre konu olabileceği kabul edilmekle birlikte,¹⁹⁵ Kur'an öğretiminin mehir olması sahih görülmemiş ve mehr-i misil takdir edilmiştir.¹⁹⁶

İmam Mâlik'e (179/795) göre Kur'an talimi mehre konu olması caiz değildir. Çünkü Kur'an talimi, namaz ve oruç gibi kişiyi Rabbine yaklaştıran fiillerdir ve mehir olmaları doğru değildir.¹⁹⁷ Malikî mezhebinde aslolan kiralama, hizmet, Kur'an talimi gibi menfaatlerin mehir olarak belirlenmesinin sahih olmayacağıdır.¹⁹⁸

189 Şâfiî, a.g.e., VI. s. 150; Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (458/1066), *Ma'rifetü's-sünen ve'l-asâr I-XV*, (tahric. Abdülmu'ti Emin Kal'aci), Câmîatü'd-Dirasatü'l-İslâmiyye, Karaçi 1991, X. s. 213.

190 Şâfiî, a.g.e., VI. s. 150-151.

191 Şîrâzi, a.g.e., II. s. 463; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri (676/1277), *el-Mecmu' şerhu'l-Mihezzeb I-XX*, Mektebetü's-Selefiyye, Medine t.y, XVI. s. 328; Zencânî, a.g.e., s. 226.

192 Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Muri (676/1277), *Minhâcü't-tâlibin ve umdetü'l-müftin*, (i'tena bihi Muhammed Tahir Şaban), Darul'-Minhac, Beyrut 2005, s. 395; Zencânî, a.g.e., s. 227; Şîrbînî, a.g.e., IV. s. 368.

193 Mâverdî, a.g.e., IX. s. 404.

194 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII. s. 6-7.

195 İbn Kudâme, *el-Muknî*, II. s. 501; Haccâvî, "a.g.e." II. s. 375.

196 İbn Kudâme, *el-Muknî*, II. s. 502-503.

197 *El-Mevsuatü'l-fıkhiyye*, Mehîr (مهر) maddesi, XXXIX. s. 157.

198 Desûkî, a.g.e., II. s. 309; İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî (741/1340), *Kavâninü'l-fıkhiyye fi telhisi mezhebi'l-Mâlikîyye*, (tahkik: Muhammed b. Sidî Muhammed Mevlaya), t.y., y.y. s. 336.

Fakat Mısır'lı Malikî fakihlerinden Asbağ b. Ferac (226/841) ve Sehnûn (240/854) menfaatlerin mehir olarak belirlenebileceği görüşündedir.¹⁹⁹

Mehir konusunda da yine menfaatlerin önemi görülmektedir. Genel olarak ele alındığında gerçekten bir karşılığı olabilecek ve şer'an bir bedel takdir edilebilecek menfaatlerin mehre konu olacağı kabul edilmiştir. Bu da göstermektedir ki aslında menfaatler mal olmasa dahi karşılığında bir bedel takdir edilebilecek olan menfaatler, rızaya binaen mal hükmünde sayılırlar ve buna göre işlem görürler.

C. Menfaatin Vasiyete Konu Olması

Vasiyet, kişinin vefatına bağlı olarak malını başka bir şahsa teberru yoluyla temlik etmesidir.²⁰⁰ Fıkıh kaynaklarımızda önemli bir yer tutan vasiyetle ilgili verilen bilgiler içerisinde kişinin malının rakabesi mirasçılara intikal ederken, menfaatinin vasiyet edilip edilmeyeceği ile ilgili konular da işlenmiştir. Belirli şartlar altında geçerli olan vasiyette kişi malının belirli bir kısmını başkalarına vasiyet olarak bırakabilmektedir. Fakat örneğin evin kendisi mirasçılara kalıp, kullanma yetkisi vasiyet olarak başkasına bırakılabilir mi? bırakılabilirse bunun sınırı ve şartları nelerdir? gibi konular tartışmalıdır.

Cumhur ulema menfaatin vasiyet edilebileceğini kabul etmektedir.²⁰¹ İbn Ebî Leyla (148/765), İbn Şübrüme (144/761) ve Zahirîlere göre ise menfaatin vasiyeti batıldır.²⁰² Hanefî mezhebinde her ne kadar menfaat aslı itibariyle mal sayılmasa da, kişi hayatta olduğunda menfaatleri icâre ve âriyet akitleri gibi akitlere konu etmesi geçerli olduğu gibi ölümüne bağlı olarak vasiyete konu etmesi de caiz görülmüştür.²⁰³ Malikîler de muayyen bir evde oturma, bir bineğe binme vb. menfaatin vasiyet edilmesi durumunda bu vasiyeti sahih saymışlardır.²⁰⁴ Suyûtî, istisna bölümünü işlerken menfaatin ayndan sadece vasiyette istisna edilebileceğini, rakabeyi birine menfaati birine vasiyetin sahih olduğunu belirtir.²⁰⁵ Zerkeşî de ayn ve menfaatin sadece vasiyette ayrılabilceğini ve rakabenin birine, menfaatin ise başkasına vasiyet edilmesinin caiz olduğunu belirtir.²⁰⁶ İmam Nevevî kendisinden

199 İbn Rüşd, a.g.e., III. s. 1276.

200 Hammad, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye*, s. 471; Arı, Abdüsselam, "Vasiyet", *DİA*, İstanbul 2012, XLII. s. 553.

201 Serahsî, *Mebûât*, XXVII. s. 181; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., X. s. 518; Kâsânî, a.g.e., X. s. 522; Müzenî, Ebü İbrâhim İsmail b. Yahyâ b. İsmail eş-Şâfiî (264/878), *Muhtasarü'l-Müzenî fi furûş-Şâfiyye*, (veza'a havaşi Muhammed Abdülkadir Şahin), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 193; Nevevî, *el-Mecmu'* XV. s. 403-404, 426; Mâverdi, a.g.e., VIII. s. 219; İbn Rüşd, a.g.e., IV. s. 2039; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI. s. 477.

202 Kâsânî, a.g.e., X. s. 522; İbn Rüşd, a.g.e., IV. s. 2039-2040.

203 Serahsî, *Mebûât*, XXVII. s. 181; Kâsânî, a.g.e., X. s. 522.

204 Desûkî, a.g.e., III. s. 44

205 Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (911/1505), *Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâidi ve furû'i fikhî-Şâfiyye I-II*, Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, Mekke 1997, II. 123.

206 Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, II. s. 315.

faydalanılması mümkün olan bütün mal ve menfaatlerin vasiyete konu olacağını belirtir. Ona göre menfaat üzerine icâre akdi yapmak nasıl sahihse aynı şekilde vasiyet de sahihtir.²⁰⁷

Menfaatin vasiyet edilmesine dair genel hüküm bu olmakla beraber meselenin ayrıntıları mevcuttur. Ancak bütün ayrıntıları vermeden bazı konulara değinmek uygun olacaktır. Terekesinde sadece bir köle bulunan kişi bu kölenin menfaatinı bir yıllığına vasiyet ederse, bu durumda vasiyetin üçte birle sınırlı olması sebebiyle köle bir yıl boyunca iki gün mirasçılara bir gün de mûsâ leh'e (vasiyet edilene) hizmet eder. Dolayısıyla burada menfaat muhâyee yoluyla paylaşılır. Aynı şekilde ölenin sadece bir evi varsa ve bunun oturma hakkı vasiyet edilmişse mûsâ leh evin üçte birinde bir yıl süreyle oturma hakkına sahip olur.²⁰⁸ Dolayısıyla menfaat eğer bölüştürülmeyecek bir şeye bağlıysa (köle gibi) bu durumda hizmet bölüştürülerek elde edilir, fakat ev gibi bölüştürme mümkünse bölümlere ayrılarak menfaatten faydalanılır. Fakat evi bölümlere ayırarak oturma mümkün olmadığı zamanlarda yine köledeki gibi yılın üçte biri ve üçte ikisi şeklinde taksim edilebilir.²⁰⁹

Burada diğer bir tartışma konusu ise, evin menfaatinin vasiyet edildiği kişinin (mûsâ leh'in) evi başkasına kiraya verip vermeyeceğidir. İmam Şâfiî bunun mümkün olacağını belirtir. Çünkü hayatta iken kendisine icâre yoluyla evin menfaati verilen kişi bunu kiraya verebilmektedir. Dolayısıyla vasiyette de mûsâ leh kendisine bırakılan evin menfaatinin oturma şeklinde kullanabileceği gibi kiraya vererek de kullanılabilir. Hanefî mezhebinde ise bu mümkün değildir. Çünkü mûsâ leh bu menfaate bedelsiz olarak sahip olmuştur. Âriyet akdinde ele aldığımız gibi bu malı bir başkasına bedelli olarak veremez.²¹⁰ Karşıt görüşte olup menfaatin vasiyetini uygun görmeyen İbn Hazm, İbn Ebî Leyla, İbn Şübrüme gibi âlimler ise, vasiyetin kişinin ölümünden sonra meydana gelen bir durum olduğunu, oysa ölüm sonrasında malın aslı, mirasçılara intikal ettiği için, mûsâ'nin tasarrufunun başkasının malında tasarruf sayıldığını belirtirler. Yani kişinin ölümüyle malın rakabesi mirasçılara geçtiği için menfaatinde onlara ait olacağını ve bu durumda vasiyetin sahih olmadığını söylerler. Menfaatin vasiyeti âriyet akdinde olduğu gibi bedelsiz olarak intifa hakkının verilmesidir. Âriyet ise kişinin ölümüyle son bulan bir akittir. Dolayısıyla hayatta iken sahih olarak gerçekleştirdiği ve uygulamaya geçen bir akdi (âriyet) ölüm batıl kılıyorsa hiç hayat bulmamış bir akdi de batıl kılar. Ayrıca İbn Hazm, menfaatin vasiyetini sahih sayanların, bunu ölüm öncesindeki icâre ve âriyet akdine kıyas yaptıklarını, bunun dışında

207 Nevevî, *el-Mecmu'*, XV. s. 403-404, 426, 428.

208 Serahsî, *Mebisât*, XXVII. s. 181.

209 Serahsî, *Mebisât*, XXVII. s. 182, 189; Kâsânî, a.g.e., X. s. 524; İbn Âbidin, a.g.e., X. s. 397.

210 Serahsî, *Mebisât*, XXVII. s. 183.

delillerinin olmadığını belirtir ve kıyasın batıl bir istidlal metodu olduğunu söyler.²¹¹

Kasânî, ileri sürülen bu görüşleri reddederek öncelikle vasiyet akdinin diğer akitlerden daha geniş bir akit olduğunu söyler. Diğer akitlerde kabul edilemeyecek olan akdın mahallinin yokluğu, cehalet vb. durumların vasiyette olmasına rağmen, bu akdın caiz kılındığını, buna binaen menfaatin temlikinin âriyet, icâre gibi akitlerde caiz olduğuna göre, vasiyette evleviyetle caiz olacağını belirtir. Ayrıca ölümle birlikte malın rakabesinin mirasçılara geçtiği ve dolayısıyla menfaatin vasiyetinin gayrın mülkünde tasarruf olduğu görüşü de kabul edilmemiştir. Çünkü mûsâ, hayattayken bu ikisini ayırmış ve menfaati mûsâ lehe tahsis etmiştir. Vasiyet zaten ölüm sonrasına ait bir temlik olduğu için menfaatin vasiyeti geçerlidir.²¹²

Menfaatin vasiyeti belirli süre ile gerçekleşmişse süre sonunda varisler menfaate de sahip olurlar. Fakat süre belirtilmeksizin veya ebedî olarak vasiyet edilmişse mûsâ lehin ölümüyle menfaat de malın asıl sahibinin varislerine geri intikal ettirilir. Menfaat mûsâ lehin varislerine geçmez. Çünkü menfaat tek başına mirasa konu olmamaktadır.²¹³

D. Menfaatin Vakfı

Vakıf işleminde malın, malikin tam mülkiyetinde olan malum, mütekavvim bir mal olması gerekir. Vakıf, bu malın elde tutulup menfaatinin Allah yolunda harcanmasıdır. Dolayısıyla vakıf işlemi, vakıftan yararlanacak kişilere *aynı* değil menfaati tasadduk etmektir. Vakıf tanımlamalarında her ne kadar farklılıklar olsa da,²¹⁴ sonuç itibarıyla vakıf işlemi aynın vakıf lehtarına verilmeyip menfaatinin verildiği konusunda ortak kanaat vardır.

Vakıf işlemi menfaatin vakfedilen kişilere tahsis edilmesi şeklinde olmakla birlikte, bu çalışmanın ana konusu olması hasebiyle asıl üzerinde duracağımız husus bir ayndan ayrı olarak sadece menfaatin vakfedilip edilmeyeceğidir. Konuyu biraz daha açmak gerekirse bizim üzerinde duracağımız mesele ayna sahip olmadığı halde menfaate sahip olan kişinin bunu vakfedip edemeyeceğidir. Örneğin rakabesi başkasında olan bir mülkün menfaatine sahip olan kişi (kiracı gibi) bu menfaati vakfedebilir mi? veya kendisine menfaatin vasiyet edildiği kişi bu menfaati vakfedebilir mi?

211 İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said Zahiri (456/1064), *el-Muhallâ I-XI*, (tahkik Ahmed Muhammed Şakir), İdaretü't-Tibaati'l-Müniriyye, Kahire 1347, IX. s. 326-327; Kâsânî, a.g.e., X. s. 522.

212 Kâsânî, a.g.e., X. s. 522-523.

213 Kâsânî, a.g.e., X. s. 523; Şelebî, a.g.e., s. 178.

214 Vakıfla ilgili değişik tarifler için bakınız: Akgündüz, Ahmet, *İslam hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (2. Baskı), Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1996, s. 83-91.

Hanefî, Şâfiî, Hanbelî mezhebinin oluşturduğu cumhur ulema ayndan ayrı olarak menfaatin vakfının caiz olmadığını belirtmişlerdir.²¹⁵ Çünkü vakfedilecek şeyin ayn olması ve mütekavvim bir mal olması gerekir ki menfaat tek başına bu özelliklere sahip değildir, dolayısıyla vakfedilemez.²¹⁶ Eşyada aslanan da rakabedir, menfaat fer'dir. Fer' asla tabidir ve asıdan ayrı düşünülemez.²¹⁷ Ayrıca vakıf işleminde olması gereken te'bîd (ebedîlik) vasfı, menfaati elinde bulunduranın sahip olmadığı bir vasıftır. Şöyle ki, gerek yukarıda bahsettiğimiz menfaatin vasiyetinde gerekse icârede, menfaate sahip olan kişi ebedilik vasfına sahip değildir. Menfaat eninde sonunda malın rekabesine sahip olana geçecektir ki, bu da menfaatin tek başına vakfına engel bir durumdur.²¹⁸

Malikî mezhebinde ise, menfaatin vakfına cevaz verilmiştir. Vakıf tanımlanırken, 'bir şey var olduğu sürece mülkiyeti verende kalmak üzere, takdirenden de olsa menfaatini teberru etmektir' denilir.²¹⁹ Burada özellikle 'şey' tabiri kullanılarak vakfın konusunun her çeşit mal, menfaat ve intifa' hakkı olabileceği belirtilmiştir.²²⁰ Ayrıca Malikî mezhebinde vakıfta ebedilik şartı aranmamaktadır.²²¹ Dolayısıyla bu da menfaatin vakfına cevaz vermelerinde önemli bir noktadır.

İbn Teymiye de menfaatin vakfedilebileceği görüşündedir. Bu işlemin, üzerinde ağaç ve bina bulunan arazinin kendisinin elde tutulup bu ağaç ve binaların vakfına, fakire giymesi için vakfedilen elbiseye, mescide vakfedilen güzel kokuya benzediğini belirtir.²²² Fakat burada arazi üzerinde olan ağaç ve binanın mevcut aylar olduğu oysa menfaatin meydana gelmeden ma'dûm olduğu ve meydana gelse dahi ihrâzının ve kabzının mümkün olmadığı şeklinde itirazlar gelmiştir.²²³

Görüldüğü gibi menfaatin vakfı işleminde mezheplerin yaklaşımı genel olarak vakıf işlemindeki ilkeler üzerine kurulmuştur. Her ne kadar Hanefî mezhebinde menfaatin mal sayılmaması ilkesi burada da geçerli ise de menfaatin vakfına cevaz verilmemesinin asıl sebebi mevkufun (vakfedilen malın) aynı bir mal olması ve te'bîd şartıdır. Menfaatte bu iki şart olmadığı için vakfı caiz görülmemiştir.

215 Şirbinî, *a.g.e.*, III. s. 526; Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî (1004/1596), *Gâyetü'l-beyân şerhu Zübed İbn Reslân*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s. 338; Buhûti, *Ravzû'l-mürbi şerhi Zadi'l-müstakni'*, s. 454; Zuhaylî, *Mevsuatü'l-fikhi'l-İslamiyyi ve'l-kazâya'l-muâsıra*, IX. s. 183; *El-Mevsuatu'l-fikhiyye*, Vakıf (وقف) maddesi, XLIV. s. 166.

216 Şirvânî, *a.g.e.*, VI. s. 237; Buhûti, *Keşşafü'l-kına' an metni'l-İknâ'*, VI. s. 2035;

217 Şirbinî, *a.g.e.*, III. s. 526.

218 Günay, Hacı Mehmet, "Vakıf", *DİA*, İstanbul 2012, XLII. s. 477.

219 Muhammed İliş, *a.g.e.*, VIII. s.108; Haraşî, *a.g.e.*, VII. s. 78.

220 Akgündüz, *İslam hukukunda ve Osmanlı tabikatında vakıf müessesesi*, s. 85; Günay, "Vakıf", *DİA*, XLII. s. 476.

221 Ebû Zehrâ, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed (1394/1974), *Muhâdarât fi'l-vakf*, Ma'hedü'd-Dirasati'l-Arabîyyeti'l-Âliyye, Kahire 1959, s. 77.

222 İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (728/1328), *el-Fetava'l-kübrâ I-VI*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987, V. s. 426.

223 Feyyaz, Atıyye Seyyid, "Vakfu'l-menâfi' fi'l-fikhil-İslâmî", *el-Mu'temer es-Sani li'l-Evkaf*, Cami'a Ümmü'l-Kura, 1427, s. 28.

Cevazı yönünde görüş belirtenler ise vakıf işleminde bu şartları gerekli görmemektedirler. Bu konuda araştırma yapan günümüz araştırmacılarından bazıları ise menfaatin vakfına cevaz verilmesi gerektiği görüşündedirler. Bunun çeşitli örneklerini sunarak toplumsal açıdan gerekli bir işlem olduğunu belirtirler. Örneğin kendine ait bir evi veya aracı olup bunu vakfetmek istemeyen ama bundan elde edeceği menfaatleri yetimlere veya öğrencilere vakfetmek isteyen kişilerin olabileceği belirtilmiştir. Bu ve benzeri birçok örnek vererek ve buna engel olabilecek bir nassın olmadığını söyleyerek, menfaatin vakfının toplumsal açıdan gerekli bir işlem olduğunu ve cevaz verilmesi görüşünü benimsemektedirler.²²⁴

E. Menfaatin Rehni

Rehin bir alacağın garanti altına alınması için gerçekleşen bir işlemdir. Alacaklı borçludan alacağına teminat olarak bir mal vermesini ister ve borçlu borcunu ödemediğinde bu mal borcunu karşılamak için kullanılır. Mezheplerin rehinle ilgili tariflerinde²²⁵ öncelikle rehnin bir mal olması söylenirken diğer yandan rehin işleminin sebebi de verilmektedir. Buna göre rehin işlemi kişinin alacağını garanti altına alması için yapılan bir işlemdir. Bundan dolayı bu işlemin alacağı temin edecek bir şey üzerine olması gerekir. Meseleyi bu bağlamda ele aldığımızda Hanefî mezhebinde menfaatin rehni kabul edilmemiştir. Rehin verilecek şey mütekkavim mal olmalıdır, menfaat ise aslı itibarıyla mal değildir. Dolayısıyla rehne konu olamaz.²²⁶ Kâsânî, rehne konu olacak malın özelliklerini şöyle saymaktadır: *'Bey' akdine konu olacak her şey rehne konu olur. Bu da akdın yapıldığı sırada rehnin mevcut, mütekkavim, memluk, malum, teslimi mümkün bir mal olması demektir.*²²⁷

Şâfiî mezhebinde de menfaat rehne konu olmaz. Çünkü meçhuldür ve kabzı mümkün değildir.²²⁸ İmam Şâfiî, fâsid rehin bölümünde menfaatin rehni de verir ve bir kişinin evinin menfaatini (sükna hakkını) rehin göstermesinin sahih olmadığını çünkü bu durumda rehnin habsedilme imkânı olabilecek bir ayrılmayacağını belirtir. Ayrıca evin kirasını rehin göstermeyi de kabul etmez. Burada da az ya da çok olabilecek veya olup olmayacağı belli olmayan bir şey üzerine akit yapılmaktadır.²²⁹ Oysa İmam Şâfiî'nin 'olabilir de olmayabilir de' lafzı menfaatin

224 Feyyaz, "a.g.m.", s. 33, 47; Münzir Kahf, *el-Vakfû'l-İslâmî: tatavvuruhu, idâretuhu, tenmiyetuhu*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 2000, s. 114.

225 Tarifler için bkz. Serahsî, *Mesûât*, XXI. s. 63; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, X. s. 68; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV. s. 385; İmrânî, Ebü'l-Hüseyn İbn Ebi'l-Hayr Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Es'ad el-Yemani (558/1163), *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî I-XI*, (i'tina bih Kâsım Muhammed en-Nuri), Dârü'l-Minhac, Beyrut 2000. VI. s. 7.

226 Serahsî, *Mesûât*, XXI. s. 64.

227 Kâsânî, *a.g.e.*, VII. s. 141.

228 İmrânî, *a.g.e.*, VI. s. 33, 47.

229 Şâfiî, *a.g.e.*, IV. s. 333.

varlığı ile ilgili şüpheler doğurmaktadır. Menfaati mal sayan Şâfiî mezhebi burada neden rehne konu yapmamıştır diye düşündüğümüzde, karşımıza bir hakkın ihlalini engellemek gibi bir durum çıkmaktadır. Kanaatimizce İmam Şâfiî'nin burada menfaati rehne konu yapmamasının sebebi rehin işlemiyle korunmak istenen durumdur. Daha önce bahsettiğimiz gibi rehin, alacaklının alacağını garanti altına almak için gerçekleşmiş bir işlemdir. Menfaat ise olup olmayacağı muhtemel bir durumdur. Örneğin evin menfaatinin rehin sayılmasında, alacaklı, borcunun ödenmemesi durumunda evi satamayacak kiraya vererek borcunu tahsil edecektir. Bunun ise olup olmaması ihtimalli bir durumdur. Dolayısıyla alacaklının alacağını tehlikeye düşürmektedir.

Hanbelî mezhebinde de menfaat aynı sebeplerle rehne konu edilmemiştir. İbn Kudâme, *'Evin bir aylık menfaati rehin olarak belirlenemez. Çünkü rehin istemenin amacı borç ödenmezse onun bedelinden borcu ifa etmektir. Oysa evin menfaati meçhuldür ve mülk edinilmemiştir'* diyerek bunun sebebini açıklamaktadır.²³⁰ Malikî mezhebinde *'ayn, uruz, hayvan, akar ve menfaat gibi temevvül olabilecek (mal edinilebilecek)'* her şey rehne konu olmaktadır.²³¹ Tariften de anlaşıldığı gibi menfaatin rehni kabul edilmiştir. Borç ödenmediğinde alacaklı alacağını, örneğin bir evin menfaati bırakılmışsa, evin kirasından karşılayacaktır.

Bu bilgiler ışığında Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde menfaatler, akid esnasında mevcut olmaması, el altına alınamaması, anbean ortaya çıkması ve rehin işlemiyle güvence altına alınacak hakkın korunmaması gibi sebeplerden dolayı rehne konu edilmemiştir. Malikî mezhebinde ise, *"satılması caiz olan şeylerin rehne konu olabileceği"*²³² şeklindeki genel ilke gereği menfaatler rehne konu edinilmiş ve borcun ödenmemesi durumunda rehnin menfaatinden karşılanabileceği görüşü benimsenmiştir.

F. Menfaatin Zekâtı

Zekât zengin sayılan müslümanların malından alınan belli bir payı ifade eder. Dolayısıyla zekât mal üzerinden alınan bir paydır. Fıkıh kaynaklarında menfaatin zekâtı ile ilgili genel de iki durum karşımıza çıkmaktadır. Birincisi bir kişinin bir akarı kiralayıp bunu daha fazla bir ücrete kiraladığı durumda bu akarın menfaatinden elde ettiği gelirin zekâta konu olup olmayacağı meselesidir. Daha önce icâre bölümünde işlediğimiz gibi kiracının, kiraladığı malı akit süresi içerisinde başka birine kiralaması genel olarak kabul edilse de, kendi kiraladığı ücretten yüksek bir ücretle kiralaması tartışma konusu olmuştur. Özellikle

230 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV. s. 385.

231 Derdîr, *a.g.e.*, III. s. 303.

232 Karâfi, *ez-Zahîre*, VIII. s. 78.

Hanefiler, menfaatin mal oluşu ile ilgili içtihatlarına dayanarak bunu uygun görmemişlerdir.²³³ Bunun yanında sunî fiyat artışı ve sebepsiz iktisabı önleyici bir tedbir de olabileceği düşünülmüştür.²³⁴ Yine Hanbelî mezhebinde bazı âlimler de dâmin olunmayan (sorumluluğu alınmayan- ربح ما لم يضمن) bir malın kârı ile ilgili yasaklayıcı hadise²³⁵ dayanarak bunu uygun görmemişlerdir.²³⁶ Hanefî mezhebinde bu hadis delil alınmakla birlikte ilk kiracının malda yaptığı fazlalık damân kapsamında değerlendirilmiştir.²³⁷

Zerkeşi bu şekilde bir kiralama akdinde, birinci kiracıya ticâretten elde ettiği kardan dolayı zekât düşüp düşmeyeceği ile ilgili iki görüş olduğunu belirtir. Birinci görüşe göre zekât gerekir çünkü menfaatler maldır ve menfaatlerdeki tasarruf ayndaki tasarruf gibi görülür. İkinci görüşe göre ise zekât gerekmez çünkü menfaatler mal değildir.²³⁸ Görüldüğü gibi Zerkeşi, menfaatin mal oluşu ile ilgili görüş ayrılıklarının, burada da ictihad farklılığına sebep olduğunu belirtmiştir. Fakat bu konuda yaptığımız araştırmada menfaatlerin zekâta tabi olup olmayacağı ile ilgili kaynaklarda malumata raslayamadık. Bunun sebebinin tartışmanın konusunun aslında menfaat olmamasından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Çünkü burada menfaatten ziyade bu menfaat karşılığında alınan bedelin yani bir ayının zekâtı ile ilgili bir durum söz konusudur. Bu ise menfaatten ziyade elde edilmesi muhtemel bir gelir ile ilgilidir. Zaten fıkıh kaynaklarında konu bu haliyle ticâret mallarının zekâtı bölümünde geçmektedir. Bundan dolayı Şâfiî mezhebine göre, bir kişi bir yeri daha fazla bir ücrete kiralamak gayesiyle, ticari amaçlı olarak kiralasa, bu malı elde ettikten sonra bir yıl geçtiğinde zekât borcu doğar. Hatta bir yıl boyunca bu yeri kiraya vermemiş dahi olsa yine de mislî bir ücret takdir edilerek zekât ödemesi gerekir. Çünkü elinde olan ticâret malının üzerinden bir yıl geçmiştir.²³⁹

Menfaatin zekâtı konusunda tespit edebildiğimiz ikinci durum ise, menfaatin ödenmesi gereken zekât yerine geçip geçmeyeceği meselesidir. Burada karşımıza temel iki konu çıkmaktadır. İlki, zekât kendisine farz olan bir zengin, elinde olan bir malın menfaatini, fakire kullandırması, ikincisi ise zengin, fakire hizmet ederek bu hizmeti bedellendirip zekâtından düşmesi. Örneğin zekât borcu olan zengin, sahip olduğu bir evi fakire kiraya verip ücret almaması ve almadığı ücreti zekâttan düşmesi veya bir doktorun hastaları tedavi etmesiyle elde ettiği gelire düşen zekâtı, yine hastaları ücretsiz tedavi ederek vermesidir.

233 Serahsî, *Mebûsât*, XV. s. 78.

234 Bardakoğlu, "İcâre", *DİA*, XXI. s. 383; *El-Mevsuatu'l-fikhiyye*, İcare (إجارة) maddesi, I. s. 267;

235 Ebû Dâvûd, *Büyû'*: 68; Nesâî, *Büyû'*: 60.

236 *El-Mevsuatu'l-fikhiyye*, İcare (إجارة) maddesi, I. s. 267.

237 Serahsî, *Mebûsât*, XV. s. 79.

238 Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, II. s. 292.

239 Şirvânî, *a.g.e.*, III. s. 296.

Birinci örneğe baktığımızda burada kiralayan kişi fakir olduğundan veya benzeri bir sebepten kiranın karşılığı olan ücreti ödeyememektedir. Bu durumda mal sahibi üzerine düşen zekât borcunun yerine bu evin veya eşyanın menfaatinin kullanılmasından dolayı elde edeceği geliri zekâtına sayarak o fakirin borcunu silebilir mi? Aslında bu konuda menfaatten ziyade bir borç vardır. Kişinin alacağı borcun zekâta sayılıp sayılmayacağı meselesi ayrı bir konudur. Bu konuda çokça tartışma olmakla birlikte Hanefiler, borçlu fakir biri ise alacaklı onun vermesi gereken kira gelirini, zekât borcundan düşürebileceği kanaatindedirler.²⁴⁰ Aynı şekilde Hasan el-Basrî, Atâ, İbn Hazm ve bazı Şâfiîler de bu kanaattedir. Çünkü ondan alacağını alsa ve tekrar ona zekât olarak geri verse bu kabul edileceğine göre baştan almamak da kabul edilmelidir.²⁴¹

Zekât borcu gerçekleşmiş ve zekât ödemesi gereken mükellef bir kişi, fakir birini, evinde bir yıl oturtsa bunu zekât borcuna sayıp saymayacağı meselesinde ise Hanefi mezhebine göre zekât borcu düşmemektedir. Çünkü menfaat mütekavvim mal sayılmamaktadır.²⁴² Fakat menfaati mütekavvim mal sayanlar bunun zekât borcunu düşüreceği görüşündedirler.²⁴³ Hanefilerin görüşüne göre aynı şekilde bir kişi bir fakiri zekât niyetiyle doyursa veya giydirse; giydirmesi, fakire bir ayının temlik olduğu için zekât borcu yerine geçer. Fakat yedirme meselesinde yemeği fakire vermemiş sadece ikram ederek yedirmişse zekât borcuna sayılmamaktadır. Çünkü temlik söz konusu değildir. Menfaatte de benzer bir durum söz konusudur ve temlik sayılmayacak bir durum vardır.²⁴⁴ Ancak Ebu Yusuf'un bu konuda farklı düşündüğü ve hem evinde oturmasının hem de giydirip, yedirmesinin zekât borcundan düşüleceği kanaatinde olduğu bildirilmiştir.²⁴⁵

Kanaatimizce mesele zekâta tam mülkiyet, nisap, ödemenin aynılığı v.b. şartlar da ele alınarak incelenmesi gereken bir mesele olmakla birlikte, konumuz açısından ele aldığımızda elde edilmesi kuvvetle muhtemel olan menfaatlerin zekâta sayılmasının mümkün olabileceği görüşü benimsenebilir. Örneklerimizde olduğu gibi doktorun, fakirden ücret almayıp bunu zekâta sayması veya ev sahibinin kira almayıp bunu zekâta sayması kanaatimizce mümkündür. Çünkü burada bu fakirden ücret alarak, aldığı ücreti başka bir fakire vermesi ya da aynı fakire vermesi ile ondan hiç ücret almaması arasında çok fazla bir fark olmasa gerektir. Dolayısıyla aslolan bu menfaatin karşılığının olup olmaması meselesidir. Karşılığının olacağı kuvvetle muhtemel ise, bunu zekâta saymak mümkün olur kanaatindeyiz.

240 Serahsî, *Mebûsât*, II. s. 203.

241 Akyüz, Vecdî, *Zekât*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 320.

242 Abdülazîz el-Buhârî, *a.g.e.*, I. s. 308.

243 Muhammed Süleyman en-Nur, "İhtilafu'l-fukahâ' fi maliyeti'l-menâfi' ve âsâruhu", *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-diraseti'l-İslâmiyye*, 2015, sy. 1 s. 28.

244 Abdülazîz el-Buhârî, *a.g.e.*, I. s. 308; İbn Nüceym, *a.g.e.*, II. s. 353; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, III. s. 171.

245 İbn Âbidîn, *a.g.e.*, III. s. 171.

Sonuç

Fıkhın oluşum sürecinden itibaren önemli tartışma konularından biri de menfaat ve hukuki konumudur. Klasik kaynaklardan itibaren üzerinde durulan bu konu mezhepler bağlamında farklı değerlendirilmiş ve ictihad farklılıkları oluşmuştur. Hanefî mezhebinde menfaat, mevcut olmaması, buna bağlı olarak ihraz ve iddiharının mümkün olmaması sebebiyle mal sayılmamıştır. Fakat menfaat bir ayna bağlı olarak akde konu olmuştur. Hanefî mezhebi dışındaki mezhep âlimlerinin ise menfaati araz saymakla birlikte menfaate de mal muamelesi yaptıkları görülmektedir.

Mezheplerin menfaatin mal sayılıp sayılmaması ile ilgili yaklaşımları, menfaat üzerine meydana gelen akit ve uygulamalarda tam olarak etkisini göstermektedir. Çalışmada ele alınan icare, menfaatin vasiyete konu olması, vakfedilmesi, zekâtı vb. konularda bu açıkça görülmektedir. Hanefî mezhebindeki menfaatin mal sayılmaması ve bir ayna bağlı olarak akde konu olduğunda var kabul edilmesi diğer bütün işlemlerde kendisini hissettirmektedir. Cumhuriyetin bu konudaki tutumu da aynı şekilde uygulamalarda görülmekle birlikte, özellikle menfaatin rehni gibi durumlarda menfaati bütünüyle mal gibi görmedikleri ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede meseleye bakıldığında menfaatin mal olarak değerlendirilmesi mümkün olmamakla birlikte akdin konusunun illa mal olması gibi bir zorunluluk da olmamalıdır. Dolayısıyla menfaatin elde edileceği şey mevcutsa, menfaat üzerine de akit yapılabilir ve istisnai bir hüküm olarak da ele alınmamalıdır. Nitekim belirli bir eşyaya, insana veya hayvana bağlı olan menfaatin elde edilmesi kuvvetle muhtemel bir durumsa bunun var olduğu kabul edilerek işlemlerin uygulanması daha isabetli olacaktır. Zaten uygulamada da bu şekilde olmuştur.

Kaynakça

Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (730/1330), *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahrü'lislâm el-Pezdevî I-IV*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Acar, Abdullah, *Fıkhî Açından Kur'ân Kıssaları*, e-Kopi, Konya 2010.

Adevî, Ali b. Ahmed b. Mükerrerillah es-Saidi, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ kifayeti't-talibi'r-rabbânî*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1994.

Akgündüz, Ahmed, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (Mecelle Ta'dilleri ve Gerekçeleri İle Birlikte)*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2013.

- _____, *İslam hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Osmanlı Araş. Vakfı, İstanbul 1996.
- Akyüz, Vecdi, *Zekât*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Ali Hafif, *Ahkâmü'l-muâmelâtiş-Şer'iyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 2008.
- _____, *Buhûs ve makâlât fi't-teşri'i'l-İslâmî*, Darü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 2010.
- Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkam şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, (Târib Fehmi el-Hüseynî), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- Arı, Abdüsselam, "Vasiyet", *DİA*, İstanbul 2012, XLII. s. 552-555.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî (855/1451), *el-Binâye şerhu'l-Hidâye I-XIII*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Ba'li, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (709/1310), *el-Mutli' alâ alfâzi'l-Mukni'*, (tahkik Mahmud el-Arnavut, Yasin Mahmud el-Hatîb), Mektebetü's-Sevadi, Cidde 2003.
- Bardakoğlu, Ali, *İslam Hukukunda ve Modern Hukukta İcâre Akdi –Özellikle Personel İstihdamı-*, Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 1982.
- Baz, Abbas Ahmed Muhammed, *Ahkâmu'l-mâli'l-harâm ve davabitü'l-intiba' ve't-tasarruf bihi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'n-Nefâis, Amman 1998
- Belgiti, Abdüsselam Alevî, *el-Akd ale'l-menâfi' ve ahkâmuhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011.
- Bermu, Teysir Muhammed, *Nazariyyetü'l-menfaâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'n-Nevâdir, Dımaşk 2008.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul t.y.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (8. Baskı), Akçay, Ankara 1999.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. İdris (1051/1641), *Keşşafü'l-kına' an metni'l-İknâ' I-X*, (tahkik İbrâhim Ahmed Abdülhamid), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- _____, *Ravzü'l-mürbi şerhi Zadi'l-müstakni'*, (tlk. Abdurrahman b. Nasır Sadi; haşiye Muhammed b. Salih Useymîn), Dârü'l-Müeyyed, Cidde 1996.

Burhâneddîn Buhârî, Burhanüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buhârî Mer-ğînânî (616/1219), *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî I-IX*, Daru'l-Kutu-bî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî (370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân I-V*, (thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi), Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut 1992.

_____, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî I-VIII*, (thk. İsmetullah İneyetullah Muhammed), Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Medine: Dârü's-Sirac, 2010.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (400/1009), *es-Sihâh tâcü'l-luga ve shâhi'l-Arabiyye I-VI (2. Baskı)*, (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1979.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2003.

Cündî, Muhammed eş-Şehat, *Damânü'l-akd evi'l-mes'uliyyeti'l-akdiyye fiş-şeriatil-İslâmiyye*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1990.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif (816/1413) *Mu'cemüt't-tarîfât*, (Tahkik ve Dirase: Muhammed Sıddık el-Minşâvî) Dârü'l-Fazile, Kahire 2004.

Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri I*, Ensar Yayıncılık, Konya 2011

Damad, Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizade (1078/1667), *Mecmaü'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur I-IV*, (thr. Halil İmran el-Mansur), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) Ömer b. Îsâ (430/1039), *Te'sîsü'n-nazar*, (thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dımaşkî), Dâru İbn Zeydun, Beyrut t.y.

Demir, Fahri, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, DİB Yayınları, Ankara 1988.

Derdîr, Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (1201/1786), *Şerhu's-sağîr ala akrebi'l-mesâlik ila mezhebi'l-İmâm Mâlik I-IV*, (hamiş Ahmed b. Muhammed Savi Maliki), Dârü'l-Maârif, Kahire t.y.

Dirînî, Muhammed Fethî, *el-Hak ve medâ sultani'd-devle fi takyîdih*, Müessesetü'r-Risâle Beyrut 1984.

Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna (307/919), *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dârü'l-Me'mun li't-Türas, Dımaşk 1984.

Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed (1394/1974), *el-Ahvâ-lüŝ-şahsiyye* (2. Baskı), Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1950.

_____, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fiş-şeriatil-İslâmîyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1977.

_____, *Muhâdarât fi'l-vakf*, Ma'hedü'd-Dirasati'l-Arabiyyeti'l-Aliyye, Kahire 1959.

Feyyaz, Atıyye Seyyid, "Vakfu'l-menâfi' fi'l-fıkhil-İslâmî", *el-Mu'temer es-Sani li'l-Evkaf*, Cami'a Ümmü'l-Kura, 1427.

Feyyumî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevi (770/1368), *el-Misbâhü'l-münîr: Mu'cemu Arabî Arabî*, Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], Beyrut 1987.

Günay, Hacı Mehmet, "Vakıf", *DİA*, İstanbul 2012, XLII. s. 475-479.

Habeŝî, Muhammed Abdülmün'im, *Et-Teaddî ale'l-menâfi' fiş-şeria ve'l-kânun*, Dârü'n-Nasr li't-Tibaati'l-Hadisiyye, t.y. y.y.

Hacak, Hasan, "Mal", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII. s. 461-465.

_____, "Menfaat", *DİA*, İstanbul 2004, XXIX. s. 131-134.

_____, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi: Kelam-Fıkh İlişkinine Dair Bir Analiz*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

_____, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, Marmara Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tez), İstanbul 2000.

Haccâvî, Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa b. Salim Ebü'n-Necâ (968/1560), *el-İknâ' li-tâlibil-intifâ' I-IV* (3. baskı), (tahkik Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dâretü'l-Melik Abdülazîz, Riyad 2002.

Hammad, Nezih, *Kazâyâ fıkhiyye mu'âsıra fi'l-mâl ve'l-iktisâd*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2001.

_____, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye fi luğâti'l-fukahâ'*, Daru'l-Kalem, Dımaşk 2008.

Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah (1101/1689), *şerhu Muhtasari Halîl I-VIII*, Bulak 1317.

Huveytır, Tarık b. Muhammed b. Abdullah, *El-Malü'l-me'huz zulmen ve ma yecibu fihi fi'l-fıkh ve'n-nizam*, Künûzu İşbiliyâ, Riyad 1999.

- İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî (463/1071), *et-Temhîd lima fi'l-Muvatta mine'l-meâni ve'l-esânîd I-XXVI*, (thk. Sa'îd Ahmed Arâbî), y.y. 1984.
- İbn Abdisselam, İzzeddin Abdülazîz (660/1262), *el-Kavâidü'l-kübrâ= Kavâ'idü'l-ahkâm fi islâhi'l-enâm I-II*, (tahkik: Nezih Kemal Hammad, Osman b. Cum'a Damiriyye), Daru'l-Kalem, Dimaşk 2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî (1252/1836), *Reddü'l-mühtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr: Şerh-i Tenviri'l-ebzar I-XIII*, (dirase ve tahkik ve ta'lik Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî (741/1340), *Kavâninü'l-fikhiyye fi telhisi mezhebi'l-Mâlikîyye*, (tahkik: Muhammed b. Sidî Muhammed Mevlaya), t.y., y.y.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim (235/849), *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asâr*, (haz. Kemâl Yûsuf el-Hût), Dârü't-Tac, Beyrut 1989.
- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ (395/1004), *Mücmelü'l-luğa (3. Baskı)*, (thk. Abdülmuhsin Sultan), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa'îd Zahirî (456/1064), *el-Muhallâ I-XI*, (tahkik Ahmed Muhammed Şakir), İdaretü't-Tibaati'l-Müniriyye, Kahire 1347.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (751/1350), *İ'lâ-mü'l-muvakkiîn an rabbi'l-alemîn I-VII*, Daru İbnu'l-Cevziyye, Demmâm 1423.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî (620/1223), *el-Mukni' fi fikhri'l-imâm Ahmed b. Hanbel I-III*, (Tahkik Muhammed Hasan İsmail), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- _____, *el-Muğni I-XII*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut t.y.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed (844/1479), *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni' I-VIII*, (thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfi'), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Mühenna, Ahmed b. Guneym b. Salim en-Nefravî (1126-1714), *el-Fevâki-hü'd-devânî alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî I-II*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî el-Hanefî (970/1563), *El-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik I-IX*, (thr. Zekerıyyâ Umeyrat), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî (595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid I-IV*, (şerh tahkik tahrıc: Abdullah Abbadî), Dârü's-Selam, Kahire 1995.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (728/1328), *el-Fetava'l-kübrâ I-VI*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri (543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'ân I-IV*, (thr. Muhammed Abdülkadir Ata), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid (861/1457), *Şerhu fethü'l-kadîr I-X*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyin İbn Ebi'l-Hayr Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Es'ad el-Yemanî (558/1163), *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî I-XI*, (i'tina bih Kâsım Muhammed en-Nuri), Dârü'l-Minhac, Beyrut 2000.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim (684/1285), *Ez-Zahîre I-XIV*, (tahkik Muhammed Hacci- Muhammed Bu Hubze), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- _____, *el-Furûk Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk I-IV*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî (587/1191), *Bedâiü's-sanâi' fî tertibiş-şerâi' I-X (2. Baskı)*, (thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcut), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Kayar, Mehmet Sedik, *İslam hukukunda icâre akdi*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır 2011.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İFAV, İstanbul 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân I-XXIV*, (tahkik Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006.
- Kutluer, İlhan, "Cevher", *DİA*, İstanbul 1993, VII. s. 450-455.

- Mahmesânî, Subhî, *En-Nazariyyetü'l-âimme li'l-mûcebâti ve'l-ukûd*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1983.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (450/1058), *el-Hâvî'l-kebîr hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî I-XVIII*, (tahkik ve talik Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Mazirî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî (536/1141), *Şerhu't-telkîn I-III*, (thk. Muhammed Muhtâr es-Selami), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1997.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr (593/1197), *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedi I-IV*, (i'tena bi tashihihî Talal Yusuf), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut t.y.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mevdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud (683/1284), *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-muhtâr I-V*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1996.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi (885/1481), *Dürerü'l- hükkâm fi şerhi Gureri'l- ahkâm I-II*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, y.y. t.y.
- Muhammed Süleyman en-Nur, "İhtilafu'l-fukahâ' fi maliyeti'l-menâfi' ve âsâruhu", *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-diraseti'l-İslâmiyye*, 2015 sy. 1.
- Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdisseyyid b. Ali (610/1213), *el-Mugrib fi Tertîbi'l-Mu'rib I-II*, (thk. Mahmûd Fahuri- Abdulhamîd Muhtâr), Mektebetu Usame b. Zeyd, Haleb 1979.
- Münzir Kahf, *el-Vakfû'l-İslâmî: tatavvuruhu, idâretuhu, tenmiyetuhu*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 2000.
- Müzenî, Ebû İbrâhim İsmail b. Yahyâ b. İsmail eş-Şâfiî (264/878), *Muhtasarü'l-Müzenî fi furûş-Şâfiyye*, (veza'a havaşi Muhammed Abdülkadir Şahin), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî (676/1277), *Minhâcû't-tâlibin ve umdetü'l-müftîn*, (i'tena bihi Muhammed Tahir Şaban), Darul-Minhac, Beyrut 2005.
- _____, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb I-XX*, Mektebetü's-Selefiyye, Medine t.y.
- Osman (Temyiz Mahkemesi Reisi), 'Menâfi'-i mağsûbun damânına dâir', *Ceride-i Adliyye*, h.1334, sy. 143. s. 7124-7127.

- Rassa, Ebû Abdillâh Muhammed b. Kasım Rassâ' Ensârî (894/1489), *Şerhu hududî İbn Arafe = el-hidâyetü'l-kâfiyetü's-şâfiye li-beyânî hakâiki'l-İmâm İbn Arafe el-vâfiye*, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî (1004/1596), *Gâyetü'l-beyân şerhu Zübed İbn Reslân*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Senhurî, Abdürrezzâk Ahmed (1391/1971), *Mesadirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1954.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl (483/1090), *el-Mebsût (Mebsût) I-XXX*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1979.
- _____, *Usulü's-Serahsî I-II*, (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Seyyid Nesib, 'Damân-ı menfaat meselesinde Hanefiyye ve Şafiyye'nin münazara-i içtihadîyyesi ve müçtehidin-i Hanefiyye'den Kemâl ibn Hüman'ın galebe-i gasbda menâfi'in 'aleitlak mazmûniyeti ile iftanın lüzûmu hakkındaki kavli', *Ceride-i Adliyye*, h.1339, sy. 31. s. 1577-1583.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Eşbâh ve'nezâir fi kavâidi ve furû'i fıkhi's-Şâfi'iyye I-II*, Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, Mekke 1997.
- Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs (204/819), *el-Ümm I-XI*, (thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalip), Dâru'l-Vefa, Mansure(Mısır), 2001.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Ğırnâtî (790/1388), *el-Muvâfakât I-VI*, (yay. haz. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Al-i Salman), Dâru İbn Affan, Huber 1997.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (476/1083), *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî I-III*, (thk. Zekeriyâ Umeyrat), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Şirbinî, Şemseddin Muhammed b. Hatib (977/1570), *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc I-IV*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1997.
- Şirvânî, Abdülhamid el-Abbadî İbn Kasım Şihâbüddin Ahmed b. Kâsım, *Havâşî tuhfeti'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc I-X*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Kahire t.y.
- Teftazanî, Sâdeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah (792/1390), *Şerhü't-telvîh ale't-tavzîh I-II*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi (1158/1745), *Mevsûatu keşşâfi ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm I-II*, (edt. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, çev.ler Corc Zeynati, Abdullah Halidi), Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996.
- Topal, Şevket, *İslam Hukukunda Satış Akdi ve Mülkiyet*, STS Yayınları, Ankara 2014.
- Yusemîn, Muhammed b. Salih, *eş-Şerhu'l-Mumti' alâ Zâdi'l-Mustakni' I-XV*, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmam 1466.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", *DİA*, İstanbul 1991, III, 337-342.
- Yılmaz, Ejder, *Hukuk Sözlüğü*, 4. Baskı, Yetkin Yayınları, Ankara 1992.
- Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şehabeddin Mahmûd b. Ahmed (656/1258), *Tahrîcü'l-furû' ale'l-usûl (4. Baskı)*, (thk. Muhammed Edib Salih), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982.
- Zerkâ, Mustafa Ahmet, *el-Medhalu'l-fıkhıyyi'l-âmm (el-Fıkhü'l-İslamî fî sevbihi'l-cedîd) I-III*, Darü'l-Fıkr, Dimeşk 1968.
- Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (794/1392), *el-Mensûr fi'l-kavâ'id I-III (3. Baskı)*, (tahkik Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Zerkeşi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah (772/1370), *Şerhu'z-Zerkeşi ala Muhtasari'l-Hırâkî fi'l-fıkhî ala mezhebi İmam Ahmed b. Hanbel I-IV*, (tahkik Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin), Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1993.
- Zeydân, Abdülkerim, *el-Medhal li-dirâseti's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2010.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen (743/1342), *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzî'd-dekâik*, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak 1313,
- Zuhayli, Vehbe, *Mevsuatü'l-fıkhî'l-İslamiyyî ve'l-kazâya'l-muâsıra I-XIV (3. Baskı)*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 2012.

Kalikalâ-Erzen İsimlerinin Menşei ve Erzurum'un Fethine Dair Bazı Değerlendirmeler*

Osman GÜRBÜZ**

ÖZ

Bu makale Kalikalâ- Erzen isimlerinin menşei ve Müslümanlar tarafından Erzurum havalisinin fetih tarihini ele almaktadır. Kalikalâ ve Erzen başlangıçta iki farklı yerleşim birimine; ancak daha sonraki dönemlerde aynı şehre isim olarak verilmiştir. Bu konudaki kafa karışıklığı konuyla ilgi araştırmacıları farklı değerlendirmelere sevk etmektedir. Erzurum Erzen'i ve Siirt Erzen'i hakkında kaynaklarda verilen bilgiler de zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılabilmekte ve Erzurum'un fetih tarihi hakkında yanlış değerlendirmelere sebep olmaktadır. Yanıltıcı bir diğer nokta ise, kaynaklarda geçen "Ermenyakus" ifadesinin ülke ismi olmasına rağmen patrik ismi sanılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Kalikalâ, Erzen, İslam Fetihleri, Erzurum, Ermenyakus

ABSTRACT

The Origin of The Names Kalikalâ-Erzen and Some Evaluations on The Conquest of Erzurum

This article handles the origin of the names Kalikalâ-Erzen and the conquest history of Erzurum neighborhood by Muslims. Kalikalâ and Erzen were given as names to two different accommodation units at first, then to the same city in the advancing times. The confusion in this subject urges the researchers, who are related to this subject, to different assessments. The information given in the sources on Erzen of Erzurum and Erzen of Siirt can be used in place of each other from time to time and cause wrong assessments about the conquest history of Erzurum. Another misleading point is that the 'Ermenyakos' statement taking place in the sources is thought as a patriarch's name although it is a state's name.

Keywords: Kalikalâ, Erzen, Islam Conquests, Erzurum, Ermenyakus.

* Bu çalışma Erzurum'un Yüzleri projesinde yayımlanacak *Abdurrahman Gazi* isimli eserden kısmen değiştirilerek hazırlanmıştır.

** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Erzurum, Kuzeydoğu Anadolu bölgesinin en önemli şehri olup Karasu Irmağının yukarı havzası üzerinde kurulmuştur. Anadolu'yu doğudan batıya, kuzeyden güneye bağlayan önemli yolların kavşağında bulunan şehir, stratejik konumunu daima korumuş, bu yüzden tarih boyunca istila ordularının ele geçirmeye çalıştığı öncelikli hedefleri arasında yer almıştır. Diğer yandan Tebriz-Trabzon ipek yolu güzergâhında, ilk çağlardan beri önemli bir ticaret merkezi olarak bilinmektedir. Pers, Sasani, Roma, Bizans, Arap, Selçuklu orduları birbirleriyle hep bu coğrafya üzerinde karşılaşmışlar ve hesaplaşmışlardır. Çok zengin bir kültür birikimine sahip olan Erzurum kadim tarihi boyunca Karannis Karin, Garin, Karana, Karnoikalak, Kalikalâ, Arze, Arzen, Erzen-i rum gibi farklı isimlerle çağrıldı.

Erzurum tarihiyle uğraşan araştırmacıların önlerine dikilen önemli sıkıntılardan biri, hiç kuşkusuz şehrin isimlerinden olan Kalikalâ-Erzen karışıklığının oluşturduğu düğümdür. Konu hakkında yazıp çizen, çalışma yapanların çoğunluğu, ya bu problemi fark edememiş veya fark etse bile, ayağına dolaşan bu tuzağın ipinden kendisini kurtaramamıştır. Bugün Erzurum diye isimlendirilen şehrin eski ismi Kalikalâ mıdır? Erzen midir? Yoksa her iki isimlendirme birlikte mi kullanılmıştır? Yoksa iki ayrı mekân için kullanılan iki ayrı adlandırma söz konusu olabilir mi? Eğer böyle ise neden aynı yerleşim birimi farklı adlarla çağrılmaktadır? Böyle değilse aynı yerleşim birimi farklı tarihi zaman dilimlerinde niçin başka başka isimlerle anılmıştır? Bu problemi çözme gayretiyle birlikte tarihe kısa bir yolculuk yapalım.

Kalikalâ:

İslam tarihi kaynaklarında Erzurum ve çevresi için kullanılmakta olan ilk isim Kalikalâ'dır.¹ Kalikalâ isimlendirmesinin nereden geldiğine dair İslam tarihi kitapları ağız birliği etmişçesine aynı olayı naklederler. Söz konusu tarihçiler arasında önemli bir yeri olan Belazurî: “Raviler dediler ki zaman zaman Rumların yönetimi dağılmış ve çeşitli devletçiklere ayrılmıştı. Ermanyakus işte bu beylerden birisiydi. O öldükten sonra karısı beyliğin yöneticisi oldu. Hanımının adı Kâli idi. Bu kadın Kalikale şehrini inşa ettirdi ve buraya Kalikale adını verdi. Bunun anlamı Kâlinin hediyesi, ihsanı demektir. Belâzurî bu ayrıca şöyle der: “Bu kadın şehrin kapılarından birinin üzerine kendi resmini çizdirdi. Araplar Kalikale isimlendirmesini Kalikalâ şeklinde telaffuz ederek arapçalaştırdılar.”²

1 El-Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-Buldân*, Daru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2000 Beyrut, s. 120

2 Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 122.

Bize göre yukarıdaki nakil, tarihi verilerle bağdaşmayan bir söylentinin hakikatmişçesine kabul edilmesinden ibaret bir varsayım gibi durmaktadır. Bunda Kalikalâ isimlendirmesindeki “Kalî”nin Gürcü dilinde kadın anlamına gelmesinin payı olduğunu düşünüyoruz. İslam tarihi müelliflerinin bu rivayeti Kalikalâ bölgesinin sınır komşuları olan Gürcüler arasındaki bir yakıştırmayı araştırma gereği duymadan almış oldukları kanaati ağır basmaktadır. Diğer yandan rivayette belirtildiği üzere geçmiş bir zaman diliminde Kalikalâ'ya hâkim bir yöneticinin şu veya bu sebeple kale kapılarının birine çizdirdiği kadın resmi bu kabulü güçlendirebilir. Oysa biz şu hususu kesin olarak bilmekteyiz ki, Erzurum havalisi İslâm öncesi iki büyük gücün savaşına sahne olmuş, bölge bir tarafta Yunan, Roma, Bizans diğer tarafta Med, Pers, Sasanî blokları arasında sürekli el değiştirmiştir. Şehir ve onu çevreleyen bölge, hem Bizans hem İran kaynaklarında farklı şekillerde isimlendiriliyordu. Bizans İmparatoru Theodosios II m.s. 408-450 doğudan gelen İran akınlarına karşı m.s. 415-422 yılları arasında Theodosiopolis (Erzurum) şehrini kurduğunu.³ Yani şehir daha eski tarihlere inmeksiniz, en azından V. asrın başından itibaren vardı ve Bizanslılar burayı imparator tarafından kurulduğu için Theodosiopolis diye çağırırmaktaydılar.

Öte yandan şehir ve onu çevreleyen eyalet, Partlar, Sasaniler ve bunlara bağlı devletçikler tarafından Karin diye isimlendirilmekteydi. Eşkaniler diye çağrılmakta olan Partlar m.ö. 250-m.s.224 yılları arasında Erzurum bölgesi de dâhil olmak üzere Selevkosların doğu eyaletlerinde devletlerini kurmuşlardı. İşte Erzurum şehri ve eyaletine adını veren Karin, Partların Selevkoslar üzerinde tamamen hâkimiyet kuran hükümdarları Mitihradates⁴ m.ö. 41'in ordu komutanlarından birinin ismiydi. Düşmanı Gudez ile savaşıp onu bozguna uğratan Karin, ülkesinden çok uzaklaştığı için dönüş yolunda diğer bir askeri güç tarafından ani bir baskına uğrayarak esir düştü veya öldürüldü.⁵

Erzurum bölgesinin bu komutanın ismiyle çağrıldığını kabul edersek, isimlendirme milattan önce 141 yılına kadar geri götürülebilir. Cesur ve yiğit anlamına gelen Karin isminin bugün batı ülkelerinde Karen ismiyle yakın ilişkisi gözden uzak tutulmamalıdır. Ne var ki bazı tarihçiler Karin isminin tarihini m.ö. 1300 yılına kadar geri götürerek Doğu Anadolu bölgesinde kurulan ve Hitit yazıtlarının haber verdiği Hayaşa-Azzi devletinin bilinen dört kralından biri olan “Karanni” ile irtibatlandırmaktadırlar.⁶

3 Mateos, *Vekâyinâme*, çev. Hrant Andreasyan, TTK yay, 2.bs, Ankara, 1987, s. 382; Mükrimin Halil Yinanç, “Erzurum”, *İA*, İstanbul 1993, IV, 345.

4 Esko Naskalı, “İran”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 395

5 Ali Ekber Dihhuda, “Karin” mad., *Lugatnâme*, I-L, Sâzmân-i Lügatnâme, Tahran 1337-1346 hş..

6 Nicolas Adontz, *Histoire d'Arménie Les Origines du X sisièmele au VI (Av. J. C.)*, Paris 1946, s. 40.

Biz konudan daha fazla uzaklaşmayarak yukarıda anılan Karin isminin Kalikalâ ile bağlantısını nasıl kurduğumuza dönelim. Karin, Garin, Karana veya Yunanca söylenişle Karintis diye isimlendirilen bu bölge, aynı zamanda Karnoi Kal(gh)ak yani Karin bölgesinin şehri diye çağrılmaktaydı.⁷ İşte Kalikalâ isminin Karin-Kalak'ın zamanla çok küçük değişikle ortaya çıkmış şekli olduğu görülmektedir. Zaten Karnikalak ve Kalikalâ isimlendirmeleri arasındaki benzerlik kimsenin gözünden kaçmayacak derecede aşikâr gözükmemektedir. Gürcü dilinde Akhalkalaki şeklinde söylenen Ahılkelek kasabasının Yenikent şeklindeki anlamı yukarıdaki tezi güçlendirmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Kalikalâ isminin tarihi derinliğinden habersiz yöre insanı, Bizans'ın "Anatolia Teheması"nın "Anadolu"ya nasıl dönüştüğünü açıklama konusunda "tükenmek bilmeyen su: Ana dolu! Ana dolu!" kerametiyle irtibatlandırmaya benzer bir yol tutarak Kalikalâ (Karin şehri)'yü "Kadın Kalası veya Kâlî'nin ihsanı" ile açıklama çabasına girmişlerdir.

Burada açıklığa kavuşturulması gereken daha önemli nokta ise, Kalikalâ isminin ne zamana kadar Erzurum ve yöresi için kullanıla geldiğini ortaya çıkarmaktır. Hicretin III., Milâdın IX. asrında yaşamış tarihçi, ensab âlimi, mütercim ve çok meşhur bir şahsiyet olan Ahmed b. Yahya el-Belâzurî (ö.279/892) *Fütûhu'l-Büldan* isimli eserinin İrmînye Fetihleri başlığı altında en az on kez Kalikalâdan söz eder.

İslam tarihçileri ve coğrafyacıları çoğunlukla bu şehirden Fırat Nehri, Aras (Ress) Nehri, İrmînye Fetihleri, Meşhur Tebriz Kapı Kilisesi ve şehrin diğer özelliklerini sayarken bahsederler. Kalikalâ kaydıyla bu şehir ve bölgeden bahsedenler arasında, İbn Fakih (ö.290/903), İbn Hurdazbih (ö.300/902), Taberî (ö.310/923), Mes'ûdî (ö.346/951), İbn Rusteh (ö.300/902), İbn Havkal (ö.367/977), Kudame b. Cafer (ö.328/939), Yakut el-Hamevî (ö.626/1229), İbnü'l-Esîr (ö.630/1233), Ebu'l-Fida (ö.732/1331), Zehebî (ö.748/1347), İbn Haldun (ö.808/1406) gibi isimler zikredilebilir.

Ancak burada Erzurum ile ilgili araştırma yapılırken şu noktanın gözden kaçırılmaması gerekir. XII. yüzyıldan itibaren kaynaklarda Kalikalâ kullanımının yanı sıra aynı eyalet ve şehir için Erzenü'r-rum ismi görülmeye başlanır. Tarih ilerledikçe Erzenü'r-rum'un kullanımı artar, Kalikalâ kullanımı azalmaya başlar. Yukarıda adı geçen ve her ikisinin ölüm tarihi birbirine yakın olan Yakut'un Mu'cem'i ve İbnü'l-Esîr'in Kâmil'inde Kalikalâ ve Erzenü'r-rum kelimeleri üzerinden yapılacak bir tarama bu değişimi gözler önüne serecektir. Kalikalâ kullanımının gittikçe azalarak Erzenü'r-rum isimlendirmesinin onun yerini almasının sebebinin aşağıdaki satırlarda ele alacağız.

7 Besim, Darkot, "Erzurum", *İA*, ty. İstanbul, IV, 341.

1.2. Erzen (Erzenu'r-rum)

Bugün kullanımda olan Erzurum adınının aslı Erzen olmasına rağmen bu isimlendirme kronolojik olarak Kalikalâdan çok sonradır. Genel olarak Erzurum ve havalisine verilen bu adlandırmanın, Selçuklu akınlardan sonra tarihi kaynaklara girdiği kabul edilir. Burada şu soruya cevap vererek konuya başlayalım. Kalikalâ ve Erzenu'r-rum aynı yer ve aynı bölgede midir? Bu soruya hem evet, hem hayır demek zorundayız. Şimdi aklen çelişik görünen bu cevaba daha yakından bakalım:

Arapça “en sağlam”, “en metin” anlamına gelen Erzen, Farsça “darı”, “kendisinden baston yapılan bir tür ağaç” manalarına gelmektedir. Öte yandan İranda Şiraz ile Kazerun arasında, birincisine 40 kilometre mesafede bir yer isimdir.⁸ İsmi kökeni hakkında Arx Romanorum (Romalıların hisarı) veya Rumun en yüksek yeri kabilinden değerlendirmeleri de hatırlatalım.⁹ İranda bulunan birinci Erzen'in yanı sıra ikinci Erzen, Siirt ile Meyyâfarikîn arasında bulunmaktadır. İslâm tarihi kaynaklarında kendisinden en çok bahsedilen tarihi bir şehir olan Erzen burasıdır. Üçüncü Erzen ise Erzurum'un 15 km. kuzey batısına düşen açık bir ticaret şehri olan yerleşim birimidir.¹⁰ Erzurum'un ismini aldığı Erzen burasıdır. Şiraz yakınlarında bulunan Erzen, İran topraklarında olup Erzen-i İrân'dır. Diğer iki Erzen Bizans Topraklarında bulunup Erzen-i rum diye adlandırılırlar. Rum Erzenlerinden birincisi Siirt ili sınırları içerisinde olup harabeleri, Beşiri-Kurtalan yolunun kuzeyinde Gökdoğan ve Bozhüyük köyleri arasındadır. Rum Erzenlerinden ikincisi Erzurum'a 15 km. mesâfede İlica'nın kuzeyinde olup bugün yerinde Karaz köyü bulunmaktadır.

Belli tarihi dönemlerde hem Siirt Erzeni'ne hem Erzurum (Kalikalâ) Erzeni'ne “Erzen-i rum” denilmesi konuyla ilgilenenleri şaşkırtmış, iki şehrin tarihi bilgileri birbirine karıştırılmıştır. Özellikle Vâkidî'nin “*Futûhu's-Şam*” adlı eserinde İyâd b. Ganm'in fetihlerinden bahsederken, Siirt Erzen'inden “Erzenu'r-rum”¹¹ diye söz etmesi yanlış bir algıya neden olmuş ve karışıklığın ortaya çıkmasında birinci derecede rol oynamıştır. Bazı araştırmacılar iki ayrı yerde iki ayrı Erzen bulunduğu habersiz olarak farklı şehirlere ait bilgileri birleştirme yoluna gitmiş,¹² bazıları ise iki ayrı yerleşim alanını isabetle fark etmelerine rağmen Kalikalâ ve Erzenu'r-rum'un aynı yer olduğu yanlışlığına düşmüşlerdir.¹³

8 Dihhuda, “Erzen” mad; *Lugatnâme*.

9 Halil İnalçık, “Erzurum”, *İA*, IV, 342.

10 Mateos, *Vekâyinâme*, s. 86.

11 El-Vakidî, Muhammed b. Ömer (ö.h.207), *Futûhu's-Şam*, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 165.

12 Bkz. Mehmet Azimli, “İlk Fetihten Saltuklulara Erzurum”, *Türk İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*, Erzurum 2007, I, 544.

13 Abdullah Aydınlı, “Sahabe Coğrafyasının Bir Parçası Olarak Doğu Anadolu”, *Türk İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*, Erzurum 2007, I, 18.

Oysa Kalikalâ bir şehir, Erzenü'r-rum onun 15 km. kuzey batısında ayrı bir şehirdir. Selçukluların Anadolu'ya yapmış olduğu akınları zaman zaman detaylarıyla anlatan ve miladi 1000-1071 yıllarında hayatta olan Aristakees de Lastivert bu şehirle ilgili ilginç bilgiler verir.¹⁴ Aynı kaynak Erzen ile ilgili olarak Bizans tarihçisi Cedrenus'un şehirle ilgili şu bilgilerini aktarır:¹⁵ "Burası çeşitli ülkelerden insanların oturduğu zengin ve açık bir ticaret şehriydi. Selçuklu Türkleri 1048 yılında buraya saldırıp şehri kuşatınca, şehir halkı sokak ve caddelerin önlerini kapatarak evlerin damlarına çıkıp savunmaya başladılar. Altı gün saldırılara direnen şehir, Selçuklu komutanı İbrahim Yınal'ın emriyle meşaleler ve yanıcı maddeler kullanılarak ateşe verilince, ahali bu korkunç ateş sebebiyle kaçmak zorunda kaldı. Bazıları yanarken bazıları Selçuklu kılıçlarının kurbanı oldu..."¹⁶ "Bu katliamdan kurtulan Erzen halkı, Teodiopolis (Karin)'e çekildiler. Bu suretle şehrin nüfusu arttı; Teodiopolis (Karin)'e kül yığımına dönüşen eski şehirlerinin hatırası olarak Erzen ismini verdiler."¹⁷ Bazı tarihçiler bu olayı m.1048, diğer bazıları m.1049 yılında olduğunu belirtirler. Eski Erzen yerleşim alanının yangından dolayı kara renge bürünmesi sebebiyle, Kara Erzen diye çağrılması ve nihayet bu isimlendirmenin Karaz şekline dönüşmesi, tarihi verilerle uygunluk arz etmesi açısından dikkat çekicidir. Öte yandan ilk olarak, Kalikalâ'nın yeni ismi Erzenir-rum'u kimin kullandığını tespit edememekle beraber İbnü'l- Ezrak'ın *Tarih-i Meyyâfarıkîn*'de "Mardin-Meyyâfarıkîn hükümdarı Hüsameddin Timurtaş'ın Erzenü'r-rum Emîri Gazî'nin kızıyla evlendiğini ve bu evlilikten Necmeddin Alp'nın h.520/m.1126 yılında dünyaya geldi..."¹⁸ği kaydını dikkate alırsak, artık XII. yüzyılın başlarında Kalikalâ yerine Erzenü'r-rum isminin kullanıldığını ve yaygınlık kazandığını görürüz.

Aslında Ermeni tarihi üzerine araştırma yapan batılı tarihçilerin eserlerinde Erzurum Erzen'i "Ardzen" şeklinde isimlendirilirken,¹⁹ Siirt Erzen'i "Arzanene" olarak kaydedilmiştir.²⁰ Grousset'e göre Erzurum Erzen'i miladi 726 yılında bile Ardzen-Ardzın diye isimlendirilmekteydi; zira m. 726 yılında Malazgirt'te toplanan Süryani-Ermeni ruhani konseyi, başlangıçta Ardzen'de düşünülmüş fakat bazı din adamlarının muhalefeti nedeniyle Malazgirt'e alınmıştı.²¹ Yani iki Erzen arasındaki karışıklık İslam tarihi eserlerinde görülmekte olup, Ermeni tarihleri ve batılı çağdaş araştırmacılar da iki şehir zaten farklı farklı yazılıyordu.

14 Aristakes Lastiverdi, *Ermeniyye Beyne'l-Bizantınyîn ve'l Etraki'l-Selacika* (h.392-463/m.1000-1071), Fransızcadan çev. Fayız Necib İskender, İskenderiyye 1983, s. 237, 238 v.d.

15 Lastiverdi, *Ermeniyye*, s.339, dipnot: 587, 588.

16 Cedrenus, II, 577, 578'den naklen Aristakes, *Ermeniyye* (Arapça çeviri), s.238, dipnot: 586.

17 Saint-Martin, I, 68'den naklen Aristakes, *Ermeniyye* (Arapça çeviri), s.239, dipnot:588.

18 İbn Ezrak el-Fârikî, Ahmed b. Yusuf Ali (ö.577/1181), *Târîhu'l-Fârikî*, yay. Bedevi Abdullatif 'Avz, Beyrut 1974, II, 40

19 René Grousset, *Histoire de L'Arménie des Origines A 10701*, Payot, Paris 1947, p.315.

20 Grousset, *Histoire*, p.50.

21 Grousset, *Histoire*, p.50.

Sonuç olarak Tuğrul Bey'in yeğeni İbrahim Yınal'ın 1048 yılındaki baskınına kadar iki ayrı şehir olarak hem Kalikalâ hem de Erzen şehri mevcuttu. Erzen'in yakılmasından sonra sağ kalan halk Müslümanların Kalikalâ, Ermenilerin Karin dedikleri şehre yerleşerek buraya eski şehirlerinin hatırasına Erzen ismini vermişlerdi. Bu yeni isimlendirme gittikçe artan bir kabule mazhar olarak eski ismin yerini aldı ve bundan böyle Erzenü'r-rum diye çağrılmaya başlandı. Bu tespitin ardından şimdi Erzurum'un fethi konusuna geçebiliriz.

2.1. Erzurum'un Fethi

Yukarıda ele alınan iki Erzen hakkındaki problemin çözüme kavuşturulmasından sonra Erzurum'un ne zaman ve kim tarafından fethedildiği sorusunu cevaplandırabilmek bir derece kolaylaşacaktır. Aynı şekilde Abdurrahman Gazi'nin kimliği konusunda da kısmi bir engeli ortadan kaldırmış olacağız. Yani İyâd b. Ganm'in Hz. Ömer döneminde fethettiği Erzen, Erzurum Erzen'i değil, Siirt Erzenidir. Zaten Vâkıdî, Erzen fethini anlattığı satırların hemen altında "Ahlat'ta bulunan kale ve hisarları Müslümanlara teslim ettiler; ertesi sene oranın halkından bir kısmı Müslüman olurken, diğerleri cizye vererek şehirlerinde kaldılar. İyâd, Hoy, Selmas ve o civarlara askeri birlikler gönderdi."²² şeklindeki ifadelerle olayın Siirt, Bitlis, Ahlat dolaylarında gerçekleştiğini kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde ortaya koymaktadır. Bu tespit 1960 yılında *Erzurum Tarihi* adlı bir eser kaleme alan İbrahim Hakkı Konyalı'nın kitabının Abdurrahman Gazi Türbesi bölümünde de uzun uzun izah edilmesine rağmen, Erzurum tarihiyle ilgili birçok çalışmada yok sayılmış ve şehrin fatihi olarak İyâd b. Ganm gösterilmeye devam edilmiştir.

Diğer yandan Erzen-Ahlat bölgesinin Erzurum bölgesinden önce fethedildiğini gösteren diğer bir kanıt da Belâzurî'de geçen şu ifadedir;²³ "Habîb Kalikalâ şehrini fethettikten sonra yoluna devam etti ve Mirbâlâ'ya indi. Hılat patriği, ona İyâd b. Ganm'in mektubunu getirdi. İyâd ona eman vermişti. Habîb bu emanı uyguladı." Açıktır ki Ahlat bölgesi daha önce fethedilmemiş olsaydı, böyle bir eman mektubu getirilemezdi. Daha da garibi şu ki, hem Erzurum hem Ahlat bölgesi İyâd b. Ganm tarafından fethedilseydi emanı veren İyâd b. Ganm'e kendi emanı hatırlatılmış olacaktı ki, bunu belirten en küçük bir imaya dâhi rastlayamıyoruz. Bu önemli noktanın hatırlatılmasından sonra, şimdi Erzurum'un fethine geçebiliriz

Üçüncü Halife Hz. Osman'ın yönetimi (644-656)'nin ilk altı yıllık kısmı fetihlerle doludur. İslam tarihçileri, dışarıda cepheden cepheye koşan fatihlerin toprak kazançları ve bu fetihlerin ülke ekonomisine sağlamış olduğu zenginlikler, içeride alttan alta gelişen huzursuzlukların dip dalgalarını fark ettirmediği, de-

22 Vâkıdî, *Futûh*, II, 166

23 Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 133

ğerlendirmesinde bulunurlar. Erzurum'un da içinde yer aldığı Ermînya bölgesi, Hz. Osman'ın hilafetinin başlangıcında oldukça hareketlidir. Ermeni prenslikleri günden güne büyüyen İslam fetihlerine karşı koymaya çalışıyor, bu tehlikeyi atlatmak için Bizans yanlısı bir politika izliyorlardı. Ne var ki Bizans'ın asla kendisine güven duyulamayan beceriksiz politikaları, onları usandırıp sadakatlerini azaltıyordu.

Baş döndürücü bir hızla gelişen fetih harekâtı çok kısa bir zamanda Ruhâ, Amid, Meyyâfarikîn'i Nusaybin ve Mardin'i de içine alarak, Hz. Ömer döneminde İyâd b. Ganm komutasında, Erzen, Bitlis ve Ahlat'ın alınmasıyla (m.640) devam etti. Daha sonra Hz. Ömer İyad'ı görevinden alarak yerine Habîb b. Mesleme'yi atadı, bir müddet sonra Ermînya ve Azerbaycan'ı da onun görev alanına ekledi.²⁴ Daha önce de Habîb b. Mesleme, gaza için Babu'l-Ebvab'da bulunan Sûraka b. Amr'ın yardımına gönderilmişti, bu görevi esnasında Ermenistan içlerine kadar ilerleyen Habîb, cesareti ve üstün hizmetleriyle askerlerin gönlünde taht kurmuştu.²⁵ Hz. Osman zamanında Habîb b. Mesleme'nin Van bölgesi üzerinden ilerleyerek Duvin'e kadar bölgeyi haraca bağladığı bilinmektedir (m. 645-646). Şurası muhakkaktır ki bütün bu seferler daha çok yağma amaçlı olup m. 647 yılında Bizans bütün Ermenistan'ın denetimini yeniden ele geçirmişti.²⁶ Ancak Bizans İmparatoru II. Konstans (m. 641-668)'in Balkanlar, Akdeniz ve Afrikadaki sorunlar yumağından dikkatlerini doğuya çevirebilecek takati yoktu. Üstelik kendi siyasi emelleri için sık sık saf değiştiren Ermeni prenslerinin güvenli olmayan tutumları, bölgede durumu iyice nazikleştiriyordu.

Yukarıdaki durum Ermenistan bölgesinin Müslüman Arapların himayesine girmesini kolaylaştırdı. Burada Erzurum fethini merkeze alan olayların seyrini izlemek üzere Belâzuri'ye kulak verelim: "Osman b. Affan halife olunca Suriye bölgesi, el-Cezîre ve Bizans hudut boyları valisi olan Muaviye'ye bir mektup yazarak, Şam fetihleri ve Rum savaşlarında parlak başarıları olan Habîb b. Mesleme el-Fihri'yi Ermînya'ya göndermesini emretti. Habîb'in kahramanlığını Ömer, Osman (Allah ikisinden de razı olsun) ve ondan sonra gelenler çok iyi bilmektedirler.

Bir başka rivayete göre Hz. Osman, doğrudan Habîb'e mektup yazdı ve Ermînya'ya savaşa gitmesini emretti. Bu rivayet daha doğrudur. Habîb altı bin veya bir başka rivayete göre sekiz bin Şam ve Cezîre askeriyle hareket etti ve Kalikalâ'ya gelip şehrin çevresine karargâhını kurdu. Şehir halkı ona karşı koydu, Habîb onlarla savaştı. O kendisiyle savaşılanları şehre kapanmaya mecbur etti.

24 İbn Asâkir, *Tarihü Dımaşk*, XXXXVI, 487.

25 Hayreddin Zirikli, *Âlâm*, Daru'l-ilm, 15.bs, Beyrut 2002, II, 166.

26 Grousset, *Histoire*, 299.

Bunun üzerine onlar şehri terk veya cizye ödemek şartıyla eman istediler. Şehirde yaşayanların çoğu, orayı terk edip Bizans'a sığındı. Habîb yanındakilerle birlikte birkaç ay Erzurum'da kaldı.²⁷

“Habîb, daha sonra Ermînyakus Patriği'nin Müslümanlara karşı büyük bir ordu topladığını, kendisine Lân, Efhaz, Semender ve Hazarlardan yardımcı kuvvetlerin katıldığını öğrendi. Hz. Osman'a mektup yazarak yardım istedi. Bunun üzerine Hz. Osman Muaviye'ye mektup yazıp, Şam ve Cezîre ahalisinden cihad ve ganimet isteyen kimseleri Habîb'e göndermesini istedi. Muaviye ona iki bin asker gönderdi. Habîb bu askerleri Kalikalâ'ya yerleştirdi. Onlara iktâ toprakları vererek kendilerini burada paralı muhafızlar olarak istihdam etti. Habîb'in yardım mektubu Hz. Osman'a ulaşınca, Halife Kûfe'de valisi olan Sa'îd b. el-Âs b. Sâ'id b. Asî b. Ümeyye'ye mektup yazıp, ondan Selman b. Rebîa el-Bâhîlî komutasında Habîb'e yardım göndermesini emretti. Selman b. Rebîa'ya Selmanu'l-Hayl denirdi; kendisi faziletli, savaşmakta mahir, iyi bir kimseydi. Selman Kûfelilerden altı bin askerle Habîb'e doğru hareket etti. Bu sırada Rumlar ve onlarla beraber olanlar ilerleyip Fırat kenarına inmişlerdi. Habîb'e yardım gecikmişti²⁸.”

Belâzuri'nin konuyla ilgili sözlerine burada kısa bir ara vererek iki taraf arasında meydana gelen çarpışmaları daha detaylı anlatan İbn Asâkir'e kulak verelim: “Bizanslı Maryanos'un kuvvetleri Habîb b. Mesleme'ye yaklaşıncı, karargâhından hareket eden Habîb, sıkıntılı bir halde Maryanos'u karşılamaya çıktı. Hafif bir sesle askerlerinden birisinin etrafındaki arkadaşlara şöyle dediğini duydu: İnşallah Allah zaferi bize verecek. Habîb sizce nasıl bir yol izlenmeli, diye sordu. Asker, ben şunu söylemek isterdim, diyerek devam etti: Süvari birliklerini çağır, gelsinler, askerlerin karargâhını söküp kaldırsınlar. Süvari birlikleri gecenin karanlığında düşmana saldırıyı başlatsınlar. Sen de sabah şafakla birlikte askerinin büyük kısmını yanına alarak savaş meydanına girersin. Böyle yaparsan düşmanlar imdat kuvvetlerinin geldiğini zannederler. Allah onlara korku verir ve yenilgiye uğratar.²⁹ Habîb bu taktiği uyguladı; sekiz bin kişilik kuvvetleriyle Maryanos'un seksen bin kişilik güçlerine saldırıya geçmeden önce askerlerine şöyle hitap etti: “Düşmanlar savaşın zorluklarına sabredip direnir, siz de sabrederseniz, siz Allah katında zafere daha yakınsınız, demektir. Onlar sabreder, siz korkuya kapılırsanız, Allah sabredenlerle beraberdir.”

Ay ışıklarını etrafa saçtığı yağmurlu bir gecede, şu duayı yaparak düşmanlara saldırı emrini verdi: Ya rabbi gecemizi aydınlat, yağmuru bizden uzaklaştır, arkadaşlarımla kanlarını bağışla, onlara şehitliği nasib et.

27 Belâzuri, *Futûhu'l-Buldân*, s. 122.

28 Belâzuri, *Futûhu'l-Buldân*, s. 122.

29 İbn Asâkir, *Tarih*, XII, 77.

(Savaşta sonra) Allah fethi ona nasip etti, ordusundan iki asker Maryanos'un çadırında buluşmak üzere sözleştiler; ancak ikisi de içeri girmeden çadırın kapısında öldürülmüş bulundu.³⁰

Belâzuri'nin belirttiğine göre, "Selman cepheye vardığında, Müslümanlar düşmanlarını yenmişlerdi. Kûfe'den gelen askerler, ganimetlerden kendilerine de verilmemesini, Habîb ve askerlerinden istediler; fakat onlar bunu kabul etmediler. Habîb ile Selman birbirlerine ağır sözler söylediler; bunun üzerine bazı Müslümanlar Selman'ı ölümlle tehdit ettiler."

Habîb Kalîkalâ şehrini fethettikten sonra yoluna devam etti ve Mirbâlâ'ya indi. Hılât patriği ona, İyâd b. Ganm'in mektubunu getirdi. İyad ona canı, malı ve ülkesi için ödeyeceği vergi karşılığında eman vermişti. Habîb bu emanı uyguladı.³¹ Habîb, daha sonra yoluna devam ederek Vaspuragan denilen Vangölü havalisi şehir ve kasabalarını itaat altına aldı. Daha sonra Erciş'ten Tiflîse, oradan Klarcet denilen Artvin çevresini hâkimiyetine sokarken içerde kalan bölgeleri sulh yoluyla kendisine bağladı.³²

Şurası gözden uzak tutulmamalıdır ki, genelde bölgenin özelde Erzurum'un Müslümanlar tarafından fetihinin detaylarında hala problemliler ve belirsiz noktalar göze çarpmaktadır. Çünkü Arap, Bizans ve Ermeni kaynaklarının verdiği bilgiler birbirini tutmamaktadır. Fakat Erzurum'un fethi konusunda bize ışık tutacak bazı verilere de sahibiz. Habîb b. Mesleme'ye yardım göndermesi istenen Kûfe valisi Sâid b. Âs, hicri 30 yılında bu göreve getirildiğine göre, bu tarih miladi olarak 650 veya 651 tarihine denk düşmektedir. Demek ki Erzurum'un Habîb b. Mesleme tarafından fethi bu tarihten önce olamaz. Bizim fetih tarihini miladi 650/651 yılından sonra aramamız gerekecek. Bizans kuvvetlerinin Müslümanlar tarafından yenilgiye uğratılmasının hemen ardından Ermenistan'ın Bizans nezdindeki güçlü temsilcisi Teodoros Reşduni, Müslümanların himayesine geçti. Muaviye ve Teodoros Reştuni arasında imzalanan bu anlaşmanın 653/654 tarihinde gerçekleştiği bilinmektedir.³³ Buradan hareketle Ermenilerin Müslümanların kudretine ve zaferine tanık oldukları bu galibiyetten sonra Arap protektorasına (himayesine) girdikleri anlaşılmaktadır. Şu halde fetih tarihi miladi 653 olarak okunabilecektir.

2.2. Patrik Ermînyakus mu Ermînyakus Patriki mi?

Öte yandan Erzurum'un fethini anlatan kaynaklarda görülen bir kısım

30 İbn Asâkir, *Tarih*, XII, 75.

31 Belâzuri, *Futûhu'l-Buldân*, 123.

32 Belâzuri, *Futûhu'l-Buldân*, 125.

34 Grousset, *Histoire*, 300.

farklılıklar, okuyucuların zihinlerini bulandırmaktadır. Bunun en bariz örneği, Habîbe karşı savaşan komutanın ismi Ermînyakus³⁴ olarak verilirken, bazı kaynaklarda Maryanos³⁵ olarak gösterilmektedir. Ne Ermeni kroniklerinde ne de batılıların söz konusu dönemle ilgili eserlerinde Ermînyakus isimli birisinde bahsedilmez. Oysa konuya değinen İslamî kaynakların hepsinde Ermînyakus ismine rastlarız. Bilebildiğimiz kadarıyla konu hakkında elimizde bulunan ve mevzuu detaylı bir şekilde anlatan Belâzurî'nin ifadesi şudur: **ثم بلغه أن بطريق أرمينيا قس قد جمع للمسلمين جمعا عظيما.** Bu ifadeyi kaynakların çoğunluğu, “Sonra o (Habîb)’na Patrik Ermînyakus’un Müslümanlara karşı büyük bir ordu topladığı haberi ulaştı.” Mes’udî’den Kâtib Çelebi’ye kadar kaynakların çoğunluğu olayı bu şekilde aktardı. Oysa İbn Haldun aynı konuyu şu ifadelerle anlatıyordu. **ثم بلغه أن بطريق أرمينا قس وهي بلاد ملطية وسيواس وقونية إلى خليج قسطنطينية**³⁶ “Sonra o (Habîb)’na ulaştı ki Ermînyakus patriği, ki o (orası), Kostantiniyye Körfezine kadar Malatya, Sivas ve Konya memleketi(dir).

Yani burada belirtildiği üzere “Ermînyakus” patrik’in ismi değil, beldenin, ülkenin ismidir. Daha önce İbnü’l- Esîr, Ermînyakus’u, “Orası, şimdi Sultan Kılıç Arslan’ın çocuklarının elinde olan ülkelerdir; Malatya, Sivas, Aksaray, Konya ve İstanbul Boğazı’na kadar devam eden beldelerdir. Ermînyakus Patriki’nin ismi Maryandır”³⁷ demek suretiyle kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde yanlış anlamayı ortadan kaldırır. Peki, bu isimlendirme nereden gelmektedir?

H.133/m.751 yılında Malatya’yı ele geçiren Bizans İmparatoru, komutanlarından Ermeni Kusanı Erzurum’a gönderir, şehri ele geçiren Kusan, şehri yakar, yıkar ve halkını esir alır.³⁸ İşte söz konusu edilen bu Kusan Bizans’ın önce Ermenistan yöneticisi (patriği), daha sonra ise hâkimiyet alanı genişletilerek İstanbul Boğazı’na kadar bütün Anadolu’dan sorumlu yönetici olmuştur. Bazı kaynaklarda Kusan kısaltılmış şekliyle “Kus” olarak geçer. Onun için “Patrik Ermînyakus” Kusan Ermenistanı Yöneticisi olarak çevrilmelidir. Öyle görünüyor ki 751’de Kusan’ın Erzurum’u yakıp yıkmasından yaklaşık bir asır sonra, yani Belâzurî’nin yaşadığı dönemde bile, bütün bu bölgeye Ermînyakus=Kusan Ermenyası denilmekteydi. M.653-654 yılında Bizans’ın tüm Anadolu eyaletlerinin temsilcisi yani patrik-i Ermînyakus, Maryanos’dur. Habîb b. Mesleme’den Erzurum şehrini geri almak için, Bizans kuvvetlerinin başında Maryanos bulunmaktadır.

34 Belâzurî, *Futûhu’l-Buldân*, 124.

35 İbn Asâkir, *Tarih*, XII, 74.

36 İbn Haldun, *Tarih*, II, 127.

37 İbn Esîr, *el-Kâmil*, II, 479.

38 Belazuri, *Futuh*, s.123; İbn Haldun, *Tarih*, III, 177.

Sonuç olarak Erzurum miladi 653 yılında Habîb b. Mesleme el-Fihri komutasındaki kuvvetler tarafından fethedilmiştir. Maryanos tarafından geri alınma girişimi, Habîb'in gözü kara gece baskınıyla başarıya ulaşamamıştır.

Sonuç

Erzurum için, İslam fetihlerinden sonra kullanılmaya başlayan ve İslam tarihi kaynaklarında sıkça geçen Kâlikâlâ ismi, Karinkalak/Karin şehri ifadesinin kısmen değişimiyle ortaya çıkmış olup İlk defa Belazurî'de nakledilen ve diğer kaynaklara olduğu gibi alıntılanan “Kadın kalesi” şeklindeki açıklama sadece bir söylentinin tarih kitaplarına geçmesinden ibarettir.

Erzen ve Kalikala iki ayrı yerleşim biriminin adları olup Kalikalâ bugünkü Erzurum şehrinin yerinde bulunurken, Erzen şehrin 15 km kuzey batısında Ilıca'ya bağlı Karaz köyünde olan başka bir şehirdir. Açık bir ticaret şehri olan Erzen, 1048 yılında Selçuklu komutanı İbrahim Yınal tarafından yapılan hücum esnasında yanınca, şehrin ahali Kalikalâ'ya taşınmış ve eski şehirlerinin ismini buraya vererek yaşatmayı düşünmüşlerdir. Nitekim XII. yüzyıldan itibaren Kalikalâ ismi terkedilerek bunun yerine Erzen ismi artan bir şekilde kaynaklarda kullanılmaya başlamıştır. Nihayet Erzurum Erzeni, Siirt yöresindeki Erzen ile karışmaması için Erzenü'r-rum diye çağrılmaya başlamış; ancak Vakidî gibi bazı tarihçiler bu ayrıma dikkat etmediği için bazı araştırmacılar tarafından iki farklı şehir hakkındaki bilgiler birbirine karıştırılmıştır.

Belazurî'nin başlattığı diğer bir yanlış ise “Erminyakus” isminin ülke adı olmasına rağmen patrik adı zannedilmesidir. Buna göre, Erminyakus, Kusan Ermenistanı anlamına gelmektedir. Bazı kaynaklarda Kusan kısaltılmış şekliyle “Kus” olarak geçer. Onun için “Patrik Ermînyakus” Kusan Ermenistanı Yöneticisi olarak çevrilmelidir. Öyle görünüyor ki 751’de Kusan’ın Erzurum’u yakıp yıkmasından yaklaşık bir asır sonra, yani Belâzurî'nin yaşadığı dönemde bile, bütün bu bölgeye Ermînyakus=Kusan Ermenyası denilmekteydi. M.653-654 yılında Bizans’ın tüm Anadolu eyaletlerinin temsilcisi yani patrik-i Ermînyakus, Maryanos’dur. Habîb b. Mesleme’den Erzurum şehrini geri almak için, Bizans kuvvetlerinin başında Maryanos bulunmaktadır.

Bütün bu bilgilerin değerlendirilmesinden hareketle Erzurum şehrinin Miladi 653 yılında Habîb b. Mesleme el-Fihri komutasındaki müslümanlar tarafından ele geçirildiği ortaya çıkmış olur.

Kaynakça

- Adontz, Nicolas, *Histoire d'Arménie Les Origines du X sisiecle au VI (Av. J. C.)*, Paris 1946
- Aristakes Lastiverdi, *Ermeniyye Beyne'l-Bizantınyîn ve'l-Etraki'l-Selacıka* (h.392-463/m.1000-1071), *Fransızcadan çev. Fayiz Necib İskender, İskenderiyye* 1983
- Aydınlı, Abdullah "Sahabe Coğrafyasının Bir Parçası Olarak Doğu Anadolu", *Türk İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*, Erzurum 2007.
- Azimli, Mehmet, "İlk Fetihden Saltuklular'a Erzurum", *Türk İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*, Erzurum 2007, I, 543-551
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-Buldân*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000
- Darkot, Besim, "Erzurum", *İA*, İstanbul 1993, IV, 340-345
- Dihhuda, Ali Ekber, "Karin" mad., *Lugatnâme, Sâzmân-i Lügatnâme*, I-L, Tahran 1337-1346
- Grousset, René, *Histoire de L'Arménie des Origines A 10701*, Payot, Paris 1947.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasen, *Târîhu Dimaşk*, thk. Ömer b. Ğarâme, Daru'l-Fikr, I-LXXX, b.y.y. 1995
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l- Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmurî, Daru'l-Kitab, Beyrut 1997
- İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, Ahmed b. Yusuf Ali (ö.577/1181), *Târîhu'l-Fârikî*, yay. Bedevi Abdullatif 'Avz, Beyrut 1974
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Divânu'l-Mübteda ve'l-Haber fi't-Tarih*, thk. Halil Şehade, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988
- İnalcık, Halil, "Erzurum", *İA*, İstanbul 1993, IV, 353-357
- Mateos, *Vekâyinâme*, çev. Hrant Andreasyan, TTK yay, 2.bs, Ankara 1987
- Naskalı, Esko "İran", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 394-395
- Vakidî, Muhammed b. Ömer(ö.h.207), *Futûhu's-Şam*, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Yinanç, Mükrimin Halil "Erzurum", *İA*, İstanbul 1993, IV, 345-353
- Zirikli, Hayreddin, *Âlâm, Daru'l-ilm*, 15.bs, Beyrut 2002,

Filistin Edebiyatında Kimlik Sorunu

Haifa MAJADLY*
İbrahim YILMAZ**

ÖZ

Filistin'de kadın olmak, dahası kadın bir yazar olmak oldukça zordur. 1948 işgalinden beri bu toplumlarda yaşayan kadın-erkek bütün Filistinliler kimlik sorunu yaşamaktadır. Bu sorun, 2001 sonrası Filistinlileri için daha büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü Filistin edebiyatı daha ziyade bu dönem sonrası gelişmiş ve konuları itibarıyla önemli bir değişime uğramıştır. Bu süreçte modernite Filistin toplumunu kuşatmış, kadınların toplumun her aşamasında var olması gibi, sosyal hayatlarında önemli değişikliklere yol açmıştır. Kadın ve erkek her Filistinli, isyanın ötesinde, İsrail devleti içerisinde ayakta kalabilmek, varlıklarını devam ettirebilmek için çareler aramaya yönelmişlerdir. Bu sevindirici bir gelişme olarak görülmektedir. Zira yaşanmakta olan sosyal gerçeklik kabullenilmiştir. Bu dönemin özelliklerinden biri de kadın yazarların ortaya çıkması, toplumsal sorunlarla ilgili eser kaleme almalarıdır. Biz bu makalede Filistin toplumu içerisinde yaşanmakta olan kadın imajı ve onlara ait kimlik sorununu üzerinde duracağız. Söz konusu toplumdaki sosyo-kültürel ve siyasi değişimleri onların yazılarına bağlı olarak ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Filistin Kimliği, Filistin Edebiyatı, Kimlik Sorunu, Kadın Yazarlar, Racâ Bekriyye, İmreetu'r-Risâle.

ABSTRACT

The Problem of Identity in Palestinian Literature

It is very difficult being a woman in Palestine. It is more difficult to be a woman writer. As you know the women and men that are living in the territories occupied in 1948 have a problem of identity. This identity problem has been largely discussed in the scientific and literary writings after 2001. It is very important for Palestinians after 2001 because developments and changes in the Palestinian literature have been found after this period. Modernity has besieged the Palestinian society in all its aspects. More precisely, the Palestinians started to think during this period and beyond rebellion began producing remedies for them. This is actually a welcome development. During this period, women writers began to emerge, as in other societies. Here we stand on the problem of identity reflecting their works in this article. Their works of many political and socio-cultural transformation will consider how to perform.

Keywords: The Palestinian Identity, The Palestinian Literature, The Problem Of Identity, The Women Writers, Racâ Bakriyya, İmraatu'r-Risâle.

* Dr., Lecturer at Al-Qasemi Academy & David Yellin Academy, Active in the field of literacy and the promotion of language haifamag@gmail.com

** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi. ibrahimyilmaz1968@windowslive.com

Giriş

1948 yılında meydana gelen Arapların Nekbe (1948 نكبة) yani “Büyük Felaket” diye nitelendirdikleri; Filistin topraklarının büyük bir kısmının işgali ve ardından İsrail Devleti’nin kuruluşu ve aynı sene Haziran hezimetine götüren ardısıra gelen olaylar, Filistin Arap edebiyatında siyasî ve ulusal yazıların fitilini ateşleyen bir kıvılcım olmuştur. Bu olgu, milli kimlik, toprağa bağlılık, işgal edilmiş topraklardaki Filistinlilerin maruz kaldığı sürekli parçalanma ve köklerinden uzak kalan insanların yaşadığı acılara temas eden edebi yazılarda iyice ortaya çıkmıştır.

Çağdaş Arap edebiyatında da ele alınan Filistin teması, İsrail işgalinin gölgesinde yaşayan ve bu işgalin acısını tadararak yoğrulan Filistin edebiyatında daha güçlü bir şekilde kendini hissettirmiştir. Bu hal, 1948 işgali sonrası İsrail devletinin sınırları içerisinde kalan topraklarda ortaya çıkan Arap Filistin edebiyatına (yerel edebiyata) birbirine zıt olaylardan kaynaklanan ayrı bir özellik kazandırmıştır. Çünkü kargaşa ortamı; Filistinli kadınlarını, onları ötekileştiren, kadın olduğundan dolayı kenara iten ve haklarının birçoğu elinden alınmış, erkek egemen bir toplumda yaşamak zorunda bırakan etkenlerin yanısıra; birçok farklı siyasal, kültürel ve sosyal etkenler altında yaşamak zorunda bırakmıştır. Filistinli kadınların kimliklerinin ardında yatan başka bir problem daha vardır. İsrail içindeki Filistinli kadınlar, mavi renkli İsrail kimlikleri olmasına rağmen Filistin asıllı kadınlardır. Her ne kadar İsrail kanunlarına göre İsrail vatandaşı olarak kabul edilseler de, kendilerine bu kimliği veren aynı toplum tarafından dışlanmakta, zaman zaman birer hain ve terörist olarak görülmektedirler. Aynı zamanda, İsrail mühürlü kimliği taşıdıkları müddetçe Arap dünyası tarafından çeşitli ithamlara maruz kalmaktadırlar. İşte bundan dolayı onlar, birbirinden farklı üç ayrı toplumda yaşamak zorundadırlar; İsrail devletinin sınırları içerisinde bulunan yerel Filistin toplumu, mecburen kimliğini taşıdığı İsrail toplumu ve gerek vicdani gerekse milli olarak bağlı olduğu Daffetu’l-Ğarbiyye (Batı Yakası), Kıtâu Gazze (Gazze Şeridi) ve Doğu Kudüs’de bulunan Filistin toplumdur. Bütün bu gerçekler onların kişiliklerini derinden etkilemiş ve onlara ait bir imaj sorununu ortaya çıkarmıştır.

Biz bu çalışma ile 1948 yılında işgal edilen Filistin bölgesinde kaleme alınan yazılarda kadın imajını, kimlik sorununu; 2001 yılından sonra çıkan edebi yazılar bağlamında inceleyeceğiz; psikolojik, sosyolojik olarak ortaya koymaya çalışacağız. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz üzere 2001 sonrası dönemde, edebiyatta birçok ana temalara bağlı değişim ve gelişmeler yaşanmıştır. Aynı zamanda bu süreç, mo-

dernitenin izlerinin daha açık ve cesur bir şekilde görüldüğü; siyasal ve sosyo-kültürel birçok değişim ve dönüşüme şahit olduğu bir zaman dilimidir.¹

I. 1948 Filistinlileri: Filistinli İmajı ve Kimlik Sorunu

İsrail'de 1948 yılında belirlenen Hattu'l-Hudn denilen "Ateşkes Hattı" yani "Yeşil Hatt" sınırları içerisinde yaşayan ve İsrail vatandaşlığına sahip olan Filistinliler, resmi kimlikleri ve kimliklerinin içerikleri ile ilgili bir bocalama ve kaos ile karşı karşıya kalmışlar ve bu sorunu günümüzde de yaşamaktadırlar. Onların durumlarını dile getiren birçok kavram mevcut olup; bunlar içerisinde en öne çıkanları şunlardır: "48 Arapları", "48 Filistinlileri", "İsrail Arapları", "İçerdeki Araplar", "Yeşil Hatt İçerisindeki Araplar", "İçerdeki Filistinliler", "Ortadaki Araplar", "Arap Azınlıklar", "Azınlıklar", "İsrail'deki Filistinli Arap Topluluklar" ve "İsrail'deki Filistinli Araplar". Ne yazık ki, günümüzde bu kavramlar taşınmış oldukları mefhumlar ile birlikte, bir kısmı İsrail basını tarafından da Arapların asimile edilmesi, onların milli ve ulusal bağlarının koparılması amacı ile kullanılmaktadır.²

Filistin yerel edebiyatı, genelde 1948 Filistinlilerinin yaşadığı sorunları gündeme getirmiştir. Bu sorunların başında da iki kutuplu karmaşık- kimlik sorunu ve bundan kaynaklanan Filistinli imajı gelmektedir. Bu iki kutuptan biri yasal olarak bağlı oldukları İsrail kimliği, diğeri ise köken ve millet bağları olan Filistin kimliğidir. Onların bu iki farklı kimlik arasında bocaladıklarını görmekteyiz. Filistin yerel edebiyatı, bu karışıklıktan doğan çifte standarda da dikkat çekmektedir. Buna göre, onların yazıları bir açıdan Yahudi bir devlet içerisinde kaleme alındığı için Arapların tehlike olarak gördüğü ve reddettiği Filistin kaynaklı bir dil, diğer açıdan ulusal kökleri sebebi ile İsrail toplumu tarafından reddedilmiş İsrail'deki başka bir dildir. Bir diğer açıdan ise Arap dünyası tarafından Yahudi adına kaleme alınmış ikili bir kimliğe sahip bir başka dildir.

Filistinli kadın yazar Recâ Bekriyye, İsrail içerisindeki Filistin gerçeğini dile getirmeye çalıştığı "*İmreetu' -Risâle*" isimli romanında, her türlü baskı ve ayrımcılığa rağmen işgalci bir devlette bir Filistinli olarak yaşamak zorunda kalan "Neşve" isimli karakterin hikâyesi üzerinden bu soruna temas etmektedir. Bekriyye, o ka-

1 Filistin Yerel Edebiyatının gelişimi için bkz. Mahmûd Ganaîm, *el-Medâru's-Sa'b: Rihletu'l-Kisseti'l-Filistinîyye fi İsrâil*, Hayfa Üniversitesi, Karmel Yayın Serisi 6, 1995; Mahmûd Abbâsî, *Tatavvuru'r-Rivaye ve'l-Kissati'l-Kasire fi'l-Edebi'l-Arabî fi İsrâil* (Hayfa: Mektebetü Kulli Şey, 1998); İbrahim Taha, *The Palestinian Novel: A communication Study* London: Routledge Curson, 2002; Nebih el-Kâsım, *el-Hareketu's-Şîriyyetu'l-Filistinîyye fi Bilâdinâ KafraKara: Dâru'l-Hudâ*: 2003; Habîb Bûles, *Er-Rihletu'r-Râbia, Dirâsât ve Nakd*, Nâsıra: Dâru'n-Nahda, 2010.

2 Ulusal siyasi terminolojinin çeşitliliği problemi ve bunun çağrışımları hakkında bkz. Ömer Atik, "*Te'sîru'l-Mustalahi'l-İlamiyyi'l-İsrâilî ale'l-Huviyyeti's-Sakafiyeti'l-Filistinîyye*" *Fi Kadâye'l-Mustalahin'Nakdi ve'l-Belagi ve'l-Âruzi ve'l-İlami*, Amman: Dâru Cerîr, 2014, s.157-187.

rakterin dilinden şunları söylemektedir: *Kadın olsun erkek olsun Filistinlilerin bu devlet içerisinde birer kalbi olan, ağlayan, gülen, hisleri olan, üzülen ve sevinen bir insan gibi görülüp görülmediklerini tam olarak bilmiyorum. Beyaz bayrağı kaldırdığımızdan beri bize sunulan “vatandaşlık” tanımı içesine girdiğimi bir an bile hissetmedim. Bunu sen de hissetmemişsindir. Bana verdikleri mavi kimlik kartını; kapılarda sadece beni ırk, din ve etnik köken kriterlerine göre tanımladıkları terör hücrelerinden birine göre tasnif etmek, verileri kaydetmek ve değerlendirmek için okuyorlar.*³

Ülkedeki bu zorba siyasi düzen, romanın kahramanına şu sözleri de söylettirmektedir: *Birgün, arama noktalarından kontrolsüz geçip, onların yüzlerine özellikle de utanmadan sıkılmadan “الموت للعرب” Araplara Ölüm” diye bağırarak kalabalık göstericilerin yüzlerine karşı zehirli tükürüğü atmak için bir sinek olmayı diledim.*⁴

Roman, birbiri ile çatışan kimlikleri ve kendini Yahudi olarak tanımlayan bir devlette yaşamak zorunda bırakılan bir Filistinli olarak yazarın barındırdığı karmaşık kimliği ve bundan doğan çoklu şahsiyet sorununu ortaya koymaktadır. Yahudi bir devlette yaşaması sebebi ile Arapların tehlike olarak gördüğü ve reddettiği bir Filistinli, diğer açıdan ulusal kökleri sebebi ile İsrail toplumunda reddedilmiş bir İsraili, Arap dünyası tarafından Yahudi bir ajan gibi görülen ikili bir kimliğe sahip bir Filistinli. Bu roman 1948'deki yeşil alanda yaşayan Filistinler üzerinde uygulanan siyasi zulmü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵

3 Recâ Bekriyye, *İmrêtu'r-Risâle*, Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2007, s.94.

4 Bekriyye, *İmrêtu'r-Risâle*, s.96.

5 Bu konuda, yazarla gerçekleştirilen bir röportajda yaptığı açıklamalar dikkate şayandır: Çünkü o, kadın aleyhinde oluşan ayrımcılığın sadece ataerkil bir toplum tarafından meydana getirilmediğini, toprakları işgal edilmiş ve 1948 yılında yenilgiye uğrayan Filistinli olması gibi kimliksel arka plana dayalı bir ayrımcılığın da buna eklendiğini vurgulamakta ve şöyle demektedir: Bu karmaşık durumla ilgili çift kimlik sorunu, beni sorgulamaya itiyor ve anlaşılma özelliği kaynağı haline getiriyor. Araplar beni ajan ve Yahudi olarak kabul ederken; İsraililer ise bazen pis bir Arap, bazen de bir mağaza kapısında herhangi bir intihar saldırısında bulunabilecek tehlikeli bir Filistinli olarak görmektedirler. Onlar, benim ne kadar korkak ve yaşamaya onlardan daha düşkün biri olduğumu, yaşamayı onlardan iki kat daha fazla sevdiğimi ve İsrail'i kendi devletim olarak görmediğim için İsrail Savunma Kuvvetleri'ne (IDF) gönüllü olarak katılmayacağımı bilmemektedirler. Ben, ne olduğu hakkında görüş birliğine varılmamış, kendisinden şüphe edilen bir kadımdım. Muhtemelen bu durumun karışıklığı ve bende bıraktığı yaralar, gelecekte gün yüzüne çıkacaktır. İşte ben! Kapalı bir âlemin bileşenleri arasında belirgin olmayan biriyim. Bu da beni, kendi tarihimi yeniden incelemem için yeni bir araştırmaya ve sorgulamaya sevk etmektedir. Bkz. Dorit Gottesfeld: Recâ Bekriyye: *el-Mer'etu Te'şu'l-Kiste'l-Ekbera min Hayâtiha Meşru'â Mu'ânâtin*, el-Cebhe web sitesi. <http://aljabha.org/?i=33879>. Ayrıca Bekriyye, *İmrêtu'r-Risâle* adlı romanı Körfez ülkeleri tarafından sansüre uğrayıp Kuveyt'e girmesi yasaklanınca, şu yorumu yapmıştır: Romanımın bütün Arap ülkelerine ulaştırılmasını çok arzu etmeme rağmen Kuveyt ve bazı Körfez ülkelerine girmesinin yasaklanması kararı, benim için sürpriz olmadı; Ancak kitabımı sansüre tabi tutanların yasaklama nedenini toplumsal-ahlaki değil de siyasi kaygılara dayandırmış olmaları gerçekten beni endişelendirmiştir. *İmrêtu'r-Risâle*'deki siyasi düşünce birinci derecede beni ilgilendirmektedir. Romanım aracılığıyla Arap ve Batı dünyasına, özellikle Kuveyt ve diğer Körfez ülkelerine Yahudi devletinde yaşayan Filistinli bir kadın olarak şimdiye dek anlayamadıkları karmaşık kimliğimi anlatmak istemiştim. Bu duruma maruz kalan insanlar, Arap ve Batı dünyasının unuttuğu Filistin kentlerinin kalbinden ortaya çıkmaktadır. Roman, 1948 kuşağının bireyleri olarak maruz kaldığımız siyasi baskı problemlerinin canlı formlarını sunmaktadır. Bkz. Ziyâd Hudâş, *İmrêtu'r-Risâle Rivâye Filistinîyye, Dunyâ' el-Vatan* web sitesi.

<http://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2006/11/19/63688.html> (19.11.2006).

Roman kimlik sorununu, son derece bilinçli bir kadın olan Neşve karakteri üzerinden ele alıyor. Neşve, işgal nedeni ile yaşadığı her türlü sıkıntı ve zulme karşı durmuş; kaçmayı hiç düşünmemiş, dahası Filistinli aslına ve öz varlığına sıkı sıkıya bağlılık göstermiştir. Bu romanda, modern Arap romanlarında sıkça işlendiği üzere, girdiği kimlik arayışı sonucunda karşı karşıya kaldığı sorunlar, psikolojik, sosyal ve siyasal baskılar sebebi ile kendi gerçeğinden kaçan karakterlerin aksine, içinde bulunduğu gerçeklikten kaçmamakta ısrar eden bir kadın karakteri ile karşılaşmaktayız.⁶⁻⁷

Recâ Bekriyye, romandaki mekânı aktif, canlı ve güncel hüviyete sahip bir unsur olarak ele almış, bu sayede kapalı noktaları ve farklı boyutları açığa çıkarmış, böylece eserini basit bazı karakterlerden ve olaylardan oluşan bir hikâye olmaktan daha öteye taşımıştır. Bekriyye, bu romanı ile bir Filistin tasviri ortaya koymakta ve hikâyenin mekânlarla olan bağlantılarını tasvir etmek için okuyucuyu birçok yere taşımaktadır. Hayfa ve denizini Yafa'yı, Akka'yı ve surlarının taşlarını daha sonra kaldırımları; bahçeleri, kahvehaneleri, düğünleri, mağazaları, evlerin avlularını, postahaneleri, biber ve nohut satıcılarını ve işgalcilerin yerleştirmiş oldukları bariyerleri anlatıyor. Böylece o, okuyucunun zihnine iyice yerleşmesi için Filistin'in şehirlerini ve mahallelerini birbirlerine bağlı kesitler halinde sunmaktadır.

Romandaki şahısların psikolojilerini ortaya koymak, duygularını ve kimliklerini ifade etmek ve bu sayede işgal trajedisini okurlara yansıtmak amacı ile mekanları bu şekilde aktarmaktadır. Ancak bu mekânlar, günümüzde eski çehresini kaybetmiş, Arapların yerel ve ulusal olarak bitkin düşmüş olması sebebiyle eski canlılığını kaybetmiş bir durumdadır:

Ne Filistin eski Filistin olarak kalmış, ne de Yafa (يافا) ve Akka (عكا) son harflerinde bulunan elif gibi dimdik durabilmiştir. Bilakis onlar (يافو) ve (عكو) şeklinde vav harfi gibi boynu bükük düşmana teslim olmuş bir şekle dönüşmüşlerdir. İşin garip yanı şairler, bu gerçeği bitmek bilmeyen ağıtlarında görmemezlikten gelmektedirler.

Romanın kahramanı da bu şairler gibi bazen bu gerçeği görmemezlikten gelmekte, bazen de devrimci bir kadın olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak ilerleyen günlerde etrafında pembe yalanlarla davadan, özgürlükten milli duygulardan yoksun yüzlerden başka bir şey görememiştir.⁸

6 Semih Mes'ûd, *İmr'etu'r-Risâle li'r-Revaiyyeti'l-Filistinîyye Recâ Bekriyye: Lemesât alâ Evtârî'l-Vatan*, el-Cebhe web sitesi. Bkz. <http://aljabha.org/index.asp?i=30373>, 16.11.2007.

8 Bekriyye, *İmr'etu'r-Risâle*, s.308.

Semih Muhsin, yazarın mekânlar üzerinde bu kadar yoğunlaşmasını, onun yok edilmeye ve asli kimliğinden uzaklaştırılmaya çalışılan mekânların kimliğini tespit etmeye verdiği öneme bağlamakta ve bunu onun romanlarının ayrılmaz bir parçası olduğunu dile getirmektedir. Bundan dolayı romanda Akka isminin yer alması rastgele bir şey olmayıp olayın akışı ile bağlantılıdır.

Roman karakterlerinden Gassan Akka'dan, Neşve Hayfa'dan ve Vâil ise Filistinlilerin çoğunluğunun yaşamakta olduğu Ramallah şehrendir. Romanda Neşve Londra'dan Yafa'ya dönüyor. Yafa, çehresi değiştirilmeye çalışılan Filistin şehirlerinin başında gelmektedir. Yazar, bu mekânların kimliklerini tam olarak ortaya koyabilmek için onları eski isimleri, karakteristikleri ve Filistin tarihindeki konumları ile birlikte anlatmaktadır. O, bu şehirlerden her birini anlatırken, şehirlerin çehrelerinin değiştirilmesine ve köklerinden uzaklaştırılmasına bir tepki olarak caddelerin ve mahallelerin Arapça isimlerini kullanmaya özen göstermektedir. Adeta bununla İsrail içerisindeki Filistin varlığının gelip geçici bir şey olmadığını, bilakis kalıcı ve asli bir unsur olduğunu, bunun dışındaki herşeyin ise gelip geçici olduğunu vurgulamak istemektedir.⁹

Maysun Asadî, *Müselles Tûti'l-Ard* (مثلث توت الأرض) isimli modern romanında bu kimlik çatışmasını ve İsrail'in Araplara karşı sürekli olarak uyguladığı; onları Yahudileştirme (تهويد العرب) politikasını ele almıştır.

Roman kahramanı Recân'nın dilinden şunları söylemektedir; *Biz okuldan sonra mahallemizde komşularımızın çocukları ile kız-erkek karışık olarak oynardık. Yahudiler, bağımsızlık günü kutlamaları için koro ile birlikte İstiklal marşını söylemek amacıyla bizden siyah ve beyaz elbiseler giymemizi isterlerdi. Biz bundan hiçbir şey anlayamazdık. Bizi el-Celil, Golan ve hatta Tel Abîbe götürürlerdi. Onların amaçları milli kimliğimizi yok edip, bizleri Siyonist İsraililere dönüştürmekti.*¹⁰

Bu değerlendirme, Filistinlilerin gözünde “Felaket günü”, İsraililerin gözünde ise “Bağımsızlık bayramı” olarak isimlendirilen birgün ile ilgili sosyal çatışmayı gözler önüne sermektedir. Zira İsrail, bağımsızlık kavramını (yani İsrail'in kuruluş gününü İsrail vatandaşı olan Filistinlilere benimsetmek amacıyla çeşitli kamu kuruluşları aracılığı ile onlara baskı yapmaktadır. Romanda, yazarın Filistinlilerin milli kimliklerini korumak ve çocuklarına vatan sevgisini aşılacak için üstlendikleri büyük role çok önem verdiği görülmektedir. Zira Filistinliler, İsrail'in yürüttüğü İsrailileştirme ve Yahudileştirme politikalarına karşı tarafsız veya onaylayıcı bir

9 Bkz. Samih Muhsin, *İmre'tu'r-Risâle li'r-Rivâ'iyye vet'-Teşkîliyyetu'l-Filistîniyye* Recâ, Bekriyye: *Musteveyyat Mu-teaddide fi Kirâeti'n-Nassi*, el-Musakkaf web sitesi, <http://almothaqaf.com/index.php/readings/87322.html>

10 Maysun Asadî, *Musellesu Tûti'l-Arz*, Kafrakara: Dâru'l-Hudâ, 2014, 65.

tutum içinde olmamışlar ve bunu özellikle resmi partiler aracılığı ile önemli roller üstlenerek dile getirmişlerdir.

Ayrıca Recâ Bekriyye, romandaki “Reca” karakteri üzerinden şunları da dile getirmektedir: Ancak bütün bunlara rağmen Filistin kökenli komünist partilerdeki yöneticilerin söylemleri, gazete ve dergilerdeki değerlendirmeleri insanların doğru Arapçayı kullanmaları, dillerini ve vatanlarını sevmeleri ve bununla gurur duymaları için ellerinden geleni yapmışlardır.¹¹

İsrail vatandaşı olan Filistinlilerin yaşadığı bu sosyal iç çatışma durumunu roman yazarı önemli roman yazarlarından olan Râviyâ Burbâra da, *Meşîetu Cesed* kitabında “al-Mahattatu’l-Âhire... Şârî’u’l-Enbiyâ (Son Durak... Peygamberler Caddesi)” isimli hikâyede ele almaktadır. Bu hikâye, İsrail vatandaşı olan ve her geçen gün milli kimliklerinden birşeyler kaybeden Orta Filistinlileri temsil eden iki genç arasındaki diyalogu ve yanyana yaşayan Arap – İbrani kültür çatışmasını ele almaktadır. Örneğin romanda şöyle bir sahneye şahit oluyoruz: *Maa’mun, kar beyaz çehreli bir şoföre doğru yaklaşıyor ve ona İbranicice olarak otobüs durağının yerini soruyor. Şoför de Arapça cevap veriyor.*¹²

Bu hikâyede yer alan sahnelerden bir diğer olay ise şöyle gerçekleşmektedir: *Sami’nin yakınında oturan kız, Sami’nin kendisine işaret ettiğini zannederek rahatsız olur ve anlaşılamayan bazı kelimeler mırıldanır. Bunun üzerine Sami, ona Arapça olarak Sana birşey söylemedim. diye seslenir. Kız da Sami’ye kimsenin anlamadığı Rusça bazı kelimeler ile bağırır, Bu sözlerden, Sami’nin insanların işaretlerinden anlayamayacak kadar aptal birisi olduğu anlaşılır.*¹³

Yazar Suher Abu Uaksa Davud, *Madînatu’r-Rasâs* (Kurşun Şehri) isimli romanında 1948 Arapları ile Daffetu’l-Ğarbiyye ve Gazze’de oturan Filistinliler arasındaki büyük farkı ortaya koymaktadır: İçerdeki Araplar, Daffetu’l-Ğarbiyye’deki Filistinliler tarafından çeşitli ithamlarla karşılaşmaktadırlar.

Suher Abu Uaksa Davud, bu durumu İsrail vatandaşı olan Filistinli Seyra ile gerçek Filistinli biri arasında cereyan eden mücadelede; Filistinlinin onu ve diğer içerdeki İsrail vatandaşı olan Filistinlileri, onların ellerinden işlerini almakla itham ettiği suçlamalarda ortaya koymaktadır:

Bizim kurumlarımızda ne işiniz var? Biz zorla bir iş buluyoruz ve siz gelip, bu az olan işleri elimizden alıyorsunuz. Git ve kendi devletinde çalış! Bu Filistinli, onu bir Yahudi kabul ederek Seyra ile konuşuyor. Seyra ise onun sözlerine aldırış

11 Maysun Asadi, *Musellesu 11 Tüti’l-Arz*, 65.

12 Rawyah Burbâra: *Min meşîeti Cesedin*, Kafrakara: Dâru’l-Hudâ, 2008, 9.

13 Rawyah Burbâra, *Min meşîeti Cesedin*, 10.

etmeden ciddi bir şekilde şöyle cevap veriyor; *Bana, İsrail senin devletindir deme!* ve ilave ediyor: “*Biz*” derken kimi kastediyorsun? Milliyetçilik sizin tekelinizde mi?¹⁴ Sanki de yazar, romanda geçen bu diyalog ile Filistin’i kuşatan bölünme ve parçalanma sorununa ve bu sorunun tehlike boyutuna dikkat çekmektedir.

Şair Menel Badarane, *Katru’n-Nedâ* (Çiğ Damlası) isimli şiir kitabında, özellikleri belli bir kimlik kartına sahip olmadığından dolayı içinde bulunduğu sıkıntıyı dile getirmekte ve zorba İsrail işgalini temsil ettiği müddetçe bu mavi kimlik kartını kabul etmeyeceğini açıklamaktadır.

*Kayıp ve şaşkınum ben,
Kimliğimi arıyorum...
Hayır, Mavi renk hoşuma gitmiyor...
Beyaz olmaktan dolayı da sevinmiyorum
Bu bana baskıcı kafaları hatırlatıyor...*

*Kayıp ve şaşkınum ben,
Ancak ben sürgün de değilim.
Çünkü biliyorum bu cübbenin altında...
Kucaklaşmayı özleyen merhametli bir kalp var
Kaderin bu rastlantısının ardında
Huney’nden İrak’a kadar bir vatan var...
Şaşkın bu gözlerim...
Bir kimlik ve vatan arıyor...
Maviyi sevmiyor. Ama deniz rengine aşık
Fakat iki zıttın biraraya nasıl geleceğini bilmiyor*

*Aşk uğruna mübah olur mu her haram...
Sabırda iken başarının anahtarı...¹⁵*

Bir diğer Filistinli kadın yazar Enver Serhân, eserlerinde buna benzer kesitlerle İsrail vatandaşı olmak zorunda kalan Filistinlilerin yaşadıkları hayatı ve yaygınlaşmakta olan Yahudi ırkçılığı sebebi ile çektikleri sıkıntıları tasvir etmiştir.

Yazar, “el-Afâ’î ve’t-Tuffah/ Yılanlar ve Elmalar” isimli hikâye dizisindeki “En-dişe... Gurbet ve Aşk” isimli hikâyede bu konuyu işliyor.

Söz konusu hikâyede anlatıldığına göre, iki sevgili bir lokantada Yahudi müşterilerin suçlayıcı ve şüpheli bakışları arasında romantik bir ortamda yemek yemektedirler. Birden polis gelir ve lokantada şüpheli bir cismin bulunduğunu ifade eder.

14 Suher Ebü Uaksa Davûd, *Medinetü’r-Rasas*, Ramallah, 2002.

15 Menal Bedrane, *Katru’n-Neda*, Kafr Qara: Huda, 2011, 40.

Enver Serhân, şöyle devam eder: *Bu esnada Annesine olan biteni soran bir kız çocuğunun sesini duydum. Annesi ona İbranice olarak “Şüpheli bir durum (Hıftiş Haşûd) diye cevap veriyordu. Bu kadın kendinden emin ancak anlamlı bir şekilde bana bakarak: Galiba pis Araplardan biri buraya patlayıcı bir paket koymuş, diye devam etti.¹⁴ Daha sonra onun yanına başka bir Yahudi yaklaştı ve yapmacık bir nezaketle Of! Ne zaman barış olup bu durumlar son bulacak!” dedi.¹⁶ Oysa gözleri tam tersini, yani Bu topraklardaki varlığımız ne zaman son bulacak da biz güven içerisinde yaşayacağız demek istiyordu. Daha sonra şüpheli paketin müşterilerden birinin lokantada unuttuğu bir bebek bezi paketi olduğu anlaşılır.*

Yazar, burada Filistinlilerin Yahudi toplumunda yaşadıkları sıkıntıya dikkat çekmektedir. Zira İsrail toplumu içerisinde Filistin kökenli insan daima şüpheli bir konumdadır ve bir kişi Arap ise ona kolayca terörist gözü ile bakılabilmektedir.

Filistin edebiyatının yaşanmakta olan bu gibi olayları dile getirmede daha bilinçli olduğu anlaşılmaktadır. Onların, İsrail’in bütün gücü ile Arap – Filistin kimliğini yok etmeye çalıştığı bilinci içerisinde oldukları görülmektedir.

Filistinli Kadın yazarlardan biri olan Selâm Abbâsî de, roman kahramanının dili ile şunu söyler: *Bu intifada (2000 yılındaki Aksa İntifadası) açıkça göstermiştir ki; Bu devlet yapısı içerisinde Araplar olarak bulunmamız bizi her geçen gün kan kaybettiğimiz bir savaşın içine sürüklemiş bulunmaktadır. Bu savaşta konumumuzu sağlamlaştırmak, kimliğimize bağlı kalmak, varlığımızı muhafaza etmek ve bu şuurun gelecek nesillerin ruhlarında yer edinmesi için istisnai yani tabiatüstü bir güce ihtiyacımız bulunmaktadır.¹⁷*

II. Bir motif Olarak 48 Rakamı:

Bilindiği gibi, 1948 yılında kaybedilen vatan toprakları, Filistin edebiyat eserlerinin ana konusu olmuştur. Edebiyatçı Nesib Edîb Hüseyin “*Murâvegetu’l-Cudrân* (Aldatma Duvarları)” isimli hikâye kitabında 1948 olaylarını özetle şu sözlerle anlatmaktadır: *1948 senesi, vatan sayfasında önemli bir tarihi içinde barındırmaktadır. 1948, vatani ve milleti bölen rakamın bizzat kendisidir. Bu rakam, büyük oranda millet evlatlarının bakış açılarını ve davranış biçimlerini etkilemiş, onları özgür olmaktan uzaklaştırmıştır. Zor da olsa bu sene geçmiştir. İnsanlarımızın çoğu kolay olmamakla birlikte eski hayatlarına dönmeye çalışmaktadırlar. Fertlerinden bazılarını kaybetmiş aileler, sahiplerinin terk ettikleri evler, gerçek sahiplerini göçe zorlayan yeni sâkinler...¹⁸*

16 Envar Serhan, *Elaf’â ve’t-Tuffah*, Daliyat El-Carmel,11.

17 Salam Abbâsî, *Cevriyye*, Kafr Qara: Hudâ yayınevi ve Neş.201, 64-65.

18 Nasab Adib Hüseyin , *Muravegetu’l-Cudrân*, Kafr Qara: hûda yayınevi, 2009,127.

Recâ Bekriyye, “*As-Sundûka*” isimli hikâye kitabında yer alan “Felsefetü’l-Ğubar” (Toz Felsefesi) isimli hikâyede; 1948 rakamını ana motif olarak ele alır: Hikâyede öğretmen, öğrencilerden gökyüzü resmi çizmelerini istemektedir. Bunun üzerine sınıfta en arka sırada oturan hikâyenin kahramanı Bâhira, üzerinde toprak olan bir kabir çizer. Sonra onu kahverengi, kırmızı ve yeşil renkleri ile boyar. 48 tane toprak yığını resmeder... Yani 48 tane kabir... Bâhira, hiç düşünmeden 48 tane toprak yığını çizmiş ve onların sayısının 47, 46 veya 49 olmadığını hiç düşünmemiştir¹⁹.

Hikâyenin kahramanı olan kişi, Tel Aviv’de²⁰ Dezncof caddesinde 48 numaralı yolcu otobüsünü patlatan bir fedaidir.”²¹ Arkadaşları ile birlikte resim çizerken o, kendi kendine şunları söylüyordu: *Ey kabir çocukları! O fedâî de sizin gibi, benim gibi 1948 rakamından başkasını bilmiyordu.*

Bâhira, Celal ile birlikte bilinçaltından gelen hatıralar denizinde kaybolup gider; Bu hayal denizinde Celal, ona şöyle der: *Onlar bizi 1948 yılında tehcire zorladılar. Biz de onları aynı noktaya getireceğiz. Ey Bâhira! Seninle ancak zaman uzayıp da bir ayın 48 gün sürdüğü bir anda evleneceğiz!*²²

Romanda İsraili bir polislin Filistinli anneye sorduğu soruya karşı aldığı cevap, Filistinlilerin yaşadığı fakirliği ve perişanlığı açık bir şekilde ortaya koymaktadır: *Sana söylediği son sevgi cümlesi neydi?”* , “1948 rakamını sevdiğim gibi seviyorum seni... Sizin kampta aşklar sevgililerini bu sözlerle mi severler? Bizim kamp fakirdir efendim. Çünkü erkeklerimiz, sizlerin aşklarını rakamlarla ifade ettiğinizi gördükleri için rakam ifade edemez oldular.. Sen de güzel bir hayali bilirsin: O da “Son dileğin ne?” sorusuna verilen “bir gün hazımsızlık hastalığına yakalanmaktır... der.

1948 rakamını kadın yazar Rita Odeh’in temennilerinin arasında da görüyoruz. O, *Sundûku’l-Ahlâm* (Düşler Sandığı) adlı hikâyesinde cennete girdiğinde sevgilisinin kendisini kolayca bulabilmesi için posta kutu numarasının 1948 olmasını istemektedir.²³

Sonuç

Filistin’in elden çıkması ve ardından Filistin Araplarının başına gelen sosyal, siyasi ve ekonomik felaketler, Filistin edebiyatının konularını etkileyen en önemli faktörlerden olup, kişisellikten öte toplumsal ve ulusal bilince yol açmıştır. 1948’de işgal edilen Filistin topraklarında hayatını sürdüren yazarların karakteristik

19 Recâ Bekriyye, *es-Sundûka* (Beyrut, 2002), 84.

20 Bekriyye, *es-Sundûka* (2002),84.

21 Bekriyye, *es-Sundûka*, (2002),84.

22 Bekriyye, *es-Sundûka*, (2002),84.

23 Ritâ Üde, *Yevmiyyatu Gacriyyetin Âşike, Vemdatun Şirîyye*, Kahire, 2001, 88.

özellikleri vardır. Yazdıkları, ayrımcılığa ve suçlamaya maruz kalan Filistinlilerin yaşamlarından bazı kesitlerdir. Onlar, İsraililerin gözünde Filistin köklerine bağlı düşman Araplardır; Filistinliler nazarında ise suçlu ve işbirlikçi kimselerdir. Filistinli yazarlar, işte böylesine karmaşık imajlarını ve kendi kimliklerini ortaya çıkarmak için kalemlerini kullanmaktadırlar.

Yukarıda yazarların dile getirmiş oldukları tasvirler, Filistin sorununu değişik boyutlarıyla gündeme getirme konusunda geleneksel çizgiyi kırmakta, Filistinli erkek ve kadın yazarlarının duygu ve düşüncelerini ortaya koymaktadır. Onlar, eserlerinde kendisine hükmeden ve ona birtakım hayat tarzlarını dayatan çok çeşitli faktörlerin ayrıntılarını gerçeğe uygun bir şekilde aktarmaktadırlar.

Bize göre, Filistin yazarları, verdikleri eserler ile İsrail'in Arap dili ile ilgili bağı olan her şeyi silmeyi hedefleyen politikalarını akâmete uğratmakta başarılı olmuşlardır.

Onlar, Filistinlilerin işgal sonucu kendi vatanlarında yaşamak zorunda kaldıkları psikolojik yabancılaşma hallerini, endişelerini ve travmalarını dile getirmişlerdir. Böylelikle modern tekniklere dayanarak kendileri ile Yahudi yazarlar arasındaki ırkçılık ve ayrımcılık göstergelerini ustaca eserlerinde işlemişlerdir.

İstikrarsız siyasi durumdan kaynaklanan çifte standart ve çelişkilerle dolu olan yaşam biçimi, onların uykusunu kaçırmıştır. Yazarlar, Filistin ve Arap kimliğini kaybettirmeye ve silmeye çalışan girişimleri fark etmişler; Yazdıkları ve ele aldıkları konular, işgalin bilincinde olduklarına dair birer manifesto niteliğinde ortaya çıkmıştır. Bunu yaparken de karmaşık ve kaybolmuş kimliklerini ortaya çıkarmak için yine kendi dil ve edebiyatlarını ustaca kullanmışlar ve bunda da başarılı olmuşlardır.

Bu makalede Filistinli kimliği ve imajı ile ilgili içerden ve dışardan bakış açıları bir araya getirilmiş, onların edebiyata yansımaları ele alınmıştır. Sonuçta Filistin meselesinin detayına inilmesi gerektiği görülmüştür. Çünkü Türk kültürü ile Filistin kültürü büyük oranda örtüşmektedir. Duygu ve düşüncede büyük birliktelikler söz konusudur. Tarihi birliktelik de bu konuya yaklaşımda etkili olmuş olmalıdır.

Kaynakça

- Dorit Gottesfeld: “ Recâ Bekriyye: *el-Mer’etu Te’îşu’l-Kiste’l-Ekbera min Hayâtiha Meşru’a Mu’ânâtin*”, el-Cebhe web sitesi. <http://aljabha.org/?i=33879>.
- Enver Serhan, *el-Efâ’î ve’t-Tuffah* (Daliyatu’l-Carmel).
- Habîb Bûles, *Er-Rihletu’r-Râbia, Dirâsât ve Nakd* (Nasıra: Dâru’n-Nahda, 2010).
- İbrahim Tâhâ, *The Palestinian Novel: A communication Study* (London: Routledge Curson, 2002).
- Mahmûd Abbasî, *Tatavvuru’r-Rivaye ve’l-Kissati’l-Kasîretti fi’l-Edebi’l-Arabî fi İsrâîl* (Hayfa: Mektebetü Kulli Şey, 1998).
- Mahmûd Ganaîm, el-Medâru’s-Sa’b: *Rihletu’l-Kisseti’l-Filistîniyye fi İsrâîl* .(Hayfa, Karmel Nşr. 1995).
- Maysun Asadî, *Musellesu Tûti’l-Arz*,(Kafr Qara: Dâru’l-Hudâ, 2014).
- Menal Bedrane, *Katru’n-Neda* (Kafr Qara: Dâru’l-Hudâ, 2011).
- Nesib Edîb Hüseyin, *Muraveğetu’l-Cudrân*, (Kafr Qara: Dâru’l-Hudâ, Zahâlika, 2009).
- Nebîh el-Kâsım, *el-Hareketu’ş-Şîrîyyetu’l-Filistîniyye fi Bilâdinâ* (Dâru’l-Hudâ, 2003).
- Ömer Atık, “*Te’sîru’l-Mustalahi’l-İ’lamîyyi’l-İsrâîlî ale’l-Huviyyeti’s-Sakafîyyeti’l-Filistîniyye*” *Fî Kadâye’l-Mustalahin’Nakdî ve’l-Belagî ve’l-Âruzi ve’l-İ’lamî* (Amman: Dâru Cerîr, 2014).
- Rajaa’ Bakriyyeh, “*İmraat al-Risalah*” (Beyrut: Dâru’l-Âdâb, 2007).
- Recâ’ Bekriyye, *es-Sundûka* (Beyrut: El-Muessesetu’l-Arabiyye li’d-Dirasati ve’n-Neşr, 2002).
- Rawyah Burbâra: *Min meşîeti Cesedin* (Kafr Qara: Dâru’l-Hudâ, 2008).
- Ritâ Êde, *Yevmiyyatu Gacriyyetin Âşike, Vemdatun şîrîyye* (Kahire: Merkezu’l-Hadareti’l-Arabiyye,2001).
- Selâm Abbâsî, *Cevriyye*,(Kafr Qara: Dâru’l-Hudâ, 2011).
- Samîh Mes’ûd, “*İmreetu’r-Risâle li’r-Rivâyeti’l-Filistîniyye Recâ Bekriyye: Lemesât alâ Evtâri’l-Vatan*”, el-Cebhe web sitesi. 16.11.2007. <http://aljabha.org/index.asp?i=30373>

Samîh Muhsin, “*İmreetu’r-Risâle li’r-Rivâye vet’-Teşkîliyyetu’l-Filistîniyye Recâ’ Bekrîyye: Musteveyât Muteaddide fi Kirâeti’n-Nass*”, el-Musakkaf web sitesi, <http://almothaqaf.com/index.php/readings/87322.html>

Suher Abu Uaksa Davûd, *Medînetu’r-Rasas* (Ramallah, 2002).

Ziyâd Hudâş, “*İmre’etu’r-Risâle Rivâye Filistîniyye, Dunyâ’ el-Vatan* web sitesi. 19.11.2006 <http://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2006/11/19/63688.html>

أصول التفسير عند الراغب الأصفهاني من التأصيل إلى التفعيل

محمد إقبال فرحات*

الملخص

تعتبر المقدمة التي طرّز الراغب الأصفهاني تفسيره بها، خطوة متقدمة في تنضيج أصول التفسير، ولا أبالغ إذا قلت بأن الراغب الأصفهاني قد أتى على أهم موضوعات أصول التفسير، ويعتبر بحق أول من قعد لأصول التفسير بشكل منهجي. وقمت بهذا البحث بدراسة بدراسة أصول التفسير عند الراغب وكيف طبق هذه المنهجية في تفسيره.

الكلمات المفتاحية: الراغب الإصفهاني، أصول التفسير، المفردات، جامع التفاسير، علوم القرآن.

ÖZ

Teoriden Pratiğe Rağîb el-İsfahani'de Tefsir Usulü

Rağîb el-İsfahani'nin tefsirini süslemiş olduğu önsöz, Tefsir Usulü ilminin olgunlaşmasında önemli bir adım kabul edilir. Rağîb el-İsfahani, Tefsir Usulü ilminin en önemli konularına tamamen yer verdiği söylenebilir. O gerçek anlamda sistematik olarak Tefsir Usulü ilminin ilk kurallarını koyan kişi olarak sayılır. Bu araştırmamda Rağîb'e göre Tefsir Usulü ilmini ve bu ilmi tefsirinde pratik olarak nasıl uyguladığını incelemeye çalıştım.

Anahtar Kelimeler: Rağîb el-İsfahani, Tefsir Usulü, Müfredat, Cami'u't-Tefsîr, Ulûmu'l-Kur'an

ABSTRACT

Methodology of Interpretation in Raghîb al-İsfahani from theoretically and practically

al-Raghîb's introduction in his tafseer is considered as an advanced step in the methods of interpretation. I am not exaggerating if I would to say that al-Raghîb al-İsfahani has come on most important topics of methods of interpretation. al-Raghîb al-İsfahani is rightly regarded as the first to set systematically rules for interpretation. I undertook this research study to examine al-Raghîb methods of interpretation, and how he applied this methodology in its interpretation.

Key Words: Al-Raghîb al-İsfahani, the foundation of interpretation, vocabulary, jaami al-tafaser, Quranic sciences

مقدمة

1. التعريف بالراغب الأصفهاني:

هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، ولُقِّبَ بالراغب حتَّى كاد لا يُعرفُ إلا به، وُلِدَ في العقد الثالث أو الرابع من القرن الرابع الهجري أزهى عصور الحضارة الإسلامية الذي ازدهرت فيه الحركة العلمية، ولم يصلنا عن حياته الشيء الكثير إلا أنه من أصفهان، وسكن بغداد،¹ وقال عنه الذهبي: «العلامة الماهر، والمحقق الباهر، كان من أذكى المتكلمين»²، وكان من مشاهير حكماء الإسلام.³ كان الراغب مهموماً بالدفاع عن الإسلام، وخصوصاً في زمنه الذي علا فيه كعب الشيعة والمعتزلة، فألف كتابه «رسالة في الاعتقاد» ليبين لهم وجه الحق، وكتب تفسيره ليضبط التأويل والتفسير بضوابط اللغة والشرع، وهذا يُظهر أن مذهبه العقدي مذهب أهل السنة والجماعة.⁴

- 1 المصادر والمراجع التي ترجمت له حسب التسلسل التاريخي هي: تاريخ حكماء الإسلام: للبيهقي (ت 565 هـ). ص 112-113؛ نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة: شمس الدين الشهرزوري (687هـ). 2 / 44، سير أعلام النبلاء: للذهبي (748 هـ). 18 / 120-121، الوافي بالوفيات: للصفدي (764هـ). 13 / 29، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة: للفيروز آبادي (817هـ). ص122، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: 2 / 297، للسيوطي (911هـ). طبقات المفسرين: 2 / 329، للداودي (945 هـ). مفتاح السعادة ومصباح السيادة: 2 / 70، لطاش كبرى زاده (968هـ). طبقات المفسرين: ص 168-169، لأحمد بن محمد الأدنه وي من علماء القرن الحادي عشر. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: 2 / 1773، لحاجي خليفة (1078هـ). رياض العلماء وحياض الفضلاء: 2 / 172، لميرزا عبد الله الأصبهاني (1130هـ). روضات الجنات: ص249، لمحمد باقر الخوانساري (1313هـ). تاريخ آداب اللغة العربية: 3 / 47، جورجى زيدان (1332هـ). هنية العارفين: ص 3110، لإسماعيل باشا البغدادي (1339هـ). فهرست الخزانة التيمورية: 3 / 108، لأحمد تيمور باشا (1348هـ). تاريخ الأدب العربي: 5 / 209، لكارل بروكلمان (1348هـ). معجم المطبوعات العربية والمعربة: ص 921، ليوسف إيلان سركيس (1351هـ). سفينة البحار: 1 / 528، للقمي (1359هـ). أعيان الشيعة: 27 / 220، لمحسن الأمين العاملي (1371هـ). دائرة المعارف الإسلامية: مادة الراغب، ترجمة أحمد الشنتتاوي (1372هـ). كنوز الأجداد: ص 284-287، لمحمد كرد علي (1373 هـ). الموسوعة العربية الموسعة: ص854، طبع دار القلم ومؤسسة فرانكلين (1384هـ). النريعة إلى تصانيف الشيعة: 5 / 45، لأغابزرگ الطهراني (1389هـ). الأعلام: 2 / 255، للزركلي (1396هـ). القاموس الإسلامي: 2 / 472، لأحمد عطية الله (1403هـ). معجم المؤلفين: 4 / 59، لعمر رضا كحالة (1408هـ). Kara, Ömer, “Rağib el-İsfahani”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2007, sayı: 34, s. 398-401; Kara, Ömer, “Meşhur Ama Az tanınan çok yönlü bir İlim Adamı: Rağib el-İsfahani”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi*, Erzurum, 2012, sayı: 38, s. 101-146; Kara, Ömer, “Rağib el-İsfahani'nin İlmî Mirası”, *İlahiyat Tetkikleri dergisi*, Erzurum, 2015, sayı:44, s. 9-66 ;Kara, Ömer, “el-Müfredat”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, sayı: 31, İstanbul, 2006, s. 504-5.
- 2 سير أعلام النبلاء: 18 / 120، للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط.
- 3 رياض العلماء وحياض الفضلاء: 2 / 172، لميرزا عبد الله أفندي. وانظر روضات الجنات: 3 / 197، للخوانساري. سفينة البحار: 1 / 528، لعباس القمي. الوافي بالوفيات: 13 / 45، للصفدي. كنوز الأجداد: ص 268-272، لمحمد كرد علي. الأعلام: 2 / 255، لخبر الدين الزركلي. معجم المؤلفين: 4 / 59، لعمر رضا كحالة. تاريخ آداب اللغة العربية: 3 / 47، لجرجي زيدان.
- 4 انظر مقدمة جامع التقاسير: ص 13 -بتصرف - للراغب الأصفهاني، بتحقيق الدكتور أحمد حسن فراحات. بغية الوعاة: 2 / 297، للسيوطي. رياض العلماء وحياض الفضلاء: 2 / 172، لميرزا عبد الله أفندي الأصبهاني. الاعتقاد: ص 25-26، لأبي القاسم الراغب، تحقيق شمران العجلي.

وأما مذهبه الفقهي فقد كان البعض يُرجح أنه كان شافعيًا، ولكنه كان مجتهداً يدور مع الدليل حيث دار، وهذا يفسر عدم ترجمة أصحاب المذاهب له ضمن طبقاتهم ورجال مذاهبهم. ولم تورد جميع المصادر التي ترجمت له شيئاً عمَّن أخذ عنهم الراغب هذه العلوم، وأيضاً لم تذكر شيئاً عن تلامذته، ولذلك لا نستطيع أن نذكر أي اسم فيما يخص شيوخه وتلامذته. وترك لنا الراغب العديد من المؤلفات القيمة منها: المفردات في غريب القرآن⁵، ومقدمة جامع التفسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة⁶، وتفسير الراغب الأصفهاني من أول سورة آل عمران حتى نهاية الآية 113 من سورة النساء⁷، ومحاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء والشعراء⁸ الذريعة إلى مكارم الشريعة⁹ ومجمع البلاغة¹⁰ وأفانين البلاغة¹¹ وغيرها من الكتب. ومن كتبه المفقودة: تنمة تفسيره جامع التفاسير¹²، وتحقيق البيان في تأويل الفرقان¹³.

اختلف في سنة وفاته¹⁴ وأقرب التاريخ إلى الصواب ان توفي في أوائل المائة الخامسة¹⁵ وهو ابن ست وستين في أصبهان ودُفِنَ بها.

2. علاقة علوم القرآن بأصول التفسير:

من المعلوم أن علوم القرآن هي المظلة الجامعة لكل ما يتعلق بالقرآن من مباحث، وأعلى مباحثه ما يتعلق بوضع الأسس التي تعين على تفسيره وتأويله، ويأتي علم أصول التفسير كفرع من فروع علوم القرآن في المقدمة من هذه العلوم، ولاشك أن العلماء المتقدمين لم يفرقوا بين علوم القرآن وأصول التفسير، ولا زالت عملية التأصيل والتحديد، وفك التشارك بين علوم القرآن وأصول التفسير بحاجة إلى مزيد بحث مع تقديرنا لجهود السابقين واللاحقين، فقد ذكروا في كتبهم الكثير من المسائل المتعلقة بعلم أصول التفسير، وحاولوا التفريق بينه وبين علوم القرآن.

-
- 5 مطبوع عدة طبعات، وأجود طبعاته طبعة دار القلم، بتحقيق صفوان داوودي.
 - 6 مطبوع بدار الدعوة في الكويت، بتحقيق الأستاذ الدكتور أحمد حسن فرحات.
 - 7 طبع دار الوطن، بتحقيق الدكتور عادل الشدي.
 - 8 طبع عدة طبعات، أجودها طبعة دار صادر، بتحقيق الدكتور رياض عبد الحميد مراد.
 - 9 طبع عدة طبعات، أجودها طبع دار السلام، بتحقيق الدكتور أبو اليزيد العجمي.
 - 10 طبع بدار الأقصى، بتحقيق الدكتور عمر الساريسي.
 - 11 له نسخة مخطوطة واحدة فقط في أمريكا. ويحققه د. عمر قره في كلية الإلهيات في جامعة آتاتورك؛ أضرورم / تركيا.
 - 12 ذكر الفيروز آبادي في البلغة: ص 19، أن له التفسير الكبير في عشرة أسفار غاية في التحقيق.
 - 13 ذكره الراغب في مقدمة كتابه الذريعة: ص 2، وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي: 211 / 5، وحاجي خليفة في كشف الظنون: 1 / 377.
 - 14 أنظر للاختلافات: سير أعلام النبلاء: 120/18. بغية الوعاة: 2 / 297. كشف الظنون: 36/1. مجمع البلاغة الراغب الأصفهاني، تحقيق الدكتور عمر الساريسي.
 - 15 بغية الوعاة: 2 / 297.

1.2. بدايات أصول التفسير:

لاشك أن علم أصول التفسير بدأ مع نزول الوحي، واستمر مع عصر الصحابة ومن بعدهم، وبدأت تدون مسأله مختلفة بكتب اللغة، وأصول الحديث، وأصول الفقه، وكتب التفسير، ومقدمات بعض المفسرين، وأول مقدمات التفاسير التي وصلتنا، مقدمة مقاتل بن سليمان (ت150هـ)، ومقدمة تفسير القرآن العزيز لعبد الرزاق الصنعاني (ت211هـ)، ومقدمة تفسير هود بن محمّد (ت299هـ) المختصرة من مقدمة يحيى بن سلام التميمي (ت200هـ)¹⁶، ومقدمة تفسير سهل بن عبد الله التستري (ت283هـ) تفسير القرآن العظيم، ومقدمة تفسير النسائي (ت303هـ)، ومقدمة تفسير ابن وهب (ت308هـ)، ومقدمة تفسير الطبري (ت311هـ) جامع البيان، وتفسير ابن المنذر (ت318هـ)¹⁷، ومقدمة تفسير ابن أبي حاتم (ت327هـ)، ومقدمة تفسير الماتريدي (ت333هـ)، ومقدمة تفسير السمرقندي (ت375هـ)، ومقدمة تفسير الثعالبي (ت427هـ)، ومقدمة تفسير مكّي بن أبي طالب (ت437هـ)، ومقدمة تفسير الماوردي (ت450هـ)، ولونظرنا إلى المواضيع التي تطرقت إليها أغلب هذه المقدمات، لوجدنا بعضها بحث موضوعاً واحداً كما فعل الماتريدي¹⁸ الذي تكلم عن التفسير والتأويل، وبعضها تكلم عن الحث على طلب التفسير كما فعل السمرقندي¹⁹، وبعضها تكلم عن العام والخاص، وأوجه نزول القرآن، والحث على تعلم التأويل، كما فعل مقاتل بن سليمان²⁰، وأما مقدمة عبد الرزاق الصنعاني فجاءت موجزة وأورد فيها تسعة آثار دون تعليق حول جمع القرآن، ومن قال بالقرآن برأيه، وذكر وجوه التفسير، وروى أثراً في المعاني التي نزل عليها القرآن، ثم تاريخ نزول القرآن والكتب السابقة، وختم مقدمته بنزول القرآن جملة واحدة في ليلة القدر، ثم بنزوله منجماً على رسول الله صلى الله عليه وسلم.²¹

وتعتبر مقدمة ابن جرير الطبري أطول مقدمة، حيث اشتملت على عشر مقدمات وأغفل فيها الطبري أغلب مسائل أصول التفسير، ولا أريد أن أعقد مقارنات بين هذه المقدمات ومقدمة الراغب حتى لا

16 لم تصل المقدمة بسبب النقص في أول التفسير. انظر: مقدمة تفسير كتاب الله العزيز لهود بن محمّد الهواري: 1/ 61-72. بتحقيق الحاج بن سعيد شريفي، طبع دار الغرب الإسلامي، ط1990، بيروت.

17 لم تصل المقدمة، ويبدأ التفسير من الآية 272 من سورة البقرة إلى الآية 92 من سورة النساء. انظر: كتاب تفسير القرآن: 39/1، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، بتحقيق الدكتور سعد بن محمد السعد، ط1، 2002، دار المآثر، المدينة المنورة.

18 انظر النكت والعيون للماوردي: 1/ 36-41، مراجعة وتعليق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، طبع دار الكتب العلمية، بيروت.

19 انظر: تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم: 1/ 71-73، تحقيق على محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، 1993، دار الكتب العلمية، بيروت.

20 انظر: تفسير مقاتل بن سليمان: 1/ 25-29، تحقيق الدكتور عبد الله شحاته، طبع دار إحياء التراث العربي، ط1، 1423 - 2002، بيروت.

21 انظر: مقدمة تفسير عبد الرزاق الصنعاني: 1/ 249-255، تحقيق محمود محمد عبده، ط1، 1999، دار الكتب العلمية، بيروت.

يطول الأمر، ولكن كل هذه المقدمات لا ترقى لمقدمة الراغب من حيث الشمول والعمق والمعالجة لمسائل هذا الفن.²²

2.2. الراغب وأصول التفسير:

إن الناظر في ما كتب الراغب في مقدمة تفسيره من مباحث في أصول التفسير يجب أن لا يهمل بقية كتبه المطبوعة، ككتاب **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين** والذي يعتبر بحثاً متقدماً في التفسير الموضوعي متكامل البنين، يبحث في حقيقة الإنسان، وماهيته، وغاية وجوده، ومصيره. كل ذلك بأسلوب استدلالى متين، مع الاستشهاد بالنصوص القرآنية، والآثار، وأقوال العلماء،²³ **والذريعة إلى مكارم الشريعة**، والذي يقال: إن الإمام الغزالي كان يستصعبه ويحمله دائماً ويستحسنه لنفسه، وموضوع الكتاب الرئيس هو وضع الضوابط التي تأخذ بيد الفرد لتؤهله لما خلق له من الخلافة؛ المتضمنة للعبادة، ولحمل الأمانة، وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وامتاز الكتاب بغزارة الاستشهاد بالقرآن والسنة في كل ما يريد تأكيده من قضايا، بدقة بالغة تدل على حس لغوي مرهف، وحسبك أن تطالع حديثه عن أسماء العقل كالحجر والنهي واللب والحجى، ثم حديثه عن ما يتصل به من مصطلحات كالفتنة، والفهم، والخاطر، والوهم، والبديهة، والروية، والخبر، والظن، والفراسة.²⁴

وأما كتابه **الاعتقاد**، ففيه الكثير من المباحث المتعلقة بأصول التفسير، وبعض هذه المباحث²⁵ ورد بمقدمة جامع التفاسير بزيادة ونقصان، منها: **الفرق بين المعنى والتفسير والتأويل**، وبيان **الوجوه التي فيها يصعب ما يصعب من تفسير القرآن وتأويله**، وأنواع ما ينطوي عليه القرآن مما يسهل أو يصعب، وبيان **فائدة ما ورد في القرآن من التشابه**، وبيان أنه هل في القرآن من المتشابه ما يخفى تأويله على العلماء، وبيان كيفية نسبة الفعل الواحد إلى عدد من الفاعلين، ونسبة أفعال العباد إلى الله، بالإضافة إلى تحديد بعض المصطلحات؛ كالكلام عن الإسلام والكفر والشرك، وحقيقة الدين والملة، والفرق بين النبوة والرسالة، والفرق بين النبي والمنتبي، والفرق بين الإرادة والمشية والإذن، وتحقيق معنى القدرة والطاقة والوسع والاستطاعة، والكلام عن الإيمان والإسلام والوعد والوعيد، وغيرها من المسائل التي تتعلق بقضايا العقيدة.²⁶

22 انظر: مقدمة تفسير ابن جرير الطبري: 1/26-46، بتحقيق الدكتور بشار عواد معروف وعصام الحريستاني، ط1، 1995، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت.

23 انظر هذه الفصول في كتاب تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين للراغب الأصفهاني، ط1، 1983، طبع دار مكتبة الحياة، بيروت.

24 انظر باب منازل العقل واختلاف أساميها بحسبها، ص 136، الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، تحقيق الدكتور أبو اليزيد أبو زيد العجمي، ط1، 2007، دار السلام - القاهرة.

25 انظر، الفصل الخامس من كتاب الاعتقادات للراغب الأصفهاني من ص 162-188.

26 انظر: الفصل الخامس من كتاب الاعتقادات للراغب الأصفهاني من ص 162-188. وما بعدها.

وأما المقدمة التي طرّز الراغب الأصفهاني تفسيره بها، فهي خطوة متقدمة في توضيح أصول التفسير، ولا أبالغ إذا قلت بأن الراغب الأصفهاني قد أتى على أهم موضوعات أصول التفسير، ويعتبر بحق أول من قعد لأصول التفسير بشكل منهجي.

3. أصول التفسير عند الراغب (التأصيل):

لاشك أن الراغب الأصفهاني أولى أصول التفسير وعلوم القرآن عناية خاصة؛ يلحظها كل من يطالع تفسيره وبقيّة آثاره التي وصلتنا، فقد عرض لأغلب موضوعات علوم القرآن، مثل: الفرق بين المعنى والتفسير والتأويل، والحقيقة والحجاز، والنسخ والتخصيص، وشرف علم التفسير، والآلات التي يحتاج إليها المفسر، وإعجاز القرآن، والمحكم والمتشابه، وأسباب النزول، وتفسير القرآن بالمأثور، وتفسير القرآن بالرأي، والمحكم والمتشابه، والقراءات.²⁷

ولم يكتف الراغب بذلك؛ بل أفرد بعض الموضوعات اللغوية بكتب مستقلة مثل: كتاب "تحقيق البيان في تأويل آي القرآن"، و"تحقيق الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد"، ورسالة "تحقيق مناسبات الألفاظ"، وكتاب "أصول الاشتقاق"، ولم يصلنا منها إلا كتاب المفردات. ومما ضاع مما له صلة بعلوم القرآن، وانفرد به الراغب هو رسالته المنبهة على فوائد القرآن. ولو صحت نسبة كتاب درة التأويل في متشابه التنزيل له الذي ذكر مؤلفه في مقدمته كتاب احتجاج القراء، وكتاب المعاني الأكبر، فيكون بذلك الراغب قد أتى على معظم أصول التفسير وعلوم القرآن.

وذكر الراغب اختلاف العلماء فيمن يتصدى لتفسير القرآن، وذكر أقوال المتشددين وعرض لأدلتهم، ثم ذكر قول المتساهلين وأدلتهم، ثم بعد ذلك ذكر قول المحققين وعرض بعد ذلك للعلوم التي يحتاج إليها المفسر وقسمها إلى ثلاثة علوم: علوم لفظية، وعقلية، وموهبية، وأدرج تحت العلوم اللفظية: علم اللغة (معرفة الألفاظ)، والاشتقاق، والنحو، والقراءات، والسير، وعلم الحديث، وعلم أصول الفقه. وقصد الراغب بالعلوم العقلية علم الكلام، والفرق بين المعقولات والمظنونيات، ومعرفة الأدلة العقلية. وقصد الراغب بعلم الموهبة العلم الذي يورثه الله من عمل بما علم.²⁸

فمن تكاملت فيه هذه العشرة واستعملها خرج عن كونه مفسراً للقرآن برأيه، ومن نقص عن بعض ذلك مما ليس بواجب معرفته في تفسير القرآن، وأحس من نفسه في ذلك بنقصه واستعان بأربابه، واقتبس منهم، واستضاء بأقوالهم، لم يكن إن شاء الله من المفسرين برأيهم.²⁹

27 انظر: مقدمة جامع التفسير، بتحقيق الدكتور أحمد حسن فرحات، النص المحقق.

28 انظر: مقدمة جامع التفسير ص93-بتصرف.

29 انظر: مقدمة جامع التفسير ص93-94-بتصرف.

1.3. موضوعات أصول التفسير في مقدمة جامع التفاسير

لقد ذكر الراغب في مقدمة تفسيره فصولاً في أصول التفسير، ووضح في هذه الفصول المنهج الذي سار عليه في تفسيره، وتعتبر هذه الفصول بحق من أروع ما كتب في التأصيل للتفسير، وفيما يلي سرد لهذه الفصول كما جاءت في مقدمة جامع التفاسير:

فصل في بيان ما وقع فيه الاشتباه من الكلام المفرد والمركب / فصل في أوصاف اللفظ المشترك / فصل في الاشتراك في اللفظ يقع لأحد وجوه / فصل في الآفات المانعة من فهم المخاطب مراد المخاطب / فصل في عامة ما يوقع الاختلاف ويكثر الشُّبُهَة / فصل في أقسام ما ينطوي عليه القرآن من أنواع الكلام / فصل في كيفية بيان القرآن / فصل في الفرق بين التفسير والتأويل / فصل في الوجوه التي بها يعبر عن المعنى وبما يبين / فصل في الحقيقة والحجاز / فصل في العموم والخصوص من جهة المعنى / فصل في تبيين الوجوه التي يجعل لأجلها الاسم فاعلاً في اللفظ / فصل في بيان الألفاظ التي تحيء متنافية في الظاهر / فصل في بيان انطواء كلام الله تعالى على الحكم كليها علميها وعمليها / فصل في انطواء القرآن على البراهين والأدلة / فصل في الأحكام التي عليها مدار الأديان وما يجوز فيه النسخ وما لا يجوز فيه من الأحكام / فصل فيما يحتاج إليه في التفسير من الفرق بين النسخ والتخصيص / فصل في أنه هل في القرآن مالا تعلم الأمة تأويله / فصل في بيان حكمة الله تعالى في جعله بعض الآيات متشابهاً / فصل في شرف علم التفسير / فصل في بيان الآلات التي يحتاج إليها المفسر / فصل في جواز إرادة المعنيين المختلفين بعبارة واحدة / فصل في إعجاز القرآن.

2.3. منهج الراغب في مقدمة جامع التفاسير

لم يكتف الراغب بذكر أصول التفسير التي يجب الاحتكام إليها في تفسير القرآن؛ بل قام بعقد فصل في مقدمة جامع التفاسير في الآلات التي يحتاج إليها المفسر، وذكر اختلاف العلماء في من يجوز له الخوض في تفسير القرآن فعرض أدلة من تشدد في التفسير الذين قالوا لا يجوز لأحد تفسير شيء من القرآن، وإن كان عالماً أديباً متسعاً في معرفة الأدلة والفقه والنحو والأخبار والآثار، وإنما له أن ينتهي إلى ما روي له عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة رضي الله عنهم، أو عن الذين أخذوا عنهم من التابعين، واحتجوا في ذلك بما روي عنه عليه السلام: " من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار ³⁰ "

وبما روي عن أبي بكر رضي الله عنه : " أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأبي ³¹ . "

30 انظر: روايات الحديث في تفسير الطبري: 77/1 - 78 و تعليق الأستاذ محمود شاكر عليها حيث يميل إلى تضعيف الحديث.

31 أخرجه البيهقي في شعب الإيمان: 424/2، رقم 2278. وإسناده منقطع.

ثم عرض الراغب قول الفريق الثاني، أنه من كان ذا أدب وسيع فموسع له أن يفسره، فالعقلاء الأدباء فوضى فضاء³² في معرفة الأغراض، واحتجوا في ذلك بقوله تعالى: [كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ] -ص: 29-، وانتقد الراغب القولين، ورجح رأي المحققين: أن المذهبين هما الغلو والتقصير، فمن اقتصر على المنقول إليه فقد ترك كثيرا مما يحتاج إليه، ومن أجاز لكل أحد الخوض فيه، فقد عرضه للتخليط، ولم يعتبر حقيقة قوله تعالى: [لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ] -ص: 29-، ويرى الراغب أن الواجب على المفسر: أن يبين أولاً ما ينطوي عليه القرآن، وما يحتاج إليه المفسر من العلوم، لأن جميع شرائط الإيمان والإسلام التي دعينا إليها واشتمل القرآن عليها ضربان: علم غايته الاعتقاد، وهو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر. وعلم غايته العمل، وهو معرفة أحكام الدين والعمل بها والعلم مبدأ والعمل تمام، ولا يتم العلم من دون عمل، ولا يخلص العمل من دون العلم، ولذلك لم يفرد - تعالى - أحدهما من الآخر في عامة القرآن، نحو قوله³³ [وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا] -التغابن: 9-، وقوله: [مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ] -النحل: 97-، ويرى الراغب أنه لا يمكن تحصيل هذين إلا بعلم: لفظية، وعقلية، وموهبية.³⁴

فالأول: معرفة الألفاظ: وهو علم اللغة. والثاني: مناسبة بعض الألفاظ إلى بعض، وهو الاشتقاق. والثالث: معرفة أحكام ما يعرض الألفاظ من الأبنية والتصارييف والإعراب، وهو النحو. والرابع: ما يتعلق بذات التنزيل، وهو معرفة القراءات. والخامس: ما يتعلق بالأسباب التي نزلت عندها الآيات، وشرح الأفاضيل التي تنطوي عليها السور من ذكر الأنبياء عليهم السلام والقرون الماضية، وهو علم الآثار والأخبار. والسادس: ذكر السنن المنقولة عن النبي عليه السلام وعمن شهد الوحي مما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه، مما هو بيان لجمل، أو تفسير لمبهم المنبأ عنه بقوله تعالى: [وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ] النحل: 44-، ويقول تعالى: [أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ] -الأنعام: 90-، وذلك علم السنن. والسابع: معرفة الناسخ والمنسوخ، والعموم والخصوص، والإجماع والاختلاف، والمجمل والمفسر والقياسات الشرعية، والمواضع التي يصح فيها القياس، والتي لا يصح، وهو علم أصول الفقه. والثامن: أحكام الدين وآدابه، وآداب السياسات الثلاث، التي هي سياسة النفس، والأقارب والرعية، مع التمسك بالعدالة فيها، وهو علم الفقه والزهد. والتاسع: معرفة الأدلة العقلية، والبراهين الحقيقية، والتقسيم والتحديد، والفرق بين المعقولات والمظنونات وغير ذلك، وهو علم الكلام. والعاشر: علم الموهبية، وذلك علم يورثه

32 أي مختلط مشترك غيره وأمرهم فوضى فضاء أي سواء بينهم لسان العرب، مادة "فضا".

33 انظر: مقدمة جامع التفاسير: ص 94.

34 المصدر السابق، ص 94.

الله من عمل بما علم³⁵ ، وقال أمير المؤمنين -رضي الله عنه- :قالت الحكمة: من أرادني فليعمل بأحسن ما علم. ثم تلا: [الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ] -الزمر: آية 18 -.

وما روي عنه حيث سئل: " هل عندك علم عن النبي عليه السلام لم يقع إلى غيرك؟ قال: لا، إلا كتاب الله، وما في صحيفتي، وفهم يؤتيه الله من يشاء."³⁶.

فجملة العلوم التي هي كالآلة للمفسر، ولا تتم صناعة إلا بها، هي هذه العشرة: علم اللغة ، والاشتقاق، والنحو ، والقراءات ، والسير ، والحديث ، وأصول الفقه ، وعلم الأحكام ، وعلم الكلام ، وعلم الموهبة.

فمن تكاملت فيه هذه العشرة واستعملها خرج عن كونه مفسراً للقرآن برأيه. ومن نقص عن بعض ذلك مما ليس بواجب معرفته في تفسير القرآن ، وأحس من نفسه في ذلك بنقصه، واستعان بأربابه، واقتبس منهم، واستضاء بأقوالهم، لم يكن إن شاء الله من المفسرين برأيهم. فإن القائل بالرأي - ههنا - من لم يجتمع عنده الآلات التي يستعان بها في ذلك ففسره وقال فيه تخميناً.

وإنما جعله النبي عليه السلام مخطئاً وإن أصاب، فإنه مخبر بما لم يعلمه ، وإن كان قوله مطابقاً لما عليه الأمر في نفسه، ألا ترى أن الله تعالى قال: [إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ]-الزحرف: 86-، فشرط مع الشهادة العلم. وكذب المنافقين في قولهم: [نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ] -المنافقون: 1 -، فقال: [وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ]-المنافقون: 1 -، ومن حق من تصدى للتفسير أن يكون مستشعراً لتقوى الله مستعيذاً من شرور نفسه، والإعجاب بها، فالإعجاب أسّ كل فساد. وأن يكون اتّهامه لفهمه أكثر من اتّهامه لفهم أسلافه الذين عاشروا الرسول وشاهدوا التنزيل.

ذكر الراغب في مقدمة تفسيره أن القصد من إملائه هو أن يبين من تفسير القرآن وتأويله نكتاً بارعة تنطوي على تفصيل ما أشار إليه أعيان الصحابة والتابعين ومن دوتهم من السلف المتقدمين مجملة، ونبين من ذلك ما ينكشف عنه السر ويثلج به الصدر.

والظاهر أنه من البداية يرسم الراغب الخطوط العريضة التي سوف يبيّن عليها تفسيره، وهي:

التفريق بين التفسير والتأويل، والاعتماد على المأثور من تفسير الصحابة والتابعين، والاهتمام بالرأي بتوجيه الأقوال التي ظاهرها الاختلاف والتعارض.³⁷

35 هذا ما قاله بعض أهل العلم: "من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم، ومن لم يعمل بما علم أوشك الله أن يسلبه ما علم"، وهذا يذكره بعضهم على أنه حديث كالبياضوي في "تفسيره" عند قوله تعالى: [وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا]-النساء: 68-، و" حلية الأولياء " لأبي نعيم:(15/10). وهذا ليس بصحيح إنما هي عبارة مأثورة ذكرها شيخ الإسلام رحمه الله، ومعنى أورثه الله علم ما لم يعلم، أي: زاده إيماناً ونور بصيرته وفتح عليه من العلوم أنواعاً وفروعاً؛ ولهذا تجد العالم العامل بازدياد، وبيارك الله في وقته وعلمه، ودليل هذا في كتاب الله، قال تعالى: [وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ] -محمد: 17 -.

36 أخرجه البخاري في صحيحه: 69 / 4.

37 انظر: مقدمة جامع التفاسير ، ص 28 ، فصول لا بد منها في مبتدأ الكتاب.

ولذلك ابتدأ الراغب مقدمته بالألفاظ، وأن الأصل فيها أن تكون مختلفة باختلاف المعاني، ولكن لما كانت الألفاظ ذات نهاية مهما اختلفت تراكيبيها، والمعاني بلا نهاية، فغير المتناهي لا يحويه المتناهي، وبدأ بذكر الأحوال الخمسة للفظ مع المعنى وهي: المتواطىء، والمتباين، والمترادف، والمشارك، والمشتق.

واعتبر الراغب أن الاشتباه يقع في الألفاظ المشتركة: وهي الاختلاف في اللفظ والاتفاق في المعنى، والألفاظ المتواطئة: وهي المتفقة في اللفظ والمعنى؛ هل هي عامة أو خاصة، والمشتقة: وهي الاتفاق في بعض اللفظ وبعض المعنى، وهي البحث عن أصل الاشتقاق.

والملاحظ أن الراغب أفرد بعد ذلك الاشتراك بفصلين مستقلين ذكر فيهما أوصاف اللفظ المشترك، وذكر في الفصل الثاني وجوه الاشتراك وكانت النية منعقدة على تأليف كتاب ينبي عن تحقيق الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد، وما بينها من الفروق الغامضة، وهدفه بيان اختصاص كل خبر بلفظ من الألفاظ المترادفة دون غيره من أخواته، نحو ذكر القلب مرة والفؤاد مرة والصدر مرة. وأما الألفاظ المشتقة فأفرد بها الراغب بكتاب مستقل ولكن للأسف فقد مع ما فقد من آثار الراغب.

وأما المفردات فألفه الراغب ليبيّن تحقيق الألفاظ المفردة.³⁸ ثم ساق الراغب فصلاً في الآفات المانعة من فهم المخاطب مراد المخاطب، واعتبرها ثلاث

آفات:³⁹

الأولى: راجعة إلى الخطاب من جهة اللفظ أو المعنى.

والثانية: راجعة إلى المخاطب، وذلك إما لضعف تصوره لما قصد الإنباء عنه، أو قصور عباراته وخطاب الله منزّه عنها.

والثالثة: راجعة إلى المخاطب، وذلك إما لبلادة فهمه عن تصور أمثال ذلك من المخاطبة، وإما

لشغل خاطره بغيره، وذلك وإن كان موجوداً في بعض المخاطبين، فمن المستبعد أن يشمل كل المستبعدين.

ثم عاد الراغب مرة ثانية إلى فصل ما يوقع الاختلاف ويكثر الشبه، واعتبرها ثلاثة أنواع، النوع

الأول: وهو ما تقدم من وقوع الشبه من الألفاظ المشتركة، والثاني: اختلاف النظيرين من جهة الناظرين،

والثالث: اختلاف نظر الناظرين من اللفظ إلى المعنى، أو من المعنى إلى اللفظ.⁴⁰

ثم أفرد فصلاً في أقسام ما ينطوي عليه القرآن من أنواع الكلام، من الخبر والاستخبار. والأمر

والنهي والطلب والشفاعة، والوارد من كلام الله تعالى من ذلك هو الخبر والأمر والنهي، وذكر فوائد ذلك.⁴¹

38 مفردات الراغب، أو المفردات في غريب القرآن، أو مفردات ألفاظ القرآن، وكلها مسميات لكتاب واحد.

39 انظر: مقدمة جامع التفسير، ص 39.

40 انظر: مقدمة جامع التفسير، ص 40.

41 انظر: مقدمة جامع التفسير، ص 42.

ثم ساق فصلاً في كيفية بيان القرآن، وأن البيان فيه إنما هو بالإضافة إلى أعيان أهل الكتاب لا إلى كل من يسمعه ممن دب ودرج.⁴²

ثم عقد الراغب فصلاً لبيان الفرق بين التفسير والتأويل، ثم عاد مرة أخرى إلى الوجوه التي بها يعبر عن المعنى وبها يبين. ثم عقد فصلاً في الحقيقة والمجاز، وفصلاً في العموم والخصوص.⁴³

ثم ذكر فصلاً تكثر فيه الشبه، ويتعلق به أهل الجبر والقدر وهو فصل في تبين الشبه التي يجعل لأجلها الاسم فاعلاً في اللفظ. ثم تكلم عن ما ظاهره التعارض من ألفاظ القرآن. ثم عقد فصلاً لذكر انطواء القرآن على البراهين والأدلة، وفصلاً للأحكام التي عليها مدار الأديان وما يجوز فيه النسخ وما لا يجوز من الأحكام. ثم عرّج على التفريق بين النسخ والتخصيص. ثم عقد فصلاً فيما لا تعلم الأمة تأويله، وفصلاً في الحكمة من جعل بعض الآيات من المتشابهة.⁴⁴ ثم عقد فصلاً لشرف علم التفسير، وفصلاً لبيان الآلات التي يحتاج إليها المفسر، ثم عاد مرة أخرى وعقد فصلاً لجواز إرادة المعنيين المختلفين بعبارة واحدة، وختم المقدمة بفصل عن إعجاز القرآن.⁴⁵

3.3. خصائص ومميزات كتب الراغب في أصول التفسير وعلوم القرآن

لقد كانت حياة الراغب حافلة بالإنتاج العلمي، ولذلك ترك خلفه مكتبة مرموقة في علوم القرآن والتفسير واللغة والأدب والأخلاق والعقيدة. وعلى هذا نستطيع أن نعتبر الراغب متخصصاً في القرآن والتفسير بكل ما في الكلمة من معنى، ولقد رذته ثقافته اللغوية والأدبية والسلوكية بأفاق متعددة، وجعلته قادراً على التصدي لمختلف الموضوعات التي عرّض لها. ولذلك امتازت كتبه بمميزات أهمها:

1.3.3. التبحر: وقصدي بالتبحر: التوسع والإحاطة والشمول، ويظهر ذلك فيما يأتي:

أ. كثرة التأليف: حيث تجاوزت كتبه عشرين كتاباً في التفسير واللغة والأدب والبلاغة والعقيدة والحكمة والأخلاق والتصوف.⁴⁶

ب. ذكر الاختلاف وتعدد الأقوال: ويظهر ذلك بكثرة النقل في التفسير عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من العلماء والمحققين، وهو في نقله يوجه أقوالهم، ويستوعب وجوه اختلافهم، ويصحح الأقوال المتعارضة باعتبارها متعددة، ولا يرد منها إلا ما كان بعيداً عن أصول التفسير المعتمدة.⁴⁷

42 انظر: مقدمة جامع التفسير ، ص 45 .

43 انظر: مقدمة جامع التفسير ، ص 47 .

44 انظر: مقدمة جامع التفسير ، ص 89 .

45 انظر: مقدمة جامع التفسير ، ص 102 .

46 انظر: مفردات الراغب بتحقيق صفوان داودي ، ص 12 ، وما بعدها .

47 انظر : الراغب الاصفهاني ومنهجه في التفسير مع تحقيق تفسيره سورة البقرة ، رسالة دكتوراة لم تطبع الدكتور محمد إقبال فرحات ، ص 28 .

ج . تعدد الميادين: والمراد تعدد فروع العلوم التي اشتملت عليها آثاره، فهي تشمل: فوائد القرآن، والتفسير، والقراءات، والمحكم، والمتشابه، وإعراب القرآن، وأسباب النزول، ونظم الآيات، وناسخ القرآن ومنسوخه، كما تحتوي على اللغة، والمعاجم، والأدب، والبلاغة، وأصول الاشتقاق، وأصول الاعتقاد، والحكمة، والتصوف، والشطرنج.⁴⁸

2.3.3. الرسوخ: وهو الغوص في أعماق المواضيع التي يتناولها، وهذه الميزة تدل على المتانة العلمية، فلم يكن الراغب مجرد ناقل لأقوال وأفكار السابقين، وإنما كان يتمثلها ويهضمها، ثم يقارن بينها وينقد ويرجح ويظهر ذلك واضحاً في تفسيره.⁴⁹

3.3.3. التفنن: ويقصد به جانب العرض والمعالجة والأداء، ولاشك أنه تميز في هذا الجانب ويتمثل في:

أ . الالتزام بموضوع الكتاب وعدم الاستطراد: ويظهر هذا في تحديد هدف الكتاب في مقدمة كتابه ثم يلتزمه في معالجته لموضوع الكتاب، ويبدو هذا واضحاً في التفسير، كأن يقول وليس مجال الكلام هنا في هذا الموضوع، وقد بحثت هذا الموضوع في كتاب كذا، إلى غير ذلك من العبارات التي تشعر المطالع للكتاب، أنه ملتزم بموضوع الكتاب، وغير ميال إلى الحشو والاستطراد.⁵⁰

ب . إفراده الموضوعات بكتب خاصة: وهذه ميزة من مميزاته التي تشعر القارئ له بأن الراغب لا يميل إلى خلط المواضيع بعضها ببعض، ولذلك نراه يؤلف في "مفردات غريب القرآن" كتاباً، ثم يفرد رسالة للتنبيه على "فوائد القرآن"، ثم يكتب في "تحقيق الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد"، ثم يكتب رسالة في "تحقيق مناسبات الألفاظ"، ثم يكتب "تحقيق البيان في تأويل القرآن"، ثم يفرد التفسير بكتاب خاص، يقدم له بمقدمات في علم التفسير. وهذه هي طريقة العلماء المتخصصين الذين يفردون لكل موضوع كتاباً مستقلاً.⁵¹

ج . المنهجية في العرض: وتتمثل منهجية الراغب في عرض أفكاره، حيث يقدم الأصول على الفروع، ويبيّن الجزئيات على الكلّيات، وينتقل بمطالع كتبه انتقالاً منطقياً يشعر القارئ أنه يقوم على أرض صلبة متماسكة. ليأخذ بيده خطوة خطوة، فلا يشعر القارئ له بفراغ أو انقطاع، وإنما يسترسل معه ويسلم

48 المصدر السابق ، ص 28.

49 المصدر السابق ، ص 28.

50 المصدر السابق ، ص 29.

51 انظر: المصدر السابق ، ص 29.

له تسليمًا كاملاً، ونلاحظ هذا في تفسيره في أكثر من موضع يقدم للموضوع بمقدمة ثم يبدأ في عرض أفكاره بتسلسل وترابط تامين.⁵²

د . تنوع الأسلوب: لا يكتب الراغب بأسلوب واحد وطريقة واحدة، وإنما ينوع في أسلوبه ويتفنن، ويبدو هذا التنوع في استخدامه الأساليب الأدبية، والبلاغية، والتعليمية، حسب الموضوع المطروق، ويضمّن كل أسلوب ما يناسبه ويلائمه.⁵³ وهذا هو الذي يشد القارئ له ويشوقه إلى متابعة ومواصلة الانتقال معه من فكرة إلى فكرة، بأسلوب بديع. فأسلوبه في التفسير يختلف عن أسلوبه في محاضرات الأدباء، وأسلوبه في الذريعة يختلف عن أسلوبه في تفصيل النشأتين، رغم قرب العلاقة بين المواضيع المطروقة.⁵⁴

4.3. علوم القرآن عند الراغب في مقدمة تفسيره:

أولى الراغب علوم القرآن عناية خاصة في مقدمة تفسيره عندما كان يفسر الآيات التي تعرض لموضوعات علوم القرآن كالنسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، وأسباب النزول، وتفسير القرآن بالمأثور، والقراءات.

ومن أهم موضوعات علوم القرآن التي بحثها الراغب في تفسيره:

1.4.3. المحكم والمتشابه:

لقد تعرض الراغب للمحكم والمتشابه في موضعين من تفسيره،⁵⁵ أما الموضوع الأول فهو عندما تكلم على المقدمات في أصول التفسير في فصلين: الفصل الأول: في أنه هل في القرآن مالا تعلم الأمة تأويله، وذكر فيه اختلاف العلماء المعروف: ففريق قال: يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته، وهو قول مجاهد والضحاك، وإحدى الروایتين عن ابن عباس، وهو الرأي الذي اختاره النووي، وقالوا: إن كل القرآن يجب أن يكون معلوماً وإلا أَدَّى ذلك إلى بطلان فائدة الانتفاع به، وأن لا معنى لإنزاله، وحملوا قوله تعالى: [وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ] - آل عمران: 7 -، على أنه عطف على قوله تعالى: [وَمَا يَخْلَعُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ] في موضع الحال، واستدلوا بقول الشاعر يزيد بن مفرغ الحميري⁵⁶:

الريح يبكي شجوها... والبرق يلعب في غمامه

52 انظر: المصدر السابق ، ص 29، وكتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، مبحث جلالة العقل وشرف العلم، ص 139.

53 انظر: المصدر السابق ، ص 29.

54 انظر: المصدر السابق ، ص 29.

55 المصدر السابق ، ص 86.

56 انظر: محاضرات الراغب: 2 / 73، وأمالي الزجاجي: 1 / 10.

أي: البرق يبكي لامعاً.

وأيضاً أورد الراغب قراءة ابن مسعود فيما قيل: [يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ] بالواو.. ثم ذكر القول الثاني وهو قول عامة أعيان الصحابة: كعمر، وابن عباس في أقوى الروايتين، وعائشة وعروة بن الزبير، وعمر بن عبدالعزيز، وابن مسعود، وأبي بن كعب، وكثير من المفسرين بعدهم كالكسائي، والأخفش، والفراء، وأبي عبيد، وهو أنه يصح أن يكون في القرآن بعض ما لا يعلم تأويله إلا الله، وأورد الراغب قول ابن عباس: « أنزل القرآن على أربعة أوجه: وجه حلال وحرام لا يسع أحداً جهالته. ووجه يعرفه العرب. ووجه تأويله يعلمه العالمون. ووجه لا يعلم تأويله إلا الله، ومن انتحل فيه علماً فقد كذب»⁵⁷. ثم ذكر الراغب الوجوه الثلاثة التي حملت عليها الآية:⁵⁸

الوجه الأول: أنه جعل « التأويل » بمعنى ما تقول إليه حقائق الأشياء من كيفياتها، وأزمانها وكثير من أحوالها، ثم ساق أمثلة على ذلك: مثل حقائق وأزمان العبادات، والأخبار الاعتقادية كالقيامة والبعث، ودابة الأرض، واستدل بقوله تعالى: [هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ] -الأعراف: 53-.

الوجه الثاني: أن من ألفاظه ما أمرنا بأن نتلوها تلاوة، وتبعدنا بها دون معرفة تأويلها، كما تبعدنا بحركات تحصل في كثير من العبادات في الصلاة والحج، وعلى ذلك حمل قوله تعالى: [وَقُولُوا حِطَّةٌ] البقرة: 58-أي: أحم أمروا بالتفوه بهذه اللفظ.

والوجه الثالث: أن كثيراً من الآيات مما اختلف فيه المفسرون، فسروه على أوجه كثيرة تحتلها الآية، ولا يقطع على واحد من الأقوال، لأن مراد الله غير معلوم لنا مفصلاً بحيث يقطع به. ثم ساق سبب ورود الآية: أن قوماً طمعوا في الهجوم على ما لا سبيل لهم إليه، فأراد تعالى حسم أسباب الخوض فيه، ومتى كان فيه تشارك لم ينقطع الشغب، إذ كلٌّ يدعي معرفته. ثم أردف الراغب هذا الفصل بفصل آخر، وهو بيان حكمة الله تعالى في جعله بعض الآيات متشابهاً، وكأنه بهذا يدعم قول من يقول أنه يوجد في القرآن محكم ومتشابه، ودعم هذا الفصل بمقدمة عقلية

57 قال أبو بكر الفريابي في "كتاب القدر": حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُصَفَّى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ، عَنْ أَبِي سَلْمَةَ سُلَيْمَانَ بْنِ سَلِيمٍ، عَنْ أَبِي حَصِينِ الْكُوفِيِّ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ مَوْلَى أُمِّ هَانِيٍّ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ نَزَلَ: الْقُرْآنُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ: حَلَالٍ وَحَرَامٍ، لَا يَسْتَعُ أَحَدًا جَهْلُهُمَا، وَوَجْهٌ عَرَبِيٌّ نَعْرَفُهُ الْعَرَبُ، وَوَجْهٌ تَأْوِيلٌ يَعْلَمُهُ الْعُلَمَاءُ، وَوَجْهٌ تَأْوِيلٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَمَنْ اتَّحَلَّ فِيهِ عِلْمًا فَقَدْ كَذَبَ. وفي رواية أخرى: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعَدُّ أَحَدٌ بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى ذكره». وأخرجه الطبراني في "مسند الشاميين"، ورواه الطبري في "تفسيره"، وعبد الرزاق في "تفسيره" منقطعاً، والمستغفري في "فضائل القرآن" مبهماً، وابن الأثير في "البيان" منقطعاً موقوفاً، كلهم من طريق سفيان الثوري. ورواه أيضاً ابن جرير الطبري في "تفسيره" مرفوعاً، وابن المنذر في "تفسيره" منقطعاً موقوفاً، كل منهما من طريق محمد بن السائب الكلبي وهو متروك، وربما وهم في رفعه. وأبو صالح بإذن مولى أم هانئ تابعي قديم، وهو من الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب الرد. وقد تابعه أبو الزناد عبد الله بن ذكوان بسند صحيح إليه عند الطبري في "تفسيره" كما في الرواية الثانية.

وقال: إن تأويل كتاب الله، وأحكام شرائعه، وسائر معانيه، قسمان: جلي. وخفي، فالجلي: ما أدركناه إما بالحاسة، وإما ببديهة العقل. والخفي: ما يتوصل إليه بوساطة أحد هذين.⁵⁹
وأما في تفسيره⁶⁰ لسورة آل عمران عند هذه الآية، فقد عرّف الراغب المحكم في القرآن، وقال: قد وصف به القرآن على وجهين:

أحدهما: عام في جميعه نحو: [كِتَابٌ أُخْكِمَتْ آيَاتُهُ] -هود: 1-، وقوله: [تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ] -لقمان: 2-، ويعني بذلك المتقن نحو بناء محكم، وعقد محكم.
والثاني: ما وصف به بعض الكتاب المذكور في قوله: [مِنهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ] -آل عمران: 7-، وهو مالا يصعب على العالم معرفته لفظاً أو معنى. وقيل: مالا يحتاج العالم في معرفته إلى تكلف نظر. وعكسه المتشابه. ثم يعترف الراغب بأن الكلام في أحوال المحكم والمتشابه مشكل، وأنه يحتاج إلى إيراد مقدمة ينكشف بها الإشكال فيقول: «الكلام من جهة الإحكام والتشابه على ضربين: أحدهما: ما يرجع إلى ذات المحكم والمتشابه في نفسه. والثاني: ما يرجع إلى أمر ما يعرض لهما.

فالأول: على أربعة أضرب: أحدهما: محكم من جهة اللفظ والمعنى، نحو قوله تعالى: [قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ] -الأنعام: 151. والثاني: متشابه من جهتيهما نحو قوله: [فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ] -الأنعام: 125. والثالث: متشابه في اللفظ محكم في المعنى نحو قوله: [وَجَاءَ رَبُّكَ] -الفرج: 22-. والرابع: متشابه في المعنى محكم في اللفظ، نحو: الساعة، والملائكة. وقد تجعل هذه الأقسام ثلاثة: أحدها: محكم على الإطلاق. ومتشابه على الإطلاق. ومحكم من وجه.⁶¹

و«المتشابه»: ضربان: أحدهما: من جهة اللفظ. والآخر: من جهة المعنى. والمتشابه من جهة اللفظ: ضربان: أحدهما: يرجع إلى مفردات الألفاظ، وذلك إما من جهة غرابة اللفظ: نحو: [وَأَبًا] -عبس: 31-. ونحو: [يَرْفُؤُنَ] [الصافات: 94]. وإما من تشارك في اللفظ «كاليد» و«العين».⁶²

والوجه الثاني: يرجع إلى جملة الكلام المركب. وذلك ثلاثة أضرب: أحدها: اختصار الكلام، نحو: [وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ] -النساء: 3-. والثاني: تطويله، نحو: [لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ] -الشورى: 11-. والثالث: إغلاق نظمه، نحو: [وَمَا يَجْعَلُ لَهُ عِوَجًا (1) قِيَمًا] -الكهف: 1-2-.

59 انظر: مقدمة جامع التفسير ، ص 89.

60 انظر: تفسير الراغب لسورة آل عمران بتحقيق الدكتور عادل الشدي ، ص 413-414.

61 المصدر السابق، ص 414-415.

62 المصدر السابق، ص 416.

والمتشابه من جهة المعنى: ضربان: أحدهما: دقة المعنى كأوصاف الباري تعالى، وأوصاف القيامة. والثاني: ترك الترتيب، نحو قوله: [وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ] إلى قوله: [لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا] -الفتح: 25-⁶³.

وما يرجع إلى اللفظ والمعنى معاً: فأقسامه بحسب تركيب بعض وجوه اللفظ مع بعض وجوه المعنى، نحو: غرابة اللفظ مع دقة المعنى، وذلك ستة أقسام. وأما المتشابه من جهة ما يعرض للفظ فخمسة أقسام: أحدهما: من جهة الكمية: كالعموم والخصوص. والثاني: من طريق الكيفية: كالجوب والندب. والثالث: من جهة الزمان: كالناسخ والمنسوخ.

والرابع: من جهة المكان: كالمواضع والأمر التي نزلت فيها، نحو قوله [إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ] -التوبة: 37-، فإنه يحتاج في معرفة ذلك إلى معرفة عاداتهم في الجاهلية.⁶⁴

والخامس: من جهة الإضافة:⁶⁵ وهي الشروط التي بها يصح الفعل أو يفسد: كشروط العبادات، والأنكحة وهذه الجملة من المحكم والمتشابه إذا تصورت، علم أن جميع ما يذكره المفسرون لا يخرج منها، نحو قول من قال: المتشابه، نحو: [الم] وما أشبهه. وقول مجاهد: المحكم: ما فيه الحلال والحرام. والمتشابه ما سواه. وقول قتادة: المحكم: الناسخ الذي يعمل به. والمتشابه: المنسوخ. وقول الأصم: المحكمات: ما حججه ظاهرة. والمتشابه: ما حججه غامضة. وقول غيرهم: المحكم ما أجمع على تأويله. والمتشابه ما اختلف فيه، فكل هذه الأقوال مثلات لبعض ما انطوى عليه هذه الجملة. ثم جميع ما ذكرنا من المتشابه على ثلاثة أضرب: ضرب: لا مرية فيه، أي: لا سبيل إلى المراد بتأويله، وهو بعض ما تعرّض فيه الشبهة من جهة المعنى: كمجيء الساعة، وحقيقة ذاته. وضرب: لا خلاف أن للإنسان سبيلاً إلى معرفته، وذلك ما كان اشتباهه من جهة ما يعرض له من عموم وخصوص، وجوب وندب، وغير ذلك مما تقدم ذكره، وكذا ما تعرّض فيه الشبهة من جهة غرابة اللفظ، وما هو متردد بين الأمرين يجوز أن يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم، نحو: علي وابن عباس وغيرهما مما قال النبي: « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل »⁶⁶. وهذه الجملة إذا تصورت، علم أن من رأى الوقف على قوله: [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ] واستأنف ما بعده، فلنظره إلى الضرب الأول من المتشابه، ومن وصل ذلك، وجعل قوله: [وَالرَّاسِخُونَ] عالمين به، فلنظره إلى الضرب الثاني. والأظهر من الآية القول الأول.

وما قال بعضهم: أنه لو جاز أن يخاطبنا ثم لا يُعَرَّفَنَا مراده، لجاز أن يخاطبنا بكلام الزنج والروم. فالجواب عنه: أن كلام الروم والزنج لا يعلم منه المراد مجملاً ولا مفصلاً. والمتشابه يعلم منه مراده مجملاً وإن

63 المصدر السابق، ص 417-418.

64 المصدر السابق، ص 419.

65 المصدر السابق، ص 420.

66 أخرجه أحمد في مسنده: 1/ 266، حديث 2397 عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع يده على كتفي أو على منكبي شك سعيد

ثم قال: " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل: قال شعيب الأرنؤوط: إسناده قوي على شرط مسلم.

لم نعلمه مفصلاً، لأن كل آية قد فسرها المفسرون على أوجه، فمعلوم أن المراد لا يخرج منه. ثم تعيين مراد الله تعالى منها غير معلوم. وهذا ظاهر على أنه لم يكن يمتنع أن يكلفنا تعالى تلاوة أحرف لا نعرف معناها، فيثبنا على تلاوتها، كما كلفنا أفعالاً لا نعرف وجه الحكمة فيها لثبينا عليها، فالتلاوة فعل يختص باللسان. ومن جعل قوله: [وَالرَّاسِخُونَ] معطوفاً، جعل قوله: [يَقُولُونَ] في موضع الحال المعطوف دون المعطوف عليه، كما أن في قوله: [وَجَاءَ رُتَيْكُ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا] -الفجر: 22-، حال للمعطوف دون المعطوف عليها. إن قيل: لم خص "الراسخين" بأنهم [يَقُولُونَ آمَنًا بِهِ]؟ قيل: لأن معرفة ما للإنسان سبيل إلى معرفته مما لا سبيل له إلى معرفته، هو من علوم الراسخين، لأن الحكماء هم الذين يميزون بين ما يمكن علمه، وما لا يمكن أن يعلم، وما الذي يدرك إن طلب والذي لا يدرك، وعلى أي غاية يجب أن يقف طالب العلم، وأي مكان يتجاوزه، وهذا أشرف منزلة للحكماء، ولذلك قالت عائشة -رضي الله عنها- من رسوخ علمهم الإيمان بحكمه ومتشابهه وإن لم يعلموا تأويله.⁶⁷

وقوله: [فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زِينَةٌ] فذم لهم بأنهم لزيغهم يتحرون طلب الفتنة. وقدم ذكر الفتنة تنبيهاً أن قصدهم إلى إيقاع الفتنة قبل طلب تأويله، وهذا القصد باتفاق أهل العقول كلها مذموم.

فإن قيل: هب أن اتباع طلب الفتنة مذموم فكيف ذموا بابتغاء تأويله؟

قيل: طلب التأويل من نفس المتشابه مذموم، إذ لا سبيل إلى تبيينه منه، وإنما طلب الحق يجب أن يكون برده إلى المحكم وإلى الرسول وإلى أولي الأمر حسب ما نبه عليه تعالى بقوله: [وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ] -النساء: 83- الآية.⁶⁸

وفي الحقيقة يتضح لنا من هذا السير الدقيق والتقسيم الرائع للمحكم والمتشابه والذي لم نطلع عليه قبل عصر الراغب، والذي إن دُلَّ على شيء فإنما يدل على قدرته على التحليل العميق والربط بين أجزاء الموضوع بخيوط الاستقراء والتتبع لهذا الموضوع الشائك من علوم القرآن.

2.4.3 النسخ: لقد تعرض الراغب إلى النسخ في موضعين من كتابه «جامع التفسير»

ففي الموضع الأول في مقدمة التفسير، وأفرد فصلين في الكلام على النسخ الفصل الأول: فصل في الأحكام التي عليها مدار الأديان وما يجوز فيه النسخ وما لا يجوز فيه من الأحكام.

وقسَّم الراغب الأحكام التي تشتمل عليها الشرائع إلى ستة أقسام: الاعتقادات، والعبادات، والمشتهيات، والمعاملات، والمزاجر، والآداب الخلقية، ثم قسَّم الراغب هذه الأقسام الستة إلى فروع، وجعل أشرف هذه الأنواع الستة: الاعتقادات، لأنه في حيز العلم، والباقيات في حيز العمل. والعلم: هو المبدأ. والعمل: تمامه، ولا يكون تمام بلا مبدأ، وقد يكون مبدأ بلا تمام.⁶⁹

67 انظر: تفسير الراغب لسورة آل عمران بتحقيق الدكتور عادل الشدي، ص 427.

68 المصدر السابق: ص 429.

69 انظر: مقدمة جامع التفسير للراغب، ص 77.

ثم بعد ذلك انتقل الراغب إلى بيان ما يجوز فيه النسخ وما لا يجوز، فذكر أن النسخ لا يصح إلا في التعبد الذي هو الأمر والنهي دون الأخبار، ثم بعد ذلك جاء الراغب إلى أحكام الشرائع الستة فجعل الاعتقادات خارج نطاق النسخ، لأننا أمرنا أن نعرفها على ما هي بها، فنعتقدها بحسب ما هي عليه، وذلك لا يتغير. وأخرج الآداب الخلقية عن النسخ لأنها عقليات ظاهرة لا يأتي شرع بخلاف مقتضاها. وأما العبادات والمعاملات والمزاجر فلا يصح في أصولها النسخ، وإنما يصح في فروعها وقصد الراغب بأصول العبادات: عبادة الصلاة الواقعة في حيز البدن، وعبادة الزكاة الواقعة في حيز المال، وعبادة في حيز إمساك الشهوة كالصوم، ومعاملات تحث على العدالة، ومزاجر تخرج عن استباحة نفوس الغير وأعراضهم وأموالهم وأنسابهم.⁷⁰

وأما فروع هذه العبادات فهي الهيئات والأشكال والأزمنة والأعداد فهي التي لم تزل تعرض للنسخ على حسب ما عرف الله تعالى من مصلحة كل قوم.

واستدل الراغب على عدم النسخ في أصول هذه الأشياء⁷¹ بما ورد من الآيات القرآنية التي تدل على أن هذه العبادات تتشارك فيها الأمم جميعاً نحو قوله تعالى: [شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ] - الشورى:13-. وقال حكاية عن عيسى: [وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا] - مريم:31-. وقال في الصوم: [كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ] - البقرة:183-. وقال في الاعتكاف: [وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ] - الحج:26-. وقال في القرابين: [وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا] - المائدة:45-. وفي الجهاد: [وَكَايُنْ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلْ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ] - آل عمران:146-. وقال في القصاص: [وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ] - المائدة:45-. وقال: [وَلَا تَقْرَبُوا الرِّثَا] [الإسراء:32]. وذكر في الآداب وصايا لقمان لابنه وهو يعظه: [وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا] - لقمان:18-.⁷²

ثم استدل على النسخ في الفروع بقوله تعالى: [لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا] -

المائدة:48-.⁷³

والفصل الثاني الذي تعرض فيه الراغب للنسخ في المقدمة هو في فصل فيما يحتاج إليه في التفسير من الفرق بين النسخ والتخصيص، وذكر الراغب فيه الفرق بين «النسخ» و«المسخ» ونقل عن الخليل أنهما يتقاربان إلا أن الفرق بينهما في أن «المسخ» يكون في نقل الأعيان، و«النسخ» في نقل الصور، مثل نسخ الكتاب، وهو نقل صورة الكتابة إلى غيره من غير إبطال الرسم الأول.

70 المصدر السابق: من ص 78-79.

71 المصدر السابق: من 80.

72 المصدر السابق: من 81.

73 المصدر السابق: من 81.

ثم تكلم الراغب عن الفرق بين النسخ والتخصيص: ⁷⁴

فحقيقة النسخ: إزالة مثل الحكم الثابت بالشرع بشرع آخر مع التراخي.

وأما التخصيص: فهو إخراج مالم يرد بالخطاب من الأعيان والمعاني والأمكنة، وقد يكون التخصيص في الخبر، والتخصيص في الأكثر مقرون بالمخصوص لفظاً أو تقديراً.

وأما النسخ فلا يكون في الخبر، ولا يكون إلا متأخراً عن المنسوخ، ويخلص الراغب إلى أن النسخ ضرب من التخصيص أي أنهما في المتعارف مختلفان، ثم ساق بعد ذلك أمثلة مما اختلف في كونه ناسخاً ومخصوصاً. وأما عند تفسير قوله تعالى: [مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا] - البقرة: 106-، فقد تكلم الراغب فيها على أصحاب التناسخ، وتكلم على الفرق بين النسخ والإلغاء، ثم تحدث عن منكري النسخ، ودمغهم بدليل عقلي. ثم بعد ذلك تعرض الراغب لقول الشافعي بأن القرآن لا ينسخ إلا بالقرآن، ثم بين وجه قول الشافعي، وذكر بعد ذلك وجه قول مخالفه. ثم ختم الراغب الحديث على الآية بالكلام على الخيرية في قوله: [نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا]. ⁷⁵

3.4.3. إعجاز القرآن: رغم قدم المناقشات في أمور نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم منذ

القرن الأول من الهجرة، إلا أن كلمة «المعجزة» لم تطرح على طاولة البحث، وإنما كان الكلام عن تحدي القرآن للعرب وعجزهم عن معارضته، إلى أن ظهرت المعتزلة في القرن الثاني من الهجرة، وعلى رأسهم النظم المتوفي سنة بضع وعشرين ومئتين.

ومع نهاية القرن الرابع الهجري أخذت أكثر نظريات الإعجاز شكلها النهائي، وكانت أهم براهين المتكلمين على الإعجاز: البلاغة، والنظم البديع، والمعاني الرائعة، والإخبار عن الغيوب، والأمور المستقبلية وغيرها، وذكر بعض المتكلمين دليل الصِّرفة، وكان نصيب المتكلمين من الشيعة من إيراد دليل الصِّرفة أكثر من المتكلمين من أهل السنة، وظهر في عصر الراغب القاضي عبد الجبار الذي ألف كتاباً سماه «تنزيه القرآن عن المطاعن».

ومما لا شك فيه أن فكرة إعجاز القرآن كانت من أقوى البواعث على نشأة علم البلاغة، إن لم تكن أقواها على الإطلاق، فقد انقسم الباحثون في الإعجاز منذ البدء في بحث الموضوع بحثاً علمياً منظماً إلى فريقين: فريقاً يقول: بأن إعجازه راجع إلى بلاغته وحسن نظمه وأسلوبه وهم الأكثر، وصار أصحاب هذا الفريق يجمعون نماذج من الأدب: شعره ونثره ليوازنوها بالقرآن. فألف الجاحظ «نظم القرآن»، ولذلك يعد الجاحظ أول المؤلفين في البلاغة. وأما عبد القاهر الجرجاني (471هـ) فهو أول من نظّم الأفكار التي قيلت

74 المصدر السابق: من 82.

75 المصدر السابق: من 82.

في الموضوع وجعلها قواعد علمية، وكتابه « دلائل الإعجاز » يصلح دليلاً على أن علم البلاغة نشأ من فكرة الإعجاز، وكذلك الأمر في كتابه « أسرار البلاغة ».⁷⁶

وأما الراغب الأصفهاني فلم يكن بعيداً عن هذه الآراء، فقد جمع بين قول المعتزلة بالصَّرْفَة وبين المتكلمين من أهل السنة الذين قالوا بالنظم، وتحدث عن المعجزات عموماً، وقَسَمَهَا إلى ضربين: حسي. وعقلي، وجعل العقلي لكلمة الخواص من ذوي العقول الراجحة والأفهام الثابتة، والرؤية المتناهية، واعتبر الراغب أن القرآن معجزة حسية عقلية صامتة ناطقة باقية على الدهر ماثوثة في الأرض، واعتبر الراغب أن الإعجاز في القرآن على وجهين:⁷⁷

أحدهما: إعجاز متعلق بفصاحته. والثاني: بصرف الناس عن معارضته. وأما الإعجاز المتعلق بالفصاحة، فليس يتعلق عند الراغب باللفظ ولا بالمعنى، لأن ألفاظ القرآن ألفاظهم، ولا يتعلق أيضاً بمعانيه، لأن كثيراً منها موجود في الكتب المتقدمة. وأما ماهو معجز فيه من جهة المعنى كالأخبار بالغيبي، فإعجازه ليس يرجع إلى القرآن بما هو قرآن، بل هو لكونه خبراً بالغيبي، وذلك سواء كونه بهذا النظم أو بغيره، وسواء كان مورداً بالعربية أو بلغة أخرى، أو بإشارة أو بعبارة.

فالإعجاز بنظر الراغب هو بالنظم المخصوص الذي صار به القرآن قرآناً، كما أنه بالنظم المخصوص صار الشعر شعراً، والخطبة خطبة.

فالنظم عند الراغب هو صورة القرآن، واللفظ والمعنى عنصره، وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه، لا بعنصره، كالتام والقرط والخلخال اختلفت أحكامها وأسمائها باختلاف صورها لا بعنصرها الذي هو الذهب والفضة. فإذا ثبت هذا، ثبت أن الإعجاز المختص بالقرآن متعلق بالنظم المخصوص.

ثم تكلم الراغب عن تأليف الكلام، وقَسَمَهُ إلى خمس مراتب:⁷⁸ الأولى: ضم حروف التهجي بعضها إلى بعض حتى يتركب منها الكلمات الثلاث: الاسم والفعل والحرف.

والثانية: أن يؤلف ذلك مع بعض حتى يتركب منها الجمل المفيدة، وهي النوع الذي يتداوله الناس جميعاً في مخاطبتهم، وقضاء حوائجهم، ويقال له: المنشور من الكلام.

والثالثة: أن يضم بعض ذلك إلى بعض ضمّاً له مبادٍ، ومقاطع، ومداخل، ومخارج ويقال له: المنظوم.

والرابعة: أن يجعل له في أواخر الكلام مع ذلك تسجيع، ويقال له: المسجع.

والخامسة: أن يجعل له مع ذلك وزن مخصوص، ويقال له: الشعر.

76 انظر: في تاريخ إعجاز القرآن والآراء فيه كتاب "فكرة إعجاز القرآن للأستاذ نعيم الحمصي، طبع مؤسسة الرسالة، ط2، 1980، بيروت.

77 انظر: مقدمة جامع التفاسير للراغب، ص 102.

78 المصدر السابق، ص 106-107.

ثم يقول الراغب فالكلام: إما منشور فقط، أو مع النثر بنظم، أو مع النظم سجع، أو مع السجع وزن.

والمنظوم: إما محاورة ويقال له: الخطابة، أو مكاتبة ويقال لها: الرسالة، وأنواع الكلام لا تخرج عن هذه الجملة. ولكل من ذلك نظم مخصوص.

و«القرآن» حاوٍ لمحاسن جميعه بنظم ليس هو نظم شيء منها، بدلالة أنه لا يصح أن يقال: القرآن رسالة، أو خطابة، أو شعر.

ولا يكتفي الراغب بالقول بالإعجاز عن طريق النظم، بل أيضاً يتبنى القول بالصَّرْفَة، ولكن كأنه يقول ذلك على تشكك فيقول: «وأما الإعجاز المتعلق بصرف الناس عن معارضته: فظاهر إذا اعتبر، وذلك أنه ما من صناعة ولا فعلة من الأفعال محمودة كانت أو مذمومة، إلا وبينها وبين قوم مناسبات خفية، واتفاقات إلهية، بدلالة أن الواحد يؤثر حرفة من الحرف فيشرح صدره بملاستها، وتطيعه قواه في مزاولتها فيقبلها باتساع قلب، ويتعاطاها بانسراح صدر وقد تضمن ذلك قوله تعالى: [لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا] -المائدة: 48-.

وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»⁷⁹، فلما رئي أهل البلاغة والخطابة الذين يهيمون في كل واد من المعاني بسلاطة ألسنتهم؛ وقد دعا الله جماعتهم إلى معارضة القرآن، وعجزهم عن الإتيان بمثله، وليس تهتر غرائزهم البتة للتصدي لمعارضته، لم يخف على ذي لب أن صارفاً إلهياً يصرفهم عن ذلك، ثم يقول الراغب متعجباً: وأي إعجاز أعظم من أن تكون كافة البلغاء مخيرة في الظاهر أن يعارضوه، ومجبرة في الباطن عن ذلك، ثم ساق قول أبي تمام⁸⁰:

فإن نكأهم لنا فأضعف بسعيننا... وإن نكأ أجبرنا فقيم نتنع

والراغب بهذا القول، كأنه يرى رأي الجاحظ الذي ألف كتاباً في نظم القرآن، والذي كان يرى أن الإعجاز بالنظم والأسلوب، ثم بعد ذلك صار يقول بالصَّرْفَة في كتابه «الحيوان». وهذا الرأي للراغب وأمثاله هو الذي حير العلماء الذين جاءوا بعد الراغب في تصنيفه مع أي مذهب؟ وخصوصاً السيوطي الذي يقول: «وقد كان في ظني أن الراغب معتزلي حتى رأيت بخط الشيخ بدر الدين الزركشي على ظهر نسخة من القواعد الصغرى لابن عبدالسلام ما نصه: «ذكر الإمام فخر الدين الرازي في «تأسيس التقديس». في الأصول. أن أبا القاسم الراغب من أئمة السنة وقرنه بالغزالي، ثم يقول السيوطي: وهي فائدة حسنة فإن كثيراً من الناس يظنون أنه معتزلي»⁸¹.

79 أخرجه البخاري في صحيحه: 2041/4، حديث 2649.

80 ديوان أبي تمام، ص 583.

81 بغية الوعاة للسيوطي: 396.

4. الجانب التطبيقي (التفعيل)

1.4. التعريف بتفسير الراغب:

لقد ظهرت للنور مقدمة تفسير الراغب مع تفسير الفاتحة ومطالع سورة البقرة قبل تفسيره في عام (1405هـ/1984م) عن دار الدعوة، بتحقيق الدكتور أحمد حسن فرحات، وطبع من التفسير سورة آل عمران وسورة النساء إلى الآية 113 ، في دار الوطن، الطبعة الأولى 2003 / 1424هـ، وقامت الدكتورة هند بنت محمد بن زاهد سردار الآية بتحقيق سورة النساء من الآية 114 إلى آخر سورة المائدة.

لقد أوردت فهارس المخطوطات عدّة نسخ لتفسير الراغب، وتبين لي بعد الفحص والتحري أن النسخ لا تزيد عن ثلاثة، وغير تامة، وهي على النحو الآتي:

- أ. نسخة ولي الدين جار الله: وتقع تحت رقم (84).
- ب. ونسخة فيض الله أفندي: وتقع تحت رقم (69).
- ج. نسخة آيا صوفيا: وتقع تحت رقم (212).

2.4. منهج الراغب في التفسير:

وأما المنهجية التي اتبعها الراغب في التفسير فهي على النحو الآتي:

1.2.4. عنايته بالأثر:

أ. تفسير القرآن بالقرآن: لقد توسع الراغب الأصفهاني في هذا النوع من التفسير، فلا تكاد تخلو آية يفسرها من استشهاد بآية أخرى توضح معناها، ولهذا كثيراً ما نراه يجمع الآيات التي تدور على المعنى الواحد المراد من الآية، أو التي تدور على الموضوع الواحد، أو التي يُشبه بعضها بعضاً، وَيَشْهَدُ بعضها لبعض، فيستشهد ببعض الآيات التي لها شَبَهٌ أو علاقة بالآية المفسّرة، مستعملاً في ذلك « كاف التشبيه » أحياناً، وغيرها من أدوات الربط بين الآيات، ويعتبر الراغب الأصفهاني، من أعظم العلماء الذين يحسنون استخراج الآي من القرآن، ويوردونها عند الاقتضاء دليلاً على ما يريدون الإفاضة فيه. ويتجلى هذا الأمر بوضوح في عامة كتبه، وفي تفسيره على وجه الخصوص.⁸²

ب. تفسير القرآن بالحديث النبوي: نظراً لما للسنة النبوية المطهرة من أهمية في تفسير القرآن، لما اشتملت عليه من إيضاح وبيان لآيات التنزيل، فإن الراغب الأصفهاني لم يعط هذا الجانب من التفسير ما يستحق من اهتمام، ويبدو هذا واضحاً في عدم عنايته بالرواية، وروايته للأحاديث بالمعنى، رغم أن عصره يعتبر العصر الذهبي للسنة النبوية، وأيضاً عدم تفرقه بين الصحيح والضعيف والموضوع في تفسيره، بل لا

يكاد يفرق أحياناً بين الحديث والأثر والخبر.⁸³ فمن الأحاديث الموضوعية التي يرويها حديث: «أنا مدينة العلم وعلى بابها»⁸⁴

ج. عنايته بأسباب النزول: لمعرفة أسباب النزول أهمية كبرى في فهم معاني آيات القرآن الكريم، بل قد يتوقف فهم معاني بعض الآيات على معرفة سبب النزول، وطريق معرفة سبب النزول هو النقل الصحيح عن الصحابة رضوان الله عليهم، الذين شاهدوا التنزيل، وعانوا الوقائع والأحداث التي نزل بشأنها القرآن الكريم. ولقد أكثر الراغب من الاهتمام بأسباب النزول، فذكر في سورة البقرة وخذها ما يقارب أربعين سبباً من أسباب النزول في جميع السورة.

د. تفسير القرآن بأقوال أعيان الصحابة والتابعين: الصحابة هم أعلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بألغاز القرآن ومعانيه، لأنهم صحبوا الرسول، وشهدوا مواقع التنزيل، ونقلوا عنه القرآن لفظاً ومعنى، وعاصروا نزوله طوال فترة نزول الوحي. والراغب لم يأخذ كل ما روى من أقوال الصحابة والتابعين ومن دونهم، وإنما أخذ فقط عن أعيانهم، ولاحظت من خلال دراستي لتفسيره أن أكثر نقوله هي عن ابن عباس وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وعمر بن الخطاب، وابنه عبدالله، وأما نقوله عن أعيان التابعين فنجد الحسن البصري في المقدمة، ثم مجاهد بن جبر وعطاء بن أبي رباح، والربيع بن أنس، وعبدالرحمن بن زيد، وقتادة بن دعامة السدوسي.⁸⁵

هـ. تفسير القرآن بأقوال المجتهدين والفقهاء: من المعلوم أن المفسرين ليسوا سواء في تناولهم للأحكام الفقهية، فهم بين مكثر ومقل ومتوسط، والراغب لم يهمل الكلام على الأحكام والمقام يقتضيه، وأيضاً لم يَحْمِل الآيات ما لم تدل عليه، ونادراً ما يستترد في الأحكام الفقهية. وأما الفقهاء الذين أكثر الراغب من ذكرهم فيأتي الشافعي في المرتبة الأولى، ثم يأتي أبو حنيفة في المرتبة الثانية، والإمام مالك بن أنس في المرتبة الثالثة، ولم يتعرض للإمام أحمد ولو مرة واحد.

2.2.4. اعتداده بالعلوم اللفظية:

نظراً لشدة اعتداد الراغب بالعربية، فقد اهتم بما اهتماماً كبيراً، ولذلك أفرد المكتبة القرآنية بمجموعة من الكتب القيمة والتي لم يصلنا منها إلا "مفردات ألفاظ القرآن"، والذي ألفه من أجل تتبع المفردات القرآنية، وبيان أصولها اللغوية البعيدة، وذلك لربط القارئ لكتاب الله بأصول كلام العرب الذي نزل به القرآن، ومساعدته على فهم النصوص القرآنية التي تتألف منها المفردات، ويظهر اعتداده بالعربية في:

أ. بيان المفردات: ويظهر ذلك في:

83 المصدر السابق، من ص 56-58.

84 انظر: العلال للدار قطني: 3/ 247. و انظر أيضاً: كشف الخفاء للعجلوني: 1/203.

85 المصدر السابق، من ص 59-61.

الكشف عن جذر الكلمة: مثل كلمة " السنه " في أصلها طريقان: أحدهما: أن أصلها سنهة، لقولهم: ساهت فلانا، أي: عاملته سنة فسنة، وقولهم: سنهة، قيل: ومنه قوله تعالى: [لَمْ يَسِنَّةَ] - البقرة/259-، أي: لم يتغير بمر السنين عليه، ولم تذهب طراوته. وقيل: أصله من الواو، لقولهم سنوات، ومنه: سانيت، والهاء للوقف، نحو: [كِتَابِيَّة] - الحاقة/19-، و[حِسَابِيَّة] - الحاقة/20-، وقال عز وجل: [أَرْبَعِينَ سَنَةً] - المائدة/26-، [سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا] - يوسف/47-، [وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ]، - الكهف/25-، [وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ] - الأعراف/130-، فعبارة عن الجذب وأكثر ما تستعمل السنة في الحول الذي فيه الجذب⁸⁶.

تبع المعاني المستعارة: مثال ذلك كلمة " الثقف " الحذق في إدراك الشيء وفعله، ومنه قيل: رجل ثقف، أي: حاذق في إدراك الشيء وفعله، ومنه استعير: المتأقفة، ورمح مثقف، أي: مقوم، وما يتقف به: الثقاف، ويقال: ثقفت كذا: إذا أدركته ببصرك لحذق في النظر، ثم يتحوز به فيستعمل في الإدراك وإن لم تكن معه ثقافة. قال الله تعالى: [وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ] - البقرة/191-

تحري المعاني الصحيحة: قد يصدر عن الأنبياء بعض الأقوال التي يمكن تفسيرها على غير وجهها بما لا يتفق مع عصمة النبي، وفي مثل هذه الحال، يحرص الراغب على تحري معنى صحيح يليق بعصمة النبي، وقد يعرض في ذلك معاني متعددة كما في المثال التالي: كلمة "سقم" يقول فيها الراغب السَّقْمُ والسُّقْمُ: المرض المختص بالبدن والمرض قد يكون في البدن وفي النفس، نحو [فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ] - البقرة/10- . وقوله تعالى: [إِنِّي سَقِيمٌ] - الصافات/89-، فمن التعريض، أو الإشارة إلى ماضٍ، وإما إلى مستقبل، وإما إلى قليل مما هو موجود في الحال، وهكذا يتبين لنا وجوه من المعاني الصحيحة يمكن حمل الآية على أحدها بما لا يتعارض مع عصمة النبي⁸⁷.

ب. عنايته بالفروق اللغوية: لقد اهتم الراغب بتحديد معاني الألفاظ القرآنية، وبيان الفروق بين الألفاظ المتقاربة في اللفظ، مستعيناً بالقرآن الكريم، وبذخيرته اللغوية الكبيرة، ولذلك نجد الراغب لا يقول بالترادف في مفردات القرآن، ويرى أن: « الأصل في الألفاظ أن تكون متباينة باختلاف المعاني، يقول الراغب في مقدمة تفسيره « لما كانت الألفاظ بتراكيبها المختلفة متناهية، والمعاني بلا نهاية، وغير المتناهي لا يحويه المتناهي، جاء تخلف هذا الأصل في بعض الحالات كما في الاشتراك⁸⁸».

ولذلك يرى الراغب أن المعنى الواحد يمكن أن يعبر عنه بعبارات مختلفة باختلاف الأغراض، مثل: "الإنسان" الذي يدل عليه باسمه أو نسبه نحو: آدمي، أو ولد حواء، أو بأحد مميزاته نحو المنتصب القامة، أو الماشي برجليه.

86 انظر: مفردات الراغب، بتحقيق صفوان داودي، ص 429-430.

87 انظر: معاجم مفردات القرآن (موازنات ومقترحات)، للأستاذ الدكتور أحمد فرحات، ص 11-12.

88 انظر: مقدمة جامع التفسير، بتحقيق الدكتور أحمد حسن فرحات، ص 29.

ولذلك تحرّى الراغب الدقة في شرح الألفاظ، وغالباً ما يصدر تفسير الآية ببيان الفروق اللغوية، ويجتهد في الكشف عن العلاقة القائمة بين مادة الكلمة الواحدة ووجوه استعمالاتها في النص القرآني، وكأنه بذلك يؤكد على أن العلوم اللفظية، ومنها تحقيق معاني المفردات وبيان الفروق بينها.⁸⁹

وقد أشار الراغب في مقدمة «المفردات في غريب القرآن» إلى أن تفسير القرآن بألفاظ أخرى لا يكفي في توفية المعنى حقّه، كمن يعتقد أنه إذا فسر: «الحمد لله» بقوله: «الشكر لله» أو «لا ريب فيه» بلاشك فيه، أنه قد فسر القرآن، ووفاه التبيان. بينما هو في حقيقة الأمر لم يفعل أكثر من تقريب المعنى وتوضيحه.

ومن الأمثلة الكثيرة التي ساقها الراغب في تفسيره: الفرق بين «الدخول» و«الولوج» و«

التقحم»

و«التوغل» عند تفسيره لقوله تعالى: [وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَعْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَيَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ] - البقرة: 58-.

يقول الراغب: «الدخول»: عام، و«الولوج»: دخول في مضيق، و«التقحم»: دخول في شدة، و«التوغل»: في مشتبك شجر. ولا يكتفي الراغب ببيان الفروق بين الألفاظ، وإنما يحدد استعمالات كل لفظ، مثال ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: [فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ حَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ] - البقرة: 182-. يقول الراغب: «حنف» و«جنف» يتقاربان، لكن «حنف» استعير للميل إلى الخير وله قيل: «حنيف» و«حنف» في الميل إلى الجور، و«حاف» يقاربه، إلا أن أكثر ما يقال في الحاكم، و«حنفه»: أن يوصي الإنسان والمراد لغيره، كما قال طاووس: «الحنف»: التولج، نحو أن يوصي الرجل لابن الابن ليوصل المال إلى أبيه، أو لزوج ابنته ليوصله إليها.⁹⁰

ج. اهتمامه بالاشتقاق: اهتم الراغب الأصفهاني بالاشتقاق، وأفرد له كتاباً لكنه فقد مع ما فقد من تراثه، واهتم الراغب بالاشتقاق في تفسيره، وذلك لأن معرفة اشتقاق الكلمة يزيد في وضوح وبيان معناها ولا يوجد الاشتقاق إلا في لغة العرب وكما يقول أبو البقاء الكفوي: «إنه من أصل خواص كلام العرب، فإنهم أطبقوا على أن التفرقة بين اللفظ العربي والعجمي بصحة الاشتقاق.⁹¹

89 انظر المفردات للراغب الأصفهاني.

90 انظر لعناية الراغب للفروق اللغوية: الفروق اللغوية عند الراغب الأصفهاني في كتابه المفردات وأثرها في دلالات الألفاظ القرآنية، (الماجستير)، لمحمد محمود موسى الزواهره، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2008؛ الفروق اللغوية عند الراغب الأصفهاني في كتابه مفردات ألفاظ القرآن: دراسة ومعجم، لمهند جاسم محمد، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد 15، العدد 9، السنة 2008، ص 102-134؛ (Ömer Kara, "Raġib'in Müfredatında Furuk Malzemeleri: Sunuş Şekilleri ve Tespit Metotları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 5, sayı: 23, 2012, s. 317-340; Ömer Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında (Yakınlanımlık ve Nüans: Raġib el-İsfahani Örneği*, İstanbul, 2009

91 انظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص 117، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، طبع مؤسسة الرسالة - بيروت.

والراغب كثيراً ما يرد الفروع إلى أصولها في المفردات بجامع التناسب بينهما، مثال ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: [وَأَقَاتُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمْوَهُمْ] - البقرة:191- . يقول الراغب: «الثقف: الحذق في إدراك الشيء علماً كان أو عملاً، ومنه قيل: رجل ثقف لقف، إذا كان له حذق في إدراك الشيء، ومنه قيل ثقفت الرمح». ⁹² فالراغب لا يكتفي ببيان الأصل الاشتقائي، بل يبيّن تعريف اللفظ على الاستقراء للغة العرب. وأيضاً يربط الراغب بين الأمثال وبين الأصول، ويعلل سبب الاشتقاق. ومن ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: [وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ] - البقرة:259- يقول الراغب: ⁹³ «والحمار سمي للونه، اعتباراً بعامه جنسه، لأن الوحشيات منها وكثيراً من الإنسيات «حُمُرٌ» فسمي بذلك، كما سمي «العجم» حُمراً و«العرب» سوداً، لكون أكثرهم كذلك، و«الحمارة»: لحجر عظيم تشبيهاً بالحمار في الهيئة، و«الحمّرة»: طائر أحمر اللون، و«حمارة القيظ»: أشد ما يكون حرّاً تشبيهاً بالحر المتوقد لونا». ويلاحظ على الراغب تأثره الواضح بأحمد بن فارس وخصوصاً كتابيه معجم مقاييس اللغة ومجمل اللغة، وأيضاً تأثر الراغب بابن دريد صاحب الجمهرة.

واهتم الراغب بالاشتقاق الكبير، والذي يكون فيه بين الكلمتين تناسب في اللفظ والمعنى، مع الاشتراك في حروف الأصول بلا ترتيب، مثال ذلك: [أَيُودٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ] - البقرة:266- . ⁹⁴ يقول الراغب: و«العنب» و «العُنَاب» نظر إليهما نظراً واحداً، وشورك بينهما في الحروف الأصلية مشاركتهما في الهيئة والصبغة، وزيد في لفظ العُنَاب لزيادة جرمه على جرم العنب. ثم يعلق الراغب ويقول: وهذا طريق اعتبروه في الاشتقاق، ويقصد الاشتقاق الكبير. ⁹⁵

د. اهتمامه بالنحو: لقد اهتم الراغب باختلاف الإعراب وأثره على فهم المراد من الآية، ورجح دائماً ما يراه موافقاً للوقائع وقواعد الشرع، طالما أنه لا يخالف قواعد اللغة، وإن كان الراغب يصنف ضمن المدرسة البصرية بزعمه فهو كثيراً ما يرحح رأي هذه المدرسة ويسميهم محققي النحويين. وأما غيرهم فيقول عنهم: « وقال بعض النحويين، وقال الكوفيون » فلا يذكرهم بعبارات المديح كما يفعل مع سيبويه وقطرب، ومثال ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: [يَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ] - البقرة:21- . ⁹⁶

يقول الراغب عند الكلام على « لَعَلَّ »: « ذكر بعضهم: أن معناه معنى « كي » في عامة القرآن، قال: لأن « لَعَلَّ » شك، والشك لا يصح على الله تعالى، فكما لا يصح أن يقول: «أرجو» أو « أشك » و« أظن »، فكذلك لا يصح أن يقول: « لَعَلَّ » و « عسى » بمعنى ذلك، فثبت أن معناه إذا

92 انظر : الراغب الأصفهاني ومنهجه في التفسير مع تحقيق تفسيره سورة البقرة ، رسالة دكتوراة لم تطبع الدكتور محمد إقبال فرحات ، ص 423 .

93 المصدر السابق ، ص 527.

94 المصدر السابق ، ص 541.

95 المصدر السابق ، ص 541.

96 المصدر السابق ، ص 170.

أورده معنى « كي ». ويعلق الراغب على هذا الرأي بأنه تصور بعيد، وذلك: « لأن القائل إذا قال: افعل كذا لعلك تفلح، يصح أن يكون « لعلك » حالاً للمخاطب، بمعنى وأنا طامع راجٍ لفلاحك، ويصح أن يكون للمخاطب، بمعنى وأنت طامع في فلاحك».⁹⁷

ثم بعد ذلك يفند الراغب أن يكون حالاً للمخاطب، لأن الدلالة دلت على أن الطمع إنما يكون لمن تخفى عليه العواقب، والله منزه عن ذلك، فصار الواجب أن يقال، اعبدوا ربكم راجين تقاكم، ثم يستدل على ذلك بأن من شرط المكلف أن يكون واقفاً بين الرجاء والخوف، ولذلك مدح الله المؤمنين بقوله: [يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا] - السجدة:16-. وقال: [وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ] - الإسراء:57-، ثم يقول الراغب: « وكذلك القول في « عسى » وهذا قول سيبويه وقطرب ومحققي النحويين ».⁹⁸

3.2.4. ولعه بالنقد اللغوي:

لقد أهلت الثقافة اللغوية العريضة التي يتمتع بها الراغب لمناقشة ما يورده اللغويون والنحويون قبله، وخصوصاً في المسائل التي يكون لها اتصال بالفكر والعقائد والأخلاق، وكثيراً ما يوظف الراغب معرفته في العلوم العقلية والشرعية في العلوم اللغوية، ويبدو هذا واضحاً من خلال تناوله لقضايا النحو، ومناقشاته لكثير من النحويين ورده عليهم.

ومن تلك الأمثلة الكثيرة التي يناقش فيها الراغب اللغويين: رده على أبي عبيدة عند قوله تعالى: [ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ] - البقرة: 2-، يقول أبو عبيدة: [ذَلِكَ الْكِتَابُ] بمعنى « هذا الكتاب ». وقال غيره: « هو الكتاب » ثم يرد الراغب على أصحاب هذين القولين: « فظن بعض من لم يتقو في الحقائق أن قوله: « ذلك » قد يجيء بمعنى « هذا » و « هو »، ثم يعلق الراغب على هذا القول بقوله: « وليس الأمر على ما ظنوه، وإنما قصد هذا المفسر أن يبين أن « الاسم » الذي فيه الألف واللام هو الخبر، لا أنه وصفٌ والخبر منتظر، كقوله تعالى: [إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ] - الأنفال: 32»، ثم يقول الراغب: والفصل كما يقع بالمضمرات فإنه يقع بالمبهمات.⁹⁹

ويرد الراغب على أهل اللغة الذين لا يفرقون بين اتباع المعنى للفظ وما يقتضيه، وبين المعنى الموضوع له بالقصد الأول: مثل رده عليهم عند تفسيره لقوله تعالى: [وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تُنظَرُونَ] - البقرة: 55-.¹⁰⁰

ويذكر الراغب قول أهل اللغة في « الصاعقة » والذي يجيء عندهم على ثلاثة أوجه:

97 المصدر السابق ، 170.

98 المصدر السابق ، من ص 170-171.

99 المصدر السابق ، من:ص127-128.

100 المصدر السابق ، من:ص251-252.

الأول: الموت: لقوله: [فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ] - الزمر: 68 -، وقوله: [فَأَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةَ] - النساء: 153 - . **والثاني:** العذاب: لقوله: [أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ] - فصلت: 13 - . **والثالث:** النار التي تسقط من السماء، لقوله: [وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ] - الرعد: 13 -

ثم يعقب الراغب على هذا التفسير فيقول: « وهذا سوء تصور، لأن « الصاعقة » هي الصوت الشديد على ما تقدم ثم قد يكون منه الموت تارة، والعذاب تارة. ويصحبه النار تارة، فإذا « الموت » و « النار » و « العذاب » لم يستفد من لفظ « الصاعقة »... ثم يقول الراغب وهذا باب قد يقع فيه السهو كثيراً على بعض ناقلي اللغة.¹⁰¹

ومن ردود الراغب في الصرف: رده على بعض الأدباء في وزن « آذَارْتُمْ » الذين قالوا إنه على وزن: « افتعلتم »، وغلط فيه من ثمانية أوجه وذكرها مفصلة، وعليها يكون وزن « آذَارْتُمْ » من الفعل « تفاعلتم »، أصله: « تدارأتم »، فأريد الإدغام تخفيفاً، وأبدل من « التاء » « دالاً » فسكن للإدغام، واحتلب لها ألف الوصل فحصل على « افتاعلتم ».¹⁰²

4.2.4. عنايته بالتعليل اللغوي:

كما اهتم الراغب بالنقد اللغوي، اهتم أيضاً بالتعليل اللغوي في تفسيره، بل إن التعليل اللغوي يكاد يكون الأساس الذي يقوم عليه تفسيره اللغوي، حيث نرى هذا التعليل في مجالات متعددة مرتبطة بفنون اللغة، وأساليب الخطاب، وفيما يلي نماذج للتعليل اللغوي في مجالاته ومظاهره المختلفة.

أ. تعليل الضمير: مثال ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: [فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ] - البقرة: ١٨١ - .

يقول الراغب: « أريد من بَدَّلَ ذلك »، أي: قصد الراغب « القول » أو « الكلام » الذي يقوله الموصي ودل عليه لفظ « الوصية »، وأكد على ذلك بقوله: « سمعه » إذ إنما تسمع الأقوال. « ولم يقل: بدلها، وإن كان المتقدم ذكر الوصية » وعلل الراغب ذلك بأنه لكي يتناول الوصية وغيرها من متعلقاتها. و « الهاء » في « إثمه » للتبديل.¹⁰³

ب. تعليل الإتيان بالظاهر بدل المضمرة: مثال ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: [فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ] - البقرة: ١٨١ - . وإنما قال: [عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ] ولم يقل: « عليه »، لبيان أن إثمه للتبديل لا لغيره. مثال ذلك تعليله قوله تعالى: [إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ] عند

101 المصدر السابق ، ص 252.

102 المصدر السابق ، من:ص277-278.

103 المصدر السابق ، ص 406.

تفسيره لقوله تعالى: [فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ] أن ذلك وإن خفي على الناس فلن يخفى عليه تعالى فإنه يعلم [خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ] - غافر: 19 - 104.

د . تعليل التكرار: مثال ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: [شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ] - البقرة: 185 - .

علل الراجب ذكر « المريض » و « المسافر » في هذه الآية بعد أن ذكرهم في قوله تعالى: [أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامًا مَّسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ] - البقرة: 184 - .

يقول الراجب: « أما على قول من يجعل الآية منسوخة ؛ فليبين أن حكمها مراعي في الناسخ كما هو مراعي في المنسوخ، وأن ذلك لم يرتفع بارتفاع التخيير. وأما على قول غيره: فللتأكيد أولاً، ولتعليق ما علق به من الحكم ثانياً وهو قوله: [يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ].¹⁰⁵

ه . تعليل ذكر الحرف: مثال ذلك عند قوله تعالى: [وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ] - البقرة: 185 - . يقول الراجب: « إن قيل: لم قال: [وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ] فأدخل الواو فيه؟ قيل: يجوز أن تتعلق اللام بفعل مضمر، كأنه قيل: « ولتكملوا العدة أمر بما أمر ». ويجوز أن يكون معطوفاً على قوله: [الْيُسْرَ]. كأنه قيل: « يريد بكم اليسر وتكميل العدة »، فأدخل فيه اللام كما أدخل في قوله: [يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ] - النساء: 26 - 106.

و . تعليل الأسلوب: مثال ذلك عند قوله تعالى: [وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِفُوا زُرُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ] - البقرة: 196 - .

ثم يعلل الراجب ذكر [تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ] ولا يشكل على ذي أدنى بصيرة أن الثلاثة والسبعة عشرة، ولا أن « عشرة » تنوع، فتكون مرة كاملة ومرة غير كاملة؛ لأنها إذا نقصت خرجت عن أن تكون عشرة.

وقد أجاب الراجب بجوابين: « الأول: أنه لما قال: [ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ] كان يحتمل التخيير، وأن كل واحد منهما على الانفراد يقوم مقام الهدى، فبين أن مجموعهما يقوم مقام الهدى.

104 المصدر السابق ، ص 406.

105 المصدر السابق ، ص 414.

106 المصدر السابق ، ص 415.

والثاني: أنه لما قصد بيان كمال الحكم، وأن ذلك يحصل في صوم عشرة، ذكر لفظ العشرة تأكيداً، وإن كان لو قيل: تلك كاملة، كانت مفهومة.

وذاك أن الخطاب العامي، أعني ما يفهم به الخاص والعام، الذين هم أهل الطبع، لا أهل الارتياض بالتعلم؛ لا يكون إلا بتكريرات الكلام، وزيادات للبيان، ليحسن إفهام الكافة، ولهذا جاء في القرآن عامة ما يتعلق حكمه بالكافة في غاية الظهور، وما هو مختص علمه بالراسخين في العلم جاء على ضرب من الإيجاز والغموض، إذ كانوا بمعرفتهم يمكنهم أن يتوصلوا إلى حقائقه ¹⁰⁷.

ز . تعليل بلاغي: مثال ذلك عند قوله تعالى: [يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأِذَا إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ] -البقرة: 178- ، علل الراجب قوله تعالى: [فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ] ولم لم يقل: « فمن عفا له إخوة شيئاً » بأن العدول إلى هذا البناء للطفية، وهي أنه لا فرق بين أن يكون صاحب الدم واحداً فعفا، أو جماعة فعفا واحد منهم، أنه يبطل حق القصاص، ويعدل حينئذٍ إلى الدية، فقال: [فَمَنْ عُفِيَ لَهُ] ليدل على هذا المعنى. ¹⁰⁸

ح . تعليل نحوي: مثال ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: [يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ] (219) في الدنيا والآخرة] -البقرة: 219-220- ، فبعد أن يستعرض الراجب القراءة في «العفو» يعلل الراجب الرفع والنصب فيها فيقول: « وقرئ العفو بالرفع والنصب، وذلك لتقديرين مختلفين في " ماذا "، فإن " ماذا " تارة تقدر تقدير اسم واحد، فيكون مفعول [يُنْفِقُونَ] عدل به مطابق له بالنصب وتارة: يقدر تقدير اسمين: مبتدأ وخبر، فيكون جوابه المطابق له رفعاً، أي: هو « العفو » ¹⁰⁹.

ط . تعليل لا تجده عند غير الراجب: مثال ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: [وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ] -البقرة: 102- ، فعند كلامه على هاروت وماروت، ذكر الراجب ما قيل فيهما، ثم ذكر قول بعض الناس: « أن ذلك رمز منقول عن كلام القدماء، وكان عادتهم أن يرمزوا بكثير من العلوم، قال: وهذا رمز من رموزهم، وهو أنه كان من عادتهم إذا أرادوا تبين اختصاص كل نجم بفعل يختص به، جعلوه بصورة متعاطي الفعل المختص به، ويقولون إنه فعل كذا وقال كذا، ولما كان من شأن « الزهرة » على ما يدعونه حمل الإنسان على تعاطي الغزل واللغو واللعب والشرب، كنَّوا عنه بذلك، وعلى ذلك قالوا: « الأفعال الزهرية » كناية عن الغزل

107 المصدر السابق ، ص 431.

108 المصدر السابق ، ص 404.

109 المصدر السابق ، ص 458.

واللعب، وعلى ذلك فعلوا في سائر النجوم، حتى جعلوا لها صوراً مصورة في الكتب على هيئات المتعاطين للصناعات المختصة بطبعتها. والله أعلم بذلك»¹¹⁰.

5. ولعه بالنظر والتأويل:

وأقصد بالنظر تقليب البصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وهو ما يسميه الراغب الرؤية، وهو استحضار كل ما يراه ببصيرته، وهو أعم من القياس، لأن كل قياس نظر، وليس كل نظر قياساً، ولذلك نجد الراغب يفرق بين التفسير والتأويل، ويحصر الراغب «التفسير» في الألفاظ وفي غريبها كالسائبة والبحيرة والوصيلة، أو في وجيز يبين ويشرح كقوله: [وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ] -البقرة: 43-، وإما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصوره إلا بمعرفتها، نحو قوله تعالى: [إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ] -التوبة: 37-، وقوله: [وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُتُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا]، -البقرة: 186-

ولذلك نجد الراغب يجعل التأويل أخص من التفسير، ويجعله أكثر استعمالاً في المعاني مثل تأويل الرؤيا. وأيضاً يكون أكثر استعماله في الجمل وليس في مفردات الألفاظ. وأيضاً فالتأويل عند الراغب يستعمل مرة عاماً ومرة خاصاً، نحو «الكفر» المستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود الباري خاصة، وأيضاً التأويل يكون في الألفاظ المشتركة بين معانٍ مختلفة، نحو لفظة «وجد» المستعملة في الجدة، والوجد، والوجود. ويحدد الراغب التأويل بمحدود ويقسمه إلى قسمين:

تأويل مستكره: وهو التأويل الذي يخرج عن قواعد التأويل التي يحددها الراغب في التأويل المنقاد. ووصف الراغب التأويل «بالمناقذ» يدل على أنه يقصد التأويل المنضبط بقواعد اللغة والنصوص الشرعية، ولذلك نجد الراغب يعرف التأويل «المستكره» بأنه ما يستبشع إذا سبر بالحجة، ويستقبح بالتدليسات المزخرفة، وجعله الراغب أربعة أضرب:

الضرب الأول: أن يكون لفظ عام فيخصص في بعض ما يدخل تحته، نحو قوله تعالى: [وَإِنْ تَظَاهَرََا عَلَيْهِ فِإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيْلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ] -التحريم: 4-، حملة بعض الناس على علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقط.

والثاني: أن يلفق بين اثنين، نحو قول من زعم أن الحيوانات كلها مكلفة محتجاً بقوله تعالى: [وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ] [فاطر: 24]، وقد قال تعالى: [وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّةٌ أُمَّثَلُكُمْ] -الأنعام: 38-، فدل بقوله: [إِلَّا أُمَّةٌ أُمَّثَلُكُمْ] أنهم مكلفون كما نحن مكلفون.

الثالث: ما استعين فيه بخبر مزور أو كالمزور، كقوله تعالى: [يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ] -القلم: 42-، قال بعضهم: عني به الجارحة مستدلاً بحديث موضوع.

والرابع: ما يستعان به باستعارات واشتقاقات بعيدة، كما قاله بعض الناس في البقر: أنه إنسان يقرر عن أسرار العلوم. وفي الهدد: أنه إنسان موصوف بجودة البحث والتنقيح.¹¹¹

ثم بعد ذلك يعدد الراغب الأصناف التي يمكن أن تقع في هذا النوع من التأويل بحسب الأضراب التي ذكرها:

فالضرب الأول: يروج على المتفقهة الذين لم يقووا في معرفة الخاص والعام.

والضرب الثاني: على المتكلم الذي لم يقو في معرفة شرائط النظم.

والضرب الثالث: على صاحب الحديث الذي لم يتهدب في شرائط قبول الأخبار.

والضرب الرابع: على الأديب الذي لم يتهدب بشرائط الاستعارات والاشتقاقات.¹¹²

ثم بعد أن ينتهي الراغب من تعريف التأويل المستكره، وتعداد أضرابه، وأصناف الناس التي تقع فيه، تكلم الراغب عن التأويل المنقاد، والذي قد يقع الخلاف فيه بين الراسخين في العلم لإحدى جهات ثلاث:

الوجه الأول: إما لاشتراك في اللفظ نحو قوله تعالى: [لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ] - الأنعام: 103 -، هل

هو من بصر العين أو من بصر القلب.

والوجه الثاني: أن يكون لأمر راجع إلى النظم نحو قوله: [وَأَوْلَيْكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (4) إِلَّا الَّذِينَ

تَابُوا] - النور: 4-5 -، هل هذا الاستثناء مقصور على المعطوف، أو مردود إليه وإلى المعطوف عليه معاً؟.

والوجه الثالث: أن يكون بسبب غموض المعنى، ووجازة اللفظ، نحو: [وَأِنْ عَزَّمُوا الطَّلَاقَ

فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ] - البقرة: 227-، ثم بعد ذلك وضع الراغب القواعد التي يعتبر بها تحقيق أمثالها وهي على النحو التالي:

- إن كان ما ورد فيه ذلك أمراً أو نهياً عقلياً، فزع في كشفه إلى الأدلة العقلية، فقد حث تعالى على ذلك في قوله: [كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ] - ص: 29-.
- وإن كان أمراً شرعياً، فزع في كشفه إلى آية محكمة أو سنة مبينة.
- وإن كان من الأخبار الاعتقادية، فزع فيه إلى الحجج العقلية.
- وإن كان من الأخبار الاعتبارية، فزع فيه إلى الأخبار الصحيحة المشروحة في

القصص.¹¹³

والسؤال الذي يطرح نفسه هو هل التزم الراغب نفسه بهذه القواعد التي أصَّلَهَا في مقدمة تفسيره

؟ والجواب على هذا السؤال يتضح في النقاط التالية:

111 مقدمة جامع التفسير للراغب الأصفهاني بتحقيق الدكتور أحمد حسن فرحات ، ص 49 .

112 المصدر السابق ، ص 50.

113 المصدر السابق ، من: ص 50 - 51.

1.5. الربط بين الآيات: ويتضح هذا الربط في حل ما ظاهره الإشكال والغموض، مثل تفسيره لقوله تعالى: [وَوَلَّكْنَا عَلَيْكُمُ الْمَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُم وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ] -البقرة: 57-

فقد أورد الراغب سؤالاً وأجاب عنه وهو كيفية تعلق قوله [وَمَا ظَلَمُونَا] بما تقدم يقول الراغب: معناه: قلنا لهم كلوا من طيبات ما رزقناكم فخالقوا، وما ظلمونا بمخالفتهم، وفي الآية تحذير لنا من كفران النعم، وتلقيها بالبطر، وأن ما تعامله به من إساءة وإحسان فعائد علينا منافع ومضاره.¹¹⁴

2.5. حكمة الترتيب:

كثيراً ما يلاحظ الراغب حكمة الترتيب في الآية التي يفسرها إذا كان فيها عدة أمور متتالية مثل تفسيره لقوله تعالى: [لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بَعَثَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ] -البقرة: 177- وطرح الراغب سؤالين وأجاب عنهما:¹¹⁵

السؤال الأول: هو كيف قدم هاهنا ذكر « الآخرة »، وأخره في قوله: [وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ] -النساء: 136-؟

قيل: يجوز أن « الواو » لا تقتضي الترتيب، من أجل أن الكافر لا يعرف الآخرة ولا يعنى بها، وهي أبعد الأشياء عن الحقائق عنده، أحر ذكره في قوله: [وَمَنْ يَكْفُرْ]. ولما ذكر حال المؤمنين، والمؤمن أقرب الأشياء إليه أمر الآخرة، وكل ما يفعله ويتحراه يقصد به وجه الله ثم أمر الآخرة، قدم ذكرها تنبيهاً أن « البر » مراعاة الله عز وجل ومراعاة الآخرة، ثم مراعاة غيرهما.

والسؤال الثاني الذي طرحه الراغب هو كيفية اختيار الترتيب المذكور في قوله: [وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ] ؟

قيل: لما كان أولى من يتفقده الإنسان بمعرفة أقاربه ولهذا قال النبي -عليه السلام -: « لا يقبل الله صدقة وذنو رحم محتاج » كان تقديمها أولى، ثم عقبه بـ « اليتامى ». فالناس في المكاسب ثلاثة: معيل غير معول. ومعول غير معيل. ومعول غير معيل. و« البيتيم » معول غير معيل، فمواساته بعد الأقارب أولى، ثم ذكر « المساكين » وهم الذين لا مال لهم حاضراً ولا غائباً، ثم ذكر « ابن السبيل » الذي قد يكون له مال غائب، ثم ذكر « السائلين » الذين منهم صادق وكاذب، ثم ذكر « الرقاب » الذين لهم أرباب يعولونهم، فكل واحد ممن ذكره أقل فقراً ممن قدم عليه.

114 انظر : الراغب الأصفهاني ومنهجه في التفسير مع تحقيق تفسيره سورة البقرة ، رسالة دكتوراة لم تطبع الدكتور محمد إقبال فرحات ، ص

3.5. الحكمة الإلهية:

لقد حاول الراغب عند بعض الآيات تلمس الحكمة الإلهية مثال ذلك قوله تعالى: [وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ] -البقرة: 205-

أورد الراغب اعتراضاً وأجاب عليه وهو كيف حكم تعالى بأنه لا يحب الفساد وهو مفسد للأشياء؟ يقول الراغب في الجواب عن هذا الاعتراض: إن الإفساد في الحقيقة إخراج الشيء من حالة محمودة لا لغرض صحيح، وذلك غير موجود في فعل الله عز وجل، ولا هو أمر به، ولا يحب له، وأما ما تراه من فعله ويظهر بظاهرة فساداً فهو بالإضافة إلينا لاعتبار ما؛ فأما بالنظر الإلهي فكله صلاح، ولهذا قال بعض الحكماء: «يا من إفساده إصلاح»، أي: ما نظنه إفساداً لقصور نظرنا ومعرفتنا فهو في الحقيقة إصلاح.

ثم بعد ذلك يلخص الراغب كل ما سبق في جملة واحدة، وهو أن الإنسان زبدة هذا العالم، وما عداه مخلوق له، ولهذا قال تعالى: [الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا] -البقرة: 29-، والمقصد من الإنسان سوقه إلى كماله الذي رشح له. فإذا نزل إهلاك ما أمر بإهلاكه فالإصلاح للإنسان، وأما إيمته فأحد أسباب حياته الأبدية.¹¹⁶

4.5. الاستقراء: لقد استخدم الراغب الاستقراء وهو تتبع جزئيات الشيء، «والاستقراء كما

هو معلوم نوعان: استقراء تام: وهو استقراء بالجزئي على الكلي نحو: «كل جسم متحيز» فإنه لو استقرت جميع جزئيات الجسم من جماد وحيوان ونبات لوجدتها متحيزة، والاستقراء دليل يقيني فيما هو المشهور، وأما الاستقراء الناقص فهو الاستقراء بأكثر الجزئيات نحو: «كل حيوان يحرك فكاه الأسفل عند المضغ» وهذا النوع من الاستقراء دليل ظني فلا يفيد إلا الظن.¹¹⁷

ومن أمثلة الاستقراء عند الراغب عند تفسيره لقوله تعالى: [هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] -البقرة: 29-.

يقول الراغب: إن قيل: قوله تعالى [خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا] يقتضي أن كل ما في الأرض خلق لأجل الإنسان والانتفاع به، ومعلوم أن في الأرض كثيراً مما لا نفع للإنسان فيه، بل فيه المضار: كالحيات والعقارب والسموم والأشجار من الناس.

قيل: الأشياء الضارة في الظاهر، لكل نوع منها خاصية فيها نفع للإنسان، أو نفع لما فيه نفع للإنسان، فأجزاء العالم إذا تأملتها، إما أن تكون: قراراً للإنسان. أو غذاءً له. أو غذاءً لما هو غذاء له. أو ما ينتفع به نفعاً على وجهه، وذلك بيّن في أنواع الأشياء وأجناسها.

116 المصدر السابق: ص 195 .

117 انظر: فصول البدائع في أصول الشرائع، للفناري: 28/1، تحقيق محمد حسين إسماعيل، طبع دار الكتب العلمية / ط1، 2006، بيروت.

فأما نفع جزئياتها في أن يقال: ما نفع هذه الحية بعينها؟ فلا سبيل لنا إليه. وأجزاء العالم بعضها محتاج إلى البعض، وموحد بالحكمة. ولذلك قال الحكماء: ليس في العالم شيء ضار بالإطلاق، وإنما الضار صار بالاعتبار إلى جزئياته»¹¹⁸.

5.5. قبول ما ظاهره الاختلاف باعتبارات متعددة:

لقد برع الراغب في تفسيره في قبول الآراء المتعددة والتي ظاهرها التعارض أحياناً وتوجيهها حسب الاعتبارات المختلفة طالما أن عموم الآية يحتمل هذه الأوجه.
ومن أمثلة ذلك عند قوله عز وجل: [أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ] -البقرة:16-، فبعد أن تكلم الراغب على الهدى والضلال، والأوجه المختلفة لهذين المصطلحين، ذكر أقوال العلماء في المراد من الآية « فقول من قال: عني به الذين أحلوا بالهدى الذي جعله الله لهم بالفطرة. وقول مجاهد: أنه عني به الذين آمنوا ثم كفروا. وقول قتادة: استحبووا الضلال على الهدى. وقول من قال: اشتروا النار بالجنة، لا اختلاف بينهم إلا باختلاف النظرات فقط.¹¹⁹

6.5. مناقشات وردود:

لم يقف الراغب مكتوف اليدين أمام بعض الفرق التي تخالف منهجه، فقد رد الراغب على الملاحدة ورد على بعض المتكلمين، ورد على المعتزلة، ورد على الفلاسفة، ورد على الطبيعيين، ورد على أهل اللغة، ورد على الأدباء. وسوف نذكر مثالا واحدا من ردود الراغب:
من ذلك رده على بعض المتأخرين من المتكلمين عند قوله تعالى: [الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ] -البقرة:3- يقول الراغب: وقوله: [بِالْغَيْبِ] في موضع المفعول كقوله: [وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ]

وقال بعضهم: معناه يؤمنون إذا غابوا عنكم، ولم يكونوا كالمناققين الذين: [وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَابِئِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ] -البقرة:14-، وقوى ما قاله بقوله تعالى: [الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ] -الأنبياء:49-، وقوله: [مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ] -ق:33- ويكون بالغيب على هذا في موضع الحال ومفعول يؤمنون محذوف.¹²⁰

وقال بعض المتأخرين من المتكلمين: يحمل قوله بالغيب على المعنيين وخفي عليه أن ذلك لا يصح فإن الغيب في القول الأول: مفعول. وفي القول الثاني حال، ولا يصح أن يقال: ضربت راكباً و« راكب» يكون مفعولاً لضربت، وحالاً للفاعل»¹²⁰. ثم يرجح الراغب رأيه ويقول: « والقول: هو الوجه الأول،

118 المصدر السابق: ص 195 .

119 المصدر السابق: ص 164 .

120 المصدر السابق ، ص 133 .

لأنه مستوعب لمعنى الثاني وزائد عليه، إذ كل من آمن على الوجه الأول فلا شك أنه بخلاف من يقول: [إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ] - البقرة: 14-121.

أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

- أصول التفسير عند الراغب شغلت العديد من مصنفاة.
- تميز مقدمة تفسير الراغب وعنايتها بأصول التفسير.
- الراغب الأصفهاني من أوائل من كتب في التأصيل لأصول التفسير.
- تطبيق الراغب لأصول التفسير في تفسيره.

أهم التوصيات:

- العناية بتفسير الراغب وبقية كتبه.
- تجميع أصول التفسير من تراث الراغب الأصفهاني.

مراجع البحث

الاعتقاد، لأبي القاسم الراغب، تحقيق شمران العجلي، مؤسسة الأشرف للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت، لبنان، ط1، 1988م.

الأعلام، لخير الدين الزركلي. طبع دار العلم للملايين، بيروت، لبنان ط15، 2002م.

أمالي الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق البغدادي النهاوندي الزجاجي، أبو القاسم، تحقيق عبد

السلام هارون، طبع دار الجليل، بيروت، ط2، 1407 هـ - 1987 م

إيضاح الوقف والابتداء، لابن الأنباري محمد بن القاسم الأنباري أبو بكر، تحقيق محيي الدين

رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق/ط1، 1390هـ-1971م

بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي جلال

الدين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1964 - 1384هـ.

البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، للفيروز آبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، طبع

دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1421هـ-2000م.

تاريخ آداب اللغة العربية، لجرجي زيدان، مراجعة وتعليق الدكتور شوقي ضيف، طبع دار

الهمال.

تاريخ الأدب العربي، لكارل بروكلمان، تحقيق: عبد الحلیم النجار - رمضان عبد التواب، طبع

دار المعارف، القاهرة، ط5، 1977م.

تاريخ حكماء الإسلام، للبيهقي، تحقيق محمد كرد علي، طبع في مطبعة الترقى، دمشق، ط1،

1946م.

- تفسير الراغب من أول سورة آل عمران - وحتى الآية 113 من سورة النساء، تحقيق ودراسة: د. عادل بن علي الشّدي، ط1، 2003، طبع دار الوطن - الرياض.
- تفسير الطبري " جامع البيان"، محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري، تحقيق أحمد شاکر، طبع مؤسسة الرسالة ط1، 1420هـ - 2000 م
- تفسير القرآن العظيم، للإمام عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق مصطفى مسلم، طبع دار الرشد، الرياض ط1، 1410هـ-1989م.
- تفسير ابن المنذر، لإبراهيم بن المنذر النيسابوري أبو بكر، تحقيق سعد بن محمد السعد، طبع دار المآثر، ط1، 2002 - 1423هـ.
- الدر المصون، السمين الحلبي، تحقيق أحمد محمد الخراط، طبع دار القلم، دمشق.
- ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، طبع دارالمعارف، ط5.
- الراغب الأصفهاني ومنهجه في التفسير مع تحقيق تفسيره سورة البقرة ، الدكتور محمد إقبال فرحات ، مخطوط لم يطبع بعد- رسالة دكتوراة-.
- الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، لعمر الساريسي، مكتبة الأقصى، عمان، 1407هـ-1987م.
- روضات الجنات، للخوانساري، الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني، طبع الدارالإسلامية، ط1، 1991م.
- رياض العلماء وحياض الفضلاء، لميرزا عبد الله أفندي الأصبهاني، تحقيق السيد أحمد الحسيني الأشكوري، طبع مطبعة الخيام، ط1، 1401هـ.
- سفينة البحار، لعباس القمي، طبع دار الاسوة للطباعة والنشر، ط2، 1416هـ.
- سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، طبع مؤسسة الرسالة، ط3، 1405 هـ / 1985 م.
- صحیح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، نشر دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422 هـ.
- العلل، للدار قطني علي بن عمّر بن أحمد بن مهدي، تحقيق محمد صالح الدباسي، طبع مؤسسة الريان - بيروت.
- فضائل القرآن، للحافظ أبي العباس جعفر بن محمد المستغفري، تحقيق أحمد فارس السلوم، طبع دارابن حزم، ط1، 1427هـ.
- فهرست الخزانة التيمورية، لأحمد تيمور باشا، مطبعة دارالكتب المصرية، القاهرة.
- كشف الخفاء، للعجلوني إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1985م.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، تحقيق محمد شرف الدين يالتقايا، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الكليات، لأبي البقاء الكفوي، تحقيق عدنان درويش-محمد المصري، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ - 1998م.
- كنوز الأجداد، لمحمد كرد علي، طبع مطبعة دمشق، ط1، 1950م.
- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية التي تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت: س6، ع5: جمادى الأولى 140هـ.
- المجلة العربية للعلوم الإسلامية: ع32، مج2.
- مجلة مجمع اللغة العربية الأردني: العدد المزدوج (3-4) صفر - جمادى الأولى، عام 1399
- مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مج61، ج1 يناير، 1986م.
- مجمع البلاغة، الراغب الأصفهاني، تحقيق الدكتور عمر الساريسي، طبع مكتبة الأقصى، عمان، 1406هـ-1986م.
- محاضرات الأدباء، للراغب الأصفهاني، طبع شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، بيروت، 1420هـ.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، طبع مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1420هـ، 1999م.
- مسند الشاميين، للطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، طبع مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1405هـ - 1984م.
- معاجم مفردات القرآن (موازيات ومقترحات)، للأستاذ الدكتور أحمد فرحات، طبع ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم وعلومه، 2000م-1414هـ.
- معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، طبع مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1414م-1993هـ
- مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، بتحقيق صفوان داودي، طبع دار دار القلم، دمشق، ط1، 1992م.
- مقدمة جامع التفاسير، الراغب الأصفهاني، بتحقيق الدكتور أحمد حسن فرحات، طبع دار الدعوة، ط1، الكويت، 1405هـ-1984م.
- هدية العارفين، لإسماعيل باشا البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية استانبول سنة 1951، أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.
- الوافي بالوفيات، للصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، تحقيق أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، طبع دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ - 2000م.

Kaynakça

- Aclunî, İsmail b. Muhammed b. Abdulhadi. *Keşfü'l-Hafâ*. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1985.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâvut, vd. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1999.
- Ahmed Timur Paşa. *Fihristü'l-hazâneti't-Timuriyye*. Kahire: Matbaatu Dâri'l-kütübî'l-Mısıriyye, ts.
- Azzam, Muhammed Abduh. *Divan-ı Ebî Tenmam bi Şerhi'l-Hatib et-Tebrizi*. 5. Baskı. b.y. Dâru'l-maarif, ts.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn*. Beyrut: Dâru İhyai't-turasi'l-Arabî, 1951.
- Beyhâkî. *Târihu bukemai'l-İslam*. Thk. Muhammed Kurd Ali. Dimaşk: Matbaatu't-Terakki, 1946.
- Brockelmann, Carl. *Târihu âdâbi'l-Arabî*. Thk. Abdulhalim en-Neccar, Ramazan Abdu't-tevvab. 5. Baskı. Kahire: Dâru'l-maarif, 1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahibü'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır. b.y. Dârü tavki'n-necât, h. 1422.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî. *el-İlel*. Thk. Muhammed Salih ed-Debâsî. Beyrut: Müessesetu'r-reyyan, ts.
- Ebû Kâsım, Abdurrahman b. İshak el-Bağdâdî el-Hindâvî Zeccâcî. *Emâli'z-Zeccâcî*, Thk. Abdusselam Harun. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-cil, 1987.
- Esbehânî, Mirza Abdullâh Efendi. *Riyadu'l-ulema ve biyadu'l-fudela*. Thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî el-Eşkurî. 1.Baskı. b.y. Matbaatu'l-hiyam, h. 1401.
- Ferhat, Ahmed. *Me'âcimu Müfredati'l-Kur'an*. b.y. Tab'u Nedve, 2000.
- Ferhat, Muhammed İkbâl. *Râğib el-İsfahânî ve menhecuhu fi't-Tefsîr me'a tahkik-i Tefsirihi Suretü'l-Bakara*. Doktora Tezi. b.y., ts.
- Fîruzabadî, Mecdüddin Ebû Tahir Muhammed b. Yakub. *el-Bulğa fi terâcim-i eimmeti'n-nahv ve'l-luğa*. b.y. Dâru Sa'dî'd-din li't-tibaa ve'n-neşr ve't-tevzi, 2000.
- Halebî, es-Semin. *ed-Durru'l-mâsun*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrat. Dimaşk: Dâru'l-kalem, ts.
- Halife, Hâcî. *Keşfü'z-Zünun an esâmi kütübî ve'l-ünun*. Thk. Muhammed Şerafettin Yaltkaya. Beyrut: Dârüihyâit-turasi'l-Arabî, ts.
- Havansârî, Mirza Muhammed Bakır el-Musevî el-Havansârî el-Esbehânî. *Ravadâtü'l-cennât*. b.y. Dâru'l-İslamiye, 1991.
- İbnü'l-Enbarî, Ebû Bekr Muhammed b. Kasım. *İdahu'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Thk. Muhyiddin Ramazan. Dimaşk: Matbaatu mecmai'l-luğati'l-Arabiyye, 1971.
- Kara, Ömer. "el-Müfredat". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 31: 398-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kara, Ömer. "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğib el-İsfahani". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012): 101-146.
- Kara, Ömer. "Râğib el-İsfahani'nin İlmî Mirası". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44 (2015): 9-66.

- Kara, Ömer. “Râğıb el-İsfahânî”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. 34: 398-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kara, Ömer. “Râğıb’ın Müfredatında Furuk Malzemeleri: Sunuş Şekilleri ve Tespit Metotları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/23 (2012).
- Kara, Ömer. *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans: Râğıb el-İsfahani Örneği*. İstanbul: Bilge Adamlar, 2009.
- Kefevî, Ebü’l-Beka. *el-Külliyyat*. Thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1998.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu’cemü’l-müellifin*. Beyrut: Müessesetu’r-risale, 1993.
- Kummî, Abbas. *Sefinetü’l-behbâr*. 2. Baskı. b.y. Dârü’l-üsve li’t-tibaa ve’n-neşr, h. 1416.
- Muhammed, Kurd Ali. *Künuzu’l-ecdâr*. b.y. Matbaatü Dimaşk, 1950.
- Müstağfirî, Hafız Ebü Abbas Cafer b. Muhammed. *Fedâilü’l-Kur’an*. Thk. Ahmed Faris Selum. b.y. Dârü İbn Hazm, h. 1427.
- Nisâburî, Ebü Bekr İbrahim b. el-Münzir. Thk. Sa’d b. Muhammed es-Sa’d. b.y. Dârü’l-meâsir, 2002.
- Râğıb el-İsfehani. *Mecmau’l-belağa*. Thk. Ömer Sârisî. Amman: Mektebetü’l-Aksa, 1986.
- Râğıb el-İsfehani. *Muhaderatü’l-üdeba*. Beyrut: Dârü’l-Erkam b. Ebi Erkam, h. 1420.
- Râğıb el-İsfehani. *Mukaddimetü Camiü’t-tefasir*. Thk. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt: Dâru’d-Dave, 1984.
- Râğıb el-İsfehani. *Müfredatü elfazi’l-Kur’an*. Thk. Safvan Davudî. Dimaşk: Dârü’l-Kalem, 1992.
- Râğıb, Ebü Kasım. *el-İ’rikad*. Thk. Şimran el-Aclî. Beyrut: Müessesetü’l-eşref li’t-tibaave’n-neşrve’t-tevzi, 1988.
- Safdî, Salahaddin Halil b. Eybek b. Abdillâh. *el-Vâfi ve’l-Vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnâvut, Türkî Mustafa, Beyrut: Dârü İhyâit-turas, 2000.
- San’ânî, Abdurrezzak b. Hemmam. *Tefsiru Kur’ânî’l-Azîm*. Thk. Mustafa Müslim. Riyad: Dârü’r-rüşd, 1989.
- Sârisî, Ömer. *Râğıb el-İsfehani ve cühuduhu fi’l-luğa ve’l-edeb*. Amman: Mektebetü’l-Aksa, 1987.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetü’l-vuât fi tabakâti’l-luğaviyyîn ve’n-nuhât*. Thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim. Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, 1964.
- Şiddî, Adil b. Ali. *Tefsiru’r-Râğıb min evveli Sureti Âli İmran ve hatte’l-ayeti 113 min Sureti’n-Nisa*. Riyad: Dârü’l-vatan, 2003.
- Taberânî, Ebü Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyüb. *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*. b.y. Müessesetü’r-risale, 1984.
- Taberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerir. *Tefsirü’t-Taberî Camiü’l-Beyan*. Thk. Ahmed Şakir. b.y. Müessesetü’r-risale, 2000.
- Zehebî. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvutî. 3. Baskı. b.y. Müessesetü’r-risale, 1985.
- Zeydan, Corci. *Târîhu âdâbi’l-lugati’l-Arabîyye*. Thk. Şevki Dayf. b.y. Dârü’l-hilal, ts.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-Alam*. 15. Baskı. Beyrut: Dârü’l-ilm li’l-melayin, 2002.

مقاصد الأسرة في القرآن الكريم

هدية غازي علي غازي*

الملخص

نزل القرآن الكريم بمقاصد أصلية، ومقاصد عامة وخاصة، كلية وحزئية، من أجل الفرد والجماعة، وكان من هذه المقاصد التي تهدف إليها القرآن الكريم تكوين الأسرة الصالحة، بوصفها الأساس للمجتمع الصالح، وأساس حضارة الأمة، فبينت آيات القرآن الكريم أحكام الأسرة، بضبط نظامها، وأمرت بما فيه صلاحها، ونهت عما فيه فسادها، فاشتملت على علل وحكم ومعان وأحكام، فما هي أهم المقاصد القرآنية العامة التي لها دور في تمكين مفهوم الأسرة؟ وهل يمكن عدّ بعض المقاصد كالحرية والمساواة وتعيين الحقوق وحفظها من مقاصد الأسرة في الإسلام؟ لا شك أن توضيح هذه المقاصد من الأهمية بمكان من أجل تحديد المقاصد الكلية والتي تعد كدستور تتولد منه الأحكام التشريعية للقضايا المستجدة، كما يساعد على فهم أفضل للجزئيات بالاستناد على الكليات، وإزالة الصورة المشوهة عن الإسلام في الغرب. وهناك مقاصد ثابتة للأسرة في القرآن الكريم مثل: الاهتمام بالفطرة وإصلاح الاعتقاد واعتبار المعنى الأساسي للزواج وإبطال المعاني الأخرى والقرابة أساس الحقوق. وهناك مقاصد للأسرة في القرآن الكريم مرتبطة بالوسائل المتغيرة، والمقصود بالوسائل المتغيرة هي التي تتغير بتغير الحال والظرف، والتي تثبت صلاحيتها لمقاصدها عن طريق الاجتهاد ومن الأمثلة على ذلك: عمل المرأة وربط قوامه الرجل بالإنفاق ومنع الزواج بسبب مرض وراثي.

الكلمات المفتاحية: الأسرة، القرآن الكريم، الزواج، مقاصد، أصول ثابتة، أصول متغيرة.

*د.، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة قنطرة

ÖZ

Kur'an'da Ailenin Hedefleri

Kur'an-ı Kerim, birey ve toplum için orijinal amaçlarla; genel ve özel; külli ve cüzi amaçlarla nazil olmuştur. Kur'an'ın amaçladığı bu hedeflerden biri, güzel bir toplum ve ümmet medeniyeti için temel olarak nitelediği iyi aileyi tesis etmektir. Kur'an ayetleri, sistematik bir şekilde aile ahkâmını açıklamış, aile için iyi olanları emretmiş, kötü olanları da yasaklamıştır. Bu sistem nedenler, hikmetler, anlamlar ve hükümler üzerine kurulmuştur. Bu durumda aile mefhumunun sağlamlaştırılmasında etkin olan Kur'an'ın umumi maksatlarının önemlileri nelerdir? Hürriyet, eşitlik, hakların tayini ve korunması gibi bazı maksatlar, İslam'ın aile ile ilgili maksatlarından sayılabilir mi? Kuşkusuz bu maksatları açıklamak, külli maksatları belirleme ve yeni çıkan sorunlara hukuki hükümlerin kendisinden üretildiği bir hukuk sistemi olması açısından son derece önemlidir. Aynı zamanda bu, külliyata binaen cüzi hükümlerin mükemmel bir şekilde anlaşılmasına ve Batı'da İslam hakkındaki çirkin tablonun izale edilmesine yardımcı olacaktır. Kur'an'da aile için sabit kurallar vardır. Bazıları şunlardır: 1) Fıtrata önem vermek ve inancı islah etmek; 2) Evliliğin temel maksadına itibar edip ötekileri iptal etmek; 3) Akrabalığın hakların temeli olaması. Öte yandan Kur'an'da ortamın değişmesiyle oluşan, doğruluğu ictihada bağlı olan değişken vasıtalarla ilintili aile maksatları da vardır. Bazı örnekler şunlardır: 1) Kadının çalışması ve erkeğin yöneticiliğin harcamaya bağlanması; 2) Evliliğin kalıtsal hastalıklar sebebiyle önlenmesi.

Anahtar Kelimeler: Aile, Kur'an, evlilik, amaçlar, sabit kurallar, değişken kurallar.

ABSTRACT

The Purposes of Family in The Qur'an

Qur'an's revelation original purposes, and public purposes and private, and it was these purposes that the goal of the Koran formation of good family, as the foundation of the community interest, and the basis of the civilization of the nation, stated verses of the Quran provisions of the Family, adjusts the system, and ordered, including the validity, and discouraged about what the corruption, in pits on the ills of the rule and gloss and provisions, what is the most important public purposes Qur'anic that have a role in enabling the concept of family? Is it possible to count some purposes such as freedom, equality and assign rights and preservation of the purposes of the family in Islam? There is no doubt that illustrate these purposes it is important to determine the overall purposes and a constitution which is generated from the legislative provisions of the emerging issues, helping to better understand the particles based on the colleges, and remove the distorted image of Islam in the West. There are objectives fixed for the family in the Koran, such as: 1) Attention innately and repair of belief; 2) Considered the basic meaning of marriage and repeal other meanings, 3) Kinship rights-based. There are the purposes of the family in the Koran linked means changing, and changing the intended means is that change with the case and circumstance, and that proves the validity of its purposes through diligence Examples include: 1) Women's work and linking patriarchal spending, 2) Prevent the marriage because of a genetic disease.

Keywords: Family, Koran, marriage, purposes, fixed, variable.

مقدمة

نزل القرآن الكريم بمقاصد أصلية، ومقاصد عامة وخاصة، كلية وجزئية، من أجل الفرد والجماعة، وكان من هذه المقاصد التي هدف إليها القرآن الكريم تكوين الأسرة الصالحة، بوصفها الأساس للمجتمع الصالح، وأساس حضارة الأمة، فبينت آيات القرآن الكريم أحكام الأسرة، بضبط نظامها، وأمرت بما فيه صلاحها، ونهت عما فيه فسادها، فاشتملت على علل وحكم ومعان وأحكام، فما هي أهم المقاصد القرآنية العامة التي لها دور في تمكين مفهوم الأسرة؟ وهل يمكن عدّ بعض المقاصد كالحرية والمساواة وتعيين الحقوق وحفظها من مقاصد الأسرة في الإسلام؟.

لا شك أن توضيح هذه المقاصد من الأهمية بمكان من أجل تحديد المقاصد الكلية والتي تعد كدستور تتولد منه الأحكام التشريعية للقضايا المستجدة، كما يساعد على فهم أفضل للجزئيات بالاستناد على الكليات، وإزالة الصورة المشوهة عن الإسلام في الغرب، ولكن قبل الخوض في ذلك لا بد من مقدمة سريعة في موضوع التوفيق بين النص التشريعي والواقع اليومي في السطور التالية.

شرعت الأحكام الشرعية ابتداءً متوافقة مع كينونة الإنسان واستطاعته، فالأدلة النظرية والبراهين العقلية، تثبت أن هذه الأحكام تمثلت وتجسدت في أنموذج بشري، وأن التجربة الأولى في السيرة العملية للرسول - صلى الله عليه وسلم - ومن معه من الصحابة، مرت بجميع مراحل الاستطاعة الاجتماعية، وتعاملت معها، ولم تكن الأحكام مجرد قوالب حديدية لصب المجتمعات فيها.

ومن هنا ندرك لماذا ابتعث الله الرسول من البشر، حتى أن ذلك قد شكل إشكالية للكفار، الذين لم يدركوا أبعاد هذا الابتعث، حيث قال الكافرون لرسولهم: " إن أنتم إلا بشر مثلنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان " [إبراهيم:10]، ومن الغريب أن ينكر الكفار نبوة البشر من مثلهم، ولا ينكرون تسلط البشر عليهم، والخضوع لهم بدل الخضوع لشرع الله، الذي يوقف التمييز والتسلط ويحقق التحرر والمساواة.

إن ابتعث الرسول من البشر، يجري عليه ما يجري على سائر البشر من الضعف والقوة والصحة والمرض، إلا ما كان بسبب الاتصال بالوحي تسديداً وتأبيداً، والعصمة من أي مناقضة للنبوة والبلاغ أو حرم لوسائلها، هو الأمر الأقرب للعقل والمنطق، إذ كيف يمكن أن يشكل قدوة وأنموذجاً للبشر ودليلاً على واقعية الأحكام الشرعية، وإمكانية تجسدها من حياة البشر، من لا يحس إحساس البشر ولا يطبق طاقاتهم ولا يتعرض لعوارضهم؟ لذلك نقول: كان يجب أن يكون الرسول من البشر، وعدم كونه منهم، كان سيشكل إشكالية كبيرة.

وعندما نتأمل القيم الإسلامية التي حوطبت فيها الأمة بالكتاب والسنة، نجد أنها تشكل معنى البوصلة الدالة على التوجه، وتشحذ العقل لبيدع في تنزيل هذه القيم على حياة الناس، والصحيح أن هذه المناهج حتى ولو استنبطت من خلال قيم الكتاب والسنة، فلا تمتلك عصمة وقدسية وصوابية الكتاب والسنة، لأنها أفعال

واجتهادات بشرية نسبية، يجري عليها الخطأ والصواب، لذلك فهي خاضعة دائماً للنقد والتقييم والمراجعة و المناصحة والمشاورة، وإن أية محاولة لاعتبارها الإسلام، أو الادعاء لها بالعصمة والصواب المطلق، فإن ذلك يناقض طبيعتها الخاصة بالتعديل والتبديل والإضافة والإلغاء، و لا تعني بالضرورة صوابيتها لكل عصر بمتغيراته الزمانية والمكانية، وإلا كان التجمد والتوقف، الذي يمنع خلود قيم الكتاب والسنة.

وفي الجانب الآخر - لا يعني مجال من الأحوال - إخضاع الأعمال والاجتهادات البشرية للمراجعة والنقد والتقييم إفقادها لقيمتها وإسقاطها، وإنما يعني إضافة إلى قيمتها التاريخية، وبناء الملكة التي تمكننا من النظر الدقيق في ضوء هذه الرؤى المتنوعة والخصبة، فاستطاعة البشر ليست واحدة في كل العصور، حتى عند الفرد الواحد، حيث تتغير نظرتهم إلى الأشياء وحكمهم عليها، مع نمو مداركهم واتساع تجاربه وزيادة علمه، ولو ثبتت رؤيته ونظرتهم للأشياء وحكمهم عليها، لدل ذلك بلا شك على توقف عقله، وتعطل نموه عند حدود تلك النظرة التي لم يتجاوزها.

لذا نحتاج دوماً للنقد والتقييم والمراجعة، التي تمثل روح الحياة المتدفقة ودليل امتدادها، وسبيل خلود القيم وقدرتها على الإجابة عن أسئلة الحياة في كل مراحلها، ولا بد هنا من التأكيد على أن عمليات النقد والتقييم لا تعني الرجوع والإلغاء، ولا هي نوع من العيب صادرة من الهوي والتشهي، وإنما هي اجتهادات شرعية محكمة بمنهج وضوابط وشروط محددة، ويبقى دائماً الإيمان بقيم الكتاب والسنة، والاعتقاد بعصمتها، يشكل الحارس الأمين، والمعيار الأساس لكل اجتهاد.

ومن هنا اشتدت حاجة العلماء إلى البحث في قواعد وضوابط تربط بين فقه الشرع والخبرة بالواقع، ليسير عليها المجتهد في استنباط الوقائع، وهذه الخطوط العريضة للربط بين الطرفين جاءت من حقيقة هامة جداً في الشريعة الإسلامية، وهي أن الإسلام يتعامل مع الواقع والحال التي الناس عليها لا يفترض شكلاً مسبقاً للواقع الاجتماعي لتنزيل أحكامه عليه، وإنما الإنسان والمجتمع هو محل خطابه وحكمه في سائر ظروفه واستطاعته وأحواله، فنشأ من هذه القضية ما يسمى بفقه الواقع أو فقه التنزيل، والمقصود به تفاعل النص مع الواقع، وقد اعتمد هذا العلم على قواعد أساسية من فهم للنص، واستدعائه في المكان والزمان والقدر المناسب، ومن أهم هذه القواعد ما يلي¹:

1. قراءة النص في سياقه الموضوعي

لا يمكن أن يفهم النص بعيداً عن النصوص ذات الصلة بالموضوع، ويعيداً عن المقاصد العامة للشريعة، ونتيجة القراءة الجزئية للنصوص ذهبت جماعة من المسلمين أنّ المؤمن لا تضره معصية ولو كانت كبيرة، واستدلوا بما روي " عن أبي ذر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أتاني آت من ربي،

1 فقه الواقع أصول وضوابط أحمد بوعد

فأخبرني - أو قال: بشربي - أنه: من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة " قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق»²، وذهب فريق آخر بأنّ مرتكب الصغيرة كافر ولا قيمة لأعماله الصالحة واستدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم: " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن"³.

ومثله الكثير على الشرب قائماً ، لقوله صلى الله عليه وسلم ، «لا يشربين أحد منكم قائماً، فمن نسي فليستقي»⁴، مع أنّ هناك أحاديث تميز الشرب قائماً كما أخرج الإمام البخاري تحت عنوان (باب الشرب قائماً)⁵، مثل حديث " أتى علي - رضي الله عنه - باب الرّجبة فشرّب قائماً، وقال : إني رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعل كما رأيتموني فعلت"⁶، ولم يذكر في الباب حديث واحد من أحاديث النهي بل ذكر أحاديث كثيرة تميز ذلك، وروى عدد من الصحابة، وجاء في الموطأ: أنّ عمر وعثمان وعلياً، كانوا يشربون قياماً، وكان سعد وعائشة لا يرون بذلك بأساً⁷، وصحح الإمام الترمذي أحاديث جواز الشرب قياماً، منها حديث: " كنا نأكل على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ونحن نمشي، ونشرب ونحن قيام"⁸، والمسألة لا تستحق التشديد والإنكار.

2. استصحاب مقاصد الدين العامة.

هناك الكثير من العلماء ممن يقرؤون النصوص قراءة حرفية ظاهرية، لا تتجاوز المبني إلى المعنى، بحيث يركزون على ظاهر النص فقط، بعيداً عن المعنى والمفهوم، وهذا يخالف منهج الصحابة في فهم النصوص حيث كانوا يرون فقه القرآن فريضة، ولقد خصص الإمام الشاطبي لمعالجة هذا الموضوع فصلاً في كتابه الموافقات سماه: المعاني هي المقصودة⁹.

وهذه الظاهرة هي نتيجة طبيعية لمن لم يتمرس بالفقه وأصوله، ولم يعرف مذاهب العلماء في الاستنباط، ولم يهتم بدراسة مقاصد الشريعة، وتعليل الأحكام ورعاية المصالح وتغيير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال.

ولذلك يحرم كل أنواع الصور الفوتوغرافية، وتقوم معركة من أجل خلق اللحية أو تحريك الأصبع في

2 أخرجه البخاري في صحيحه، ب رقم 1237.

3 أخرجه البخاري في صحيحه، برقم 2475.

4 أخرجه مسلم في صحيحه ، برقم 2026.

5 أخرجه البخاري في صحيحه، 7 / 110.

6 المصدر السابق.

7 أخرجه مالك في الموطأ، 2 / 925 ، حديث 13.

8 أخرجه الترمذي في جامعه ، 3 / 300، برقم 1880.

9 الموافقات : الشاطبي، 2 / 67.

التشهد، كما استدلل بقوله تعالى: [وَلَيْسَ الذَّكُّرُ كَالْأُنثَى] - آل عمران: 36 - على أنّ الذكر أفضل من الأنثى مع أنّ الآية تثبت الغيرية، ولا تثبت فضلاً لأحد على أحد.

ولابد لأجل تفادي ذلك، من معرفة مراتب الناس مع الأعمال، وأنّ الأصل في العبادات هو التعبد دون النظر إلى ما فيها من مصالح ومقاصد، بخلاف العادات فالأصل فيها هو النظر إلى ما فيها من مصالح ومقاصد، وأنّ المأمورات مراتب ودرجات فهناك مستحب وسنة مؤكدة وواجب وفرض، وأنّ الفرض نوعان عيني وكفائي، وهناك أركان وهناك قربات فردية وقربات جماعية، وهناك أعمال للقلوب وأعمال للجوارح، وأنّ المنهيات مراتب؛ كذلك فهناك مكروه تنزيهاً، ومكروه تحريماً، وهناك مشتهات؛ ومنها الحرام الصريح، والحرام نوعان كبائر وصغائر، والكبائر تتفاوت فمنها موبقات وهكذا.

ومن يتتبع منهج الرسول - صلى الله عليه وسلم - يجد كيف كان يهتم بمراتب الناس في الأعمال، ويجد أجوبة متعددة لسؤال واحد نظراً لتعدد السائلين واختلاف أحوالهم، ومن يقرأ سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم يلاحظ كيف كان يخاطب النبي - صلى الله عليه وسلم - حسب أفهامهم وقدراتهم، وقد روي عن علي - رضي الله عنه - أنه قال: " حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله"¹⁰.

كما كان يراعي أحوالهم في الشدة والرخاء وفي المنشط والمكروه، كما قال صلى الله عليه وسلم: " لا تقطع الأيدي في السفر ولولا ذلك لقطعته"¹¹.

وكان يلبي حاجات الناس ويرأف بهم، وقد قال لمعاذ: " يا معاذ أفتان أنت ثلاث مرات..... إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف فإنّ فيهم الضعيف والسقيم"¹².

3. التفريق بين البعدين التشريعي والبشري في شخصية الرسول - صلى الله عليه وسلم -

يجتمع في شخصية الرسول - صلى الله عليه وسلم - بعدين أساسيين في حياته، بُعد بشري يحمل كل صفات البشر، فهو يخطئ ويصيب، ويفرح ويحزن ويبيكي، ويضحك، ويأكل كما نأكل، ويمشي في الأسواق، ويؤكد على هذا البعد أنّه كان يستشير أصحابه، ويسأل أهل الخبرة والتخصص في مجالهم. ولذلك جاء عن أم سلمة، قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ

10 فتح الباري شرح البخاري : 3 / 127.

11 أخرجه أبو داود في سننه: 458/6، برقم 4408، وقال محقق الكتاب الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح، فقد قال ابن عدي في "الكامل" في ترجمة بسر بن أبي أرطاة - ويقال في اسمه: ابن أرطاة -: لا أرى بإسناده بأساً. قلنا: ونقل المناوي عن الذهبي أنه قال تعقياً على قول ابن معين عن بسر بأنه كان رجل سوء: الحديث جيد لا يُردُّ بمثل هذا، وقال ابن حجر في "الإصابة" 1 / 289 عن إسناده هذا الحديث: إسناده مصري قوي.

12 أخرجه البخاري في صحيحه برقم 705، ومسلم في صحيحه برقم 465.

يكونَ أَلْحَنَ بِحَجَّتِهِ من بعض، فأقضي له على نحوٍ مما أسمع منه، فمن قضيتُ له من حقِّ أخيه بشيءٍ، فلا يأخذُ منه شيئاً، فإنَّما أقطعُ له قطعةً من النار¹³، فيثبت لنفسه جانب بشريته، ولا بد من الفصل في ذلك بين ما هو اجتهاد بشري، أو عادة اجتماعية، كأنواع ما يأكله، وطريقة مشيه ونوع ملابسه وألوانها وأحجامها، وبين ما هو وحي يجب إتباعه.

والْبُعد الثاني هو البعد التشريعي، الذي يبلغ عن الله بكليات الشريعة ومقاصدها التي يغلب عليها الثبات، وهو بُعد يسدده الوحي إذا أخطأ فيرجع عما عزم عليه أو همّ به أو فعله، كأخذه الفدية من أسرى بدر، وتحريم زوجاته وعبوسه في وجه عبد الله بن أم مكتوم.

وعندما يحدث خلط بين هذين البعدين، وتقل فيه ضوابط الفصل بينهما، ينشأ الخلاف بين فريقين: الأول يطوِّع في منهج الرسول وسنته، على الجانب النظري القابل للاجتهاد ما عدا الشعائر التعبدية، والثاني يجعل كل ما صدر عن الرسول من فعل وقول واجب الاتباع، حتى الأحكام والتوجيهات المرتبطة بدائرة السياسات وإدارة الدولة وشؤون الرعية، وكل هذا يحدث بسبب عدم القراءة الكلية للنصوص وعدم القراءة المقاصدية للنص.

4. تحديد الثوابت والمتغيرات في الأحكام الشرعية

هناك أحكام في الفقه الإسلامي تحتاج إلى فهم عميق ودقيق، وإلى ميزان واضح لتأخذ قدرها المقدر ومكانها المناسب، في زمانها المناسب وبحجمها المناسب، وإلاً ستتعلل الحياة وتنقلب الموازين، وسيتحول مبدأ التسامح و التنازل إلى التباغض والتنافر، ومبدأ التكامل إلى التآكل، وستنقلب السنن إلى الفرائض، والمباحات إلى مكروهات، والجزئيات إلى الكليات والوسائل إلى المقاصد.

وتتضح عظمة الإسلام في جمعه بين ثبات مقاصده وكلياته وحدوده وقيمه، وبين تغيّر وسائله ومرونة جزئياته وتأقلمه مع تطورات العصر، وفي الحديث " من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"¹⁴، والفقيه هو من يدرك هذه الفروق ويعطي كل ذي حق حقه.

ومن خصائص الشريعة أنّها تجمع بين الثبات والمرونة، فالثبات في الأصول والأهداف، والمرونة في الفروع والوسائل، فالثابت فيها يقاوم الذوبان والانحلال، والمرن فيها يلائم كل جديد، فالثبات في الأحكام التي جاءت بها النصوص المحكّمة والقطعية، وأجمعت الأمة عليها كفريضة الصلاة وتحريم الربا والزنى، فلا يجوز نقاش في موضوع الزكاة اكتفاء بالضرائب، أو إباحة الزنى والخمر ترغيباً وتشجيعاً في السياحة، والمرونة في الأحكام التي

13 أخرجه البخاري في صحيحه برقم 2680، ومسلم في صحيحه برقم 1713.

14 أخرجه مسلم في صحيحه برقم 1037.

جاءت بما النصوص الظنية وفيما لا نص فيه، وقد يعتمد الفقهاء القياس على المصلحة أو الاستحسان أو إلى العمل بشرع من قبلنا أو الأخذ بقول الصحابي، وقد يعتمد الفقهاء على قواعد مأخوذة من استقراء النصوص والوقائع مثل: الضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، وغير ذلك من القواعد الفقهية والأصولية.

وقد تحرم الشريعة المباحات لمصلحة عامة، كما منع الرسول -صلى الله عليه وسلم- من ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام عندما كان بالناس جهد ومجاعة¹⁵، ومنع عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان أن يتزوج يهودية وطلب منه أن يخلي سبيلها حتى لا يقتدي به المسلمون خوفاً من كساد سوق الفتيات المسلمات¹⁶، ومن هذا الضابط الأخير سنفصل الثابت والمتغير فيما بمس مقاصد الأسرة في القرآن الكريم.

المبحث الأول : المقاصد الثابتة للأسرة في القرآن الكريم وأمثلة عليها

أولاً : مفهوم الأسرة ومقاصدها وأثر ذلك في رعاية الحقوق والواجبات في المجتمع

الأسرة هي اللبنة الأولى في المجتمع الإنساني، وهي نواته وعماده؛ لأن الإنسان يُولد فيها، وينشأ في أحضانها، ويتعرع في جنباتها، ويتطبع بطباعها، وتنغرس فيه بذور الفضيلة والرذيلة، والاستقامة والانحراف، ثم يخرج إلى المجتمع متأثراً بأسرته وتربيته الأولى.

والأسرة في نظر الشرع : هي الجماعة التي ارتبط ركنائها بالزواج الشرعي والتزمت بالحقوق والواجبات بين طرفيها، وما نتج عنها من ذرية، وما اتصل بها من أقارب، وأقرب الألفاظ لهذا الاصطلاح في القرآن هو: الأهل أو الآل أو العائلة من الأقارب، أما الأسرة في علم الاجتماع الغربي فهي: أي علاقة معبرة جنسياً أو علاقة بين والد وطفل.

ونظام الأسرة في الإسلام: هو تلك الأحكام والمبادئ التي تتناول الأسرة بالتنظيم بدءاً من تكوينها ومروراً بقيامها وانتهاء بتفريقها، فلا أسرة بدون زواج فإما زواج وإما زنا، ولا علاقة بين رجل وامرأة إلا بالزواج، فقد

15 إنما نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي لمصلحة اقتضته، ثم رخص النبي صلى الله عليه وسلم بذلك بزوال ما يقتضيه. روى مسلم 1971 من حديث السيدة عائشة عن النبي يكن، قال: "إنما نهيتمكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا واذخروا وتصدقوا".

والدافة - فيما قال ابن الأثير - : قوم من الأعراب يردون المصر. يريد أنهم قوم قدموا المدينة عند الأضحى، فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي، ليفرقوها ويتصدقوا بها، فينتفع أولئك القادمون بها".

وروى مسلم أيضاً 1974 من حديث سلمة بن الأكوع أنه قال: قالوا: يا رسول الله، نفعنا كما فعلنا عام أول؟ يعني في ترك الادخار فقال: "لا، إن ذلك عام كان الناس فيه بجهد، فأردت أن يفتشوا فيهم". وقد ورد النسخ في أحاديث عدد من الصحابة. انظر مسند أحمد: 163/8، حديث 4558. قال ابن كثير في التفسير 583/1: وهذا إسناد صحيح

حرّم الإسلام السفاح والمخادنة أي العشيقات والصدىقات، والسفاح والمخادنة قد يدفع إليهما الطبع لكن لا يرض عنها العقل والشرع، وهو لا يليق بالإنسان الذي كرمه الله وفضله علي كثير ممن خلق، فالزواج هو الوسيلة المشروعة والأساس الوحيد لتكوين الأسرة، وهو الطريق لقوة الأسرة والتآزر بين أفرادها، لأن شعور الكراهية هو الشعور المتبادل بين ولد الزنا وأبويه، وعليه يمكن أ، نقول أن أركان الأسرة المسلمة هي :

1- قيام رابطة بين رجل وامرأة يقصد بها الدوام تقتضي معيشة واحدة وممارسة علاقات قاصرة عليهما.

2- اعتراف المجتمع بهذه الرابطة وما ينتج عنها.

3- نشوء مجموعة من الحقوق والواجبات المتبادلة.

وهذا التعريف للأسرة وأركانها مأخوذ من قول الله سبحانه: [يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا] -النساء : 1-.

ومن أوائل من تناول مقاصد الأسرة في إطار الحديث عن مقاصد الشريعة من العلماء الإمام الغزالي الشافعي -رحمه الله- في كتابه "الإحياء"، والإمام الشاطبي في "الموافقات"، ومن المعاصرين: الإمام ابن عاشور في "مقاصد الشريعة"، ومن بعده الدكتور جمال الدين عطية في "تفعيل مقاصد الشريعة"، فالإسلام ينظر إلى الأسرة على أنها مؤسسة واحدة، مبنية على الحب والوئام، وإن كانت متعددة الأركان والأعضاء، وملؤها الحب والحنان، والرحمة والمودة، والتعاون والتكامل في الأدوار والوظائف، يتبادر أعضاؤها إلى أداء ما عليهم من مسؤوليات تجاه الآخرين من منظور المسؤولية والتكليف الشرعي، وهذه الواجبات هي في حقيقتها حقوق بقية أطراف المؤسسة، فالزوج عليه واجبات في إطار الأسرة، وهذه الواجبات هي حقوق الزوجة والأبناء وبقية الأقارب والأصهار، والزوجة كذلك عليها واجبات هي عبارة عن حقوق الزوج والأطفال وبقية أعضاء الأسرة، وكذلك الحال في الأبناء والأقارب ونتج عن ذلك مقصدين مهمين في بناء المجتمع الصالح وهما :

1- أثر مقاصد الشريعة في رعاية حقوق الآباء والأزواج.

2- أثر مقاصد الشريعة في رعاية حقوق الذرية والأطفال ومن هذه الحقوق حق حسن اختيار الأبوين، وحق إثبات النسب، والتأديب في أذنيه عند الولادة وتحنيكه، والختان والعقيقة وحلق الرأس، وحق الرضاعة والحضانة الآمنة والنفقة، وحسن التربية والتأديب وتعليمه أصول دينه وآدابه، والعدل بين الأبناء، وحق الحفاظ على أمواله.

ثانياً : من المقاصد الثابتة للأسرة في القرآن الكريم وأمثلتها

1. الفطرة وإصلاح الاعتقاد أهم مقصدين لبناء الأسرة

إن مراد الله تعالى من نزول القرآن الكريم، هو العمل بتعاليمه وتشريعاته، لذلك جعل الله الشريعة مناسبة لعقول المخاطبين، ليتمكنوا من العمل بها بدوام وانتظام، وكانت أصوله مبنية على الفطرة بمعنى ألا تكون

ناظرة إلا إلى ما فيه الصلاح في حكم العقل السليم، غير مأسور للعوائد ولا للمذاهب، قال تعالى : [فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبدل خلق الله، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون] - الروم : 30-، ومعنى فطر الناس على الدين الحنيف أن الله خلق الناس قابلين لأحكام هذا الدين، وجعل تعاليمه مناسبة لخلقهم، غير نائين عنه ولا منكرين له، مثل إثبات الوحدانية لله، لأن التوحيد هو الذي يتوافق مع العقل والنظر الصحيح، حتى لو ترك الإنسان وتفكيره، ولم يلحق اعتقاداً ضالاً لاهتدى إلى التوحيد بفطرته¹⁷.

والفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسداً وعقلاً، ووصف الإسلام بالفطرة المقصود به الفطرة الباطنية العقلية وليس الظاهرية الجسدية، لأن الإسلام عقائد وتشريعات مدركة بالعقل، وأصل الاعتقاد فيه جار على مقتضى الفطرة العقلية، أما تشريعاته وتفاريعه فهي: إما فطرية أيضاً، أي جارية على وفق ما يدركه العقل، وإما أن تكون لصلاحه ما لا يناهض فطرته، فقوانين المعاملات فيه راجعة إلى ما تشهد به الفطرة، ويدخل فيها الآداب التي اصطلحت عليها العقول الصحيحة، ومنها أصول وقواعد حفظ النسب والعرض خاصة، فإذا خفيت هذه المعاني الفطرية، أو التبتت بغيرها، فالعقوبون بتمييزها هم العلماء والحكماء الذين تمرسوا بحقائق الأشياء، والتفريق بين متشابهاتها، وسبروا أحوال البشر، وعصموا أنفسهم بوزع الحق عن أن يميلوا مع الأهواء.

والمأمل في آيات العقيدة يجد أن المقصد منها هو الإصلاح والتعليم، ولن يكون الإصلاح إلا بالتعليم لأنه يظهر القلب من الأوهام والخرافات، ويعلم النفس عدم الخضوع لغير الله، والإذعان لغير ما قام عليه دليل، كما ينشأ عن هذا الاعتقاد، عزة النفس، وأصالة الرأي، وحرية العقل، فأول ما ابتدأ به الإسلام، وأكثر ما تعرض له هو إصلاح الاعتقاد، فمبدأ كل إصلاح هو إصلاح الفكرة¹⁸.

قال تعالى : [قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ عَلَىٰ نَفْسِكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِهْلَاكِ نَفْسِكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تُفْرِقُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ] - الأنعام : 151-، فقد ابتدأت بالنهي عن الإشراك لأن إصلاح الاعتقاد هو مفتاح باب الإصلاح في العاجل والآجل، ونعت الآية على المخاطبين تقليد الآباء والأجداد، فقد اعتمدت الشريعة على زرع الوازع الجليبي في النفوس حتى لا تتهاون بحدود الشريعة، وهو بمثابة التمهيد للوازع الديني، فكان كافياً لتطبيق التشريعات الخاصة بحفظ النسل وحقوق الزوجات، فحفظ الأزواج موجود في الجبلية، وقل التعرض لحفظ الأبناء لنفس السبب.

17 انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور 21 / 90.

18 التحرير والتنوير 3 / 194.

الأمثلة :

1- واجب الوالدين

ولا شك أن الإصلاح منوط بداية بالوالدين، ذلك أنهما أول من يتولى تأديب الابن وثقيفه، وهما أكثر الناس ملازمة له في صباه، وهذا معنى قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : " ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها جدهاء"¹⁹، فإذا سلم من تضليل أبويه فقد سار بفطرته شوطاً حتى تعرض له المؤثرات الأخرى، إن خيراً فخير أو شراً فشر، واقتصر النبي - صلى الله عليه وسلم - على الأبوين لأنهما أقوى أسباب إدخال الولد في عقيدتهما، وهذا المعنى أكده القرآن الكريم من خلال دعوة لقمان لابنه بعدم الشرك في قوله تعالى : [وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم] -لقمان : 13-، فقد ابتدأ لقمان موعظة ابنه بطلب إقلاعه عن الشرك بالله لأن إصلاح الاعتقاد أصل إصلاح العمل، وسمى الشرك ظلماً عظيماً لأن فيه ظلماً لحقوق الخالق، وظلم المرء لنفسه إذ يضع نفسه في حضيض العبودية لأخس الأشياء، وظلم لأهل الإيمان حين يبعث الشرك الناس على أذاهم.

2- تحريم اللواط

سمى القرآن الكريم اللواط فاحشة في قوله تعالى : [ولوطاً إذ قال لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ، إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ] -الأعراف: 80-81-، ووجه تسمية هذا الفعل الشنيع فاحشة وإسرافاً أنه يشتمل على مفساد كثيرة : منها استعمال الشهوة الحيوانية في غير محلها، فالله تعالى خلق في الإنسان هذه الشهوة لإرادة بقاء النوع بقانون التناسل، حتى يكون الداعي إليه قهرياً ينساق إليه الإنسان بطبعه، فقضاء تلك الشهوة في غير الغرض الذي وضعها الله لأجله اعتداء على الفطرة وعلى النوع، ولأنه يغير خصوصية الرجل بالنسبة إلى المفعول به، ولأنه مفض إلى قطع النسل أو تقليه، ولأن ذلك الفعل يجلب أضراراً للفاعل والمفعول بسبب استعمال محلين في غير ما خلقا له²⁰، وقد بين الله تعالى فظاعة هذا الفعل وكونه مخالفاً للفطرة في قوله تعالى : [أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ، وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رُبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ] -الشعراء : 166-.

2- اعتبار المعنى الأساسي للزواج وإبطال المعاني الأخرى

من أعظم ما جاء به القرآن الكريم مراعاته للمعاني الحقيقية، وهي التي لها تحقق في نفسها، بحيث لا تفتقر العقول السليمة إلى معرفة عادة جارية أو قانون ما في أدراك ملاءمتها للمصلحة أو منافقتها لها، نحو كون العدل جالباً للمنافع، وكون الوأد ظلماً، فلا عبرة لما تميل إليه العقول الشاذة، وتشمل الحقائق هنا الاعتبارات،

19 أخرجه البخاري في صحيحه برقم 1358. وأخرجه مسلم في صحيحه برقم 2658.

وهي المعاني التي توجد في اعتبار المعترف، مثل الأمور النسبية كالزمان والمكان، أو التابع لوجود حقيقتين مثل الأبوة والبنوة، وقد نزل القرآن الكريم باعتبار المعاني الحقيقية وإبطال المعاني الوهمية، وقد حفلت أحكام الأسر بذلك كما سنبين.

الأمثلة :

1- إبطال التبني

وإبطال التبني من اعتبار الحقائق في التشريع الأسري، فقد كانوا في الجاهلية يجعلون للمتبني أحكام البنوة كلها، وكان من أشهر المتبنين في عهد الجاهلية زيد بن حارثة تبناه النبي - صلى الله عليه وسلم-، وعامر بن ربيعة تبناه الخطاب أو عمر بن الخطاب، فنزلت آيات إبطال التبني في قوله تعالى : [مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ] -الأحزاب : 4-، إذ أن إثبات النسب بالتبني مجرد دعوى موهومة لا تحقق لدلولاتها في الخارج، لأن البنوة الحقيقية تنشأ من الخصائص الوراثية التي تحملها نطفة الرجل لا من كلمة تقال، لذلك عدت الآية الدعوة من جملة الأقوال التي لا تعدو الأفواه، في قوله تعال : [وما جعل أديعاءكم أبناءكم] أي : إبطال ترتيب آثار البنوة الحقيقية من الإرث، وتحريم القرابة، وتحريم الصهر، فالقرابة وشيخة دموية ليس للوالدين حق التصرف فيها بحسب الهوى، فمن تنازل عن ابنه هبة أو بيعة فقد اعتدى على حقه التمتع بنسبه، وحرمه من حضن الأمومة وعطفها، وجعله عرضة للصدقات النفسية الحادة، إذ شعوره بالاجتثاث عن أصله يوم يكشف كونه مجرد دعي، خليق بأن يزعرع تركيبه النفسي مما يؤدي إلى تشويش فكره، واضطرابات نظام حياته وإثارة النزاع بينه وبين أسرته الموهومة، فينقلب حبه إلى كراهية، وعطفه إلى قسوة، واطمئنانه إلى حيرة وقلق، وعدّ الدعي في منزلة الابن موجب لحرمان الأقارب من مال التركة كلاً أو بعضاً، وهذا المعنى يتضح في قوله تعالى : [ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله فان لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم، وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم وكان الله غفوراً رحيماً] -الأحزاب : 5 -، وهذا الأمر إيجاب أبطل به ادعاء المتبني متبناه ابناً له، والمراد بالدعاء النسب، والمراد من دعوتهم بأبائهم ترتب آثار ذلك، وهي أنهم أبناء آبائهم لا أبناء من تبناهم²¹.

2- تحريم الظهار

ومعناه أن يقول الرجل لزوجته : أنت علي كظهر أمي، وكان هذا قولاً يقولونه في الجاهلية يريدون به تأييد تحريم نكاح الزوجة، وهو مشتق من الظهر ضد البطن لأن الذي يقول لامرأته : أنت علي كظهر أمي، يريد بذلك أنه حرّمها على نفسه كما أن أمه حرام عليه، وقد كان الظهار طلاقاً في الجاهلية يقتضي تأييد التحريم،

فنزله قوله تعالى : [الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّنْ نَسَأْتُهُمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ] - المجادلة : 1-2-، تمهيدا لإبطال أثر صيغة الظهار في تحريم الزوجة بما يشير إلى أن الأمومة حقيقة ثابتة لا تصنع بالقول إذ القول لا يبطل حقائق الأشياء، كما نفى وجود قلبين للإنسان في خوفه في قضية النبي، ودلت الآية على تحريم ثلاثة أشياء : أحدها : تكذيب الله تعالى من فعل ذلك، الثاني : أنه سماه منكرا وزورا، والزرور الكذب وهو محرم بالإجماع، الثالث : إخباره تعالى عنه بأنه يعفو عنه ويغفر، ولا يعفى ويغفر إلا على المذنبين.

والمقصود من هذه الآية إبطال تحريم المرأة التي يظاهر منها زوجها، وتحقيق فعل أهل الجاهلية لتحريمهم زوجاتهم بالظهار، وقد جعل الله الكفارة فدية لذلك وزجرا ليكيف الناس عن هذا القول²².

3- القرابة أساس الحقوق

إن ربط الأحكام بمجرد الألفاظ والمباني دون الالتفات لمدلولاتها ومسمياتها موجب لنقض قاعدة الشرع في عد الحقائق والمعاني المؤثرة ودحض الأوهام، لذلك قضى الشارع في قوله تعالى : [وَأَوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا الَّذِينَ تَقَعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَاءِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا] - الأحزاب : 6-، بنسخ التوارث بموجب الأخوة الدينية، إذ كان مجرد تشريع مؤقت روعي فيها حال المسلمين في بداية تكوين المجتمع المسلم، وذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما نزل بالمدينة مع من هاجر معه، جعل لكل رجل من المهاجرين رجلا أحبا له من الأنصار، فأخى بين أبي بكر الصديق وبين خارجه بن زيد، وبين الزبير وكعب بن مالك، وبين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع، وبين سلمان وأبي الدرداء، فتوارث المتأخون منهم بتلك المؤاخاة زمانا كما يرث الإخوة، ثم نسخ ذلك بهذه الآية، فبينت الآية أن القرابة هي سبب الإرث لا الانتساب الجعلي²³.

لذلك أكد الإسلام على حقوق الأقارب في الميراث والنفقة، والسبب العقلي في تأكيد رعاية هذا الحق أن القرابة مظنة الاتحاد والألفة والرعاية والنصرة، فلو لم يحصل شيء من ذلك لكان ذلك أشق على القلب وأبلغ في الإيلام، وكلما كان أقوى كان دفعه أوجب، فلهذا وجبت رعاية حقوق الأقارب، ومن هنا نجد أن مناط النفقة والإرث في الإسلام الأبوة والبنوة ونحوهما من الأواصر الجبلية، لذا أسقط الشارع عد الأحوال والأوصاف المضطربة كالحب والكراهية والشفقة، لاختلافها باختلاف الأشخاص، وإنما عدل الشارع عن التعليل بما صونا للحقوق، وقطعا مادة النزاع بين الأقارب، وحفظا لكيان الأسرة من التصدع.

2. إقرار الأحوال الصحيحة للتشريع الأسري وإلغاء الفاسدة منها

23 التحرير والتنوير : 11-15/28.

24 المصدر السابق : 21 / 270.

للتشريع مقامان : الأول تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها، الثاني : تقرير أحوال صالحة اتبعها

الناس²⁴، من ذلك :

الأمثلة :

1- تحريم العضل

عرف من شأن الأولياء في الجاهلية وما قاربها، الأنفة من أصهارهم، عند حدوث الشقاق بينهم وبين ولاياهم، وربما رأوا الطلاق استخفافاً بأولياء المرأة، فحملتهم الحمية على قصد الانتقام منهم عندما يرون منهم ندامة، ورغبة في المراجعة، ويؤكد ذلك ما روي من أن معقل بن يسار قال: كنت زوّجتُ أختاً لي من رجل، فطلقتها، حتى إذا انقضت عدتها جاء يخطبها، فقلت له: زوّجتك وأكرمتك وأفرستك، فطلقتها ثم حئتَ تخطبها؟ لا والله لا تعود إليها أبداً، قال: وكان رجلاً لا بأس به، وكانت المرأة لا تكره أن ترجع إليه، فأنزل الله هذه الآية: [فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ] - البقرة: 232-، فقلت: الآن أفعل يا رسول الله. فزوّجها إياه، ولم يقع تسميتها في الصحيح²⁵.

فقوله تعالى : [وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَّعِبُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] - البقرة : 232 -، المراد منه مخاطبة أولياء النساء بالأبلا بمنعوهن من مراجعة أزواجهن بعد أن أمر المرافقين بإمساكنهن بمعروف ورغبهم في ذلك، إذ قد علم أن المرأة إذا رأت الرغبة من الرجل الذي كانت تألفه وتعاشره لم تلبث أن تقرن رغبته برغبتها، فإن المرأة سريعة الانفعال، عاطفية التصرف، فإذا جاء منع فإنما يجيء من قبل الأولياء، ولذلك لم يذكر الله ترغيب النساء في الرضا مراجعة أزواجهن، ونهى الأولياء عن منعهن من ذلك، وقوله تعالى : " إذا تراضوا بالمعروف " شرط للنهي، لأن الولي إذا علم عدم التراضي بين الزوجين، ورأى أن المراجعة ستعود إلى دخل وفساد فله أن يمنع مولاته نصحا لها، وفي هذا الشرط إيماء إلى علة النهي: وهي أن الولي لا يحق له منعها مع تراض الزوجين بعود المعاشرة، ووجه النهي بينه تعالى في قوله : [ذلكم أركى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون] -البقرة : 232-، ومعنى أركى وأطهر أنه أوفر للعرض وأقرب للخير، فأركى : دال على النماء والوفر، وذلك أنهم يعضلونهن حمية، فأعلمهم الله أن عدم العضل أوفر للعرض، لأن فيه سعياً إلى استبقاء الود بين العائلات التي تقاربت بالصهر والنسب، فإذا كان العضل فيه معنى الضيم، فالإذن لمن بالمراجعة حلم وعفو، وأما في قوله تعالى : [وأطهر] فهو معنى أنزه،

24 مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية : ص : 179.

25 فتح الباري شرح البخاري : 9 / 160.

أي أنه أقطع لأسباب العداوات والأحقاد، بخلاف العضل الذي قصدتم منه قطع العود إلى الخصومة، وماذا تضر الخصومة في وقت قليل يعقبها رضا²⁶.

2- تقييد الزواج بأربع

لم يكن في الجاهلية للزوجات حد، فقد كان الرجل فيهم يتزوج العشرة فما دون ذلك، فلما جاء الإسلام اباح التعدد ولكنه قيده بأربع جريا على معهوده في ربط الأحكام بالضبط، قال تعالى: [وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا] -النساء: 3-، وخوف عدم العدل معناه عدم العدل بين الزوجات، أي عدم التسوية، وذلك في كل ما يدخل تحت قدرة المكلف وطاقته دون ميل القلب²⁷، وقد شرع الله تعدد النساء للقادر العادل لمصالح: منها أن في ذلك وسيلة إلى تكثير عدد الأمة، ومنها أن ذلك يعين على كفالة النساء اللاتي هن أكثر من الرجال في كل أمة، ولأن الرجال يعرض لهم من أسباب الهلاك في الحروب والشدائد ما لا يعرض للنساء، ومنها أن الشريعة قد حرمت الزنا لما يجر إليه من الفساد في الأخلاق والأنساب، فناسب أن توسع على الناس في تعدد النساء لمن كان من الرجال ميالا للتعدد، ومنها قصد الابتعاد عن الطلاق إلا للضرورة.

ولم يكن في الشرائع السابقة حد للزوجات، والإسلام هو الذي جاء بالتحديد، فأما أصل التحديد فحكيمته ظاهرة: من حيث إن العدل لا يستطيعه كل أحد، وإذا لم يقدّم التعدد على قاعدة العدل بينهن اختل نظام العائلة، ونشأ عقوق الزوجات أزواجهن، وعقوق الأبناء آباءهم بأذاهم في زواجهم وفي أبنائهم، لذا كان التعدد يجب أن يكون منضبطا للمصالح المرتبطة بها، وغير عائد على الأصل بالإبطال، وأما الانتهاء في التعدد إلى الأربع فيمكن أن تكون حكمته نسبة إلى عدد النساء من الرجال في غالب الأحوال، وباعتبار المعدل في التعدد، فليس كل رجل يتزوج أربعاً، فلو فرضنا أن المعدل يكشف عن امرأتين لكل رجل، فهذا يدلنا على أن النساء ضعف الرجال، وقد أشير إلى هذا فيما جاء في الحديث أنه يكثر النساء في آخر الزمان حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد²⁸.

المبحث الثاني: المقاصد المرتبطة بالوسائل المتغيرة للأسرة في القرآن الكريم وأمثالها

يعتبر التمييز بين المقاصد والوسائل من أهم القضايا المنهجية، التي تعين على امتلاك الحس الشرعي العملي الذي يضع الفقيه على الجادة الصحيحة في معالجة القضايا المستجدة، واطعاً الأمور في مواضعها بدون مبالغة ولا تفريط، والمقاصد هي المصالح المحتملة والمفاسد المبتعدة أما الوسائل فهي الأمور التي تسبق المقاصد

26 التحرير والتنوير : 2 / 428.

27 أضواء البيان : 1 / 317.

28 فتح الباري شرح البخاري : 6 / 158.

وتوصل إليها، أو هي الطرق المفضية إليها بحسب وضع الشرع واجتهاد العقل، وذلك على نحو: اشتراط الطهارة وسيلة لصحة الصلاة، وتعظيم الخالق وعبادته وسيلة لمقصد تمكين الأخلاق في النفس الإنسانية، ومنع البيع في الجمعة وسيلة لمقصد حرمة الصلاة وحضورها، وما قاله الإمام العزُّ بن عبد السلام -رحمه الله تعالى: "واعلم أن فضل الوسائل مترتب على فضل المقاصد"²⁹، يدل على أن أهمية الوسائل نابعة من أهمية مقاصدها التي جاءت لتحقيقها.

فالوسائل إذن هي كل ما أوصل إلى المقاصد، وهي مرتبطة بها من حيث الحصول وعدمه، وحكمها هو حكم ما أفضت إليه من منع أو إيجاب أو تحريم أو تحليل وكما يجب النظر في المقاصد والالتفات إليها، يجب كذلك النظر في طرائقها التي تفضي إليها.

ومن المعروف أن من الوسائل ما هو محرم ومنها ما هو مباح، حتى أكد العزُّ بن عبد السلام - رحمه الله تعالى - بقوله: "وإثم وسائل المفاسد دون إثم المفاسد كما أن أجر وسائل المصالح دون أجر المصالح"، وقد يتوصل بالقول الواحد والعمل الواحد إلى ألف مصلحة وألف مفسدة.

لذا كان من المهم عند تطبيق الوسيلة على مقصود الشارع مراعاة نقطتين مهمتين وهما :

- طبيعة النصوص والأدلة والآثار المنطوية على مقاصدها ومصالحها في جانب الجلب، ومفاسدها وأضرارها في جانب الدرع.
- طبيعة الحوادث والمستجدات الكونية والإنسانية التي تقتضي المعالجة الشرعية لها وفق المنظور المقاصدي المتين.

والوسائل منها ما هو ثابت وهو يشمل جملة الأحكام الوضعية، وكيفيات وتفصيل العبادات كاشتراط الطهارة، وأصول المعاملات كالزواج المؤبد، وقواعد ومسائل الاعتقاد، وغير ذلك من الأمور التي جعلها الشارع وسائل لتحصيل مقاصدها، ومنها ما هو متغير وهو محل الكلام في هذا المبحث.

فالوسائل المتغيرة هي التي تتغير بتغير الحال والظرف، والتي تثبت صلاحيتها لمقاصدها عن طريق الاجتهاد، وهي تشمل سائر المجالات التشريعية الظنية والاحتمالية التي تعددت معانيها وصورها وكيفياتها، أو المجالات التي لم توجد نصوص وأحكام تجاهها، بالإضافة إلى كونها تمثل الطرق غير الثابتة والتي تتعين إلى مقاصدها بطريق الاجتهاد المضبوط حسب تغيرات الأوضاع، وطروء المستجدات، وطبيعة النصوص، ومملكة الفقيه وأحواله.. ويكون دور المجتهد متمثلاً في تحديد الوسائل إلى المقاصد، أو في تحديد أحسن الوسائل إذا تعددت وتداخلت وتعينت جميعها طرقاً إلى مقصد واحد أو مقاصد كثيرة، وبذلك تكون الوسائل الاجتهادية موطناً رحباً لإعمال العقل والنظر، وبحث أنجع المسالك، وأقرب الطرائق، وأحسن الكيفيات إلى تحصيل المنافع والمصالح، ودرء

المفاسد والمضار، وفق مقصود الشارع ومراده، إذ إن الوسائل قد شرعت لأن بما تحصيل أحكام أخرى، فينبغي حينئذ لزوم خدمتها للمقاصد وتدعيمها لها، ويمكن أن تمثل لذلك فيما يلي :

الأمثلة :

1- عمل المرأة وربط قوامة الرجل بالإنفاق

نزلت في المدينة المنورة آيات " القوامة " في قوله تعالى : [الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ] -النساء : 34-، وفي ظل المفهوم الصحيح لهذه القوامة تحررت المرأة المسلمة من تقاليد الجاهلية الأولى، وشاركت الرجال في العمل العام مختلف ميادين العمل العام، فكان مفهوم القوامة حاضراً طوال عصر الرسالة دون عوائق في طريق المرأة.

ولحكمة إلهية قرن القرآن الكريم في آيات القوامة بين مساواة النساء للرجال، وبين درجة القوامة التي للرجال على النساء، بل وقدم هذه المساواة على تلك الدرجة، عاطفاً الثانية على الأولى ب " واو " العطف، دلالة على المعية والاقتران، أي أن المساواة والقوامة صنوان مقتزمان، يرتبط كل منهما بالآخر، وليسا نقيضين³⁰.

هذه الحكمة وضحتها الآية الكريمة عند الحديث عن شعون الأسرة وأحكامها في قوله تعالى : [ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم]-البقرة : 228-، فالآية تُقرر أن للنساء حقوقاً مثل ما عليهن من واجبات، وهذا يعني أن كل حق للمرأة يقابله حق للرجل فالحقوق إذن متماثلة.

وقد جاء البيان لهذه الدرجة التي للرجال على النساء في سياق الحديث عن أحكام الأسرة، وتوزيع العمل والأنصبة بين طرفي الميثاق الغليظ الذى قامت به الأسرة الرجل والمرأة فإذا بآية القوامة تأتي تالية للآيات التى تتحدث عن توزيع الأنصبة والحظوظ والحقوق بين النساء وبين الرجال، دونما غبن لطرف، أو تمييز يخل بمبدأ المساواة، وإنما وفق الجهد والكسب الذى يحصل به كل طرف ما يستحق من ثمرات، في قوله تعالى : [ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله إن الله كان بكل شيء عليمًا، ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت أممناكم فآتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شيء شهيداً، الرجال قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ..] -النساء : 32- 34-. ولقد فقه حبر الأمة، عبد الله بن عباس، الحكمة الإلهية في اقتران المساواة بالقوامة، فقال في تفسيره لقوله تعالى :-[ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف] تلك العبارة الإنسانية، والحكمة الجامعة: " إننى لأتزين لامرأتى، كما تتزين لى، لهذه الآية " ³¹.

30 تفسير محمد شلتوت، 1 / 243.

31 السنن الكبرى : كتاب القسم والنشوز، باب حق المرأة على الرجل.

والقوامة تعني: القيام على الشيء رعاية وحماية وإصلاحاً، وقد ذكر المولى عز وجل لهذه القوامة سببين اثنين أولهما: وهي.

وثانيهما: كسي.

أما الأول منهما: فهو ما أشار إليه قوله تعالى: " بما فضل الله بعضهم على بعض " ، أي جعل منهم الأنبياء والخلفاء والسلطين، وزيادة التعصيب والنصيب في الميراث، وجعل الطلاق بأيديهم، والانتساب إليهم، ودرجة القوامة هنا هي من باب رعاية رُبان الأسرة الرجل لسفينتها، وأن هذه الرعاية هي مسؤولية وعطاء، وليست ديكتاتورية ولا استبدادا ينقص أو ينتقص من المساواة التي قرنها القرآن الكريم بهذه القوامة، بل وقدمها عليها.

والسبب الثاني في جعل القوامة للرجل على المرأة هو: ما أنفقه عليها، وما دفعه إليها من مهر، وما يتكلفه من نفقة في الجهاد، وما يلزمه في العقل والدية، وغير ذلك مما لم تكن المرأة ملزمة به، وقد أشار إليه في الآية بقوله: " وبما أنفقوا من أموالهم " .

وإذا تخلى الرجل عن ميزته التي ميزه الله تعالى بها فلم ينفق على امرأته، ولم يكسها، فإن ذلك يسلبه حق القوامة عليها، ويعطيها هي الحق في القيام بفسخ النكاح بالوسائل المشروعة، هذا هو ما يقتضيه تعليل القوامة في الآية الكريمة بالإنفاق.

فكل شعون الأسرة تُدار، وكل قراراتها تُتخذ بالشورى، أي بمشاركة كل أعضاء الأسرة في صنع واتخاذ هذه القرارات، فالشورى واحدة من الصفات المميزة للمؤمنين والمؤمنات، في كل ميادين التدبير وصناعة القرار.. والأسرة هي الميدان التأسيسي والأول في هذه الميادين.

وينص القرآن الكريم على تأسيس قرار الرضاعة للأطفال قائما على الشورى بين الأسرة، في قوله تعالى : [والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادوا فصلاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما أتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير " البقرة] - 233-235.

وإذا كانت القوامة ضرورة من ضروريات النظام والتنظيم في أية وحدة من وحدات التنظيم الاجتماعي، لأن وجود القائد الذي يحسم الاختلاف والخلاف، هو مما لا يقوم النظام والانتظام إلا به.

فلقد ربط القرآن هذه الدرجة في الريادة والقيادة بالمؤهلات وبالعطاء، وليس بمجرد " الجنس " فحاء التعبير: " الرجال قوامون على النساء "، وليس كل رجل قوام على كل امرأة، لأن إمكانات القوامة معهودة في الجملة والغالب لدى الرجال، فإذا تخلفت هذه الإمكانيات عند واحد من الرجال، كان الباب مفتوحاً أمام الزوجة إذا امتلكت من هذه المقومات أكثر مما لديه لتدير دفعة الاجتماع الأسرى على نحو ما هو حادث في هذا العصر.

وأما قوله تعالى: " وللرجال عليهن درجة"، فهو يوجب على المرأة شيئاً، وذلك أن هذه الدرجة درجة الرياسة والقيام على المصالح، المفسرة بقوله تعالى: [الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم].

فالمصلحة تقتضي فهم مبني على فكر متزن، أهما مع الرجل قد خلقا من نفس واحدة وتساويا في الحقوق والواجبات، اختلفت وظائف كل منهما اختلاف تكامل خصائصهما الطبيعية لعمارة الدنيا وعبادة الله الواحد الأحد.

2- منع الزواج بسبب مرض وراثي

لما كان الزواج في الإسلام: رابطة شرعية محكمة بين رجل وامرأة على وجه الدوام والاستمرار، الأصل فيه الإباحة وفيه غاية ومقصد، وتتعلق به أنواع من المصالح الدينية والدنيوية، ومن ذلك:

- السكينة بين الزوجين وحفظ النساء و القيام عليهن والإنفاق.

قد اقتضت حكمة الله أن جعل لكل من الذكر والأنثى خواص تقتضي وجوب الزواج بينهما، لتحصل لهما السكينة الحسدية والعقلية، ذلك أن القوة الجنسية لكل منهما لا تندفع إلا بهذا التزاوج، وقد بين الله ذلك في قوله تعالى: [هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا] -الأعراف: 189-، كما أن طبيعة الرجل تختلف عن طبيعة المرأة، فلكل منهما دوره في الأسرة كما -بيناه سابقاً-، فقال تعالى: [الرَّجُلُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ] -النساء: 34 - .

- صيانة النفس عن الزنا.

بين ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله: " من استطاع الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء" ³².

- تكثير عباد الله تعالى وأمة الرسول صلى الله عليه وسلم.

وتحقيق مباحة الرسول صلى الله عليه وسلم بأتمته، كما قال صلى الله عليه وسلم: " تناكحوا تكثروا فاني أباهي بكم الأمم يوم القيام" ³³، فالزواج بغاياته ومقاصده الثلاثة حقيقة وواقعة مشتركة بين الإنسان في ماضيه وحاضره ومستقبله، ولكن هذا الزواج له قضايا ومشكلات تتعلق بحال الزوجين، أو أحدهما من الناحية الجسمية والعقلية، وقد تطرق الفقهاء في سابق عهدهم إلى هذه الأحوال، ومنها أمراض العته والعتة والجب والخصاء والرتق والقرن والجذام ورائحة الفم ونحو ذلك، مما رتبوا عليه أحكاماً منها ما يقضي بفسخ عقد الزواج، في حال وجود أي من هذه الأمراض عند الزوجين.

32 أخرجه البخاري في صحيحه برقم 1905.

33 أخرجه عبد الرزاق في مصنفه 173/6، برقم 10391.

ومع مرور الزمن، وتطور مفاهيم الإنسان، مشكلاته الاجتماعية جدت عليه نوازل وقضايا يجد من اللازم عليه التعامل معها وفقاً لمفاهيمه. ومن هذه النوازل تطور مفهوم الوراثة، واكتشاف العديد من الأمراض المعدية، ولما كان هذا العقد يعقد للعمر، تتحقق الحاجة إلى ما هو من مقاصد هذا العقد، ومن مقاصده أن يتمتع كل من الزوجين بالآخر، يكون كل منهما مطمئن النفس بأن لا تنتقل له الأمراض من شريكه، وأن يرزقوا بالذرية، وأن تكون هذه الذرية خالية من الأمراض التي يمكن أن تنتقل من أحد الأبوين أو كلاهما للأبناء.

وفي ظل أصبح العالم يشجع إجراء الفحص الطبي للشباب والفتاة المقبلين على الزواج، بهدف تقليل الحالات المرضية، وخاصة الوراثة، بين الأجيال المقبلة من المواليد، وفي حين سارعت دول بإصدار تشريعات ملزمة لإجراء هذا الفحص لكل عروسين، وذلك للوصول إلى هدف أسمى وهو بناء أسرة، جديدة خالية من الأمراض الوراثة.

فهل يجوز للدولة أن تتدخل وتصدر التشريعات اللازمة لإجراء الفحص الطبي للخاطبين للتأكد من خلوهما من الأمراض الوراثة، ومنع إتمام عقد الزواج بسبب المرض الوراثي؟

التكليف الشرعي لمنع إتمام عقد الزواج بسبب المرض الوراثي

أولاً : حكم التداوي

الأصل في حكم التداوي أنه مشروع. وتختلف أحكام التداوي باختلاف الأحوال والأشخاص، فيكون واجباً على الشخص إذا كان تركه يفضي إلى تلف نفسه أو أحد أعضائه أو عجزه، أو كان المرض ينتقل ضرره إلى غيره، كالأضرار المعدية، ويكون مندوباً إذا كان تركه يؤدي إلى ضعف البدن ولا يترتب عليه ما سبق في الحالة الأولى، ويكون مباحاً إذا لم يندرج في الحالتين السابقتين، ويكون مكروهاً إذا كان بفعل يخاف منه حدوث مضاعفات أشد من العلة المراد إزالتها³⁴.

وقد علم من الشرع بالضرورة مشروعية التداوي، وأن حكمه في الأصل الجواز، توفيراً لمقاصد الشرع في حفظ النوع الإنساني، المعروف في ضرورياته باسم " حفظ النفس "، ومما يدل على مشروعيته: ما روى أبو خزيمة عن أبيه قال: سألت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقلت: يا رسول الله أرأيت رقى نسترقئها ودواء نتداوى به وتقاة نتقيها هل ترد من قدر الله شيئاً؟ قال: هي من قدر الله³⁵.

34 الفقه الإسلامي وأدلته: 173/7.

35 مشكاة المصابيح: 21/1-97.

وكما أن التداوي مشروع، فإن العمل على عدم نقل العدوى ودرء الأسقام وانتشار الأمراض الوراثية والوقاية من أسباب المرض مشروع أيضاً، قال العز بن عبد السلام: "الطب كالشرع، وضع لجلب مصالح السلامة والعافية ولدرء مفاسد المعاطب والأسقام"³⁶.

وقد جاء في دعاء زكريا عليه السلام: [هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ] - آل عمران:38-، وفي دعاء الصالحين: [وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا] - الفرقان:74-

فالمحافظة على النسل من الكليات الخمس التي اهتمت بها الشريعة، فلا مانع من حرص الإنسان على أن يكون نسله المستقبلي صالحاً غير معيب، ولا تكون الذرية صالحة وقرة للعين إذا كانت مشوهة وناقصة الأعضاء متخلفة العقل، وكل هذه الأمراض يمكن تجنبها بالفحص الطبي.

وعن عمر بن الشريد عن أبيه قال كان في وفد ثقيف رجل مجذوم فأرسل إليه النبي -صلى الله عليه وسلم- إنا قد بايعناك فارجع وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي -صلى الله عليه وسلم قال: لا عدوى ولا هامة ولا صفر واتفقوا المجذوم كما يتقى الأسد³⁷ وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال لا تحذوا النظر إليهم يعني المجذومين³⁸.

فقد أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- بالتوقي من الأمراض والابتعاد عن مواطن المرض وعدم مخالطة أصحابها لما يترتب على هذه المخالطة من انتقال العدوى، فأفاد ذلك مشروعية الوقاية من أسباب الأمراض، ولا يخفى أن اقتران زوجين مهياين للمرض الوراثي هو من قبيل العدوى المنهي عنها، لأن المرض الوراثي سينتقل إلى بعض الذرية

كما اتفق الفقهاء حديثاً على جواز إجراء الفحص الطبي اختيارياً لمن أراد ذلك، وقد جاء في فتوى مجلس الإفتاء الأوروبي: "لا مانع شرعاً من الفحص الطبي بما فيه الفحص الجيني للاستفادة منه للعلاج مع مراعاة الستر. ولا مانع من اشتراط أحد الخاطبين على الآخر إجراء الفحص الجيني قبل الزواج. ولا مانع من اتفاهما على إجراء الفحص الطبي (غير الجيني) قبل الزواج على أن يلتزما بأداب الإسلام في الستر وعدم الإضرار بالآخر³⁹.

- كما ذهب مجموعة من الفقهاء حديثاً منهم: د.محمد الزحيلي، و د.محمد شبير، و د.عارف علي عارف، و د.أسامة الأشقر.

36 القواعد الكبرى: 4/1.

37 أخرجه البيهقي في السنن الكبرى : 356/7، حديث 14246.

38 أخرجه البيهقي في السنن الكبرى : 356/7، حديث 14247.

أنه يجوز لولي الأمر إصدار قانون يلزم فيه كل المتقدمين للزواج بإجراء الفحص الطبي بحيث لا يتم الزواج إلا بعد إعطاء شهادة طبية تثبت أنه لائق طبياً.⁴⁰

ثانياً : الفحص الطبي ومقاصد الشريعة

إن حفظ النسل يعد من مقاصد الشريعة الخمسة الضرورية التي جاء الشرع بحفظها وتحريم كل ما يخل بها، قال الغزالي: مقصود الشرع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة⁴¹.

وقال الشاطبي: "ومجموع الضروريات خمسة هي: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة"⁴².

فقول الغزالي: فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة يشمل كل ما فيه حفظ لهذه الأصول، وإجراء الفحص الطبي فيه حفظ للنسل وذلك بوقاية الذرية من الإصابة ببعض الأمراض الوراثية.

كما أن الشرع جاء بالمحافظة على هذه الضروريات الخمس من جانبين :

الأول : من جانب الوجود بالحث على ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها.

الثاني: من جانب العدم بمنع ما تختل به أو تنعدم، وفي هذا يقول الشاطبي والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع عنها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم فقوله "والحفظ لها يكون بأمرين... والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها" فيه دلالة على أن كل ما يؤدي إلى درء الإخلال بحفظ النسل يكون مشروعاً، ويدخل في ذلك الفحص الطبي لأن توارث الأمراض الوراثية يؤدي إلى ضعف النسل⁴³.

وقد جاء العديد من القواعد الشرعية التي تبين أن الشريعة جاءت لمصالح العباد، ولتدفع الضرر عنهم، بل تمنع الضرر قبل وقوعه، ومن هذه القواعد الشرعية⁴⁴:

القاعدة الأولى: "لا ضرر ولا ضرار"

40 مجلة عكاظ عدد 1845 تاريخ 2006/7/5

41 المستصفي 1/174.

42 الموافقات : 3 / 2.

43 المرجع السابق : 3 / 24.

44 الأشباه والنظائر : 1 / 86-87.

وجه الاستدلال بالقاعدة وعلاقة ذلك بالمقاصد: إن عدم إجراء الفحص الجيني فيه ضرر بالذرية في حالة كون الوالدين حاملين للجينات المعتلة لأن ذلك يؤدي إلى انتقال هذه الجينات إلى الذرية ومن ثم إصابة بعضها بهذا المرض الوراثي الذي يسببه هذا الجين المعتل ولا طريق لمعرفة سلامة الراغبين في الزواج من الأمراض الوراثية الشائعة إلا بالفحص الجيني فيتعين درءا لهذا الضرر.

القاعدة الثانية: "إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما"

وجه الاستدلال بالقاعدة وعلاقة ذلك بالمقاصد إذا وقع التعارض بين مفسدتين فإننا نراعي أعظمهما ضررا على أخفهما وبالنظر في الفحص الجيني وما قد يترتب عليه من مفسد كإفشاء نتائجه أو إحجام الراغبين عن الزواج أو تكلفته المادية وغيرها فإننا نجد أن عقدة عدم إجراءه* أعظم وذلك لما قد يترتب عليها من إصابة النسل ببعض الأمراض الوراثية وهذه المفسدة راجعة على النسل الذي يعد حفظه من مقاصد الشريعة الضرورية ومن ثم فإن المتعين تقدم هذه المفسدة وعدم النظر إلى ما قد تترتب على هذا التقلم من مفسد.

القاعدة الثالثة: "الدفع أولى من الرفع"

وجه الاستدلال بالقاعدة وعلاقة ذلك بالمقاصد: أنه إذا أمكن رفع الضرر قبل وقوعه فهذا أولى من رفعه بعد وقوعه والغرض من الفحص الطبي هو الحد من زواج المورثات المعتلة ومن ثم تقليل المواليد المصابين بالأمراض الوراثية وفي ذلك تحقيق لرفع الضرر قبل وقوعه الذي هو أسهل من رفعه بعد وقوعه لأن وقاية المولود من المرض الوراثي قبل وقوعه أسهل من رفعه ومعالجته بعد وقوعه.

وبناء على ما دلت عليه مقاصد الشريعة وقواعدها العامة ونظرا لما يتضمنه الفحص الطبي من دفع الضرر قبل وقوعه فإنه يجوز فعله شرعا.

ثالثاً: سلطة ولي الأمر في تقييد المباح

المباح هو: ما لا يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، وبالتالي فهو يستوي فيه الفعل والترك. أي أن الفرد المسلم حر بأن يفعل وحر بأن يترك فهو بالخيار، وإليه يعود الترجيح بين الفعل والترك بناءً على تقدير مصلحته، وقد يحدث أن يتولى ولي الأمر هذا الترجيح نيابة عن المسلمين وبموجب تقدير المصلحة العامة، لأن تصرف ولي الأمر منوط بالمصلحة. وقد ينهى عن المباح سداً للذريعة.

وقد أولت الشريعة ولي الأمر مكانة كبيرة فأمرت بطاعته وحرمت معصيته حتى تستقيم أمور الرعية ويتمكن من تحقيق الغاية التي نصب لها.

ولقد ذهب عدد كبير من الذين كتبوا في السياسة الشرعية إلى حق ولي الأمر في أن يأمر بمباح فيصير واجباً على من أمرهم به، أو أن ينهي عن مباح فيصير حراماً على من نهاهم عنه. استدلالاً بقوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ] -النساء: 59-.

ولعل هنالك العديد من الشواهد والتي تم فيها تقييد التصرفات المباحة منها:

1- تزوج حذيفة بن اليمان رضي الله عنه يهودية فكتب إليه عمر رضي الله عنه أن يفارقها فقال إني أخشى أن تدعوا المسلمات وتكحوا المومسات , وفي رواية تزوج حذيفة يهودية، فكتب إليه عمر: أن خل سبيلها، فقال: أحرام هي؟ فكتب إليه عمر: لا، ولكن أخاف أن تواقعوا المومسات منهن⁴⁵.

ومن المعلوم في الشرع أن نساء أهل الكتاب حل للمؤمنين ولكن أمير المؤمنين عمر حشي مفسدتين إحداهما: إما التساهل في شرط الإحصان والعفاف المشروط بالمحسنات من الذين أوتوا الكتاب، فيقع المسلم في المومسات والفاجرات، وإما كساد سوق الفتيات المسلمات، وهو باب في سد الذرائع، سلكه الإمام حسب ما تقتضيه السياسة الشرعية، فأراد أن يمنع الشر قبل وقوعه.

2- قصة الصحابي سمرة بن جندب أنه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار قال ومع الرجل أهله قال فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به ويشق عليه فطلب إليه أن يبيعه فأبى فطلب إليه أن يناقله فأبى فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فطلب إليه النبي صلى الله عليه وسلم أن يبيعه فأبى فطلب إليه أن يناقله فأبى قال فهبه له ولك كذا وكذا أمرا رغبة فيه فأبى فقال أنت مضار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصاري اذهب فاقلع نخله⁴⁶.

3- وقول عمر بن الخطاب للضحاك الذي منع مرور جدول مياه عن طريق أرضه إلى أرض جار له: "والله ليمرن به ولو على بطنك"⁴⁷.

فلما كان هنالك ضرا واقعا بالغير من خلال تصرف الشخص فيما هو مباح له، منعه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث سمرة، وكذلك عمر رضي الله عنه في حديث الضحاك، وكذلك الأمر فإن الضرر متوقع من زواج الحاملين للأمراض الوراثية على الذرية، فجاز لولي الأمر منع ذلك قبل وقوعه، أما الحديث الأول وهو حديث حذيفة رضي الله عنه فقد أراد عمر رضي الله عنه أن يمنع الشر قبل وقوعه. وقد تأكد بالعلم أن منع إجراء عقد الزواج بسبب الأمراض الوراثية هو من قبيل منع انتشار الأمراض الوراثية في المجتمع المسلم، والعمل على إيجاد مجتمع بلا أمراض وراثية. وعلاج الأمراض الوراثية يكون بالوقاية منها لأن ذلك وسيلة لتجنب حصول المرض والفحص الطبي فيه وقاية من الأمراض الوراثية وذلك بتقليل الزواج بين حاملي الجينات المعلقة.

الخاتمة والتأج

إن المتأمل في شريعة الله عز وجل تأمل الفطن، يتضح له كم هي مبنية على أصول إنسانية واسعة، تستهدف إسعاد الإنسان وصونه عن الشرور، تتعامل معه في جميع أحواله، وتتماشى ومختلف أوضاعه.

45 انظر، أحكام القرآن للحصاص: 16/2..

46 أخرجه أبو داود في السنن 315/3، وقال محققه إسناده ضعيف لانقطاعه.

47 أخرجه مالك في الموطأ: 218/2. حديث 2897.

إن الشريعة - كما يقول ابن القيم رحمه الله - مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها. في هذا الإطار، حاولت أن أربط فقه الواقع بالدعوة الإسلامية، فخلصت إلى ما يلي:

1- إن فقه الواقع هو الفهم العميق لما تدور عليه حياة الناس وما يعترضها وما يواجهها. ولا يتم ذلك

إلا بتوفير العناصر الثلاثة: إدراك المؤثرات البيئية، فقه الحركة الاجتماعية، سير أغوار النفس البشرية.

2- إن هناك تطرفين نتجا عن جمود الاجتهاد: تطرف يدعو إلى أولوية الواقع على كل نص، وتطرف

يدعي أن الكتاب والسنة فيهما ما يغني عن هذا الفقه، وما علينا إلا أن نطبقهما بحرفيتهما، وهذا لقلّة فهمهم لدين الله عز وجل، أو لسوء فهمهم له.

3- إن القرآن الكريم في جميع توجيهاته راعى الواقع الإنساني، وتعامل مع الإنسان انطلاقاً من واقعه،

وكذلك كانت سنة النبي -صلى الله عليه وسلم-، وهدي الصحابة والخلفاء الراشدين، رضوان الله عليهم. وقد أردنا بإيراد الصور والنماذج منها أن نستدل على أن فقه الواقع ليس أمراً مبتدعاً، وإنما له أصول من الكتاب والسنة واجتهاد السلف، ووجوده ضروري، فالمتبصر بواقع المجتمع وظروفه، (كالذي يلازم السوق، يتصد الصفقات المواتية، فالصافق المتاجر، يجلس الأيام والأسابيع ينتظر ولا يشتري، ثم فجأة تعرض له صفقة بثمن بخس، يدرك بجواسه وحدسه أنه سيربح منها من بعد، فيسارع إلى الشراء، فلو لم يكن جالساً في السوق مراقباً منافسيه، لما عرفها، ولو لم تكن نقوده بجيبه لسبقه غيره، فلأنه كان يقظاً متحفزاً مليء الجيب أتاه الريح، ولو اكتفى منصباً في ركن خلفي من مقهى السوق إلى قاص يقص عليه خبر نجاح التجار لألتهه القصص، وحدثته الأوهام والأحلام).

4- إن مقاصد الشريعة بمثابة الضوء الذي يحدد لنا كيف نتعامل مع الواقع، فكانت في نظرنا الضابط

الأول الذي يضبط علاقة الدعوة بالواقع، وكانت الضوابط الأخرى، القياس، الاستصلاح، الاستحسان، الاستصحاب، العرف، نابعة أو تابعة للضابط الأول. وأردنا بما أن نبين أن الواقع لا يمكن أن يعتبر إلا في ضوء هذ الضوابط، ولا يخرج عنها، وإلا كان ذلك تحريفاً لدين الله عز وجل، وتبديلاً لملامح الشريعة.

5- إن مهمة الترجيح، أو الاجتهاد، ليست مهمة أيّ كان، وليست حقاً مشاعاً، كما يدعي

بعضهم، وإنما هي أمر جماعة من العلماء المختصين الأتقياء، الورعين الحافظين لحدود الله، الأمانة على شرعه. ولا نريد أن ينحصر فقه الواقع في مجال الأحكام الفقهية، إنما نريده أن يتعدى ذلك إلى مختلف مجالات الحياة،

سياسة، واقتصادًا، واجتماعًا، وتنظيمًا وتنفيذًا، من أجل إعادة الصورة الحقيقية للمجتمع الإسلامي الذي يرضى الله عز وجل ويرضاه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المراجع

الإبهاج في شرح المنهاج شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، الإمام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب، دراسة وتحقيق: د. أحمد جمال الزمزمي، نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط: 1، 1424 هـ / 2004م.

الاجتهاد المقاصدي حجيته.. ضوابطه.. مجالاته، نور الدين بن مختار الخادمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر أصدر ضمن سلسلة دورية تصدر كل شهرين تسمى بـ (كتاب لأمة)، ط: 1، 1419 هـ - 1998 م.

تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير)، حمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية - تونس 1984 هـ.

تفسير ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي أبو الفداء عماد الدين، المحقق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، 1420 هـ - 1999م.

تفسير القرآن الكريم، علي بن محمد الحارث، الهند، 1916 م.

تفسير القرآن بالقرآن من أضواء البيان، محمد الأمين بن محمد المختار الحكي الشنقيطي - سيد محمد ساداتي الشنقيطي، دار الفضيلة - دار الهدى النبوي، 1426 هـ - 2005 م.

سنن الترمذي (مع أحكام الألباني، ت: مشهور) المؤلف: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي أبو بكر، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط: 3، 1424 هـ - 2003م

صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري أبو عبد الله، دار ابن كثير - دمشق بيروت، 1423 هـ - 2002 م.

فتح الباري شرح صحيح البخاري (ت: دار الحرمين) المؤلف: ابن رجب الحنبلي المحقق: مكتب تحقيق دار الحرمين، مكتبة الغرباء الأثرية، 1417 هـ - 1996م.

الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر، 1405 هـ - 1985 م.

فقه الواقع أصول وضوابط، أحمد بوعود، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط: 1، 1/1 / 2006 م .

الفوائد في اختصار المقاصد القواعد الصغرى، العز بن عبد السلام، ت: إيد الطباع، دار الفكر

المعاصر بيروت لبنان 1996 م.

مجلة عكاظ صحيفة عكاظ صحيفة يومية سعودية عربية تصدر من مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر وتعتبر عكاظ الصحيفة الأولى على مستوى المملكة العربية السعودية.

المحقق: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط: 1.

المستصفي من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ت: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة.

مشكاة المصابيح، الخطيب التبريزي، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط: 2،

1399 هـ - 1979 م.

لمصنف، عبد الرزاق بن همام الصنعاني أبو بكر، ت: حبيب الرحمن الأعظمي: المجلس العلمي -

جنوب أفريقيا، ط: 1، 1390 هـ - 1970 م.

مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد بن أحمد بن مسعود البيهقي، دار الهجرة، ط

1، السعودية، الرياض، 1998 م.

الموافقات في أصول الفقه، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، تحقيق: عبد الله دراز،

الناشر: دار، المعرفة - بيروت، 1968 م.

Kaynakça

- Bev'ûd, Ahmed. *Fıkhu'l-vâkı 'usûl ve davâbıt*. b.y. Darü's-selam li't-tibae ve'n-neşr ve't-tevzi ve't-terceme, 2006.
- Beyhâkî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 3. Baskı. b.y. Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîb-i Buhârî*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2002.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. Thk. Muhammed Abdus-selam Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413.
- Ğırnâtî, İbrahim b. Musa el-Lahmî el-Mâlik. *el-Muvafekât fi usul'l-fikh*. Thk. Abdullah Dıraz. Beyrut: Darü'l-marife, 1968.
- Hâdimî, Nureddin b. Muhtar. *el-İctihadü'l-makasîdî hücciyetuhu davabituhu mecâlâtuhu*. Katar: Vizaretü'l-evkaf ve şuunî'l-İslamiyye, 1998.
- Hanbelî, İbn Receb. *Fethü'l-bârî şerh-i Sahîb-i Buhârî*. Thk. Mektebetü Tahkik-i Dari'l Haremeyn. b.y. Mektebetü'l-ğurebai'l-eseriyye, 1996.
- Hâris, Ali b. Muhammed. *Tefsîrül-Kur'ani'l-Kerîm*. Hindistan: y.y. 1916.
- İbn Abdisselam, el-'İzz. *el-Fevaid fi ihtisari'l-makasîd el-kavaidü's-suğra*. Thk. İyad et-Tabba. Beyrut: Darü'l-fikri'l-muasır, 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed. *et-Ta'vîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tünisiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Hemmam, Ebu Bekr Abdurrezzak es-San'ânî. *Musannef*. Thk. Habibü'r-Rahman el-Azamî. Cünub Afrika: el-Meclisü'l-İlmî, 1970.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmadü'd-din İsmail b. Ömer el-Kureşî, ed-Dımaşkî. *Tefsîru İbn Kesîr*. Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selame. b.y. Daru Taybe, 1999.
- Sübki, Takiyü'd-din Ali b. Abdulkâfi, Tacü'd-din Abdulvehhab. *el-İbhac fi Şerhi'l Menahic şerhun ala minhaci'l-vusul ila ilmi'l-usul*. Thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî, Nureddin Abdulcebbar Sağîrî. Dubai: Darü'l-Buhus li'd-diraseti'l-İslamiyye ve İhyai't-türas, 2004.
- Tebrîzî, Hatib. *Mişkatü'l-mesabih*. Thk. Muahammed Nasîrüddin el-Elbânî. 2. Baskı. b.y. el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1979.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sure. *Sünen-i Tirmizî*. b.y. y.y. ts.
- Yubî, Muhammed Sa'd b. Ahmed b. Mes'ud. *Makasidü's-Şeria ve alâkatüha bi'l-edilleti's-şer'iyye*. Riyad: Darü'l-Hicre, 1998.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslamî ve edilletuhu*. b.y. Daru'l-Fikr, 1985.

İtikadî-İlmî Düalite ve Toplumsal Ahlâk*

Ahmet ÇELİK**

ÖZ

Bireysel ahlak ile toplumsal ahlak arasında kopmaz bir bağ vardır. Bireysel ahlakı oluşturan en önemli unsur da dindir. Din ile toplum arasındaki ilişkide tutarsızlık, ahlaksızlığa ya da kötü ahlak örneklerine neden olacaktır. Tarih boyunca yakımlan bu konu, kelâm açısından da önemlidir. Bu çalışmamızda ahlak ile kelâmî anlamda ilim arasındaki bağa değinmeye çalıştık. Hareket noktamız ise bu bağın oluşturduğu düal yapının toplumsal ahlaka tesirleri olmuştur. Buradaki tesir toplumsal değişme meselesini gündeme getirmiştir. Bu konuyu da sosyolojik ya da felsefî yönünden evvel kelimacılar nezdinde ele almaya çalışacağız. Bu yaklaşım, çalışmamızın bu konudaki diğer çalışmalarından farkını göstermektedir. Çalışmamızda ayrıca konunun anlaşılması açısından kötünden iyiye gitme anlamında, Kur'an'ın çizdiği "toplumsal değişme" kavramına, bazı kelimacıların nasıl yaklaştığını değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: İtikad, İlim, Düal, Toplumsal Ahlâk, Değişim.

ABSTRACT

Duality of Creed-Science and Social Moralty

There is an unbreakable bond between social morality and personal morality. Religion is the most important elements of personal morality. Inconsistencies in the relationship between religion and society, will lead to immorality or bad moral example. This issue, which burned throughout history, it is important in terms of kalam. In this study, we try to point out the link between morality and science theological sense. Our starting point has been the impact of social morality natural structure formed this bond. Here influence of social change has brought the issue to the agenda. This issue is also before the sociological or philosophical direction we will try to address in terms of theologians. This approach, our study shows that different from other studies on this subject. In addition to this, we will evaluate how the approach of some theologians the Quran drew "social change" concept in the sense of going to the good from the bad in terms of understanding the issues.

Keywords: Creed, Science, Dual, Social Moralty, Change.

* Bu çalışma "XIX. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı ve İnanç-Ahlâk Sempozyumu (16-18 Mayıs 2014/Adana)"nda sunulan sözlü bildirinin makale olarak düzenlenmiş şeklidir.

** Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Ahlâk bir değerler bütünüdür ifade eder. Ahlâktan söz edebilmek için kişinin iç dünyasında kabul ettiği bir takım değer yargıları olmak zorundadır. Toplumsal bir ahlâk da o toplum tarafından benimsenmiş ortak değerleri ifade edecektir. Bir ahlâkî davranış hakkında kendimiz ya da toplum tarafından yapılan “iyi” ya da “kötü” nitelendirmesi bireysel/toplumsal değer yargılarının sonucudur. Bu açıdan kelâm ilmi, dünya-ahiret ikileminde dillendirilecek bir “iyi-kötü” düalitesinden, konusu (iyi-kötü) ve sonucu (günah-sevap) açısından uzak kalamayacaktır.

İnsanın düşünme ameliyesi, zihninin düşündüğü şeyi bir takım kategorilere¹ ayırması ile gerçekleşmektedir. İnsan ancak bu kategoriler arasındaki bağ ile düşünür, tasdik ya da inkar eder². Bu bağ içerisinde, insan bilgisi oluşurken ortaya çıkan “düal yapı” önem arz etmektedir³. Batıl ve muharref dinlerde iyi-kötü ayrımı ve bunları temsil eden düal fenomenler olsa da tahrif olmamış tek din olan İslamiyet içinde, böyle bir ikili yapıyı -sahih olarak- bulmak mümkündür. İslam dininin inanç sahası ile ilgilenen kelâm ilminin sistematik konularına sadece bir göz atmak bile bizlere, bu din içerisinde çoğu şeyin, bu temel ikilemi anlatan düal bir yapı üzerine kurulduğunu göstermektedir: Mü'min-Kafir, Müttakî-Kafir, Müslim-Mücrim, Cennet-Cehennem gibi konular ve bunların mebededen meâda durumları⁴. Düal normalde “iki kişi”yi karşılamak üzere kullanılan bir kelime olduğu gibi tekil ve çoğul karşıtı olarak “ikili” anlamına da gelmektedir⁵. Felsefede geçen düalizm ise “ikili sisteme bağlı olanlar” demektir⁶. Bizim kullandığımız manada düalite ise, Seneviyye’de görülen düalite gibi değil, bir ahlâk oluşturacak şekilde inançtaki ikiliktir.

Sözü geçen düalizm içerisinde ahlâkî da ilmî açıdan değerlendirmek mümkündür. Kelâm tarihi açısından milat olan ve aynı zamanda büyük bir ahlâk filozofu da sayılabilecek Gazâlî (ö.505/1111) ilimleri bu düalite içerisinde, akli/dünyevî ve dini/uhrevî olarak ikiye ayırır⁷. O, ahlâkî şu şekilde tarif eder: “Ahlâk, nefiste kökleşmiş bir heyetten (şekil/görünüm) ibârettir. Füller herhangi bir düşünce ve fikre gerek kalmadan kolaylıkla bu heyetten sâdır olur⁸.”

1 Mekûlât-ı aşer (kategoriler): Cevher, Nicelik, Nitelik, Görelilik, Zaman, Yer, Durum, Sahip olma, Etki ve Edilgi.

2 Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Bilim Yay., Ankara, 1998, s.38.

3 Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir, 2002, s.144.

4 İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 1984, s.152-153.

5 Corsini, Ray, *The Dictionary of Psychology*, Brunner/Routledge, London, 2002, s.301.

6 Sinanoğlu, Mustafa, “Seneviyye”, *DİA*, XXXVI, 521.

7 el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmî'd-Din*, Dâru'l-Mârifê, Beyrut, t.y., I, 16; Altıntaş, Ramazan, *Din ve Sekülerleşme*, Pınar Yay., İstanbul, 2005, s.153.

8 el-Gazâlî, a.g.e., III, 53; Çağrırcı, Mustafa, *Anahatlarıyla İslam Ahlâkî*, Ensar Neş., Beşinci Baskı, İstanbul, 2009, s.16.

Gazalî'nin hem ilim tasnifini hem de ahlâk tanımını vermemizin sebebi, ilim ile ahlâk arasındaki ilişkiye dikkat çekmek içindir. Aslında ilimle ahlâk arasındaki ilişki günümüzde birçok araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Ancak söz konusu ilişkide ilim kavramı çok genel manada tutulmuş; konuya genellikle felsefi ya da sosyolojik açıdan yaklaşmıştır⁹. Özeldede yaklaşımlar ise etik açıdan bilim ahlâkı ya da mesleki ahlâk açısından olmuştur¹⁰. İnanç-ahlâk ilişkisinde ise ilmin rolü bilinmekle beraber, bu bilginin değerlendirilişi ya Ku'ran ve hadisler çerçevesinde "mekârim-i ahlâk" ekseninde kalmış ya da konu felsefenin sahasında anlaşılmıştır. İlk yaklaşım doğru ama kelam ilminin bilimsel yaklaşımını göz ardı eder tarzdadır. Felsefenin bu alandaki çalışmaları, büyük ufuklar açsa da eksik kalmıştır. Tüm bunların sonucunda da toplumda yanlış anlaşılan itikadî-ilmî bir düalite ortaya çıkmış; bu da toplumsal ahlâkı olumsuz etkileyen bir sonuca götürmüştür.

Biz, konunun ayırt edici önemine binaen bu çalışmamızda ahlâk ile kelamî anlamdaki ilim arasındaki bağa değinmeye çalışacağız. Hareket noktamız ise bu bağın oluşturduğu düal yapının toplumsal ahlâka tesirleri olacaktır. Bu tesir, toplumsal değişme meselesini gündeme getirdiğinden bu konuyu da, sosyolojik ya da felsefi yönünden evvel kelâmcıların nezdinde ele almaya çalışacağız. Bu nokta çalışmamızın aynı konudaki diğer çalışmalardan farkını göstermektedir. İşe öncelikle kelam ile ahlâk arasındaki ilişkinin temel yapı taşlarına değinmekle başlamak istiyoruz.

Kelâm ve Ahlâk

Evrenin kaynağını ve iç yüzünü bilmek isteyen teorik felsefe (metafizik) yanında bir de insanın yürüyeceği yolu gösteren pratik felsefe yani ahlâk meselesi hep varolagelmıştır¹¹. Aslında felsefenin ortaya çıktığından beri "en yüksek iyi" yani "ahlâkın temeli" meselesi insan zihninde hep bir problem olarak görülmüş ve bu konuda mezhepler ve ekoller ortaya çıkmıştır¹². Düşünmek anlamındaki felsefenin kökeninin de insan düşüncesi ve nihayetinde insanlık tarihi kadar eski olduğu düşünülürse ahlâkın temeli meselesinin ne kadar kadim bir problem olduğu anlaşılacaktır. İnsanın sorumluluk sahibi olmadan bir ahlâka sahip olması ya da doğuştan getirdiği bir ahlâkının olup olmadığı gibi sorular, kelâm-ahlâk felsefesi

9 Sosyolojik ve felsefi yaklaşımlara örnek olarak bkz. Ali Akdoğan, "Sosyal Değişmenin İki Dinamiği: Bilim ve Ahlâk", *Din Bilimleri Akademî Araştırma Dergisi*, IX/3 (2009); Baştürk Rabia, *Bilim ve Ahlâk*, Arı Sanat Yay., İstanbul, 2009.

10 Özeldede yaklaşımlar için bkz. Aydın, İbrahim, "Genetik Kopyalama Ekseninde Bilimsel Gelişmelere Ahlâki Bir Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1999), s. 139-168; Dönmez, Süleyman, "Bir Bilim Ahlâkının İmkanı: Kuantum Teorisinden Ahlâk Fenomenine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2 (2010), s. 1-16.

11 Aster, Ernst Von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, trc. Vural Okur, İm Yay., İstanbul, 2005, s. 49.

12 J. Stuart Mill, *Utilitarianism*, 251-252'den naklen, Kılıç, Recep, *Ahlâk'ın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2003, s. 72-73.

ilişkisi içerisinde değerlendirilmelidir. Ahlâkı din dışı temellere dayandıran teoriler onu ya akla (Aristo ve İ.Kant) ya sezgiye (George E.Moore) ya da duyguya (Epikür, D.Hume, J.S.Mill) dayandırmışlardır¹³. Semavî dinlerin müntesipleri olan birçok düşünür de ahlâkı din ile temellendirmiştir. İslam dini içerisinde de, ahlâk filozoflarının dışında, kelâm ilminin bu konuda özel bir yöntemi vardır. Öncelikle insanın düşüncelerini ve yaptıklarını mantıkî bir düzene oturtma çabası içerisinde kelâmî ekoller, insan fillerinin kaynağı hakkında değişik fikirler yürütmüşlerdir. Aslında ahlâkla ilgili meseleler bu noktada kelâm içerisinde ele alınırken ortaya çıkan başlıklar, ahlâkı temellendirme gayretlerinde sorulan sorulardan pek farklı olmamıştır. “İyi, güzel, estetik vb. nedir; bunlar ne sebeple vardır” gibi sorular hep sorulagelmıştır. Kelâmın ortaya çıkmasına tesir eden faktörler sayılırken felsefenin tercüme yoluyla İslam dünyasına girmesi; farklı din ve kültürlerle karşılaşılması sonucu ortaya çıkan yeni fikirlerin etkisi olduğu maddeleri malumdur. Bu etki ahlâkla bağlantılı olarak salah/aslah, hüsün/kubuh gibi konulardaki sorularla, ahlâkın hatta felsefenin temeli hakkında sorulan soruların benzerlikleri noktasında kendini göstermiştir. Zaten kelâm ilmi de bir felsefî tutarlılık içinde, dinin konularını ele almaya çalışan bir disiplindir¹⁴.

Kelam-ahlâk ilişkisi bağlamında anlam böyle olmakla beraber, bu konuda bir noktanın gözden kaçırılmaması gerekir. O da “*fitrat*” konusudur. Seyyid Şerif Cür-canî (ö.816/1413) *fitratı* “*dini kabullenme konusunda insanı hazırlayan bir cibilliyet*” olarak tarif etmiştir¹⁵. Buradaki cibilliyet “yaratılış” demektir. Bu yaratılış itibariyle olan durum hem insanı dini kabule hem de din içerisinde itikâdî-amelî konularda amele götüren bir hususiyet arz etmektedir. Kur’an-ı Kerim’de “*Hakka yönelerek kendini Allah’ın insanlara yaratılışta verdiği (fitrat) dine ver..*”¹⁶ ayetiyle “*Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan ya da Mecûsî yapar*”¹⁷ hadisindeki *fitratın* yorumu birçok kelâmî ve ahlâkı meselenin çözümü noktasında bizler için yöntem oluşturmaktadır¹⁸. Doğuştan olmasa bile insanın gaflet, kibir ve inattan sıyrıldığı zaman *fitratına* dönüp Allah’ı bulacağı da bizlere Kur’an tarafından bildirilmektedir: “*Azap üzerlerine çökünce, “Ey Musa, sana verdiği söz hürmetine bizim için Rabb’ine dua et, eğer bizden azabı kaldırırsan, mutlaka sana inanacağız ve muhakkak İsrailoğullarını seninle göndereceğiz” dediler. Biz ulaşacakları bir müddete kadar onlardan azabı kaldırınca*

13 Din dışı temele dayandırılan ahlâk teorileri için bkz. Kılıç, *a.g.e.*, s. 17-72.

14 Karadeniz, Osman, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İkinci Baskı, İstanbul, 2003, s.41.

15 el-Cür-canî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Mu’cemu’l-Tarîfât*, tah. Muhammed Sıddik ek-Minşâvî, Dâru’l-Fazîle, Kahire, ty, s.141.

16 30. er-Rûm 30.

17 Buhârî, *Cenâiz*, 79, 80, 93; Müslim, *Kader*, 22-25.

18 Hökelekli, Hayati, “Fitrat”, *DİA*, XIII, 47.

*hemen sözlerinden dönüverdiler*¹⁹.” Bu ayetlerde, kendilerine azap gelince Firavun ve avanesinin Allah’a teslimiyetleri; azap kalkınca da eski kibir ve gafletlerine dönüşü anlatılmaktadır²⁰. Gerek doğuştan gelen fitrat olsun, gerekse de Allah’ın emirlerine muhalefeti anlatan bozulmuş yapının karşıtı fitrat olsun hepsinin göstergesi Allah’ın, insanların aklını İslam dinine ve tevhide elverişli yarattığıdır. Sahih nazarla hareket edildiğinde bu Allah’ın değişmez bir yasası olarak karşımıza çıkacaktır²¹. İbn Teymiyye (ö.652/1254)’nin de dediği gibi “fitrî/zarûrî bilgiler, fitratın sıhhatli ve sağlam olması durumunda hâsıl olur. Fitrata onu bozacak ve hasta edecek bir şey âriz olduğu zaman hak, batıl görünür²²”. Bu anlamda en ince biçimiyle fitrat, gerçeğe meyletme yeteneğidir²³.

Kelam disiplininin bir ilgi alanı olarak ahlâk konusunda her ne kadar “Mu’tezi-le’nin ahlâk anlayışı adl disiplinine dayanmaktadır, Eşari’ye göre iyi, kötü, adalet gibi değerlerin Allah’ın iradesinden bağımsız objektif ahlâkî değerleri yoktur²⁴” gibi genel ifadeler kullanılabilirse de din ile insan arasındaki ilişki ihmal edilemeyecek bir gerçektir. Dinin ögesi insandır. Din tarif edilirken onun Allah tarafından va’z olunmuş bir kanun olup insanların saadete ulaşmalarına delalet ettiği ve onları hayırlı işlere sevk eden olduğu belirtilir²⁵. İnsan, aynı zamanda toplumu oluşturduğundan din ile toplum arasında da dolaylı bir yapı oluşmaktadır. Bu yapı içerisinde birey olarak insanın yapacağı din ve ahlâk yorumu, ehil olması kaydıyla din tarafından olumlu karşılanacaktır²⁶. Dolayısıyla kelam ekollerinin farklı ahlâk anlayışlarını da bu çerçevede anlamak ve tarihî perspektif içerisinde değerlendirmek gerekmektedir²⁷. Farklı din ve ahlâk anlayışlarına sahip farklı kelamî ekollerin varlığında aslında hiçbir din, din anlayışı olarak kendi içerisinde organize olmuş, kurumsallaşarak sosyolojik bir şahsiyet haline gelmiş bir yapı öngörmemektedir. Önemli olan ahlâkî ve dinî yapıyı korumaktır. Toplum olarak bakıldığı zaman hadlerin bile çoğu zaman devlet idaresine bırakılması toplum tarafından oluşmuş ahlâkî ve dinî yapıyı zedelememek içindir²⁸. Bu konudaki kişisel ve indî değerlendirmeler sıkıntı oluşturabilecektir.

19 7. el-Ârâf, 131-135.

20 Gölcük, Şerafettin; Toprak, Süleyman, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Dağıtım, Beşinci Baskı, Konya, 2001, s. 205-206.

21 en-Nesefî, Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil*, tah. Yusuf Ali Bideyvi, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1429/2008, III, 699-700.

22 es-Sâdî, Abdurrahman b. Nâsir en-Necdî, *Tarîku’l-Vusûl ile’l-İlmi’l-Me’mûl bi Ma’rifeti’l-Kavâidi ve’l-Zavâbiti ve’l-Ustûl*, Daru’l-Basîra, Mısır, 2000, s. 56.

23 Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, İnsan Yay., Dördüncü Baskı, İstanbul, 1998, s. 46.

24 Kılıç, a.g.e., s. 90,105.

25 Akseki, A.Hamdi, *İslam Dini*, DİB Yay., Ankara, 1980, s. 7.

26 Bozkuş, Metin, *Anadolu’da İslam ve Mezhepler*, Asitan Yay., Sivas, 2011, s. 3-4.

27 Bozkuş, a.g.e., s. 3.

28 el-Meydânî, Abdül’-Ganî el-Guneymî, *el-Lübâb fi Şerhi’l-Kitâb*, Dâru’l-Kitâb’il-Arabî, Beyrut, 1429/2008, III, 62.

Bireysel olarak bir ahlâki davranışın yapılması kadar değerlendirilmesi de önemli olup bu durum, zihnin gelişim aşamalarıyla sıkı sıkıya ilişkilidir²⁹. Doğru değerlendirmeyi ise bilgi vasıtalarını toplumun kontrolüne sokmadan kullanabilen kişi yapabilir³⁰. Ancak toplumun inanç-ahlâk anlayışının, bireye etkisi unutulmamalıdır. Kelamî yönden fiillerin yaratılması konusu uhrevî açıdan önemli olduğu gibi, dünyevî olarak toplumsal açıdan da önemlidir. Ahlâkın temeli ve itikadın sonucu olan insanın fiilleri noktasında, Ehl-i Sünnet mutavassıt bir yaklaşım sergilemiş, insana kendi davranışları üzerinde tesiri olduğu fikrini aşlamış; ancak bu tesirin gücü insanlar ve toplumlar açısından farklı değerlendirilmiştir. Ehl-i Sünnetin yapısı içerisinde Allah, kuluna bir fiili yapması için icbarda bulunmaz. Kulun iradesi söz konusudur ve bu irade ile sevabı ya da ikâbı hak etmektedir. Bundan sonra “*Ey İnsanlar! Rabb’inizden size gerçek gelmiştir. Doğru yola giren ancak kendisi için girmiş ve sapıtan da kendi zararına olarak sapıtmıştır...³¹*” ve “*...Bir millet kendini bozmadıkça Allah onların durumunu değiştirmez. Allah bir milletin fenalığını dileyince artık onun önüne geçilmez. Onlar için Allah’tan başka hâmi de bulunmaz³²*” ayetleri onlar için geçerli olacaktır³³. Mealini verdiğimiz son ayet (er-Râd 13/11) üzerinde, kelâm ve toplumsal ahlâk açısından biraz durmak istiyoruz. İslam’da bireysel olarak sorumlu olan insan olduğundan; insanın da toplumsal hayat içinde şekillendiği ve değiştiği düşünülünce³⁴ bu ayet ve çevresinde şekillenen konu önemli hale gelmektedir.

Kur’an’da Toplumsal Değişme Yasası ve Kelamî Değeri

Söz konusu ayet inanç ve ahlâk noktasında bir yasa çizerek, bir millet ya da toplumun gerek ahlâki gerekse diğer konulardaki değişiminin bu yasaya bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Ayetin kapsamının anlaşılması için Arapça metnini de vermek istiyoruz: *إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَّالٍ* “*Bir millet kendini bozmadıkça Allah onların durumunu değiştirmez. Allah bir milletin fenalığını dileyince artık onun önüne geçilmez. Onlar için Allah’tan başka hami de bulunmaz³⁵*”. Ayette göze çarpan hususlar şunlardır: Ayetteki “قوم” (kavm) kelimesinin nekra kullanımı, bu ayetin tüm insanları kapsayan bir tarzda olduğuna işaret etmektedir. Bu açıdan söz konusu ayetteki değişime muhatap olacak kesimin Müslüman olması şart değildir. Müslüman olmayan bir topluluk da şartlarını gerçekleştirdiği zaman bu değişimi yakalayacaktır³⁶. Ayrıca “kavm” sözcüğü, bireyi

29 Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Neş., İstanbul, 1995, s.29.

30 Güler, İlhami, *İman-Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003, s.60.

31 10. Yûnus, 108.

32 13. er-Râd, 11.

33 Çubukçu, İ.Agâh, *İslâmîde Ahlâk ve Manevî Vazifeler*, DİB Yay., Ankara, t.y., s.77.

34 Çelik, *Kur’an’da Toplumsal Değişim*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s.61.

35 13. er-Râd, 11.

36 Said, a.g.e., s.25.

değil ümmet ya da toplumu ifade etmektedir; bu yönüyle ayette söz konusu edilen yasa bireysel değil tamamıyla toplumsaldır. Toplumsal olduğuna göre sadece ahirete yönelik değil aynı zamanda dünyaya da ilişkin bir yasadır³⁷. Ayette vurgulanan “Allah’ın değiştirmesi” ve “toplumun değişmesi” kavramları, birbirlerine şart olarak bağlanmıştır. Bunun tersini düşünmek yani önce Allah’ın değiştirmesi sonra da toplumun değişmesi şeklindeki bir anlayış, ayetin içeriği ile çelişki gösterecektir³⁸. Ayetteki iç değişiklik yüksek derecede bir ahlakî yönelimi ifade ettiği gibi aynı zamanda, kişisel ve psikolojik bir yapı olarak da toplumun değişmesini söz konusu etmektedir³⁹.

Bu kısa değerlendirmenin ardından, bahsettiğimiz ayete kelam cihetinden yaklaşmanın toplumsal ahlâk açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Kur’an-ı Kerim’de zikri geçen kalıpta toplumun değişmesi - Allah’ın değiştirmesini ifade eden bir ayet daha vardır: كَذَّبَ آلُ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ “Firavun taifesi, onlardan öncekilerin gidişatı gibi, Allah’ın ayetlerini yalanladılar da Allah onları günahlarından ötürü yok etti. Allah kuvvetlidir, cezalandırması şiddetlidir. Bu, bir topluluk iyi gidişini değiştirmedikçe Allah’ın da verdiği nimeti değiştirmeyeceğinden ve Allah’ın işiten, bilen olmasındandır⁴⁰”. Ayetlerin ifade ettiği “insanın değişmesi” ve “Allah’ın değiştirmesi” konusu davranış oluşturma açısından önemlidir. Bunu anlamak için ayetin bazı kelimeler tarafından nasıl değerlendirildiğine değinmek istiyoruz.

İmam Mâtürîdî (ö.333/944), Ra’d 13/11’de Allah’ın ifade ettiği değişimin, Rasûlün getirdiği din ve dinle ilgili işler olduğunu belirtiyor. Bu değişim, etki-tepki anlamında (Bir sure inince, “Sizi bir kimse görüyor mu?” diye birbirlerine bakarlar,) sonra dönüp giderler. Anlamaz bir grup olmalarına karşılık Allah onların kalplerini imandan döndürmüştür⁴¹.” ve فَلَمَّا رَأَوْا آرَاءَ اللَّهِ قُلُوبُهُمْ “(Musa milletine: “Ey milletim! Beni niçin incitirsiniz? Oysa, benim size gönderilmiş Allah’ın bir peygamberi olduğumu biliyorsunuz” demişti. Ama) onlar yoldan sapınca, Allah da onların kalplerini saptırmıştı. (Allah, yoldan çıkan milleti doğru yola erdirmişti)⁴²” ayetleriyle benzer tarzda olduğunu söylemiştir. Ancak buradaki değişim, dinle alakalı olduğu gibi sıhhat, selamet, mal gibi dünyevî şeylere de muhtemeldir. Değişen şey böyle olmakla beraber değiştirme işi Allah’ın tevfiikten men

37 Said, a.g.e., s.32-33.

38 Said, a.g.e., s.35-36; Güler; a.g.e., s.70.

39 Çelik, a.g.e., s.70, 71.

40 8. el-Enfâl, 52-53.

41 9. et-Tevbe, 127.

42 61. es-Saff, 5.

etmesi ve hızlân ile olacaktır⁴³. Mâtürîdî ayetin devamındaki “Allah bir milletin fenalığını dileyince artık onun önüne geçilmez” ifadesinin Mu’tezilenin salah/aslah konusundaki görüşlerine bir reddiye mahiyetinde olduğunu; insanların nefislerindeki iyiyi değiştirmesi ile Allah’ın, onlar için kötülüğü de murat ettiğini söylemektedir⁴⁴. Mâtürîdî, ayrıca Enfâl 8/53’teki değişimin hem dini hem de dünyevi olabileceğini söylemiştir. Kafirler “rasulleri tekzib, kitapları red” gibi dini yönden kötü durumlarını değiştirmedikleri için Allah onları hem dünya da hem de ahirette cezalandırmıştır⁴⁵.

Mu’tezile mezhebinin önemli bir temsilcisi olan Zemahşerî (ö.538/1143), Râd 13/11 ayetindeki değişimi Allah’ın, bir kavimdeki nimet ve afiyeti, onların çok günah işlemesi sebebiyle değiştirmesi şeklinde yorumlamıştır⁴⁶. Enfâl 8/53’le ilgili olarak ise “Allah’ın azap olarak ya da intikam olarak bir kavme olan nimetini değiştirmesi, onlar kendilerini değiştirmedikçe, Allah’a yaraşmaz” demiştir. Sonrasında sorduğu “Allah’ın Âl-i Firavun’u ve Mekke müşriklerini cezalandırması, onlara olan nimetini değiştirmek değil midir?” sorusuna, “Onlar hallerini, puta tapmaktan daha kötü bir hal olan ayetleri inkar, yalanlama ve Allah’a karşı kan dökmeye değiştirdiler. Bundan dolayı Allah’ın nimeti de onlara karşı değişti⁴⁷” şeklinde cevap vermiştir. Zemahşerî’nin ayette sözünü ettiği nimet, Mu’tezile açısından önemlidir. Mu’tezile nimeti “Failinin yapmasıyla, ihsan kabilinden, başka bir şeye ulaştırılan her türlü menfaat-i hasenedir⁴⁸” şeklinde tarif etmiştir. Nimetin menfaat olması şarttır. Zarar-ı Mahza (sıf zarar) olsa, bu nimet olmaz. Bu menfaat kabîh (çirkin) de olamaz; çünkü kabîh olsa şükürü gerektirmez. Nimetin gereği şükürdür. Kabîh olan bir şeyi, Allah bile yapsa ona şükretmek çirkin olacaktır⁴⁹.

Son olarak ayetlerin ve içerisindeki değişimin, ahlâk ve inanca tesir eden yönünün Râzî (ö.606/1209)’de kelimâ değerlendirilişine bakmak istiyoruz. Râzî, Râd 13/11 hakkında çoğu müfessirin bu ayeti, Allah’ın ancak masiyet ve fesadın artmasıyla intikamını indireceği şeklinde değerlendirdiklerini naklediyor. Bu nakilden sonra bazı müfessirlerin, “Allah kökten kazıma ya da soykırım şeklindeki bir azabı, ancak küfür ve masiyete devam sonucu indirir. Bu kavim günaha devam ederken mümin kimse de içlerinde bulunsa, o da onlar ile birlikte azaba düşer

43 el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, tah. Hatice Boynukalın, Dâru’l-Mizan, İstanbul, 2006, V, 398, 399.

44 el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, V, 399.

45 el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, VI, 246.

46 ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavamidi’t-Tenzil ve Uyûnu’l-Ekâvil fi Vücûhu’t-Te’vil*, tah: Adil Ahmed Abdülmevcûd/Âli Muhammed Muavviz, Mektebetü’l-Abikân, Riyad, 1418/1998, III, 338.

47 ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 591.

48 el-Kâdî, Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Mektebetü’l-Usra, Kahire, 2009, s.77.

49 el-Kâdî, *a.g.e.*, s.78.

olur” dediklerini; bazı müfessirlerin ise onlara “İçlerinde iyiler varken böyle bir azabı Allah indirmez” diyerek karşı çıktıklarını anlatmıştır.⁵⁰

Râzî, bu ayeti iki gruba cevap olmak üzere kullandığını bildiriyor. Birincisi Mu'tezilenin müşrik çocuklarının azaba uğrayacağı fikrine karşı “Allah müşrik çocuklarına babalarının günahları sebebiyle azap etmez. Onlar kendilerinde olan nimeti değiştirmediler ki Allah onların nimetini azaba çevirsin” demektedir. İkincisi ise Cebriyye'nin, “kul buluş çağının başındayken kendisinde bir tağyir olmaksızın, Allah onu dalalet ve hızlan içinde bırakır” sözünün batıllığına ve Ehl-i Sünnet'İN doğruluğuna bu ayet delalet eder, demektedir. Râzî bu ikinci tespite cevap verirken ayetin sadece bu kısmının yani “bir kavmin kendinde olanı değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez” kısmının görünüşte, önce kul yapıyor sonra Allah şeklinde olup Mu'tezileyi fiillerin yaratılması konusunda destekler mahiyet arzetsen de, bunun ayetin devamına zıt olduğundan böyle bir görüşü reddeder. Ayetin devamında “Allah bir kavim için kötülük dilerse onu savuşturacak yoktur” şeklindeki ifadenin Mu'tezilenin yorumu ile bağdaşmayacağı; bu yüzden gerçekte, ayetin onların anladığı gibi olmayıp kendi mezheplerini desteklediğini söylemiştir⁵¹.

Kendi kaynakları açısından bakıldığında aslında Mu'tezile'nin “Allah bir kavim için kötülük dilerse onu savuşturacak yoktur” ifadesini dünyevi olarak algıladığı görülmektedir. Yani buradaki murat, dünyevî büyük sıkıntılar ve belalar anlamındadır. Bunlar da mecazen kötüdür. Ayrıca Allah, ayette kendi için “yaptı” demiyor “murat ederse” diyor. Allah'ın murat ettiği şey, ebediyen vücuda geleceğinden muradın kuldan olması daha evladır. Allah kullarından taat isterse, bu isteğin insanın kötü ihtiyarından dolayı olamaması caizken, Allah'ın kullarından bu isteği ihtiyarî olur⁵².

Toplumsal ahlâkî değişime bir yasa oluşturan bu ayet için, üç büyük kelimelerin üç önemli temsilcisi Matürîdî, Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirlerindeki değerlendirmelerini ele aldık. Söz konusu ayetleri değerlendirmede ortaya çıkan ortak nokta değişimin, kulun değişmesi -Allah'ın değiştirmesi şeklinde ikili bir tarzda olduğudur. Değişen şey dünyevî nimetler olabileceği gibi ahirete yönelik nimetler de olabilir. Ayette sözü edilen insanların kendilerinde olanı değiştirmesi hakkında daha çok olumsuz bir bakış açısı sergilenmiştir. Öyle ki insanlar kendilerindeki iyiyi değiştirirse Allah da onlara dünya ve ahiret nevinden musibetler indirir.

50 er-Râzî, Fahrüddin b. Ziyâuddin b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981, XIX, 23.

51 er-Râzî, *a.g.e.*, XIX, 24.

52 el-Kâdî, Abdülcebbar, İmâdüddin Ebu'l-Hasen Ahmed, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nehdati'l- Hadise, Beyrut, 1966, s.200.

İmam Matürîdî masiyetler çoğalınca tevfikten men ve hizlan'ın kulun başına geleceğini söylerken, Râzî ise ayete toptan helak açısından bakmış, isyan artarsa bu helakın geleceğini bildirmiştir. Daha sonra Mu'tezilenin, fiilerin yaratılışı ile ilgili söylediği fikirleri red cihetine gitmiştir. Mu'tezile olaya daha çok dünyevî açıdan bakmıştır. Onlara göre Allah, kendilerindeki "iyi"yi değiştirenden, tamamen iyilik demek olan nimetlerini alacağını ve daha kötü belalar vereceğini söylemiştir. Ancak bu durum için çok fazla günah işlemek gerekiyor. Mu'tezile, kendisindeki iyiyi değiştiren günahkâra (fâsık) toplumsal açıdan farklı bir gözle bakmamış; dünyevi ahkâmda onunla ilişkilerin devam ettirileceğini söylemiştir. Yani nikâhı geçerli, mirası helal, kestiği yenir ve Müslüman kabristanına defnedilir⁵³.

Genel anlamda bakıldığında ayetin ismi geçen kelâmcılarınca yapılan tefsirinde, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında oluşan, Allah'ın ve kulun fiilleri noktasındaki farklılaşmanın ön planda olduğu görülmektedir. Mu'tezile geliştirmiş olduğu ahlâkî nesnelciliği⁵⁴ bu ayette de gösterip olaya dünyevî açıdan bakmış; iyi ve kötüyü nesnelere tabiatına yerleştirmişlerdir. Ehl-i Sünnet ise Mu'tezile'ye karşı olarak ahlâk konusunda Allah'ın rolünü yadsımayarak insanın fiillerindeki özgürlüğü ve bunun toplumsal değişmeye etkisini ortaya koymaya çalışmışlardır. İnsan fiillerinin kökeni noktasında temelde oluşan üç görüş vardır. Birinci görüş Ehl-i sünnete ait olup "filleri yaratan Allah, o filleri kesp ve ihtiyar eden insandır" şeklindedir. İkinci görüşe göre ise filleri yaratma noktasında Allah müdahil olmamakta, fiillerin hem iradesi hem de yaratması insana ait olmaktadır. Bu görüş Mu'tezile'ye aittir. Üçüncü ve son görüş ise Mutezilî anlayışın tam zıttı olan Cebrî görüş olup irade ve yaratmayı tamamen Allah'a izafe eden görüştür⁵⁵. Ehl-i Sünnet'in görüşünde ortaya çıkan ikili yapı yani iradî etken ile yaratıcı etken arasındaki ayırım⁵⁶ onların görüşlerinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Buna mukabil Mu'tezilenin insanı programlanmış bir varlık gibi yaratılışında birtakım imkânlarla donatılmış sayması, insanın pasif bir varlık şeklinde anlaşılmasına neden olmuştur⁵⁷. Bu da yine dünya ahiret şeklinde ikili bir yapının ifrat-tefrit çizgisinde kalan boyutunu oluşturmuştur. Ahlâk-İlim ve dünya-ahiret ikilisinden bahsederken bu şekilde "Halku Ef'al'il-İbâd (kulların fiillerinin yaratılmasının)"ın da rolünü bilmek itikadî-ilmî düalizmin kaynaklarını anlamada fayda sağlayacaktır.

53 el-Kâdî, *Şerh*, s.713.

54 Kazanç, Fethi Kerim, "Mutezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13 (2001), s. 243.

55 el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru Sâdir/Mektebetü İrşâd, Kahire-İstanbul, İkinci Baskı, 2010, s. 305-317; en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, tas. Muhammed Sâlih el-Farfûr, Mektebetü Dâru'l-Farfûr, İkinci Baskı, Dimeşk, 1421/2000, s. 147.

56 Her ne kadar Ehl-i Sünnet iradeyi de yaratmanın Allah olduğunu söylese de, insanın rolü açısından kesbi, bu iradeyi yansıtmaktadır. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid el-Hanefî, *el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyerefi'l-Akâidi'l-Münciyyefi'l-Âhira*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002, s. 119-138; Yazıcıoğlu, M. Sait, *Matürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yay., Ankara, 1988, s. 8-9.

57 Karadağ, Çağfer, "İnsanın Fiilleri", *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yay., İkinci Baskı, Ankara, 2012, s. 403-405.

Düşünce açısından farklılık, ahlâk açısından da farklılığı gerektirecektir. Çünkü ahlâk, nefiste rüsûh bulan fikirlerden kaynaklanmış davranışlardan ibarettir. İşte bu noktada toplum ahlâkını bozmayacak ama bireyin de din-ahlâk kavrayışını tatmin edecek bir otorite gerekmektedir⁵⁸. İlim bu anlamda ahlâkı kuran ve düzelteren bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla ahlâk anlayışlarının farklılaşmasında ilimsel farklılık belirleyicidir. Kelamın ilme ve ilim vasıtalarına yaklaşımı da bu konuda önemli olmaktadır.

Kelâmî İlim ve Ahlâka Tesiri

Kelam açısından ilim, kendisine konu olan şeyi ilim sahibine açıklayıp izah eden; o konuda kişide herhangi bir müphem nokta bırakmayan bir sıfattır. İlim sadece malum olanı değil aynı zamanda madum olanı da izah eden bir yapıdadır. Bu açıdan hem havassın hem de aklın idrakini kapsar⁵⁹. Mezkûr bu ilmi elde etmek için üç türlü vasıtamız vardır: Havass-ı Selîme, Haber-i Sâdık ve Akıl⁶⁰. Havass-ı selîme ile kastedilen herhangi bir bozukluğu olmayan duyular, haber-i sâdık ile kastedilen haber-i mütevâtir (yalan üzere birleşmeleri âdeten mümkün olmayan insanların bildirdiği haberdur ki bunlar da insanda zarurî olarak ilmi oluşturacaktır) ve haber-i rasûldür⁶¹. Son olarak da bunları anlayacak ve yeni tahayyüllerle yeni bilgiler elde edilecek akıl, ilmi elde edecek son vasıta olacaktır. Çoğu tasavvufî zümrenin ilim ve ahlâk kaynağı olarak kabul ettiği ilham ise kelam ilmi tarafından sahibinden başkasına ilim ifade etmeyen bir yapıdadır⁶².

Sözünü ettiğimiz ilmin üç sebebi, onun ahlâkla olan bağlantısı çerçevesinde, birbirinden kopuk olarak değerlendirildiği zaman, farklı farklı ahlâk anlayışları ortaya çıkacaktır. Kelâm tarihinde Mutezilî ahlâk, Haricî ahlâk, Ehl-i Sünnet ahlâkı gibi farklı ahlâk teorileri üzerinde durulabilir. Örneğin Haricî ahlâkta fâsik imanını kaybetmiş kâfir olup ona karşı tahammül edilmez; hatta katli gerekir⁶³. Ama Mutezile fâsığı, bu fıskı üzere ölürse ebedî Cehennemlik görmesine rağmen dünyada ona mümin ahkâmı uyguladığı için birlikte yaşamda onlardan uzaklaşmamıştır⁶⁴. Ehl-i Sünnet ise fâsığı günahkâr görmüş ama dışlamak yerine onlarla birlikte bir toplumsal ahlâk örneği sergilemişlerdir. Bunların hepsi ilim elde etme kaynaklarının farklı değerlendirilişindedir. Aslında bu ilim kaynaklarındaki farklılık içe-

58 Baktır, Mehmet, *Bir Dini Otorite Olarak Hz. Peygamber*, İlahiyat Yay., Ankara, 2005, s. 87.

59 el-Kesteli, Muslihuddin Mustafa, *Hâşiyet-ü Kesteli alâ Şerhi'l-Akâid*, Salah Bilici Ktb., ty., s. 25.

60 el-Kesteli, a.g.e., s. 29.

61 el-Kesteli, a.g.e., s. 34-35.

62 el-Kesteli, a.g.e., s. 36.

63 eş-Şâfiî, Mahmûd, el-Medhal ilâ Dirâseti İlmî'l-Kelâm, İdâratu'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karachi/Pakistan, 1422/2001, s.53.

64 Mesela Mutezilî'ye göre fâsığın mirası haram olmaz, nikahı geçerlidir ve Müslüman mezarlığına defnedilir. Bkz. el-Kâdi, *Şerh*, s. 713.

risinde haber-i rasûl, akıl ve duyular ile elde edilecek relatif bilgi ve ahlâkı, kendisinde birleşilebilecek ortak bir ahlâka götürebilmek için gelmiştir. Bu anlamda rasûl, Allah'ın adına yeryüzünde ahlâkı temsil eden bir otorite olmaktadır⁶⁵. Ancak bu otorite zorlayıcı yönünden evvel, örneklik yönü olan bir yapıdadır. Ahlâkın öğrenilebilen bir mahiyet arzemesi⁶⁶, rasûlün mekârim-i (güzel) ahlâkı⁶⁷ tamamlamak üzere gönderilmiş olmasıyla paralellik gösterir. Allah ya da rasûl ahlâkı ile ahlâklanmak ya da en üstün ahlâk sahibi rasûle uymak, ortak bir hüviyeti arzetmektedir. Akıl ve duyularla şekillenen fikir, değişik ahlâklara yol açacaktır. *و إنك لعلی خلق عظیم /Şüphesiz sen büyük bir ahlâk üzeresin*⁶⁸ ayetindeki azamet, en yüce olanın ahlâkının diğer ahlâk modellerini devre dışı bırakacağını gösterir.

Ahlâkî değer farklılaşmasını ortadan kaldırıp birlikteliği sağlamak açısından kelamî bilgi vasıtalarının aynı kaynaktan beslenmesi ve itikadî düalizmin ortadan kalkması gerekmektedir. İlm-i ahlâk uleması, insanı ahlâklı ya da ahlâksız yapan şeyin onun ruhunda bulunan kuvve-i akliyye (kuvve-i mümeyyize veya kuvve-i ilmiyye), kuvve-i gazabiyye ve kuvve-i sheviyye olduğunu söylemişlerdir⁶⁹. İnsanın ahlâklı olması için akıl ve idrak kuvvetinin onda galip olması gerekmektedir. Kuvve-i akliyenin, insanda hâkim olması için ise bilgi gerekmektedir⁷⁰. Bu bilgi ancak kelamî anlamda bilgi kaynaklarının birlikte değerlendirilmesi sonucu gerçekleşir. Olaya bir de ters taraftan bakılıp insan, bu birlik dışında bir düalite içerisinde değerlendirilirse, yapılacak yorumlar hep sübjektif olacak, karşıdaki ancak “öteki” olarak nitelendirilecektir. Kelam ve mezhepler tarihi olarak bakıldığında, heteredoks yapıların genellikle yanlış ahlâkî yapısı üzerinde durulmuştur. Bu yapıyı harekete geçiren siyasi argümanlar değerlendirmeye tabi tutulurken, ahlâkî yapıya etki etmesi açısından onlardaki dünya-ahiret ikilemi ve ilim elde etme sebeplerindeki farklılık göz ardı edilmiştir. Örneğin, Alevî ahlâkını oluşturan “dört kapı kırk makam” ya da “üç sünnet yedi farz”ın⁷¹, Matürîdî ya da Eşarî sisteminden farklı oluşu, temelde Allah-insan ilişkisinin farklı anlamlandırılması ve ilim kaynaklarındaki farklılıktan çıkmaktadır. Bu da dünya-ahiret ikilisinin eksik değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu değerlendirmedeki bilgi vasıtalarının eksik ya da tam kullanılmayışı bu algının temel sebebini oluşturmaktadır.

65 Baktır, *a.g.e.*, s. 85.

66 Aydın, Zeki, *Âhlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi*, Nobel Yay., Ankara, 2003, s. 52-53.

67 el-Muvatta, *Hüsnü'l-Hulk*, 8.

68 el-Kalem 68/4.

69 Akseki, *a.g.e.*, s.232.

70 Akseki, *a.g.e.*, s.239.

71 Bozkuş, Metin, *Sivas Aleviliği*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2006, s. 283-290. Bu makamlar ve Aleviliğin diğer öğretileri için bkz. Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk, TDV Yay., Ankara, 2007.

Toplumsal ayrışma ve ahlâkî kaynak farklılıklarına sebep olan; dünya ahiret ayrımını tetikleyen sebepler, kelam ve mezhepler tarihi anlamında başka şekillerde de tezahür etmektedir. İslam ümmeti içerisinde oluşan ekoller, kendi görüşlerini esas alarak diğer insanları “fırak-ı dâlle, ehlü'l-hevâ ve'l-bağy” şeklinde aşağılayıcı⁷² bir takım tasnifata tabi tutmuşlardır. Bu durum da onları, bu kitle ile kopma noktasına getirmiş, aralarındaki temel ve farklı yorumların ilim vasıtalarında da değişmesine neden olmuştur. Mu'tezilî akıl, Şia imamet doktrini ya da Alevî inancı ve bunların gulat kesimleri gibi. Bu ilim ve kaynak farklılığı; buna ilaveten ana kitleden kopma eğilimi, ahlâkî farklılıkları da zamanla beraberinde getirmiştir. Ana kitleden kopan ekol, merkezden uzak bir yerde, ona zıt bir şekilde yaşamlarını sürdürmüşler ve yeni ahlâkî eğilimler geliştirmişlerdir. Bunun yeni kurulan ekol mensuplarınca benimsenmesi için de, yeni inanç sistemleri geliştirmişlerdir. Akaid yazımı ile bu anlamda herkesçe kabul edilebilir bir ahlâkın oluşması için ayrıca çaba harcanmıştır⁷³. Zamanla bu ayrım daha da derinleşmiş, yazılan fırak kitapları ile gösterilen müsamaha minimum düzeye inmiştir. Bu kitapların başında yapılan tasnifin temeli olarak da “İslam Ümmeti 73 fırkaya ayrılacak ve kurtuluşa eren fırka (el-fırkatü'n-nâciye) dışında kalan 72 fırka Cehenneme girecektir⁷⁴” hadisi getirilmektedir⁷⁵.

İlmî farklılığın itikadî düaliteye sebep olan yönüyle ilgili metafiziksel ve kozmolojik düalizm de önem arz etmektedir. Bu düalizm, hakikati “dünyevi” ve “semaavi” olarak ikiye ayırmış; buna göre hakikat, “görülen, kontrolümüz altındaki hakikat” ve “görülmeyen, bilgimize doğrudan açık olmayan hakikat” şeklinde düal bir yapı olarak algılanmıştır⁷⁶. Böyle bir ayırım nazari ve pratik ahlâktaki gibi bir ayırım değildir. Bu dünya ile öbür dünyayı farklı değerlendirmek ve tecrübe edilemeyen öbür dünyayı bu dünyaya yeğlemek ya da bunun tersini yapmak, İslam'ın öngördüğü dünya-ahiret dengesini hiçe saymak olacaktır. Dünya ve ahiret kavramları ontolojik anlamda bir yaşamın başı ve sonu demektir, yoksa parçalı düal bir yapıyı ifade etmemektedir⁷⁷. Kur'an'da bir tercih açısından birbirinden kopuk olarak dünya ve ahiret arasında bir ayırma gitmek mümkün değildir⁷⁸. Zihinde, Kur'an'ın ya da hadislerin yapmadığı bir ayırma yapma, insanları dünya ile ahiret arasındaki birbirini bütünlüleyici yapıyı anlamamaya; dolayısıyla kötü ahlâk örnek-

72 Turan, Ahmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Sidre Yay., İkinci Baskı, Samsun, 2000, s. 4.

73 Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yay., Ankara, 1999, s. 43.

74 Tirmizî, *İman*, 107, Ebû Dâvud, *Sünne*, 197-198.

75 el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdu'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkatu'n-Nâciye Minhum*, tah. Muhammed Osman el-Huş, Mektebetü İbn Sînâ, Kahire, 1409/1988, s. 23; eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Müel ve'n-Nihal*, tas. Ahmed Fehmi Muhammed, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut, 1413/1992, I, 4.

76 Düzgün, a.g.e., s.20-21.

77 Altuntaş, a.g.e., s.118.

78 Güler, a.g.e., s.54.

lerine itmektedir. Bunun sonucunda öyle bir ahlâk anlayışı oluşmaktadır ki bir yanda dünya-ahiret ikilisinden dünyaya önem veren maddeci bir yapı; diğer yanda ümitlerin tamamen öbür dünyaya bağlandığı pasif bir yapı belirginleşmektedir⁷⁹. Kelamî ilim vasıtalarının farklı ve eksik değerlendirilişinin, farklı iki âlem (dünya-ahiret) olarak düal bir yapıya, buradan da farklılaşmaya neden olduğuna dair tarihten örnekler bulmak mümkündür. Bir Osmanlı aydını olarak değerlendirilebilecek İmam Birgivi (ö.981/1573) zamanında, tasavvufa ait olan ahlâk ve tasavvufa ait olmayan ahlâk şeklinde bir ayırım Müslümanları ikiye ayırmış; bu iki grup taraftarları arasında şiddetli tartışmalar olmuştur. Şeyhü'l-İslam Ebüssuud Efendi'yle (ö.982/1574) İmam Birgivi arasındaki münakaşalar daha sonraları Kadızâdeliler-Sivasîler tartışmasına dönüşmüştür⁸⁰. Bu tartışmalar görünüşte birtakım tasavvufî uygulamalara karşı çıkmış mahiyetiyle algılansa da⁸¹ konumuz açısından baktığımızda, daha o zamanlarda toplumda inanç ve ahlâk açısından bir ikilik hissedildiği görülmektedir. İnancın davranışlara etki eden yönü ile her iki taraf da müntesiplerine bir ahlâk anlayışı oluşturmaya çalışmış, bununla ilgili çabalar sonucu yeni eserler yazmışlardır⁸². Bu tartışmada ahlâkı oluşturan bilgi vasıtalarının farklılık ve ayrılıktan kurtulması gerektiği fikrine sahip, Kadızâdelilerin fikri seviyedeki lideri Birgivi Mehmet Efendi'nin eserlerine örnekleme olarak baktığımızda karşımıza çıkan manzara, ister tasavvuftan kaynaklansın isterse farklı bir meşrepten kaynaklansın insanın ilmihalinde inanç ile ahlâkın iç içe olması gerektiğidir. O yüzden Birgivi yazdığı ilm-i hâl kitaplarda, işe öncelikle inanç konularının başı olan Allah ve sıfatlarını anlatmakla başlamış; devamında ahlâk konularını işlemiş, en son da ibadeti anlatmıştır⁸³. Halkın inanç, ahlâk ve davranışlarında daha sağlıklı temellere dayanması maksadıyla yazdığı⁸⁴ “*Vasiyyet-nâme*”sinde ise Birgivi, insanın ahlâkını oluşturan kaynakların başında nâtika yani akıl kuvvetinin geldiğini, bunun da bilgileri idrak etme ve anlam kuvveti demek olduğunu, ahlâkın da bu vechiyle değişebileceğini bildirmiştir⁸⁵. Yani ona göre ahlâka etki etmede öncelikle inanç ve ahlâk birlikteliği gelmelidir. Akıl bu konuda ilim vasıtalarına öncülük etmelidir. Karşı çıktığı görüşte ise aklın bu öncülüğünü başka şeyler almaktadır.

Tarihten asrımıza gelerek, günümüzde yazılan ve topluma ilk basamak dini bil-

79 Düzgün, *a.g.e.*, s.23.

80 Çelebi, Kâtip, *Mizamü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay, MEB Basımevi, İstanbul, 1972, s.103-106.

81 Çavuşoğlu, Semiramis, “Kadızâdeliler”, *DİA*, XXIV, 100-101.

82 Kadızâdeliler ve Sivasîler arasındaki tartışılan konular hakkında bkz: Çelebi, Kâtip, *a.g.e.*, s. 106-109.

83 Bkz. Birgivi, Muhammed b. Ali, *Birgivi Vasiyyetnâmesi Kadızâde Şerhi*, Bedir Yay., İstanbul, 1390/1970; *Tarikat-ı Muhammediye*, trc. Celal Yıldırım, Demir Ktb., İstanbul, 1996.

84 Düzenli, Yaşar, “Balıkesirli Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivi”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/4 (2000), s. 240.

85 Birgivi, *a.g.e.*, s. 176-179.

giler öğreten ilmihal kitaplarına baktığımızda inanç-ahlâk bütünlüğünü içeren “ilm-i ahlâk” geleneğinin ya tamamen terkedildiği ya da ona çok az değinildiğini görmekteyiz. İlm-i Ahlâk tarif edilirken onun insanların bir kısım melekelerinden ve mükellef buldukları bir takım vazifelerden bahseden bir ilim olduğu; “*ahlâk-ı nazarî*” ve “*ahlâk-ı amelî*” olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmektedir⁸⁶. Böylece ahlâk ilmi, hem inancı hem fikhî hem de davranışları kapsamaktadır. İlmihal geleneği bu anlamda ahlâk ilminin meselesi iken günümüzde fikhî ilminin bir meselesi olarak görülmektedir. Bunun altında yatan sebebin de toplumda oluşmuş inanç ve ahlâk konusundaki düal yani farklı iki alan anlayışı olduğunu görmekteyiz. İnsanın hâli açısından birbirinden farklı ahlâk-fikhî ya da ahlâk-akaid ikilisinin ortaya konması, sözünü ettiğimiz düal/ikili anlayışın insanların zihninde kökleşmesini kolaylaştırdığı inancındayız.

Genel anlamda bir ahlâkî öğreti yükümlülük, sorumluluk ve müeyyide üçlü yapısının üzerine kurulmuştur. Bir ahlâkî sistemin temeli yükümlülüktür. Yükümlülük olunca sorumluluk ve müeyyide de olacaktır⁸⁷. İnsana yükümlülük getirmeyen bir din ve ahlâk ne kadar saçma ise yükümlülüğü olup da müeyyidesi bulunmayan bir din ve ahlâk fikri de o derece anlamsız olacaktır⁸⁸. İnanç ve ahlâk noktasında, Ku’rân bir düalizm üzerine kurulmuştur. Bu düalizm aslında yaratıcıya inanç açısından, “olumlu ahlâkî özellikler” ve “olumsuz ahlâkî özellikler” olarak tasnif olmuştur⁸⁹. Ama bu inançtaki düal yapı birbirinden kopuk dünya-ahiret şeklinde algılanınca, tezahürleri açısından sorun yaşanmıştır. Dinimiz her ne kadar ictihad seviyesindeki bireysel bilgi sahiplerine müsamaha göstermişse de toplumun etrafında birleşeceği bir anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlayışın en önemli tezahürü ahlâk konusunda görülmüştür. Bu, ahlâkî sadece ortaya koymak değil aynı zamanda o ahlâka işlerlik kazandıracak bir yapıyı da hedeflemiştir. Bu yapı, dinin insan kalbinde bir kabul olması bağlamıyla, günah-sevap/Cennet-Cehennem ikili yapısıyla sağlanmışsa da bu, toplumsal olarak yeterli görülmemiştir. Ferdî din ve kolektif din diye bir ayırım yoktur; ancak yaşayan bir vakıa olarak, birbirleriyle kopmaz şekilde, dini hayat bu iki ayrımı tarih boyunca yaşamıştır⁹⁰. Toplumun sosyal olarak fertlerden oluştuğu ve fertlerin düzeninin toplum için yeteceği söylemiyle beraber, birlikteliğin etki anlamındaki tesiri, bireydeki inanç ve ahlâk yapısını da etkileyecektir. Bu yüzden toplumdaki ahlâkî yapıyı da denetleyecek bir otorite gerekir. Kelamın konularına dâhil edilen imamet/hilafet mesele-

86 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Yüksek İslam Ahlâkı*, Bilmen Basımevi, 1964, s.3.

87 Turhan, Kasım, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiileri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1996, s. 23.

88 Turhan, *a.g.e.*, s. 25.

89 İzutsu, *a.g.e.*, s. 151.

90 Günay, Enver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., Altıncı Baskı, İstanbul, 2003, s. 228.

sini de toplumsal ahlâkın koruyucusu imam/halife olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

Sonuç

Bir toplumda oluşan ahlâkî yapıyı anlayabilmek için bu ahlâkın kaynağı ve bu kaynağa götüren yolları bilmek gerekir. İnsanlık tarihine bakıldığı zaman dini değerlerin ahlâk üzerindeki etkisi hemen görülmektedir. Bir ahlak unsuru olarak din, birey hayatında her zaman belirleyici bir rol oynamıştır. Kelam ilmi ise konusunun itikad olması anlamında, bu ahlâkî yapının tam ortasında bulunmaktadır.

Ahlâkın tanımı yapılırken onun insan nefsinde kalıcı değişiklikler yapma yönü ön planda tutulmuştur. Amacı İslam'ı ve Müslümanları her türlü kötü ve yanlış etkiden korumak olan kelâm, insanın ve toplumun davranışları açısından ahlâk konusuna uzak kalamamıştır. Aslında her iki ilim de konusu insan olmak üzere din çatısı altında birleşmektedirler. Din ise insanı hem dünyada hem de ahirette mutlu eder. Böyle olunca insanın ahiretini mutlu etmesi için kötü ahlâktan uzaklaşarak iyi bir hayat sürmesi gerekir. Dünyada mutlu olabilmek için ise hem bireysel hem de toplumsal ahlâkın sağlanması icap eder. Ahirete yönelik mutluluk çabaları insanı dünyevî mutluluğa sevketsede toplumsal- ahlâkî yapıdaki farklılıklar bu mutluluğa engel oluşturmaktadır. Bunun da sebebi toplumun ahlâkını oluşturan itikâdî birliğin birbirinden kopuk düal bir yapıda olmasıdır.

Bu düal yapının ortaya çıktığı ilk nokta aynı kaynaktan aynı şekilde beslenememe; kelamî anlamda bilgi kaynakları olan akıl, duyular ve haber-i sâdık'ın birlikte değerlendirilmeyişidir. Haber-i sâdık, Allah'ın inayeti sonucu akıl ve duyulara yol göstermesi gerekirken onun, siyasî ya da bireysel istekler sonucu akıl ve duyulara kaynak yapılması, farklı yapıları oluşturmuştur. Bu da Ehl-i Sünnet ya da Sünnî olmayan (Bidat ehli) şeklinde ikili bir yapıyı doğurmuş, zamanla bu ikili yapı arasındaki uçurum büyümüş ve derinleşmiştir.

İkinci olarak aynı kaynaktan beslense de yine ahlâkın içinde olan itikad-amel ikilisinin birbirinden kopuk sayılması insanların, inanç sahibi olsa da kötü ahlâka gitmelerine engel olmamıştır. Bu da yaratıcıyla ilgili metafiziksel ve kozmolojik düallik anlayışından dolayıdır. Allah ile ontolojik farklılık ya tamamen dünyaya meyil ya da tamamen ahirete yönelme şeklinde olmuştur. Bu da dünya-ahiret düallığının birbirinden kopuk anlaşıldığını göstermektedir. Aslında Allah, dünya ve ahireti birbirine eş değer bir ikilikte değil, sonsuz hayatın başı ve sonu şeklinde yaratmıştır. Bunun toplum tarafından böyle anlaşılması ahlâken iyileşmeye neden

olacaktır. Bunun sağlanması da aynı kaynak ve otoriteye bağlıdır. Hz. Peygamber hayattayken bu otorite onun şahsında sağlanabilirken onun vefatı ile ahlâken farklılaşma ortaya çıkmıştır.

Aynı inanca sahip olan insanların hemen hemen aynı ahlâka sahip olması gerekmektedir. Bu ahlâkı etkileyen inancın iyi anlaşılması buna büyük hizmet edecektir. Bu açıdan günümüzde epistemolojik olarak bilgi kaynaklarının, kelam tarihi de göz önüne alınarak birleştirilmesi ve topluma sunulması, o toplumda oluşan farklı iki âlem/düal yapıyı ortadan kaldıracaktır. Sonuçta da istenen ahlâki tezahürler yakalanacaktır.

Kaynakça

- Akseki, A.Hamdi, *İslam Dini*, DİB Yay., Yirmi Dokuzuncu Baskı, Ankara, 1980.
- Altıntaş, Ramazan, *Din ve Sekülerleşme*, Pınar Yay., İstanbul, 2005.
- Aster, Ernst Von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, trc. Vural Okur, İm Yay., Üçüncü Baskı, İstanbul, 2005.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., 19.Baskı, İzmir, 2002.
- Aydın, Zeki, *Âhlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi*, Nobel Yay., Ankara, 2003.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdu'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkatu'n- Nâciye Minhum*, tah. Muhammed Osman el-Huş, Mektebet-ü İbn Sînâ, Kahire, 1409/1988.
- Baktır, Mehmet, *Bir Dinî Otorite Olarak Hz.Peygamber*, İlahiyat Yay., Ankara, 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Yüksek İslam Ahlâkı*, Bilmen Basımevi, 1964.
- Birgivi, Muhammed b. Ali, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi*, Bedir Yay., İstanbul, 1390/1970. Birgivi, Muhammed b. Ali, *Tarikat-ı Muhammediye*, trc. Celal Yıldırım, Demir Ktb., İstanbul, 1996.
- Bozkuş, Metin, *Anadolu'da İslam ve Mezhepler*, Asitan Yay., Sivas, 2011.
- Bozkuş, Metin, *Sivas Aleviliği*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2006.
- Corsini, Ray, *The Dictionary of Psychology*, Brunner/Routledge, London, 2002.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Mu'cemu't-Târîfât*, tah. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-Fazîle, Kahire, ty.

- Çağrı, Mustafa, *Anahatlarıyla İslam Ahlâkı*, Ensar Neş., Beşinci Baskı, İstanbul, 2009.
- Çavuşoğlu, Semiramis, “Kadıızâdeliler”, *DİA*, XXIV, İstanbul, 2001, 100-102.
- Çelebi, Kâtip, *Mîzanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, MEB Basımevi, İstanbul, 1972.
- Çelik, Celaleddin, *Kur'ân'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yay., İstanbul, 1996.
- Çubukçu, İ.Agâh, *İslâm'da Ahlâk ve Manevî Vazifeler*, DİB Yay., Ankara, ty.
- Düzenli, Yaşar, “Balıkesirli Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivi”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/4 (2000), s. 228-247.
- Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yay., Ankara, 1999.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn, Dâru'l-Mârife, I-IV*, Beyrut, t.y.
- Güler, İlhami, *İman-Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003.
- Gölcük, Şerafettin; Toprak, Süleyman, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Dağıtım, Beşinci Baskı, Konya, 2001.
- Günay, Enver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., Altıncı Baskı, İstanbul, 2003.
- Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Neş., İstanbul, 1995.
- Hökelekli, Hayati, “Fitrat”, *DİA*, XIII, İstanbul, 1996, 47-48.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid el-Hanefî, *el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyerefi'l-Akâidi'l-Münciyyefi'l-Âhira*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, ter. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 1984.
- el-Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Usra, Kahire, 2009.
- el-Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, 1966.
- Karadaş, Cağfer vd., “İnsanın Fiilleri”, *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yay., İkinci Baskı, Ankara, 2012.

- Karadeniz, Osman, *İnanç esaslarını Temellendirme Sorunu*, Marmara Üniversitesi İFAV Yay., İkinci Baskı, İstanbul, 2003.
- Kazanç, Fethi Kerim, “Mutezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13 (2001), s. 241-275.
- el-Kestelî, Muslihuddîn Mustafa, *Hâşiyet-ü Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, Salah Bilici Ktb., ty.
- Kılıç, Recep, *Ahlâk'ın Dinî Temeli*, TDVY, Dördüncü Baskı, Ankara, 2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, tah: Hatice Boynukalın, I-XVII, Dâru'l-Mîzan, İstanbul, 2006.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru Sâdir/Mektebetü İrşâd, Kahire-İstanbul, İkinci Baskı, 2010.
- el-Meydânî, Abdü'l-Ğanî el-Guneymî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, Dâru'l-Kitâb'il-Arabî, I-III, Beyrut, 1429/2008.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, tah. Yusuf Ali Bideyvî, Dâru İbn Kesîr, I-IV, Dördüncü Baskı, Beyrut, 1429/2008.
- en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, tas. Muhammed Sâlih el-Farfûr, Mektebetü Dâru'l-Farfûr, İkinci Baskı, Dimeşk, 1421/2000.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Bilim Yay., Ankara, 1998.
- er-Râzî, Fahrüddîn b. Ziyâiddîn b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fiker, I-XXXII, Beyrut, 1401/1981.
- es-Sâdî, Abdurrahman b. Nâsır en-Necdî, *Tarîku'l-Vusûl ile'l-İlmi'l-Me'mûl bi Marîfeti'l-Kavâidi ve'l-Zavâbiti ve'l-Usûl*, Daru'l-Basîra, Mısır, 2000.
- Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, İnsan Yay., Dördüncü Baskı, İstanbul, 1998.
- Sinanoglu, Mustafa, “Seneviyye”, *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009, 521-522.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, tas. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-II, İkinci Baskı, Beyrut, 1413/1992.

Turan, Ahmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Sidre Yay., İkinci Baskı, Samsun, 2000.

Turhan, Kasım, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiileri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1996.

ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavamidi't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîl fî Vücûhu't-Te'vîl*, tah. Adil Ahmed Abdülmevcûd / Ali Muhammed Muavviz, I-IV, Mektebetü'l-Abikân, Riyad, 1418/1998.

Emîrî'nin İkinci Divânındaki Farsça Şiirlerinde Geçen Ayetler*

Yasemin YAYLALI**

ÖZ

III. Murad (ö. 1004/1595) dönemi şairlerinden olan Mehmed b. Musa Paşa'nın asıl adı Mehmed, mahlası Emîrî'dir. Soyu baba tarafından Candaroğullarına, anne tarafından Selçuklu âlimlerinden Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) torunu Pîri Mehmed Paşa'ya (ö. 939/1532) dayanmaktadır. Hayatına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmayan Emîrî'nin iki Divân'ı bulunmaktadır. Sûfî bir şair olan Emîrî, Mevlâna (ö. 672/1273), Şems-i Tebrizî (ö. 645/1247 ?), Câmî (ö. 898/1492), Attâr (ö. 618/1221) gibi mutasavvîf şairlerden etkilenmiştir. Şiirlerinde Allah'ın sıfatlarına, peygamberin mucizelerine değinmiş; ilâhî aşkı ve sevgiliyi anlatmıştır. Ayrıca şiirlerinde ayet, hadis ve peygamber kıssalarına işaret etmiş; edebî sanatları çokça kullanmıştır. Söz konusu çalışmada Emîrî'nin hayatına dair bilgiler verilmiş ve Emîrî'nin İkinci Divân'ındaki Farsça şiirlerinde iktibas edilen ayetler tespit edilerek, incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Emîrî, Divân, Kur'an, Ayet, İktibas.

ABSTRACT

Verses in Persian Poems Located at Emîrî's Second Diwan

Being poets of III. Murad (d. 1004/1595) period, Mehmed b. Moses Pasha's real name is Mehmed, and his pseudonym is Emîrî or referred to as Emir in his poems. His pedigree is based on the principalities Candaroğulları part of his father, and Fahreddin Razi's (d. 606/1210) grandson Pîri Mehmed Pasha (d. 939/1532) of Seljuk Scholars part of his mother. Emîrî whom there is not any knowledge in resources about his life has got two Diwan's. Emîrî, a Sûfî poet, was affected from poets such as Mawlana (d. 672/1273), Shams-i Tabrizi (d. 645/1247 ?), Jami (d. 898/1492), Attâr (d. 618/1221). In his poetry, he attributes of God, he touched on the miracles of the prophets; god of love and tell her lover. Also poetry in verses, hadiths and pointed to the Prophets; literary arts have used a lot. In his mentioned study information on the Emîrî's of life is given and the verses quoted in Persian poems at Emîrî's Second Diwan, were examined.

Key words: Emîrî, Diwan, Qur'an, Verse, Quotation.

* Bu çalışmada "Emîrî Divânı" konulu doktora tezinden faydalanılmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı.

Giriş

1. Emîrî'nin Hayatı

Hakkında tezkirelerde herhangi bir bilgi bulunmayan Mehmed b. Musa Paşa, III. Murad döneminde (1574-1595) paşalık yapan; ancak bu görevinden azl edilen XVI. yüzyıl Osmanlı şairlerindedir.¹ Divânından anlaşıldığı üzere adı Mehmed², mahlası Emîrî'dir; ancak bazı şiirlerinde vezin gereği Emîr şeklini de kullanmıştır.³ Babası Candaroğulları beylerinden Musa Paşa⁴, annesi Pîrî Mehmed Paşa'nın kızı Hanım'dır.⁵ Emîrî kendi ifadesine göre Peygamber'in ashabından ünlü komutan Halid b. Velid'in (ö. 21/642) neslinden gelmektedir:⁶

خالد بن وليد نسلندن رضى الله تعالى عنه حضرت اميرى محمد بيك كيم

Hâlid b. Velid neslinden Radyallahu Teâlâ anhü Hazret-i Emîrî Mehmed bey kim⁷

نسل خالد هر كجا باشد معین راه دین خالدى را یا الهی روز محشر کن خطاب

*Hâlid'in nesli her nerede olursa din yolunun yardımcısı olur,
Hâlid'e ey Allah'ım mahşer günü hitap et!⁸*

Emîrî'nin doğum yeri ve doğum tarihi hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Divânının sonunda düşürdüğü Türkçe bir tarih kıtasına göre 996/1587 yılında hayatta olduğu anlaşılmaktadır:⁹

*Tarîk-i nazma oldu ki çünkü râgib
Emîrî Hak ola daim nasîrin
Bu oldu hâtıra ilhâm-ı târih
Münâcâtı ola makbul Emîrin (996/1587)¹⁰*

Baba tarafından soyu 1292 yılında Kastamonu, Sinop ve çevresinde kurulan ve Oğuzların Kayı boyundan olan Candaroğulları Beyliğine dayanmaktadır. Oğuzların Kayı boyundan olan beyliğin dili Türkçe, mezhepleri Sünni-Hanefî'dir.¹¹

- 1 Yaylalı, Yasemin, *Emîrî Divanı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, danışman: Veyis Değirmençay, Atatürk Üniversitesi, 2013, s. 38.
- 2 *Emîrî Divanı*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü Nr: 3780, vr. 283^a.
- 3 Yaylalı, a.g.t., s. 29.
- 4 *Emîrî Divanı*, Ankara Milli Kütüphane Nr: A 85, vr.76^b.
- 5 Küçükdağ, Yusuf, *Vezir-i Âzam Pîrî Mehmed Paşa*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1994, s. 119.
- 6 Yaylalı, a.g.t., s. 29.
- 7 *Emîrî Divanı*, A Nüshası, vr.113^b.
- 8 *Emîrî Divanı*, A Nüshası, vr.113^b.
- 9 Yaylalı, a.g.t., s. 19.
- 10 *Emîrî Divanı*, İ Nüshası, vr. 181^a.
- 11 Öztuna, Yılmaz, *Devletler ve Hanedanlar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, II, s. 80.

Candaroğulları beyliği, Selçukluların hizmetinde bulunan Alp Arslan (ö. ?) ve oğlu Şemseddin Yaman Candar'la (ö. 708/1308) başlamaktadır.¹² Ancak Emiri'nin soy ağacını verdiği Farşça manzumesinde zikrettiği dedelerinden Alp Arslan'ın babası Nureddin (ö. ?) hakkında bir bilgi mevcut değildir.¹³

Emiri'nin soy ağacını verdiği manzumesi:

ز درگاه خدا امید دارم	امیریم محمد نام دارم
نیاز دل مرا افتاد بی حد	پدر موسی و جدم سرخ احمد
مرا رحمت کند خواهم که مولی	دیگر ابراهیم آمد جد اعلی
بحمدلله به نیکی نام دارست	دیگر جدم امیر اسفندیارست
به محشر می رسان تو خوش دل	دیگر جدم بایزید خان ابن عادل
همه اخلاق آن افتاد مرغوب	به عادل شد پدر هم میر یعقوب
دیرن دوران کشید او گرمی و سرد	که داماد قرم خان بود آن مرد
کسان در خدمت او رو نهاده	پدر او را که شمس الدین فتاده
به خلق عالم آمد صاحب احسان	پدر شد شمس دین الب ارسلان
شهادت نور دین آن نام آخته	پدر او را که نور الدین افتاده
دعای من به روحش باد اینها	بگویند نسل خالد بود آنها
به راه دین کشید آن مرد عسکر	به خالد سیف حق گفته پیمبر
همه ارواح ایشان تا شود شاد	سلف را یا الهی رحمتت باد
بگیرد در صلاح و زهد آیین	الهی گر کسی می گوید آمین
نبیند در سؤال حشر زحمت	امیری بنده را می کن تو رحمت
مرا اشک ندامت چون حبابست	ترا قطرات رحمت بی حسابست

Emiri'yim, Mehmed'dir adım, Allah'ın dergâhından ümitliyim.

Babam Musa ve ceddım Sorh Ahmed, gönlümün niyazı sınırsız.

Diğer atam İbrahim geldi büyük dedem, bana rahmet etsin isterim Mevlâ.

Diğer atam Emîr İsfendiyâr'dır, Allah'a şükür ki iyi ada sahiptir.

Diğer atam Âdil oğlu Bâyezid Han, mahşerde ey Allah'ım sen mutluluk ulaştır!

Mîr Yakup da Âdil'e peder oldu, onun ahlâkının tümü beğenildi,

Ki o mert Kırım Han'ın damadıydı, bu dünyada o mutluluk ve mutsuzluk çekti.

Onun babası Şemseddîn olmuş, kimseler onun hizmetine yönelmiş.

Şemseddîn'in babası Alp Arslan, dünya halkına ihsanda bulundu.

Onun babası Nureddîn, onun adını o dinin nurlu şehidi koydu.

Derler Halid'in neslindendi onlar, benim duam onların ruhuna giysin!

Halid'e Hakk'ın Kılıcı demiş peygamber, din yolunda kılıç çekti o mert asker.

Kılıc'a ey Allah'ım sen rahmet et, onların hepsinin ruhu şad olsun!

12 Öztuna, a.g.e., II, s. 81.

13 Yaylalı, a.g.t., s. 24.

*Ey Allah'ım eğer bir kimse derse âmin, iyilik ve zühdü adet etsin!
Emîri kuluna sen rahmet edersen, kıyamet günü sorguda sıkıntı çekmez.
Senin rahmet damlaların sonsuzdur, benim pişmanlık gözyaşlarım su kabarcığı gibidir¹⁴*

Candaroğulları Beyliği'nde Emîri'nin silsilesi sırasıyla: Nureddîn (ö.?), Alp Arslan (ö.?), Şemseddîn Yaman Candar (ö. 708/1308) , Emîr Yakup (ö. ?), Âdil Bey (ö. 764/1362?), Bâyezid (ö. 787/1385), İsfendiyâr Bey (ö. 843/1439), İbrahim Bey (ö. 847/1443), Kızıl Ahmed Paşa (906/1500'den sonra) ve son olarak Emîri'nin babası Musa Paşa (ö. 922/1516)'dır. Soy ağacını verdiği manzumenin sonunda yine Halid b. Velid'in neslinden geldiğini söylemektedir:

*Derler Hâlid'in neslindendi onlar, benim duam onların ruhuna gitsin
Hâlid'e Hakk'ın kılıcı demiş peygamber, din yolunda kılıç çekti o mert asker.¹⁵*

Emîri'nin amcaoğlu olan Şemsî Paşa da (ö. 988/1580), *Vikaye* adlı kitabında yer alan bir şiirinde soyunu Hâlid b. Velid'e dayandırmıştır¹⁶.

Emîri'nin soyu anne tarafından II. Bâyezid (ö. 918/1512) döneminde kadı ve baş defterdar olan; Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) döneminde de aynı görevine devam eden, Selçuklu âlimlerinden Fahreddin Râzî'nin torunu Pîri Mehmed Paşa'ya (ö. 939/1532)¹⁷ dayanmaktadır. Emîri, dedesinin vezir Pîri Paşa olduğunu şöyle anlatır:

*Ceddem olmuşdur vezir-i muktedâ
Pîri Paşa deyu olunmuş nidâ¹⁸*

Pîri Mehmed Paşa vezirliği yanında ilmi ve şairliğiyle de şöret bulmuş, Remzî mahlasıyla şiirler söylemiştir.¹⁹ Mürettep bir *Divânçe*'si olduğu kaydedilse de²⁰ elde mevcut değildir. Şiirlerinden geriye birkaç beyit kalmıştır. Bunlardan birkaç beyit:

*Şeb-i zülfünde kalanlar zulümât ile yürür
İrişen lebleri âbına hayat ile yürür
Zâhidi hasret-i mey söyle za'îf eyledi kim
Elde tesbih ü asâsı salavât ile yürür²¹*

14 *Emîri Divanı*, A Nüshası, vr. 76^b.

15 *Emîri Divanı*, A Nüshası, vr. 76^b.

16 Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi* (Haz. Bekir Sıtkı Dal), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, II, s. 9-10.

17 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-yi Âmire, İstanbul 1333 hş, II, s. 111.

18 *Emîri Divanı*, İ Nüshası, vr. 283^a.

19 Latîfi, *Tezkiretü'ş-şuarâ ve Tabsiratü'n-nuzamâ*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, (Haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 276.

20 Bursalı Mehmed Tahir, a.g.e., II, s. 112.

21 Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), Türk Tarih Kurumu Basımaevi, Ankara 1989, I, s. 419.

Emîrî'nin ölüm tarihine dair de kaynaklarda bir bilgi yoktur; ancak 1600'lü yılların ilk çeyreğinde ölmüş olması muhtemeldir.²²

2. Emîrî'nin Eserleri:

Emîrî, bir manzumesinde dört *Divân*'ının olduğunu; ayrıca *Aşknâme* ve *Îrâdetnâme* adlı iki mesnevisinin bulunduğunu belirtmektedir²³; ancak iki divânı²⁴ (*İkinci ve Dördüncü Divânları*) haricinde diğer eserleri hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.²⁵

Emîrî, Şems-i Tebrizi'nin tasavvuf alanında Farsça kaleme aldığı *Mergûbu'l-kulûb*²⁶ adlı eserini manzum olarak Türkçe'ye²⁷ çevirmiştir. Eser tövbe, Allah'ın zatı ve sıfatları, abdest, dünyayı terk etmek, tecrid ve tefrid, mağrifet, âşık ve fena olmak üzere on fasıldan oluşmaktadır. Mevlâna'nın *Heft Vadi*²⁸ isimli eserini de manzum olarak Türkçe'ye²⁹ çevirmiştir. Eser maksadın talebi, aşk, mağrifet, istînâ, tevhid, hayret ve fenafillâh olmak üzere tasavvufta aşılması gereken yedi vadiyi anlatmaktadır.³⁰

3. Emîrî'nin İkinci Divânı:

Emîrî, *İkinci Divân*'ını kabul görmesi ve azledildiği paşalık görevine yeniden getirilmesi için III. Murad'a sunmuştur.³¹ Emîrî bu *Divân*'ında Farsça şiirler yanında Türkçe şiirler de söylemiş; bunların içinde azda olsa Arapça mülemma beyitlere de yer vermiştir. *İkinci Divân* gazel, kaside, mesnevi, kıt'a, rubai ve müfret şiirlerden oluşmaktadır. Farsça 565 gazel, 3 kaside, 11 mesnevi, 55 kıta, 18 dubeyt, 20 rubai ve 101 müfret; Türkçe 257 gazel (1 tanesi Arapça-Türkçe mülemma), 2 mesnevi, 8 kıt'a ve 36 (1 tanesi Arapça) müfret manzumelerdir.³²

Emîrî, büyük sûfî şairlerden özellikle Mevlâna (ö. 672/1273), Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247 ?), Câmî (ö. 898/1492), Attâr (ö. 618/1221), Hâcû-yi Kirmânî (ö. 753/1352) ve Kemâl-i Hucendî'den (ö. 803/1401) etkilenmiş; *Divân*'ında bu şairlerden özellikle Mevlâna'nın şiirlerine yer vermiş, telmihlerde bulunmuş,

22 Yaylalı, *a.g.t.*, s. 21.

23 *Emîrî Divanı*, I Nüshası, vr. 283^a.

24 Emîrî, *Divan*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Kısmı, Nr: 3780; Emîrî, *Divan*, Ankara Milli Kütüphane, Nr: A 85.

25 Yaylalı, *a.g.t.*, s. 46.

26 *Emîrî Divanı*, I Nüshası, vr. 1^b - 7^a

27 Şems-i Tebrîzî, *Mergûbu'l-kulûb*, Kitaphâne-i Merkezi-i Dânişgâh-i Tahrân, Nr: 8004.

28 *Emîrî Divanı*, I Nüshası, vr. 7^b - 10^b.

29 Kaynaklarda Mevlâna'nın böyle bir eserine rastlanmamıştır.

30 Yaylalı, *a.g.t.*, s. 38.

31 Çiçekler, Mustafa, *Osmanlılar Döneminde Farsça Şiir Söyleyen Şairlerin Eserlerinin Yazmaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, danışman: Nazif Hoca, İstanbul Üniversitesi, 1989, s. 42.

32 Yaylalı, *a.g.t.*, s. 46-47.

diğer şairleri ya isimleriyle ya da eserleriyle anmıştır. Sûfi bir şair olan Emîrî, tasavvufî şiirler söylemiştir. Şiirlerinde Allah'ın sıfatlarına, peygamberin mucizelerine değinmiş; ilâhî aşkı ve sevgiliyi anlatmıştır. Ayrıca şiirlerinde ayet, hadis ve peygamber kıssalarına işaret etmiş; telmih, teşbih, tezat, tenasüp gibi edebî sanatları çokça kullanmıştır.³³

Emîrî inceleme konusu olan İkinci *Divân*'ındaki Farsça şiirlerinde Kur'ân'dan birçok ayete telmih ve iktibas yoluyla yer vermiştir. Bazı ayetleri bir kez, bazılarını iki kez, bazılarını ise daha fazla kullanmıştır. Çalışmada birden fazla geçen ayetlerin sadece bir örneği verilmiştir; diğer örneklerin sayfa ve beyit numaraları altta dipnotta belirtilmiştir.

Emîrî, Fâtihâ, Bakara, En'am, A'râf, Tevbe, Yûsuf, İsrâ, Tâhâ, Enbiyâ, Kasas, Yâsin, Zümer, Kalem, Mü'min, Kaf, Rahmân, Haşr, Talâk, Tahrîm, Kalem, İnsân (Dehr), Mürselât, Nebe, Alak, İhlâs Sûrelerinin bazı ayetlerinden iktibaslar yapmıştır.

Emîrî, bazen Hz. Muhammed'in âlemlere rahmet olarak gönderilmesine, güzel ahlakına, Hz. Ebubekir ile Mekke'den Medine'ye hicretleri sırasında Sevr mağarasına sığınmalarına, Allah'ın mahşerde ölüleri dirilteceğine inanmayan müşrike cevabına, Hz. Muhammed'e suikast düzenleyen Nadîr oğullarının ve onlara yardım vadeden münafıkların hâlinin beyan edilmesine; Hz. Ali gibi bir genç olmadığına; Hz. Şuayb'ın Medyen halkını doğru yola çağırırken müşriklerle mücadelesine ve onlarla arasında geçen konuşmalara; Hz. Mûsâ'nın Tûr-i Sina'da Allah'la konuşmasına, buzağıya tapan halkının bağışlanması için Allah'tan af dilemesine, Firavun'un sihirbazlarını yaptıkları hatadan dönmeleri için uyarmasına; Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin işledikleri günahtan pişmanlık duyarak babalarından kendileri için dua etmesini istemelerine temasta bulunurken; bazen kıyameti nitelerken, inkâr edenlerin hayvanlar gibi hatta onlardan aşağı olduklarına, Allah'a karşı gelmekten sakınanların cennetle ödüllendirileceğine, cehennemün küfrü seçenlerle dolmayacak kadar büyük ve geniş oluşuna, Allah'tan başka ilahlar edinmemek gerektiğine, Allah'ın verilen sözlerine bağlı kalınmasına dair emrine, hiçbir şeyin ebedî olmadığına ve geçici dünyaya bağlanmamak gerektiğine dair öğüt ve nasihatte bulunmuş; Allah'a tevekkül etmenin önemine, Allah'ın insana şah damarından daha yakın oluşuna, Allah'ın tek ve eşsiz oluşuna, yaratma kudretine, rahmetine, insana bilmediğini öğrettiğine değinmiş; tövbe ve istiğfarın önemine vurgu yaparken ve Kur'ân'ın insanlar için yol gösterici oluşunu vb. anlatırken ayetlerden iktibas yaparak anlatımı daha da güçlendirmiştir.

Söz konusu çalışmada Emîrî'nin *İkinci Divân*'ında yer alan Farşça şiirlerinde iktibas edilen ayetlere değinilmiştir. Bu ayetlerin kullanıldığı beyitler ayetlerin Kur'ân'daki sırasına göre dizilmiş; bir kez kullanılan ayetlerin metin içindeki yeri, beytin Türkçe çevirisinin yanında parantez içinde yazılmış; birkaç kez kullanılan aynı ayetlerin ise sadece bir örneğini verilerek metindeki yeri altta dip notta belirtilmiş; diğerleri ise altta onun yanında diğer örnekler şeklinde gösterilmiştir.

4. Emîrî'nin İkinci Divân'ındaki Farşça Şiirlerinde Geçen Ayetler:

4.1. Fâtiha Sûresi 2. Ayet: Bu ayette, hamdın sadece âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsus olduğu ifade edilmektedir.³⁴ Emîrî, üç yerde bu ayetten iktibas ettiği "*Rabbü'l-âlemîn*" lafzıyla Allah'ın âlemlerin Rabbi oluşuna ve herkesin rızkını verdiğine dikkat çekmektedir:

در عبادت باش تا آید یقین	رزق هرکس داد "رَبِّ الْعَالَمِينَ"
--------------------------	------------------------------------

*Herkesin rızkını verdi "Rabbü'l-âlemîn"*³⁵, *ibadet et böylece olur yakîn*.³⁶

4.2. Bakara Sûresi 2. Ayet: Bu ayette, Kur'ân'ın Allah tarafından gönderildiğine koşulsuz inanan sakınanlar için hidayet kaynağı ve yol gösterici olduğu ifade edilmektedir.³⁷ Emîrî, bir yerde değindiği beytin ikinci mısraındaki "*Huden li'l-muttekin*" ifadesiyle bu ayetten iktibas yaparak Kur'ân'ın sakınanlar için rehber olduğuna dikkat çekmiştir:

بس بود قرآن مرا تحفه "هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ"	بر زبان آور تو شکر رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ
--	---

*Sen dilinle şükret "Rahmeten li'l-âlemîn"*³⁸, *Kur'ân benim için yeterli hediyedir "Huden li'l- muttekîn"*.³⁹ (18/7)

4.3. Bakara Sûresi 117. Ayet: "Ol" (der), o da oluverir" anlamındaki *kün feyekûn* ayeti Kur'ân'da aynı anlamda yedi ayette geçmektedir. *Kün*, Allah'ın gücünü, kudretini ifade etmektedir. Allah bir şeyi yaratmak istediğinde bunu *kün* emriyle yapar. Bu ayet genelde şairlerce *kün* ve *kün feyekûn*'un mazi hali olan *kün*

34 Keleş, Reyhan, *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*, Kitabevi, İstanbul 2016, s. 45.

35 Rabbü'l-âlemîn: Âlemlerin Rabbi, "Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur." (1. Fâtiha, 2); "Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur." (37. Sâffât, 182).

36 Yaylalı, a.g.t. (Metin) s. 18, b. 2; Diğer örnekler: 17/10, 25/1.

37 Dihkân, Ekber, *Hezâr u Yek Nükte Ez Kur'ân-ı Kerîm*, İntişârât-i Hürrem, Kum 1389 hş, II, s. 695.

38 "Rahmeten li'l-âlemîn" ifadesi Enbiyâ Sûresi 107. ayetinden iktibas edilmiş olup, ileride Enbiyâ Sûresi 107. ayetinde açıklanmıştır.

39 Huden li'l-muttekin: (Allah'a karşı gelmekten) sakınanlar için bir yol gösterici, "Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir." (2. Bakara, 2).

fekân şeklinde kullanılmaktadır.⁴⁰ Emîrî, Allah'ın yaratma kudretine değinirken üç yerde kullandığı⁴¹ bu ayeti “*kün fekân*” lafzıyla iktibas etmiştir:

سایه ای "کُنْ فَکَانَ" بود اخلاص	سایان بر سرم ازین بادا
----------------------------------	------------------------

Bundan başıma gölgelik olsun, “Kün fekân”⁴² hükmünün gölgesi olur ihlâs. (146/2)

4.4. En'am Sûresi 16 Ayet: Bu ayette, kıyamet azabından sadece Allah'ın rahmetiyle kurtulabileceği vurgulanmaktadır.⁴³ Emîrî, bir yerde bu ayetten iktibas ettiği “*Zalike'l-fevzu'l-mübîn*” lafzıyla Allah'tan kendisine hidayet etmesini dileyerek mahşer günü bu azabı savuşturup, kurtuluşu yaşayanlardan olmayı ümit etmektedir:

می رسان بر من هدایت "ذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ"	سوی پیغمبر روم در روز محشر یا اله
---	-----------------------------------

Peygambere doğru giderim mahşer gününde ey Allah'ım, bana hidayet et, “Zalike'l-fevzu'l-mübîn”⁴⁴. (18/11)

4.5. A'râf Sûresi 87. Ayet: Bu ayette, Hz. Şuayb'ın davetini engellemeye çalışan Medyenli müşriklere onlar ile iman edenler hakkındaki hükmü Allaha bırakmayı önermesi anlatılmaktadır.⁴⁵ Hz. Şuayb, Allah tarafından tevhit inancını terk edip, uydurma ilahlara tapan Medyen halkını doğru yola çağırarak üzere gönderilmiştir. Ancak Medyen halkından müşrikler, insanların Şuayb peygamberle görüşmesini engellemeye çalışmış; müminleri korkutmuş ve ölümle tehdit etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Şuayb da onların bu davranışını kınamış ve Allah'ın bozgunculuk yapanları nasıl cezalandıracağını söyleyerek onlarla iman edenler arasındaki hükmü, hüküm verenlerin en hayırlısı olan Allah'a bırakmayı teklif etmiştir.⁴⁶

Emîrî bir yerde bu ayetten iktibas ettiği “*Hayru'l-hâkimîn*” lafzıyla dinin emirlerine uymak gerektiğine; zira bunların hüküm verenlerin en hayırlısı Allah'ın emirleri olduğuna vurgu yapmaktadır:

40 Keleş, *a.g.e.*, s. 60.

41 Yaylalı, *a.g.f.* (Metin) s.146/2; ; Diğer örnekler: 9/13, 22/14.

42 *Kün fekân*: Ol (dedi) ve oluverdi, “O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece “ol” der, o da hemen oluverir.” (2. Bakara, 117); “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, “ol” dememizdir. O da hemen oluverir.” (16. Nahl, 40). (Diğerleri için bkz. 3. Âl-i İmrân 47, 59, 6. En'am 73, 19. Mer-yem 35, 36. Yâsin 82, 40. Mü'min 68.)

43 *Dihkân, a.g.e.*, I, s. 89.

44 *Zalike'l-fevzu'l-mübîn*: Bu apaçık bir kurtuluştur, “(O günün azabı) kimden savuşturulursa, gerçekten (Allah) ona acıdır. İşte bu apaçık kurtuluştur.” (6. En'am, 16).

45 Köksal, M. Asım, *Peygamberler Tarihi*, Türkiye Diyaner Vakfı Yayınları, Ankara 2013, I, s. 331.

46 Yiğit, İsmail, *Peygamberler Tarihi*, Kayhan Yayınları, İstanbul 2010, s. 379.

شکرالله زان بود احکام "خَيْرُ الْحَاكِمِينَ"	کن اطاعت هرچه فرماید ترا شرع قویم
--	-----------------------------------

Sana hak din her ne buyurursa itaat et, Allah'a şükürler olsun hükümler "Hayru'l-hâkimîn"⁴⁷ (olan Allah) tandır. (18/8)

4.6. A'râf Sûresi 89. Ayet: Bu ayet ise Hz. Şuayb'ın kendisini ve inanları yurtlarından çıkarmakla tehdit eden müşriklere verdiği cevabı içermektedir. Hz. Şuayb'ı davetinden yıldırılmayan müşrikler, alay ve hakaretlerinden bir sonuç alamayacaklarını anlayınca ona ve ashabına atalarının dinine dönmezlerse, onları yurtlarından atacaklarına dair tehditler savurmuşlardır. Bunun üzerine Hz. Şuayb, Allah'ın lütfuyla hidayete ermişken batıla dönmenin Allah'a karşı iftira olacağını ve bunun onlar için asla söz konusu olmayacağını söylemiştir. Ve müşriklerin kötülüklerine aldırış etmeyeceklerini, Allah'ın iradesine teslim olduklarını; çünkü her şeyin O'nun iradesinde olduğunu ve son hükmü, fethedenlerin en hayırlısı olan Allah'a bıraktığını ifade etmiştir.⁴⁸

Emîri bir yerde değindiği "Hayru'l-fâtihîn" ifadesiyle bu ayetten iktibas etmiştir:

روز و شب دارم تمنا ای کریم و ای رحیم	ربنا افتح قلبنا اذ انت "خَيْرُ الْفَاتِحِينَ"
--------------------------------------	---

Ey Kerîm ve ey Rahîm! Gece gündüz (senden) isterim, ey Allah'ım kalpleri aç çünkü Sensin "Hayru'l-fâtihîn"⁴⁹. (18/12)

4.7. A'râf Sûresi 155. Ayet: Bu ayette, Hz. Mûsâ'nın buzağıya taparak büyük günah işleyen kavminin bağışlanması için seçtiği yetmiş kişiyle birlikte bağışlayanların en hayırlısı Allah'a tövbe etmek için Tûr-i Sinâ'ya gidişi anlatılmaktadır.⁵⁰

Hz. Mûsâ'nın Allah'ın vaadine uyarak Sinâ dağına gitmesinin ardından kavmi Sâmirî'nin yaptığı altın buzağıya tapmaya başlarlar. Hz. Mûsâ geri döndüğünde onların buzağıya taptıklarını görünce çok kızar. Daha sonra kavminin bu büyük günahattan pişmanlık duyduğunu görünce kavminin tövbe ederek bağışlanması için emredildiği üzere seçtiği yetmiş kişiyle birlikte Tûr-i Sinâ'ya çıkar ve orada Allah'tan "Sen bağışlayanların en hayırlısısın" diye af diler.⁵¹

47 Hayru'l-hâkimîn: Hüküm verenlerin en hayırlısı, "Eğer içinizden bir kısmı benimle gönderilen gerçeğe inanmış, bir kısmı da inanmamışsa, artık Allah aramızda hükmünü verinceye kadar sabredin. O, hüküm verenlerin en hayırlısıdır." (7. A'râf, 87).

48 Yiğit, a.g.e., s. 383.

49 Hayru'l-fâtihîn, Fethedenlerin en hayırlısı, "Allah, bizi sizin dininizden kurtardıktan sonra eğer ona dönersek mutlaka Allah'a karşı yalan uydurmuş oluruz. Rabbimiz Allah'ın dilemesi olmadıkça, sizin dininize dönmemiz bizim için olacak şey değildir. Rabbimiz her şeyi ilmiyle kuşatmıştır. Biz yalnız Allah'a tevekkül ettik. Ey Rabbimiz! Bizimle kavmimiz arasında gerçekle hükmet. Çünkü sen fethedenlerin en hayırlısısın." (7. A'râf, 89).

50 Köksal, a.g.e., II, s. 76-77.

51 Yiğit, a.g.e., s. 465-466.

Emîrî, bir yerde bu ayetten iktibas ettiği “*Hayru’l-gâfirîn*” ifadesiyle bağışlayanların en hayırlısı olan Allah’tan bağışlanma dilemek gerektiğine vurgu yapmaktadır:

مغفرت خواه و نیاز آور بنه سر بر زمین	یاد حق می کن امیری اوست "حَیْرُ الْغَافِرِیْنَ"
--------------------------------------	---

Başını yere koyarak bağışlanma iste, yalvar! Emîrî, Hakk’ı yâd eder, O, “Hayru’l-gâfirîn”⁵² dir. (19/3)

4.8. Arâf Sûresi 179. Ayet: Allah’a inanmayan, O’nun varlığını, birliğini bildikleri halde bir inat uğruna O’nu inkâr edenlerin durumlarının anlatıldığı bu ayette onların hayvanlar gibi hatta onlardan daha aşağı oldukları anlatılmaktadır. Onların hayvandan daha aşağı oluşlarına Furkân Sûresi 44. ayette de dikkat çekilmektedir.⁵³ Emîrî üç yerde⁵⁴ bu ayetten iktibas ettiği “*ke’l- en’âm*” lafzıyla bu dünyada hayvan hükmünde olmayıp, yaratılan her şeye ibret gözüyle bakmak gerektiğine; yoksa ahirette gözleri olup görmeyen, kulakları olup duymayan, adeta hayvanlar gibi yolca sapkın olanlarla aynı sonu paylaşıp cehenneme gideceğine dikkat çekmektedir. Emîrî aslında kendine hitaben söylediği bu beyitte herkese seslenerek öğüt vermektedir:

هر چه بینی نظر به عبرت کن	مشو آنجا امیری "كَالْأَنْعَامِ"
---------------------------	---------------------------------

*Gördüğün her şeye ibretle bak, Emîrî orada “*kel- en’âm*”⁵⁵ olma.*

4.9. Tevbe Sûresi 40. Ayet: Bu ayette Peygamber efendimizin Hicret esnasında Hz. Ebubekir’le Sevr mağarasına sığınmaları olayı anlatılmaktadır.⁵⁶ Emîrî, “*Sâ-niyesneyni iz humâ fi’l-gâri*” ibaresiyle bir yerde bu ayeti iktibas ederek bu olaya değinmektedir:

52 Hayru’l-gâfirîn: Bağışlayanların en hayırlısı, “Mûsâ, kavminden, belirlediğimiz yere gitmek için yetmiş adam seçti. Onları sarsıntı yakalayınca (bayıldılar). Mûsâ, “Ey Rabbim! Dileseydin onları da beni de bundan önce helâk ederdin. Şimdi içimizden birtakım beyinsizlerin işledikleri günah sebebiyle bizi helâk mı edeceksin? Bu, sırf senin bir imtihanındır. Onunla dilediğin kimseyi saptırırısın, dilediğini de doğruya iletirsin. Sen, bizim velimizsin. Artık bizi bağışla ve bize acı. Sen, bağışlayanların en hayırlısı” dedi.” (7. Arâf, 155).

53 Keleş, *a.g.e.*, s. 94.

54 Yaylali, *a.g.f.* (Metin) s. 40/12; ; Diğer örnekler: 89/9, 170/5.

55 Ke’l-en’âm: Hayvanlar gibi, “Ant olsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir.” (7. Arâf, 179); “Yoksa sen onların çoğunun (söz) dinleyeceklerini yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun? Onlar hayvanlar gibidirler, belki yolca onlardan daha da şaşkındırlar.” (25. Furkân, 44).

56 Yılmaz, Mehmet, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*, Kesit Yayınları, İstanbul 2013, s. 600.

"قَائِي أَنْتَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ"	يار غارم خیال جانان است
---	-------------------------

Mağara arkadaşım cananın hayalidir, "Sâniyesneyni iz humâ fi'l-gâri"⁵⁷. (131/9)

Hız. Muhammed Mekke'den Medine'ye hicret ederken Hız. Ebubekir'le birlikte müşriklerden Sevr mağarasına gizlenirler. Bu yüzden Hız. Ebubekir'e mağara arkadaşısı denilmiştir.⁵⁸

4.10. Yûsuf Sûresi 97. Ayet: Bu ayette, Hız. Yûsuf'un kardeşlerinin yaptıkları hatayı anlayarak babalarından Allah'ın onları affetmesi için dua etmesini dilemeleri anlatılmaktadır.⁵⁹

Hız. Yûsuf'un kardeşleri onu kıskandıkları için bir kuyuya atar ve babalarına da "onu kurt yedi" derler. Ancak oradan geçen bir kervan Hız. Yûsuf'u kuyudan çıkarır ve Mısır'a götürüp köle olarak satar. Daha sonra Hız. Yûsuf Allah'ın yardımıyla Mısır'da vezirliğe kadar yükselir. Hız. Yûsuf katlik dolayısıyla Mısır'a gelen kardeşlerine kendini tanıtır, onları cezalandırmaz, onları affeder ve gömleğini kör olan gözlerinin açılması için babalarının yüzüne sürmesini ve tüm aile fertleri ile birlikte Mısır'a gelmelerini ister. Babalarının yanına geri dönen kardeşlerin gömleği yüzüne sürdüklerinde gözlerinin açıldığını görürler ve babalarına tüm olanları anlatırlar ve affedilmeleri için Allah'a dua etmesini isterler.⁶⁰ Emîrî bir yerde bu ayetten iktibas ettiği "*Kunnâ hâtîn*" sözüyle tıpkı yaptığı hatadan pişmanlık duyan Hız. Yûsuf'un kardeşleri gibi işlediği günahıtan duyduğu pişmanlığını dile getirmektedir:

من همینم معترف بر قول "كُنَّا خَاطِئِينَ"	کرده ام تقصیر چندان شرمها دارم ازان
---	-------------------------------------

Suç işlemişim ondan öylesine utanç duyuyorum, ben aynı şekilde itiraf ediyorum "Kunnâ hâtîn"⁶¹ sözünü. (18/9)

4.11. İsrâ Sûresi 34. Ayet: Ahit, "bir işi yapmak üzere söz verme, yemin etme, anlaşma" anlamlarına gelmektedir. İsrâ Sûresi 34. ayette bu konuyla ilgili olarak

57 Sâniyesneyni iz humâ fi'l-gâri: O ikisi mağarada iken o, iki kişiden ikincisiydi, "Ona (Muhammed'e) yardım etmezseniz, bilin ki, inkâr edenler onu Mekke'den çıkardıklarında mağarada bulunan iki kişiden biri olarak Allah ona yardım etmişti. Arkadaşına (Ebu Bekir'e) "Üzülme, Allah bizimledir" diyordu; Allah da ona güven vermiş, görmediğiniz askerlerle onu desteklemiş, inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı. Ancak Allah'ın sözü yücedir. Allah güçlüdür, hâkimdir." (9. Tevbe, 40).

58 Şemîsâ, Sîrûs, *Ferheng-i Telmîhât*, Neşr-i Mitrâ, Tahran 1386 hş., 592.

59 Köksal, *a.g.e.*, I, s. 292.

60 Yiğit, *a.g.e.*, s. 345-348.

61 Kunnâ hâtîn: Biz, gerçekten suçlu idik, "Oğulları, "Ey babamız! Allah'tan suçlarımızın bağışlanmasını dile. Biz gerçekten suçlu idik" dediler". (12. Yûsuf, 97).

yetim, olgunluk yaşına gelinceye değin onun malına uygun olmayan bir şekilde yaklaşılmaması, verilen sözün ise yerine getirilmesi emredilmektedir.⁶² Emîrî bu ayete “*Evfû bi'l-ahdi*” yerine “*Evfû bi'l-uhûd*” ifadesiyle (ahit kelimesinin çoğulunu kullanarak) bir yerde iktibas etmiş ve verilen sözde durulmasının önemine ve gerekliliğine vurgu yapmıştır:

امیری عهد خود را تو وفا کن	و قاله الله "أَوْفُوا بِالْعَهْدِ"
----------------------------	------------------------------------

Emîrî sen kendi sözüne bağlı kal! Allah demiştir: “Evfû bi'l-uhûd”⁶³ (237/2)

4.12. Tâhâ Sûresi 61. Ayet: Bu ayet, Hz. Mûsâ'nın, Firavun tarafından karşısına çıkarılan sihirbazları, “Allah'a karşı yalan uyduranlar, hüsrana uğrar” diyerek uyarması olayını anlatmaktadır.⁶⁴ Emîrî, “*Kad hâbe*” sözüyle bu ayetten bir yerde iktibas etmiştir:

مردہ شدہ امیری از فراق ت	من خاب كما يقول "قَدْ خَابَ"
--------------------------	------------------------------

Emîrî senin ayrılığından ölmüş, (Allah'ın, kendisini kirleten) “Kad hâbe”⁶⁵ dediği gibi. (54/5)

4.13. Enbiyâ 107. Ayet: Tüm kâinatın peygamberi olan Hz. Peygamber'in, Allah tarafından âlemlere rahmet olarak gönderildiği Kur'ân'da açıkça bildirilmiştir.⁶⁶ Emîrî “*Rahmeten li'l- âlemîn*” ifadesiyle bu ayeti üç yerde⁶⁷ iktibas etmiş ve Peygamber efendimizin âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olmasına değinmiştir:

بر زبان آور تو شکر رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ	بس بود قرآن مرا تحفه هُدَى لِّلْمُتَّقِينَ
---	--

Sen dilinle şükret “Rahmeten li'l- âlemîn”⁶⁸, Kur'ân benim için yeterli hediyedir “Huden li'l-muttekîn”.

4.14. Kasas Sûresi 30. Ayet: Bu ayet, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya Tûr dağında nida etmesi ve ilk emirlerini bildirmesi hakkında bilgi vermektedir.⁶⁹ Hz. Mûsâ, Hz.

62 Yılmaz, *a.g.e.*, s. 145.

63 Evfû bi'l-uhûd: Vaatlerinizi yerine getirin, “Rüşüne erişinceye kadar, yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın, verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü söz (veren sözünden) sorumludur.” (17. İsrâ, 34).

64 Köksal, *a.g.e.*, II, s. 49.

65 Kad hâbe: Hüsrana uğramıştır, “Mûsâ, onlara şöyle dedi: “Yazıklar olsun size! Allah'a karşı yalan uydurmayın, yoksa sizi azap ile yok eder. Allah'a karşı yalan uyduran mutlaka hüsrana uğramıştır.” (20. Tâhâ, 61).

66 Keleş, *a.g.e.*, s. 143.

67 Yaylalı, *a.g.t.* (Metin) s. 18/7; ; Diğer örnekler: 33/5, 33/21.

68 Rahmeten li'l- âlemîn: Âlemlere rahmet olarak, “(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” (21. Enbiyâ, 107).

69 Keleş, *a.g.e.*, s. 159.

Şuayb'a verdiği söz üzere ona on yıl çobanlık ettikten sonra kızıyla evlenir. Ailesiyle birlikte Mısır'a gitmek için yola çıktığı bir gece Tûr-i Sinâ'ya yaklaştıklarında şiddetli bir rüzgâr ve fırtınayla karşı karşıya kalır. O esnada uzakta bir ateş görür; onu alıp getirmek için yanına doğru gider. Ateşe yaklaştığında onun bir ağacın üzerinde olduğunu görür. Korkarak geri dönmeye niyetlenmişken ağaç tarafından "Şüphesiz ben Allah'ım" diye nida gelir⁷⁰ Emîrî, Hz. Mûsâ'nın Tûr-i Sinâ'da Allah'la konuşmasının anlatıldığı ayetten "innî ena'llâh" lafzıyla bir yerde iktibas etmiştir:

شـــــنیده مـــــــژده "إِنِّي أَنَا اللَّهُ"	چه شب بود آن که موسی دید در ره
---	--------------------------------

Mûsâ'nın yolda görüp "innî ena'llâh"⁷¹ müjdesini işittiği ne gece idi. (223/6)

4.15. Kasas Sûresi 88. Ayet: Bu ayette, Allah'tan başka ilahlar edinilemeyeceği; sadece O'na kulluk edip, yalvarmak gerektiği buyrulmaktadır.⁷² Emîrî üç yerde⁷³ bu ayetten iktibas ettiği "Lâ ted'u meallâhi ilâhen âhara" lafzıyla Allah'tan başka ilahlara ibadet etmemek gerektiğine dikkat çekmiştir:

"لَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ"	کن سجده به درگاه کریم و اکبر
---	------------------------------

Kerîm (çok cömert) ve büyük olan Allah'ın dergâhına secde et, "Lâ ted'u meallâhi ilâhen âhara"⁷⁴.

4.16. Secde Sûresi 8. Ayet: Bu ayette ilk insanın yaratılmasından sonra, onun neslinin devamının kadın ve erkeğin birlikteliği yoluyla olduğu anlatılmaktadır.⁷⁵ Emîrî iki yerde⁷⁶ bu ayetten getirdiği "Min mâin mehin" ibaresiyle Allah'ın insanı bayağı bir sudan yaratmasına değinmiştir:

خالق الانسان "مِن مَّاءٍ مَّهِينٍ"	ظاهر و باطن همه اشیا گواه
------------------------------------	---------------------------

(O), zahir ve batındır; bütün eşya şahittir; insanı "Min mâin mehin"⁷⁷ olarak yaratandır.

70 Yiğit, *a.g.e.*, s. 407-408.

71 Innî enallâh: Şüphesiz ben Allahım, "Mûsâ, ateşin yanına gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslendirildi: "Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım." (28. Kasas, 30).

72 Yılmaz, *a.g.e.*, s. 421.

73 Yaylalı, *a.g.t.* (Metin) s. 287/7; ; Diğer örnekler: 288/1, 288/2.

74 Lâ ted'u meallâhi ilâhen âhar: Allah ile beraber başka bir ilâha ibadet etme, "Sen Allah ile beraber başka bir ilâha ibadet etme. Ondan başka hiçbir ilâh yoktur. O'nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve kesinlikle O'na döndürüleceksiniz."(28. Kasas, 88); "Öyle ise sakın Allah ile beraber başka bir ilâha yalvarma, sonra azaba uğratanlardan olursun!"(26. Şuarâ, 213).

75 Dihkân, *a.g.e.*, II, s. 89.

76 Yaylalı, *a.g.t.* (Metin) s. 17/8; ; Diğer örnek: 18/5.

77 Min mâin mehin: Bayağı bir sudan, "Sonra onun neslini bir öz sudan, bayağı bir sudan yarattı." (32. Secde, 8); "Biz sizi bayağı bir sudan (meniden) yaratmadık mı?"(77. Mürselât, 20).

4.17. Yâsin Sûresi 78. Ayet: Bu ayet, müşriklerin önde gelenlerinden birinin Hz. Peygamber'in yanına elinde çürümüş bir kemik parçasıyla gelip onu ufalayarak "Böyle ufalandıktan sonra Allah mı bunu diriltecek?" sözüne karşılık Peygamber efendimizin "Evet seni de diriltecek ve cehenneme sokacak" cevabını vermesi üzerine indirilmiştir.⁷⁸ Emîrî öldükten sonra çürümüş kemikleri, Allah'ın diriltileceğini bir yerde bu ayetten iktibas ettiği "Yuhi'l- izâme ve hiye ramîm" ibaresiyle anlatmıştır:

حکم "يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ"	گر ز خاکم گذر کنی بینی
---	------------------------

Toprağımdan geçersen görürsün, "Yuhi'l- izâme ve hiye ramîm"⁷⁹ hükmünü. (185/3)

4.18. Zümer Sûresi 73. Ayet: Ayette, Allah'a karşı gelmekten ve günah işlemekten sakınanlara cennet kapılarının açılacağı ve orada ebedî olarak kalacakları zikredilmektedir. Özellikle bu ayetin "*Fedhulûhâ hâlidîn*" lafzı şairlerce çok kullanılmıştır.⁸⁰ Emîrî, "*Fedhulûhâ hâlidîn*" lafzıyla bu ayetten bir yerde iktibas etmiş ve günah işlemekten sakınanlara açılacak olan cennet kapılarının Allah'ın izzeti olduğunu ifade etmiştir:

این خطاب "فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ"	عزت قدر بلند تو بود
-------------------------------------	---------------------

Senin yüce izzetin olur bu "*Fedhulûhâ hâlidîn*"⁸¹ hitabı. (34/2)

4.19. Mü'min Sûresi 16. Ayet: Bu ayette, kıyamet günü nitelendirilmektedir. O gün Allah, mülkün kime ait olduğunu sorar ve yine mülkün sadece kendisine ait olduğunu vurgular. Ayette soruyu soran da, cevabı veren de Allah'tır.⁸² Emîrî bir yerde bu ayetten iktibas ettiği "*limen*" ifadesiyle ahirette işlenen tüm günahların ortaya çıkacağını ve mülkün tek sahibinin Allah olduğunun bir kez daha anlaşılacağını söyleyerek; ahirette pişmanlık duyanlardan olmamak için Allah'tan günahattan kaçınması için kendisine yardım ve merhamet etmesini dilemektedir:

78 Keleş, a.g.e., s. 174.

79 Yuhi'l- izâme ve hiye ramîmün: Çürümüş kemikleri (kim) diriltecek, "Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: "Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?" (36. Yâsin, 78).

80 Keleş, a.g.e., s. 179.

81 Fedhulûhâ hâlidîn: Ona ebedî olarak giriniz, "Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da grup grup cennete sevk edilirler. Cennete vardıklarında oranın kapıları açılır ve cennet bekçileri onlara şöyle der: "Size selâm olsun! Tertemiz oldunuz. Öyleyse ebedî olarak ona (cennete) girin" (39. Zümer, 73).

82 Yılmaz, a.g.e., s. 469.

آخر آید چون ندا هر جا "لِمَنِ"	عصمت و رأفت میسر کن به من
--------------------------------	---------------------------

Bana gūnahtan sakınmaya ve merhamete imkân ver, sonunda nitekim her yerde "limen"⁸³ nidası olur. (258/19)

4.20. Mü'min Sûresi 44. Ayet: Bu ayette Hz. Mûsâ'ya iman eden bir müminin Firavun ve adamlarına şirki bırakıp, doğru yola dönmelerine dair nasihati anlatılmaktadır. Bu mümin Firavun ve maiyetine sonunda Allah'a dönüleceğini ve orada herkesin yaptıkları iyilik ve kötülüğün karşılıklarını göreceğini; zira Allah'ın kullarını hakkıyla gördüğünü söylemiştir.⁸⁴ Emîrî bir yerde bu ayetten iktibas ettiği "Basîrun bi'l-'ibâd" lafzıyla Allah'ın kullarını hakkıyla gördüğüne vurgu yapmıştır:

همه کس بر در تو رو نهادست	زهی وصفت "بصیرٌ بِالْعِبَادِ" است
---------------------------	-----------------------------------

Herkes senin kapına yönelmiştir, ne güzel senin "Basîrun bi'l-'ibâd"⁸⁵ vasfın. (6/1)

4.21. Kâf Sûresi 16. Ayet: Bu ayette geçen şah damarı terimiyle Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğu belirtilmektedir. Bu sözde ifade edilen yakınlık mecazîdir, Allah'ın ilim sıfatının bir ifadesidir.⁸⁶ Emîrî bir yerde bu ayetten iktibas ettiği "Habli'l-verîd" ifadesiyle, Allah'ın kullarına olan yakınlığını dile getirmiştir:

چون به سر عاشقان صبح سعادت دمید	ظاهر ازان در رسید معنی "حَبْلِ الْوَرِيدِ"
---------------------------------	--

Âşıkların üzerine mutluluk sabahı doğunca, ondan zahir oldu "Habli'l-verîd"⁸⁷ sözünün anlamı. (101/1)

4.22. Kâf Sûresi 30. Ayet: Buharî ve Müslim'in, Hz. Enes'ten rivayet ettikleri bir hadiste, cehennemin çok geniş ve büyük olduğu; dolmasının imkânsız olduğu ve küfrü seçenlerle dolmayacağı ifade edilmiştir. Bu ayette buna dikkat çekilmektedir.⁸⁸

83 Limen: Kimindir?, "O gün onlar ortaya çıkarlar. Onların hiçbir şeyi Allah'a gizli kalmaz. Bugün mülk (hükümlerlik) kimindir? Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah'ındır. (40. Mü'min, 16).

84 Çakan, L. İsmail-Solmaz, N. Mehmed, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 171.

85 Basîrun bi'l-'ibâd: Kullarını görür, "Size söylediklerimi hatırlayacaksınız. Ben işimi Allah'a havale ediyorum. Şüphesiz Allah, kullarını hakkıyla görendir." (40. Mü'min, 44).

86 Yılmaz, a.g.e., s. 193.

87 Habli'l-verîd: Şah damarı, "Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız." (50. Kâf, 16).

88 Yılmaz, a.g.e., s. 219.

Emîrî, “*Hel min mezîd*” ifadesiyle bir yerde bu ayeti iktibas etmiştir:

خلق زمين بشنوند نغره "هَلْ مِنْ مَزِيدٍ"	شوق تو بر دل رسيد مست شدم من ازان
--	-----------------------------------

Senin şevkin gönle ulaştı ben ondan mest oldum, yeryüzü halkı iştirler (Cehennem) “Hel min mezîd”⁸⁹ narasını. (101/2)

4.23. Rahmân Sûresi 26. ayet: Bu ayette, ömrün geçiciliği, bütün canlıların ölümlü olduğu ve her şeyin vakti gelince yok olacağı; o yüzden de geçici olan bu dünyaya ve dünya mülküne meyletmemek gerektiği anlatılmaktadır.⁹⁰ Emîrî, geçici olan bu dünyaya ve nimetlerine meyletmemek gerektiğini vurgularken bu ayetin tümünü biryerde iktibas etmiştir:

چون شود رغبتم به ملک جهان	وحى حق "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ"
---------------------------	-------------------------------------

Hakk’ın “Küllü men ‘aleyhâ fân”⁹¹ vahyi varken nasıl olur dünya mülküne meylim. (17/2)

4.24. Haşr Sûresi 13. Ayet: Bu ayette Nadiroğullarının ve onlara yardım vadeden münafıkların hâli beyan edilmektedir. Hz. Peygamber Yahudi kabilelerinden Nadiroğullarına kendisine düzenledikleri suikast girişiminin cezası olarak on gün içinde yurtlarını terk etmelerini bildirmiş; ancak münafıkların başı Abdullah b. Übey b. Selûl ise onlara destek vereceğini vadederek bu emre uymamalarını istemiştir. Ancak münafıklar yardım etmemişlerdir.⁹² Emîr, “*Lâ yefkahûn*” ibaresiyle bu ayeti bir yerde iktibas etmiştir:

بر قبيل انهم "لَا يَفْقَهُونَ"	آنچنين افعال را مى دان جنون
--------------------------------	-----------------------------

Böyle davranışları delilik bil, “Lâ yefkahûn”⁹³ kabilinden. (256/17)

4.25. Talâk Sûresi 3. Ayet: Tevekkülce “Allah’a güvenme, sığınma” demektir. Kula düşen O’na yalnız sözle değil, kalple, içtenlikle dayanmak ve O’nun yardımını istemektir. Bu ayette tevekkül edenleri Allah’ın ödüllendireceği vurgulanmaktadır.⁹⁴ Emîrî, bir yerde bu ayetten iktibas ettiği “*Haysu lâ yahtesibü*” lafzıyla her ne

89 Hel min mezîd: Daha yok mu?, “O gün Cehenneme, “Doldun mu?” deriz. O da, “daha yok mu?” der.” (50. Kâf, 30).

90 Yılmaz, a.g.e., s. 389.

91 Küllü men aleyhâ fân: “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır.” (55. Rahmân, 26).

92 Çakan-Solmaz, a.g.e., s. 527.

93 Lâ yefkahûn: Onlar anlamazlar, “Onların kalplerinde size karşı duydukları korku, Allah’a karşı duydukları korkudan daha baskındır. Bu, onların anlamaz bir toplum olmaları sebebiyledir.” (59. Haşr, 13).

94 Yılmaz, a.g.e., s. 538, 547.

sıkıntı olursa olsun daima tevvekkül etmek gerektiğine; zira Allah'ın kulunu hiç beklemediği yerden rızıklandıracağına dikkat çekmiştir:

به روز نو آید اگر غم دگر	بر آید به من "حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ"
--------------------------	--------------------------------------

Ertesi gün başka bir gam olursa, benim için belirir "Haysu lâ yahtesibü"⁹⁵. (266/7)

4.26. Tahrîm Sûresi 8. Ayet: Kur'ân'da tövbe kelimesi sıkça geçmekte ve müminlerin kurtuluşa ermek için Allah'a tövbe etmesi gerektiği ısrarla ifade edilmektedir.⁹⁶ Bu ayette "Allah'a tövbe edin" anlamındaki "Tûbû ilâllâh" lafzı "nasûh" kelimesi ile birlikte zikredilerek inananların Allah'a nasıl tövbe etmesi gerektiği buyrulmaktadır.⁹⁷ Buna göre tövbe eden kişi samimi bir şekilde, kararlılıkla ve bir daha pişmanlık duyulan işe geri dönmeyecek şekilde tövbe etmelidir.⁹⁸ Emîrî, bir yerde bu ayetten iktibas ettiği "Tûbû ilâllâh" lafzıyla seher vakti bir daha dönmek üzere günahlardan tövbe etmenin gerekliliğine değinmiştir:

بر آید از دل و جان هر سحرگاه	ندای نعره "تُوبُوا إِلَى اللَّهِ"
------------------------------	-----------------------------------

Seher vakti gönülden ve candan gelir "Tûbû ilâllâh"⁹⁹ narası. (22/4)

4.27. Kalem 4. Ayet: Bu ayette Peygamber efendimizin ne derece güzel bir ahlaka sahip olduğu vurgulanmaktadır.¹⁰⁰ Emîrî, iki yerde¹⁰¹ bu ayetten iktibas ettiği "hulukin azîmin" lafzıyla Hz. Peygamber'in güzel ahlakına dikkat çekmektedir:

مدح حسن خلقت آمد انه خُلِقَ عَظِيمٍ	یا رسول الله ز تو یابد شفا قلب سقیم
-------------------------------------	-------------------------------------

Senin güzel ahlakının methi oldu innehu "hulukin azîmin"¹⁰², ey Allah'ın resulü senle hasta kalpler şifa bulur.

95 Haysu lâ yahtesib: Hesaplamadığı yerden, "Onu beklemediği yerden rızıklandırır. Kim Allah'a tevvekkül ederse, O kendisine yeter. Şüphesiz Allah, emrini yerine getirendir. Allah, her şeye bir ölçü koymuştur." (65. Talâk, 3).

96 Demirci, Mehmet, *Hadislerle Tasavvuf Kültürü*, Vefa Yayınları, İstanbul 2009, s. 71.

97 Yılmaz, a.g.e., s. 647.

98 Dihkân, a.g.e., I, s. 418-419.

99 Tûbû ilâllâh: Allah'a tövbe ediniz, Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tövbe edin. Umulur ki, Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter, peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde Allah sizi, içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar. Onların nurları önlerinden ve sağlarından aydınlattır, gider. "Ey Rabbimiz! Nurumuzu bizim için tamamla, bizi başışla; çünkü senin her şeye hakkıyla gücün yeter" derler. (66. Tahrîm, 8).

100 Dihkân, a.g.e., II, s. 146

101 Yaylalı, a.g.t. (Metin) s. 31/1; ; Diğer örnekler: 29/9.

102 İnnehu hulukin azîmin: Şüphesiz o yüce bir ahlaklır, "Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin." (68. Kalem, 4).

4.28. İnsan Sûresi 1. Ayet: İnsanın yaratılışına dair bilgi verilen bu ayette “*Hel etâ*” lafzı “*Geldi geçmedi mi?*” şeklinde tercüme edilmekte ve birçok şair tarafından bu ifadeyle kimi zaman Peygamber efendimiz kimi zaman da Hz. Ali kastedilmektedir.¹⁰³ Emîrî de bir yerde kullandığı “*Hel etâ*” lafzıyla Hz. Ali’yi kastetmektedir. Zira beytin ikinci mısraında Hz. Ali hakkındaki sahih olmayan bir hadisten iktibas edilen “*Lâ feta*” (Genç yoktur)¹⁰⁴ ifadesi de bunu doğrulamaktadır:

آن شاخسار سبزه بستان "هَلْ أَتَى"	شیر ژیان عرصه میدان "لا فَتَى"
-----------------------------------	--------------------------------

“*Hel etâ*”¹⁰⁵ *bağının yeşil dalı*, “*Lâ feta*” *meşanın kürekten aslanı!* (39/8)

4.29. Nebe Sûresi 13. Ayet: Bu ayet, Allah’ın güneşi ısı ve ışık kaynağı olarak yaratması hakkındadır.¹⁰⁶ Emîrî bir yerde değindiği “*Sirâcen vehhâcen*” lafzını bu ayetten iktibas etmiştir:

دل ز آتش عشق تو منور	داغ دل من "سِرَاجًا وَهَاجًا"
----------------------	-------------------------------

Gönül senin aşk ateşinle nurlanır, gönlümün ateşi “*Sirâcen vehhâcen*”¹⁰⁷ dır. (84/11)

4.30. Alak Sûresi 5. Ayet: Alak Sûresinin ilk beş ayeti Peygamber efendimize indirilen ilk ayetlerdir. Allah, Hz. Peygamberin şahsında tüm insanlara hitap etmiş ve insana kalemle yazmayı öğretmiş; insan da bu kalem aracılığıyla Rabbi sayesinde bilmediğini öğrenmiştir.¹⁰⁸ Emîrî bir yerde kullandığı “*Alleme’l-insâne*” ifadesiyle bu ayete iktibas etmiştir:

اگرچه عنصر من خاک و باد و هم آبیست	زهی بشارت نیکو که "عَلَّمَ الْإِنْسَانَ"
------------------------------------	--

Her ne kadar özüm toprak, rüzgâr ve su olsa da ne güzel müjdedir “Alleme’l-insâne”¹⁰⁹ ayeti. (17/13)

103 Keleş, a.g.e., s. 252-253.

104 “Lâ seyfe illâ Zülfikâr ve lâ fetâ illâ ‘Alî” (Zülfikâr’dan keskin kılıç ve Ali’den başka genç yoktur) (Aclûni, Hadis no: 3069).

105 Hel eta: Geldi geçmedi mi? “İnsanoğlu, var edilib bahse değer bir şey olana kadar, şüphesiz, uzun bir zaman geçmedi mi?” (76. İnsân, 1).

106 Keleş, a.g.e., s. 261.

107 Sirâcun vehhâc: Aydınlatıcı kandil, “Alev alev yanan aydınlatıcı ve ısıtıcı bir kandil yarattık.” (78. Nebe, 13).

108 Keleş, a.g.e., s. 292.

109 Alleme’l-insân: İnsana öğretti, “İnsana bilmediğini öğretti.” (96. Alak, 5).

4.31. İhlâs Sûresi 1. ve 2. Ayetler: Peygamber efendimiz tarafından Kur'ân'ın üçte birine denk olduğu söylenen İhlâs Sûresinin ilk ayetinde Allah'ın tek ve eşsiz oluşu ve bu sıfatın Allah'tan başkasına nispet edilemeyeceği; ikinci ayetinde ise Allah'ın doğurmamış ve doğmamış oluşu; var oluş bakımından kimseye muhtaç olmayıp, her şeyin varlığının O'na borçlu olması dile getirilmektedir.¹¹⁰ Emîrî bir yerde bu iki ayetin tamamını iktibas etmiştir:

در زبان انس و جن وصف تو "اللَّهُ الصَّمَدُ"	ای صفات ذات پاکت "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ"
---	---

Ey senin temiz zatının sıfatı "Kul huva'llâhu ehad"¹¹¹ sözüdür, insan ve cinlerin dilinde senin vasfın "Allâhü's-samed"¹¹² sözüdür. (6/11)

SONUÇ

Emîrî'nin *İkinci Divân*'ında yer alan Farsça şiirlerinde Kur'ân'dan Fâtihâ, Bakara, En'am, Arâf, Tevbe, Yûsuf, İsrâ, Tâhâ, Enbiyâ, Kasas, Yâsin, Zümer, Kalem, Mü'min, Kaf, Rahmân, Haşr, Talâk, Tahrîm, Kalem, İnsân (Dehr), Mürselât, Nebe, Alak, İhlâs Sûrelerinin belli ayetlerinden iktibaslar yapılmıştır. Emîrî, şiirlerinde dinî ve ahlakî konulara yer vermiş; öğüt ve nasihati ön planda tutmuş; bu sebeple de Kur'ân'daki belli ayetlerden iktibaslar yaparak vermek istediği mesajı daha da önemli ve etkili hale getirmeyi amaçlamıştır. Söz konusu ayetlerin çoğunun Divan edebiyatındaki şairlerin büyük kısmının da eserlerinde sıkça görülüyor olması dinî ve ahlakî içerikli eserlerde anlatılmaya çalışılan konunun ortak ve verilen mesajın da evrensel oluşundan kaynaklanmakla birlikte; elbetteki şairin mevzuya kendi yorumunu katmış olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Emîrî, inceleme konusu olan Farsça şiirlerinde anlatımı güçlendirmek için iktibas ettiği ayetlerle okuyucuya Allah'ın büyüklüğünü, yüceliğini, eşsizliğini, merhametini vb. sıfatlarını hatırlatmakta; isyan eden, dinin emir ve yasaklarını yerine getirmeyenlerin sonunu göstermekte; bunun yanında salih kulları bekleyen güzel hediye ve ihسانları göstermekte ve özünde insanı iyiliğe ve doğru yola sevk etmeyi hadeflemektedir.

110 Dihkân, *a.g.e.*, I, s. 72.

111 Kul huvallâhu ehad: "De ki: O Allah bir tektir."(112. İhlâs, 1).

112 Allâhü's-samed: "Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.)" (112. İhlâs, 2).

Kaynakça

- ‘Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu’l-hafâ‘ ve Müzili’l-İlbâs*, Beyrut 1351, I-II.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-yi Âmire, İstanbul 1333 hş., I-III.
- Çakan, L. İsmail-Solmaz, N. Mehmed, *Kur’ân-ı Kerim’e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- Çiçekler, Mustafa, *Osmanlılar Döneminde Farsça Şiir Söyleyen Şairlerin Eserlerinin Yazmaları*, Yüksek Lisans Tezi, danışman: Nazif Hoca, İstanbul Üniversitesi, 1989.
- Demirci, Mehmet, *Hadislerle Tasavvuf Kültürü*, Vefa Yayınları, İstanbul 2009.
- Dihkân, Ekber, *Hezâr u Yek Nükte Ez Kur’ân-ı Kerîm*, İntişârât-i Hürrem, Kum 1389 hş., I-III.
- Emîrî Divanı*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü Nr: 3780.
- Emîrî Divanı*, Ankara Milli Kütüphane Nr: A 85.
- Keleş, Reyhan, *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2016.
- Kınalızâde Hasan Çelebî, *Tezkiretü’ş-şuarâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), Türk Tarih Kurumu Basımaevi, Ankara 1989, I-II.
- Köksal, M. Asım, *Peygamberler Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, I-II.
- Küçükdağ, Yusuf, *Vezir-i Âzam Pîrî Mehmed Paşa*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1994.
- Latîfi, *Tezkiretü’ş-şuarâ ve Tabsıratü’n-nuzamâ* (Haz. Rıdvan Canım), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara 2000.
- Öztuna, Yılmaz, *Devletler ve Hanedanlar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, I-V.
- Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, (Haz. Bekir Sıtkı Dal), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, I-II.
- Şemîsâ, Sîrûs, *Ferheng-i Telmihât*, Neşr-i Mitrâ, Tahran 1386 hş.

Şems-i Tebrizî, *Mergûbu'l-kulûb*, Kitaphâne-i Merkezi-i Dânişgâh-i Tahran, 8004 Numaralı Yazma.

Yaylalı, Yasemin, *Emîrî Divanı*, Doktora Tezi, danışman: Veyis Değirmençay, Atatürk Üniversitesi, 2013.

Yılmaz, Mehmet, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*, Kesit Yayınları, İstanbul 2013.

Yiğit, İsmail, *Peygamberler Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2010.

W. C. Smith ve J. Hick'in Dini Çoğulculuk Hipotezlerinin Değerlendirilmesi*

Mehmet Şükrü ÖZKAN**

ÖZ

Bu çalışmada dışlayıcı ve kapsayıcı tutumlara karşı ortaya konulan dini çoğulculuğun temel iki figürü olan Wilfred Cantwell Smith ve John Hick'in dini çoğulculuk anlayışları incelenmektedir. Smith ve Hick'in, dinlerin aşkın her hangi bir müdahale olmadan meydana geldiğinde, dini hakikatin göreceli olduğu noktasında, kurtuluş meselesinde ve en önemlisi dışlayıcılık eleştirisi temelinde dini çoğulculuğun zorunluluğunun ileri sürüldüğü gerekçelerde mutabık oldukları birçok nokta bulunmaktadır. Bununla birlikte hipotezlerinin teolojik sonuçları başta olmak üzere bahsedilen hususlarda fikir ayrılığı yaşadıkları da görülmektedir. Bu sebeple iki düşünürün çoğulcu hipotezleri mukayeseli olarak değerlendirildikten sonra bu hipotezlere yönelik eleştiriler ele alınmıştır. Temel problemimiz, bu iki düşünürce kurulan dini çoğulculuk hipotezlerinin başarılı olup olmadığını ve söz konusu iki hipotez için ifade edilen konumu irdelemektir.

Anahtar Kelimeler: Çoğulculuk, Dışlayıcılık, Din, Hakikat, Kapsayıcılık, Kurtuluş.

ABSTRACT

Evaluation of the Hypothesis of W. C. Smith and J. Hick's Religious Pluralism

In this study, Wilfred Cantwell Smith and John Hick's understanding of religious pluralism has been examined that they are the basic two figures of religious pluralism which is revealed against exclusionary and inclusionary approaches. There are a lot of points that Smith and Hick agreed such as religions were emerged without transcendental interventions, religious truth are relative, the issue of salvation and the most important one, the necessity of religious pluralism at the basis of criticism of exclusivism. However, it is seen that they have difference of opinion on some issues in particular to theological results of their hypothesis. Therefore, criticism of these hypothesis have been discussed after pluralistic hypothesis of two thinkers were evaluated comparatively. Our fundamental problem is to examine whether religious pluralism hypothesis created by these two thinkers are successful or not and the position stated for two hypothesis.

Key Words: Pluralism, Exclusivism, Religion, Truth, Inclusivism, Salvation.

* Bu makale "Wilfred Cantwell Smith ve John Hick'de Dini Çoğulculuk" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, msozkan1250@hotmail.com.

Giriş

Dini çeşitlilik meselesi dinler tarihi kadar eskidir. Tarihsel süreç içerisinde birçok düşünür bu mesele üzerinde durmuştur. Özellikle günümüzde içinde yaşanılan dünya, dini çeşitlilik vakası karşısında sorulan soruların yoğun tartışıldığı ve küresel meseleler olarak ifade edildiği akademi halini almıştır. Dinler tarihi, teoloji gibi din felsefesi de dini çeşitliliğin tartışıldığı alanlardan biridir. Bunun yanında dini çeşitlilik meselesinin pratik alanda da farklı yansımaları mevcuttur. Şöyle ki; iletişimin çok kolay olması, meselenin akademi dışında farklı kesimlerce değişik yönlerden irdelenmesine sebep olmuştur. Farklı dinlere mensup milyarlarca insan yaşamakta, bu insanlar birbirlerini çok yakından tanıma fırsatı bulabilmekte, kendisi dışındaki bu insanlarla ve inançlarıyla ilgili daha fazla şey düşünmekte ve kendine daha fazla soru sormaktadır. Diğer inançların doğru olup olmadığı ve ölüm sonrasındaki durumun nasıllığı gibi sorular bunlardan bazılarıdır. Hem toplumsal hem de akademik alanda tek bir algıdan bahsedilmemektedir. Öyle görünüyor ki konunun bugün bu kadar irdeleniyor olması, meselenin ilerleyen zamanlarda daha yoğun tartışılacağına işarettir.

Dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu olarak nitelenen farklı tutumlar dini çeşitlilik problemi karşısında sunulan çözüm önerileridir. Oluşturulan bu kavramsallaştırmaya göre dışlayıcılık ve kapsayıcılık çoğulculuğa nazaran daha köklü tutumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramsallaştırmanın ortaya çıktığı Batı dünyasında 19. yüzyıla kadar Hıristiyan inancı, diğer dinlerin doğru olmadığını ve kurtuluşa erdirmede meşru yollar sayılamayacaklarını ilan etmekteydi. Kurtuluşun Kilise dışında mümkün olmadığı noktasına kadar varan bu inanç, 20. yüzyılın başlarından itibaren değişmeye başlamıştır. Özellikle II. Vatikan Konsili bu değişimin hızlanmasında etkili faktördür. Bu konsilden sonra diğer dinlerin doğru olabileceği ve kurtuluş imkânı içerebileceği ihtimalleri daha çok tartışılmaya başlamıştır. Bu tartışmaların içerisinde dışlayıcı paradigmadan farklı olarak bu imkânı kabul eden tutum kapsayıcılık olarak nitelendirilmektedir. Dini çoğulculuğun bu iki tutuma karşı bir reaksiyon olduğu söylenebilir.

Biz çalışmamızda dışlayıcı ve kapsayıcı tutumlara karşı ortaya çıkan çoğulculuğun temel iki figürü olan Wilfred Cantwell Smith ve John Hick'in dini çoğulculuk anlayışlarını konu edindik. Dini çeşitliliği anlamlandırma çabası ışığında ortaya çıkan tasnifi din felsefesinin konusu haline getiren John Hick'tir. Bu açıdan bakıldığında diğer birçok çalışmada olduğu gibi, dini çoğulculuk hipotezlerini değerlendiren onun hipotezi her zaman hesaplaşılması gereken bir öneme sahiptir.

Hick kadar sistemli bir hipotez öne sürmese de Cantwell Smith, Hick'in dini çoğulcu hipotezine kaynaklık edecek düşünceler ortaya koymuştur. Hasılı bu iki düşünür Hıristiyan entelektüel sahasında, dini çoğulculuğu savunan hipotezlerle öne çıkmaktadır.

Hipotezlerinin temelleri, hakikat ve kurtuluş meselelerini nasıl ele aldıkları ve teolojik açıdan nasıl bir yapı ön gördüklerinin, ele aldığımız bu iki çoğulcu hipotez arasındaki süreklilik ve farklılıklar açısından ele alınması yöntemimizi teşkil etmektedir. Bu vesileyle iki hipotezin temellerine, hakikat ve kurtuluş meselelerine yönelik tutumlarına ve teolojik yansımalarına yönelik eleştirilere yer vererek süreklilik ve farklılıkların işlenmesi, ardından hipotezlere yöneltilen eleştirilerin görülmesi, çalışmamızın ana tezini temellendirmede anahtar rol oynayacaktır. Çalışmamızdaki temel amaç iki hipotezin dışlayıcı unsurlar barındırması hasebiyle aslında çoğulcu olmadığını göstermektir. Bunu yaparken hipotezlerin özgül problemlerinden çok geneline yöneltilen eleştirileri temel alacağız.

Tarihi ve Fenomenolojik Vakıalar Olarak Dinler

Smith ve Hick dinleri insani etkilerle oluşan ve zaman içerisinde değişen tarihi ve fenomenolojik vakıalar olarak görmektedir. Bu düşünce Smith'in iman ve birikimsel gelenek ayrımında, Hick'in ise dini tecrübe görüşünde şekillenmektedir. Smith, kişisel iman tecrübesinin birikimsel geleneklerdeki yansımalarına dikkat çekerek, dini geleneklerin bu yansımanın etkisiyle sürekli değişen dinamik canlı yapılar olarak varlıklarını devam ettirdiğini belirtmektedir.¹ Hick, Smith'in dinlerin tarihsel ve fenomenolojik vakıalar olduğu düşüncesinden etkilenerek dini tecrübeyle oluşan dinlerin kültürel ve tarihsel etkenler aracılığıyla zamanla değiştiğini kabul etmektedir.² Buradan hareketle Smith'in kişisel iman tecrübesi ve Hick'in dini

1 Smith, dindar bireyin dini yaşamını iki farklı alana ayırmaktadır. Bunlardan ilki sürekli değişen ve tarihsel olan dünyevi alan, ikincisi bu alanı aşkın olan ile kurulan ilişkiyi ifade eden alan olarak adlandırılabilir. Smith, bu iki alanın din ya da dinler terimleriyle tanımlanamayacağını belirtmektedir. Çünkü ona göre din ve dinler gibi kavramlar statik yapıdadır. Bu nedenle dindarın dini hayatını ifade etmek için geleneksel olan bu terimler yerine "iman" ve "birikimsel gelenek" terimlerinin kullanılması gerekmektedir. Bu ayrıma göre dinin iki boyutu vardır. İman, kişinin iç dünyasında aşkın varlığı algılayışıyla tanımlanmaktadır. Bunun dışında kalan ve tarihsel olarak teraküm eden diğer unsurlar da birikimsel gelenek kavramı içinde değerlendirilmektedir. Yani dünya dinleri geçici, olası ve dünyevi yönleriyle birikimsel geleneklerini, Tanrı ile iletişim kurulan yönleriyle de iman mefhumlarını içermektedirler. Smith, önerdiği bu iki kavramın her dindar bireyin ve toplumun dini yaşantısını bütün yönleriyle açıklayacak nitelikte olduğunu iddia etmektedir. Smith'in dini çoğulcu hipotezinin kavramsal temelleri olan bu ayrımı ayrıntılı olarak incelemek için bkz. Smith, W. Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

2 Hick için dini tecrübe, kimi seçkin insanlarca yaşanan Tanrı'yı görme ya da onunla buluşma anlamına gelmeyip, bütün dindarlar tarafından yaşanan ve imanları aracılığıyla evrende olup bitenleri Tanrı'ya atfetmelerini sağlayan "algılama"dır. Hick'e göre dinler Tanrı ya da Mutlak ve derin dini tecrübeyi yaşayan kimselerin karşılaşması sonucu, elde edilen bilgilerin yaşanan kültürel ortama uygun şekilde biçimlenmesi sonucunda oluşmuştur. Dini tecrübenin her dini gelenekte sonlu insan bilinciyle bağlantılı olarak gerçekleştiğini belirten Hick, yaşanan

tecrübe kavramlarının dini geleneklerin oluşum ve değişim süreçlerinde anahtar rol oynadığı söylenebilir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, Smith'in iman ve birikimsel gelenek ayrımında yer alan birikimsel gelenek tabirinin Hick'in din olarak anladığı şeye tekabül ettiğiidir.

Smith ve Hick, dinin evrensel bir tanımının yapılamayacağını kabul etmektedirler. Smith dinin tanımının yapılamayacağını, çünkü dini geleneklerin dinamik tarihi süreçler olduklarını öne sürmektedir. Dinin rasyonel ve bilimsel her hangi bir tanımını yapmaya çalışmak daha başlangıçtan başarısızlığa mahkûm olmak demektir.³ Smith, dini hayatın, statik bir yapı olmadığını, aşkın alanla sürekli ve faal bir ilişkiye sahip olmak anlamına geldiğini belirtmektedir.⁴ Hick de dinin evrensel bir tanımının yapılamayacağını söylemekle birlikte, dinin fenomenolojik yansımalarından hareketle geçerli bir tanımının yapılabileceğini düşünmektedir. Ona göre din, mutlak gerçeklikle kurulan ilişki sonucunda şekillenen hayat tarzı olarak tanımlanabilir.⁵ Dinler tarihsel olarak izlenebilen ve coğrafi olarak çizilebilen empirik bir şeydir. Bu açıklamalara göre mutlak varlığın doğrudan müdahalesi ile her hangi bir dinin oluşumu açıklanamaz.

Buradan yola çıkarak dini geleneklerin oluşumundaki insani etki, iki düşünürün de din anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Smith kişisel iman tecrübesine dikkat çekerek dini geleneklerin oluşum ve değişim sürecindeki insani etkiyi vurgulamaktadır. Dünya tarihi sürecinde din adıyla ortaya çıkan yapıların, birer tarihsel süreç olduğunu öne süren Smith, bu yapıların birikimsel şekilde yüzyıldan yüzyıla değişme gösterip, şimdiki haline geldiğini belirtir. Smith'e göre şayet din denen şey sürekli ve değişen bireysel cevaplar olarak algılanacaksa, peygamber denen şahsiyetlerin de belirleyiciliği azalacaktır. Smith'in buradaki eleştirisi, kendi nitelendirmesiyle dinlerin statik yönlerinin kurucu olarak kabul edilen şahsiyetlere bağlanmasıdır. Bu noktada şu belirtilmelidir ki; Smith bazı kişilerin yaşadığı iman tecrübesinin dinlerin oluşumundaki etkisini inkâr etmemektedir. Bu tecrübeyi daha yoğun yaşayan kişiler ise, dini geleneklerin şekillenmesinde ve gelecek nesillere aktarılmasında etkilidirler.⁶ Mesela Hıristiyanlıkta Aziz Victor, Yahudilikte Judah ha-Levi, İslam'da Gazali, Hinduizmde ise Ramanuja bu şahsiyetlerdendir. Onlar, geleneklere kendi kişisel imanları doğrultusunda yeni bir

tecrübenin her dini geleneğin niteliğine göre şekillendiğini ifade etmektedir. Hick'in hipotezinin epistemolojik temellerinden biri olan dini tecrübe ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillian Academic and Professional Ltd., 1991, s. 151 vd., Ayrıca dini tecrübedeki farklılaşma hakkındaki açıklamaları için bkz. Hick, John, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1993, s. 23-24.

3 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 5.

4 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 123.

5 Hick, John, *God and Universe of Faith*, Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1993, s. 133.

6 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 144-145.

form kazandırmışlardır.⁷ Yani dini gelenekler aşkın varlık tarafından değil insanlar tarafından şekillendirilmektedir.

Bu bağlamda Smith'de olduğu gibi Hick'e göre de din insani bir etkinlik olup, dinlerin oluşmasında seçkin kişilerin dini tecrübeleri bulunmaktadır.⁸ İnanan bu tecrübeyi kendi kapasitesi oranında yaşarken, peygamber olarak adlandırılan kişiler toplumu ve dünyayı değiştirebilecek bir şiddet ve yoğunlukta yaşamaktadırlar. Smith'de olduğu gibi aşkın alanla en yoğun ilişkiyi yaşayan bu kişiler dini geleneklerin oluşumunda temel rol oynamaktadırlar. Fakat tarihsel süreç içerisinde Hick'in aziz olarak nitelendirdiği, dini tecrübeyi normal dindarlardan daha yoğun yaşayan kişilerce dini gelenekler farklı özelliklere bürünmektedir. Böylece Hick'e göre de Hıristiyanlık, Hinduizm, Yahudilik, İslâm ve diğerleri, insan kültürünün birer yaratmaları ya da tarihsel kültürel sonuçlar arasında ortaya çıkan insan ürünleri olarak kabul edilmektedir.⁹ Görüldüğü üzere Smith'de kişisel iman tecrübesinin ifadesi olan birikimsel gelenekler, Hick'de dini tecrübeyle şekillenen dinler halini almıştır. Smith'e göre birikimsel geleneğin her unsuru bireysel imanın dışı vurumunun birer ürünüdür. Hick de aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre de dini tecrübenin kültürel ortamdaki ifadesi, dinin birçok unsurun oluşmasında temel etkindir.

Smith ve Hick'in din anlayışlarında, oluşumlarında insani etkinin önemi belirtilen dini geleneklerin, tarihsel süreç içerisinde değişim gösteren yapılar oldukları ileri sürülmekte ve dini gelenekler arasındaki farklılık kültürel bağlama atıfla açıklanmaktadır. Smith, birikimsel geleneğin, şahıstan şahısa, kuşaktan kuşağa aktarılan bir fenomen olduğunu kabul etmektedir. Ona göre her gelenek öncesinden aldığı mirasla kendi birikimsel dini yapısını oluşturmaktadır.¹⁰ Çünkü imanın tezahürleri olan mit, ahlak, kutsal metinler, ritüel ve inançlardan oluşan her birikimsel gelenekte dini bir hüviyet hakimdir. Böylece kişisel iman tecrübesinin ifadesini bulduğu dini gelenekler farklı yolları temsil etmektedirler. İman tecrübesi aşkın alanın kişisel tecrübesi iken, onun ifadesi olan kutsal kitap, dini inançlar ve doktrinler bu tecrübenin birikimsel gelenek içerisinde ifade edilmiştir. Hıristiyan geleneğinde iman, Tanrı, İsa, ayin ve ahlaki emirlerde yansımaları bulurken, Hinduizmde kastla ve Maya özelliğiyle, Budizmde ise Buda imajı ve kurumlaşmış manastır hayatında bulmaktadır.¹¹

7 Smith, W. Cantwell, *Faith and Belief*, New Jersey: Princeton University Press, 1979, s. 18-20.

8 Hick, *God and Universe of Faith*, s. 119.

9 Hick, John, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall International Edition, 1990, s. 110.

10 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 35.

11 Smith, *Faith and Belief*, s. 6 vd.

Hick, hakikat, kurtuluş ve mutlak hakkındaki inançların bulunulan kültürel ortama göre şekillendiğini belirtmektedir. Çünkü yaşanan dini tecrübe her dini geleneğin niteliğine göre değişmektedir. Bu noktada Smith'in iman ve birikimsel gelenek ilişkisini hatırlatmakta fayda vardır. Smith imanın birikimsel gelenekte yansımaları olduğunu ve değişen birikimsel geleneğe göre kişisel iman tecrübesinin de farklılaştığını düşünmekteydi. Benzer durum Hick'in dini tecrübesi için de geçerlidir. Ona göre de dinlerin oluşumlarında etkili olan dini tecrübe, kültürel ortama göre farklılaşmaktadır. Böylece dinî tecrübenin ırmakları olan İslâm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm gibi büyük dini gelenekler, yüksek ruhlu şahsiyetlerin dini tecrübeleri sonucunda oluşmuş, insan kültürünün birer oluşumu olarak tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkmış, kendine has doktrin, ritüel ve ahlaki prensipleri olan ve sürekli değişen insani sistemler olarak görülmektedir.¹²

Netice itibarıyla Smith ve Hick'in din anlayışlarında dinler, aşkın alana verilmiş olan insani cevaplar olarak kabul edilmektedir. Bu insani cevaplar tarihsel süreç içerisinde, değişik kültürel ortamlara göre farklılık göstermektedir. İki düşünür için de dini çeşitlilik olgusu bu şekilde meydana gelmektedir. Kişisel iman tecrübesi ya da dini tecrübe ile şekillenen dini geleneklerde, bu tecrübeleri yoğun yaşayan kişiler oluşum ve değişim süreçlerinde daha etkilidirler. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, iki düşünür de mevcut dinlerde kabul edilen peygamberlerin konumunu mistik şahıslarla aynı görmektedir. Yani nihai planda onlar için din, beşeri ve fiziksel unsurlardan oluşan birer kurgudur. Smith ve Hick'in dini hakikat, kurtuluş ve teolojiler hakkındaki düşüncelerinin temeli bu din anlayışına dayanmaktadır.

Ancak burada şunu ifade etmemiz gerekir ki, dinleri bütünüyle tarihin ürünleri olarak kabul etmek, dinlerin kabul ettiği mutlak ve onun tarihteki etkinliği anlayışına ters düşmektedir. Geleneksel bakış açısında değişme, değişmez prensiplerin farklı zaman ve mekânda açılımı olarak anlaşılırken, modern bakış açısında din devamlı akıp giden ve dini kültür çerçevesinde sürekli değişen bir yapı olarak değerlendirilir. Bu nedenle modern dönemde yetişen Smith ve Hick gibi düşünürlerin, dini sürekli değişen bir yapı olarak nitelendirmelerinin sebebi modern din algısına bağlanabilir. Böylece bu iki düşünür dinleri bireysel tecrübeye indirgeyerek, dinin büyük bir bölümünü önemsizleştirmektedir. Hâlbuki dinlerdeki inançlar, ibadetler ve ahlaki unsurlar dinler için önemli, dini inancı ve imanı belirleyici özelliğe sahiptir.

12 Hick, *God and Universe of Faith*, s. 134-135.

Hakikat Anlayışları

Smith ve Hick'in çoğulcu hipotezlerinin şekillenmesinde din anlayışları etkili unsurdur. Bu noktada din anlayışlarının, hakikat problemi hakkındaki düşüncelerini şekillendirdiği söylenmelidir. Dini hakikat söz konusu olunca iki düşünür için de ifade edilebilecek en önemli husus, çoğulcu hipotezleri içerisinde dini doğruluğu pratik doğruluk olarak kabul etmeleridir. Tabii bu sonuca ulaşınca kadar, önermesel hakikati reddetmeleri, dini ifadeleri literal anlamda okumanın imkânsızlığına dikkat çekmeleri ve görecelilik hakkındaki yorumlarıyla benzer düşüncelere sahip olmuşlardır. Çatışan hakikat meselesi ve dini inançlardaki göreceliliğin nereye kadar uzanması gerektiği noktalarında farklı düşüncelere sahip olsalar da Smith ve Hick'in hakikat görüşlerinin süreklilik arz ettiği ifade edilmelidir.

İlk olarak söylenmesi gereken şey, iki düşünürün çoğulcu hipotezinde de dini geleneklerin hakikate sahip olma bakımından eşit statüde olmasıdır. Fakat Smith'in dini inançları ya da doktrinleri değerlendirmemesi yani mevcut dini gelenekleri kabul etmemesi ve kişiler üzerinde değerlendirme yapması, Hick'in ise dinleri mevcut şekilleriyle değerlendirmesi farklılaştıkları noktadır. Şöyle ki, Smith'de her dini gelenekte kişisel iman tecrübesini yaşayan bireyler hakikate sahip olmakta, dini gelenekler mevcut adlandırılan şekilleriyle karşılaştırmaya konu edilmemektedir.¹³ Hick ise dinlerin hakikate sahip olmasını dini inançlar ve doktrinlerden yola çıkarak temellendirmektedir.¹⁴ Fakat bu temellendirmeyi doktrinlerin mutlak alanla ilişkiyi sağlayıp sağlamadığının pratik sonuçlarına bağlayarak yapmaktadır.¹⁵ Sonuç itibarıyla iki düşünürün de dini doğruluk hakkındaki düşünceleri pratik işlevselliğe göre şekillenmektedir.

Dini inanç söz konusu olunca Smith ve Hick, önermeye dayalı hakikat iddialarını ve bu iddialar sonucu varılan mutlaklık anlayışını eleştirme noktasında hemfikirdir. Smith, dini doğruluğun önermelerde olmadığını söyleyerek, dini inanç ve doktrinlerin hakikatin membaı olmadığını ifade etmektedir. Buradan yola çıkarak kişinin doğru önermeden hareketle yanlış imana sahip olabileceğini,

-
- 13 Smith, doğru dini hayatın kişisel yaşantının bir niteliği olduğunu vurgulamaktadır. Dini hayat bir yaşam türü olarak Tanrıyla sürekli ilişkiyi belirtmektedir. O, Tanrı ile insan arasındaki bir ilişkidir. Tanrı ile düşünceler ya da insan ile düşünceler arasındaki ilişki değildir. Bu nedenle dinin doğruluğu kişisel yaşantıyla bağlantılıdır. Yani ancak "benim" ya da "senin" doğru Hristiyan hayatından bahsedilebilir. Smith, W. Cantwell, *Questions of Religious Truth*, London: Victor Gollancz Ltd., 1967, s. 65.
- 14 Bu durum Hick'in dinlerin çatışan hakikat iddialarını kabul etmesiyle belirginleşmektedir. O, çatışan hakikat iddialarını üç sınıfta toplamakla işe başlar. Ona göre, çatışan hakikat iddiaları tarihsel, tarih üstü ve mutlak gerçeklikle ilgili olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Hick, John, "The Outcome: Dialogue into Truth", *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, s. 140.
- 15 Onun düşüncesinde pratik anlamda doğruluk, her dini inançtaki mutlak varlığa karşı davranış ve tutum fonksiyonlarının işleridir. Hick, John, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave Macmillan, 2001, s. 108.

yanlış önermeden hareketle de doğru imana sahip olabileceği sonucuna varmıştır.¹⁶ Bu düşünce onun din anlayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü Smith, mevcut dini yapıları kabul etmemekte, gerçek dini hayatın kişisel iman tecrübesi olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkmış olan önermesel hiçbir doktrinin hakikati yansıtmayacağını belirtmektedir. Din anlayışından da anlaşılacağı üzere ona göre mevcut dini yapılar içerisindeki teolojik doğrular, insani etkiyle oluşmuş önermesel ifadelerdir.¹⁷ Bu görüşünü üç öncülle temellendirmektedir. İlk olarak, her hangi bir doktrin ya da teoloji içerisindeki inancın gelenekten geleneğe farklılık gösterdiğini iddia etmektedir. İkinci olarak, imanın toplumdan topluma ya da gelenekten geleneğe inancın gösterdiği farklılığı göstermediğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre iman olgusu, inançtan farklı olarak ve teolojik sistemlerin kavramsal nitelermelerinden farklı olarak her gelenekte aynı şekilde bulunmaktadır. Çünkü iman en temel anlamıyla insan yaşamının bir niteliğidir. Üçüncü gerekçe de imanın inanç gibi kavramsal olarak ifade edilemez özellikte olmasıdır. İman insan tecrübesidir ve insan tecrübeleri tam olarak ifade edilemezler.¹⁸

Hick'de Smith gibi dini hakikatin önermesel olmadığını iddia etmektedir. Dini epistemolojide onun için yegâne bilgi kaynağı dini tecrübedir.¹⁹ Yani epistemolojik anlayışında işlediğimiz üzere her hangi bir dini önermenin evrensel olarak doğru olma ihtimali yoktur. Çünkü önermesel inanca yönelik inanma eylemi rasyonellik barındırmaktadır. Hick'e göre de, iman ile teolojik inanç arasında fark vardır ve bu fark tüm dini geleneklerde mevcuttur. Dini iman ile baskın teolojik yapılarda şekillenmiş inanç arasında ayrım yapan Hick, kutsal kitaplarda, ayinlerde, ibadetlerde ve dualardaki inancın insanın kişisel Tanrı tecrübesini yansıttığını, Tanrısal yaşamın her yönünü kapsadığını belirtirken, teolojik yapıya bürünmüş inancın ise önermesel karakterde olduğunu ifade ederek, teolojilerle şekillenen inanç anlayışını eleştirmektedir.²⁰

16 Kuşçu, Emir, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011, s. 166.

17 Smith, dini hakikatin önermeye dayalı olmadığını, böyle bir anlayışın 17. yüzyıldan sonra meydana gelen bir sapma olduğunu düşünmektedir. Bu tarihten sonra hakikat anlayışının değiştiğini ifade eden Smith'e göre hakikat daha çok entelektüel sistemler ve soyut kavramsallaştırmalarla açıklanmaya başlamıştır. Smith'e göre imanı önerme formunda doğru ya da yanlış olarak nitelendirmek imkânsızdır. Durumun bu şekilde olmasına rağmen Aydınlanma sonrası ortaya çıkan önermesel hakikat anlayışıyla birlikte dinlerin bu hakikat anlayışına göre değerlendirildiklerini söylemektedir. Böylece farklı dinler doğru ve yanlış olarak nitelendirilmeye başlanmıştır. Hakikati barındıran din artık bireysel imanın ya da dindarlığın değil düşünce sisteminin adıdır. Modern dönemde din, doğru ya da yanlış olabilen önermelere inanan ve inananların ayrımının yapılabildiği sabit bir sistem olarak kalmıştır. Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 66, 76.

18 Wainwright, William J., "Wilfred Cantwell Smith on Faith and Belief", *Religious Studies*, Vol. 20, 1984, s. 355-358.

19 Hick, *Philosophy of Religion*, 1990, s. 71.

20 Hick, *God and Universe of Faith*, s. 38.

Bu noktada Hick'in Smith'e yönelik tenkiti bulunmaktadır. Hick, Smith'in kişisel hakikatle önermesel hakikatin arasını bu derece açmasını eleştirmektedir. Hick'e göre Smith, bir dinin önermesel olarak yanlış inanç içermesine rağmen, insan hayatında olumlu eğilimler meydana getirdiğini hakikat kabul ediliyorsa, yanlış yoldadır. Burada Smith'e yöneltebilecek en ciddi eleştiri, kişinin samimi bir şekilde nazizme de inanabilir ve ahlaken de olumlu hareketler yapabilir olduğunun göz ardı edildiğidir. Bu durumda olumlu pratik ve inanç sahibi olduğu için hakikate sahip olduğu düşünülebilir. Bu durumda da doğrunun ne olduğunu belirleyen tüm diğer kriterler sona ermiş olur. Hick de imanın hakikatinin samimi şekilde inanmaya ve bu inanç üzerine yaşamaya indirgenmesini eleştirmektedir.²¹ Sonuç itibariyle iki düşünür de önermesel inançtan yola çıkılarak, dinlerin kendi doktrinlerini mutlak olarak kabul etmelerinden şikayetçidirler. Bu nedenle mutlak hakikat olarak kabul edilen dini doktrinlerin literal anlamda okunmaması gerekmektedir.

Bu çözüm paralelinde Smith'in, din dilinin literal okunmasına karşı olması bakımından Hick'in görüşlerine kaynaklık ettiği söylenebilir. Şöyle ki; Smith'e göre geçmişte bir dinin diğerlerini anlaması tamamen kendi perspektifinden gerçekleşmiş ve bu sebeple onların peygamber anlayışları ve kutsal kitap görüşleri literal olarak anlaşılmıştır. Smith, bu anlayışın değişeceğini ve gelecekte literal okumanın yerini metaforik okuma alacağını ileri sürmektedir. Ona göre İslam dünyasında literal anlayışın dışına çıkan sufi düşünürler vardır.²² Nitekim Smith, dini ifadelerin ya da doktrinlerin insanların iman eylemlerindeki canlılığı devam ettiren semboller olarak görmekte ve bu sembollerin literal anlamda açıklanamayacağını belirtmektedir.

Realizm, Non-realizm ve eleştirel realizm kavramları çerçevesinde Hick de dini inançların literal okunmasına karşı, eleştirel realist olduğunu iddia ederek, bütün dini geleneklerdeki mutlak hakikat iddialarının, mitolojik hakikat olarak ele alınması gerektiğini ifade etmektedir.²³ Çünkü Hick'e göre, dinlerin bağlı buldukları kültürel ortamlara göre mitler ve semboller, bu kültürel şartlara göre

21 Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s. 147-148.

22 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 135.

23 Hick, dini inançların faydalı olmakla birlikte kişinin algısının dışında her hangi bir obje gösteremediğini ve gerçekliği olmadığını savunan non-realizme ve bir dine sadece kendi hakikat anlayışının, inancının doğru olduğunu savunma imkanı veren realizme karşıdır. O, kendisini ne realist ne de non-realist olarak tanımlamaktadır. Realist ve non-realist tutumların, her birinin diğerinin içerdiği hususlardan bazılarını dışarıda bıraktığını ifade eden Hick, non-realist tutumda her şeyin olgusal terimlerle açıklandığını, realist tutumda ise kullanılan aşkın kavramların doğal duruma uymadığını belirtmektedir. Eleştirel realizmde aşkın gerçekliğin sınırsız öneminin olduğu kabul edilmesine rağmen, bu gerçekliğin sınırlı şekilde ifade edilebileceğinin altı çizilmektedir. Eleştirel realizmin realizmden farklı olarak, dini ifadeleri literal değil mitolojik okumaya tâbi tutmaktadır. Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 4-11, Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 104 vd.

farklı farklı şekillenir. Bu noktada Hick, Smith'den bir adım önde mevzilenecek, hakikat iddialarını tarihsel, tarih üstü ve mutlak gerçeklik hakkındaki iddialar şeklinde ayırarak, bu iddiaların çoğulcu hipoteze güçlük çıkarmayacak şekilde karşılaştırmalı çözümünü elde etmeyi denemiştir. Buraya kadar görülen husus, Smith ve Hick'in mevcut dini geleneklerdeki önermeye dayalı doğruluk iddialarını kabul etmedikleridir.

Smith ve Hick için dini doğruluk pratik doğruluktur. Bu doğruluk anlayışında, kişinin ahlaki ve manevi olarak yükselmesi ve mutlak varlıkla ilişkinin sürekliliğinin sağlanması esastır. Pratik doğruluk anlayışı Smith'in kişisel hakikat anlayışında Hick'in ise mitolojik hakikat yorumunda şekillenmektedir. Smith'e göre dinlerin doğruluk ya da yanlışlığından söz edilemez. Dini hakikat kişisel durumlar, ahlaki ve manevi yansımalar dışında önermesel kodlarla açıklanamaz. Ona göre doğru din kişisel iman hayatının bir niteliğidir.²⁴ Buna göre kişi aşkın gerçeklikle güçlü ilişki kurduğu her an dini hakikate sahip olmaktadır. Bu ilişki sonucunda kişi ahlaki ve manevi pratikleri de doğru şekilde yerine getirmektedir. Dini semboller konumundaki unsurlar da bu pratiklerin sürekliliğini sağladığı ölçüde hakikatin aracı sayılmaktadırlar.²⁵ Bu nedenle her sembol her dini gelenekte ya da aynı dini gelenek içerisindeki her bireyde aynı değerdedir. Netice itibariyle Smith'e göre, her dindar birey dini inancı vasıtasıyla ahlaki iyiye yönelebiliyorsa dini doğruluk bu pratik içerisinde gerçekleşmektedir.

Hick, Smith'in açıkladığı aşkın gerçeklikle bağlantı kurularak meydana gelen pratik doğruluğun, kişinin istekleri, arzusu, zihni eğilimi, yaşam şekli ve düşünceleri tarafından etkilenmekte olduğunu belirtir. Ayrıca ona göre bu doğruluğa sürekli sahip olmak için ilahi gerçeklikle bağlantıyı koparmamak gerekmektedir.²⁶ Bu düşünceler ışığında Hick için de önermeye dayalı şekilde açıklanamayan dini doğruluk, kişinin dini hayatındaki ahlaki ve manevi pratiklerde gerçekleşmektedir. O, mutlak hakikat iddialarının, kastedilen şeye pratik birer cevap niteliğinde, seslendiği kitlede işaret edilen şeye karşı dikkat uyandıran iddialar olduğunu öne sürmektedir. Buna göre mutlaklık belirten dini hakikat iddiaları mitolojik hakikat olarak ele alınmalıdır. Bu mitolojik hakikat iddialarının güvenilirliği pratik faydası ele alınarak ölçülmektedir.²⁷ Hick, metafor-mit ilişkisini açıklarken mitler içerisinde yer alan metaforların, literal okunmayan fakat ifade edilen konuya ilişkin tutumları

24 Smith, W. Cantwell, "A Human View of Truth", *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, s. 38-39.

25 Smith, W. Cantwell, "Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. Oxtoby, W. G., New York: Harper & Row Publishers, 1976, s. 167., Isenberg, S. R., "Comparative Religion As An Ecumenical Process: Wilfred Cantwell Smith's World Theology", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 24, No. 4, 1987, s. 625.

26 Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s. 144.

27 Hick, John, *İnançların Gökkuşağı*, çev. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 86.

teşvik eden kompleks yapılar olduğunu ileri sürmektedir.²⁸ Buradan Hick için mitolojik hakikatin pratik hakikat anlamına geldiği sonucu elde edilebilir. Dolayısıyla Hick, dini inançlar söz konusu olduğunda da, dini doğruluğun her dini inançtaki mutlak varlığa karşı davranış ve tutum fonksiyonlarının işleme olduğunu kabul etmektedir.²⁹ Gelinek noktada belirtilmelidir ki, Hick'in pratik dini doğruluk anlayışında da Smith'de olduğu gibi ahlaki ve manevi unsurlar belirleyicidir.

Dini doğruluğun pratik olduğu noktasında hemfikir olan Smith ve Hick, bu noktada göreceliliğin kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir. Çünkü yukarıda görüldüğü üzere pratik doğruluğun, evrensel niteliğinin olmadığı ve konu edinilen kaynakla uyumluluğa göre değer kazandığı görülmektedir. Yani her dini gelenekteki inanç, sembol ya da doktrin o gelenekteki mutlak varlıkla ilişkiyi devam ettirmesi, bireydeki ahlaki ve manevi ilerlemeyi sağlaması ölçüsünde, sadece o dini gelenek içerisinde doğrudur. Nitekim dini çoğulculuğu savunanlar çoğulculuğun göreceliliği gerektirdiğini vurgulamışlardır. Bu düşüncelerden hareketle Smith'e göre modern epistemolojinin gereği olarak göreceliliği savunmak gerekmektedir. Fakat Smith, göreceliliği savunurken nihilizm ağına düşmemek hususunda uyarıda bulunur. Yani dini çoğulcu hipotezin gereği olan göreceli hakikat anlayışı benimsenirken, dini inançta zayıflama meydana gelmemelidir.³⁰ Hick için de dini çoğulculuk hipotezinin kapsamında bulunan en önemli hususlardan birisi dini hakikatin göreceli olduğudur. Hick, dinlerin mutlak hakikat iddialarını göreceli görmesini sisteminin bir gereği olarak kabul ettiğini belirtmektedir.³¹ En basit şekliyle vahiy olgusunu göreceli şekilde değerlendirmeleri bu düşüncelerini özetlemektedir. Mesela Smith, vahyin, tarihsel bir şey olduğunu ve anlık hissiyatla bağlantılı olduğunu düşünerek, vahiy denen şeyin göreceliliğine dikkat çekmektedir.³² Benzer şekilde Hick'e göre de vahiy, farklı gelenekler içerisinde, farklı kavramsal yapılarla ifade edilen ve farklı şekiller alan, aynı zamanda kişilerle ilişkili olması yönüyle de görecelilik arz eden bir şeydir.³³

28 Hick, metaforların, mitlerin içerisinde gelişen ifadeler olduğunu belirtmektedir. Bu ifadelerin literal doğrulukları yoktur. Bu ifadelerin doğruluğu konuya bağlılığı sağlayan pratiklerin doğruluğuyla orantılıdır. Yani metaforlar pratik açıdan doğrudurlar. Metaforlar bir şeyle ilişki kurmayı ve ona nasıl anlam verileceğini yönetirken, mitler daha kapsamlı olan çok boyutlu metaforlardır. Enkarnasyon mitini örnek verecek olursak bu mitte birçok metafor bulunmaktadır. Enkarnasyon genel olarak mit iken bu mit içerisindeki tek tek ifadeler metaforlar olarak anlaşılmalıdır. Hick, John, *The Metaphor of God Incarnate*, London: SCM Press, 1993, s. 105.

29 Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 248.

30 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 89., Smith, *Faith and Belief*, s. 155.

31 Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 368.

32 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 174-175.

33 Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 61.

Fakat burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, Smith'in kişisel hakikat düşüncesinin barındırdığı görecelilikle, Hick'in göreceliliğe yaklaşımının aynı sonuçları barındırmayacağıdır. Çünkü Hick, her ne kadar dini doğruluğun pratik olarak anlaşılması ve bulunduğu dini gelenek içerisinde değer ifade ettiğini söylese de, önermesel inancı tamamen bir kenara atmamaktadır. Sadece mutlaklık iddiasına yol açan inanç önermelerinin mitolojik okumaya tabi olmasını önermektedir. Ayrıca mevcut dinlerin varlığı ile ilgili temel bir problemi olmadığı için, dini inançların önemine değinmektedir. Oysa Smith, kişisel hakikat fikriyle ve mevcut dinleri kabul etmemesiyle sembollerin değerini dini geleneklerden de alıp tamamen bireysel alana dâhil etmektedir. Dini hakikatin değeri noktasında evrensellik itirazında ortak paydada bulunan bu iki düşünür, bu değerini dini gelenek veya bireylerde bulunması görüşleriyle farklı sonuçlara varmışlardır. Farklı şekilde ifade edilecek olursa mutlak alanın ifade edilemezliğinden hareketle dini hakikatin göreceli olduğunu söyleyen Smith ve Hick, bu hakikat iddialarının ne kadar objektif ya da subjektif olacağı noktasında ayrılmaktadır. Çünkü Smith'in dini doğruluğu kişinin anlık duygu ve düşüncelerine indirilmesi Hick tarafından kabul edilemeyecek bir durumdur.

Smith ile Hick, çatışan hakikat iddiaları konusunda farklı düşüncelere sahiptir. Smith, kendi hakikat anlayışından yola çıkarak böyle bir problemin olmadığını ileri sürmektedir.³⁴ Daha önce bahsedildiği üzere Hick ise çatışan hakikat iddiaları problemini kabul etmekte ve çoğulcu hipotezin önünde engel olarak gördüğü bu problemi çözmek için çabalamaktadır. Smith, farklı önermesel hakikat iddialarıyla oluşmuş mevcut dinleri reddetmekle ve dini hakikati kişisel olarak yorumlamakla, hakikat iddialarının çatışması sorununun ortadan kalktığını dile getirmektedir. Ona göre dinleri olduğu gibi kabul edip karşılıklı çatışan iddialarını kabul etmek yeni bir sorun yaratmak anlamına gelecektir. Önemli olan bireysel imandır ve çatışır olarak yorumlanan durum aslında dini gelenekler arasındaki farklılıklardır. Ona göre dini gelenekler arasında benzerlikler olmasına rağmen farklılıklar daha çoktur. O, dini geleneklerin somut varlıklar olmadığını söylerken bireylerin farklı dini gelenekler içerisinde aynı evrensel düzen karşısında farklı cevaplar vererek, dini gelenekleri şekillendirdiklerini savunmaktadır.³⁵

Hick, Smith'in bu görüşünün çatışan hakikat iddiaları sorununu dönüştürmekle birlikte çözmeden bıraktığını ileri sürmektedir. O, dinlerin tarihi fenomenler

34 Smith, çatışan iddiaların ya aziz kimselerin ifadeleri ya da teologların yorumlarından ibaret olduğunu, dini hayatın özünde her hangi bir çatışan hakikat iddiası bulunmadığını belirtmektedir. O, dinler arasındaki çatışan hakikatler meselesinin tarih boyunca olmadığı gibi şimdide bir problem teşkil etmediğini ileri sürmektedir. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 94.

35 Smith, W. Cantwell, "Some Similarities and some Differences between Christianity and Islam", *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, ed. Kenneth Cracknell, Oxford: Oneworld Publications, 2001, s. 57.

olarak bütün olarak doğru yanlış olarak görülemeyeceğine bir ölçüde katılmakla birlikte, dinlerdeki bazı doktrin, inanç, dogma ve teorilerin doğru ya da yanlış olabileceğini ifade etmektedir. Mesela enkarnasyon bazı kişilerce kabul edilmesine rağmen bazılarınca kabul görmemektedir. Bunun gibi ilahi gerçeklik kişisel ve kişisel olmayan şekillerde tasavvur edilmektedir.³⁶ Ayrıca Hick'e göre Smith'in hakikat anlayışı, hakikati ifade etmek değil yaşamakla, onun hakkında konuşmakla değil onu hissetmekle gerçekleşmektedir. Bir anlamda bu hakikat anlayışına göre, kişinin yaşamında ahlaki olarak samimi olması, hakikati yaşamak demektir. Smith, her ne kadar bu hakikat anlayışının çatışan hakikat iddiaları sorununu ortadan kaldırdığını söylese de, Hick'e göre bu meseleyi çözmek anlamına gelmeyecektir. Aslında Hick'e göre daha önemli olan mesele çatışan hakikat iddiaları probleminin çözülüp çözülmediğidir. Kısaca Hick, Smith'in düşüncelerinin bu problemi çözmekte başarısız olduğunu iddia etmektedir.³⁷

Ortaya konan iki hipotezdeki hakikat görüşleri de dini açıdan kabul edilemez hususlar barındırmaktadır. Bu bağlamda en ciddi tehlike dinlerin mutlak doğruluk iddiaları konusundadır. Önermesel inanç olmadan Tanrı'ya imanın mümkün olduğu ve önermesel inancın gereksizliğinin ileri sürüldüğü durumda, inanç aşamasından iman aşamasına ancak gayri mantıki sıçrayışla geçilebileceği aşıkardır. Yani epistemolojik açıdan sağlam bir temelden yoksun şekilde iman mümkün olmakla birlikte vahyi önermelerin gerekliliği tartışmalı hale gelecektir. Buna mukabil imanın tanımı içerisinde vahiy önermelerinin doğruluğu ve kesinliğini tasdik etmenin yer aldığından yola çıkarak, imanın önermesel inançları kabul etmenin neticesi olduğu görüşü yinelenmelidir.³⁸ Çünkü dinlerin ilah anlayışlarında inandıkları ilahlara belirli sıfatlar yüklenmiştir. Özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık

36 Aslında mutlak gerçeklikle ilgili çatışan inançlar konusunda Hick, bu inançların otantik inançlar olduklarını, her ne kadar çatışır gibi görünseler de birbirini tamamlayan iddialar olduklarını kabul etmektedir. ayrıntılı değerlendirme için bkz. Johnson, Keith E., "John Hick'in Çoğulcu Hipotezi ve Çatışan Hakikat İddiaları Sorunu", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, ed. R. Yazoğlu, & H. Aydeniz, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 59.

37 Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s. 143-144.

38 Özcan, inancın insanı etkilediği oranda imanın güçlü olacağını söyler. Bu düşünce imanı inancın tayin ettiği fikrinden neşet etmektedir. O, inancın imanını fikri temelini oluşturduğunu, imanını inancı önceden gerektirdiğini belirtir. Bu demektir ki, her inanç bir önermeye inanç ise, imanını fikri temelini önermesel inanç oluşturmaktadır. Buna göre Tanrı'ya iman Tanrı'nın var olduğu inancını gerektirmekte yani O'nun var olduğunu ifade eden bir önermesel inanca dayanmaktadır. Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Y., 2002, s. 95 vd., İnanç-iman kavramları arasındaki farkı ve ilişkiyi, inanç önermelerinin bilişselliği vb. konuları farklı bağlamlarda görmek için bkz. Yeşilyurt, Temel, "İnanç Önermelerinin Bilişselliği", der. Temel Yeşilyurt, *Dini Bilginin İmkani* içinde, İstanbul: İnsan Yay., 2003, ss. 127-147., Yeşilyurt, Temel, "İmanın Rasyonel Temeli", der. Temel Yeşilyurt, *Dini Bilginin İmkani* içinde, İstanbul: İnsan Yay., 2003, ss. 13-33., Kellenberger, James, "İmanın Üç Modeli", der. ve çev. Temel Yeşilyurt, *Dini Bilginin İmkani*, İstanbul: İnsan Yay., 2003, ss. 213-237., Önerme temelli iman anlayışına yöneltilen eleştirilerin incelendiği farklı bir analiz için bkz. Uslu, Ferit, "İbn Teymiyyenin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 4, S. 3, 2004, s. 18-32., Önermesel ve önermesel olmayan iman ayrımının incelendiği kapsamlı bir çalışma için bkz. Uslu, Ferit, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004.

ve İslam dininde durum böyledir. Bu sıfatların ilaha izafe edilmesinde vahiy temel alınmaktadır. Tanrı'ya imandan önce onun var olduğunu ve hangi sıfatlara sahip olduğunu belirten vahiy önermelerine inanılır. Görülmektedir ki Tanrı'ya iman belirli inanç önermeleri temelinde meydana gelmektedir. Oysa inançtan bağımsız iman nasıl olacağı ve nasıl bir sıçramayla mümkün olacağı tartışmalı olacaktır.

Bunun yanında bu iki düşünürün hakikat görüşünün dinin kavramsal, bilişsel ve düşünsel yönünü ihmal ettiği, hakikati dindar bireyin iman tecrübesiyle sınırlı değerlendirdiği ve dini hakikati pratik doğruluğa indirgediği görülmektedir. Kanaatimize göre dini hakikat ifadelerinin doğruluğunun tamamen bireysel psikolojiye ve pratiğe bağlanması hem dini hakikatin bireysel imana indirgenmesi hem de dini ifadeleri rölativizm ağına bırakmak anlamına gelecektir. Oysa dini sembollerin dindarın kişisel bağlılığı ve eylemine göre değer kazandığı düşüncesinin yanlışlığı vurgulanmalıdır. Netland'a göre bu hakikat anlayışının kabul edilmesi durumunda dini geleneklerin dayanağı olarak addedilen ve dinler arasında çatışır konumda olan temel inanç ve hakikatler yanlış olarak değerlendirilecektir.³⁹ Bu eleştiriyi temel alarak göreceliliğe yol açan mitolojik hakikat iddiasının hiçbir din tarafından kabul edilmeyeceğini çünkü bu şekilde hareket edildiğinde dinlerin asli unsurlarının değer kaybedeceğini söyleyebiliriz.

Kurtuluş ve Mutlak Anlayışları

Dini geleneklerin yapısı ve dini hakikat konularında büyük ölçüde mutabık olan Smith ve Hick'in kurtuluş anlayışlarında da benzerlikler bulunmaktadır. Öncelikle çoğulcu olmaları sebebiyle, kurtuluşu tek bir dini gelenekte mümkün görmeyen yanlış olduğuna dikkat çekmektedirler. Daha sonra bütün dini geleneklerin kurtuluş açısından eşit imkâna sahip olduğunu dile getirmektedirler. Bu görüşleri öne sürerken kendi kurtuluş anlayışları belirleyici olmaktadır. Hick dini geleneklere bütüncül yaklaşmakta, Smith ise kavramsal tahlili ışığında kişisel olarak meseleyi ele almaktadır. Bu nedenlerden dolayı iki hipotezin kurtuluş anlayışının ilke olarak süreklilik arz ettiği fakat şekil yönünden farklılaştığı söylenebilir.

Smith ve Hick, kurtuluş konusunda dini gelenekler arasındaki uyumsuzluğu gidermeyi amaçlamışlardır. Şöyle ki; onlara göre aslında dini gelenekler içerisinde bahsedilen kurtuluş anlayışlarından farklı kurtuluş anlayışı geliştirilebilir. Bu düşünce temelinde Smith bireysel imanı Hick ise ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşümü⁴⁰ kurtuluş ilkesi olarak kabul etmiştir. Buna göre Smith,

39 Netland, Harold, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Vancouver, British Columbia: Regent College Publishing, 1997, s. 120.

40 Bu dönüşüm insanın bencillikten, hırstan, tamahtan vs. kötü fiillerden uzaklaşması, ahlaki anlamda olgunluğa erişmesi ve mutlak varlığa yakınlaşması anlamına gelir. Hinduizmde her hangi bir maddi fayda beklemeden

her dini gelenek içerisindeki dindar bireyin, bireysel imanından yola çıkarak eşit kurtuluş imkânına sahip olduğunu,⁴¹ Hick her dini gelenek içerisinde meydana geldiğini düşündüğü dönüşüm sebebiyle aynı şekilde dinlerin kurtuluş açısından eşit imkâna sahip olduğunu düşünmektedir.⁴²

Yukarıda belirtildiği üzere iki düşünürün kurtuluş anlayışı ilke olarak aynı, şekil olarak farklıdır. Smith, kurtuluşu dünyevi ve kozmik ya da uhrevi açıdan ele almaktadır. Fakat dünyevi kurtuluştaki olduğu gibi uhrevi kurtuluştaki da iman gerekli şarttır. İnsan imanı sayesinde dünyadaki anlamsızlık ve çaresizlikten kurtulmakta, aynı şekilde ölüm sonrası kurtuluş da imanla gerçekleşmektedir. Netice itibarıyla Smith hangi dini gelenekten olursa olsun iman sahibi her dindarın dünyevi ve kozmik kurtuluşa kavuşacağını ileri sürmektedir.⁴³ Yani herkesin imanı kişisel, spesifik ve tarihsel bir forma sahip olsa da, o her dindarın bu spesifik iman aracılığıyla kurtulabileceğini düşünmektedir. Kısaca Smith'in, imanı evrensel insan niteliği olarak düşünerek kurtuluş bakımından dini gelenekler ve özellikle dindar bireyleri ortak bir paydada buluşturmaya çalıştığı görülmektedir.

Hick ise bütün dinlerde ahlaki ve manevi dönüşümün farklı fakat eşit şekillerde olduğunu iddia ederek, dinlerin kabul ettiği kurtuluş anlayışlarını tek bir ilke altında toplamıştır. Ona göre büyük dini geleneklerdeki en temel benzerlik Gerçek-merkezliliğe doğru hareketi içermeleridir ve dini çoğulculuk hipotezinin en temel yapı taşlarından bir tanesi budur.⁴⁴ O, dinlerin kurtuluş düşüncelerinin altında bireyin dönüşümünü sağlayan manevi ve ahlaki değerlerin olduğunu düşünmektedir. Ayrıca bu dönüşüm ilkesi her dinde eşit şekilde gerçekleşmektedir.⁴⁵ Yani Smith'in her dindar için koyduğu iman ilkesi yerine Hick, her din için bu dönüşüm ilkesini ortaya atmaktadır. Aslında Hick'in bahsettiği kurtuluş ilkesi

topluma hizmet, insanın kendini Mutlak'a adanması, Hıristiyanlıkta ilahi sevgiyi dünyaya taşıyan Tanrı'nın sonsuz hâkimiyetine boyun eğmek, Yahudilikte Tanrı'nın krallığının yeniden inşası ümidi ve İslam'daki Allah'a teslim olma ben-merkezlilikten gerçek-merkezliliğe yönelişin farklı şekilleridir. Bkz. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 36., John, Hick, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 184.

41 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 168.

42 Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 127.

43 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 168-170.

44 Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, New York: St. Martin's Press, 1985, s. 93., Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 14.

45 Teistik olsun olmasın bütün dinsel geleneklerde evrensel ilahi güzellik, iyilik, sevgi ve merhamet fikri vardır. Hick bunu kozmik optimizm olarak nitelendirmektedir. Bencil duyguların köreltildiği ve merhamet tohumlarının ekildiği pratikler bütün dini geleneklerin temel ahlaki tavsiyeleridir. Bütün dinlerde merhamet, dürüstlük, güvenilirlik, sevgi ve nezaket gibi ahlaki düsturların işlendiğini ve "kendin için istemediğin bir şeyi başkası için de isteme" altın kuralı gibi birçok kural da dinlerde, birbirlerine üstünlük taslayamayacakları şekilde eşit düzeyde işlenmiştir. Bkz. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 325, 340., Hick, John, "The Non-Absoluteness of Christianity", *The Myth of Christian Uniqueness*, eds. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1998, s. 29.

Smith'in dünyevi kurtuluştan kastettiği şeyi içermektedir. Çünkü Hick, dinlerin hem kişisel hem de toplumsal alandaki olumlu etkisine değinerek, bu dünya hayatındaki insan durumunun da dinlerdeki bu ilkeyle iyileşebileceğine dikkat çekmektedir. Netice olarak, aslında ilkesel bazda aynı olan bu iki kurtuluş anlayışı şekilsel olarak farklıdır.

Dinlerde kurtuluşun hakikat iddialarına bağlı olarak açıklanması, bir bakıma Smith ve Hick'in kurtuluş anlayışları için de geçerlidir. Çünkü pratik olarak ele alınan dini doğruluk kurtuluş için gereklidir. Ahlaki ve manevi pratik iki kurtuluş düşüncesinde de merkezi öneme sahiptir. Hakikat görüşünü karşılaştırırken, her iki düşünürün de dini doğruluğu pratik olarak ele aldığını görmüştük. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki dini doğruluğa sahip olmanın yolu olan ahlaki ve manevi tutumlar, aynı zamanda kurtuluş için de gereklidir. Nitekim Smith'in temel vurgusu olan imana, Hick'in dikkat çektiği ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşüme sahip olmanın kanıtı bu tutumlardır. Hick bu konuyu "aziz" kavramı çerçevesinde ayrıntılı şekilde incelemiştir.⁴⁶ Ve ayrıca hiçbir dinin bu pratiği ne kadar gerçekleştirdiğinin ölçülemeyeceğini ileri sürmüştür. Hick bu görüşleriyle Smith'e nazaran kurtuluş konusunu daha ayrıntılı işlemiştir.

Buraya kadarki açıklamalardan anlaşılacağı üzere Smith ve Hick için kurtuluş teolojik bir özellik taşımamakta, ruhsal ve manevi ilerleme olarak anlaşılmaktadır. Dinlerdeki kurtuluş anlayışlarının teolojik inançlarla bağlantısı vardır. Dinler kendi inanç ilkelerine göre farklı kurtuluş anlayışları vazetmektedir. Fakat Smith ve Hick gerek din anlayışları gerekse hakikat görüşleri açısından kurtuluşun teolojik bağlamla ilgisi olduğunu düşünmemektedirler. Onlar kurtuluş konusunda teolojik inançların dışlayıcılığa sürükleyen ana kaynak olduğunu ifade etmektedirler. Hatta dini doktrin ve sembollerin ahlaki ve manevi ilerlemeye katkıda buldukları sürece değerli olduğunu kabul etmektedirler.

Dinlerdeki farklılıklar ne olursa olsun bu iki düşünürün ısrarı ya bireysel temelde ya da ahlaki açıdan bütün dinlerin veya dini yaşantıların eşit kurtuluş imkanına sahip olduğudur. Fakat Heim'a göre her din bir diğerinde bulunmayan farklı kavrayış ve kurtuluş anlayışları içermektedir. Bu nedenle Heim, dinleri herhangi bir ilke potasında eritme olarak anlaşılan dini çoğulculuk görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre farklı dinlerce ön görülen farklı kurtuluşların hem bu dünyaya hem de diğer dünyaya dönük yönü vardır. Böylece farklı kurtuluşların aynı noktaya ulaştıracağı görüşü kabul edilemez. Aksine farklı dinlerin kurtuluş

46 Aziz olarak tanımlanan kimseler, bahse konu olan dönüşümü normal insanlara göre çok daha fazla gerçekleştirmiş insanlardır. Azizlik farklı bir yaşam formudur. Her dini gelenekte belli bir şekilde meydana gelen gerçek-merkezliliğe dönüşümün somut örnekleri aziz kimseler, bazen bireysel alanda bazen de sosyal alanda görülebilir. Bu konudaki ayrıntılı açıklama için bkz. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 301-315.

öğretileri farklı noktalara işaret etmektedir. Her din insanı kemale erdirmeye bakımından farklılık arz edebilir.⁴⁷ Kurtuluş ahlaki ilerlemeye bağlı olmakla birlikte, metafizik ve teolojik inançlarla da bağlantılıdır. Fakat şu unutulmamalıdır ki herhangi bir insanın ahlaki olması onun doğru inanca sahip olduğunu göstermez. Bu nedenle kurtuluşu bireysel iman tutumuna veya ahlaka indirgemek dini belirli bir ilkeye hapsetmek anlamına gelecektir.

Kurtuluş anlayışlarında olduğu gibi mutlak anlayışlarında da Smith ve Hick büyük ölçüde benzer düşüncelere sahiptir. Fakat Smith mutlak alanla ilgili “Aşkın Gerçek”, Hick ise “Kendinde Gerçek” kavramını kullanmaktadır. Böylece farklı dini gelenekler içinde değişik şekilde tasavvur edilen mutlak anlayışları, yeni bir kavramla bir araya toplanmış olacaktır. Mutlak hakkındaki çoğulcu yorumda Hick büyük ölçüde Smith’in görüşünden etkilenmiştir. Fakat onun hipotezi içerisinde kendinde gerçeği temellendirme daha çok felsefi olarak yapılmıştır.⁴⁸ Smith, kurtuluş görüşünde olduğu gibi bu konuda da Hick gibi sistemli ve ayrıntılı değerlendirmelerde bulunmamıştır.

Smith ve Hick’in ilk olarak kabul ettiği husus, her dini gelenekte mutlak kavramının bir şekilde içerildiğidir. Hatta kişisel olsun olmasın bu kavramlar arasında paralellik bulunduğu yorumlarını da irdelemişlerdir. Mesela Smith bütün dini geleneklerdeki ilah anlayışlarının aşkın alanı işaret ettiğini belirterek, özellikle Budistlerle karşılaştıklarında batılılar için kendi teist anlayışlarına uymayan Budist anlayışın, ilk etapta ateizm olarak nitelendirildiğini sonrasında ise non-teist nitelendirmesi Budist inancı için uygun görüldüğünü ifade eder.⁴⁹ Yakın dönemdeki bazı batılı araştırmacıların Budizmdeki nirvana ve dharma inancının batının tanrı veya ilah anlayışıyla paralellik gösterdiğini kabul ettiklerini söyler.⁵⁰ Aynı şekilde Hick de mutlak gerçekliğin kişisel ya da kişisel olmayan şekilde bütün dinlerde farklı şekilde de olsa bulunduğunu ifade etmektedir.⁵¹

Smith ve Hick, dinlerde bulunan ilah tasavvurlarının, mutlak varlığı tam olarak ifade edemeyeceğini çünkü bu tasavvurların dinlerin oluşumundaki insani

47 Heim, S. Mark, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, New York: Orbis Books, 1999, s. 68.

48 Hick, felsefi bağlamda kendinde gerçeklik ve tecrübe edilen gerçeklik ayrımını Kant’tan aldığını belirtmekle birlikte, bu ayrımı çağırıştıran fikirlerin düşünce tarihinde de bulunduğunu ifade etmektedir. Kilise babalarından Gregory of Nyssa, Augustine ve Anselm’in Tanrı’nın insan zihnini aştığı ve asla tam anlamıyla kavranamayacağını kabul ettiklerini belirten Hick, benzer düşünceye Lactantius, Erigena, Dionysius gibi Hristiyan düşünürlerin de sahip olduğunu söylemektedir. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 131., Hick’in bu ayrımı aldığı Kant’ın numen-fenomen ayrımı için bkz. Kant, I., *Critique of Pure Reason*, çev. J. Meiklejohn, New York: Prometheus Books, 1990, s. 42-43., Kant, I., *Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. I. Kuçuradi, & Y. Örnek, Ankara: Felsefe Okulu Yayınları, 1995, s. 64-65.

49 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 154, 183.

50 Florida, Robert E., “Theism and Atheism in the Work of W. C. Smith: A Buddhist Case Study”, *Buddhist-Christian Studies*, No. 10, 1990, s. 255.

51 Hick, *An Interpretation of Religion Human: Responses to the Transcendent*, s. 247.

etkiyle meydana geldiğini belirtmektedirler. Çünkü aşkın varlığı tanımlamak için kullanılan bütün diller yetersiz kalacaktır. Bu yetersizliği dile getiren Smith, farklı kültürel ve dini ortamlarda farklı Tanrı inancı ve algısı olduğunu vurgular. Ona göre Tanrı kavramı bir semboldür. Her farklı dönem ve gruplarca bu sembol farklı şekilde algılanmaktadır.⁵² Hick, kişisel ya da kişisel olmayan mutlak tasavvurlarının yanlış ya da doğru olduğu ve bu tasavvurların mutlak varlığı tam olarak nitelendirip nitelendirmediği noktasında bir yargıya varılamayacağını ifade etmektedir. Ona göre mutlak varlık herhangi bir dinin objesi olamaz. Çünkü hiçbir dini tecrübe onu tam anlamıyla kavrayamaz.⁵³ Yani dinlerdeki ilah tasavvurlarında Mutlak'ın her hangi bir etkisi söz konusu değildir. Smith, bir adım ileri giderek dinlerin ulûhiyet anlayışlarının aşkın gerçeklik tarafından belirlendiği yönündeki inancın putperestliğe götüreceğini ileri sürerek, uluhiyet anlayışlarının insani etkiyle açıklanabileceğini belirtmiştir.⁵⁴ Hick, Smith'in bu düşüncelerinden etkilenmiştir. Ona göre de her dinin Kendinde Gerçeklik hakkında söylediği her şey kendi kavramsal çerçevesinde belirlenmiştir. Her hangi vahiy unsuru bu konuda devreye girmemektedir.⁵⁵

Kısaca her iki düşünür de dini geleneklerdeki ilah tasavvurlarının o dini gelenekler içerisindeki dini tecrübe sonucu şekillendiği söylemekle birlikte Mutlak hakkında literal anlamda konuşmanın mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Smith, aşkın gerçeklik hakkındaki bilgimizin sınırlı olduğunu ifade ederken teolojilerin bu konudaki yetersizliğine değinmektedir. O, teolojii Tanrı hakkında konuşmak olarak tanımlamaktadır. Fakat hiçbir teolojinin aşkın gerçekliğin ifşasının tezahürü olmadığını ve her geleneğin teolojisinin aşkın gerçekliğe bir cevap niteliği taşıdığını belirtmektedir. Ona göre, teolojiler insan ürünü, kısıtlı, insanların katılabileceği, her bireyin kendininkini değerli gördüğü birer kanaldır.⁵⁶ Hick'de Kant'ın numen-fenomen ayırımından yola çıkarak, hiçbir ilah tasavvurunun kendinde Gerçek hakkında literal anlamda konuşamayacağını ifade etmektedir. Kant'a göre Tanrı kavramının numen alana dâhil olması, aklın mevcut ilkeleriyle onun varlığına ulaşma imkânının önünde engeldir. Buradan yola çıkılarak Tanrı, ruh, din gibi metafizik konularda anlamlı bir tartışma yapılamaz ve deney alanı dışındaki her akli çaba antinomilere sebep olur.⁵⁷ Ayrıca Kant, her hangi bir şeyi doğrudan tecrübe edemeyeceğimizi, zihnimizde bulunan tüm anlamlı bilgilerin, zihin tarafından elde edilmiş ve süzgeçten geçirilmiş bilgiler olduğunu düşünmektedir.

52 Büyük, Celal, "Wilfred Cantwell Smith'de Aşkın Tanrı Problemi", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 46, 2011, s. 219.

53 Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 178.

54 Smith, W. Cantwell, "Idolatry: In Comparative Perspective", *The Myth of Christian Uniqueness*, eds. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, s. 57.

55 Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 82.

56 Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", s. 56.

57 Kant, *Gelecekteki Her Metafizığe Prolegomena*, s. 104-105.

Elde edilen bilgileri yorumlama ve kabul etme sürecinde toplum, zaman ve mekân zihnin işleyiş sürecini etkilemektedir.⁵⁸ Hicke göre de insan tecrübesi ve akli bu noktada sınırlıdır. Ayrıca dini tecrübe sonucu oluşmuş dinlerin ilah tasavvurları da kendinde gerçekliği tam olarak yansıtmamaktadır. Bu nedenle kişisel ya da kişisel olmayan, iyi ve kötü, gaye güden ve gütmeyen gibi nitelendirmeler onun için hakiki anlamda kullanılamaz.⁵⁹

Soteriolojik, kozmolojik ve metafiziksel paralellerde teist anlayış ile non-teist anlayış aynı değerlendirme içinde kullanılamayacak kadar birbirinden uzaktır. İlah anlayışlarındaki farklılık dinler arasındaki bu uzaklığın en önemli göstergesidir. Mesela aşkın gerçeklik kavramından yola çıkarak Budistlerin kabul ettiği boşluk (emptiness) ve Hıristiyanların inandığı tanrı arasında her hangi bir ortak temel kurmak zordur. Ayrıca doğal teoloji ile dinlerin bahsettiği Tanrı'nın bile aynı şey olmadığının dillendirildiği bir ortamda numen-fenomen ayırımından yola çıkarak dinlerin ilah anlayışlarını numenin eşit tezahürleri olarak yorumlamak da zorlama bir yorumdur. En basitinden böyle bir mutlak anlayışı Kant'ın felsefi sistemine yöneltilecek her eleştiriden nasibini alacaktır. Bu durumdan daha ciddi bir sorun veya çelişki ise mutlak alanı tanımlanamaz, ifade edilemez olarak niteleyen bu iki düşünürün, dinlerin ilah anlayışlarının bu sebeple yanlış ya da eşit derecede doğru olduğunu ima edip aynı mutlak alan hakkında kendilerinin kesin hükümlerde bulunmalarınıdır.

Gelinen noktada Smith ve Hick'in dinlerden farklı olarak kurtuluş anlayışına sahip oldukları ve bu kurtuluş anlayışlarını tüm dini gelenekler için geçerli gördükleri anlaşılmaktadır. Aynı şekilde dinlerin ilah tasavvurlarını kabul etmeyerek, kendi kavramsallaştırmaları yoluyla mutlak alanı hipotezleri kapsamında yeniden tasvir etmektedirler. Dini geleneklerin tarihi ve fenomenolojik vakia olarak nitelendirilmesi ve dini doğruluğun pratik olarak açıklanmasından sonra Smith ve Hick, kurtuluş ve mutlak hakkındaki düşüncelerde de daha çok benzer nitelikte görüşlere sahiptir. Fakat iki düşünürün kurtuluş ve mutlak konularındaki farklı görüşleri görülmelidir. Smith'in hipotezinin her aşamasındaki kişisel iman vurgusu ve dinleri mevcut yapılar olarak kabul etmemesi Hick ile temel farklılığını oluşturmuştur. Bu farklılık kurtuluş ve mutlak hakkındaki yorumlarda da bariz şekilde görülmektedir. Netice itibarıyla çoğulculuğun tüm dinleri hakikat ve kurtuluş açısından eşit görme anlayışına uygun olan bu düşüncelerin barındırdığı teolojik sonuçlar da karşılaştırılmalıdır.

58 Kant, *Critique of Pure Reason*, 156-166.

59 Hick, John, *The Metaphor of God Incarnate*, London: SCM Press, 1993, s. 143.

Çoğulcu Hipotezlerin Teolojik Sonuçları

Smith ile Hick'in hipotezleri arasındaki benzer ve farklı yönleri en kısa şekilde "bütün dinler aynı Mutlak'a mı yöneliyor?" sorusuna verecekleri cevapla netleştirilebiliriz. Çoğulcu olmaları itibarıyla ikisi de bu soruya olumlu cevap vereceklerdir. Yani dışlayıcı teolojik görüşe karşı aynı tarafta yer almaktadırlar. Fakat Smith dinlerin değil bireylerin aynı Mutlak varlığa yöneldiklerini kabul ederek Hick'ten ayrılacaktır. İmanın insanın genel insani niteliği olduğu sonucuna varan Smith, bahsedilen meseleye din açısından değil hangi dini gelenekten olursa olsun dindar açısından yaklaşmaktadır. Teolojik görüşlerinin varsaydığı sonuçlar bu farklılığa göre şekillenecektir.

Smith ve Hick, dışlayıcı ve kapsayıcı teolojik anlayışları eleştirme noktasında hemfikirdirler. Onlara göre dışlayıcı teolojik bakış açısı hem evrensel ahlak ilkeleriyle hem de Hıristiyan sevgi anlayışıyla uyuşmamaktadır.⁶⁰ Bu nedenle hakikatin tek dinde olduğu ve kurtuluşun da buna paralel olarak tek bir yolunun olduğu görüşü onlar açısından kabul edilemez hususların başında gelir. Onlar dışlayıcı bakış açısından vazgeçilmesi gerektiğini ve mevcut teolojik bakış açısının değişmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Yani geleneksel teolojiler onlar için sınırlı bakış açısının hâkim olduğu yapılardır.

Hick, Kopernik Devrimi teorisini kurarken Smith'in geleneksel teoloji eleştirisinden etkilenmiştir. O da Smith gibi dinlerin değişmez teolojik sistemler olmadığını, sürekli gelişerek var olmaya devam ettiğini belirtir.⁶¹ İki düşünürün de vurguladığı husus, teolojide yapılması gereken radikal değişikliktir. Smith de Hick'in teolojide Kopernik Devrimi dediği teoriye aynen katılmaktadır. Çünkü ona göre İsa'yı mutlak vahiy olarak görüp, onu diğer tüm dinlerin merkezine

60 Özellikle Smith, dışlayıcı teolojik anlayışlarla ahlaki değerler arasında uyumsuzluk olduğunu vurgular. Ona göre hiçbir dini ahlakta diğerlerini dışlamak ve dünya refahını terk ederek belli bir kesimin refahını sağlamak önerilmemektedir. Bundan dolayı varolan teolojik anlayış, evrensel ahlaki kriterlere uygun şekilde, dini çeşitliliğin gerektirdiği şartlara uygun şekilde kendini yenilemelidir. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 136.

61 Hick, geleneksel Hıristiyan teolojisini Batlamyus teorisine, kendi çoğulcu hipotezini de Kopernik devrimine benzetmektedir. Astronomide Kopernik devrimi, yeryüzünü evrenin merkezi olarak gören eski dogmadan, güneşin merkezde yer aldığı ve bütün gezegenlerin onun etrafında döndüğü görüşüne geçiş ifade eden paradigma değişimidir. Batlamyusçu teoriye göre gezegenler yeryüzünün etrafında dönmekteydiler. Fakat yapılan araştırmalar bunun böyle olmadığını kanıtladı. Kendi etrafında dönen bir takım yörüngeler olduğu vb. farklı görüşler ileri sürülerek bu teorinin idamesi sağlanmak istendi. Fakat ilerleyen bilimsel süreçte, bu teorinin geçerli olmayacağı anlaşıldı. Yeryüzünün değil de güneşin merkezde olduğu görüşü bilimsel olarak desteklenerek Kopernik devrimi gerçekleşmiş oldu. Hick'e göre her dini gelenek merkeze kendisini koyarak Batlamyusçu çizgide gitmektedir. Fakat artık Tanrı merkezli anlayışa geçilerek teolojide Kopernik devrimi gerçekleştirilmek zorundadır. Hıristiyanlık kendi dışında kurtuluşun olmadığı dogmasını, eski zamanlardaki gibi savunamaz hale gelmiştir. Çünkü edinilen yeni ve farklı tecrübeler göstermektedir ki, tıpkı Kopernik devrimi gibi bir devrimle bu teolojik anlayış yerini, Tanrı merkezli anlayışa bırakarak, bütün dinleri Tanrı'yı merkeze koyarak değerlendirmek gerekmektedir. bkz. Hick, *God and Universe of Faith*, s. 125-131.

koymak, diğerlerinin İsa'dan bağımsız olarak aşkın varlığa ulaşmalarını engeller.⁶² Buna rağmen Hick'in geleneksel dışlayıcı teoloji eleştirisinin Smith'e göre daha net ve ayrıntılı işlendiği söylenebilir. Çünkü Hick, Hıristiyan enkarnasyon inancına ciddi eleştiriler yönelterek mevcut teolojik anlayışın temelinde bu inancın olduğunu öne sürmektedir. Ve özellikle bu inancın tazammun ettiği ve mutlak hakikat iddiası sayılabilecek birçok inancın mitolojik okumaya tabi tutulması gerektiğini söyleyerek özelde Hıristiyan teolojisini genelde ise dışlayıcı teolojik anlayışı ayrıntılı şekilde eleştirmiştir. Fakat Smith bu eleştiriye daha yüzeysel yapmıştır. Fakat bu durum teolojide ön gördükleri değişimin ne kadar olacağı noktasında tam tersi niteliktedir.

Smith'in çoğulcu hipotezindeki teolojik devrim düşüncesi Hick'in düşüncelerine nazaran daha ciddi sonuçlara gebe dir. Çünkü onun temel gayesi dinlerin üst bir çerçeveden değerlendirmesini yapmak değildir. Yani felsefi bir bakış ile bütün dinleri değerlendirmek yerine, mevcut şekilleriyle kabul etmediği dinlerin iç yapılarını, teolojik temellerini değiştirmeyi öne sürmektedir. Hatta dinlerdeki teolojik anlayışın büyük oranda ortadan kaldırılmasını savunarak, yeni bir teoloji oluşturmayı hedeflemektedir.⁶³ Neticede onun gayesi felsefi bir hipotez kurmaktan çok, teolojik bir yeniden inşa çabasıdır. Tabii ki bu inşa da dini çoğulculuk temelli bir yapı olacaktır. Bu durumun sebebi Hick ile Smith'in çoğulculuk hipotezlerinin farklı temeller üzerine kurulmuş olmasıdır. Hick, epistemolojik ve kurtuluşsal anlamda felsefi bir tez öne sürerken farklı dini geleneklerin mutlak tasavvurundan Mutlak Gerçekliğe ulaşmakta, Smith ise dinlerin tarihsel birliği tezi ile farklı dini geleneklerden bireysel imana doğru hareket etmektedir.⁶⁴ Smith, dinlerin tarihsel birliği teorisi ile yeni bir teoloji kurmayı amaçlarken Hick, bütün dinleri aşan felsefi bir yorum getirme amacını gütmektedir.⁶⁵ Yani Smith'in hipotezinde, din

62 Aydın, Mahmut, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005. s. 19.

63 Smith'in bu düşüncelerini daha çok netleştirdiği eser *Towards a World Theology* adlı eserdir. O, bu eserinin üçüncü bölümünde "bir Hıristiyan teolojisi" değil de "iman teolojisi" veya "dünya teolojisi" geliştirmeye çalışmaktadır. Yani bütün dini geleneklerin yansımalarının bulunduğu tek bir dünya teolojisi inşa etmeye çabalamaktadır. Bu yeni teoloji içerdiği bütün dini geleneklerin iyi ve faydalı unsurlarını içerecektir. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 124-126.

64 Heim, a. g. e., s. 45.

65 Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 129. Hick, dini çoğulculuk hipotezinin, doğrulanması ve geçerli bir hipotez olması meselesinde Karl Popper'in "yanlışlanabilirlik" ölçütüne başvurmaktadır. Bu teori şayet doğru ise her hangi bir deneysel doğrulanmaya sahip olmayabilir ya da şayet yanlış ise deneysel olarak yanlışlanabilir özelliktedir. Bu yanlışlama eskatolojik olarak da mümkündür. Yani eskatolojik olarak bile, her hangi bir dini inancın diğerlerinden daha doğru olduğu ortaya çıkması halinde bu teori çökecektir. Hick, bu teoriyi Popper gibi temellendirmektedir. Onun iddiası, farklı dini tasavvurların, insan bilincinin farklı formlarının tezahürleri olduğudur. Yanlışlanabilirlik teorisine göre, şayet bir inanç doğru olarak tasdik edilir ve dini çoğulculuk hipotezi yanlış olarak nitelenirse, Hick'in teorisi de yanlışlanmış olacaktır. Hick bu ifadelerden yola çıkarak, kendi hipotezinin yanlışlanabilir özellikte olduğu varsayımıyla, bu teorinin felsefi ve tutarlı bir teori olduğunu öne sürmektedir. Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 108.

ve dinler kavramlarından vazgeçilip, iman kavramı üzerinden yeni bir din inşa etme çabası görülmektedir.⁶⁶

Bu görüş farklılığının sonucu olarak Hick, Mutlak Gerçekliğe eşit beşeri cevaplar olarak gördüğü dinleri bir potada toplama ve tek bir din haline getirme amacının olmadığını söylemektedir. Yani tek bir globâl din görüşünün olmadığını altını çizmektedir. Ona göre dinin globâl yorumu ancak, farklı dini geleneklerin aynı aşkın alana farklı cevaplar olduklarını kabul etmeleri olacaktır. Hick, farklı dini geleneklerin kendi eşsizliklerini bir kenara bırakıp, üstünlük ve dışlayıcılık iddialarından uzak bir şekilde, her dini geleneği olduğu gibi kabul ederek, olumlu yönlerde etkileşim içerisinde olunan diyalogun olduğu bir dünyayı tasavvur etmektedir. Bunun aksine tüm dinleri tek bir din haline getirmeyi amaçlamamaktadır.⁶⁷ Smith'in çoğulcu hipotezi ise bu amacın zıttı bir tablo çizmektedir. Smith, bütün imanları aynı potada eritecek ve herkesin kabul edeceği bir iman anlayışı getirmek amacındadır. Kişisel iman temelinde oluşturulacak teoloji her dini içine alacak ve herkes tarafından kabul edilecektir. Bu sebeple Smith'e göre bütün teolojiler, dünya teolojisine katılmadan önce ciddi değişiklikler geçirmek zorundadır.⁶⁸ Yeni anlayış hiçbir dini kimliğe daha yakın olmayacaktır. Her dini gelenek kendisini onun içinde onu sahiplenecek şekilde kabul edecektir. Bu teolojide insanın dini tarihinin tüm bilgisi yer alacaktır ve bu teoloji tarih boyunca meydana gelen tüm vahiy unsurlarını içine alacaktır.⁶⁹ Smith'in düşüncelerinden yola çıkacak olursak, bu teoloji bir iman teolojisi olması hasebiyle modern dünyadaki bütün insanların imanlarını içerecek ve ifade edecek nitelikte olmalıdır. Çünkü Smith öne sürdüğü bu teolojik anlayışın İslami, Hindu, Yahudi vs. teolojik formları içermesine rağmen, özel olarak bu teolojilerin hiçbirinin aynı olmadığını, onlara aşkın bir anlayış olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu teoloji her çağdan her toplumdaki ve dini yaşantı gruplarından herkesin kendisini kabul edeceği bir teoloji olacaktır.⁷⁰

Neticede Smith'in hipotezi felsefi unsurlar barındırmasına rağmen dini çeşitliliğe teolojik bir yaklaşım olarak nitelendirilebilirken, Hick'in hipotezi teolojik ön görüler içermesine rağmen dini çeşitliliğe felsefi bir çözüm girişimi olarak nitelenebilir. Çünkü Hick'in hipotezinin kendi tabiriyle felsefi bir hipotez olduğu

66 Smith, yukarıda belirtilen amaç paralelinde bütün iman çeşitlerini kapsayacak ve herkesin benimseyebileceği bir teoloji var olabilir mi?" sorusuna cevap aramaktadır. Ona göre insanlığın dini tarihinin birliği, imanın ortak öz olarak anlaşılmasını içerir. Çünkü dinler ortak niteliklere sahip değildir. Bu nedenle imanın geçmişte tüm teolojilerin merkezinde olduğu gibi gelecekteki yeni teolojik anlayışta da merkezi bir rol oynayacaktır. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 117.

67 Hick, *İnançların Gökkuşuğu*, s. 155.

68 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 125.

69 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 115.

70 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 126., Smith, W. Cantwell, "Participation: The Changing Christian Role in Other Cultures", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, s. 137.

ve Smith'in hipotezinin her ne kadar felsefi unsurlar barındırsa da yeni bir teoloji kurma çabası açısından Hick'in hipotezinden ayrıldığı görülmektedir. Tabii ki iki hipotezde de teolojik açıdan eleştiriler ve gerekli görülen teolojik bir devrim vardır. Fakat ulaşılmaya çalışılan sonuç itibarıyla farklılık apaçık şekilde görülmektedir. Bu noktada şu sonuca ulaşılabilir ki; Smith yeni bir din ve teoloji anlayışı getirmekle dinlerin ayırt edici özelliklerini tamamen bir kenara bırakmalarını önermektedir. Kendisinin de sonucunu tam olarak kestiremediği iman teolojisi görüşü bu imayı içermektedir. Oysa Hick'e göre dinlerin Mutlak Gerçekliğe birer cevap olarak kendi kültürel havzalarından etkilenecek oluşturdukları ayırt edici nitelikleri atmaları gerekmemektedir. Önemli olan bu niteliklerin onların dönüşümünde ne kadar etkili olduğu ve dışlayıcı iddialara dönüşmemesidir.⁷¹

Hipotezlerin Geneli Açısından Eleştiri

Görüldüğü üzere Hick ve Smith kapsamlı hipotezler kurma çabasında olmuşlardır. Fakat felsefi bir hipotez kurmaya çalışırken Hick'in, yeni bir dinin tahsis edildiği düşünceler bütününe doğru kaydığı söylenebilir. Çünkü dinlerin kabul etmeyeceği hakikat ve kurtuluş ilkeleri ortaya koymak yeni bir teolojik yapı veya din ortaya koymakla eşdeğer görülebilir. Aynı durumu Smith'in hipotezinde daha net görebiliriz. O, yeni bir teoloji kurma fikri ve geleneksel teolojik yapıları tamamen yıkmaya götüren yorumları ile din kurucusu kimliğiyle hareket etmektedir. Bu düşüncelerden yola çıkarak Heim ve D'Costa'nın düşünceleri ışığında, bu iki çoğulcu hipotez hakkındaki nihai değerlendirmelerimizi yapabiliriz.

Heim, Hick ve Smith'in hipotezlerinin aslında dini kapsayıcılık olduğunu düşünmektedir. O, kapsayıcı modelde olduğu gibi Hick'in de diğer tüm dini inançları kendi koyduğu hipotez içinde kapsadığını öne sürmektedir. Kendinde Gerçeklik anlayışı ve her dinin ilah anlayışının ona eşit cevap olarak kabul edilmesi, Hick'in dinlerin üst bir teorisini kabul ettiğini gösterir. Aynı durum kurtuluş anlayışında da görülmektedir. Heim, bu durumun kapsayıcı modelle benzer olduğunu savunmaktadır.⁷² Ona göre Hick dini amaçta (kurtuluş), Smith insani dini tutumda (iman) her hangi bir çeşitliliği kabul etmemektedirler. Heim, dinlerin belirleyici ve kendilerine has dışlayıcı bir karakterde olduğunu söylerken, çoğulcuların tutumunu eleştirmek istemektedir. Ona göre çoğulcular dinlerin bu farklı anlayışlarını kendi anlayışları içerisine yerleştirmektedir. O, dinlerin farklılıklarının indirgenmeden korunarak çoğulculuğun savunulması gerektiğini ileri sürmektedir.⁷³

71 Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 155.

72 Heim, *a. g. e.*, s. 30.

73 Heim, "istikamet çoğulculuk" (orientational pluralism) olarak nitelenen çoğulcu tutumu benimsemektedir. Bu anlayışa göre tek bir gerçeklik vardır ve bizim gayemiz onu bilmektir. Bu gerçekliği bilme uğraşları sonucu elde edilen görüşlerin eşit şekilde doğru olduğu iddia edilemez. Bu nedenle her görüş ona sahip olan açısından savunulabilir olarak nitelendirilmekle birlikte, pek çok görüşün bir kişi açısından makul şekilde savunulabilir olduğu kabul edilemez. Her görüş diğeri tarafından yanlış olarak nitelendirilebilir. Bkz. Heim, *a. g. e.*, s. 137-138.

Bununla birlikte Hick'in ben-merkezlilikten gerçek merkezliliğe dönüşüm ilkesinin veya Smith'in kozmik kurtuluş anlayışının dindarların tasavvur ettiği farklı olduğuna dikkat çekerek, Mutlak gerçeklik veya iman temelinde kurulan bu çoğulcu hipotezlerin aslında kapsayıcı tutum sergilediklerini savunmaktadır. Bu sebeple Heim, Hick ve diğer dini çoğulculuğu savunanları, kılık değiştirmiş kapsayıcılar olarak nitelendirmektedir.⁷⁴

D'Costa, çoğulculuğun mantıksal olarak dışlayıcılığın bir şekli olduğunu ve çoğulculuk diye bir şeyin olmadığını ileri sürmektedir. Bu noktada dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk olarak yapılan tasnifin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Ona göre çoğulcu bakış açısı için sağlam bir temel yoktur. D'Costa çoğulculuğun dışlayıcılığın bir türü olduğunu iddia ederken, iki tutumun da aslında dışlayıcı şekilde hakikat iddialarında bulduklarını söyler. Ona göre dışlayıcılarla çoğulcular arasındaki tek fark farklı hakikat ölçütleri belirlemeleridir. Bu durumda dışlayıcılıkla çoğulculuğun aynı şey olduğunu tezinin temelinde hakikate yönelik belirli ve kesin ölçütler koymaları vardır. Ona göre iki tutumda da benzer durum gözlenmektedir. Bu temelde çoğulcuların, hakiki vahye uygun olanların kurtuluşa ereceğini, böyle olmayanların ise dışlanacağını iddia eden dışlayıcılardan farkı olmadığını söylemektedir.⁷⁵ Aralarındaki farkı D'Costa, çoğulcuların isimsiz dışlayıcı olduklarını ve bundan habersiz olduklarını söyleyerek alaycı bir dille belirtmektedir.⁷⁶

Bununla birlikte D'Costa, Hick ve Smith'in "Unitary Pluralist" (birleştirici çoğulcu) olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü çoğulculuğu savunan bu iki şahıs da teist ve teist olmayan dinleri tek bir Gerçeklik anlayışında birleştirmişlerdir.⁷⁷ O, özellikle Hick üzerine yoğunlaşarak bu düşüncelerini temellendirmektedir. D'Costa, Hick'in hipotezini iki temele dayandırdığını belirtmektedir. Bunlardan ilki Kant'ın numen-fenomen ayrımıdır. Bu ayrıma göre Gerçeklik tüm tanımlamaların ötesindedir. İkincisi ise mitolojik ve olgusal gerçeklik ayrımıdır. D'Costa, onun temel ölçütünün ben merkezlilikten Gerçeklik merkezliliğe doğru yönelim olduğunu, hakikatin bu dönüşümde pratik alana yansıdığı ölçüde gerçekleştiğini, kurtuluşun bunu başarmayla doğru orantılı olduğunu söylemektedir. Bunun dışında herhangi bir din, ontolojik biriciklik ve mutlaklık iddia ettiği oranda yanlıştır. D'Costa, bu noktadan hareketle, genelde çoğulcuların özelde ise Hick'in yaptığı şeyin hakikate spesifik ve dışlayıcı yaklaşmış olduklarını ve bu durumun

74 Heim, a. g. e., s. 101-102.

75 D'Costa, G. "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 195-198.

76 D'Costa, "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", s. 206.

77 D'Costa, Gavin, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, Oxford: Wiley-Blackwell Publication, 2009, s. 10.

da mantıksal olarak dışlayıcılığı gerektirdiğini iddia etmektedir.⁷⁸

D'Costa'ya göre hiçbir fenomenal gerçeklik iddiası diğerinden daha doğru değilse farklı sonuçlar ortaya çıkacaktır. Şayet farklı hakikat betimlemeleri mütenakız ise gerçeklik de mütenakız görünecektir. Böyle bir şey de Hick'e göre kabul edilemez. Çünkü gerçeklik mütenakız olamaz. Birbirine zıt iki ifadenin de kısmi hakikat olduğunu belirten daha üst ve daha imtiyazlı bir ifade gerekmektedir. D'Costa'ya göre bu da daha üst bir ifadenin Hick'te teizm olduğunu söylemenin, kendi tezini haklı çıkardığını, çünkü bazı fenomenal ifadeleri içine alan teizmin diğerlerini dışlamakta olup, aynı fenomenal tasvirlerin diğerlerinden daha imtiyazlı olduğunu göstereceği açıktır.⁷⁹ Bu tarz çoğulculuk, alternatif iddialara müsamaha etmez ve bu böyle olduğu sürece Hick nasıl cevap verirse versin çoğulcu değil dışlayıcı olmak zorundadır.

Heim ve D'Costa bize farklı iki bakış açısı sunmaktadır. Heim'in çoğulcu hipotezleri eleştirirken dinlerin farklılık arz ettiği noktasında, farklı kurtuluş öğretilerine sahip oldukları düşüncesinin doğruluğu tartışmasızdır. Bu durumda Hick ve Smith'in bu farklı kurtuluş reçetelerini bir kavram veya düşünce altında toplama uğraşlarının sonuca ulaşamayacağını görmekteyiz. Çünkü bu çaba dinlerin hakikat iddialarının ve kurtuluş anlayışlarının farklılığını görmezden gelme anlamına gelmektedir. Heim'in vurguladığı diğer bir nokta ise çoğulcuların düşüncelerini, felsefi olma kaygısıyla, dinlerin kendi öncüllerinden hareketle değil, kendi çıkarımlarıyla temellendirdikleridir. Bu durumda çoğulcu hipotezler onun vurguladığı gibi, dinlerin eşit hakikat ve kurtuluşa sahip olduklarını kanıtlamak için, dinlerce kabul edilmeyecek sonuçlara ulaşmışlardır. Smith'in iman anlayışı ve Hick'in kurtuluş düşüncesi, yani kozmik kurtuluş ve ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşüm ilkeleri, Smith ve Hick tarafından dinlerin farklı iddia ve anlayışlarını ifade edecek şekilde tasavvur edilmişlerdir. Yani bu ilkeler ışığında bile çeşitlilik kabul edilmemiştir.

Aslında D'Costa bu noktaya kadar Heim'in düşünceleri ile mutabıktır. O da Smith ve Hick'in bütün dinleri tek bir Gerçeklik anlayışı içerisine yerleştirdiklerini belirterek, çoğulcu hipotezlerin yanlışlığına hükmetmektedir. Onun çoğulcuların belirli ve kesin hakikat görüşleri sundukları görüşü haklıdır. Çünkü onun dediği gibi çalışmamızın konusu olan iki hipotezde de belirli ilkeler ortaya atılmıştır. Bu

78 D'Costa, "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", s. 199-200.

79 D'Costa, "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", s. 201-202., Hick, D'Costa'nın bu düşüncelerine ayrıntılı şekilde cevap vermiştir. Onun bu cevapta temel iddiaları D'Costa'nın kavram karışıklığına yol açtığı ve her hangi bir ölçüt kullanmanın gerçek dinleri dinimsi hareketlerden ayırmak için olduğu ve dışlayıcılığa sapanmak olarak anlaşılamayacağıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hick, J., "Dinsel Çoğulculuğun İmkani: Gavin D'Costa'ya Yanıt", der. M. Aydın, *Hiristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 207-212.

ilkeler kurtuluş, mutlak gerçeklik ve hakikat bağlamında dini inançlardan farklı ama kendi sistemleri için belirleyicidirler. Hick eleştirisinde bu çıkarımların ne kadar haklı olduğu aşikârdır. Numen-fenomen ayrımından neşet eden düşünceleri ve hakikatin mitolojik okunmasıyla şekillenen dönüşüm ilkesi o kadar mutlak ki; hiçbir dine mutlaklık ve biriciklik iddiasında bulunma fırsatı vermemektedir. Bu ilkeyi ya da benzer ilkeleri gerçekleştiremeyen dinler din olarak nitelendirilmeyecek ya da mitolojik unsurlar içeren yapılar olarak değerlendirilecektir. Neticede Hick'in ya da Smith'in dinlerin kendi anlayışlarını kabul etmeyen çoğulcu hipotezleri, D'Costa tarafından dışlayıcı Heim tarafından kapsayıcı olarak nitelendirilmektedir.

Hick'in hipotezinde dinler tarafından kabul edilmeyecek kendinde Gerçeklik görüşü ve hakikatin mitolojik olarak anlaşılması gerektiği yönündeki fikirler, dinlerin mutlak varlık ve hakikat hakkındaki inançlarının gerçeği yansıtmadığını ima etmektedir. Kendinde Gerçek hiçbir dinin hakkında hakiki ifadeye bulunamayacağı bir varlık konumundadır. Dini hakikatlerde mutlaklık ve biriciklik ifade ettikleri oranda mitolojik olarak okunmalıdırlar. Ayrıca bir dinin din olması için ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe doğru ahlaki ve manevi ilerleme, aziz şahsiyetlerin önderliğinde varolmalı ki, o din din hüviyetine kavuşsun. Yukarıda da belirtildiği üzere Hick için bu ilke kesin ve vazgeçilmez ilkedir ve bu ilkeye ters her hangi bir söylem kabul edilmeyecektir. Bu hipotezdeki indirgemeci yorumlar da göz önüne alındığında bizim için net bir tablo ortaya çıkmaktadır. Öne sürülen bu felsefi ve çoğulcu hipotez hem felsefi olmaktan hem de çoğulcu olmaktan uzaktır. Gerçekleşmesi gerektiği vurgulanan teolojik değişiklikler ve dinlerin inanç unsurlarına uygun olmadan ortaya konulan ontolojik, epistemolojik ve ahlaki kriterler, felsefi değil yeni bir din kurucusunun yeni bir din ve dini dünya kurma amacının örneği durumundadır.

Son tahlilde Hick'in aşırı revizyonist bir tutum içerisinde, dini inançları milyonlarca kişinin inandığı gibi kabul etmeyen, onlara neye, nasıl inanmaları gerektiğini öğretmeyi amaçlayan bir konumda olduğu görülmektedir. Çünkü mevcut dinlerin öğretileriyle bu hipotezin öğelerinin benzer işleve sahip olduğu iddiasını ortaya atmaktadır. Ki çoğulcu modelde vazedilen ilahi gerçeklik, dini hakikat ve kurtuluş tasavvuru, genel olarak dinlerde bulunan temel öğretilerdir. Hick'in de dinlerdeki tanrı tasavvurlarının tam olarak doğru olmadığı iddiası ve bunların üstünde bizatihi Gerçek olduğu düşüncesi, herhangi bir dinin diğer inancı değerlendirmesi ve konumlandırması faaliyetinin bir benzeridir. Kısacası Hick, ilahi olanın ne olduğu ve nasıl olduğu hakkında bilgi vermekle birlikte,

kurtuluşun mahiyetini de belirlediği için bir peygamber gibi davranmıştır. Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Hick dini çeşitliliği felsefi bir hipotez olarak addettiği dini çoğulculuk teorisine açıklayamamış aksine diğer dinleri dışlayan yeni öğretiler bütünü meydana getirmiştir.

Smith'in hipotezinin de aynı doğrultuda şekillendiğini görmekteyiz. Felsefi, teolojik yorumlarıyla ve fenomenolojik metoduyla Smith, din kavramının ortadan kalkması gerektiğini söylerken, hakikatin kişisel içsel yaşantıda bulunduğunu iddia ederek, dinlerin inanç unsurlarını tamamen dışlamaktadır. Onun sisteminin her unsurunda bireysel iman yaşantısının etkisi belirgindir. Aslında onun din dediği şey de aşkın Gerçeklikle birey arasında gerçekleşen etkileşimin kendisidir. Gelenek ise bu etki sonucunda kültürel ortamlarla filizlenen farklı unsurlardan müteşekkildir. Bunun yanında Smith, dinlerin ilah anlayışlarının kendi teolojik yapılarınınca üretilmiş olduğunu söyleyerek, aşkın Gerçeklik kavramını ortaya atarak, aslında dinlerin ilah anlayışlarının yanlışlığına dikkat çekmektedir. Kurtuluşun dünyevi ve kozmik boyutları olduğunu belirten Smith, aşkın Gerçeklik tecrübesini yaşayan her iman sahibinin kozmik kurtuluştan nasibini alacağını iddia ederek, dinlerin kendi kurtuluş anlayışlarını hesaba katmamaktadır. Onun hipotezinin en dikkat çeken yanı ise eleştirdiği dini teolojik yapıları ortadan kaldırıp, sadece iman kavramından yola çıkarak yeni bir teoloji oluşturma çabasıdır. Her türlü teolojik inancı reddeden Smith, toplumsal temellerini diyalogla kurduğu bu teolojik yapının tam olarak neye tekabül ettiğini ortaya koyamasa da kanaatimizce reddettiği dinlerin yerine yeni bir dini hayat kurma amacındadır. Bu tavır rahatlıkla onun din kurucusu gibi hareket ettiği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü Smith'in, bir dini bakış çerçevesinde oluşturulacak herhangi bir teolojinin, daha az İslami, daha az Hıristiyan bir teoloji olacağını öne sürmesi, böyle bir teolojinin dışlayıcı mahiyette olacağı düşüncesiyle bağdaştırılabilir. Ayrıca oluşturulacak iman teolojisi diğerlerini objeleştirecek ve kendi terminolojisinde farklı unsurlara indirgeyecektir. Bu anlayışta Smith, bir din kurucusu kimliğiyle hareket etmiş ve kurulacak yeni dini yapının dışındakileri yok saymıştır. Din kavramı eleştirisinden yola çıkarak vardığımız sonuçta bu durumu rahatlıkla fark edebiliriz. Çünkü yeni bir teolojik anlayış bina etmekle bu teolojinin dışında kalacak her teolojik anlayış doğru olarak nitelendirilmeyecektir. Bu nedenle Smith'in yeni dünya teolojisi anlayışı dışlayıcı mahiyettedir.

Netice itibarıyla bu iki hipotez de dinlerde köklü değişiklikler yapmayı hedeflemenin yanında, kendi teolojik, felsefi ilkeleriyle yeni ölçütler ortaya atmışlardır. Yeni bir dini yapı ön gören bu iki hipotezin, dinleri olduğu gibi kabul etmeyen

düşüncelerine ve kendi ilkeleri dışındaki hiçbir şeyi kabul etmeyen keskin yorumlarına bakılacak olursa, yukarıdaki değerlendirmeler ışığında D'Costa'nın tezinin daha makul olduğu görülecektir. Çünkü Smith ve Hick belirli ilke ortaya koyup, bütün dinlerdeki hakikat ve kurtuluş anlayışlarının bu ilke kapsamında doğru olduğu sonucuna ulaşmamaktadır. Aksine kendi mutlak ilkelerini belirledikten sonra, bu ilkeye uymayan her dini inancı indirgemeci bir tutumla ya inkâr etmişler ya da dönüştürmüşlerdir. Bu durum göstermektedir ki, Batı dünyasında ortaya atılan bu iki hipotez dışlayıcılık ile benzer mantıkla hareket etmektedir. Bu nedenle çoğulcu modelde hakikat ve kurtuluş açısından, dini inançların dışında ve onları dışlayan ilkelerin varolduğu gerçeğinden hareketle, Smith ve Hick'in hipotezlerine dayanarak temellendirilen çoğulculuğun mevcut tipolojideki konumunun tartışmalı olduğu sonucuna varılabilir.

Sonuç

Smith ve Hick'in dini çoğulculuk hipotezlerinin, varsaydıkları öncüllere bakıldığında başarılı hipotezler olarak nitelendirilemeyeceğini gördük. Çünkü, iki hipotezin ortak noktalarından hareketle yapılan değerlendirmede dinleri tamamen tarihin ürünleri olarak kabul etmenin, dinlerdeki mutlak ve onun tarihteki etkisi anlayışıyla bağdaşmayacağı görülmektedir. Ayrıca önermesel inancın iman olgusundan dışlanması, dinlerdeki doğruluk iddialarını ortadan kaldıracağı gibi, epistemolojik açıdan sağlam bir inanç zemininin oluşmasını da engelleyecektir. Bunun yanında ister dinlerin tamamen yok sayılması isterse de büyük ölçüde teolojik değişikliğe uğraması gerektiği yönündeki düşünceler hiçbir din müntesibince kabul edilemez. Bundan dolayı bütün dinleri tek bir teoloji kapsamına sokmak veya onları benzerlikler temelinde eşit şekilde doğru kabul etmek imkansızdır. Sonuç itibariyle bu düşünceler çerçevesinde şekillenen Smith ve Hick'in öncüllerinin başarılı şekilde hipotezlerini desteklediği söylenemez.

Neticede genel eleştiri çerçevesinde iki hipotezin de dışlayıcı mahiyette olduğu sonucuna ulaştık. Çünkü iki düşünür de hem ilahi alanla hem de kurtuluşla ilgili temel kriterler sunmakla din kurucusu gibi davranmışlardır. Hick'in hipotezinde yer alan Gerçek merkezliliğe yöneliş, Smith'in düşüncesindeki küresel teoloji fikri, bu hipotezlerin aslında çoğulcu değil dışlayıcı karakterde olduklarını göstermektedir. Çünkü bu hipotezlerde ya dinin bir kısmını görmezden gelme ya dini yok sayma ya da belli bir unsura indirgeme vardır. Özellikle Smith'in hipotezi bütün dinleri yok sayıp yeni bir teolojik yapı inşa etme çabasıdır. Hick'in kendinde Gerçekliğe aşırı vurgusu ve kesin çizgilerle belirlediği kurtuluş ilkesi, Smith'in kurmaya çalıştığı yeni teolojik yapı, bu iki hipotezin kendileri dışındaki her

hakikat iddiasını ve kurtuluş imkânını dışlayan birer dini yapı gibi görülebilecekleri yorumuna bizi sevk etmiştir. Görüldüğü gibi iki düşünürün hipotezinde de dini çoğulculuk katı bir kurala bağlanmıştır. Genel olarak kabul edilen tipoloji içerisinde değerlendirildiğinde, bu durum farklılıklara göz yumma, hoş görü, çoğulculuk değil ancak dışlayıcılık olarak nitelendirilebilir.

Biz istesek de istemesek de dini çeşitlilik vakıası karşımızda bir gerçeklik olarak durmaktadır. Fakat dini çoğulculuk bu olgu karşısında önümüzdeki tek seçenek değildir. Çünkü dinlerin farklı hakikat iddiaları bir potada eritilemeyecek kadar birbirinden uzaktır. Kurtuluş tasavvurları söz konusu olunca da aynı durum geçerlidir. Dini çoğulculuğu savunanlar, dinlerin hakikati eşit şekilde taşıdığı ve kurtuluş yolları olarak eşit imkâna sahip olduğu görüşünü temellendirirken, dinlerin hakikat ve kurtuluş düşüncelerinden bağımsız farklı ilkeler ortaya koymaktadırlar. Böylece çeşitlilik adı altında işlenen vakıa tek bir ilke etrafında çözümlenmiş varsayılmaktadır. Son olarak şu söylenmelidir ki; dinlerin ilahlarının, hakkında bir şey söylenemeyen ve içi doldurulamayan belirsiz bir kavrama indirgenmesi kabul edilemez bir durumdur.

Kaynakça

- Almond, Philip C., “Wilfred Cantwell Smith as Theologian of Religions”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 76, No. 3, 1983, pp. 335-342.
- Arıcan, M. Kazım, “Felsefi ve Teolojik bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik”, *CÜİFD*, C. XV, S. 1, 2011, ss. 71-98.
- Asad, Talal, “Reading a Modern Classic: W. C. Smith’s The Meaning and End of Religion”, *History of Religions*, Vol. 40, No. 3, 2001, pp. 205-222.
- Aslan Adnan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 1998, ss. 143-163.
- , *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Aydın, Mahmut, “Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith’de Dinsel Çoğulculuk”, *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 235-279.

- Aydın, M., & Kuşçu, E. “Dini Geleneklerin Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği”, *İslam Araştırmalar Dergisi*, S. 23, 2010, ss. 41-58.
- Büyük, Celal, “Wilfred Cantwell Smith’de Aşkın Tanrı Problemi”, *Ekev Akademi Dergisi*, S. 46, 2011, ss. 215-222.
- “Wilfred Cantwell Smith’de İman ve Dini Çoğulculuk” (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı*, Erzurum, 2005.
- D’Costa, Gavin, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*. Oxford: Wiley-Blackwell Publication, 2009.
- “Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı”, *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Eddy, Paul R. “Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick’s Kantian Proposal”, *Religious Studies*, Vol. 30, No.4, 1994, pp. 467-478.
- Florida, Robert E. “Theism and Atheism in the Work of W. C. Smith: A Buddhist Case Study”, *Buddhist-Christian Studies*, No. 10, 1990, pp. 255-262.
- Heim, S. Mark, *Salvations: Truth and Difference in Religion* (3 b.). New York: Orbis Books, 1999.
- Hick, John, “A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach (Response)”, *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, ss. 181-186.
- “A Pluralist View”, *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, ss. 27-60.
- “An Inclusivist View (Response)”, *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Grand Rapids, 1996, ss. 124-129.
- *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan Academic and Professional LTD, 1991.
- “Bizler Aynı Tanrı’ya mı İbadet Ediyoruz”, *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 215-235.

- *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave Macmillan, 2001.
- “Dinlerin Derecelendirilmesi”, *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 148-170.
- “Dinsel Çoğulculuğun İmkanı: Gavin D’Costa’ya Yanıt”, *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 207-215.
- “Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları”, *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 51-73.
- *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1993.
- *God and Universe of Faith* (4 b.). Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1993.
- “Hıristiyanların İsa’yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam’ın Anlayışıyla Karşılaştırılması”, çev. Şaban Ali Düzgün, *İslamiyat*, C.3, S. 4, 2000, ss. 75-85.
- *İnançların Gökuşağı*, çev. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- “Kanıtı Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç”, çev. Ferit Uslu, *G. Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 2, 2002, ss. 305-324.
- *Philosophy of Religion* (4 b.). New Jersey: Prentice Hall International Edition, 1990.
- *Problems of Religious Pluralism* (2. b.). New York: St. Martin’s Press, 1985.
- *The Metaphor of God Incarnate*, London: SCM Press, 1993.
- *The Myth of God Incarnate*, London: SCM Press LTD., 1977.
- “The Non-Absoluteness of Christianity”, *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, ss. 16-37.
- “The Outcome: Dialogue into Truth”, *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, ss. 140-156.

- Isenberg, S. R., “Comparative Religion As An Ecumenical Process: Wilfred Cantwell Smith’s World Theology”, *Journal of Ecumenical Studies* , Vol. 24, No. 4, 1987, pp. 616-643.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, (J. Meiklejohn, Çev.) New York: Prometheus Books, 1990.
- *Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena*, (I. Kuçuradi, & Y. Örnek, Çev.) Ankara: Felsefe Okulu Yayınları, 1995.
- Kuşçu, Emir, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- “W. Cantwell Smith’in Din Fenomenolojisinde Oryantalizmi Aşma Sorunu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28, 2010, ss. 175-189.
- Kuşçu, E., & Aydın, M. “Dini Geleneklerin Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği”, *İslam Araştırmalar Dergisi*, S. 23, 2010, ss. 41-58.
- Livingston, James C. “Religious Pluralism and the Question of Religious Truth in Wilfred C. Smith”, *Journal for Cultural and Religious Theory* , Vol. 4, No. 3, 2003, pp. 58-65.
- Netland, Harold A., *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth* (2 b.). Vancouver, British Columbia: Regent College Publishing, 1997.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman* (3 b.). İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Y., 2002.
- Smith, W. Cantwell, “A Human View of Truth”, *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, ss. 20-45.
- “Conflicting Truth-Claims: A Rejoinder”, *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, ss. 156-162.
- *Faith and Belief*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- “Idolatry: İn Comparative Perspective”, *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, ss. 53-69.
- “Mankind’s Religiously Divided History Approaches Self-Consciousness”, *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, ss. 96-117.
- “Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal”, *Religious*

Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, ss. 158-181.

—————”Participation: The Changing Christian Role in Other Cultures”, *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, ss. 117-138.

————— *Patterns of Faith Around the World*, Oxford: Oneworld, 1998.

————— *Questions of Religious Truth*, London: Victor Gollancz Ltd., 1967.

—————”Some Similarities and some Differences between Christianity and Islam”, *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, ed. Kenneth Cracknell, Oxford: Oneworld Publications, 2001, ss. 57-65.

————— *The Faith of Other Men*, New York: Harper Toechbooks, 1972.

————— *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

—————”Theology is Speaking the Truth about God”, *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, ed. K. Cracknell, Oxford: Oneworld Publications, 2001, ss. 214-220.

————— *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (3 b.). London: The Macmillan Press, 1989.

————— “What should we Expect in the New Millennium?”, *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, ed. K. Cracknell, Oxford: Oneworld Publications, 2001, ss. 241-248.

Yazoğlu, Ruhattin, *Dini Çoğulculuk Sorunu: John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

—————”John Hick’in Dini Çoğulculuğunun Arka Planı”, *Dini Çoğulculuk John Hick’in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, ed. Hüsnü Aydeniz & Ruhattin Yazoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, ss. 27-47.

KİTAP TANITIMI/BOOK PRESENTATION

Necip Fazıl'ın 101 Hadis; Manzum, Meal, Tefsir İsimli Eserindeki Hadislerin Tahkiki, Tahrîci ve Edebî Yönden Değerlendirilmesi

Süleyman TÛLÛCÛ*

Adem DÖLEK - M. Abdullah ARSLAN, *Necip Fazıl'ın 101 Hadis; Manzum, Meal, Tefsir İsimli Eserindeki Hadislerin Tahkiki, Tahrîci ve Edebî Yönden Değerlendirilmesi*, Kitap Dünyası Yay., İstanbul 2015, 212 s.

Bilindiği üzere, Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983), ülkemizin yetiştirdiği tanınmış şair ve ediplerimizden biridir. O, aynı zamanda bir idealist, fikir ve aksiyon adamı olarak [nitekim onun *İdeolocya Örgüsü* (Fatih Matbaası, İstanbul 1968) ve *İman ve Aksiyon* (Bedir Yayınevi, İstanbul 1964; 17. Baskı, Büyük Doğu Yay., İstanbul 2008) adlı iki eseri bulunmaktadır] birçok eser ve yazısı ile insanımıza örneklik etmiş, yol göstermiştir. Hâlâ da göstermektedir. (Necip Fazıl hakkında pek çok kitap ve makale yayınlanmıştır. Onun hayatı, eserleri, edebî şahsiyeti, idealizmi ve etkileri hususunda geniş bilgi için bk. Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, 2. Baskı, İstanbul 1972, c. II, s. 1255-1257; Mustafa Miyasoğlu, *Necip Fazıl Kısakürek*, 5. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 2009; a. mlf., *Necip Fazıl Armağanı*, Konak Yay., İstanbul 2011; M. Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek, Kendi Sesinin Yankısı*, 2. Baskı, İstanbul 2009; a. mlf., "Kısakürek, Necip Fazıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, c. XXV, s. 485-488; *Hece*, Büyük Doğu ve Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı, yıl: 9, sy. 97 (Ocak 2005), 884 s.; İhsan Kurt, *Çile'deki İnsan: Necip Fazıl*, Akçağ Yay., Ankara 2011; Bekir Oğuzbaşaran, *Necip Fazıl Gerçeği*, Nüve Kültür Merkezi, Konya 2011; Hüseyin Yorulmaz, *Bir Devrin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, Hat Yayınevi, İstanbul 2015).

* Prof. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Kısakürek, gerek şiirlerinde gerekse diğer eserlerinde, zengin yazı hayatına, dil ve üslûba dikkat etmiş, dilimizi yabancı unsurların istilâsından ve sürüklendiği kargaşadan kurtarabilmek için çareler üretmeye çalışmıştır. Necip Fazıl'ın konferans, makale, fıkra, sohbet ve telkinleri; toplumsal meselelerimizi, geri kalmışlığımızın ve ahlâkî çöküntülerimizin sebeplerini ve çözüm yollarını yansıtır. Fikirlerinin geniş yankılar uyandırmasında çarpıcı üslûbu etkili olmuştur. O, gençliğin yetişmesi için büyük çaba harcamıştır (Musa Kâzım Gülçür, "Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983)", *Yeni Ümit*, sy. 106 (Ekim-Kasım-Aralık 2014, s. 41).

İslâm geleneğinde "Kırk Hadis" in büyük bir önemi ve yeri vardır. "Kırk Hadis" yazmanın çok önemli sebeplerinden biri, Hz. Peygamber'in şu sözüdür: "Kim sünnetime dair kırk hadisi ezberlerse kıyamette ona şefaatçi olurum." Bu manidar sözden hareketle birçok müellif, kırk hadise dair eser telif etmiş (Mervli Türk asıllı hadisçi Abdullah b. Mübârek, Nevevî vb.), kimisi de, mensur olsun, manzum olsun (bk. Hasan Aksoy, *Mustafa Âli'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleleri*, İstanbul 1991; Ahmet Sevgi, "Mevlânâ Cemâl Efendi'nin Manzum Kırk Hadis Tercemesi", *İslâmî Edebiyat*, sy. 3 (1988), s. 25-27; a. mlf., "Câmî'nin Kırk Hadisi'nin Türkçe ve Arapça Manzum Bir Tercümesi Üzerine", *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Âmil Çelebioğlu Armağanı*, sy. 7 (1993), s. 517-536; a. mlf., *Molla Câmî'nin Erba'in'i ve Manzum Türkçe Tercümeleleri*, Alp Ofset, Konya 2000; Seyfullah Korkmaz, *Nâbî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi*, Sefine Yay., Kayseri 2001; Âlim Yıldız, "Okçuzâde Mehmed Şâhî ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi: Ahsenü'l-Hadîs", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XVII (2003), s. 91-124; a. mlf., "Sirâcî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XV/1 (2011), s. 127-150; Cemal Aksu, "Hanif'in Manzum Kırk Hadis Tercümesi ve Şerhi", *İlmî Araştırmalar*, sy. 17 (2004/1), s. 17-34; Kâmil Ali Gıynaş, "Hilâlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi", *Turkish Studies*, vol. 7/1 (Winter 2012), s. 1133-1157; Bülent Akot, "Mevlânâ İdris-i Bitlisî ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi: Hadîs-i Çihil", *İslâmî Araştırmalar/Journal of Islamic Research*, 24/2 (2013), s. 71-84; Recep Dikici, *Ahterî ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi*, Ravza Yay., İstanbul 2012) tercümesini (Molla Câmî, Ali Şîr Nevâî, Fuzûlî, Nâbî vb.) gerçekleştirmiştir (Kırk Hadis hakkında geniş bilgi için meselâ bk. Kemâl Edib Kürkçüoğlu, *Fuzûlî, Kırk Hadis Tercümesi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951; Ali Yılmaz, "Edebiyatımızda 'Kırk Hadis'ler", *İlim ve Sanat*, sy. 15 (Eylül-Ekim 1987), s. 85-88; Ahmet Sevgi, "Âşık Çelebi'nin Kırk Hadis Tercümesi Üzerine Bir İnceleme", *Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1988), s. 43-53; Hasan Aksoy, "Fevrî'nin Kırk Hadis Tercümesi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. XIII-XIV-XV (1997), s. 121-

130; Sabahattin Küçük, “Münif’in Kırk Hadis Tercümesi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, c. XII, sy. 1 (1997), s. 89-105; Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1990; Abdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1991; a. mlf., “Kırk Hadis (Türk Edebiyatı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, c. XXV, s. 470-473; M. Yaşar Kandemir, “Kırk Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, c. XXV, s. 467-470; İmam Nevevî, *Kırk Hadis Tercüme ve Şerhi*, çev. İbrahim Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul 1997; Salâhaddin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları-1*, İstanbul Hadis Araştırmaları, İstanbul 2000; Beyhâkî, *Kırk Konuda Ahlâkî Hadisler*, trc. Adem Dölek, Nesil Yay., İstanbul 2005; Adem Dölek, *Zekât İle İlgili Kırk Hadis*, Ermat Ofset, Erzincan 2005; İsmail Hakkı Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, haz. Hikmet Gültekin-Sami Erdem, İstanbul 2005; Alim Yıldız, *Kırk Hadis*, Büruciye Yay., Sivas 2006; İsmail Lütfi Çakan, *Eyüp Sultan Hazretlerinden Kırk Hadis*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2009; Mehmet Erdoğan, *Kırk Mesel Hadis*, Çamlıca Yay., İstanbul 2009; *40 Hadis Tercüme ve Şerhi*, 6. Baskı, Işık Yay., İzmir 2009; Cemal Ağırman, *Bir Demet Gül: Kırk Hadis*, Rağbet Yay., İstanbul 2010; Ali Toksarı, *Buharî ve Müslim'in İttifak Ettiği Hadislerden 40 Hadis*, Rağbet Yay., İstanbul 2013; İ. Hakkı Ünal, *Kırk Hadis, Kırk Yorum*, 3. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2014).

Geçmişten günümüze baktığımızda İslâmî Türk Edebiyatının önemli kaynaklardan birinin hadis olduğu görülür. Özellikle nazım alanında hadisler kuvvetli bir damar olarak etkisini hissettirmiştir. Şairler, şiirlerinde bazen hadisi bütünüyle iktibas etmiş, bazen bir kısmını kullanmış, kimi zaman da hadisin lafzına yer vermeden mânâsına telmihte bulunmuşlardır. Peygamberimize sonsuz sevgiden dolayı İslâm-Türk Edebiyatında “*Kırk Hadis*” yazma geleneği başlamış, bunun bir sonucu olarak ardından “*101 Hadis*”, “*1001 Hadis*” tercümeleri gibi çalışmalar vücuda getirilmiştir. Bu türler, edebiyatımızın özellikle manzum alanın dinin ne kadar etkisi altında kaldığını göstermesi bakımından önemli bir gösterge olarak kabul edilmiştir. Bu durum, böylece geçmişten günümüze devam edegelmektedir.

Meslektaşlarımız Adem Dölek ve M. Abdullah Arslan; Necip Fazıl'ın *101 Hadis; Manzum, Meal, Tefsir* (Ülkü Basımevi, İstanbul 1951, 31 s.) isimli kitabını (bu konuda bk. Alim Yıldız, “Klasik Edebiyatımızda Manzum Hadis Tercümeleri ve Necip Fazıl'ın 101 Hadis Tercümesi”, *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, 4-6

Mayıs 2004, Kahramanmaraş, İstanbul 2005, s. 221-238), *Necip Fazıl'ın 101 Hadis; Manzum, Meal, Tefsir İsimli Eserindeki Hadislerin Tahkiki, Tahrîci ve Edebî Yönden Değerlendirilmesi* başlığı altında, geniş ilâvelerle yayınlama aşamasına getirmiş bulunmaktadır. İsminden de anlaşılacağı üzere, eserin en orijinal yönü, edebî açıdan beyitler hâlinde gayet ustalıkla, çok veciz, ölçülü (hece vezni ile) ve kafiyeli olarak yapılmış bir tercüme olmasıdır. Söz gelimi birkaç örnek verelim:

*Dağıtım bu müjdeyi yer yer ve kucak kucak:
Allah bir diyenler, Cennet'e kavuşacak!* (1. Hadis)

*Görmeden inanan kardeşlerim;
Ben sizi görmeyi pek severim!* (3. Hadis)

*Mümindeki hikmetten korkunuz-ey bilginler!-
Yaradan'ın nuriyle nazar eder müminler...* (7. Hadis)

*Niyete göre işler...
-Ameli, murad işler.-* (10. Hadis)

*Korkak tâcîre utanç,
Cesur tâcîre kazanç...* (31. Hadis)

Bu çalışma, disiplinler arası çalışmanın da güzel neticelerinden biri olması sebebiyle önem arz etmektedir. Eserin geniş izah ve değerlendirmelerle tekrar neşri, çok yerinde ve yararlı olmuştur. Arkadaşlarımızı bu mütevazı çalışmalarından dolayı tebrik eder, yeni yayınlarını bekleriz. Bu vesile ile eserin sahibi Üstat Necip Fazıl Bey'e Allah'tan sonsuz rahmet ve mağfiret dileriz.

SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMESİ

Akademik Tefsir alışmaları Sempozyumu (XIII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı) 27–29 Mayıs 2016 / ANKARA

Yusuf ALEMDAR*

Her sene mutat olarak yapılan *Türkiye Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantılarının* 13.sü, 27-29.05.2016 tarihlerinde bu defa Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde gerçekleştirildi. Birincisi ile ikincisi arasında yaşanan 5-6 yıllık bir inkitadan sonra bugüne değin hiç kesintiye uğramaksızın periyodik olarak on yılı aşkın süredir düzenli biçimde yapılageldiği için artık geleneksel hâle gelen bir etkinliğe (buluşma, tanışma, tartışma ve paylaşma şölenine) dönüşen bu toplantıların bir yenisi daha 270 kadar katılımcının iştirakiyle ve –aşağıda serencamı hülâsa edilerek anlatılan- başarılı bir organizasyonla akdedildi.

Tertip heyeti tarafından misafirlerin konaklaması için Akköprü mevkiindeki AnkaMall AVM'nin yanında bulunan beş yıldızlı Otel Crowne Ankara Plaza ayarlanmıştı. Dolayısıyla toplantıya katılan konuklar, bir gün öncesinden, yani Perşembe gününden itibaren söz konusu yere gelmeye başladılar.

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
(h.yusuf.alemdar@gmail.com).

I. Gün: 27.05.2016 Cuma

Açılış Oturumu

Toplantı için Ankara'ya teşrif eden misafirler Ankara Üniversitesi, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Büyükşehir Belediyesi'ne ait servis araçlarıyla saat 09.30'da, kaldıkları otelden alınarak Beşevler'deki Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne getirildiler. Saat 10.30'da ise buradaki Yunus Emre Salonu'nda toplantı başladı.

Takdimciliğini Murat Oltulu (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğr. Gör.)'nun yaptığı toplantının *açılış oturumu*, topluca İstiklâl Marşı'nın söylenmesi ile başladı. Ardından Kur'an-ı Kerim tilâvetine geçildi. Prof. Dr. M. Akif Koç (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğr. Üy.)'un –teberrüken bazı yerleri vücûhat yaparak¹- okuduğu aşr-ı şerifin (9/*Tevbe*, 15 ve 23/*Mü'minûn*, 115-118) peşinden birkaç tebrik ve başarı dileği ile mazeret bildirimini telgrafı okundu.

Akabinde Prof. Dr. Halis Albayrak (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy. ve Anabilim Dalı Başkanı), bir selâmlama ve hoş geldiniz konuşması yaptı. Özellikle bu toplantının maddî-manevî yükünü ve sorumluluğunu üstlenen özel kişi ve tüzel kişiliklere teşekkürlerini bildirdikten sonra kısaca şunları söyledi: Bu tür toplantıların iki yönü vardır. Birincisi, *insanî* yönü ki bu vesileyle tanışıyoruz, buluşuyoruz ve muhabbeti/sevgiyi paylaşıp büyütüyoruz. İkincisi ise *bilimsel* yönü. Yine bu vesileyle bilgi alış-verişinde bulunuyoruz. Bu gerekli; çünkü Tefsir, çok önemli işleve sahip bir bilim dalıdır. Bununla meşgul olan kişiler olarak bizler, Hz. Rasûl'ün ağzından çıktığı hâliyle ayetleri açıklama durumundayız. Biz bunu yapmazsak Kur'an'ın anlam zemini kaybolmuş olur. Aslında dine, yani İslâm'a asıl yönünü veren, rotasını çizen bu zemindir (temeldir/altyapıdır) ve bunu da Tefsir İlmi gerçekleştirir.

Müteakiben Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Öğr. Üy. ve Dekanı), katılımcıları selâmladı ve iki noktaya açıklık getirdi. Bunlardan biri, başlangıçta bu toplantıyı DİB ile ortaklaşa olarak Başkanlığın Ankara Eğitim Merkezi'nde düzenlemeyi plânladıklarını ancak iştirak edenlerin bir hayli fazla olması ve oranın kapasitesinin de bu kadar insanı ağırlamaya elverişli bulunmaması, dolayısıyla gelenlerin ikiye bölüneceği endişesiyle bundan vaz geçildiği meselesiydi. Bir diğeri ise bu sahanın emektar hocalarından Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu²'nin burada olmasını, hem biz hem de kendileri çok arzu etmesine rağmen sağlık sorunları nedeniyle bunun mümkün olmadığı hususuydu.

1 Ekseriyetini, ülkemizde benimsenen ve tercih edilen, o sebeple de aşına olduğumuz mütevatir/sahih kıraat imamlarından Âsım'ın ravilerinden Hafs'ın rivayeti (kıraat şekli) üzere; birkaç yeri ise yine Kıraât-ı Aşere imamlarından Nâfi'in iki ravisinden biri olan Verş'in vechine (kıraat tarzına) göre.

2 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi emekli Tefsir Öğr. Üy. ve Anabilim Dalı Başkanı idi ki hâlen memleketi olan Sakarya'nın Hendek İlçesi'nde ikamet etmektedir. Doktora talebesi olmakla iftihar ettiğim muhterem hocamıza Rabbimizden sıhhat ü afiyet üzere hayırlı ve bereketli uzun ömürler bahşetmesini niyaz ediyoruz. (*Âmin!*)

Ardından Prof. Dr. Berahitdin Albayrak (Ankara Üniversitesi Rektör Yrd.), hazırûnu selâmladı ve Cumhurbaşkanımız Sayın Recep Tayyip Erdoğan'ın selâm, teşekkür, tebrik ve başarı dileklerini içeren mesajını okudu. Bu arada –kendisinin branşının (uzmanlık ve ilgi alanının) *Astronomi ve Uzay Bilimleri*, özellikle *Atmosfer ışığı (Astrofizik)*³ olması hasebiyle- Kur'an'la müspet ilimler arasındaki ilişkiye dair dikkat çekici birkaç noktaya değindi: 1. Dünyanın ve insanlığın durumu. Atmosfer dışında ne kadar geniş bir spektrum var? 2. Gelir dağılımındaki adaletsizlik. Tabiattaki normal vaziyete (doğal seleksiyona/ortama) göre insanlar arasında 100 bin kez daha kötü bir nimet-külfet paylaşımı söz konusu. Gün geçtikçe bu haksız kazanç elde etme durumu daha da artacağı benziyor. 3. Güneş ve Ay olmaz ise Dünyadaki düzenin sürmesi düşünülemez. Güneşin görevi Helyum üretmek. Ölümü, sonlu hayata dayalı bir kâinat var. 4. Dünya dışında gezegeni olan başka bir varlık var mı? Güneşin dışında 3411 gök cisminin gezegeni olduğu biliniyor. Bunlardan bir tanesi %84 oranında dünyaya benziyor. 5. Evrende bizden başka canlı yaşıyor mu? Bunların yaşadığı başka bir gezegen var mı? Dünyadaki hayat sonlu ise insan kendini başka bir yere atabilecek ve yerleştirebilecek mi? Bütün bunları, ışığın bize taşıdığı bilgilerle (ışığın analiziyle) anlıyoruz, biliyoruz. 6. İğne ucu kadar bir yer yok ki orada bir yıldız bulunmasın ve (bunlar içinde de) hiçbir twin/ikiz (birbirinin aynı olan) yıldız yok. İşte varlık âlemindeki çeşitlilik, bu denli çok ve yoğundur.

Bundan sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nın Tarihçesi'nin slaytla tanıtımına geçildi. Bu kapsamda özetle şu bilgilere yer verildi: Prof. Dr. Muhammed Tayyib Okıç (1902-1977)'in 1950'de Türkiye'ye gelip bu fakülteye intisap ederek –ki kendisi aslında Hadis profesörü olduğu hâlde- Tefsir'in sorumluluğunu da üstlenmesiyle bu kürsünün temelleri atılmış oldu. Prof. Dr. Fuat Sezgin (1924-...), burada Tefsir asistanı iken İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne geçiş yapmış; TC'nin 6. Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974) ile Ahmet Hamdi Savlu (1929-1997) Tefsir Öğr. Gör. olarak ve asistanlıktan Tefsir profesörlüğüne yükselen ilk kişi olan Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu (1929-...) burada çalışmışlar. Ayrıca 12. Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Süleyman Ateş, asistanlıktan başlayarak; Demirhan Ünlü (1939-2003), Okutman ve Öğr. Gör. olarak; DİB Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi Osman Keskiöğlü (1907-1989), Okutman olarak; 11. Diyanet İşleri Başkanı Dr. Lütfi Doğan (1927-...) ile Prof. Dr. Orhan Karmış (1937-2001), Asistan ve Öğr. Üy. olarak yine burada görev yapmışlar. Prof. Dr. Mevlüt Güngör (1949-2013), Asistan; Prof. Dr. Salih Akdemir (1950-

3 *Astrofizik, gök fiziği veya yıldız fiziği*: Gök cisimlerinin ve olaylarının fiziksel ve kimyasal özelliklerini, yapılarını inceleyen astronomi dalıdır. Bu incelemeler için tek bilgi kaynağı, gök cisimlerinden yayılan ışık ve diğer elektromanyetik dalgalardır. Bu dalgaları tespit eden aletler vasıtasıyla toplanan bilgiler, fizik ve kimya bilimlerinde elde edilen sonuçlarla karşılaştırılarak değerlendirilir ve yorumlanır. (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Astrofizik>)

2014), Asistan; Prof. Dr. Şevki Saka, Okutman ile şimdiki Vatikan Büyükelçisi Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Arş. Gör. ve Prof. Dr. Ömer Özsoy, Arş. Gör. olarak burada akademisyenlik hayatına başlayıp öğretim üyeliğinde bulunmuşlardır. Hâlen burada vazifelerine devam eden öğretim elemanları ise Prof. Dr. Halis Albayrak (Arş. Gör.), Prof. Dr. İdris Şengül (Arş. Gör.), Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu (Arş. Gör.), Prof. Dr. Mesut Okumuş (Öğr. Üy.), Prof. Dr. Mehmet Akif Koç (Arş. Gör.), Yrd. Doç. Dr. Esra Gözeler (Arş. Gör.) ile Arş. Gör. Hasan Yücel, Öğr. Gör. Mehmet Akın, Öğr. Gör. Murat Oltulu, Öğr. Gör. Sema Çelem ve Öğr. Gör. Ayşe Karakaya'dır.

Açılış Konferansı

Bu sunumun peşi sıra saat 11.30'da Prof. Dr. Süleyman Ateş (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi emekli Tefsir Öğr. Üy. ve Anabilim Dalı Başkanı) tarafından; “*Türkiye’de Akademik Tefsir Çalışmalarının Geçmişi, Bugünü ve Geleceği*” konulu bir konferans verildi⁴. Hoca, sunumunda özetle şunları dile getirdi: Dünya hayâl mi? “*Biz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri ancak hak olarak yarattık. Kıyametin vukû bulacağı saat de mutlaka gelecektir. Sen (onlara) güzel bir şekilde muamele et!*” (15/Hıcr, 85); “*Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyun olsun diye veya eğlenmek için yaratmadık.*” (44/Duhân, 38) Kur’an, dünyanın oyun değil gerçek olduğunu söylüyor. Hayat da öyle... “*Allah her dışının neye gebe kaldığını/olduğunu, rahimlerin eksilttiği ve artırdığı her şeyi bilir. Nitekim her şey, O’nun katında belli bir hesap/ölçü ile dir.*” (13/Ra’d, 8) Her şeyi Kur’an’da bulma temayülü, çok yaygın ve moda bir uğraş... Kur’an, şu veya bu bilimin kitabı değil ama Kur’an’da bunların hepsinin işaretleri –Allah’ın kudretinin bir nişanesi olarak- vardır. Kur’an’da var diye bundan bir icatta/keşifte bulunanı şahsen ben şimdiye kadar görmedim, duymadım. *İslah*, bir şeyi düzeltme demektir. Daha açıkçası, İslâm’ı, doğduğu ilk hâline getirme hareketi anlamında kullanılır. “*And olsun, sizin için, Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar için, Allah’ı çokça zikreden/anın kimseler için Allah’ın Rasûlü’nde güzel bir örnek(lik) vardır.*” (33/Ahzâb, 21) İnsanlığın, özellikle Müslümanların en güzel örneği Rasûlüllah’tır; onun da ahlâkı, Kur’an’dan başka bir şey değildir. Çünkü İslâm’ın temeli Kur’an’dır. Peygamber de onu, yani onda ne varsa/olanı uygulamıştır. O sebeptendir ki onun sözleri ve eylemleri, Kur’an’ın tefsiri sayılır ama baştan sona hepsini yapmış (tefsir etmiş) değildir. Zira o, Kur’an’ın tümünü birebir açıklamamıştır. 19. Yüzyıl sonlarından itibaren yeni-

4 Tefsir akademisyenleri toplantılarının 5 veya 6.sından itibaren bu birlikteliklerle eş-güdümlü olarak önceden belirlenen bir konuda sempozyum düzenlemek adet hâlini aldı. Toplantılar gibi ve onlarla eş-zamanlı olarak tertip edilen bu bilimsel faaliyetler, normal sempozyum etkinlikleri benzeri ilgili organizasyon mensupları/yetkilileri tarafından kayıt altına alınmak ve daha sonra da yazıya dökülmek suretiyle “*Toplantı ve Sempozyum Kitabı*” olarak yayımlanmakta ve mutad vechile ertesi sene, yani bir sonraki yıl yapılan buluşmaya yetiştirilerek hazırlanmış takdim edilmektedir/dağıtılmaktadır. İşte şimdi bunlardan biri daha burada akd edilmiş/gerçekleştirilmiş olacak.

likçi önderlerin başlattığı yenilikçi akım Cemaleddin Efganî, Muhammed Abdûh, Abdurrahman Kevâkibî ve M. Reşid Rıza oldukça verimli/başarılı bir kuşak yetiştirmiştir. “...Bir kavim, kendi özünü/benliğini değiştirmedikçe Allah da onların hâlini/durumunu kesinlikle değiştirmez...” (13/Ra’d, 8) ayeti, bu şahısların dayanağı idi. İslahın belli-başlı temel doktrinleri şunlardı: 1. Dine sonradan katılmış şeyleri ayıklamak. “...Bugün, sizin için dininizi kemâle erdirdim/ona son şeklini verdim...” (5/Mâide, 3) Hadis olduğu nakledilen bir haberde şöyle denir: “İnnellahe lâ-yuslihu âhura hâzihi’l-ümme illâ mâ yuslihu evvelühâ = Allah, bu ümmetin sonunu (bu ümmetten, sonra gelecek olanları), ancak öncekileri (daha önce gelenleri) ıslah ettiği şeyle (düzelttiği yöntemle) düzeltir (yola getirir).” 2. İslâm’ın ahkâm ve ahlâk kaynağı Kur’ân-ı Kerîm’dir. 3. Bunlar, zahir mananın dışında mana aramayı (batınî anlamı) reddederler. 4. Te’vîl konusunda İbn Teymiyye’nin bâtil ve aşırı sûfî fırkaları reddiyesine uyarlar. 5. Fırkaların görüşleri, Kur’an’ı tahrif ve tağyire kaçır (sevki eder/götürür). Örneğin şair Niyazi Mısri, *Mevâidü’l-İrfân* adlı eserinde (ki Hoca bunun tahkikli neşrini hazırlayarak yayınlamış); 17/İsrâ, 104. ayetin sonunda geçen “...Ci’nâ biküm leftfen” ifadesinin, cifir/ebced hesabıyla 1494’e tekabül ettiğini söyleyerek bunu, İsrail Devleti’nin kuruluşuna işaret ettiğine delil olarak göstermiştir. Yine bazıları, Kur’an’ın birkaç yerinde geçen (Meselâ ilki 2/Bakara, 136’da yer alan) ve “oğullar, torunlar, soyundan gelenler” demek olan *el-esbât* kelimesinden Hasan ile Hüseyin’in peygamberliğine delil çıkarmışlardır. Hz. Peygamber de tâbidir, metbû’ değildir. Hz. İsa’nın gelip ona ümmet olması, hurafe/uydurma şey(lerden)dir. Kur’an’a aykırı bir rivayet, senedi ne kadar sahih olursa olsun batıldır/geçersizdir. “Hâlbuki onların, bahis mevzuu/sözü edilen bu konuda hiçbir bilgileri yoktur. O yüzden onlar, sadece zanna uyarlar ve onun peşinden giderler. Zan ise gerçekte hiçbir şey ifade etmez (bir anlam taşımaz, yani bilgi değeri yoktur).” (53/Necm, 28) “Lâ-tektübû ‘annî şey’en ğayre’l-Kur’âni fein tektübû ‘annî şey’en ğayre’l-Kur’âni femhûhâ = Benden Kur’an’dan başka bir şey yazmayın. Kur’an(ın) dışında benden herhangi bir şey(i) kaydetmişseniz onu hemen/derhâl silin (imha/yok edin).” Hadisler; dinin temeli, yani Kur’an’ın açıklaması ile ilgili olanlar ve dünya işleriyle ilgili olanlar olmak üzere iki çeşittir. Vahiy, İlâhî sözlerdir. “Entüm a’lemû bi-umûri’l-dünya ev bi-umûri dünyaküm = Siz, dünya işlerini veya dünyanın işlerini benden daha iyi bilirsiniz.” Vahiy gelmediğinde Rasûlüllah, kendi re’yi ile hüküm verirdi. Peygamber yanılırsa onu vahiy düzeltirdi ama biz yanılırsak, bizi kimse düzeltemez. Müçtehitlerin içtihatları bağlayıcı değildir, sadece kendilerini bağlar. Hz. Peygamberi uyaran ayetler çok fazla değildir. Kur’an’da haram kılınan (yasak edilen) faiz değil ‘ribâ’dır. Zira ‘faiz’, reel değerdir. Yenilikçi hareketler, Osmanlı’da Tanzimat’ı hazırlayan faktördür. Bizde de Mısır’daki gelişmeleri takip eden

yenilikçi fikre sahip kişiler mevcuttu. Bunlar arasında Ali Suavi, Namık Kemâl ve Ziya Paşa'yı sayabiliriz. Ancak bunlardan ilki gerçekten yenilikçi iken diğer ikisi Fıkıhçı (ekolüne mensup) idiler. Mehmed Akif ve Muhammed İkbâl'i de bunlara, yani yenilikçilere katmak lazımdır diyen hoca, saat 12.35'te konuşmasını tamamladı.

Cuma Namazı, İlahiyat Fakültesi'nin Mescidi'nde ve onun devamı olan (salon, dersane ve koridor gibi) eklentilerde kılındı. Hutbe iradı ve namaz imameti hiç de tatmin edici/iç açıcı olmadı. Açıkçası organizasyonun şanına yakışmadı. Oysa tertip heyeti –bundan önceki bazı toplantılarda olduğu gibi- Cuma programını, önceden yapacakları bir plân(lama) çerçevesinde ya bu, yani ev sahibi fakültenin öğretim elemanları içinden veya buraya gelen misafirler arasından bir görev taksimi yoluna giderek düzenleyebilir; dolayısıyla vaazıyla, hutbesiyle ve namaz kaldırmasıyla konuklara doyurucu bir Cuma ibadeti/ayini yaşatabilirdi. Bu öykünme ile kastımın ne olduğu veya ne demek istediğim, dikkatli katılımcıların gözünden kaçmadığımı ve onların beni gayet iyi anlayacaklarını tahmin ve ümit ediyorum. Bu hassasiyetimi belirtmemin altında yatan yegâne sebep ise sırf tenkit mantığı, yani salt eleştiri dürtüsü değil bundan böyle bu doğrultuda birtakım tedbirlerin alınmasına yönelik arzu ve beklentimdir. Her neyse diyelim ve kaldığımız yerden devam edelim.

Namazın peşinden Ankara Büyükşehir'e bağlı metropol ilçelerinden Yenimahalle Belediyesi'nin davetlisi olarak yakın siyasî tarihimizin son derece dramatik ve olumsuz anlamda sembol mekânlarından Ulucanlar Cezaevi'ne götürüldük. Burada önce –adı geçen belediye tarafından ikram edilen- öğle yemeği yenildi. Sonra da buranın –yakın zamanda müzeye çevrilen- bölümleri gezdirildi. En sonunda ise Cumhuriyet tarihi boyunca çeşitli nedenlerle, daha doğru bir ifadeyle türlü bahanelerle onlarca ölüm infazına sahne olan idam sehпасı ibretle temaşa edildi. Ardından 16.30'da buradan ayrılarak otele dönüldü. Şahsen ben, bu geziden, özellikle nice can kıyımlarının gerçekleştirildiği camekânlı mekândan çok etkilendim ve duygu yoğunluğu yaşadım. Öyle ki uzun süre bunun tesirinden kurtulamadım diyebilirim. (Rabbimden, bir daha bu acıları kimseye yaşatmamasını diliyoruz. Gelecek bütün zamanlarda ne zalim olsun ne de mazlum bulunsun, bu ülkede ve tüm dünyada...) ⁵ Günün kalan kısmı, misafirler için serbest hareket etme vakitleri idi. Ayrıca bundan sonraki faaliyetler, kalınan otelde icra edildi.

5 Böyle bir temennide bulunduk ama –maalesef- gelin görün ki yazımızı henüz dergiye göndermeden önce, yani 15 Temmuz 2016 Cuma günü akşamı saat 22.00 sularında ülkemizde meş'um bir vak'a yaşandı. Hâlâ tazeliğini koruyan bu olay, TC tarihinin en kanlı, trajik ve dramatik hadiselerinden biri ve belki de –sonuçları bakımından- önde gelenidir. Çünkü bu başkaldırı girişimi, –topyekûn herkese yaşattığı travma ve bıraktığı acı izler itibarıyla- benzeri olmayan bir darbe ayaklanması idi. Ancak kalkışmaya teşebbüs eden/yeltenenler (ki bunlar, güya Türk Silahlı Kuvvetleri'ne mensup ama gerçekte FETÖ/PDY örgütü üyesi, yandaşı ve bağlısı üniformalı teröristlerdi) –sözüm ona- vatani, milleti kurtarma (Yurtta sulhu sağlama) adına kendilerine karşı koyan ve di-

II. Gün: 28.05.2016 Cumartesi

I. Oturum

Başkanlığını Prof. Dr. Celal Kırca (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi emekli Tefsir Öğr. Üy.)'nın yaptığı bu oturumda ilk söz Doç. Dr. Erdoğan Baş (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kıraat Öğr. Üy.)'a verildi. “*Akademik Tefsir Araştırmalarına Hazırlık Olması Bakımından Lisans Eğitimi Nasıl Olmalı?*” başlıklı tebliğinde özetle; lisans öğreniminde hayata geçirilecek işler bağlamında bilhassa akademik çalışmaya hevesli olan kabiliyetli ve birikimli (alt yapısı sağlam) lisans öğrencilerimizden özel gruplar oluşturarak çeşitli çalışmalar yapabiliriz dedi. Konuşmacı ayrıca İlahiyat Fakültesi'nin veya Dinî yüksek tahsil kademesinin, lisans öğrenimi düzeyinde branşlaşma (öğretmenlik, diyanet görevliliği ve akademisyenlik) esasına göre yeniden dizayn edilmesini önererek bu sahada hem İmam-Hatip liseleri hem de İlahiyat fakültelerinde istiap/kapasite fazlası bir yoğunluk yaşandığı muhakkaktır uyarısında bulundu.

Yrd. Doç. Dr. Emrullah Ülgen (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.), “*Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi*” başlıklı bildirisinde kısaca şunları söyledi: İnterdisipliner yöntemler, 1970’lerde gündeme gelmiştir. Özellikle sosyal bilimler alanında çapraşık biçimde ele alındığı görülmüştür. Çünkü bu sahaya giren bilim dalları ve olaylar, karmaşık bir nitelik taşımakta ve artık bunların tek başına ele alınmaları mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla birkaç disiplinin bir arada olduğu projeler yapılmalı ve ihtisas komisyonları marifetiyle bunlar yürütülmelidir. Bu alanda TDV'nin *İslâm Ansiklopedisi*, DİB'in Tefsir (*Kur'an Yolu*) ve Hadis (*Hadislerle İslâm*) çalışmaları bunun zaruri birer atı-

renen halkın üzerine –ne yazık ki- tank sürmüş, ağır makineli silahlarla ateş etmiş, savaş uçakları ve helikopterleri ile gemilerinden mermi ve bomba yağdırmıştır. Böyle bir canilik karşısında demokrasi ve özgürlük mücadelesi veren sivil vatandaşlardan ve (asker-polis) güvenlik güçlerinden 242 kişi hayatını kaybetmiş ve 2190 küsur kişi de yaralanmıştır. Evet, şimdi buna ne demeli? Hakikaten insanın nutku tutuluyor, söyleyecek bir şey bulamıyor, dile ge-tiri-len kelimeler ise gerçekten kifayetsiz kalıyor. Bu vesileyle şimdilik şu kadarını belirtmekle yetinelim: Kendilerini dünya kamuoyuna; “Hoşgörü, diyalog, sevgi, barış, kardeşlik havarisi ve muhabbet fedaileri, hizmet hareketi erleri” gibi vasıflarla lanse eden ve din maskesi altında yapılan bir cemaat olarak tanıtan bu ihanet şebekesi ve benzeri sapık/sapkın cereyanların/oluşumların panzehri; grup, meşrep, tarikat, mezhep vs. klikleşmiş ve klişeleşmiş İslâm anlayışı ve öğretisi değil yalnızca Kur'an ve sahih sünnet merkezli/odaklı din eğitimidir. Daha açık bir ifadeyle; birtakım sözde dinî ekollerin/akımların ideolojik görüşleriyle beslenen, düşünceleriyle şekillenen din algılarını yok ederek/yıkarak onların yerine ve fakat üstünde, ilhamını sadece bu iki kaynaktan alan doğru-düğü, saf, arı-duru İslâm anlayışını ikame etmektedir. Bu iki bakış/yaklaşım arasındaki fark, bugün daha da berraklaşmış, belirginleşmiş ve su yüzüne çıkmıştır. Bunun bilincinde olmalıyız artık. Dolayısıyla sağlam temellere dayanan din öğretiminin önemi, dünden daha fazla ortaya çıkmış ve halli/çözümü de aciliyet kesp/arz etmektedir. Asla ihmale gelmeyecek kesin bir gerçek olarak önümüzde duran bu handikapı giderme noktasında ciddi atılımların başlmasına yönelik adımların vakit geçirilmeden atılması, tedbirlerin tez elden alınması, gereklerinin de bir an evvel yapılması en büyük özlemimiz ve beklentimizdir. Zira bu doğrultuda yaşanacak gecikmeler, daha fazla zihnin işgal edilmesine ve dumura uğramasına sebebiyet verir ki bu da bizi daha derinden yaralama ve üzmenin ötesinde telafisi mümkün olmayan felaketlere yol açar. (*Allah muhafaza buyursun!*)

lımıdır. Tefsir’i bütünüyle interdisipliner çalışmalar kapsamına sokmak acaba mümkün mü? Tamamen bu açıdan değerlendirmek olası gözüküyor. Bu, tümüyle teknik bir iştir. Üniversitelerde çift anadal programları bu açıdan bir şans. İlahiyat sahasında öğrenim gören öğrencilerimizin dinî konulara getirdikleri yorumlar, çok ilginç ve güzel. Empati, îsar ve infak kavramları gibi şeyleri güncel yorumlarla açıklamak daha etkili olabilir. Bu disiplin, bize çok yönlü bakış açısı kazandırır. Yine bu yaklaşımla Kur’an, daha sağlıklı biçimde açıklanabilir ve mesaj daha geniş kitlelere ulaştırılabilir. Bundan sonraki toplantıda bu yöntemin imkân ve sınırları tartışılabilir. Bu alanda bir dergi de çıkarılabilir.

Başkan Celal Kırca; “Buradaki temel amacımız, sorunu ortaya koyup değerlendirmek için tartışmaya açmaktır. Biz pratisyen ilahiyatçı yetiştiriyoruz. Bu açıdan Tıp fakülteleriyle ortak bir yönümüz var. Bizim çalışmalarımız biraz genişliğine ve yüzeysel oluyor. Hâlbuki derinlemesine olması lazım. Yani arız ve amik olması gerekir. Fakat arız var ama amik yok. Roman, hikâye ve şiir okumayan, edebiyatı iyi olmayan kişilerin ürünleri başarısız/kısır oluyor.” dedikten sonra sunumları tartışmak ve değerlendirmek üzere dinleyicilere söz verdi.

İsmail Kılıç (Marmara Üniversitesi SBE Tefsir Doktora öğrencisi ve aynı zamanda İstanbul’da bir okulun müdürü): Lisans eğitimi konusundaki tebliğ, yeterince doyurucu olmadı. Orta, lise ve dengi okullarda görev yapan öğretmenlerimiz, lisans dönemindeki hocalarını örnek alarak ve onların metotlarına göre öğretmenlik yapmaktadırlar. Birebir eğitime (özel öğrenci yetiştirmeye) yönelmeliyiz.

Doç. Dr. Atilla Yargıcı (Harran Üniversitesi Şanlıurfa İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.): Liseden gelenlerle İHL çıkışlı öğrenciler, hazırlıkta aynı potaya sokulduğu için büyük sıkıntılar çekiliyor. Hazırlık Arapçasının ciddî ve ortak programla yürütülmesi gerekiyor. İlahiyatçılar olarak interdisipliner çalışma yöntemine hazır mıyız acaba?

Yrd. Doç. Dr. Maşallah Turan (Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.): İnterdisipliner yöntemin iki cephesi var: 1. Bir şahsın, konuyu kendi branşını esas alarak diğer disiplinlerden de yararlanması şeklinde. Kadının çalışması buna güzel bir örnektir. 2. Çeşitli disiplinlerdeki birkaç uzmanın bir araya gelerek bir konuyu ele alması biçiminde. Bu iki tarzın müspet yönleri olduğu gibi menfi yönleri de mevcuttur.

Prof. Dr. Yusuf Işıcık (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.): Lisans eğitimi ile ilgili gözlemlediğim birkaç sorun var: 1. Öğrencilerimizin büyük çoğunluğu hiç de hak etmedikleri notlar alıyorlar. İnfakın böylesi

uygun değil. 2. Tefsir derslerinde klâsik metin okuma, yeterince itibar görmemeye başladı. Tefsir metni, bir Arapça tercümeyle dönüştürülmemelidir. 3. Öğrenciler, bilgilerine ve yeteneklerine göre sınıflara ayrılmalı ve bunlar özel olarak akademik çalışmalara hazırlanmalıdır. 4. Lisansüstü eğitime geçişlerde birtakım öğrenciler hakkında –olumlu anlamda- siciller oluşturulmalı, maddî-manevî destek sağlanarak bir takip altında/havuzunda tutulmalı ve bunlar teşvik edilmelidir.

Prof. Dr. Abdülhamit Birişik (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.): Tebliğlerde veriye dayalı bir bilgiye rastlamadım. Tefsir I, II, ve III derslerinde sınıf mevcutları 30'u geçmemeli. Ama Tefsir Usûlü ve Tarihi derslerinde –takrir metodu uygulanacağı için- sayı önemli değil. Mümkün olsa da not sistemini şu şekilde dörde bölebilesek: İki vize, bir final ve bir de sınıf içi sunum ödevi. Lisans öğreniminde ortak eğitim verilmesinin önemine inanıyorum. Lisans düzeyinde branslaşmaya yönelme, Pakistan'da denendi ama başarılı olmadığı için vaz geçildi. Orada tekrar ortak eğitime dönüldü. Uzmanlaşma işini lisansüstü eğitimde yapmak daha uygun. Arapçayı pratikte kullanmayacaksak, bu bilgiler unutuluyor ve kaybolmaya mahkûm oluyor.

Erdoğan Baş: Lisans öğreniminin kaliteli olması hâlinde problemin büyük oranda çözülebileceği kanaatine sahibim. Hazırlık+1+2. sınıflarda verilecek genel bir İlahiyat formasyonundan sonra 3. ve 4. sınıflarda ihtisaslaşmaya dönülmesi gerektiği inancını taşıyorum. Lisans seviyesinde uzmanlaşma esas olmalıdır.

Celal Kırca: Bizim eğitim sistemimiz, Fransa modelini esas almıştır. Şimdilerde ise Amerikan sistemi benimsenmeye başlanmıştır. Herkese aynı imkânı ve çok çeşitli şansları sunmak lazım gelmektedir.

Maşallah Turan: İlahiyat sahasında (uygulanacak) interdisipliner yöntemde Psikoloji ve Sosyoloji, öncelikli olarak ilk başta yer alır/almalıdır. Sonra Kamu Yönetimi, Semantik ve İbranice gelmelidir.

Prof. Dr. Hayati Aydın (Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.): Tefsirde haşviyyat çoktur. Her şeyin doğallığı güzeldir. Tefsir metni okuturken onun realitesini de öğretmemiz gerekir. Özellikle kıssalar konusunda gerçekleri göz ardı etmemek lazımdır. Tefsir derslerini sadece Arapça metin okumak olarak verirsek, Kur'an'ın mesajını tam olarak aktarmış olmayız.

Prof. Dr. Şadi Eren (İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy. ve Dekanı): İHL öğrencileri cılız/zayıf geliyor. Biz bunu dile getirdiğimizde oraların idarecileri (yönetici ve yetkilileri, gayet yerinde ve haklı olarak) dönüp bize; “Ama

hocam, İlahiyattan gelen, yani sizin yetiştirdiğiniz öğretmenler bizde ders veriyor” diyorlar. Okul sonrası takviyeye devam edilirse yetişme ve verim iyi olur. Bir internet sitesi kurulup oraya günün ayeti yazılırsa güzel olur. Bu yolla 6000 günde bu işi bitirmiş (Kur’an’ın tümünü gündemimize sokmuş) oluruz.

Celal Kırca: Yapılan çalışmalarda, tezlerde başlıkla konu içeriği genelde birbiriyle örtüşmüyor. Burada da böyle oldu. Bir insicam/uyum sağlanamadı. Çalışmalarımız ne kadar kaliteli ve nitelikli? Bilmediğimiz ve bize katkı yapacak hangi sorunu giderdik? Ne tür yeni bir fikir ürettik? Düşünce ortaya koymanın yanlışları olabilir ama koymamanın (üzerinde konuşmaya ve eleştiriye değer) hiçbir şeyi/yanı yoktur. Yanlış yapmaktan korkmayalım. Zira düzeltmek de bir onurdur/erdemdir. Sistematik tefekkür, analiz ve sentez yapamıyoruz.

Bu oturum saat 10.30’da bitti ve 30 dk. ara verildi.

II. Oturum

Saat 11.00’de İkinci oturum başladı. Başkan Prof. Dr. Ömer Dumlu (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.), şu ana kadar 2400 Tefsir çalışmasının yapıldığı tespit edilmiştir dedikten sonra sözü, ilk tebliği Yrd. Doç. Dr. İlhami Günay (Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.)’a verdi.

“*Akademik Tefsir Araştırmalarında Konu ve Kaynak Bulma Sorunlarına Çözüm Önerileri*” başlıklı bildirisinin hemen başında Kur’an-Hayat ilişkisine parmak basan konuşmacı, konu bulma sorunlarına çözüm önerisi getirme bağlamında elektronik taramaların etkin bir şekilde kullanılmasına yönelik olarak bugünkü şartlarda artık bunların orijinallerine bile/dahi ulaşılabileceğini söyledi. Kaynak bulma sorunlarını ve çözüm önerileri konusunu, hazırladığı slayt eşliğinde ve gayet sistematik biçimde işleyen tebliği, yine slayt üzerinden örnek bir web sitesi taslağı teklifinde bulundu ve bunu, ana ve ara başlıkların ayrıntılı olarak gösterildiği bir tablo hâlinde sundu. Örneğin burada ilmî dergiler, indeksler, kataloglar, lügatler, hadis kaynakları, siyer ve İslâm tarihi kaynakları gibi başlıkların yer aldığı pratik programların oluşturulabileceğinden bahisle bunu geliştirmek için muhtemel öneri ve katkılara da hazır olduğunu belirterek kendisinin tasarladığı böylesi bir program(ın) ismini TEKVERİM (Tefsir Koordinasyon Veri Merkezi) olarak düşündüğünü belirtti. Buna benzer Kur’an İlimleri, Tefsir Araştırmaları, Kur’an-ı Kerim Tarihi, Kur’an Kıraati, Kur’an Tefsirleri, Kur’an’ın Muhtevası, Tercümesi, Tefsir İlmi ve Usûlü, (Muhammed Abay’ın makalesine atıfla) Tefsirler ile teklif ve katkılarınız, ulusal ve uluslararası kaynaklar, verimli kaynak yönetimi adı altında spesifik web sayfaları şeklinde herkesin paylaşımına açık özel internet sitelerinin

hayata geçirilmesinin yararlı olacağını dile getirdi. Ayrıca her birlikteliğimizde, saptanan bir hususun açıklığa kavuşturulması sadedinde arkadaşlarımız tarafından yeni teknik ve yöntemlerin tanıtılmasının da faydalı olacağını altını çizdi.

İkinci tebliğci Yrd. Doç. Dr. Muhammed Coşkun (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.) idi. “*Akademik Tefsir Araştırmalarında Bir Yöntem Sorunu Olarak Özne-Nesne Ayrımı*” konulu bildirisine; öznellik-nesnellik meselesine, kime ve neye göre sorununa/problemine çözüm arayışı ile başlayan konuşmacı, câmi’ diyebileceğimiz büyük tefsirlerin kahır ekseriyetinin, birden ortaya çıkmış ve lügavî özellikli, belki 100 civarında filolojik tefsir niteliğinde olduğunu belirterek sözlerini şöyle sürdürdü: Bir kuşak sonra konu tamamen değişiyor ve fikhî, kelâmî vs. tefsirlere dönülüyor. Aslında Tefsir’i inşa eden, devrin güncel ve aktüel tartışmalarıydı. Tefsirin arkasında yer alması gereken vizyonu görmemiz, öncelememiz gerekir. Yaptığımız yorumların sebepleri, gerekçeleri ve sonuçları üzerinde ciddi biçimde durmamız lazım gelir. Bu yönde birbirimizle yoğun olarak irtibat kurmamız, haberleşmemiz icap eder. Oysa bugün bir kopuş hâlindeyiz. O yüzden tefsiri, genel kabuller ve reddiye mantığı içinde yapıyoruz. Özne, batı felsefesinde nesneden tamamen ayrı olan bir şeydir. Artık bugün, öznenin bu konumu tartışılıyor. Hatta modern dönemde özne ve nesne tamamen bir yer değiştiriyor olabilir mi? Hakikati olduğu gibi idrak edebilen bir öznenen bahsedilebilir mi? İnsan, zamandan-mekândan münezze bir özne değildir; nesneyle kurulan bir varlıktır. Gazzalî’ye göre insanın, metafizik alanda bilgiyi tümüyle idrak etmesi, üretmesi mümkün değildir. Tefsir akademisyeni, araştırdığı nesneyle şekillenmesi gerekir. O nedenle kesin hükümler vermesi, son noktayı koyma (ya kalkışma) sı artık naif bir durum arz ediyor. Benim Kur’an’ımla senin Kur’an’ın farklı. Burada kast ettiğim şey, okunan değil, ibadet edilen değil ama algılanan Kur’an farklı.

Doğrusu, bu kardeşimizi çok takdir ettim. Hayranlığımı gizlemeye gerek duymadan hakkında –şu kadarlık olsun- sitayişkâr hislerimi belirtmeden edemeyeceğim/geçemeyeceğim: Oldukça felsefi bir dil kullanan eksantrik/derinlikli biriydi. Okuyan, düşünen ve araştıran biri olduğu her hâlden belliydi. Konuya ve dile o denli hâkimdi ki zorlama ve tasannû’/yapmacık değil gayet rahat ve kendinden emin bir görünümü vardı. Bizim camiada/kulvarda yer aldığı için kendimizi şanslı kabul edebiliriz diyorum.

Ömer Dumlu, –İnşallah- olgunlaşarak tartışabilme geleneğini geliştiririz temennisinde bulunduktan sonra katılımcılara açık müzakere kapsamında salondakilere söz verdi.

Yrd. Doç. Dr. Ali Karataş (Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.): Akademik çalışmalarda merkez-taşra ilişkisi bağlamında merkezde oluşan ilmî geleneğin taşraya sirayet etmesi gerekir dedi ve yardım taleplerinin tam olarak sağlanmadığını dile getirdi. İletişim ve istişare geliştirilmelidir. Taşrada da ilmî gelenek oluşturulmak durumundadır. Jüriliklerde özgürlük ortamının yeterince yerleşmediği gözlemlenmektedir.

Celal Kırca, hazırladığı bildiriye, din diliyle değil de ilmî ve felsefî dille anlattığı için Muhammed Coşkun'a teşekkür etti ve inanç noktasında değil de anlama noktasında farklılıklarımızın var olduğundan bahsederek şu hususlara vurgu yaptı: 1. Yüzeysel anlama, 2. İdeolojik anlama, 3. Belki anlama noktasında değil ama hiç olmazsa yöntemde bir nesnellığı yakalama çabası içinde olabiliriz. Biz şimdi Kur'anı anlayanları anlamaya çalışıyoruz.

Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy. ve Dekanı): Kur'an için "tercümesi/tercemesi" kelimesini kullanmıyorum da "meal" kelimesini kullanalım. Yönlendirici kişiler olarak biz(ler) örnek olmak zorundayız. Din herkese hitap eder. O sebeple bu üsluba sahip olmamız lazımdır.

İsmail Kurt (Dokuz Eylül Üniversitesi SBE Doktora Öğrencisi): Yüksek lisans tezleriyle ilgili olarak giriş kısımlarında uzun ve gereksiz malumat veriliyor. Tezler deskriptif/betimleyici değil yorumlayıcı ve mukayeseli olmalıdır. Ayrıca ele alınan konuyu sınırlayıcı olması gerekir. Örneğin uluslararası standartlara göre Yüksek Lisans tezleri 10.000 kelime, Doktora tezleri ise 100.000 kelime ile tahdit edilmektedir. Hür düşünce kısıtlanıyor. Çalışmalar genelde suya-sabuna dokunmama biçiminde şekilleniyor ve yapılıyor.

M. Akif Koç, lisansüstü çalışmalarda konu bulma sorununa parmak bastı ve teorik/metodik yönden can alıcı birkaç noktaya değindi: Tefsir sahasının usul, tarih, tefsir ve kıraat diye dört alanı vardır. O hâlde lisansüstü eğitimin ders döneminde bunlardan birinin derinliğine bilinmesi ve diğerlerinin tamamen zihinden atılması gerekir. Tarih'te de erken, orta, Osmanlı ve yakın dönemlerden biri alınmalı, diğerleri ise yine devre dışı bırakılmalıdır. Bilimsel araştırmalarda Tefsir'in tamamını düşünüyor olmak, akademisyen adayı arkadaşları karamsarlığa düşürüyor.

Yrd. Doç. Dr. Şevket Kotan (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.): Anlamanın tabiatı, imkânı ve sınırları gibi konulara ağırlık vermemiz icap eder. Felsefe ve hermonetik, İlahiyat bilimlerinden ayrı düşünülemez. Bu alanda

tarikh, felsefe ve risalet temelli mi, yoksa dil ve din temelli mi tefsir çalışacağız/yapacağız?

Yrd. Doç. Dr. Sıddık Baysal (Niğde Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.): Anlamın tespiti ile inşasını birbirinden ayırmak lazım. Araştırmacı, herhangi bir tefsiri incelediğinde müfessirin dönemini, kendi yaşadığı çağa göre değerlendirmelidir.

Prof. Dr. Sadrettin Gümüş (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi emekli Tefsir Öğr. Üy.): Nasr Hamid Ebû Zeyd'in kitabını Muhammed Coşkun Bey tercüme etmiş. İlmin, dinî ve millî zihniyeti yoktur. Hermonetik, nassın alakalarını ele alıp inceler/anlatır.

Yrd. Doç. Dr. Seyfullah Efe (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.): Mukayeseli çalışmalar daha fazla ufuk açıcı olur. Şii Tefsiri deyince 3T akla gelir: Tûsî, Tabrisî ve Tabatabâî. Klâsik tefsirlerin bir proje çerçevesinde güzel tahkiklerinin yapılması gerekir. Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971)⁶'in vefat yıldönümünün yaklaştığından bahisle ruhu için/ruhuna *Fatiha* okuma talebinde bulundu.

İlk konuşmacı, kısa bir-iki cevap, katkı ve düzeltmede bulundu.

İkinci konuşmacı ise dinî konuların TV ekranlarında enine-boyuna tartışılması hoş değil, sakıncalı ama –ne yazık ki- dünya o trende doğru gidiyor dedi.

Bu oturum da saat 12.35'te bitti ve öğle yemeği ile namazı için mola verildi.

III. Oturum

Saat 14.00'te başlayan bu oturumun başkanlığını Prof. Dr. Lütfullah Cebeci (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.) yaptı ve ilk sözü Yrd. Doç. Dr. Muhammet Abay (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy. ve Dekan Yardımcısı)'a verdi. Öteden beri bilgisayar teknikleri üzerinde yoğunlaşan bu arkadaşımız, “*Kur'an ve Tefsir Araştırmalarında Kullanılan Elektronik Kaynaklar ve Bunların Güvenilirliği*” başlığını taşıyan bildirisinde özetle şunları söyledi: *Mektebetü’ş-Şâmile*'ler farklı versiyonlara sahiptir. Hepsi bir/aynı değildir. Çok az olmak kaydıyla aralarında değişiklikler vardır. Bu metinler anonimdir. Dolayısıyla asıl kaynaklara müracaat etmeden, yani bir nevi sağlamasını yapmadan kullanmaktan ve referans göstermekten kaçınılmalıdır. Bu programlar sayfa esasına dayanır. Bu metinler(in sürümü), ilmî bir gözle/kaygıyla üretilmediği için bilimsel çalışmalarda sadece aradığımızı kolaylıkla bulmaya yarar. Bunları kaynak olarak

6 Son devrin büyük İslâm âlimlerinden olup özellikle Fıkıh ve Tefsir sahalarında salahiyet/otorite sahibidir. İstanbul Müftülüğü'nün ardından TC'nin 5. Diyanet İşleri Başkanlığı'nı da yapmıştır.

kullanırken çok dikkatli olmak (titiz davranmak) gerekir. Aksi takdirde beklenmedik/umulmadık sakıncalar doğurur.

Arş. Gör. Muhammet Sacit Kurt (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fakültesi Tefsir Doktora Öğrencisi): “*Türkiye’de Kur’an Üzerine Yazılan Makalelerin İstatiksel Olarak İncelenmesi ve Değerlendirilmesi*” isimli bildirisini slayt eşliğinde hazırladığı tablolar üzerinden sunan konuşmacı, Kur’an merkezli/hakkında yazılan makaleleri konularına, yıllara ve dillere göre önce üç ana başlığa ayırdıktan sonra konularına göre tasnif ettiği makaleleri, bir de 17 alt başlık altında istatiksel (şematik) hâlde sundu. Bence burada en dikkat çekici husus, bunlar içerisinde ahlâkî konularda yapılanların çok az olmasıdır ki %1 nispetinde. Bunun nedeni olarak Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Öğr. Üy.)’ın tespitleri sıralandı ki kendileri ikinci doktora tezi olarak “*İlahiyatçılık ve Meslek Ahlâkı*” adında bir çalışma yapmış. Tefsir, yalnızca Fıkıh ve Kelâm’a malzeme sunan bir bilimdir demek insafsızlık olur. Aslında dinî ilimlerin hepsi birbirine materyal/veri sağlar. Bilginin bütünlüğü bağlamında tüm bilim dallarının her birinin usulü, diğerine katkıda bulunur. Bu anlamda İslâmî ilimler, interdisipliner bir özelliğe sahiptir. Sayısal olarak belli bir tarihten sonra yapılan makaleler sevindirici bir yükseliş trendine girmiştir. Yabancı dilde yazılan makalelerin sayısı, genele oranla çok azdır. %3 gibi ki bunların bir kısmı yurtdışında yapılanlardan oluşuyor. Ders yoğunluğunun bunda büyük rolü vardır. Bizde 40 saate karşın Batıda 6 saat derse giriyor bir öğretim üyesi. Yabancıların kaleme aldığı makale ve tebliğlerde Suriyelilerin bu artışta kısmî de olsa (az miktarda) rolü olmuştur. Bazı çalışmalar, birden çok kullanılabilir (makale ve tebliğ...). Bu tekrarlar da (kişinin/yazarın kendine ait olsa bile) intihal kapsamında değerlendirilmektedir. İslâmî ilimlerin, birbirinden tamamen ayrılamaz olduğu göz ardı edilemez bir gerçektir ve hiçbirinin diğerinden müstağni kalamayacağı her geçen gün daha da belirgin olarak ortada durmaktadır. Bu çalışmalarda İlahiyat fakülteleri dergilerinin yeri çok mühimdir.

Üçüncü tebliğci Yrd. Doç. Dr. Ferihan Özmen (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.), “*Yazma Tefsir Nüshalarının Tahkik ve Neşirlerinde Karşılaşılan Problemler*” konulu bildirisinde kısaca şunları söyledi: Bir eser, müstensih, müellifi zikretmediği için istinsah edilen nüsha, müellife nispet edilmiş/aitmiş gibi algılanabilmektedir. Meşhur isimlere isnat edilen tefsirler vardır. Sözelimi Muhiddin İbnü’l-Arabî, Abdülkadir Geylanî ve Bahaüddin Nakşibendî’ye nispet edilen tefsirler bu cümledendir. Yazma eserlerin metin tahkiklerinde de bazı hatalar gözlenmektedir. Türkiye’de yapılacak bu tür tahkik

ve neşir (edisyona kritik) faaliyetlerinin denetlenmesi için bir kurum veya kurul oluşturulmalıdır.

Lütfullah Cebeci: Burada yaş olarak değil ama en kıdemli profesör benim. Ali Suavi, biz(ler)ce makbul bir adam değildir. Mason olarak bilinir. Bizim, ilmini/bilimini yaptığımız şey, dinimizdir. Biz Kur'an'ı anlamadık, anlayamadık derken aynı zamanda Allah'ın bunu anlatamadığından da bahsetmiş oluyoruz. Özgürlükte fazla ileri gitmeyelim, bir yerde/noktada durmasını bilelim. Eğer iyi yapılmamışsa eski konuları biz, bir kez daha çalıştıralım, yani daha güzel olacaksa... Edisyon kritik kapsamında çok çalışma yapılması lazımdır. Hatta tez olarak da verilebilir. İnternet, aynı zamanda bizim çıkmazlarımızdan biridir. Akademisyenlerin kaleminden çıkan mealler üzerinde bir toplantı/etkinlik yapmak gerekir.

Ömer Dumlu: Kurtubî, daha o zaman, yani kendi devri için der ki; “Bugün çocukların saçlarını ağartacak derecede intihaller yapılıyor. (Bu gayr-i meşru ve gayr-i ahlâkî yola tevessül etmeyerek) ne siz zor durumda kalın, ne de bizi zor durumda bırakın.

Prof. Dr. Yakup Çiçek (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.): Gayr-i Müslimler de cennete girer gibisinden konularla uğraşarak enerjimizi ve potansiyelimizi boş ve lüzumsuz şeylerle tüketiyoruz. Dinî mevzularda müdellel olmayan hiçbir husus yoktur. Dolayısıyla ben şöyle düşünüyorum derken onun kaynağını/gereğini söylemek lazım. Tefsirde haşviyyât ve İsrailiyyât var diye onları aşışmamak gerekir.

Bu oturum ise saat 15.27’de sona erdi ve ara verildi.

Değerlendirme Oturumu

Saat 15.45’te başlayan bu son oturumun başkanlığını Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu yaptı. Organizasyon yetkililerine şükranlarını sunduktan sonra kapanış celsesinde yer alan kişilere sırayla söz verdi.

Sadrettin Gümüş: Bir nassı tahlil edebilmek için müfessirin şu iki melekeye sahip olması gerekir: 1. Arapçaya vakıf olmak, 2. Beşerî hayata nüfuz edebilmek. Bundan sonra salonda olmayan bazı zevatın ismini zikrederek onları gıyaplarında haklı-haksız eleştirmesi salonda tepkilere yol açtı. Dolayısıyla hiç de hoş olmayan o sözlere yer vermesini asla tasvip etmediğim (uygun bulmadığım) gibi koskoca hocaya da yakıştıramadım doğrusu. İlim, edepli ve saygılı olmayı icap ettirir, ves-selâm.

Celal Kırcı: İki temel sorunumuz var: 1. Gelenekçilik, 2. Geleneksizlik. Gelenekçiliğe karşı olacağım diye geleneksizliği savunmak, köksüzlüktür. Sorgulama yöntemini ortaya koymak ve geliştirmek lazımdır. Kur'an'ın kavramlaştırdığı terimleri bilmiyoruz. Anlamada problemimizin olduğunu düşünüyorum. 1. Din var, 2. Dinî olan var. Yaptığımız yorumların dine uygunluğunu gözden kaçırıyoruz. Eleştiriyi hakareti birbirine karıştırıyoruz. Örnek babından merhum hocamız Salih Akdemir⁷'in kendisine yazdığı bir mektubuna yer verdi. Bahis mevzuu mektupta müteveffa hocamızın; kendisine hitap tarzı, ona olan sevgisini belirtmesi, eleştirilerini saygı çerçevesinde ifade etmesi, katılmadığı görüşleri onu kırmadan, incitmeden nazikçe söylemesi ve gerekçelerini güzel bir dille açıklaması yanında takdirlerini ondan esirgememesi, sonunda da çalışmalarından dolayı tebriklerini ve başarı dileklerini bildirmesi gibi hususlar dikkat çekiciydi ki bütün bunlar onun, ilim adamı ciddiyetinin yanı sıra ve ötesinde dostluğa zarar vermekten çekinen hassas kalpli, iyi niyetli ve kibar bir insan olduğunun göstergeleriydi.

Prof. Dr. Hasan Elik (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.): Güzel bir sahne, güzel bir atmosfer var ve gidişat da iyi. Fakat ana mesele yine orta yerde duruyor: Kur'an-ı Kerim, hâlâ anlaşılma sorunuyla karşı karşıya veya biz onunla (onu anlama sorunuyla) karşı karşıyayız. Kur'an ilimleriyle meşgul olanların birbirleriyle kıyasıya çatışması söz konusu. Başta gelen birkaç meselemiz şunlardır: 1. Kur'an'ın mahiyeti hakkında problemimiz var. 2. Kur'an'ın hitap olgusuyla alakalı sorun var. Ben mananın çoğunun dışarıda olduğunu düşünüyorum. Kur'an'ın kelâmî ve hitâbî özelliklerini bilmemiz lazım. 3. Kur'an ne kitabıdır? Kur'an'ın manası sabit midir, yoksa değişken mi? İlimle dini birleştiriyor ve bizim dinimiz bilim dinidir diyor, yükümüzü kaldıramayacağımız derecede ağırlaştırıyoruz. Kur'an, insanı inşa eden bir kitaptır. Bu çerçevede benim size önerim, Kur'an'ı kissa gibi okuyun demek olacaktır. Sahabe nasıl anlamıştır meselesine kafa yoralım. Onun Hz. Muhammed'le ilgisi ne ise bizim de Kur'an'la ilgimiz öyle olmalıdır.

Nasrullah Hacımüftüoğlu: Kur'an tarih boyunca anlaşılmıştır. Din de buna göre teessüs etmiştir. Kur'an'ın hedefi insanı inşa etmektir.

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.): Sürekli İlahiyat Fakültesi açılıyor. Bu durumda kaliteli eleman yetiştirmemiz mümkün değil. Altyapısı olmayan İlahiyatlarda ilmi gelenek kolay kolay oluşmaz. Yeni (yetişen)lerin (genç akademisyenlerin) oralarda durması ve

7 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nın hâl-i hâzırdakinden önceki başkanlığını yürüten hayatının en verimli zamanında yakalandığı hastalığa yenik düşerek vazifesi başında 01 Ağustos 2014 tarihinde rahmet-i Rahman'a kavuştu. Kendisinin doktora döneminden öğrencisi olmakla onur duyduğum kıymetli hocamızın Rızâ-i Bârî'ye nâil ve mekânının cennet olmasını Yüce Mevlâ'dan niyaz ediyorum.

görev yapması için teşvik edici unsurların ol-uşturul-ması (devreye sokulması/gir-mesi) kaçınılmaz ve göz ardı edilemez bir gerçektir. Farklı düşüncelere saygılı olmak gerekir. Eleştirelim ama suçlamayalım, aşağılamayalım. Fikir üretmek, emek ister. O zaman ona saygı duymak lazım gelir. Endişeyi gidermek (korkularımızı atmak/kaygılarımızdan sıyrılmak) gerekir. Kendi içinde bir tutarlılığı varsa katılmadığımız/benimsemediğimiz görüşleri/tezleri kabul edebiliriz. Düşünmeyenlerin hafızası daha çabuk körelir/yıpranır.

Prof. Dr. Şehmus Demir (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy. ve Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı): Lisansüstü çalışmalarımız, birbirinden ve toplumdan uzak hâlde. Bunlar genelde tarihle ilgili. İslâm dünyasında bu kadar problem mevcut iken konu sıkıntısı çekiyoruz demek, ne kadar doğru? İlahiyat alanıyla toplumun bağı birbirinden kopuk vaziyette. Kendimiz çalıp kendimiz oynuyoruz. Dışarıda bir karşılığı yok. Türkiye'deki birikimin mutlaka dışarıya yansıtılması icap eder. O yüzden onlar nezdinde, bizim bu tür çalışmalarımızın olmadığı sanılıyor. Bunları dışarıya aktarma ihtiyacı ve hatta zarureti var. Önümüzdeki sene sizi Gaziantep'te ağırlayacağız. Ankara çıtayı çok yükseltti. İnşallah sizi misafir edeceğiz. Tartışacağımız konuyu birlikte istişare ederek tespit edelim. Teşekkürler... Aşağıda verilen e-mail adresine önerilerinizi gönderebilirsiniz.

Nasrullah Hoca: E-posta yoluyla gelecek yılki konuyu, yapılan teklifler içerisinden seçerek belirleyelim.

Halis Albayrak: Tefsir konusunda; "Amacı, sahası, tarihi, kavramları ve sonucu/bugün geldiği nokta" alanında üç günlük bir tartışma düzenlenmesi elzemdir. Kur'an'ın mahiyeti ile alakalı mevzular, Tefsir'in konusu değildir, İslâm düşüncesinin meselesidir. İnsanın fikirlerinin değişmesinin müsebbibi Allah'tır, yani O'nun takdiridir. Tefsir, eğer bir bilim sahası ise onunla ilgili kavramsal/terimsel bir tartışma zeminine ihtiyacımız var. Özgürlükleri sonuna kadar kullanamayacağımız anlaşılıyor. Herkes farklıdır, bu da Allah'ın büyüklüğünü gösterir. Buna, imanımız gereği saygı duymamız icap ediyor. Kur'an'ın anlaşılıp anlaşılması da birbirine karıştırılmaması gerekir. Kur'an, sahabe tarafından pekâlâ anlaşılmıştır. Müfessirin görevi, onların nasıl anladığını araştırmak ve bulmaktır. Tefsir, tam da Hz. Muhammed'in ağzından çıkan kelimelerin o anda ne manaya geldiğini ortaya çıkarmaktır. Tefsirin yöntem ve ilkelerini takip ettiğimiz sürece hepimiz aynı sonuca varacaktır. Güzellikle ilmi birleştirmek lazım. Güzellik, estetiğin konusudur. Kur'an ilimdir, metin bir metindir. "İşledikleri fiile karşılık (suçlarının cezası olarak) hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının ellerini kesin." (5/Mâide,

38) ayeti bağlamında/örneğinde “kesin” demek, müfessirin görevi. Sonrası ise Kelâm, Fıkıh, Hukuk, Adalet ve Siyaset(in) konusudur. Bunun uygulanması için devlet aygıtına ihtiyaç vardır. Tartıştığımız konular, bizim boyumuzu kat kat aşan hususlardır. Birtakım sorunlar yaşansa da artık konuşmayı başarabiliyoruz. İnsanî tutumları güzel/hoş karşılamak lazım. Buraya teşrif etmekle ibnü’s-sebîl oldunuz. Katkıda bulunduğunuz, ilim ve fikirlerinizi paylaştığınız için hepimize ayrı ayrı teşekkür ederim, özellikle bildiri sahiplerine. . . Eksik, kusur ve aksamalar/aksaklıklar için özür ve af dileriz. Hayırlı yolculuklar temenni ederiz. Hepiniz Allah’a emanet olun! Sizi sevdiğimi dile getirmek istiyorum. Hem bilim şöleni hem de sevgi ortamı meydana getirdiğiniz için son derece mutluyuz.

Başkan, bayanları temsilen salondakilerden birine söz verme teşebbüsünde/tablebinde bulundu ama kimse cesaret ederek kalkıp konuşmadı. Bunun üzerine 50 yaşın üzerinde olan biri arandı. Doç. Dr. Kerim Buladı (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kıraat Öğr. Üy.) söz aldı: “Size oldukça az/sınırlı ilim/bilgi verilmiştir.” (17/İsrâ, 85) ve “Her ilim sahibinin üstünde (ondan) daha iyi (bir) bilen vardır.” (12/Yûsuf, 76) ayetlerini okuyarak/hatırlatarak eski âlimlerin; “Vellâhü a’lemü bimurâdihî = Onun, burada kast ettiği (anlatmak istediği) şeyi en iyi Allah bilir.” ifadesine yer verdi. Toplumun dindarlaşması için tefsircilere çok büyük görevler düştüğünü söyledi. Ayrıca İmam-Hatip okullarıyla yakından ilgilenmemiz gerektiğinin altını çizdi.

Ardından (adı Mürüvvet Akbel ve Yüksek Lisans mezunu olan) bir bayan, Almanya’da doğup büyüdüğünü ve burada lisans öğrenimi yaptığını söyledikten sonra burada gördüğü eğitimden dolayı “ümitsizliğe düştüğümü hissediyorum” dedi ama devamında hâlâ biraz daha ümidinin kaldığını belirtti.

Prof. Dr. Bilal Gökçır (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğr. Üy.): Konu sıkıntısı olması/çekilmesi durumunda kendilerine müracaat edilmesini söyledi ve eğer okumalarımızı/araştırmalarımızı güzel yaparsak bunun ortadan kalkacağını sözlerine ekledi.

Son olarak gelecek senenin sempozyum başlığını belirlemek üzere konu önerisinde bulunmak isteyenlere yönelik bir e-mail adresi duyurusu tahtaya yazılarak (perdeye yansıtılarak) yapıldı: hikaraarslan@hotmail.com

Böylece saat 17.30’da bir toplantı daha sona erdi ve önümüzdeki yıl –İnşallah- bir mani çıkmazsa 14. toplantıda bu sefer Gaziantep’te buluşmak üzere etkinlikler tamamlanmış oldu. Bu andan itibaren herkes için toparlanma, vedalaşma ve geri dönüş hazırlıklarına koyulma vakti başlamış oldu.

Bu arada, düzenleme komitesinin bizim için hazırladığı hediye paketi içerisinde çıkan en anlamlı ödülün, merhum Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* isimli muhteşem tefsirinin/eserinin Osmanlıca aslının DİB tarafından tıpkı basımlı/ofset baskılı nüshası olduğunu –şükran hislerimle- belirtmeliyim. Ayrıca tarafımdan hazırlanan ve 8. Tefsir Akademisyenleri İstanbul Toplantısı'nın bir hatırası/anısı sayılan ve henüz çıkan *Kur'an'ın Anafikri* adını taşıyan yeni kitap çalışmamın, daha mürekkebi kurumadan taze taze orada dağıtımının yapıldığını da ilave etmeliyim.

Bu anekdota son noktayı koymadan –bir kadirşinaslık göstergesi olarak- tarihe mühim bir not düşmek istiyorum: İslâmî ilimlere, bilhassa Kur'an'a ve kendi branşı olan Tasavvuf ve Felsefe'ye bunca sene okuttuğu derslerle, yazdığı onca eserlerle ve çeşitli platformlarda yaptığı konuşmalarla kendi çapında hizmet etmiş ve katkıda bulunmuş; yurt içi ve dışında, özellikle dine mesafeli kesimler/kitleler üzerinde ve batı dünyasında görüş ve düşünceleri ile etkili olmuş ve ilgi uyandırmış, birçok kişi gibi benim de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki lisans öğrenciliğim sırasında hocam olmuş Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi emekli Öğr. Üy. ve Dekanı)'ü, tam da bu yazıya son şeklini vermeye çalıştığım/uğraştığım günlerden birinde (22 Haziran 2016 Çarşamba) ve hem de –tevacuk eseri olarak- doğum gününe denk gelen bir günde (ki 72 yaşına henüz girmiş veya girmek üzere iken) kaybettiğimiz haberini aldık. Her faninin olduğu gibi merhumun da elbette seveni ve sevmeyeni vardı. Ancak her şeye rağmen din bilimleri sahasında bazı şeylerin tartışılmasına zemin hazırlamış, birtakım tabuların yıkılmasını sağlamış ve –burada sıralayamayacağımız- daha birçok ilki başarmış, olumlu-olumsuz pek çok eleştirinin muhatabı olmakla son birkaç on yıla damgasını vurmuş, hatta ekol nitelemesini hak etmiş diyebileceğimiz bir değer daha dünyamızdan göçtü ve 24.06.2016 tarihinde de defnedilerek aramızdan tamamen ayrıldı. Kim ne derse desin, hoca gerçekten âlim ve mütefekkir bir insan idi. Her beşer gibi o da kusurdan berî, hatadan masun değildi. İnşaallah, uzun sayılabilecek bir süre devam eden hastalığı müddetince katlandığı sıkıntılar ve çektiği acılar günahlarına keffâret olur dileğinde bulunurken dostlarımıza da şimdi, husumetleri inatla sürdürme ve kin gütme vakti değil kendisiyle birlikte bütün ölümlerimizi hayırla yâd etme zamanıdır diyoruz. Yetiştirdiği çok sayıda talebe ile geride bıraktığı ciltlerce kitabın, indinde/nezdinde sadaka-i cariyeye hükmünde değerlendirilmesini ve bu suretle/sayede amel defteri kapanmayarak müteveffa namına hayr u hasenât cümlesinden kabul buyurulmasını Cenâb-ı Hak'tan niyaz ediyoruz. Ayrıca bu vesileyle Rabbim, tüm geçmişlerimiz ve yetişmemiz, bu günlere ve bu seviyeye gelmemiz için şu veya bu şekilde bize emek verenlerle beraber hocamızın da taksiratını affetsin ve cümlesine lütfu, rahmeti, şefkati ve mağfiretiyle muamele eylesin. (Âmîn!)

İlâhiyât Tetkikleri Dergisi (İLTED) Yayın İlkeleri

1. İlâhiyât Tetkikleri Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayınlamak için ilâhiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2. İlâhiyât Tetkikleri Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için ise 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda *son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay* içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için, eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibraz edilmesi mecburidir.

5. Yayınlanması istenen yazıların aşağıdaki yazışma adresine biri isimli diğer ikisi isimsiz 3 çıktı halinde gönderilmesi gerekmektedir. Ayrıca eser, Microsoft Word ve pdf formatında elektronik posta adresine gönderilmelidir. Çeviri veya transkripsiyon çalışmalarında ise söz konusu 3 çıktıya ek olarak orjinal eserin 3 çıktısı gönderilmelidir.

6. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka bir yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

7. Yayınlanmayan yazıların gönderilen materyalleri, yazara geri iade edilmez.

8. Gönderilen yazılar editorya tarafından incelenir. Editöryanın temelde dikkate alacağı unsurlar, şunlardır:

- a. İngilizce ve Türkçe özet ve başlık bulunmalıdır.
- b. Makale, başlıklandırma, iç sistematik açısından mantıklı kurgulanmalıdır.
- c. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmalıdır.
- d. Giriş, Sonuç ve Kaynakçası mutlaka bulunmalıdır.

Bu ve benzeri kurallara uyulmadığı görülen yazılar, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.

9. Ön incelemesi yapılan eser, yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı *iki hakeme* gönderilir. Yazının gönderildiği *her iki hakemden* olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayınlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayınlanacağı çalışma sahibine bildirilir. *İki hakemin* olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayınlanmaz. *Bir* olumlu, bir olumsuz görüş belirtilirse, raporlarının içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından eseri ya 3. hakeme gönderme ya da reddetme şeklinde karar verilir.

10. Gönderilen yazıların hakem raporlarında;

a. “Yayınlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı ilgili sayıda yayınlanır.

b. “Düzeltilmelerden sonra yayınlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkte yapar. Düzeltilmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı yayın kurulunca kontrol edilir. Düzeltilmişse yayınlanır, aksi takdirde reddedilir.

c. “Düzeltilmelerden sonra görmek istiyorum” görüşü belirtilmiş ise, eser yazarına geri gönderilir. Düzeltilmelerden sonra yazı hakemlere arz edilir. Bu süreç sonrasında hakem raporları dikkate alınarak yazı yayınlanır.

d. Hakem raporuna gerekçeli olmak kaydı ile yazarın itiraz hakkı vardır. Yayın kurulu, hakem ile itiraz raporunu incelemek suretiyle eserin yayınlanıp yayınlanmaması hakkında karar verir.

e. “Yayınlanamaz” görüşü belirtilmiş ise yazı yayınlanmaz.

11. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

12. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden yazara bir(1) adet gönderilir.

13. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

14. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

17. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, İlahiyat Tetkikleri Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe Öz ve İngilizce Abstract ve Anahtar Kelimeler/Keywords italik olarak, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Office Word programında Sayfa Ebadı: 17x24 olacak şekilde ve içerişi "Book Antiqua" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 14,5 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek cd ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 3,5 cm., alttan 3,5 cm., soldan 1,75 cm, sağdan 1,75 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, "8 punto"; "tek" satır aralıklı ve ilk satır "asılı-0.4 cm." olarak ayarlanmalıdır.

3. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelemleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda/dipnotlarda yazar isimleri soyad, ad sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece

soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m.” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir. Ayrıca Kaynakçada makale, ansiklopedi maddesi ve yayımlanmış bildirilerin sayfa aralıkları tam olarak verilmelidir.

6. “Kaynakça”da yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre no, sûre ismi, ayet numarası (2. Bakara, 15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sittede yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Muslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

Not: Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.

Uygulamalı Örnekler

Kitap:

Kabaklı, Ahmet, *Şiir İncelemeleri*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 2. baskı, İstanbul 2003, s. 18.

Editörlü Kitap:

Özler, Mevlüt, “Ehl-i Sünnet”, *Kelam El Kitabı*, editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 115

Kitap bölümü:

Altuner, Nuran, “Klâsik’te Sebki Hindî”, *Sanat ve Klâsik*, haz. Halit Özkan, Klâsik [Yay.], İstanbul 2006, s. 149.

Tez:

Aydın, Abdullah, *Hanyalı Nûrî Osmân Dîvânı*, Doktora Tezi, danışman: İsmail Hakkı Aksoyak, Gazi Üniversitesi, 2009, s. 142-143.

Çeviri kitap:

Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982, s. 347.

Kurum Yayınları:

TÜBİTAK, 21. Yüzyılda Bilimsel Yayıncılık: Hedefler ve Yaklaşımlar, TÜBİTAK, Ankara 2002.

Yazarı Olmayan Yayın:

The Chicago Manual of Style (14th edition), The University of Chicago Pres, Chicago, 1993.

Makale:

Çağlar, Behçet Kemal, “Eskilere Nazireler: Şeyh Galib’e Nazire”, *Şadırvan*, c. I, sy. 24, 1949 (Eylül), s. 5.

İki yazarlı yayın:

Gökdemir, Sevgi-Gökdemir, Ayvaz, *Lise ve Dengi Okullar İçin Nazım Yönüyle Yardımcı Edebiyat Kitabı 3*, Ötüken Yay., İstanbul 1982, s. 59.

İkiden fazla yazarlı yayın:

Aça, Mehmet, v.dğr., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, Kriter Yay., İstanbul 2009, s. 5.

Ansiklopedi Maddesi:

Kara, Ömer, “el-Müfredât”, *DİA*, İstanbul 2006, I, 504-505.

Tarihsiz yayın:

Kocatürk, Vasfi Mahir, *Divan Şiiri, Bugünkü Dile Çevrilmişleriyle*, Buluş Yay., Ankara, tsz., s. 178.

Tebliğ:

Kara, Ömer, “Musa Kazım Efendi`nin Hayatı ve Eserleri”, *Erzurumlu Şeyhulislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*, Tebliğ ve Müzakereler, Atatürk Üniversitesi Yay., s. 43-100.

İletişim Adresi:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlâhiyât Tetkikleri Dergisi Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ömer KARA (Editör)

Tlf: 0442 231 21 53

Gsm: 0505 476 09 16

Dergi e-posta adresi: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr