

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

MİZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896

Sayı / Number / 5: العدد • Yıl / Year / 2017: السنة

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır. /
Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is an international peer-reviewed biannual journal. /
میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة نصف سنوية.

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi /
The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi University/
المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة إزمير كاتب شلبي
Prof. Dr. Saffet KÖSE
Dekan / Dean / العميد

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editorial Director / مدير التحرير /
Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

Editör / Editor / رئيس التحرير /
Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

Editör Yardımcıları / Assistant Editors / مساعلو رئيس التحرير /
Doç. Dr. Mehmet DİRİK, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*, • Dr. Öğr. Üyesi Eyup AKŞİT, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*, • Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*, • Dr. Öğr. Üyesi Hakkı KARAŞAHİN, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير /
Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*, • Prof. Dr. Bilal GÖKKIR, *İstanbul Üniversitesi*, • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, *University of St. Thomas*, • Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*, • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, *Marmara Üniversitesi* • Prof. Dr. Sukrija RAMIĆ, *University of Zenica*, • Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*, • Doç. Dr. Sevgi TÛTÛN, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

Danışma Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية /
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, *Necmettin Erbakan Üniversitesi*, • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, *Qatar University*, • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, *Victoria University*, • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, *Uludağ Üniversitesi*, • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, *Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi*, • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, *Uludağ Üniversitesi*, • Prof. Dr. David JASPER, *University of Glasgow*, • Prof. Dr. David THOMAS, *University of Birmingham*, • Prof. Dr. Ednan AŞLAN, *Universität Wien*, • Prof. Dr. Enes KARİC, *Univerzitet u Sarajevu*, • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, *Yale University*, • Prof. Dr. Hamid ALGAR, *University of California, Berkeley*, • Prof. Dr. Himmet KONUR, *Dokuz Eylül Üniversitesi*, • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, *Universiti Teknologi Malaysia*, • Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, *İstanbul Üniversitesi*, • Prof. Dr. Mehmet AKGÛL, *Necmettin Erbakan Üniversitesi*, • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, *Şehir Üniversitesi*, • Prof. Dr. Mustafa KARA, *Uludağ Üniversitesi*, • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, *University of Kentucky*, • Doç. Dr. Necdet ŞENGÛN, *Dokuz Eylül Üniversitesi*, • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, *SUNY*, • Prof. Dr. Ramazan EGE, *Uşak Üniversitesi*, • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, *İstanbul Üniversitesi*, • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, *Dokuz Eylül Üniversitesi*, • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*, • Prof. Dr. Vecdi AKYÛZ, *Marmara Üniversitesi*, • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, *University of Oxford*, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, *Columbia University*, • Prof. Dr. Zekeriya GÛLER, *İstanbul Üniversitesi*

Arapça Redaksiyon / Arabic Redaction / التدقيق اللغوي (اللغة العربية) /
Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*, • Dr. Öğr. Üyesi Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*, • Dr. Öğr. Üyesi Suliman ALOMİRAT, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*, • Öğr. Gör. Adem ÇALAR, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

Sekreteryası / Secretary / سكرتارية /
Arş. Gör. Muhammet Ferruh ORUÇ, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*, • Arş. Gör. Abdurrahman AKBOLAT, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*, • Arş. Gör. Muhammed Taha TOPÇU, *Izmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

Grafik Tasarım / Graphic Design / التصميم الجرافيكي /
Furkan Selçuk ERTARĞİN

Kapak Tasarımı / Cover Design / تصميم الغلاف /
Dr. Öğr. Üyesi Uğur BAKAN

Hilal Hattı / Crescent Calligraphy / خط الهلال /
Hattat İsmail ÖZTÛRK

Baskı / Printed by / الطباعة /
Limit Ofset

Maltepe Mah. Litros Yolu 2. Mat. Sitesi ZA13, Topkapı, İstanbul • limitofset.com • Tel: +90 212 567 45 35

İletişim / Correspondence / مراسلة /
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir
Tel.: +90 232 329 35 35 (içhat 8701-8721) • dergipark.gov.tr/mizan • mizanulhak.org • mizanulhak@ikc.edu.tr



Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım İlke ve Kurallarımız, *dergimizin sonunda yer almaktadır.*

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول. المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة.

شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

İçindekiler

Table of Contents

جدول المحتويات

ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

Ebü'l-Hasan el-Eş'ari'nin Siyaset Anlayışı-II

Ehl-i Sünnette Siyaset Anlayışı: Eş'ariyye Yorumu

Abu Hasan al-Ash'ari's Understanding of Politics (The Caliphate/Imamate)-II

The Political (The Caliphate/Imamate) Sense of Ahl Al Sunnah: Ash'ari Viewpoint

Tahsin YILDIRIM 11-42

Serahsî'nin Usûl ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ Adlı Eserlerinde "İlletin Tahsîsi"

"Tahsîs al-İlla" in Sarahsî's Usul and Gazzalî's Mustasfa

Ahmet AYDIN 43-63

Arap Dilinde İsm-i Fâilin Tamlanan Olarak Yer Aldığı Lafzî İsim Tamlamaları ve Türkçeye Çevirisi

The Literal Noun Phrases in Arabic That the Nomina Agent was Included as a First Term and Turkish Translation of It

Eyup AKŞİT 65-85

Kant'ın Kadınlarla İlgili Görüşlerinin Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi

Evaluation of Kant's Views on Women in the Context of Moral Philosophy

Firdevs DEMİR 87-99

الإفاضة في إبطال إضافة أسماء الشرط الظرفية الجازمة إلى الجمل

Zarfiyyet İfade Eden, Cezmedici, Şart İsimlerinin Cümlelere İzafesinin İptali Hususunda Etraflıca Bir İnceleme

The Elaboration at Abolition of Possessive (Genitive) Construction

Muhammed Halid EL-RHAVİ - محمد خالد الرهاوي 101-113

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب

Tijana KRSTIC, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları (15-17 Yüzyıllar)*

Zarife ALBAYRAK 117-120

İlhan KUTLUER, *Felsefi Gök Kubbemiz*

Mehmet DEMİR 121-124

YAZIM İLKELERİ / GUIDELINES / قواعد النشر

Yazım İlke ve Kuralları 125-130

Author Guidelines 131-135

قواعد النشر 136-140

Editörden

Cenâb-ı Hakk'a sonsuz hamd, Habib-i Edibine salâtu selam ederim.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*nin okumakta olduğunuz beşinci sayısı, emek mahsulü bilimsel çalışmalarını paylaşmak, beşeri bilgi birikimine katkı sunmak isteyen değerli yazarlarımızın çalışmalarını siz kıymetli okuyucularımızın ve bilim dünyasının ilgisine sunmaktadır. Yaratılanı fikir, yaratıcıyı zikir, amelde kemal gayesine hizmet etmesi ümit edilen bu yazıların kendilerinden bekleneni gerçekleştireceği düşüncesinin heyecanını yaşıyoruz. Bütün kusurlarımıza rağmen bu his ve düşünceler, tükenmeyen ümit ve azim ile geleceğe bakarak çalışmalarımıza devam ediyoruz.

*MİZAN'*ın beşinci sayısı, beş araştırma, iki kitap tanıtım yazısından meydana gelmektedir. Araştırma yazıları bölümünde, beş makale yer almaktadır. Birinci yazı, dördüncü sayımızda ilki yayınlanan Öğretim Görevlisi Tahsin Yıldırım'ın "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Siyaset Anlayışı-II: Ehl-i Sünnette Siyaset Anlayışı: Eş'ariyye Yorumu" başlığını taşımaktadır. İmamet, hilafet tartışmalarında Eş'arî ekolün bakış açısının ele alındığı bir çalışmadır. İkinci yazı, Doç. Dr. Ahmet Aydın'ın "Serahsî'nin *Usûl ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ* Adlı Eserlerinde 'İlletin Tahsîsi'" başlıklı makalesidir. Burada yazar, İslam hukuk usulü problemlerinden illetin tahsisini fukahanın yöntemini benimseyen Serahsî'nin *Usûl*, mütekelliminin yöntemini takip eden Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* eserleri bağlamında incelemektedir. Üçüncü araştırma yazısı, Dr. Öğretim Üyesi Eyup Akşit'in "Arap Dilinde İsm-i Fâilin Tamlanan Olarak Yer Aldığı Lafzî İsim Tamlamaları ve Türkçeye Çevirisi" başlıklı çalışmasıdır. Arapça grameri alanında isim tamlamasının özel bir bölümü olan lafzî isim tamlamasında tamlanan olarak ism-i fâile ve bu türden tamlamaların Türkçe'ye çevirisine odaklanmaktadır. Dördüncü yazı, Felsefe yüksek lisans programını başarıyla tamamlamış bulunan Firdevs Demir'in "Kant'ın Kadınlarla İlgili Görüşlerinin Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi" başlığını taşımaktadır. Konudan da anlaşılacağı üzere yazar burada, aydınlanmanın en önemli filozoflarından olan Kant'ın kadınlar hakkındaki görüşlerini araştırmakta ve bunların Kant'ın ahlak felsefesi ile çelişmesine ilişkin değerlendirmelerde bulunmaktadır. Beşinci

ve son araştırma yazısı ise, Muhammed Halid Rhavi'nin Arapça kaleme aldığı "الإفاضة في إبطال إضافة أسماء الشرط الظرفية الجازمة إلى الجمل" ("Zarfiyyet İfade Eden, Cezmedici, Şart İsimlerinin Cümlelere İzafesinin İptali Hususunda Etraflıca Bir İnceleme") başlıklı yazıdır. Bu çalışma, Arap dili ile ilgili bir inceleme olup zarfiyyet anlamı taşıyan, cezm edici, şart edatlarından sonra gelen cümlelerin irabını konu edinmekte, bir takım yeni tespitlerde ve önerilerde bulunmaktadır. Kitap tanıtımı bölümünde ise iki tanıtım yazısı yer almaktadır. Bunlardan ilki, tanıtımını Tarih programı doktora öğrencisi Zarife Albayrak'ın yaptığı Tijana Krstic'in *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları (17-15 Yüzyıllar)* başlıklı kitabına dairdir. Osmanlı Devleti'nin ihtida hareketlerine ve mühtedilere ilişkin aldığı tavırlarında zaman içinde görülen değişikliklerin anlaşılmasına yönelik bu kitabı, daha önce okumamış olan okuyucularımızın ilgisine sunuyoruz. İkinci kitap tanıtım yazısı da İslam Felsefesi Araştırma Görevlisi Mehmet Demir'in kaleme aldığı İlhan Kutluer'in *Felsefi Gök Kubbemiz* başlıklı kitabına ilişkindir. İslam düşüncesinin farklı konularının ele alındığı yazılardan oluşan bu kitabın, özellikle İslam Felsefesi öğrencilerinin ve bu alana ilgi duyan diğer okuyucularımızın bilgi ve düşünce birikimine önemli katkılarda bulunacağı bir çalışma olduğunu düşünüyoruz. Beşinci sayımız, önceki sayılarda da olduğu gibi, çalışmalarını dergimiz MİZAN'a göndermek isteyen değerli yazarlarımıza yazılarını düzenlemede rehberlik edecek Türkçe, İngilizce ve Arapça yazım ilkeleri ile son bulmaktadır.

Siz kıymetli yazar ve okuyucularımıza bu vesileyle hatırlatmak isteriz ki beşinci sayımızda ve MİZAN'ın önceki sayılarında yayımlanan tüm yazılara, elektronik ortamda, <http://acikerisim.ikc.edu.tr:8080/xmlui/handle/708/11469> DSpace internet sayfamızdan, <http://dergipark.gov.tr/mizan> ve <http://mizanulhak.org> adreslerimizden ulaşılabilir.

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'nin beşinci sayısının çıkmasını çalışmalarıyla mümkün kılan başta yazarlarımız olmak üzere tüm emek sahiplerine teşekkürü bir borç bilirim. Bilimsel araştırma ürünü her tür yazınızı beklediğimizi, bilim dünyası ile bunları paylaşmaktan büyük mutluluk duyacağımızı ifade etmek isterim.

Gayret bizden, tevfik şanı yüce Allah'tandır.

Son sözüümüz, âlemlerin Rabbi olan Allah'a (c.c.) hamd olsun.

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ
Editör

Araştırma Yazıları
Research Papers
البحوث



Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Siyaset Anlayışı-II Ehl-i Sünnette Siyaset Anlayışı: Eş'ariyye Yorumu^{*}

Öz: Bu makalemizde ilk olarak, İslam mezheplerinin siyasete ve siyasi konulara ait anlayışları ana hatlarıyla ortaya konuldu. Daha sonra İslâm dininin büyük çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i Sünnet Mezhebi'nin ana ekollerinden biri olan Eş'arilik mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin yaşadığı dönemdeki sosyo-politik durum ve fikri gelişmeler, Eş'arî'nin siyasete karşı tutumu ve siyasetle ilgili görüşleri gibi konular ele alındı. Bu konu incelenmeden önce İslam dininin ana kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetinde siyaset, siyaseti çağrıştıran kavram ve görüşler ile Hz. Peygamber sonrası dönemde Müslümanların tarihinde siyasetin gelişim süreci üzerinde duruldu.

Anahtar Kelimeler: İmamet, Hilâfet, Siyaset, Haricilik, Mürcie, Şia, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Eş'arilik.

Abu Hasan al-Ash'ari's Understanding of Politics (The Caliphate/Imamate)-II

The Political (The Caliphate/Imamate) Sense of Ahl Al Sunnah: Ash'ari Viewpoint

Abstract: In this study, we have initially given an outline of the understandings related to the politics and political issues of the Islamic sects. Afterwards, issues such as socio-political conditions and intellectual developments in the time of Abu Hasan al Ash'ari, the founder of Ash'ari sect, which is one of the main schools of Ahl al Sunnah sect and constitutes the great majority of the Islamic Religion; and his attitude and views towards politics have been discussed. Before discussing this topic, we have dwelled on the politics, concepts and views that evoke politics in the Quran and the Sunnah of the Prophet which are the main sources of Islamic Religion and on the development process of politics in the history of Muslims following the period of the Prophet.

Keywords: Imamate, Caliphate, Politics, Khariji, Murjiah, Shia, Mutazila, Ahl al Sunnah, Ash'arism.

Tahsin
YILDIRIM^{**} 

* Bu makale, yazarın "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Siyaset Anlayışı" isimli yayımlanmamış yüksek lisans tezinden türetilmiştir. Aynı zamanda yazı, konuyla ilgili iki çalışmanın ikinci kısmıdır.

** Öğr. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. E-Posta: tahsin.yildirim@ikc.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7287-559X>

Giriş

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından hemen sonra, Müslümanların işlerini idare edecek, İslam dinini koruyacak, can, mal ve inanç hürriyetini muhafaza edecek bir halifenin seçimi meselesi ortaya çıktı. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi ile durulmuş gözüken siyasî tartışmalar, Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra onun yerine geçecek olan halifenin seçiminde hakeme başvurulması neticesinde ilk haricî fikirlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Cemel Vak'ası, Siffin Savaşı, Hakem olayı ile beliren siyasî ayrışmalar, Hz. Ali'nin şehid edilmesi ile iyice belirginleşerek fitne kapıları sonuna kadar açıldı. Sonrasında İslam siyaseti alanında köklü bir ihtilaf ortaya çıktı ve bu fitnenin gölgesi altında Şiilik mezhebi ortaya çıktı. Birbirlerine zıt "Şii" ve "Haricî" diye adlandırılan bu iki mezhebin ortaya çıkışıyla bahsedilen mezheplerin arasında orta yolu tutan, sonradan "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" diye adlandırılan bir akım da meydana gelmiştir.

Siyasî ihtilaflar veya siyasî mezhepler, her ne kadar siyasî eğilimlerle ortaya çıkmışlarsa da İslâm siyasetinin tabiatı gereği devamlı din ile bağlı kalmış ve bu siyasetin temelini din oluşturmuştur. Bu sebeple İslam siyasî mezhepleri dinin etrafında meydana gelmiş, bazen ona çok yaklaşmış bazen de İslam prensiplerinin dışına çıkarak ondan uzaklaşmıştır. Bu siyasî mezhepler zamanla dinin temel prensipleri olan itikadî meselelere temas ederek inanç ve iman hakkında kendilerine ait görüşler ortaya koymuşlardır.

Mu'tezililerin fıkıh ve hadis âlimlerine karşı giriştikleri hücumlar ve düşmanlık daha da şiddetlenmiş, Müslümanlar Mu'tezilî âlimlerin iyiliklerini, İslam'ı savunmalarını, İslam uğrunda çektikleri eziyetleri, küfür ehline karşı mücadelelerini unutmışlardı. Müslümanlar bunları, siyasî otoriteyi onlara karşı kendileri gibi düşünmeyen fıkıh ve hadis âlimlerine siyasî baskı yaptırımları ile tanımaya başlamıştı. Müslümanların birbirlerini küfür ile itham ederek canlarını ortaya koyarak mücadele ettikleri bir dönemde, Eşarî âlimleri İslam'ın birleştirici, uzlaştırıcı ve tüm Müslümanları kuşatıcı mesajını öne çıkararak İslam coğrafyasında ortaya çıkan baskı, zulüm ve akan kardeşkanını durdurmak için mücadeleler vermişlerdir.

"Ebu'l-Hasan el-Eşarî'nin Siyaset Anlayışı" isimli yayınlanmamış yüksek lisans tezinden üretilen ve ilk bölümü daha önceki sayıda yayınlanan makalenin devamı olan bu makalede Eşarî âlimlerinin siyasî konulara ilişkin görüşleri işlenmiştir.

1. Halifede Aranılan Şartlar

Ehl-i Sünnet ve Eş'arî âlimleri devleti, hakkı ve adaleti tesis eden bir disiplin olarak görmektedir. Onlara göre siyaset sanatların en önemlilerindedir. Bundan dolayıdır ki siyaseti yerine getiren devlet başkanının insanları yönetme sanatı alanında yetenekli olması gerekir.¹ Birlikte yaşayabilmek için karşılıklı tahammül ve hoşgörü gereklidir. Toplumda herkesi memnun etmek mümkün değildir. Siyasetin de mümkün olan en çok insanı memnun etme gayretinde olması gereklidir. Bir anlamda siyaset, toplumun değişik kesimlerinin çıkarlarını dengeleme sanatıdır.² Eş'arî âlimleri, devlet başkanının sahip olması gereken özellikleri belirlemiş ve eserlerinde tafsilatlı olarak bunlardan bahsetmişlerdir. İmam Eş'arî'nin eserlerinde devlet başkanının sahip olması gereken özelliklerden bahsetmese de, yakın dönem Eş'arî âlimleri onun görüşlerini belirtmişlerdir.³

Genel olarak hilafette aranılan şartlar şu başlıklar halinde ele alınmıştır: Devlet başkanının Müslüman, erkek ve hür olması, ilim sahibi olması, göz, kulak gibi duyu organlarının, vücut azalarının yerinde olması, zalim ve fasık kimse olmaması, adayların içerisinde efdal olması, zahir olması ve Kureyşî olması.⁴ Bu maddeler detaylı şekilde aşağıda yer almaktadır.

1.1. Mükellef Olmak (Teklif)

Teklif, muhataba külfet yüklemek anlamına gelir. Terim olarak ise, yüce Allah'ın, sonunda ulaşacakları büyük mükâfatlar karşılığında kullarına bazı sorumluluklar yüklemesidir. Teklif eden yüce Allah, teklifin muhatabı ise kullardır.⁵

Teklif kelime olarak, bir kimseye sıkıntı, zahmet, eziyet ve meşakkat verecek bir işi yapmasını emretmek, muhataba külfet yüklemek, teşvik etmek, bir şeye düşkün olmak, bir işi güçlüğüne rağmen üstlenmek, birine zor bir işin yapılmasını yüklemek, anlamlarına gelir. Fıkıh ıstılahında ise, Şari'nin bir işin yapılıp yapılma-

- 1 Cengiz Kanık, "Eş'arî Gelenekte Devlet Başkanlığı," *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Eş'arilik Sempozyumu*, (İstanbul: Beyan Yay., 2015), 443.
- 2 Bülent Ünal, "İslam ve Siyaset Üzerinde Düşünceler," *DEÜİFD*, 13 (2001), 169.
- 3 Ebü'l-A'la Mevdüdi, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli (İstanbul: Hilal Yay., 1980), 352.
- 4 Ebü Hasan Ali b. Muhammed b. el-Habib el-Basri el-Bağdadi el-Maverdi, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yay., 1994), 31-32; Muhammed b. Hasan b. Muhammed b. Ahmed b. Halef İbnu el-Ferra', *el-Ahkamu's-Sultaniyye li'l-Fera'*, (Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 25-29; Mevdüdi, *Hilafet ve Saltanat*, 352, M. Beşir Eryarsoy, *İslam Devlet Yapısı*, (İstanbul: İşaret Yay., 1988), 166-183.
- 5 Mustafa Bozkurt, "Eş'arî ve Kadı Abdülcebbar'ın Görüşlerinin Mukayesi," *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: Beyan Yay., 2015), 152.

masını talep etmesi anlamına gelmektedir. Teklifin esasında akıl ve idrak vardır; yani akıl ve idrak, teklifin temel şartlarıdır. Çünkü teklif ile kast edilen şey, hitabın aslını anlamaya dayandığı gibi, onun tafsilatını da idrak etmeye dayanmaktadır. Teklif konusu her ne kadar doğrudan doğruya fıkıh ilmini ilgilendiren bir konu ise de kelim ilminin de incelediği konular arasındadır ve insanın fiillerinin bir parçası sayılmıştır. Kelim mezheplerinin çok farklı teklif anlayışları vardır.⁶ Ayrıca, mükellefin yükümlü olmasına da teklif denir.⁷ Dini sorumluluklarla sorumlu tutulan, söz ve davranışlarına dünya ve ahirete yönelik sonuçlar bağlanan akıl ve baliğ olan insana mükellef denir.

İmam Eş'arî, insana sunulan (teklif edilen) Allah'ın emirlerine boyun eğme ve yasaklarından kaçınmadan ibaret olarak teklifin, bunları yerine getirecek, sağlıklı bir beden ve sağlam organlarla mümkün olacağını ifade etmiştir. O, teklif için sağlıklı bir akıl ve nesnelere özelliklerini birbirinden ayırabilecek kadar duyu ve duygulara ihtiyaç duyduğunu, kavrama ve ayırma yetisinin sağlam olmadığı akla, dinî teklifin mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁸

Mükellef olmak sadece insana hasır. İnsanın da mükellef olabilmesi için bazı şartları taşıması gerekir. Kişinin teklife ehil sayılabilmesi için kendisine yöneltilen hitapları anlayabilmesi ve gereğini yerine getirebilecek güçte olması gerekir. Yani kişinin temyiz gücüne sahip olması, buluğa ermesi gerekir. Dolayısıyla akıl hastaları ve çocuklar mükellef sayılamaz. İslam düşüncesinde, genel olarak insanın sorumlu bir varlık olduğu, teklife muhatap olduğu, fiillerinde ahlaki sorumluluklarının olduğu kabul gören hususlardandır.⁹

Sonuç olarak, devlet başkanının İslam hukukunda tanımlanan mükellefin şartlarını taşıması, yani akıl sahibi, temyiz gücüne sahip ve buluğ çağına girmiş olması gerekir.

1.2. Müslüman Olmak

Eş'arî'nin eseri olan *el-İbane*'de selef âlimlerinin, Müslüman liderleri kabullenmek ve onlara itaat etmenin gerekliliği konusunda icma ettiğini ifade ederek, Müslüman kitlenin idaresine cumhurun talebi ile veya darbeyle geçen liderin öncelikli olarak Müslüman olması gerektiğini açıkça ifade etmiştir.¹⁰

6 Seyyid Şerif el-Cürcanî, *Kitabü't-Ta'rifat*, (Beyrut: Darul-Kutub el-Arabi, 1405), 19.

7 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşr., 2010), 417.

8 Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbane*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yay., 2010), 146-147.

9 Bozkurt, "Eş'arî ve Kadî Abdülcebbar'ın Görüşlerinin Mukayesi," 154-155.

10 el-Eş'arî, *el-İbane*, 153.

İslam'ı ayakta tutacak ve İslam toplumunun başına geçecek yöneticilerin Müslüman olmasından daha tabii bir şey olamaz. İslam'a inanmayan bir kimsenin, İslam'ın hedef ve gayelerini gerçekleştirebileceğine inanmak ve ona güvenmek imkânsızdır.¹¹

Cüveynî'ye göre Müslüman olmayan kişileri idari işlerde görevlendirmenin sakıncalı tarafı, onların din ve dünya işleri konusunda tam bir güvenilirlik vasfına sahip olmamasıdır. Bu konuda o şöyle der: "Sözünde, amelinde ve tasarruflarında mevsuk/güvenilir olmayan, haberleri merdud/reddedilmiş olan, Müslümanlar hakkındaki şahitliği makbul olmayan birisine imamet işinde nasıl güven duyulur? Hâlbuki biz, din konusunda onun şerrinden emin olmadığımız gibi her konuda onun zararından endişe duymaktayız. Üstelik Kur'an ve sünnet kâfirlere dayanmayı, onlara güvenmeyi ve onların sırlarımıza vakıf olmalarını da yasaklamıştır." Cüveynî, "Kendinizden başkasını sırdaş edinmeyin. Çünkü onlar sizlere zarar vermekten kaçınmazlar,"¹² "Yahudileri ve Hıristiyanları dostlar (veliler/yöneticiler) edinmeyin"¹³ ayetlerinden hareket ederek bu görüşünü delillendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca görüşünü, Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Ben, müşriklerle içli dışlı olan Müslümanlardan beriyim. Her ikisinin ateşlerinden de emin olunamaz."¹⁴ hadisine de dayandırmaktadır.¹⁵

Müslümanların kendilerinden olan devlet başkanlarına itaatı emreden ayetin yanında, kâfirlerin müminlere veli (dost, idareci) olamayacağını belirten ayetler de vardır. Bunlardan: "Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri veliler (dost, hükümdar, kumandan) edinmesin."¹⁶ ve bu mealdeki ayetler,¹⁷ bu konuda hiçbir tereddüte yer vermeyecek kadar açıktır. Ayrıca Yüce Rabbimiz bizlere Kendisine, Resulüne ve emir sahiplerine itaat etmeyi emrederken,¹⁸ idarecilerin Müslümanlardan olması gerektiğini özellikle vurgulamıştır.

Hz. Ömer, devlet başkanlığı bir tarafa, kamu görevlerinden herhangi birinin bile Müslüman olmayan kimselere verilmesini uygun bulmamış, Ebû Musa el-

11 el-Mevdudî, *Hilafet ve Saltanat*, 352; Eryarsoy, *İslam Devlet Yapısı*, 168.

12 Al-i İmran, 2/118.

13 Maide, 5/51.

14 Ahmed b. Amr b. Ed-Dahhâk Ebûbekir eş-Şeybanî, *el-Ahad ve'l-Mesani*, thk. Bâsım Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyâd: Daru'r-Raye 1991), II, 468.

15 Ebü'l-Maalî Abdulmelik b. Abdillâh Cüveynî, *Giyasu'l-Umem fi İltiyâsî/z-Zulem*, thk. Mustafa Ali (Beyrut: Daru'z-Zahim, 2007), 155; M. Salih Geçit, "Cüveynî'nin İmamet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, VII, 34 (2010), 396.

16 Al-i İmran, 3/28. Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Mealî Hakim*, (İstanbul: Risale Yay., 1969), I, 87.

17 Nisa, 4/89, 115, 119, 120; Maide, 5/51, 80, 81.

18 Nisa, 4/59.

Eş'arî'nin Hıristiyan birisini kâtip olarak görevlendirmesini kınamış ve ona şiddetle karşı çıkmıştı.¹⁹

Sonuç olarak, İslam devletinin başkanlığına gelebilecek olan kişi, İslam'ı, İslam'ın hükümlerini, bu hükümlerin doğruluğunu, bunların her bakımdan en üstün, en mükemmel olduğunu kabul etmelidir. Ayrıca bütün insanların dünya ve ahiret mutluluğunun sağlanabilmesinin yine bu hükümlerin tam olarak uygulanmasına bağlı olduğuna iman etmesi gerekir. Kişi, tüm bu çerçevedeki düşüncesini pratik olarak da kabul ettiğini uygulamaları ile ortaya koyabilmelidir.

1.3. Erkek Olmak

Devlet başkanlığı görevi oldukça ağır olduğu için fizikî ve psikolojik olarak güçlü olmayı gerektirir. Kadınların fizikî ve psikolojik yapıları itibarı ile bu yükü kaldırmalarının zor olduğu, yaratılışlarının böyle bir görevi yapmaya elverişli olmadığı düşünülür. Diğer taraftan ise sürekli diğer devletler ve kendi ülkesindeki devlet adamları ile oturup kalkmayı gerektiren bir görevdir. Kadının yabancı erkeklerle münasebetlerine ise ancak zaruretin gerektirdiği ölçüler içerisinde müsaade edilmiştir.²⁰

İmam-ı Eş'arî, *el-İbane* adlı eserinde Allah'ın emir ve yasaklarının bütün insanlara ulaştırılmasında büyük bir sorumluluk gerektiren peygamberlerin kadınlardan olabileceğini ifade etmesine²¹ rağmen eserlerinde kadınların imameti hakkında herhangi bir bilgi ve kanaate ulaşılamamıştır.

Eş'arî âlimlerinden Cüveynî, kadınların erkeklerin kendileri üzerinde kaim olmaları sebebiyle kendi evlerinde yaşayıp toplumdan uzak kaldıkları ve yapmak zorunda oldukları işlerinden direkt olarak siyasî ve idarî işlerle ilgilenme imkânı bulamadıklarını, dolayısıyla kadınların, siyasî tartışmalarda erkeklerle karşı karşıya gelip çalışamayacaklarını ifade etmiştir.²²

İbn Hazm, kadının devlet başkanı olamayacağı konusunda bütün Ehl-i Kible'nin ittifak ettiğini ifade eder.²³

19 Geçit, "Cüveynî'nin İmamet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü," 399; Eryarsoy, *İslam Devlet Yapısı*, 170.

20 Eryarsoy, *İslam Devlet Yapısı*, 170.

21 el-Eş'arî, *el-İbane*, 154.

22 el-Cüveynî, *Giyasu'l-Umem fi İltiyâsi'z-Zulem*, 102.

23 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Fasl fi Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, (Beyrut: Daru'l-Kü-

El-Maverdî ise, fukahanın, "erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur"²⁴ ayetinin delaleti ile halifenin erkek olması gerektiğini söylediklerini ifade etmiştir.²⁵

Yine Ehl-i Sünnet âlimleri, kadının halife olamayacağına delil olarak ortaya koydukları, Peygamberimiz (s.a.v.)'in İran'ın başına kadın bir hükümdar geldiği haberini duyunca söylediği, "İşlerini kadınlara havale eden bir kavim asla felah bulmaz"²⁶ hadisidir. Konuyu ispat şeklinde ifade edilen hadislerin başında ise kadınların akıl ve din yönünden noksan olduklarını beyan eden Müslim Hadisi²⁷ gelmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri bu gibi nassları delil göstererek halifenin erkek olması şartını aramışlardır.

Sonuç olarak, İslam hukukçuları ve kelamcılar, halifenin erkek olmasını şart koşmuşlardır. Konuyu ayet ve hadisler delil getirerek, özellikle orduya komutanlık etme, bizzat savaşa katılmak gibi zor işler ve namaz kıldırmak gibi dini görevleri dikkate alarak hilafette erkeklik şartının gereğini belirtmişlerdir.²⁸ Ancak İslam'ın kadın ile ilgili bu ve buna benzer diğer hükümleri, erkeğe ayrıcalık tanıdığı anlamına gelmemektedir. Aksine İslam, hiç kimseye gücünün yetmeyeceği bir yükü yüklemeyi, fitratında olmayan hiçbir şeyden dolayı onu sorumlu tutmaz.

1.4. Akıl-Baliğ Olmak

İmam-ı Eş'arî'nin günümüze ulaşan eserlerinde, imametın şartlarından olan akıl sahibi ve buluğ çağında olması ile ilgili bilgi ve kanaate rastlanmamıştır. Ancak,

tub el-İlmiyye, 1995), IV, 110.

24 Nisa, 4/34.

25 el-Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 138.

26 Ebû Abdurrahman, Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasani en-Nesai, *es-Sünenü's-Suğra li'n-Nesai*, thk. Nureddin Nasruddin el-Albani, (Riyad: Mektebetu'l-Maârif, 1986), VIII, 227, (h. no: 5388), Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Buharî, *Sahihu'l-Buharî*, thk. Muhammed Zehir Nasire'n-Nasir (Şam: Daru Tavku'n-Neca, 2001). VI, 8, (h. no: 4425); Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhak et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbuati Mustafa el-Babi el-Halebi, 1975), IV, 97, (h. no: 2262).

27 Müslim b. el-Haccac Ebü'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisaburî, *el-Müsenedü's-Sahihü'l-Muhtesar*, (Beirut: Mektebetü Lübnan, tsz.), I, 86, (h. no: 79); et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*. V, 10, (h. no: 2613); Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel*, thk. Adil Mürşid, (Beirut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2001), V, 27, (h. no: 5343); el-Buharî, *Sahihu'l-Buharî*, I, 68, (h. no: 304).

28 el-Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, 138; el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, 71; el-Cüveynî, *Giyasu'l-Umem fi İltiyâsi'z-Zulem*, 94; Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Salim es-Sa'lebî Amîdî, *el-İmâmetu min Ebkarî'l-Efkar fi Usûlu'd-Din*, thk: Ahmed Ferid el-Mezidi (Beirut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2003), 178; el-Cürcanî, *et-Ta'rifat*, II, 466; Ebû Hamid Muhammed el-Gazzalî, *el-İktisad (İ'tikad'da Orta Yol)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 180.

Eş'arî âlimlerine göre halifenin, akıl sahibi ve buluğ çağında olması imametın şartlarındandır. Âlimlerin bir kısmı bunları ayrı ayrı maddeler halinde ele almışlar, bir kısmı da erkek ve Müslüman olmayı ekleyerek tek sıfat halinde, *velayet-i mutlaka-i kâmile* ehlinden olmayı halife için şart koşmuşlardır.²⁹ Ömer Nesefî, halifenin velayet-i mutlaka-i kâmile ehlinden olması şartını ararken, kitabının şarihi Taftazanî bunu Müslüman, erkek, akıl ve baliğ olması olarak açıklamaktadır.³⁰

İmamet, başkasına velayet etmektir. Deli, küçük ve bunaklar ise, kendi velayetlerine bile sahip değillerdir. Kendi velayetlerine sahip olamayanların başkalarına velayetleri ise mümkün değildir. Devlet başkanlığında en üst düzeyde sorumluluk vardır. Deliler, küçükler ve bunaklar ise İslam hukukunca sorumluluktan muaf tutulmuşlardır.³¹

Konu hakkında Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Ergenlik çağına girinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan, akli başına gelinceye kadar deliden."³²

Akıl ve buluğ şartı, bir halifede bulunması gereken zorunlu özelliklerdendir. Halifeler devlet üzerinde aldıkları kararlarla tasarrufta bulunurlar. Tasarrufun isabetli olabilmesi için öncelikli olarak bu özelliklerin bulunması gerekir. Zaten, akıl ve baliğ olmayan çocuklar dinen sorumlu bile değildir. Halifeler kendi sorumluluklarının yanında devlet yönetimine ait birçok sorumluluğu da üstlenmektedirler. Bu nedenle halife halkından sorumlu olduğu gibi velisi olmayanların da velisi konumundadır.³³

1.5. Hür Olmak

Kendi iradesi eksik olan bir kişinin, bir başkasının iradesine etkili olamayacağı açıktır. Kölelik, şahitliğe engel teşkil eden bir durumdur. Bu durum hâkim olmaya,

29 Muhammed Ziyauddin er-Rayyis, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmed Sarıkaya (İstanbul: Nehir Yay., 1990), 294.

30 et-Taftazanî *Şerhu'l-Akaid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Rihle Kitap, 1991), 185

31 Eryarsoy, *İslam Devlet Yapısı*, 171.

32 Ebû Abdullah b. Yezid İbn Mace, *Sünenü İbni Maceh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Mısır: Daru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, tsz.), Talak, 15; Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhak, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbuati Mustafa el-Babi el-Halebi 1975), Mişkât, 3287, 3288.

33 el-Maverdî, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 138; el-Ferrâ, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 71; el-Cüveynî, *Giyasu'l-Umem fi İltiyâsi'z-Zulem*, 94; el-Gazzalî, *el-İktisad (İ'tikad'da Orta Yol)*, 180; el-Cürcanî *et-Ta'rifat*, II, 466; et-Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, V, 244.

hükümlerin uygulanmasına ve yerine getirilmesine öncelikli olarak etki eder. Bu nedenle hürriyetten mahrum olan köleler hâkim ve devlet başkanı olamazlar.³⁴

Hürriyeti kısıtlı olanların ve kölelerin kendilerini idare etmekten aciz oldukları ve vakitlerini efendilerine hizmetle geçirmekle sorumlu bulunduğundan yola çıkarak halifenin hür olması zorunludur.³⁵

İmam-ı Eş'arî'nin günümüze kadar ulaşan eserlerinde, devlet başkanının hür olması ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır. Ancak, Amidî, İcî ve Taftazanî gibi Eş'arî kelimciler, halifenin hür olmasının gerekliliğini savunmuşlar, kölelerin insanlar yanında değerlerinin düşük olmasına dikkat çekmişlerdir.³⁶ Gazzalî ise, hürriyet şartını incelerken, yukarıdaki sebeplere ek olarak hilafette Kureyşîliğin şart olmasını, Kureyş'ten hiçbir zaman köle olmamasına bağlayarak ifade etmektedir.³⁷

Devlet başkanlığı için, hürriyetin şartının olmasının sebebi, bu şartın en üst bir nitelik olmasıdır. Bu nedenle velayet sahibinin, üzerlerinde velayet yetkisine sahip olduğu kişilerden daha aşağı bir nitelikte olması, kabul edilebilecek bir durum değildir.

Günümüz şartlarına göre değerlendirildiğinde çok tepki çekecek olan bu ifadeler, o günün toplumunun kadına ve köleye verdiği rol ve değer, yaşanan dönemin sosyal-siyasal hakları göz önünde bulundurularak dikkate alınmalıdır. Aksi takdirde bu düşünceleri, "gerici" ve "onur kırıcı" olarak yorumlamak mümkün olabilir. Günümüz devletler hukukunda ve toplumsal hayatta kölelik kurumu zaten yer almayan bir kurumdur. Toplumun verdiği roller ve sosyal hakların genişlemesi ile söz sahibi âlimlerin bu konudaki görüşlerinin değişmesi de kaçınılmazdır.

1.6. Yeterli Olmak (Kifayet)

Devlet idaresinde *kifayet*, devlet başkanının, görevinin gereği olan işleri yaparken en güzel şekilde yapabilecek güç ve yetenekte olması anlamına gelir. Bunun için İslam'ın hükümlerini uygulayabilecek, had cezalarını yerine getirebilecek, hak sahiplerine haklarını verebilecek, halkın sevk ve idaresini anlamaya yarayan fikir ve bilgiye sahip olacak, insanlara her bakımdan liderlik yapabile-

34 el-Maverdî, *el-Ahkamü's-Sultaniyye*, 138.

35 Hasan Gümüšoğlu, *İslam'da İmâmet ve Hilâfet*, (İstanbul: Kayıhan Yay., 2011), 187.

36 el-Amidî, *el-İmâmetü min Ebkarî'l-Efkar fi Usûlu'd-Dîn*, 178; el-Cürcanî, *et-Ta'rifat*, II, 466; et-Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, V, 244.

37 el-Gazzalî, *Fedaihu'l-Batiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Müessesetü'l Kütübî's-Sekafiyeye, tsz.), s. 180; Gümüšoğlu, *İslam'da İmâmet ve Hilâfet*, 187.

cek, ağır siyasî ve idarî sorumlulukların üstesinden gelebilecek bir yeterliliğe sahip olması gerekir.³⁸

İmam-ı Eş'arî'nin günümüze kadar ulaşan eserlerinde imametın şartlarından imamın yeterliliği ile ilgili herhangi bir bilgi ve kanaate rastlanamasa da, *el-İbane* adlı eserinde, devlet başkanının yeterliliği şartını, imamın efdaliyeti ve Kureyşli olma şartı içerisinde değerlendirdiği kanaatini taşımaktayız.

Şehristanî, yargıları uygulayacak, cezaları yerine getirecek, yönetimi altındaki insanları iç ve dış tehditte koruyabilecek, ganimet ve sadakaları bölüştürebilecek, ezilenin hakkını alıp, ezene de gerekeni yapacak, her bölgenin vali ve yargıçlarını ve her basamaktaki diğer görevlileri atayacak, her yöne eğitici ve davetçi gönderecek yeterlilikte bir devlet başkanının gerekliliğini ifade etmiştir.³⁹

el-İcî, *Mevakıf* isimli eserinde, Yüce Allah'ın koyduğu muamelat, munakahat, cihad, hadd, kısas, cuma ve bayramlarda şeriatın şiarını izhar gibi şeylerdeki amaç, kullara dünya ve ahirette güven ve mutluluk sağlamaktan başka bir şey olmadığını, doğacak bütün sorunlarda halkın başvurabileceği ehliyetli bir devlet başkanının bulunmasının Müslümanların en büyük yararlarından ve dinin başta gelen amaçlarından olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰

İmam Maturudî, imametın Şer'an Kureyş'e tahsis edilmesinin hikmeti ile ilgili olarak orijinal açıklamalarda bulunmuş, Kureyş'in güç ve kuvvet sahibi, harp ilmini ve siyaseti çok iyi bilen bir kavim olmasından dolayı imamete ehil olduğunu ifade etmiştir.⁴¹

İbn Haldun'a göre ise, halife olacak kişi, kanunları uygulama hususunda cesur, savaşla ilgili zorlukları göğüslemede basiretli, halkı kendisine sevk etmeye muktedir, kurnazlık konusunda marifet sahibi ve siyasetle ilgili sıkıntılı işleri göze alma konusunda ise kuvvetli olması gerekir. Ayrıca, kendisine verilen dini koruma, düşmana karşı cihad ilan etmede, devlet ile ilgili ahkâmı ve kanunları uygulama ve devletin ve milletin maslahatları konusunda tedbirli olmak gibi hususları sağlıklı olarak gerçekleştirebilmesi için, devlet başkanının bu şartta sahip olması zorunludur.⁴²

38 el-Ferra, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 20; el-Maverdî, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 6.

39 eş-Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdam*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî (Beyrut: Müessesetü'l Kütübi's-Sekafiyye, 1994), 478.

40 Adudiddin el-İcî, *el-Mevakıf*, thk. M. Bedrettin el-Halebi (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1907), 346.

41 Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Neseî, *Bahru'l-Kelam fi Akaid Ehli'l-Islam*, thk. Velîyüddin Muhammed Salih Ferfur (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye 2000), II, 832.

42 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Derghay Yay., 2001), 428.

Son dönem âlimlerinden Mevdudî, iş başına getirilecek ve idarecilik sorumluluğu yüklenecekler devlet başkanlarının, ahmak, cahil ve bilgisiz kimseler olması gerektiğini ifade ederek, halkı sevk ve idare edecek olanların her bakımdan bilgili, anlayışlı, kavrayışlı ve hilafet (memleket idaresi) işlemini düzenle yürütebilecek yeteneğe sahip olan, yeterli derecede dirayetli, ruhen, fikren ve cismen ehliyetli kimseler olması gerektiğini ifade etmiştir.⁴³

Sonuç olarak, devlet başkanlarının, Müslümanların dünya ve ahirete yönelik maslahatlarını gözetmek ve en güzel şekilde onları sevk ve idare etmek için yeterli bilgiye sahip olmalarının yanında, yönetme sanatı olan siyaset alanında yetenekli, devlet başkanının sahip olması gereken maddi ve manevi bütün yönleri ile yeterli olması gerekmektedir.

1.7. Âlim Olmak

İslam hukukçuları, devlet başkanı için ilim şartını öne sürerken, onun müctehid olması gerektiğini anlatmak isterler.⁴⁴ Bazıları ise, Müslümanlar arasında en bilgili olmasını yeterli görürler.⁴⁵ İlim şartının öne sürülmesinin nedeni açıktır. Devlet başkanı Allah'ın hükümlerini uygulayacaktır. Bu hükümleri bilmeyen bir kişinin halkın faydalarını gözetecek bir makama getirilmesi mümkün değildir.

Devlet başkanının yerine getireceği görevleri en ince ayrıntıları ile bilmesi ve buna gücünün yetmesi gerekir. Yani devlet başkanının, ilim sahibi, yapmakla sorumlu olduğu görevleri, ifaya ehil olması şarttır. İmam-ı Eş'arî'nin eserlerinde devlet başkanının şartlarından ilim sahibi olması ile ilgili herhangi bir bilgi ve kanaate ulaşılamamıştır. Ancak ilk dönem Eş'arî âlimleri, halifenin müctehid derecesinde ilim sahibi olmasını şart koşmuşlardır. Bakıllanî, halifede, kadıda bulunması gereken ilim kadar, ilim ararken,⁴⁶ el-Bağdadî, Cüveynî ve Taftazanî gibi kelimciler, halifenin ictihad derecesinde ilminin olmasının gereğini ısrarla ifade etmişlerdir.⁴⁷

Cüveynî, müctehid seviyesinde ilmi açıklarken, bunun müftülerde olan özellikler olduğunu söylemiş ve dinin en önemli işlerinin imamete bağlı olduğunu, halife-

43 el-Mevdudî, *Hilafet ve Saltanat*, 40.

44 el-Maverdî, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 6; el-Cürcanî, *et-Ta'rifat*, 605; İbn Haldun *Mukaddime*, 428.

45 el-Ferra, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 20.

46 Ebü Bekir Muhammed b. Et-Tayyib Bakıllanî, *Temhidu'l-Evail ve Telhisu'd-Delail fi'r-Reddi Ala'l-Mülhideti ve'l-Muattilati ve'r-Rafidati ve'l-Hevarici ve'l-Mu'tezile*, thk. A. Ahmed Haydar (Lübnan: Daru'l-Kutu el-İlmiyye, 1987), 471.

47 el-Bağdadî, *Kitabu Usulî'd-Din*, (Beyrut: Daru'l Meşrik, 1986), 277; el-Cüveynî, *el-Ğiyasî*, 94; et-Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*, 244.

nin ilim konusunda hiçbir kimseye muhtaç olmaması gerektiğini, şayet bir meselede âlimlere müracaat ederse halifenin görüşünün ve rütbesinin müstakil karar verme özelliğini kaybedeceğini söyleyerek, devlet başkanının en üst seviyede ilim sahibi olması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁸

Amidî, hilafetin en önemli amacının insanlar arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların kaldırılması olduğunu, bunun ise başkalarına müracaat ile mümkün olmayıp halifenin tek başına dini delillerden hüküm çıkaracak şekilde, şerî hükümlerde müctehid olması gerektiğini söylemiştir.⁴⁹

Nesefî'nin muasırı olan Gazzalî de imamette ictihad ehlinde olmayı zorunlu görmeyip bunun önceki âlimler tarafından delilsiz olarak ortaya atıldığını ifade etmiştir.⁵⁰ Gazzalî, yaşadığı dönemin şartlarını dikkate alarak, Abbasî halifelerinin durumlarını göz önünde bulundurarak halifede aranacak gerekli şartlarda ve özellikle halifelerin ilmi yeterlilik derecelerinde realiteyi göz ardı etmemiştir.

Yukarıda açıklanan nedenler ile devlet başkanlarının müctehid derecesinde ilim sahibi olması çok nadir olduğu gibi ilmin sadece şer'î delillere has kılınması da devlet başkanlığının amacı açısından yeterli olmayacak kadar açıktır. Özellikle günümüzde ilimlerin çok çeşitli dallara ayrılarak her bir alanda söz sahibi olmak için uzun araştırmalar ve zaman gerektirdiği göz ardı edilemez. Düşüncemize göre devlet başkanının, icmalî olarak, şer'î ilimleri bilmesi ile ifa edeceği görevleri yönüyle ekonomik, askerî ve siyasi ilimler gibi çeşitli pozitif ilimlerde de icmalî bilgiye sahip olması, kısaca bütün yönleri ile yerine getirmek ile sorumlu olduğu görevlere ehil olması gereklidir.

1.8. Adil Olmak

Adaletli olma özelliği, Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğuna göre devlet başkanı olabilmek için şarttır.⁵¹ Çünkü devlet başkanlarının görevlerinden biri de zalimden mazlumun hakkını alıp, hak sahibine teslim ederek adaleti sağlamaktır.

Eş'arî'ye göre, imamet uygun birine akdedilince ona uymak vacip olur. Şayet müctehid ama fasık biri veya vera sahibi bir âlim, imam olmaya elverişli olmayan birine imamet akdinde bulunursa bu imamet akdi geçersiz olur.⁵²

48 el-Cüveynî, *Giyasu'l-Umem fi İltiyâsi'z-Zulem*, 94-95.

49 el-Amidî, *el-İmametü min Ebkarî'l-Efkar fi Usûlu'd-Din*, 176.

50 el-Gazzalî, *Fedaihu'l-Batniyye*, 191.

51 el-Maverdî, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 31; el-Ferra *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 24; el-Cürcanî, *et-Ta'rifat*, II, 466; er-Rayyis, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, 233.

52 el-Bağdadî, *Usulu'd-Din*, 281.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin adalet şartını teoride şart koşmalarına rağmen, pratik uygulamalarında aksaklıklar olduğu görülmektedir. Bir devlet başkanının görevini adaletle yapıp yapmadığı konusunun tartışılması, adalet kavramının kesin olarak bir ölçüsünün bulunmaması sebebiyle artmıştır. Özellikle ilk dört halifeden sonra, adaleti tam olarak gerçekleştirmenin zorlukları ortaya çıkmıştır. Bu sebeple bazı Ehl-i Sünnet âlimleri, özellikle Hanefi hukukçulardan bazıları,⁵³ istikrarın devamını göze alarak, kusuru olan kişinin halife olabileceğine hükmetmişlerdir. Bir devlet başkanının sadece adaletten bazı noktalarda ayrılmasından dolayı isyan etmek daha büyük bir karışıklığa ve fitneye sebep olacağından, hilafetine son verilemeyeceğine hükmetmişlerdir. Çünkü adaletten ayrılan halifelerin hilafetlerinin geçerli olmaması durumunda Cuma ve Bayram namazları, yetimlerin evliliği, kadı ve hâkimlerin tayinleri ve hükümlerinin geçersiz olma durumu ortaya çıkacaktır.⁵⁴

İslam hukukçularının “adalet” kavramından ne anladıklarına kısaca değinmek gerekmektedir. Onlara göre adalet, farzları ve nafileleri gereği gibi yerine getirmek, fazileti ortadan kaldıran her şeyden uzak kalmak demektir. Bu konuda İbn Haldun, “Halifenin mahzurlu olan şeyleri ve benzeri hususları organları ile işleme ve fasık olması halinde kendisinde mevcut adaletin yok olacağı konusunda ihtilaf edilmemiştir.”⁵⁵ diyerek bu konuya açıklık getirmektedir.

Ehl-i Sünnetin ve dolayısıyla en büyük itikadî düşüncesini oluşturan Eş'arîlerin düşünce yapısı yorumlayıcı ve pratiktir. Pratik olanı tercih eder, ideal ve ütopya fikirleri ise ötelere ve toplumun maslahatı için en uygun olan çözümü talep eder. Bundan dolayı Eş'arî siyaset geleneğinde itaat, uyum gibi davranış biçimleri ortaya çıkmıştır.⁵⁶

Sonuç olarak, Eş'arî âlimleri, siyasal olaylarda daima kamu yararını düşünerek, toplumun bir kriz ve karışıklık ortamına sürüklenmesine sebep olacak söz ve eylemlerden kaçınmışlardır. Her ne kadar sultanlara, yöneticilere karşı duruştan uzak dursalar da, onlara zaman zaman tavsiyelerde bulunmuşlardır. Çünkü on-

53 el-Mevdudî, *Hilafet ve Saltanat* isimli eserinde, Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'de kendisinin kesinlikle zalim bir kişinin ne kadı ne de halife olamayacağını, hükümlerinin batıl olduğunu, imametinin caiz olmadığını, kendisine itaat etmenin de zaruri olmadığını belirttiğini ifade etmiştir. Buna delil olarak da Ebû Hanife'nin zamanındaki adil olmayan devlet başkanlarına karşı yapılan silahlı mücadeleleri desteklemesini göstermektedir. El-Mevdudî, *Hilafet ve Saltanat*, 353.

54 Gümüšoğlu, *İslam'da İmâmet ve Hilâfet*, 190.

55 İbn Haldun, *Mukaddime*, 428.

56 Kanık, “Eş'arî Gelenekte Devlet Başkanlığı,” 446.

lara göre devlet, dinin korunması için zorunludur. Bu nedenle adaletsiz hükümdarların uyarılmasını gerekli görmüşler ancak onlara karşı silahlı ayaklanmayla onların görevlerinden uzaklaştırılmalarını tasvip etmemişlerdir.

1.9. Efdal Olmak

Halifenin fazilet sahibi olması en önemli özelliklerden biridir. Çünkü halife, amel ve itikadında birtakım ithamlara maruz kalırsa ona karşı güven sarsılır, insanlar üzerindeki etki düzeyi olan yönetim gücü kaybolur. Bu takdirde de hükümlerini her yerde geçerli kılmakta, yani hilafetin görevlerini ifa etmekte güçlüklerle karşı karşıya kalmaktadır.

Devlet başkanı için son derece gerekli olan fazilet derecesini tespit etmek son derece zordur. Çünkü bir kişinin ne derecede fazilet sahibi olduğunu Allah (c.c.) bilir. Bu nedenle, fazilet sahibi olma geçmişte çok tartışılmış, daha faziletlisi varken az faziletli olanın imameti âlimler arasında kabul edilen bir konu olmuştur.

Eş'arî, efdal varken mefdulun imametini geçerli görmediğinden, şayet bir grup mefdula imameti akdederse bu akid verilen kişi ancak bir hükümdar olup, imamlardan sayılmayacağını söyler. Eş'arî'nin bu görüşü imamet sıralamasına da yansır. Ona göre fazilet sırası hilafet sırasındır. Çünkü efdal varken mefdul imam olarak seçilemez. Bu nedenle ümmetin en faziletlisi olan Hz. Ebû Bekir, sonra Hz. Ömer, sonra Hz. Osman ve sonra da Hz. Ali'dir.⁵⁷ Yani İmam-ı Eş'arî, Hz. Ebû Bekir'in ilimde, fazilet ve takva sahibi oluşunda ve ümmeti güzel idare etme hususundaki takip ettiği siyasetinde ve diğer birtakım noktalarda ümmetin en faziletlisi olduğunu ve onun bu faziletinin de sahabe tarafından halife olarak kabul edilmesinden dolayı olduğunu beyan etmektedir.⁵⁸

Bağdadî, Eş'arî'nin, imamın, imametın şartlarını taşıyan insanların en faziletlisi olmasının şart olduğunu söylediğini, daha faziletlisi varken, faziletli olanın imametinin caiz olmadığını, eğer imamet seçimi gerçekleşmiş ise ona imam değil, melik dediğini aktarmaktadır.⁵⁹

Eş'arî, fazilet sıralamasının zannî değil kat'î olduğunu söyler. Ancak Bakıllanî ve Cüveynî zanni olduğu görüşüne meyletmışlerdir.⁶⁰

57 Ebû Bekir Muhammed b. El-Hasan b.el-Fürek, *Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, (Beyrut: Mektebetü Sekafeti Diniyye 1987), 185-186.

58 el-Eş'arî, *el-İbane*, 153-154.

59 el-Bağdadî, *Usulu'd-Din*, 393.

60 Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, (İstanbul: Düşün Yay., 2013), 302.

İmam Gazzalî, halifede bulunması gereken sıfatlardan verâ ve takvâyı sayıp bunun çok önemli olduğuna işaret etmektedir. Gazzalî, takva sahibi olmanın birtakım ilmî ve idarî sıfatlardan daha önemli olduğunu, zira ilmi ve idarî eksikliklerin âlimlerin görüşüne ve istişareye başvurarak halledilmesinin mümkün kılındığını, verâ sahibi olmak için ise kişinin bu özelliği kendi zatında taşıması gerektiğini belirtmektedir.⁶¹ Neseî de Eş'arî'nin, imamın insanların en faziletli olması gerektiği görüşünde olduğunu ifade etmektedir.⁶²

Eş'arî ve ilk dönem Eş'arî âlimleri konuyu bu şekilde değerlendirirken, Maturudîler, daha faziletli varken faziletli olanın imametinin caiz olduğu konusunda görüş birliği içerisindeyler.⁶³ Bakıllanî sonrası Eş'arî âlimleri, daha faziletlinin imameti konusunda ısrar etmemişlerdir. Örneğin, el-Bağdadî, önce Eş'arî'nin görüşüne yer verdikten sonra, efdal varken mefdulun imametinin geçerli olduğu sonucuna varmıştır.⁶⁴

Eş'arî âlimlerinin efdal olanın imameti ile ilgili şartının kolaylaştırılmasında Cüveynî de büyük bir rol ifa etmiştir. Cüveynî, imamette şart olarak öne sürülen faziletten kastedilen anlamın nasıl anlaşılması gerektiğine dikkati çeker. Buradaki faziletten kastedilen mananın ilim ve amelde Allah (c.c.)'a yakınlık olmadığını, faziletten imametnin şartlarını en iyi şekilde kendisinde toplayan, imamete en uygun olanın anlaşılması gerektiğini söylemiştir.⁶⁵ Cüveynî imamette aranan özellikleri bu şekilde ifade ettikten sonra kendisinden sonra gelen Amidî ve Taftazanî gibi âlimlere önderlik etmiş, Maturudîler gibi, efdal varken, mefdulun imametinin sahit olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁶

Ehl-i Sünnet, Şia'nın iddia ettiği gibi imamda ismet sıfatının yerine gerekli olan şartları ifade etmişlerdir. Cüveynî'nin belirttiği üzere bu şartların en mükemmel olarak bulunduğu kişinin en faziletli imam olduğu görüşünü savunmuşlardır. Fakat daha faziletli varken faziletliye imameti vermekle bu konuda daha ehil olanın ikinci plana itilmesinin önüne de geçmişlerdir. Çünkü bir görevi ehline vermek bütün görevlerde olduğu gibi başkanlık konusunda daha önemlidir. Her şeyden önce emaneti ehline vermek Allah (c.c.)'ın emridir.⁶⁷

61 el-Gazzalî, *Fedaihu'l-Batıniyye*, 187.

62 en-Neseî, *Bahru'l-Kelam fi Akaid Ehli'l-İslam*, II, 834.

63 en-Neseî, *Bahru'l-Kelam fi Akaid Ehli'l-İslam*, II, 834.

64 el-Bağdadî, *Usulu'd-Din*, 294.

65 el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, çev. A. Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2012), 350.

66 el-Amidî, *el-İmametü min Ebkarî'l-Efkar fi Usûlu'd-Din*, 185-186; et-Taftazanî, *Şerhu'l-Mekasid*, V, 247.

67 Nisa, 4/58.

Sonuç olarak, Eş'arî âlimlerinin, hulefa-i raşidin döneminde insanların en faziletlilerinin sırasıyla imam olduğu; ancak daha sonraki dönemlerde insanların en faziletlilerinin tespitinin bazı nedenlerle imkânsız olduğu düşüncesini ortaya koydukları görülmektedir. Müslümanların maslahatları gereği, en faziletli olduğu halde faziletli olanın hilafet makamına geçtiği zaman o kişinin imametinin geçerli olduğu düşünülmüştür. Ancak *ehlü'l ve'l-akd* sahibi seçici heyet, en ehliyetli kişiyi seçerken Müslümanların dünya ve ahiret faydalarına en uygun olanı seçmeleri gerektiğini düşünmüştür.

1.10. Sağlıklı Olmak

Devlet başkanının görevini gereğince yerine getirebilmesi için buna engel teşkil edecek eksikliğin bulunmaması, yani sağlıklı olması gerekmektedir. Devlet başkanının iştme, görme ve konuşma gibi konularda sağlık probleminin olmaması gerekir. Aksi takdirde görevini gereğince yerine getiremeyecek, devlet başkanlığına engel olacaktır.⁶⁸

İmam-ı Eş'arî, *Risaletü İla Ehli's-Seğr bi Babi'l-Ebvab* adlı eserinde, mükellefin şartlarını anlatırken, beden ve aklen sağlıklı olmayan kişilerin Allah (c.c.)'ın emir ve nehiyelerinden sorumlu olamayacağını ifade etmiştir.⁶⁹ Dolayısıyla bu ifadede devlet başkanında en üst seviyede sorumluluk olduğundan, beden ve aklen sağlıklı olmayanların devlet başkanı olamayacağı anlaşılabilir.

Duyu organlarının ve diğer uzuvların delilik, körlük, sağırılık ve dilsizlik gibi kusurlardan ve iş göremez bir durumda bulunmasından salim olması, mevcut olmayan uzuvların iş göremez durumda olmaması gerekir. Eğer kusur ve organ eksikliği sadece görünüş yönüyle çirkinlik meydana getiriyorsa, örneğin söz konusu organlardan bir tanesinin olmaması gibi, bu durumda halife adayının bu eksiklikten salim olması kemalin şartıdır.⁷⁰ Yani görevini aksatmayacak kadar basit rahatsızlıklar devlet başkanlığını engellememelidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'den ayrıldığı zaman yerine iki gözü de görmemesine rağmen İbn Ümmi Mektum'u iki kez vekil bırakmıştır.⁷¹ Dolayısıyla vücut sağlığından kasıt, kanaati-mizce, görevini aksatacak bir eksikliğin bulunmaması olarak anlaşılabilir.

68 el-Gazzalî, *Fedaihu'l-Batiniyye*, 113-114; İbn Haldun, *Mukaddime*, 428; el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 347; el-Maverdî, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 32.

69 el-Eş'arî, *Risaletü İla Ehli's-Seğr bi Babi'l-Ebvab*, thk. Abdullah Şakir Muhammed Cüneydî (Medine: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî Bi'l-Camiati'l-İslamî, 1992), 150.

70 İbn Haldun, *Mukaddime*, 428.

71 Ebû Davud Süleyman b. Eş'as b. İshak b. Beşir, *Müsnedü Ebi Davud*, thk. Muhammed Abdül-Muhsin et-Türkî, (Mısır: Mektebbetü'l-Asriyye, 1999), III, 131, (h. no: 2931).

Sonuç itibarıyla devlet başkanı olacak kişinin gerek vücut gerekse siyasî nüfuzu yönüyle güçlü olması, devlet başkanlığının amacı ve bütün Müslümanların huzur ve güvenliği açısından son derece gereklidir.

1.11. Kureyşli Olmak

Hilafetin/imametinin şartları konusunda buraya kadar sıraladığımız sıfatlarda birtakım görüş farklılıkları olmasına rağmen genel olarak bu şartlar üzerinde fikir birliğine varılmıştır. Ancak imametinin Kureyşliliği konusunda değişik görüşler öne sürülmüştür.

İmam Eş'arî ve İlk Dönem Eş'arîler imamların Kureyş soyundan olmasını şart koşarlarken,⁷² Haricîler ve Mu'tezile'den bir kısım âlimler imamlarda bu şartı aramışlardır.⁷³ Şia ise, imamda Kureyş kabilesinden olmayı yeterli görmeyip Benî Haşim soyundan olmasını şart olarak koşmuştur.⁷⁴ Ehl-i Sünnet, Şia'nın imametinin Benî Haşim soyundan gelmesi düşüncesini delilsiz bulup reddetmiştir.⁷⁵

İlk başlarda imamlarda Kureyşli olma şartı aranırken daha sonraları, Ehl-i Sünnet âlimleri meseleye değişik açılardan bakarak, tarihî, siyasî ve toplumsal birtakım durumları dikkate alarak, özellikle Abbasi devletinin zayıflama ya başladığı dönemlerde konu ile ilgili olarak farklı açıklamalar getirmeye başlamışlardır.⁷⁶

İmamların Kureyş'ten olmasını şart koşan Ehl-i Sünnet âlimlerinin ortaya koydukları delilleri Peygamber (s.a.v.)'den konu ile ilgili olarak rivayet edilen, "İmamlar Kureyş'tendir."⁷⁷, "Bu iş (devlet başkanlığı) Kureyş'indir. Onlar İslam'a bağlı kaldıkça bu konuda onlarla mücadele eden herkesi Allah, yüz üstü yıkar."⁷⁸, "Kureyş kı-

72 el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve İhtilafî'l-Musallîn*, thk. Ahmed Cad (Kahire: Daru'l-Hadis, 2009), 331; Bakillanî, *a.g.e.*, s. 471-472; el-Bağdadî, *Usulu'd-Din*, 275; el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008), 276; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, 347; el-Gazzalî, *İ'tikad'da Orta Yol*, 187.

73 el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve İhtilafî'l-Musallîn*, 331; Amidi, *el-İmametü min Ebkarî'l-Efkar fi Usûlu'd-Din*, 179; Cürcanî, *et-Ta'rifat*, II, 466.

74 Ebû Muhammed Hasan b. Musa Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, thk. Helmut Ritter (İstanbul: 1931), 19.

75 el-Amidi, *el-İmametü min Ebkarî'l-Efkar fi Usûlu'd-Din*, 182; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, 183.

76 Gümüüşoğlu, *İslam'da İmâmet ve Hilâfet*, 203.

77 Abdullah b. Ahmed İbn Hanbel, *es-Sünne*, thk. Ebû Hacer Muhammed Said b. Besyuni Zağlul (Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003), XIX, 318, (h. no:12307); Ebû Davud, *Müsnedü Ebi Davud*, III, 595, (h. no: 2247); Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Ebû Kasım et-Tebaranî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, thk. Muhammed Şekur (Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 1985), I, 260, (h. no: 425).

78 Muhammed b. İsmail b. Ebû Abdullah el-Buharî, *Sahihu'l-Buharî*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasir en-Nasir (Şam: Daru Tavku'n-Neca, 2001), IX, 62, (h. no: 7139).

yamete kadar iyilikte de, kötülükte de insanların yöneticisidir.”⁷⁹, “Devlet başkanlığı işi onlardan iki kişi bile kalmış olsa, Kureyş arasındadır.”⁸⁰ hadis-i şerifle idir.

Bu ve benzeri hadis-i şerifle i öne sürerek halifenin Kureyş kabilesinden olması gerektiğini, hatta bu konuda icma’ bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸¹ Ancak Ehl-i Sünnet âlimleri bu şartın ihtilafli bir şart olduğunu açıkça belirtmişlerdir.⁸²

Ayrıca, nesep itibarıyla Kureyş’ten olmanın şart kılınması, Sakife günündeki sahabenin icmasına dayanmaktadır. Ensar kendilerinden olan Sa’d b. Ubade’ye biat etmek istediği ve “Bir emir sizden, bir emir de bizden olsun” dedikleri vakit, Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, yukarıda açıklanan “İmamlar Kureyş’ten olur.”⁸³ hadis-i şerifini öne sürmüş, Ensar da bu konuda Sa’d’a biat etmek isteklerinden vazgeçmişlerdir.⁸⁴

Yukarıda belirtilen hadisçi ve kelamcılarının yanında İmam A’zam ve İmam Şafii gibi fıkıhçılar da imametini Kureyş’e ait olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.⁸⁵

Devlet başkanının Kureyşliliği sorunu, İslam siyaset tartışmalarında üzerinde çokça durulan bir konudur. Bakıllanî Kureyşî şartını reddetmiş, meseleyi yetkinlik açısından değerlendirmiştir. Kureyş kabilesinin ehliyet ve liyakatini yitirmesinden hareketle bu şartın devlet başkanında aranmayacağını söyler. İbn Haldun ise, bunu güç merkezli olarak değerlendirir. Ona göre, zamanında Kureyş güçlü bir kabileydi. Bundan dolayı devlet başkanının güce ihtiyacı olduğunu ve o nedenle başkan seçilme şartları arasına konulduğunu, ancak bugün Kureyş’in kendi iktidar, hâkimiyet ve etki gücünü kaybetmiş, asabiyetleri dağılmış, hilafeti taşımada acze düşmüş, Arap olmayan unsurlar kendilerine bu konularda üstünlük sağlamış, çözüme ve karara bağlama yetkisi onlara geçmiş olmasından dolayı bu şartın artık geçerli olmadığını söyler.⁸⁶ Gazali ise, “Kureyşlilik” meselesini, nassdan hareketle

79 Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhak et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbuati Mustafa el-Babi el-Halebi, 1975), IV, 503, (h. no: 2227).

80 el-Buharî, *Sahihu’l-Buharî*, IX, 62, (h. no:7140).

81 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. el-Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi’l-Asar*, (Beyrut: Daru’l-Kütub el-İlmiyye, 1995), 8, 421.

82 el-Cürcanî, *et-Ta’rifat*, 606; İbn Haldun, *Mukaddime*, 428.

83 Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, XIX, 318, (h. no:12307); Ebû Davud, *Müsnedü Ebi Davud* III, 595, (h. no: 2247).

84 İbn Haldun, *Mukaddime*, 429.

85 el-Bağdadî, *Usulu’d-Din*, 275, el-Maverdî, *el-Ahkamü’l-Sultaniyye*, 32; el-Mevdudî, *el-Ahkamü’l-Sultaniyye*, 359.

86 İbn Haldun, *Mukaddime*, 429.

halifenin seçilme özellikleri arasında ifade etmesine rağmen konuyu Kureyş kabilesinden kölenin çıkmayışı ile ilişkilendirerek bir değerlendirme yapmaktadır.⁸⁷

Kureyş soyundan olma hususunun hilafete şart olması, sadece onların mevcut olan asabiyet ve galebe çalma kabiliyeti sayesinde çekişmeleri kaldırmak içindir. Çünkü Allah (c.c.), ne bir asra ne de bir millete imtiyaz tanımaz. Bu sebepten dolayı Kureyş'ten olma şartının kifayet şartına dâhil olduğu anlaşılabilir. Aslında Müslümanları idare etme işini üstlenen kişinin, bu hususa kuvvetli olacak bir asabiyyete sahip olan kavimden olması şart koşulmuştur. Çünkü başkalarını kendisine tabi kılabilmesi, iyi bir himaye ile birliği sağlayabilmesi için böyle olması gerekmektedir. Çağımızda her bölge, orada galip bir asabiyyete sahip bulunanlara tahsis edilmiştir. Bir ülkenin devlet başkanı, Kureyş'ten olan kişi değil, o ülkede kuvvetli ve galip bir asabiyyeti bulunan şahıstır.⁸⁸

Günümüzde kendisine uyulan, kendisinden memnun olunan, kamu iradesi ve etkinliğinden destek alan, varlığı ile siyasal birliğin gerçekleştiği bir devlet başkanı için Müslümanların çoğunluğunun seçimi ve onayı gerekir. Ümmet siyasal görüşünü, ekonomik ve toplumsal siyasetini benimsediği birini seçerek gerçekleştirir. Bu kamunun genel onayı, desteği ve tüm toplumun özgür iradesi ile seçilmiş olan kişidir. Bu kişi, gücünü toplum iradesinden alarak içinde bulunduğu topluma önderlik yapmak ve birliği korumak yönünden diğerlerinden daha güçlü olur. Bundan da anlaşılıyor ki, bir düşüncüyü paylaşmak ve siyasal toplumsal veya başka bir ilkeyi gerçekleştirmek için ortaya çıkarılan ortak değerler, çağımızda "tutkunluk/asabiyet" veya İbn Haldun'un ortaya koyduğu soy yapısını koruma eğiliminin yerine geçmiştir. Bugün artık siyasal birliğin özü soy bağı değildir. Bunun yerine bireylerin genel dirlik ve düzeni gerçekleştireceğini umdukları genel ilkeler geçmiştir. Bu ilkelerin gerçekleştirilmesi için çaba gösterme amacını taşıyan siyasal çıkar ve bağlantılar, soy tutkunluğunun yerini almıştır.

2. Halifeye İtaat Meselesi

Devlet başkanının adaleti yerine getirme, Müslümanların maslahat ve saadetini temin etme, Şer'î ahkâmı uygulama görevi olduğundan, bunların hakkı ile ifa edebilmesi için, Müslümanların kendisine itaat etmesi ve yardımcı olması gereklidir. Nitekim Kur'an'da Allah ve Resulüne itaatten sonara ulû'l-emr'e itaat em-

87 Kanık, "Eş'arî Gelenekte Devlet Başkanlığı," 444.

88 İbn Haldun, *Mukaddime*, 429.

redilmiştir.⁸⁹ Ayrıca Peygamber Efendimiz (s.a.v.) hadis-i şerifle inde: “Bana itaat eden, Allah’a itaat etmiş, bana isyan eden Allah’a isyan etmiş olur. Kim yöneticisine (emirine) itaat ederse, bana itaat etmiş, kim de isyan ederse bana isyan etmiş olur.”⁹⁰, “Masiyet ile emrolunmadıkça, dinleyip itaat etmek gerekir. Ancak ma’siyet ile emrolunduğunda, hem dinlemek hem de itaat etmek gerekmez.”⁹¹ buyurarak, Müslümanların halifelerine itaatten ayrılmamalarını istemiştir. Ancak halifeye olan bu itaat, halifenin iyiliği emretmesi durumunda olup, Allah’a isyan edilecek yerde kula itaatin olmayacağı da hadislerde ifade edilmiştir.⁹²

Bu naslardan anlaşıldığı gibi, Müslümanların, dinin esaslarına aykırı olmamak kaydıyla, halifeye itaat etmeleri dini bir görevdir. İmam-ı Eş’arî, *el-İbane* adlı eserinde Hz. Ebû Bekir’in imametinin delili için öne sürdüğü naslar aynı zamanda Hz. Ebû Bekir ve diğer imamlara itaatin gerekliliğini de ifade etmektedir.⁹³ Maverdî ve Ferrâ, bu konuda şöyle demişlerdir: “Halife, ümmetin haklarını yerine getirdiği takdirde Allah’a olan görevini yerine getirmiş olup, Müslümanların üzerinde iki hakkı vardır. Kendisine itaat ve yardım edilmesi.”⁹⁴ Bu nedenle, Müslümanlar, halifeye itaat ve ona yardım edilmesi hususunda mükellef olup, bundan kaçınır veya isyan ederek halifeye başkaldıracak olurlar ise asi durumuna düşerler.⁹⁵

İslam toplumunda ortaya çıkan iç ve dış karışıklar ve savaşların neticesinde, istikrarı korumak ve kaosu önlemek için yöneticiye mutlak boyun eğmenin yerleşmesinin yanında, Eş’arî geleneğinde yer alan, mutlak ilahî kudret doktrinin, halk arasında, mutlak itaat anlayışının yayılmasında az da olsa katkı sağladığı söylenebilir. Mutlak teslimiyete dayanan bu öğreti, uzun zaman sonra, halkın sadece siyasi otoriteye değil, tümünden siyasi yaşama karşı da ilgisiz kalmasına neden olmuştur. Örneğin, “zalim bir kralla geçen atmış yıl, sultansız geçen bir geceden daha hayırdır” şeklinde ifade edilen düşüncelerin de böyle bir ortamın ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca ulû’l-emre mutlak itaatin altında iktidarların kendilerine meşruiyyet zemini aramalarının yattığı da söylenebilir.

89 Nisa, 4/58.

90 el-Buharî, *Sahihu’l-Buharî*, IV, 50, (h. no: 2957).

91 el-Buharî, *Sahihu’l-Buharî*, IX, 63, (h. no: 7144).

92 el-Buharî, *Sahihu’l-Buharî*, IV, 50, (h. no: 2957); Hafız Ebû’l-Hüseyin b. Haccac Müslim, *Sahihu Muslim*, thk. Nazar Muhammed Farayabi, (Riyad: Daru Tayyibe, 2006), 1466, (h. no: 1835).

93 el-Eş’arî, *el-İbane*, 153-154.

94 el-Maverdî, *el-Ahkamü’l-Sultaniyye*, 53, el-Ferrâ, *el-Ahkamü’l-Sultaniyye*, 34.

95 Gümüsoğlu, *İslam’da İmâmet ve Hilâfet*, 295-297.

Sonuç olarak, Kur'an ve sünnette devlet başkanına itaatın ölçüsü, İslam'ın bildirdiği temel ilkeler noktasında olacaktır. Allah'ın emrettiklerine aykırı uygulamalarda yöneticiye itaat edilemeyeceği kesin bir hükme bağlanmıştır. Eş'arî kelamcılar, yukarıda ayet ve hadislerde belirtilen sebeplere dayanarak yöneticiye isyanı yanlış bulmuşlar, siyasal otorite ve onun otoriter uygulamalarında genellikle itaatkâr ve uzlaşmacı bir tavır sergilemişlerdir.

2.1. Halifenin Azledilmesi

Halife ister belirli bir dönem için seçilmiş olsun, isterse de hayatının sonuna kadar seçilmiş olsun, normal görev süresi dolmadan kendisinde bulunması gereken şartların bazılarını kaybedebilir ya da halife tayininden gözetilen amaçlar doğrultusunda hizmet etmekten geri kalabilir. Böyle bir durumda Ehl-i Sünnet âlimleri, halifenin azledilmesinin gerektiğini söylerler.⁹⁶

Halife/devlet başkanı, azledilince onun göreve getirdiği diğer yöneticilerin görevi de sona erer. Günümüzde olduğu gibi devlet başkanı istifa ederse veya görevden alınırsa, onun başkanlık ettiği hükümet de düşer. Çünkü mevcut hükümeti kuran ve ona başkanlık eden, halka karşı sorumluluk sahibi başkanın kendisidir. Şimdi halifenin kendi istifası ya da sonradan çıkan sebepler nedeniyle azledilip azledilemeyeceğini çeşitli yönleriyle incelemeye çalışacağız.

2.1.1. Halifenin Azledilebileceğine İlişkin Görüş

Devlet başkanının hayatı boyunca bu makamda kalması mutlak olmayıp bazı şartlara bağlıdır. Daha önce bahsettiğimiz şekilde devlet başkanında bulunması gereken bazı sıfatlar vardır. Ayrıca devlet başkanlığı makamının bir maksadı olup devlet başkanının/imamın ifa etmesi gereken görevleri yerine getirmesi gerekmektedir. Bu nedenle devlet başkanında bulunması gerekli olan bu vasıfla dan biri ve birkaçı kaybolduğunda veya devlet başkanı devlet başkanlığı görevini yerine getirememeye başladığında, başkanın/imamın azli/hal'i gündeme gelebilir. Ancak halifenin azledilebileceğine dair açık bir nass tespit edilmemiştir.⁹⁷

Kur'an ve Sünnet'te halifenin azli konusuna yer verilmemiştir. Devlet başkanlığında asıl olan bu görevde ehil olduğu müddetçe bu makamda durmasıdır. An-

96 el-Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakif*, 607.

97 Gümüšoğlu, *İslam'da İmâmet ve Hilâfet*, 277-278.

cak peygamberlerde bulunan ismet sıfatının Ehl-i Sünnet inancına göre halifelerde bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla halifenin/devlet başkanının hata etmesi mümkün olup, kendi durumundaki değişiklik, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e vekâlet etmesi nedeniyle Hz. Peygamber (s.a.v.)'i ve ümmeti ilgilendirmektedir. Bu nedenlerle halifenin azledilmesi, adaletten ayrılması ve bedeninde onun devlet başkanlığı yapmaya engel olacak durumu ile ilgilidir.⁹⁸

Büyük günahların işlenmesi veya küfre yol açan itikadî bozukluklar adaletten sapma olarak görülmektedir. Fıskı gerektiren günahların işlenmesi halinde başkanın görevden alınması noktasında âlimler arasında bir fikir birliğinden söz ederken, nasıl alınacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Pratik açıdan uygulanması halinde çok sorun çıkacağından, fitne gibi toplumsal faydadan çok zarara yol açmasından dolayı, başkanın görevden alınmasını gerektiren sebepler bir hayli zorlaştırılmıştır. Gazzalî de, devlete büyük önem vermekte, devletin zayıflaması veya ortadan kalkması neticesinde dinin kendisini koruyamayacağı ve zayıflı yacağı görüşündedir.

İslam tarihinde Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra ikinci büyük fitne olan Hz. Hüseyin'in şehadeti ile neticelenen olaylarda, sahabelerden bir kısmı Yezid b. Muaviye'nin fıskını kabul etse bile, ona karşı harekete geçmenin caiz olmadığı düşüncesindeydiler. İbn Haldun bu noktaya dikkat çekerek, o zamanda bulunan sahabelerin Yezid'e karşı silahla harekete geçtikleri takdirde, Müslümanlar arasında kargaşa çıkacağından ve kan dökülmesine sebep olacağından Hz. Hüseyin'e tabi olmadıklarını, aynı zamanda Hz. Hüseyin'i bu hareketinden dolayı günahkâr da saymadıklarını söylemektedir. İbn Haldun, halifeye karşı silahla harekete geçmenin İslam tarihinde telafisi mümkün olmayan kavgalara sebep olmasını dikkate alarak bu konuda son derece ihtiyatlı hareket etmektedir.⁹⁹

Sonuç olarak, insanın masum olması mümkün olmadığından, insan olarak birtakım günahlar işlemesi mümkündür. Ayrıca daha sonraki dönemlerde tövbe de edebilir. Devamlı olmayıp yanlışlıkla işlenen günahların, devlet başkanının azlini gerektirmeyeceği açıktır. Ancak, halifenin seçilmek için gerekli vasıfla ı kaybetmesi ile onun devlet başkanlığından azli mümkün olarak görülmektedir. Âlimler prensip olarak halifenin azledilebileceği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak Eş'arî âlimleri toplumsal fitneye ve karışıklığa yol açma endişesiyle, azli gerektire-

98 el-Maverdi, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 55.

99 İbn Haldun, *Mukaddime*, 457-458.

cek durumları zorlaştırmışlar, devlet başkanını uyarma yolunu tercih etmişler ve onlara itaat etmeyi tavsiye etmişlerdir.¹⁰⁰

2.1.1.1. Halifenin Bedenî ve Zihnî Yetersizliği

Halifenin azlini gerektiren sebeplerden biri, onun görevlerini yapmaya engel olacak şekilde bedeninde ve aklında meydana gelen yetersizliktir. İmam-ı Eş'arî'nin eserlerinde bedenî ve zihnî yetersizlik nedeniyle halifenin azli ile ilgili bir bilgiye rastlanmamakla birlikte, yukarıda halifenin yeterli olması başlığı altında, bedenen ve aklen yeterli olmayan kişilerin Allah'ın emir ve yasaklarından sorumlu olmaya bileceğini, devlet başkanının da en üst seviye de sorumluluk sahibi olduğundan, bedenen ve aklen sağlıklı olmayanların halife olamayacağını ifade etmiştik.

Eş'arî âlimlerinden Maverdî, imamda bu şekilde meydana gelen noksanlıkları üç kısma ayırmış ve bunları duyu organlarındaki noksanlık, uzuvlardaki noksanlık ve tasarrufla daki noksanlıklar başlığı altında toplayıp bunların hangi durumlarda halifenin azlini gerektireceğini detaylı olarak açıklamıştır.¹⁰¹ Bu değişiklikleri geniş olarak şu şekilde toplamak mümkündür:

Akılta meydana gelen değişiklik ki, şuuru kaybetme gibi durumlar imamete engel olmakla beraber, geçmesi muhtemel baygınlığa benzer geçici hastalıklar imamete engel değildir.¹⁰²

Körlük imamet akdine ve imamet devamına manidir. Sağırılık ve dilsizlik ise halifenin görevlerini yerine getirmeye engel olacağından dolayı azil için sebeptir.¹⁰³

İki elini iki ayağını kaybetmesi, hem imamet akdinin yapılmasına hem de imamet devamına engeldir. Hilafet görevini yerine getirmeyecek şekilde diğer organlardaki eksiklik azil için bir sebep değildir.¹⁰⁴

Halife kendi isteği ile tasarruf yapamayacak hale gelirse bu da imamete engeldir. Bu durum ise ya başkalarının zorlaması neticesinde halifenin baskı altında

100 el-Maverdî, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 55, el-Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakif*, 607.

101 el-Maverdî, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 55.

102 el-Maverdî, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 56; el-Bakillanî, *a.g.e.*, s. 479; el-Cüveynî, *a.g.e.*, s. 103; et-Taf-tazanî, *Şerhu'l-Akaid*, V, s. 257.

103 el-Maverdî, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 57; el-Bakillanî, *Temhidu'l-Evail ve Telhisu'd-Delail fi'r-Red-di Ala'l-Mülhideti ve'l-Muattılâti ve'r-Rafidati ve'l-Hevarici ve'l-Mu'tezile*, 479; el-Ferrâ, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 26.

104 el-Maverdî, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 60; el-Ferrâ, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 26.

kalmasıyla veya halifenin esir alınması ile gerçekleşir. Halifenin kurtulma ümidi yoksa azil için yeterli sebep oluşmuş demektir.¹⁰⁵

Bu sebeplerden biri gerçekleştiği zaman halifenin azli meşrudur. Ancak hulefa-i raşidin'den sonraki halifeler döneminde, halifenin hal'inde yukarıda belirttiğimiz değişiklikler ortaya çıkmasına rağmen halifenin azli mümkün olmamıştır. Yani teorideki birtakım kurallar mücbir sebeplerle pratiğe geçmemiştir. Bu noktada, halifenin azli meselesinde, hilafet akdinde olduğu gibi *ehlü'l-hal ve'l-akde* büyük görev düşmektedir. Kimin ehliyetli olduğuna karar vermek bu heyetin yetkisi olduğu gibi, halifenin bu ehliyeti ne zaman ve nasıl kaybettiği konusunda, halifenin azlinin caiz olup olmaması konusunda karar verecek olan da bu meclistir.¹⁰⁶

2.1.1.2. Halifenin Hukuki Tasarruflarında Eksiklik

Hukukî tasarruflarında meydana gelen eksiklikler dolayısıyla da halife azledilmesi söz konusu olabilir. Söz konusu bu eksiklikler ise, Hacr ve Kahr olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁰⁷ İmam-ı Eş'arî bu konuyu efdaliyet ve mükellefiyet şartları arasında değerlendirmektedir. Eş'arî âlimlerinden Maverdî, Ferrâ ve İbn Haldun ise eserlerinde konuya Hacr ve Kahr başlığı altında genişçe yer vermektedir.

Hacr hali, halifenin atadığı idarecilerden, en yüksek memurlardan birinin devlet işlerini bir kötülük ve suiistimal yapmaksızın aksatmadan yürütmesinde görülür.¹⁰⁸ İsyân ve ihtilaf söz konusu olmadan, halifenin memurlarının halife üzerinde hâkimiyet kurmaları şeklinde gerçekleşir.¹⁰⁹

Böyle bir durum halifenin hilafetine engel olmaz. Yalnız işlerinde idareci tayin ettiği şahsın durumuna bakılır. Eğer dinî hükümleri aksatmadan yürütüyorsa, toplumda fesadın, bozuk nizamın yayılmaması, dinî işlerin, işlemlerin durmaması için halifenin bu işleri kabulü, tasdiki gerekir. İşleri yürütmek üzere tayin edilen kişinin, adaletin gereklerine uymadığı görülürse, halifenin diğer ileri gelen memurları bunu önlerler. Böylece o kişinin baskısı, zulmü önlenir. Aksi takdirde halifenin azli gerekir.¹¹⁰

105 el-Maverdî, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 59; el-Ferrâ, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 27; el-Bakillânî, *Temhidu'l-Evail ve Telhisu'd-Delail fi'r-Reddi Ala'l-Mülhideti ve'l-Muattlati ve'r-Rafidati ve'l-Hevarici ve'l-Mu'tezile*, 579; el-Cüveynî, *Giyasu'l-Umem fi İltiyâsî'z-Zulem* 117.

106 Gümüšoğlu, *İmâmet ve Hilâfet*, 285.

107 İbn Haldun, *Mukaddime*, 428-429; Maverdî, *a.g.e.*, s. 60.

108 el-Maverdî, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 60.

109 İbn Haldun, *Mukaddime*, 429.

110 el-Maverdî, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 60; el-Ahkamü'l-Sultaniyye, 21.

Kahr (Kuhre) hali ise savaşta galip gelen düşman eline halifenin esir düşmesi, kurtulmaya da imkân bulamaması durumunda ortaya çıkar. Esir düşen halife adayı ise, bu durum onun halife olmasına engel teşkil eder. Esir alan topluluk ister müşrik olsun, isterse taşkınlık ve iç isyan çıkaran Müslümanlar olsun fark etmez. Müslümanlar onun dışında halife seçerler.¹¹¹ Şayet halife olduktan sonra esir düşmüşse, o takdirde harple veya fidye vermek suretiyle onu kurtarmak Müslümanların görevidir. Esir halifenin hayatından ümit kesilirse, esir alanlarla, Müslümanların aleyhine bir anlaşma yapılamaz. Halife ehl-i harbin eline esir düşer, her türlü çalışmalara rağmen esaretten kurtulması da ümitsiz olursa, seçmenler heyeti, bir başkasını halife olarak seçer ve ona biat eder. Esarete iken hilafet makamına bir veliaht tayin etmişse veliahtın tayin durumuna bakılır. Şayet kurtulması ümitsiz bir durumda iken veliaht tayin etmişse bu tayin işlemi batıl olur. Halife Müslümanların isyankârlarına esir düşmüş ve esirlikten kurtulması da ümit ediliyorsa halifelîği devam eder. Kurtulması umulmuyorsa isyankârlar iki durumdan biri ile baş başadırlar. Ya kendilerine bir halife tayin ederler veya tayin etmezler. Her ne kadar isyan çıkarmışlar, halifeyi tanımamışlarsa esasen halife ellerinde esirdir. Daha önce onun hilafetini tanımış kabul etmişlerdir. Bu bakımdan esir halifeye itaat etmek şahıslarını bağlayıcıdır. Aynen hacr altında bulunan halifenin adil kimselerin kontrolü altında bulunuşu gibidir. Böyle bir esaret sonucu seçmenler heyeti işlerin yürütülmesi için bir naib seçer. Esir halife esareten kurtulur ya da ölürse naib olan halife hilafette ısrar edemez.¹¹²

2.1.1.3. Halifenin Kendi İsteği İle Görevden Çekilmesi

Devlet başkanının azli başlığı altında temas edeceğimiz diğer mesele ise devlet başkanının kendini azletmesidir. İmam-ı Eş'arî eserlerinde bu konuya yer vermemekle beraber, imamın kendini azletmek istediği veya istifa etmek istediği zaman, bunun geçerliliği konusunda Maverdî, Taftazanî, Cüveynî ve Ferrâ gibi Eş'arî âlimleri tarafından değişik görüşler ortaya konmuştur.¹¹³ Devlet başkanının bu kararı kendisi ile ilgili olduğu kadar ümmeti de ilgilendirmektedir. Bunun bir benzeri, Hz. Hasan'ın hilafetten çekilmesidir. Hz. Hasan'ın Hz. Mauaviye lehine hilafetten vazgeçmesinin, İslam âleminin birliğinin temin edilmesinde büyük

111 İbn Haldun, *Mukaddime*, 429.

112 el-Maverdî, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 60.

113 el-Maverdî, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 65; el-Ferrâ, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 37; el-Cüveynî, *Giya-su'l-Umm fi İltiyâsî'z-Zulem*, 120; et-Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, V, 357.

rolü olmuştur.¹¹⁴ Bu hususta, yani halifenin kendisini azletmesi veya istifa etmesi durumunda kararının geçerli olabilmesi için ümmetin bir zarara uğramaması gerekir. Ümmetin işleri karışıp, Müslümanlar zarara uğrayacaksa, halifenin kendisini azletmesi caiz olmaz.¹¹⁵ Bu konu bütün ümmeti ilgilendirdiği için tek başına karar vermesi doğru bulunmamıştır.

Devlet başkanı, görevini gereği gibi yapamamaktan dolayı, kendi kendini görevden azledebilmelidir. Bunun için ayrıca açıkça bir nedenin varlığı gerekmektedir. Halifenin kendisini nedensiz olarak azletmesini kabul etmeyenlerin, yeniden biat almanın güçlüğü ve bunun ümmet için külfet olacağını düşünmüş olmaları ihtimal dâhilindedir. Devlet başkanının, kendi iradesi ile görevden çekilmesi konusu, temel ve özü etkileyen bir niteliğe sahip değildir. Ancak kendi hür iradesiyle görevden çekilme isteği ümmet arasında da yerini dolduracak kişiler bulunması halinde kabul edilmelidir. Hz. Ebû Bekir'in tutumunda görüldüğü gibi, şayet bu görevin büyüklüğünü, sorumluluk derecesini, yeterince kavramaktan kaynaklanmakta ise bilinmeli ki, böyle bir talebin kaynağı takvadır. Allah'a ve ümmete karşı kusur işleme korku ve endişesidir. Bu nitelikteki insanlar ise, herkesten çok Müslümanların başında bulunmaya layıktır.¹¹⁶ Sayıları az olan bu kişileri ümmet, dinî ve dünyevî maslahatları gereğince, başında tutmaya gayret göstermelidir.

2.1.2. Halifenin Azledilemeyeceğine İlişkin Görüş

Devlet başkanına iyilikte itaat emredilmiş olup, Allah'a isyan içeren durumlarda itaat edilemeyeceği de kesin bir İslamî kaidedir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bir hadis-i şerifle inde: "Sizin imamlarınız sizin en hayırlı olanlarınız; siz onları severseniz onlar da sizi sever, siz onlara hayır dua ederseniz onlar da size eder. Eğer sizin imamlarınız sizin en şerli olanlarınız ise, siz onlara buğz ederseniz onlar da size, siz onlara lanet ederseniz onlar da size lanet ederler." buyurunca sahabelerden bazıları: "Ey Allah'ın Resulü onlara kılıçlarımızla karşı koyalım mı?" diye sordular. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ise: "Namaz kıldıkları müddetçe hayır. İdarecilerinizde hoşunuza gitmeyen bir şey gördüğünüzde onun amelini çirkin kabul edin.

114 Gümüšoğlu, *İmâmet ve Hilâfet*, 288.

115 el-Maverdî, *el-Ahkamü'l-Sultaniyye*, 45; el-Cüveynî, *Gıyasu'l-Umem fi İltiyâsi'z-Zulem*, 120.

116 Eryarsoy, *İslam Devlet Yapısı*, 258.

Ancak itaatten ayrılmayın." buyurdular.¹¹⁷ Bu hadiste de görüldüğü gibi imamlara namaz kıldıkları müddetçe baş kaldırılması yasaklanmakla beraber, namazı terk ettikleri, şeriatı aykırı hareket ettikleri takdirde onlara karşı kılıçla mücadeleye cevaz verilmekte ise de bunun bir emir ifade etmediği de bir gerçektir. Diğer taraftan burada sadece namazın zikredilmesinden dolayı, ölçü namaz mı olacak, yoksa namaz gibi önemli olan Hz. Allah'ın emirleri de bu sözle murad edilmiş midir konusu tam net olarak belirtilmemiştir. Ancak her ne olursa olsun bu hadis-i şerifte, halife şeriatı aykırı hareket ettiği zaman, kılıçla mücadelenin cevazı mümkündür. Fakat bu durumda da fitne endişesi dikkate alınmalı, Müslümanlar için en az zararlı olan veya en faydalı olan tercih edilmelidir.¹¹⁸ Kur'an ve sünnetten sonra hulefa-i raşidin döneminde halifenin azli konusunda nasıl bakıldığına değinmek gerekir. Hz. Osman asiler tarafından kuşatıldıktan sonra asiler, Hz. Osman'ın kendisini azletmesini istemişler, azletmediği takdirde öldüreceklerini söylemişlerdir. Hz. Osman kendisini azletmeyi reddetmiş ve öldürülmesini gerektirecek bir şey yapmadığını beyan ederek, "Allah'ın bana giydirdiği elbiseyi çıkarmam demiştir."¹¹⁹ Ayrıca Hz. Osman asilerin bu isteğini Abdullah b. Ömer ile de görüşmüş ve onun fikrini sormuştur. İbn Ömer ise şöyle cevap vermiştir: "İslam'da böyle bir âdetin çıkmasını doğru görmem, çünkü ondan sonra ne zaman bir topluluk başlarındaki halifeleri ile sıkıntıya düşseler, halifelerini azlederler. Allah'ın sana giydirmiş olduğu gömleği çıkarma."¹²⁰

Halifenin azli konusunda Haricilerin en temel vurguladığı kavramlar, adalet ve eşitliktir. Onlar bunları yerine getirmeyen devlet başkanlarının sözlü uyarılmasını, bunun gerçekleşmemesi halinde ise, zorla hatta silahla görevden alınması düşüncesine sahiptirler. Bu çerçevede zalim yöneticiye başkaldırma ve silahlı isyan meşru görülmüş ve bütün Haricî gruplar bunda hem fikir olmuşlardır.¹²¹

Ehl-i Sünnetin ve dolayısıyla en büyük itikadî düşüncesini oluşturan Eş'arîlerin düşünce yapısı, yorumlayıcı ve faydacıdır. Pratik olanı önceler, ideal ve hayalî fikirleri ötelere, toplumun maslahatı için en uygun çözümü talep ederler. Bundan

117 Müslim, *Sahihi Muslim*, III, 1481, (h. no: 1855); Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel*, XXXIX, 406, (h. no: 23981); Ebü Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Abdussamed ed-Darimî es-Semerikandî, *Sunenu'd-Darimî*, thk. Hüseyin Salim ed-Daranî (Medine: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî Bi'l-Camiati'l-İslamî, 2000), III, 1843, (h. no: 2839).

118 Gümüšoğlu, *İmâmet ve Hilâfet*, 279.

119 Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1994), II, 87.

120 İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, 87.

121 Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005), 61.

dolayı bu siyaset geleneğinde itaat ve uyum davranış biçimleri olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim sahabilerin Emevî halifeleri devrinde onların fıskını bildikleri halde onların hilafetlerini kabul etmişler ve onlara isyan etmemişlerdir.¹²²

Bu görüşte olanları buldukları noktaya getiren şey, fitnenin doğmasından, kanların dökülmesinden, ortalığın karışmasından, haklara saldırlacak bir ortamın varlık kazanmasından ve işlerin karışmasından duydukları kaygı ve korkudur. Gerek ahab döneminde gerekse sonrasında yapılan savaşlarda Emeviler dönemindeki ayaklanmalarda ortaya çıkan ve topluma büyük zararlar veren kötülüklerin doğmasındaki etkenleri bir ibret olarak göz önünde bulundurmuşlardır. Bu yüzden de vacip olan *emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker* görevinin çağrı ve aydınlatma ile yapılmasını, bunun mümkün olmaması durumunda bile kalple karşı çıkılmasını, kılıca sarılmaya tercih ediyorlardı.¹²³

Bu görüşler, kimilerince yanlış anlaşılmış ve yanlış anlamanın sonucu olarak da, bir kısım eleştirmenler Ehl-i Sünnet âlimlerine saldırıda bulunmuşlardır. Sonraki âlimlerden bir kısmının zalim imamların yönetimine sabretmeye ve zorunluluk durumu dolayısıyla, zorbaya yapılan bey'atı olağanmış gibi karşılamaya yatkın sözlerine eleştiriler yönetmişlerdir. Oysa bu âlimler, ya sözü uzatmamak için tavırlarının gerekçelerini açıklamamışlar ya da bu uygunsuz yöntemin çağlar boyu sürüp gittiğine bakarak, hiç değiştirilemeyecek düşüncesi içindeki durumu hayat gerçeği görüp bu şekilde kabul etmişlerdir.

Onları içten içe karşı çıkmalarına ve hatta nefret duymalarına karşın, zorbanın imametini tasdik etmeye götüren bu ilkelerden birincisi, daha önce de değinilen "büyük zararı gidermek için küçük zarara katlanılır" kuralıdır. Nitekim sözü edilen durumun tersine, devlet başkanının başta kalmasının kılıçla karşı çıkılmasından daha büyük zararlara yol açtığı durumlarda -yine aynı kural gereğince- bu kez de kılıca sarılmak yoluyla büyük zararı gidermek yönüne gidilir ve bu durumda zalimle savaşmak vacip olur. Çünkü böyle bir durumda başkaldırıp cihad etmek daha küçük bir zarardır. Öyleyse, sözü edilen görüşte zaruret nedeniyle velayetin sürüp gitmesini onaylamamanın zararı daha küçük, ümmet ve din bakımından korkulmadan katlanılması mümkün olabilecek bir nitelikte ise, bu küçük zararın kalması gibi bir koşulun etkisi vardır. Aksi takdirde büyük zararı onaylamak için sabrı tavsiye etmek söz konusu değildir.

122 Kanık, "Eş'arî Geleneğe Devlet Başkanlığı," 465.

123 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 452, 457.

Eş'arî kelimciler, yukarıda ifade edilen fitne endişesi ve Müslümanlar için en faydalı olanı tercih etme gibi sebeplere dayanarak yöneticiye isyanı yanlış bulmuş, devlet başkanları ve onların otoriter uygulamaları karşısında genellikle itaat etmişler ve uzlaşmacı bir tavır takınmışlardır. Ancak zamanla siyasal otoriteye kayıtsız itaat söylemlerinin, siyasal otoritelerin kendilerine her durumda meşru bir zemin bulmasına neden olduğu söylenebilir.¹²⁴

Son olarak, Eş'arî âlimleri her zaman ideal olanın yerine daima reel, fiilî olanı seçmeyi ve Müslümanların maslahatına uygun olan en yararlı konumda bulunmayı tercih etmişlerdir. Bu da Ehl-i Sünnet âlimlerinin, baskı, zulüm, adaletsizlik ve her durumda siyasal otoriteye mutlak itaati ve sabrı tavsiye ettiği şeklinde anlaşılmasına sebep olmuştur. Bu durumda sabrın anlamı, zorba siyasal otoritenin tamamen başıboş salınması değil, aksine ümmetin zalim hükümdarlar üzerinde zararı en aza indirerek onların üzerinde etkili olmaya çalışmasıdır.

Sonuç

Eş'arî mezhebi âlimlerinin savunduğu fikirler ve kullandığı metotlar iki zıt uç arasında yer almıştır. Bunlardan ilki, hak ve hakikatin ölçüsü olarak vahiy yerine akli koyan, akıl ve vahiy birbirleri ile çatıştığında da akli kullanarak vahyi te'vil eden Mu'tezile'dir. Diğeri ise dini esasların açıklanarak savunulmasında akli metodu kullanmaya karşı çıkan ve kelam ilmindeki bilindik usuller ile bunun tartışılmasını bid'at olarak kabul eden ehl-i hadis, zahirîler ve fakihlerdir.

Eş'arî âlimlerinin maruz kaldıkları mücbir şartlar, onları İslam toplumunun düştüğü siyasi mücadele ve dinî ihtilafla ın daha dengeli bir seviyeye getirilmesi rolünü yüklemiştir. Günümüz toplumunu birçok sorunun çözümü konusunda aydınlatacak en önemli tespitleri ise, ihtilafla dan bahsederken bile ortaya koydukları tarafsızlık metodu ve her şeye rağmen tüm Müslüman grupların, Müslüman üst kimliklerini öne çıkarmalarıdır. Aslında mezhebin kurucusu Ebu Hasan el-Eş'arî'nin farklı Müslüman mezhep ve akımların görüşlerini tarafsız bir üslup ile ele aldığı en meşhur kitabına verdiği isim de bu açıdan çok anlamlıdır. "İslam'a mensup olanların ve namaz kılanların görüşleri"ni, yani aynı kibleye yönelerek, aynı ilaha ibadet eden Müslümanların görüşlerinden bahsedip onları orta yolda

124 Hacer Şahinalp, "Eş'arî Düşüncesinin Politik İzdüşümleri," *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: Beyan Yay., 2015), 140.

buluşturma gayreti içerisinde. Bu çaba, genel çerçevede tüm ihtilafı inanca ve görüş ayrılıklarına rağmen hepsinin Müslüman olduklarının kabul edilmesine anlamına gelmektedir.

Son olarak, Eş'arî âlimler, Müslümanların parçalandıkları ve birbirlerini din dışı olmakla itham ettikleri bir dönemde, onların ortak Müslüman üst kimliklerine vurgu yaparak hepsine kucak açmıştır. Bu durum, İslam dininin birleştirici ve toparlayıcı mesajını hatırlama ve hatırlatma düşüncesiyle, siyasî çalkantıların ve iç çekişmelerin yaşandığı ve her gün yüzlerce masum Müslümanın katledildiği günümüz İslam coğrafyasında ihtiyaç duyduğumuz örnek bir tavır olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel*. Thk. Adil Mürşid. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2001.
- Amidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Salim es-Sa'lebî. *el-İmametü min Ebkarî'l-Efkar fi Usûlü'd-Dîn*. Thk: Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Daru'l-Kutub el- İlmiyye, 2003.
- Bağdadî, Abdülkahir. *Kitabu Usulî'd-Din*. Beyrut: Daru'l Meşrik, 1986.
- Bakillani, Ebû Bekir Muhammed b. Et-Tayyib. *Temhidü'l-Evail ve Telhisü'd-Delail fi'r-Reddi Ala'l-Mülhideti ve'l-Muattilati ve'r-Rafidati ve'l-Hevarici ve'l-Mu'tezile*. Thk. A. Ahmed Haydar. Lübnan: Daru'l-Kutu el-İlmiyye, 1987.
- Buharî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah. *Sahîhu'l-Buharî*. Thk. Muhammed Zehir Nasire'n-Nasır. Şam: Daru Tavku'n-Neca, 2001.
- Bozkurt, Mustafa. "Eş'arî ve Kadî Abdülcebbar'ın Görüşlerinin Mukayesi." *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Beyan Yay., 2015, 151-166.
- Cürcani, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifat*. Thk. İbrahim el-Ebyari. Beyrut: Daru'l-Kutub el-Arabî, 1405.
- Cüveynî, Ebû'l-Maalî Abdulmelik b. Abdillâh Cüveynî. *Giyasu'l-Umem fi İltiyâsî'z-Zulem*. Thk. Mustafa Ali. Beyrut: Daru'z-Zahim, 2007.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakim ve Mealî Hakim*. İstanbul: Risale Yay., 1969.
- Darimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Abdussamed es-Semerkindî. *Sünenü'd-Darimî*. Thk. Hüseyin Salim ed-Daranî. Medine: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî Bi'l-Camiati'l-İslamî, 2000.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak b. Beşir. *Müsnedü Ebi Davud*. Thk. Muhammed Muhiddin Abdülhamid. Beyrut: Mektebbetü'l-Asriyye, tsz.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşr., 2010.
- Eryarsoy, M. Beşir. *İslam Devlet Yapısı*. İstanbul: İşaret Yay., 1988.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbane an Usulî'd-Diyane*. Thk. Dr. Fukiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Daru'l-Ensar, 1977.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbane*. Çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yay., 2010.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafî'l-Musallin*. Thk. Ahmed Cad. Kahire: Daru'l-Hadis, 2009.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Risaletü İla Ehli's-Seğr Bi Babi'l-Ebvab*. Thk. Abdullah Şakir Muhammed Cüneydi. Medine: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî Bi'l-Camiati'l-İslamî, 1992.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005.
- Ferra, Ebû Ya'la Muhammed b. Huseyn. *el-Ahkamu's-Sultaniyye*. Thk. Muhammed Hamid el-Feyki. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2000.
- Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed. *el-İktisad (İ'tikad'da Orta Yol)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed. *Fedaihu'l-Batniyye*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Müessetü'l Kütübî's-Sekafiyye, ts.
- Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed. "Cüveynî'nin İmamet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, VII, 34 (2010), 393-408.
- Fürek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü Makalat'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Danile Gimaret. Beyrut: Mektebetü Sekafeti Diniyye 1987.
- Gümüşoğlu, Hasan. *İslam'da İmâmet ve Hilâfet*. İstanbul: Kayıhan Yay., 2011.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay., 2001.
- İbn Hanbel, Abdullah b. Ahmed. *es-Sünne*. Thk. Ebû Hacer Muhammed Said b. Besyuni Zağlul. Beyrut: Daru'l-Kütub el-İlmiyye, 2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusi. *el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*. Beyrut: Daru'l-Kütub el-İlmiyye 1995.
- İbn Mace, Ebû Abdullah b. Yezid. *Sünenü İbni Maceh*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Mısır: Daru İhyai Kütübî'l-Arabiyye, tsz.
- İbn Sa'd Muhammed. *et-Tabakatü'l-Kübrâ*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İci, Adudiddin. *el-Mevakif*. Thk. M.Bedrettin el-Halebi. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1907.
- Kanık, Cengiz. "Eş'arî Gelenekte Devlet Başkanlığı." *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi "Uluslararası Eş'arîlik Sempozyumu"*. İstanbul: Beyan Yay., 2015.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Düşün Yay., 2013.
- Maverdî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. el-Habib el-Basri el-Bağdadi. *el-Ahkamu's-Sultaniyye*. Çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yay., 1994.
- Mevdüdî, Ebü'l-A'la. *Hilafet ve Saltanat*. Çev. Ali Genceli. İstanbul: Hilal Yay., 1980.
- Müslim, Hafız Ebü'l-Hüseyn b. Haccac. *Sahihu Muslim*. Thk. Nazar Muhammed Farayabi. Riyad: Daru Tayyibe, 2006.
- Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasani. *es-Sünenü's-Suğra li'n-Nesai*. Thk. Nured-din Nasruddin el-Albani. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed. *Bahru'l-Kelam fi Akaid Ehli'l-İslam*. Thk. Veliyüddin Muhammed Salih Ferfur. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2000.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa. *Firaku's-Şia*. Thk. Helmut Ritter. İstanbul: 1931.
- Nisaburî, Müslim b. el-Haccac Ebü'l-Hasan el-Kuşeyrî. *el-Müsennedü's-Sahihü'l-Muhtesar*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, tsz.

- Rayyıs, Muhammed Ziyauddin. *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*. Çev. Ahmed Sarıkaya, İstanbul: Nehir Yay., 1990.
- Şahinalp, Hacer. "Eş'arî Düşüncesinin Politik İzdüşümleri." *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Beyan Yay., 2015.
- Şehristanî, Muhammed b. Abdülkerim. *Nihayetü'l-lkdam fi İlmi'l-Kelam*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezidî. Beyrut: Müessesetü'l Kütübi's-Sekafiyye, 1994.
- Şeybanî, Ahmed b. Amr b. Ed-Dahhâk Ebûbekir. *el-Ahad ve'l-Mesani*. Thk. Basım Faysal Ahmed el-Cevabire. Riyad: Daru'r-Raye, 1991.
- Tebaranî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Ebû Kasım. *el-Mu'cemu's-Sağîr*. Thk. Muhammed Şekur. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 1985.
- Taftazanî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Akaid*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Rihle Kitap, 1991.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhak. *Sünenu't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbuati Mustafa el-Babi el-Halebi, 1975.

Serahsî'nin *Usûl* ve Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* Adlı Eserlerinde “İlletin Tahsîsi”

Öz: İlletin tahsîsi, İslam hukuk usulünün önemli konularından birini teşkil etmektedir. İslam hukukçularının ilgili konuda iki farklı yaklaşım sergiledikleri, bir kısmı bunu tecviz ederken; diğerlerinin karşı çıktığı görülmektedir. Bu makalede illetin tahsîsi, ona onay veren Gazzâlî ve reddeden Serahsî'nin düşünceleri temelinde incelenmiştir. Serahsî'nin fukaha metoduna, Gazzâlî'nin ise mütekellimin metoduna bağlı hukukçular olmaları, her iki mezhebin konuya yaklaşımları hakkında bilgi vermesi açısından önem arz etmektedir. .

Anahtar Kelimeler: Tahsis, İllet, Gazzâlî, Serahsî, *Usûl*, *Müstasfâ*.

Ahmet
AYDIN 

“Tahsis al-Illa” in Sarahsi’s Usul and Gazzali’s Mustasfa

Abstract: “Tahsis al-Illa” is one of the important issues in Islamic jurisprudence. Islamic scholars support two different opinions in this subject. While some accept “tahsis al-illa”, others don’t. In this article the ideas of Gazzali who accepts this and of Sarahsî who rejects it are analysed. It is known that Gazzali belongs to Mutekellimin school and Sarahsî belongs to Fukaha school. This fact helps understand the thoughts of the two shools of Islamic jurisprudence in this topic.

Keywords: Tahsis, Illat, Gazzali, Sarahsi, *Usul*, *Mustasfa*.

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: ahmetay81@gmail.com - ORCID ID: <https://0000-0001-7164-6149>

Giriş

İslam hukukunda şerî hükmün uygulama alanını genişletme metotlarından olan kıyasın unsurlarından biri illettir. İllet, usul eserlerinde farklı yönlerden ele alınıp incelenmiştir. İletin tahsis edilmesi meselesi bunlardan biridir. İletin tahsisi, illetin bulunmasına rağmen bazı durumlarda hükmün yokluğunu ifade etmektedir.

İslam hukukçularının bir kısmı illetin tahsisini mümkün görürken; diğerleri ise bunu kabul etmemiştir. Iraklı Hanefiler, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve Mutezile'nin illetin tahsisini savdukları, Mâverâünnehir Hanefilerinin ise Debûsî (ö. 430) hariç bunu kabul etmediği belirtilmiş; Şâfiî mezhebinde de baskın görüşün bu olduğuna yer verilmiştir.¹ Âmidî (ö. 631) de, Hanefiler'in çoğunluğunun bunu kabul ettiğini; Şâfiîler'in çoğunluğunun ise reddettiğini belirtmiştir.² Bununla birlikte, makalede eseri incelenen Şâfiî hukukçulardan Gazzâlî (ö. 505) illetin tahsisine onay vermekte, hocası Cüveynî (ö. 478) de bazı meselelerde bunu caiz görmektedir.³

İletin tahsisi hususunda asıl tartışma, bir meselede illet bulunduğu halde hükmün bulunmamasının nasıl değerlendirileceğidir. İletin tahsisini kabul edenler, bir engel sebebiyle illetin burada tahsise uğradığını savunurken; onu reddedenler illetin fesadından bahsetmektedir.⁴

Konunun ilgili eserlerde nasların tahsisi, munâkaza, istihsân vb. bir takım meseleler bağlamında ele alındığı görülmektedir. Bununla birlikte, her müellifin mevzu-yu ele alış farklılık arz etmektedir.

İletin tahsisi konusunda Türkçe'de yayınlanmış birtakım makalelerin⁵ ve konuyu müstakil olarak ele alan bir yüksek lisans tezinin⁶ bulunması göz önüne alınarak,

1 Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî*, (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1997), IV, 46; Ömer Yılmaz, "İletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak Mıdır?", *Diyanet İlmî Dergi*, 3 (2017), 63. Cessâs da eserinde İmam Şâfiî'nin bunu kabul etmediğini belirtmiştir (Ebû Bekir Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (Kuveyt, Vizâretü'l-Evkâf, 1985), IV, 268).

2 Ali b. Muhammed Âmidî, *el-Ihkâm fi usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1404), III, 241.

3 Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), II, 649.

4 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), II, 209; Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), II, 270; Emin Yıldırım, *Klasik Dönem Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde İletin Tahsisi Meselesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 95.

5 Mazin Heniyeh, "İletin Tahsisi," çev. Mehmet Erdem, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2005): 128-133; Yılmaz, 53-71.

6 Yıldırım, "İletin Tahsisi". Ayrıca bazı eserlerde konuya temas edildiği görülmektedir. Örneğin bkz. Tuncay Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001); Soner Duman, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları*, (İstanbul, Kitabı Yayınevi, 2010).

usulde mevcut iki önemli metodun her birine ait birer eser bağlamında mesele- nin incelenmesi uygun görülmüştür. Eserler belirlenirken fukahâ metoduyla ilgili Serahsî'nin; mütekellimin yöntemi açısından ise Gazzâlî'nin usul eseri seçilmiştir. Her iki hukukçunun yaklaşık aynı dönemlerde yaşaması ve eserlerinin birbirine yakın hacimde olması seçilmelerinde etken olmuştur.

Bu makalede her iki eserin sadece "illetin tahsîsi" ile ilgili kısımları incelenmiştir. Öncelikle her iki müellifin konu hakkında yer verdiği hususlar aktarılmış, daha sonra iki eser karşılaştırılmıştır. Ayrıca nadiren diğer eserlerde ilgili konuya temas eden kısımlara yer verilmiştir.

1. Serahsî'nin *Usûl* Adlı Eserinde İlletin Tahsîsi

Serahsî'nin ilgili konuyu "şer'î illetlerin tahsîsini uygun görenlerin görüşlerinin fe- sadi" başlığıyla ele alması, onun illetin tahsîsi meselesini kabul etmediğini açıkça ortaya koymuştur. O, tard ehlinin "müessir illetleri kabul eden ve tesiri şer'î illet- leri doğrulayan bir ölçü olarak ele alanların illetin tahsîsini savundukları" şeklinde iddiasına yer vermiş ve bunun büyük yanlış olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bazı Hanefî fakihlerin⁷ illetin tahsîsini caiz görmesini ve bunun selefin yoluna ve ehl-i sünnet mezhebine aykırı bir şey olmadığını belirtmesini de büyük yanlış olarak değerlendirmiştir. Selefin kabul ettiği hususun illetin tahsîsine onay vermemek olduğunu; onu kabul etmenin Ehl-i Sünnete muhalefet anlamına geldiğini ve Mutezile'nin usulüne bir yönelim olduğunu savunmuştur.⁸

Serahsî, illetin tahsîsini kabul etmenin bütün müctehidlerin ictihadlarında doğru kabul edilmesi ve onların ictihadlarının (hata ve fesattan korunma hususunda) naslar gibi değerlendirilmesi neticesine götüreceğini iddia etmektedir. Ayrıca bunun "bütün müctehidlerin doğruyu isabet ettirdiği ve ictihadın ilm-i yakîn gerektirdiği" anlamına geleceğini belirtmektedir. Bunun yanında illetin tahsîsini kabulünün, Mutezile'nin benimsediği, kullar için aslah olanın Allah'a vacip olması, *el-menzile beyne'l-menzileteyn*, büyük günah işleyenlerin tevbe etmeden önce ölmeleri halinde cehennemde ebedi kalmaları gibi bazı görüşlerin benim- senmesine götüreceğini ileri sürmektedir.⁹

7 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 255.

8 Serahsî, *Usûl*, II, 208.

9 Serahsî, *Usûl*, II, 211-212.

Serahsî'nin hemen başlangıçta konuyu Ehl-i Sünnet ve Mutezile bağlamında ele alması, Cessâs gibi Iraklı Hanefî hukukçuların illetin tahsisini savunmalarına rağmen ilgili konuya cevaz verenlerin Mutezile'nin görüşlerine temayül sahibi olduklarını ileri sürmesi manidardır. Yılmaz, illetin tahsisine cevaz verilmesinin Mutezile ile ilişkilendirilmesini ele aldığı makalesinde, ilgili konular arasında ilişki kurmanın tutarsızlığına temas etmiş ve Serahsî'den sonraki Hanefî hukukçuların illetin tahsisine Mutezile'ye ait bazı kelimeli konular arasında bağlantı kurulmasını eleştirdiğine değinmiştir.¹⁰ Ayrıca Yılmaz, Hanefî imamlarının bu konudaki görüşlerinin bilinmediğini, illetin tahsisini savunanların onların da bu konuya onay verdiklerini ileri sürdüklerini, aksi görüşte olanların ise bunu reddettiklerini belirtmiştir.¹¹

Serahsî, illetin tahsisini savunan kişinin illet olarak belirlediği şeyin mevcut olmakla birlikte hükmün geçerli olmadığı bir meseleyle karşılaştığında, "Benim illetim şunu gerektirir. Ancak ilgili meselede bir engel ortaya çıkmıştır ve bu nedenle illet tahsise uğramıştır" dediğini belirtir. Daha sonra onların illetin tahsisini munâkazadan farklı gördüklerine ve konuyu lügat, şer', fıkıh ve icma açısından farklı şekillerde değerlendirerek tutarlı olduklarını ispatlamaya çalıştıklarına temas eder.¹²

Tahsis savunanlara göre, lügat açısından nakz, önceki bir fiilin sonraki bir fiille ortadan kaldırılmasıdır. Örneğin, binanın yıkılması böyledir. Tahsis ise, tahsise uğrayan lafzın âmmin muhtevasına dahil olmadığını beyandır. Bu durumda tahsis nakz olamaz. Zira nakzın zıddı bina; husûsun zıddı ise umumdur.¹³

Şer' açısından değerlendirilirse, kitap ve sünnet naslarında tahsis caizken nakz her ikisinde de söz konusu olamaz.¹⁴

İcma açısından konuya bakınca, şer'î kıyas bazı meselelerde nas, icma ve zaruret nedeniyle terk edilmektedir. Buna tahsis denir, munâkaza denmez. Böylece kıyas, istisna edilen yerler dışında ameli gerektiren bir unsur olmaya devam eder. Nakza uğrayan kıyas ise hiçbir yerde dikkate alınmaz.¹⁵

10 Yılmaz, *İlletin Tahsisi*, 68. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yılmaz, *İlletin Tahsisi*, 53-71.

11 Yılmaz, *İlletin Tahsisi*, 68.

12 Serahsî, *Usûl*, II, 208. Debûsî, eserinde nakz ile tahsis arasındaki farka ilgili unsurlar açısından temas etmiştir. Bkz. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 312-313.

13 Serahsî, *Usûl*, II, 208.

14 Serahsî, *Usûl*, II, 208.

15 Serahsî, *Usûl*, II, 208-209.

Akli açıdan değerlendirilirse, illetin bulunduğu yerde hükmün bulunmaması, illetin fasid oluşu veya hükmün sübutuna engel bir durumdan kaynaklanabilir. Örneğin, zekâtın vücûb sebebi artııcı nisap miktarı maldır. Diğer taraftan senenin dolmamış olması zekâtın vacip oluşuna engel teşkil etmektedir. Bu, sebebin fasit oluşuna delil olamaz. Aynı şekilde muhayyerlik şartıyla satım akdinde muhayyerlik mülkiyetin gerçekleşmesine engeldir. Bununla birlikte mülkiyetin sebebi olan satım ise gerçekleşmiştir, yani onun fasit oluşundan bahsedilemez.¹⁶

Serahsî'ye göre, illetin mevcudiyetine rağmen hükmün bulunmadığı meselede illetin tahsîsini iddia eden şahsın "bu konuda benim illetim engel sebebiyle tahsîse uğradı" dediğinde muhtemel bir şey iddia etmiş olur, bu durumda kendisinden delil istenir. İllete engel olan şeyi ortaya koyduğunda iddiasını delille ispat etmiş olur ve bu kabul edilir. Aksi takdirde delili itibara alınmaz. Zira muhtemel olan şey hüccet olamaz. İşte bu nokta, müellife göre, naslardaki tahsîs ile illetin tahsîsini ayıran önemli bir çizgidir. Zira kitap ve sünnetin genel lafızlarının tahsîs edileceği hususunda icma bulunmaktadır.¹⁷

Serahsî, illetin tahsîsini iddia edenlerin beş engelden bahsettiğine yer vermiştir: Bunlar, illetin aslına, illetin tamamlanmasına, hükmün başlamasına, hükmün tamamlanmasına, hükmün bağlayıcılığına engel olanlardır. Onlara göre bu engellerin hepsinin hem hissî hem de hükmî örnekleri vardır.¹⁸

Sözü edilen engellerin hepsinin görüldüğü hissî örnek olarak ok atma eylemi zikredilmiştir. Bu örneğe göre;

1. Yayın kirişinin veya okun kirişe dayanan kısmının (gez) kırılması fiilin gerçekleşmesine engel teşkil eder (illetin aslen gerçekleşmesine engeldir).
2. Okun ağaç veya duvara çarpması, okun hedefe ulaşmasını, illetin tamamlanmasını engeller.
3. Hedef seçilen şahsa ulaşan okun giyilen zırh vasıtasıyla engellenmesi, illetin tamamlanmasından sonra yaralama veya öldürme amacına ulaşamadığı için hükmün başlangıcının engellenmesine örnektir.
4. Atılan okla yaralanan kişinin daha sonra tedavi olması ise hükmün tamamlanmasının önünde engel teşkil etmektedir.

16 Serahsî, *Usûl*, II, 209.

17 Serahsî, *Usûl*, II, 209.

18 Serahsî, *Usûl*, II, 209-210.

5. Kişiyi ciddi oranda yaralayan ve onu yatağa düşüren ok atma eyleminin akabinde yaralının iyileşerek ölümden kurtulması ise, hükmün bağlayıcılığına engeldir.

Söz konusu engellerin hükmî meselelerdeki örneklerine şunlar verilmiştir:¹⁹

1. Hür bir kişinin satılması illetin aslen gerçekleşmesine engeldir.
2. Başkasının malının satımı illetin tamamlanmasına engel teşkil eder.
3. Muhayyerlik şartıyla satım hükmün başlangıcına manidir.
4. Görme muhayyerliği hükmün tamamlanmasına engel olmaktadır.
5. Kusur muhayyerliği akdin tamamlanmasından sonra hükmün bağlayıcılığını engellemektedir.

Serahsî, illetin tahsis edilebileceğini savunanların görüşlerini naklettikten sonra bu görüşün batıl olduğuna dair naklî ve aklî deliller getirmektedir. Naklî delil olarak "Onlara de ki, Allah, iki erkeği mi yoksa iki dişiyi mi haram kıldı? Yoksa iki dişinin rahimlerinde bulunan şeyi mi? Doğru söylüyorsanız bana bilgiye (delile) dayalı bir cevap verin" ayetini zikretmiştir.²⁰ Serahsî, bu ayette Allah Teâlâ'nın kâfirlerden haramlığını iddia ettikleri hususlarda itibara alınacak delil getirmelerini talep ettiğini ileri sürmektedir. Bu durumda, onların ilgili konuda delillerinin bulunmayışı, kendileri aleyhine delil olmaktadır.²¹

Yukarıdaki ayetin illetin tahsîsiyle ilgisini müellif şöyle açıklamaktadır: Kâfirler hayvan etlerinin haramlık illetini açıkladıktan sonra başka bir yerde aynı illete rağmen onların helal olduklarını kabul etmeleriyle ilk başta ortaya sürdükleri gerekçe nakza uğramaktadır. Serahsî'ye göre, şer'î hükümlerde illetin tahsîsi caiz olsaydı kâfirlerden bu şekilde delil getirmeleri talep edilmezdi. Zira hiç kimse hükmün belli bir yerde gerçekleşmemesinin bir engelden dolayı olduğunu söylemekten aciz olmaz. Ona göre ayette geçen "*nebbiûnî bi ilmin* (bana bilgiye dayalı olarak haber verin)" ifadesi, illetin tahsîsinin ilimle ilgisinin bulunmadığını, bunun bir cehalet olduğunu ortaya koymaktadır.²²

19 Serahsî, *Usûl*, II, 210. Debûsî, bunların dört tanesine yer vermiştir. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 334-335.

20 En'am Süresi, 143.

21 Serahsî, *Usûl*, II, 210.

22 Serahsî, *Usûl*, II, 210.

Serahsî, illetin tahsîsiyle ilgili aklî delil olarak şer'î illetlerde "ta'diye" (hükmün asıldan fer'e geçişi) niteliğini zikretmektedir. Bu özellik olmadığında illetin gereği olan hükümden bahsedilemez. Müellife göre hükmün ta'diye ettiği meselede bir engelin bulunduğu kabul edilirse bütün yerlerde aynı engelin bulunması mümkün hale gelir. Bu da, hüküm ta'diye etmediği halde illetin sahih kabul edilmesine götürür ki, bu fasittir.²³

Serahsî, illetin tahsîsi ve ta'diye ilişkisini farklı ifadelerle şöyle aktarır: Hükmün ferî bir meseleye ta'diyesi onun sıhhatine delil oluşturur. Başka bir yerde bu ta'diye'nin bulunmayışı ise illetin fesadını gerektirir. Sıhhat ve fesat delillerinin eşit olması halinde ise şer'î delil ameli gerekli kılmaz. Buna binaen, illetin tahsîse uğradığı meselede iddia edilen engelin, hükmün illetini ispat eden delile denk olması gerektiğini belirtir. Şayet iddia edilen engel daha düşük seviyede bir delil ile sâbit olursa illetin sâbit olduğu delili ortadan kaldırmaya yeterli olmadığı gibi, hükme de engel teşkil etmez. Müellife göre, illeti ve engeli sabit kılan hususlar birbirine denk olduğunda, bu engel diğer meselelerde de hükmün bulunmadığı şeklinde bir neticeyi zorunlu kılar. Böyle bir durumda ise muaraza gerçekleşmiş olur.²⁴

Serahsî, illetin tahsîsini ayrıca nesih bağlamında incelemiştir. O, tahsîs delilinin müstakil olduğundan (illetin dışında bir delille tahsîs iddia edilmektedir) nesih deliline benzediğine; bununla birlikte neshin illetlerde imkânsız olduğuna temas etmiştir. Bunun nedeni, illetin illetle neshinin caiz olmamasıdır. Bunun gerekçesi, illetin tahsîsini ileri süren kişinin illet gibi engelin de illet olduğunu reyle ispat etmek zorunda kalmasıdır. Reyle sabit olan hususlarda fesat ihtimali vardır. Fasit olma ihtimali bulunan yerde ise nesih söz konusu olamaz.²⁵

Müellif, nasların tahsîsiyle illetin tahsîsi arasındaki farka işaret ederken nasların tahsîsinin mümkün olduğunu, zira tahsîse uğradığında fesat şüphesinin nas için düşünülmemeyeceğini ileri sürmüştür. Ayrıca tahsîs delilinden önce genel lafzın katî şekilde ameli gerektirmesiyle nassın bizzat tahsîsi ihtiva etmediğinin anlaşılacağına temas etmiştir.²⁶ Yani delil olmadıkça tahsîs naslar için dahi söz konusu değildir.

Serahsî, hükmün bulunmamasının vasıftaki noksan veya fazlalıkla ilgili olduğunu, bunu illetin tahsîsini savunanların "tahsîs edici engel" olarak isimlendirdikle-

23 Serahsî, *Usûl*, II, 210.

24 Serahsî, *Usûl*, II, 210-211.

25 Serahsî, *Usûl*, II, 211.

26 Serahsî, *Usûl*, II, 211.

rini açıklamıştır. Müellif, ziyade ve eksiklik illeti kesinlikle değiştirdiğinden bunu illetin tahsisi değil; illetin hükmen yokluğu olarak değerlendirmiş ve konuyu zekâtla ilgili bir örnek üzerinden izah etmiştir.²⁷

Zekâtı gerektiren şey, nâmî nitelikte nisap miktarına ulaşan malın üzerinden bir yıl geçmesidir. Nitekim Hz. Peygamber (as), “senesini doldurmayan malda zekât yoktur” buyurmuşlardır.²⁸ Bu hadisten kastedilen zekâtın vücûbunu nefyetmektedir. Şu anlaşılmalıdır ki, şer’î illetler bizzat hükmü gerekli kılmaz. Burada etkili olan, şâri’in onları hükmü gerektiren unsur kılmasıdır.²⁹ Hükümlerin illetlerine isnat edilmesi gerçekte bizim meseleyi kolayca anlamamız içindir. Böyle bir vasfın varlığını öğrendiğimizde, biliriz ki, hükmü gerektiren illetin yokluğunda hüküm de bulunmamaktadır.³⁰ Bu gerekçeye binaen, Serahsî bir yılını doldurmayan malın zekâtını eda etmenin gerekmeyeceğini ileri sürmektedir. Zira ona göre, edayı gerekli kılanla (mûcib) edaya imkân veren (mücevviz) illet aynı değildir. Örneğin, namaz vaktinin ilk kısımları onun farz olarak edasına imkân verici (mücevviz) niteliğe sahip olmakla birlikte edasını bizzat gerektirmemektedir. Gerçekte vakit, müessir vasıf olmakla birlikte hüküm bu şekildedir. Zekâtta da, edayı gerekli kılan illet kabul edilen nemânın (artış) belli bir zaman geçtikten sonra kazanılan bir unsur olduğunu belirten müellif, buna binaen, her yılın geçmesiyle nemâ yenilediğinden zekâtın tekrar vacip olduğuna dikkat çekmiştir.³¹

Muhayyerlik şartıyla yapılan satım akdinin de, müellif tarafından aynı bağlamda değerlendirildiğini görmekteyiz. Satım akdinde mülkiyeti gerekli kılan illet, mutlak (kayıt getirilmemiş) anlamda satımdır. Diğer taraftan muhayyerlik şartı söz konusu olduğunda ise, mutlak anlamda satım gerçekleşmemektedir. Zira muhayyerlik ziyadesiyle satım akdi şarta bağlı satım hükmünde olur. Oysa mülkiyeti gerektiren, karşılıklı rızaya dayalı satımdır. Muhayyerlik şartı ise rızanın tam

27 Serahsî, *Usûl*, II, 212.

28 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, (Delhi: el-Matbau'n-Nizâmî, 1905), Zekât, 5.

29 Cessâs da aynı hususa temas etmiştir. Bununla birlikte o, ilgili hususu illetin tahsisine delil olarak görmektedir. Şöyle ki, illetler bizzat hükmü gerekli kılmayıp Allah Teâlâ'nın onları emare kılmasıyla hükmü gerektirmesi, onların belli durumlara tahsis edildiğinin göstergesi olmaktadır. Cessâs, bu bağlamda ölü hayvan etinin şâri’in emrinden önce haram olmadığını, onun haram kılmasıyla bu özelliği kazandığını, daha sonra zaruret durumunda yine onun yenmesine müsaade edildiğini belirtmiştir. Müellif, buna binaen, onun yasaklığının belli koşullara göre tahsise uğramasının illetin tahsisine benzediğini ileri sürmüştür. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 259.

30 Serahsî, *Usûl*, II, 212.

31 Serahsî, *Usûl*, II, 212.

olarak gerçekleşmediğini gösterir. Bu durumda, illetin ziyade veya noksan sebebiyle yok olduğu anlaşılmış olur.³²

Yukarıda belirtilen hususun önemini vurgulayan Serahsî, ziyade veya noksanlıkla değişen anlamı illetin tahsîsini savunanların "tahsîs edici engel" şeklinde isimlendirdiklerini, onların illetin mevcudiyetine rağmen hükmün bulunmayışının bir engel sebebiyle olduğu ve bunun da genel nassın tahsîsine benzer şekilde, illetin tahsîs edildiği yerin dışında geçerli olmaya devam edeceği görüşünü savunduklarını belirtmiştir.³³

Müellif buna karşılık kendi görüşünü şöyle açıklamıştır: Gerçekte ziyade veya noksanlık söz konusu olduğunda illetin mevcudiyetinden bahsedilemez. İlet yok olduğunda ise, hüküm de kalmaz. İletlerde durum böyle olmakla birlikte, naslar farklı değerlendirilir. Zira özel nasla, genel nas ortadan kalkmaz. Bu bağlamda Serahsî, Hanefî fakihlerin istihsânı uygun bulduklarını ifade etmiştir. Nass sebebiyle yapılan istihsânda nass bulunduğu rey vasıtasıyla ortaya konan illet yok hale gelir. Zira nassın bulunduğu veya nassın hükmüne aykırılık olduğu yerde illete itibar edilmez. İcmanın kitap veya sünnetten kaynaklanan bir nas gibi değerlendirilmesi ve ilmi gerektirmesi açısından icma sebebiyle yapılan istihsân da böyledir.³⁴

Serahsî, zaruret sebebiyle yapılan istihsânın da böyle olduğunu belirtmiştir. Zira zaruret, üzerinde icma edilen veya nasla sabit olan bir husustur. Böyle durumlarda illete itibar edilmez. Yani istihsân sebebiyle kıyasın hükmünün terk edildiği meselelerde illetin yokluğu nedeniyle hükmün bulunmamasından bahsedilebilir. Eserinin kuvvetli oluşu sebebiyle kıyasa dayalı istihsânın aynı minvalde değerlendirileceğini ileri süren müellif, gerekçe olarak, kuvvetliye aykırılık teşkil eden zayıfın yok hükmünde kabul edildiğini belirtmiştir.³⁵

Serahsî, illetin tahsîsini savunanların değindikleri bazı örnekleri incelemiştir. Bunlardan biri, oruçlunun uyku halinde boğazına su dökülmesiyle orucunun bozulacağı hükmüdür.³⁶ Onun ifadesiyle, bu meselede orucun rüknü konumundaki imsak yok olmuştur. İbadet ise, rükün olmaksızın gerçekleşmez. Aslında rükün

32 Serahsî, *Usûl*, II, 212.

33 Serahsî, *Usûl*, II, 212-213.

34 Serahsî, *Usûl*, II, 213.

35 Serahsî, *Usûl*, II, 213.

36 İmam Züfer, uyku halini unutmaya kıyaslayarak kişinin özür olduğu, bu nedenle orucunun bozulmayacağı kanaatini ileri sürmüştür (Serahsî, *Usûl*, II, 213).

açısından düşünülduğünde aynı hükmün unutan için de geçerli olması gerekirdi (onun da orucunun bozulmuş kabul edilmesi). İletin tahsîsini iddia edenler bu noktada, orucun bozulmaması hükmünün bir engelden dolayı (o engel, ilgili nastır) söz konusu olduğunu, bunun da ilgili illetin tahsîsine anlamına geldiğini belirtirler. Zira illet, yani orucun bozulması hükmünü gerektiren yeme eylemi, unutan için de geçerlidir.³⁷

Serahsî, unutan kişi hakkında illetin hükmen bulunmaması nedeniyle hükmün yok olduğunu belirtmiştir. O, meseleyi şöyle açıklamıştır: Unutma eyleminde kişinin bir etkisi yoktur. Zira Allah Teâlâ'nın unutan kişiyi yedirip içirdiği nasla belirtilmektedir. Bu nedenle, kişinin yeme eylemine itibar edilmez. Hükmün temel unsurunun (imsâk) yok olması (orucun bozulması), yeme eylemiyle mümkündür. Unutan için şeran yeme eylemi bulunmadığından orucun rüknü olan imsak hükmü var kabul edilir. Yani orucun bozulmasını gerektiren illetin bulunmaması sebebiyle orucun bozulma hükmü de yok olmuştur.³⁸

Serahsî, yukarıdaki durumun uyuyan için geçerli olmadığını ileri sürmüştür. Bunun gerekçesi olarak, orucu bozan eylemin kullara isnat edildiği ve uyuyan kişide ise bunun baki kaldığını, bu açıdan uyku halinde yenen yemekle orucun bozulduğunu açıklamıştır.³⁹

İletinin tahsîsine görüşünü benimseyenlerin temas ettikleri diğer bir mesele, müdebber (özgürlüğü efendisinin ölümüne bağlı olan) kölenin gaspıdır. Gasp edilen mal, tazminden sonra gasp edenin mülkiyetine geçer. Ancak müdebberin gasp eden kıymetini ödeyerek ona sahip olamaz. İletinin tahsîsini savunanlara göre, müdebber hakkında illetin mevcudiyetine rağmen hükmün engeli, müdebberin bir mülkiyetten diğerine naklinin uygun olmamasıdır.⁴⁰

Müellif ilgili meselede, hükmün bulunmama nedeninin illetin tahsîse uğraması değil, bizzat illetin yokluğu olduğunu şöyle açıklamaktadır: Gasp eden kişinin bir şeye sahip oluşu, onun kıymetini ödemesiyle gerçekleşir. Kıymet ise, ilgili eşyanın aynının bedeli olmaktadır. Müdebberin kıymeti ise, onun zatının bedeli değildir. Zira kıymetin belli bir eşyanın bedeli olması, ilgili eşyanın mülkiyete konu olması halinde söz konusudur. Oysa bu nitelik müdebberde bulunmaz. Zira bir

37 Serahsî, *Usûl*, II, 213-214.

38 Serahsî, *Usûl*, II, 213-214.

39 Serahsî, *Usûl*, II, 213-214.

40 Serahsî, *Usûl*, II, 214.

açıdan azat edilmiş sayılır. Azat edilme durumu da, gasp sebebiyle kölenin kıymetinin ödenmesine engel teşkil eder. Diğer taraftan, zilyetliği ortadan kaldırmış olduğundan gâsıbın köleye yönelik zararı ise tazmine tabidir. Zira azatlık söz konusu olmakla birlikte, efendinin onun üzerindeki zilyetliği devam etmektedir. Böylece kölenin mâli değerine efendi tarafından hak kazanılmaktadır. Böylece anlaşılmaktadır ki, hükmün bulunmama sebebi, illeti değiştiren bir husus nedeniyle illetin yok olmasıdır.⁴¹

Serahsî, zina eyleminin hürmet-i müsâhere doğurmasını da bu bağlamda değerlendirmiştir. Çocuğun anne ve babanın bedenlerine ait cüzlerin birleşimi neticesinde doğduğunu, çocuk nedeniyle kadının anne ve kızının erkeğin anne ve kızı haline geldiğini; karşı taraf için de aynı durumun geçerli olduğunu belirtmiştir. Müellif, çocuk doğmasa dahi zina eyleminin hürmet-i müsâhere (sebebin netice hükmünü alması kuralı gereği) teşkil ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte zina nedeniyle her iki taraf için haramlık, kız kardeşler, hala ve teyzelerde söz konusu değildir.⁴²

İlletin tahsîsini savunanlar, illetin bulunmasına rağmen hala, teyze, kız kardeşler için hürmet-i müsâherenin bulunmayışını nas ve icmanın tahsis edici engel olarak mevcudiyetine bağlamışlardır. Serahsî ise, hükmün yokluğunun illetin bulunmaması sebebiyle olduğunu belirtmiştir. Bunun gerekçesi, naslarda sadece anne, kız, baba ve oğlun zikredilmiş olmasıdır. Haramlığın kız kardeş, hala ve tezeyi kapsamaması ise, illetin vasıf olarak değişimi ve başka bir haramlığın sabit olması anlamına gelmektedir.⁴³

Serahsî, illetin tahsîsini nasların ve illetin tahsîsi konularını mukayese ederek birtirmektedir: Ona göre, konunun doğru anlaşılması tahsîs meselesinin bilinmesiyle ilgilidir. İki nastan birinin genel, diğerinin özel olması halinde genel lafız has lafız nedeniyle hakikaten veya hükmen yok olmaz. Her iki nassın fesadını da düşünemeyiz. Bu durumda anlaşılır ki, hâs lafız, genelin ihtiva ettiği hükmü özelleştirmiştir. Tabi bu durumda genel lafız, hâsın haricindekiler için hüccet olmaya devam eder. İllet ise müessir olsa da onda fesat ve hata ihtimali mevcut olduğundan hükmen yokluğa ihtimali vardır. Bu nedenle, illeti değiştiren bir nitelik geldiğinde illet hükmen madûm olur. Bu durumda hüküm de illetin olmaması sebebiyle yok kabul edilir. Böylece ne nakzdan ne de tahsîsten bahsedilebilir.⁴⁴

41 Serahsî, *Usûl*, II, 214.

42 Serahsî, *Usûl*, II, 214-215.

43 Serahsî, *Usûl*, II, 214-215.

44 Serahsî, *Usûl*, II, 215.

2. Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* Adlı Eserinde İletin Tahsîsi

Gazzâlî, usulcülerin illetin tahsîsi konusunda farklı görüşlere sahip olduklarını, bu ihtilafın temelinde illetin varlığı halinde hükmün yokluğunun illetin nakzolması mı, yoksa illetin tahsîsi olarak mı değerlendirileceği hususunun bulunduğunu ileri sürmüştür.⁴⁵

Gazzâlî, bu bağlamda üç görüşün ortaya çıktığını açıklamıştır:⁴⁶

1. Bir grup, illet bulunduğu halde hükmün bulunmayışını illetin nakzı olarak görmüş, onun fasit olduğunu ve düzgün bir illet olmadığını gösterdiğini ileri sürmüştür. Onlara göre eğer illet sahih olsaydı illetin varlığı halinde hükmün de bulunması gerekirdi.

2. Bir grup, illetin bu durumda nakza uğramaksızın illet olarak kalmaya devam ettiğini kabul etmişler ve illet bulunduğu halde hükmün bulunmamasını illetin tahsis edilmesi olarak görmüşlerdir. Bu durumu da âmm lafızların tahsîs edilmesine benzetmişlerdir.

3. Diğer bir grup ise böyle bir durumda illetin nasda belirtilip belirtilmediğine bakılacağını; nasda belirtilmeyip istinbat ile elde edilen ve zan ifade eden bir illet ise onun fasit olduğu ve nakzediliği sonucuna varılacağını, nasda belirtilen bir illet ise nakzın söz konusu olmadığını ve tahsîse uğradığını ileri sürmüştür.

Gazzâlî, bunların hangisinin doğru olduğunu belirleyebilmek için hükmün illetten geri kaldığı yani illet bulunduğu halde hükmün bulunmadığı durumları incelemek gerektiğini belirtmektedir. Ona göre hükmün illetten geri kalması üç şekilde olmaktadır:⁴⁷

1. İletin uygulanmasında onun ittiradına⁴⁸ bir engelin mevcudiyetidir. Bunun "nakz (illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması)" olarak isimlendirildiğini belirten Gazzâlî, onu kıyastan yani genel kuraldan istisna edildiği bilinen ve böyle olduğu anlaşılmayan şekilde iki kısma ayırarak incelemiştir

a. Ona göre kıyasın (genel kural) varlığı devam etmekle birlikte *ondan istisna edildiği açıkça belli olan kısımda* kıyasın nakzı söz konusu değildir, illet de fasit olmaz,

45 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 270-271.

46 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 270-271.

47 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 271.

48 İttirad, hükmün illetin varlığıyla var olması yokluğuyla yok olmasıdır.

istisna edilen yerlerin dışında illet olmaya devam eder. İlletin bu şekilde tahsis edilmesi katî ve zannî illetlerin ikisi için de geçerlidir, aralarında fark yoktur.⁴⁹

Bundan sonra müellif hem katî hem zannî illetin tahsisine dair örnekler yer vermiştir. Katî illetin tahsis edilmesine musarrât hayvanın sütüne karşılık bir sa' hurma verilmesinin vacip kılınışını örnek vermiştir. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (sav), sütü bol gösterilerek satılan bir hayvanın (musarrât) bu nitelikte olmadığı anlaşıldığında satın alan kişi, hayvanı satıcıya iade ederse sağdığı süt karşılığında bir sa' hurma vermesini emretmiştir. Genel kurala göre telef edilen mislî malların misliyle tazmin edilmesi gerekir.⁵⁰ Gazzâlî'ye göre, bunun illeti iki parçanın denklidir. Ona göre İslam hukuku bu illeti nakzetmemiş, geçersiz saymamıştır. Tazminatlarla ilgili hükümlerde bu illete göre hüküm verilmektedir. Fakat musarrât meselesi genel kuraldan istisna edilmiştir. Dolayısıyla bu şekilde yapılan istisna, müctehid açısından illetin fesadı anlamına gelmez.⁵¹

Gazzâlî bu konuda başka bir örnek olarak öldürme fiiline temas etmiştir. Öldürme eylemi, kişinin tazminle sorumlu olmasının illetidir. Öldürme eylemini işlemeyen âkilenin diyet ödemeye iştiraki, kıyası fasit kılmaz. Zira âkilenin öldürme eylemlerinde diyet ödemeye iştiraki, tazmin sorumluluğu hususunda bir istisna teşkil etmektedir. Sonuç olarak bu meselede illetin tahsisi gerçekleşmiş olmaktadır.⁵²

Zannî illetin örneği ise arâyâ konusudur. Arâyâ, belli bir miktar kuru hurmanın tahminen onun karşılığında taze hurmayla değişimidir. Şâfiî mezhebine göre, gıda maddelerinde ribanın illeti yiyecek maddesi (طعم) değildir. Buna binaen arâyâda hurmaların değişiminde ribanın gerçekleşmesi beklenirdi. Ancak Gazzâlî buna ihtiyaç sebebiyle ruhsat verildiğini ve arâyânın istisna olduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak tu'm illeti burada nakzedilmemiş olmaktadır.⁵³

b. İstisna olmayan kısım, hem mensûs hem zannî illette söz konusu olabilir.⁵⁴

Gazzâlî'ye göre, bu türün mensûs illette ortaya çıkması ancak illette ilgili bir kaydın gerçekleşmesi halinde söz konusu olur. Bu durumda, ilgili hususun illetin bir

49 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 271.

50 Buhârî, *Sahîh*, Buyû', 64.

51 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 271.

52 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 271.

53 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 271.

54 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 271.

kısmı⁵⁵ olduğu anlaşılır. “Bedenden çıkan her şey abdesti bozar” şeklinde tespit edilen illet buna örnektir.⁵⁶ Bu illete rağmen, hacamat yaptırmanın abdesti bozmadığı anlaşıldığında illetin eksik zikredildiği ortaya çıkmış olur. Bu durumda, illet şu şekilde düzenlenir: “Sadece bedenin doğal yollarından dışarı çıkan şeyler abdesti bozar”.⁵⁷

Gazzâlî, bu örneği verdikten sonra nakzın istisna dışındaki yerlerde, sadece bu şekilde, illetin bir kısmının zikredilmesi bağlamında gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Diğer taraftan, müellif illet olarak tespit edilen husus illetin bir kısmını oluşturmuyorsa, illet sığası tarzında gelen hususun tevil edilmesinin zorunlu olduğunu belirtmiştir.⁵⁸

Tevil edilmesi gereken illete şu ayet örnek olarak zikredilmiştir: Alla Teâlâ inkârcılardan “evlerini kendi elleri ve müminlerin elleriyle harap ediyorlar”⁵⁹ şeklinde bahsettikten sonra bunun gerekçesi olarak “bu, onların Allah ve Rasûlüyle çatışmalarından dolayıdır”⁶⁰ buyurmuştur. Müellife göre, bu illetin tevil edilmesi gerekmektedir. Zira Allah ve Rasûlü ile çatışan herkes evini harap etmemektedir. Gazzâlî, burada illetin nakzedildiği kanaatindedir. Ayrıca bu illetin sadece onlara özgü olduğunun da belirtilemeyeceğini ileri sürmüştür. Müellif ayetten anlaşıldığı kadarıyla, talil edilen hükmün bizzat harap değil *harabın hak edilmesi* olduğunu belirtmiştir. Yani ayet, “Allah ve Rasûlü ile mücadele eden, evinin harap olması veya başka şekilde cezalandırılır”, anlamına gelmektedir.⁶¹

Gazzâlî’ye göre, istisna olmayan kısmın zannî illette ortaya çıkması halinde, illetin nakzının söz konusu olmadığına dair bir gerekçe ileri sürülebiliyorsa, zikredilen hususun illetin tamamı olmadığı ve nakzı ortadan kaldıran bir kaydın illette

55 Gazzâlî bunu “ba’zu’l-illet” kavramıyla ifade etmiştir. Hanefi eserlerinde de aynı kavrama farklı örnekler bağlamında temas edildiği görülmektedir. Örneğin, Hırâbe suçunda akıl hastası ve çocukların suça iştiraki halinde Ebû Hanîfe’ye göre diğerlerinden de had cezası düşmektedir. Zira ceza ehliyeti bulunan suç faillerinin eylemi, illetin sadece bir kısmını (ba’du’l-illet) oluşturmaktadır (Burhâneddîn Ali Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübedî*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), II, 134).

56 Anlaşıldığı kadarıyla bunun mansûs illet olarak nitelendirilmesi, hadiste geçen “الوضوء مما خرج” ifadesine dayanmasıdır (Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Tâberânî, *el-Mucemu’l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1984), IX, 251, 9237. hadis).

57 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 272.

58 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 272.

59 Haşr Sûresi, 2.

60 Haşr Sûresi, 4.

61 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 272.

bulunduğu anlaşılır. Şayet nakzın söz konusu olmadığına dair bir gerekçe ileri sürülemezse nakz-fesat ya da tahsîs değerlendirmesi yapmak müctehide kalmıştır. Bu kısma örnek olarak oruca niyet konusuna yer verilmiştir.⁶²

Ramazan orucuna geceden niyet edilmesi gerekmektedir. Zira bütün günün orucu bir bütün olarak düşünüldüğünden gündüzün ortasında yapılan niyet kendisinden önceki kısmı içine almaz. Diğer taraftan geceden niyet nafîle oruçlarda zorunlu değildir. Bu durumda müctehid niyetle ilgili illetin nafîle oruçlarda fasit olduğu kanaatini benimseyebilir veya nafîle oruçlarda (nafîle ibadetlerin fazla yapılmasını teşvik maksadıyla bir ruhsat olarak) illetin tahsîse uğradığını düşünebilir. Nitekim şeriatla farzlarda kolaylık gösterilmeyen birtakım hususlara nafîle ibadetlerde izin verilmiştir.⁶³

Gazzâlî'ye göre, Şâri'in illetin tahsîsini açıkça zikretmesi ve ilgili hükümde illetin istisna olduğunu belirtmesi mümkündür. Diğer taraftan, Şâri' tarafından açıklama yapılmaz ve illetin varlığıyla birlikte hükmün yokluğu söz konusu olursa, bu illetin fesadı veya tahsîsi yoluyla olabilir. Gazzâlî bu bağlamda şu ayrımı yapmaktadır. İlettin kati olması halinde, onun tahsîsi neshine tercih edilir. Zannî olması halinde durum farklıdır: Söz konusu zanla sadece münasip bir yerde hükmün ispatı mevcut ve onun başka hiçbir dayanağı bulunmuyorsa, ona itibar edilemez. Geceden niyet konusunda olduğu gibi illetin müstakil ve müessir olması halinde mesele içtihadı açıktır.⁶⁴

2. İlettin varlığına rağmen hükmün yokluğunun ikinci şeklinde, hükmün yokluğu illetteki kusur dışında bir nedenden kaynaklanmaktadır. Bu neden, hükmün mevcudiyetini engelleyen farklı bir illettir.⁶⁵

Annenin câriye oluşu, çocuğun köleliğinin illetidir. Diğer taraftan hür olduğu kanaatiyle bir câriyeyle evlenen kişinin çocuğu ise köle olmamaktadır. Ancak burada illetin fesada uğradığı söylenemez. Zira bu şekilde kandırılan (mağrur) kişinin çocuğunun özgür kalması için gerekli bedeli ödemesi gerekmektedir. Böylece illetin hükmü gerçekleştirdiği görülmektedir. Yani illet fesada uğramamaktadır.⁶⁶

Burada illetin fesâda uğramadığını belirten Gazzâlî, ilgili örneğin illetin tahsîsi anlamına gelip gelmediğine temas etmemiştir. Fakat ileriki sayfalarda illetin tah-

62 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 272.

63 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 272-273.

64 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 273.

65 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 273.

66 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 273-274.

sisiyle ilgili temas ettiği musarrât meselesiyle bu kısımdaki örnek arasında fark olduğunu vurgulaması, onun mağrurun çocuğu konusunu illetin tahsîsinden farklı değerlendirdiği kanaatine yol açmaktadır.⁶⁷

3. İlet bulunduğu halde hükmün yokluğunun üçüncü şeklinde, illet hükmün mahalli, şartı veya ilgili şahıslara uygun düşmemektedir. Örneğin, hırsızlıkta el kesme cezasını gerektiren nisap miktarına ulaşmayan malı çalan şahsın, çocuğun ve koruma mahalli dışında bir şeyi çalan suç failinin eli kesilmez. Bu örneklerde, suç mahalli, nisap miktarı ve suç failiyle ilgili şartlar bulunmadığından cezalandırma koşulları gerçekleşmemiştir. Hırsızlık haddinin illeti olan suç eylemi (çalma) ise mevcuttur. Diğer taraftan, kefen çalma eyleminde bu illet gerçekleştiğinden suç failine el kesme cezası tatbik edilir.⁶⁸

Muhayyerlik şartıyla yapılan veya mevkûf akitte de, alım satım mülkiyetin gerçekleşmesini sağlamakla birlikte, başka koşullar nedeniyle mülkiyetin sübûtu gerçekleşmemiş olur.⁶⁹

Gazzâlî, illetin varlığına rağmen hükmün bulunmamasıyla ilgili hususları açıkladıktan sonra kendi görüşlerine yönelik olası itiraz noktalarına temas etmektedir. Muhtemel itirazlara verdiği cevaplardan Gazzâlî'nin meseleye bakışı ve konuyu farklı kısımlara ayırmasının gerekçeleri daha iyi anlaşılacaktır.

Onun temas ettiği itirazlardan biri, "kiyastan istisna edilen bir illet hakkında nakz iddiasının ileri sürülemeyeceği" görüşüne yöneliktir. Bu itiraz, "getirdiği illetin nakza uğradığı kendisine söylenen her muallilin ilgili meselede illetin istisnaya uğradığını söyleyebilmesidir. Bu durumda istisnanın mevcudiyeti nasıl anlaşılacaktır?"⁷⁰

Müellif, bu itirazı müctehid ve münazaracı açısından farklı ele almıştır. O, müctehidin herhangi bir meselede zannına tabi olmasının yeterli olduğunu; münazaracının ise, savunduğu konuda görüşünün kabul edilebilmesi için ikna edici bilgi vermesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu da, karşı tarafın ortaya koyduğu illetin kendi kıyasına da aykırı olduğunu bizzat kabul etmesi halinde söz konusu olacaktır. Bu bağlamda Gazzâlî, Ebû Hanîfe'nin niyetin tayini konusundaki kıyasını

67 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 274.

68 Bu hüküm Şâfiî mezhebine göredir. Hanefî mezhebinde, Ebû Yusuf da aynı görüştedir. Diğer taraftan Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre kefen çalan şahsa had cezası tatbik edilmez (Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, II. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1982), VII, 76; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 122).

69 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 274.

70 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 274.

örnek vermiştir. Bu tür kıyasın hac ibadetinde de niyetin tayininin gerekli olduğu neticesine götürdüğünü, söz konusu hükmün ise Ebû Hanîfe'nin kendi kıyasıyla da uyuşmadığını belirtmiştir.⁷¹

Gazzâlî, sadece bu durumda münazaracının iddiasının dikkate alınacağını, bunun dışında ise kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre, Ebû Hanîfe bir kıyas ortaya koyduğunda onun illetinin muttarid olması, nakzına tercih edilir ve münazaracının iddiası dikkate alınmaz.⁷²

Müellif ikinci olarak, evlendiği kadının özgür olduğu konusunda yanıtılan kişiyle musarrât meselesini farklı değerlendirmesine yönelik itirazı ele almaktadır: Bu itirazın temeli, câriyeyi hür sanıp evlenen şahsın durumunda olduğu gibi, musarrât meselesinde de illetin (tazmin edilmesi gerekenle bizzat tazmine konu olan hususun denklığı) mevcut olmasına rağmen hükmün nass sebebiyle engellendiği şeklinde bir değerlendirmenin neden yapılmadığıdır.⁷³

Gazzâlî, musarrât meselesinin farklı değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürerken, ilgili konuda illetin bizatihi denklik olmadığını, denklığın Şâri'nin hükme alamet kılmasıyla illet olduğunu savunmuştur. Bunun aksine, Şâri'nin onu hükme alamet kılmadığı yerlerde (musarrât meselesinde olduğu gibi) ise, denklik illet olarak kabul edilmeyecektir. O, konuyu iki örnek dâhilinde açıklamaktadır: Örneğin, şarabın haram kılınmasından önce onda bulunan sarhoş edici vasıf bizzat illet olarak kabul edilemez. İlgili husus, şarap içmenin mubah oluşu neshedildikten sonra illet olmuştur.⁷⁴ Musarrât meselesi de böyledir. Zira onda denklik bir illet olarak kabul edilmemiştir. Cârîyeye evlilik hususunda aldatılan kişinin durumu ise bu açıdan farklıdır. Zira onun hakkında hüküm takdirenen mevcuttur. Babanın cârîyeden doğacak çocuğunun bedelini ödemek suretiyle onu özgür kılma yetkisinin olması, bunu açıkça göstermektedir. Bu durumda hükmün önce sabit olup daha sonra ortadan kalktığı kabul edilmelidir. Yani hüküm musarrât meselesinde olduğu gibi hiç gerçekleşmemiş (mümteni) değil; gerçekleştikten sonra sürekliliği kalmamış (munkatı') hükmündedir.⁷⁵

Gazzâlî, cârîyeyi hür kişi zannederek onunla evlenen şahsın durumunu denizde bir ağ kurduktan sonra vefat edene kıyaslamıştır. Kişinin ölümünden sonra

71 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 274.

72 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 274.

73 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 275.

74 Bu konu aynı şekilde Cessâs'ın eserinde de yer almaktadır. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 265.

75 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 275.

ağa takılanlara varislerin hakkı olur. Zira ağı kurmak, ona takılan balıklara sahip olmanın illetidir. Ölüm hadisesi ise mülkiyeti ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda mülkiyet mûris için sabit olduktan sonra vârislere intikal etmiş kabul edilmektedir.⁷⁶

3. Serahsî ve Gazzâlî'nin İletin Tahsîsi Konusundaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi

1. Serahsî, illetin tahsîsini tümden reddederken; Gazzâlî ise konuyu farklı açılardan değerlendirmekte ve bazı meselelerde illetin tahsîsini mümkün görmektedir.

2. Fukaha metoduna göre eserini yazan Serahsî, illetin tahsîsini savunanların Mutezile görüşüne meyilli olduklarını belirterek konunun kelmî boyutuna yer verirken; mütekellimin metoduna göre usulünü kaleme alan Gazzâlî, meselenin kelmî boyutuna tespit edebildiğimiz kadarıyla temas etmemiştir.

3. Serahsî, illetin tahsîsi konusunu tamamen onu reddetme temeline dayandırdığından illetin tahsîsini savunanların illetin tahsîsi ile nasların tahsîsi arasında benzerlik kurulması, illetin tahsîsi-istihsân ilişkisi gibi konulara eserinde yer vermiştir. Gazzâlî ise, daha ziyade illetin tahsîsini reddedenlerin görüşleri yerine kendi yaklaşımını ortaya koymuş, buna dair muhtemel itirazları daha sonra cevaplamaya çalışmıştır. Gazzâlî muhtemel itirazlara konunun sonunda yer verirken, Serahsî tahsîsi savunanların görüşlerini aktararak konuya başlamıştır. Gazzâlî illetin tahsîsini savunmaktan ziyade konuyu farklı açılardan değerlendirerek illetin tahsîsini imkân dâhilinde görmektedir. Bu bağlamda onun uzlaştırıcı bir yol takip ettiği ileri sürülmüştür.⁷⁷

4. Serahsî ve Gazzâlî'nin verdiği örneklerin farklılık arz ettiği görülmektedir. Serahsî, illetin tahsîsini savunanların bu bağlamda yer verdiği uykudaki oruçlu kişinin boğazına su dökülmesi, müdebber kölenin gaspı, zina eyleminin hürmet-i müsâhere doğurması meselelerine temas etmiştir. Gazzâlî ise musarrât, âkile ve arâyâ meselelerini illetin tahsîsine örnek olarak zikretmiştir.

5. Gazzâlî, illetin tahsîsini savunanların bu kapsamda değerlendirdiği bazı hususları farklı bir yaklaşımla ele almıştır. Örneğin, Debûsî tarafından illetin tahsî-

76 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 275.

77 Heniyeh, 128-133.

si bağlamında zikredilen muhayyerlik şartıyla satım,⁷⁸ Gazzâlî tarafından illetin hükmün şartına uygun düşmemesi kapsamında değerlendirilmiştir.

6. Gazzâlî'nin illetin tahsisini savunanların bu kapsamda değerlendirdiği bazı hususları farklı bir yaklaşımla ele alması, illetin tahsisine onay verenlerin hükmün gerçekleşmesini engelleyen manileri farklı kategoride değerlendirmesine kısmen benzemektedir. Örneğin, Gazzâlî hür zanıyla câriyeye evlenen şahsın çocuğunun özgür olmasını (normalde câriyeye evlenen kişinin çocuğu köle statüsünde kalır) musarrât meselesinden farklı değerlendirirken, musarrât meselesinde denklik Şâri' tarafından illet kabul edilmediği için hükmün gerçekleşmediğine temas etmiştir. Diğer taraftan câriyeden doğan çocuğun hür olması için babanın efendiye bedel ödemesi dikkate alındığında, ilgili meselede kölelik hükmünün başlangıçta gerçekleştiği ve daha sonra bunun sürekliliğinin kalmadığı şeklinde değerlendirileceğini ileri sürmüştür.

Gazzâlî'nin ayırımına benzer şekilde Hanefî eserlerde muhayyerlik şartıyla satım, hükmün aslen gerçekleşmesine engel olurken, görme muhayyerliği ise hükmün tamamlanmasına mani görülmüştür.⁷⁹

7. İlettin tahsisine cevaz verenlerden Hanefî hukukçusu Cessâs (ö.370), İmam Şâfiî'nin ilgili meseleye karşı çıkmasına rağmen arâyâ meselesinde buna zımnen cevaz verdiğini iddia etmektedir.⁸⁰ Gazzâlî de, arâyâ meselesini illetin tahsisine örnek verip Cessâs'ın görüşüyle kısmen benzer bir yaklaşım sergilemekte, bununla birlikte İmam Şâfiî'nin illetin tahsisini reddettiği şeklinde bir bilgiye yer vermemektedir.

8. Gazzâlî'nin "nakz" olarak nitelendirdiği "illetin uygulanmasında onun ittihadına engelin bulunması" başlığı altında illetin tahsisine ait örneklere yer vermesi, ilk başta, onun nakzı tahsisi de kapsayan bir kavram olarak gördüğü kanaatine yol açmaktadır. Bu bağlamda, o, nakz ile tahsîs arasındaki farkı birçok açıdan ortaya koymaya çalışan müellifle den⁸¹ ayrılmış olmaktadır. Bununla birlikte o konuyu

78 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 335. Debûsî, illetin tahsisi bağlamında illetin mevcudiyetine rağmen hükmün gerçekleşme engellerini sayarken, akdin mülkiyetin illeti olduğunu ve hükmün onun varlığıyla gerçekleşmesi gerektiğini, muhayyerlik şartının ise hükmün aslen varlığına engel teşkil ettiğine temas etmiştir.

79 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 335. Serahsî de, kabul etmemekle birlikte, aynı hususları illetin tahsisini savunanların eserlerinden aktarmıştır (bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 210).

80 Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 268.

81 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 312-313; Serahsî, *Usûl*, II, 208.

ele aldığı farklı bir yerde, kıyastan istisna olmayan kısmın zannî illette ortaya çıkması ve nakzın yokluğuna dair bir gerekçenin ileri sürülememesi halinde nakz-fesâd ya da tahsis değerlendirmesinin müctehide kaldığını belirtmiştir. Onun burada illetin nakz ve tahsisini farklı gördüğü düşünülebileceği gibi, en azından bazı meselelerde bu iki unsuru birbirine çok yakın ve ilgili ayrımı sadece yorum meselesi olarak değerlendirdiği de düşünülebilir.

Sonuç

Fukahâ metoduna göre usul eserini yazan Serahsî'nin illetin tahsisine kesinlikle karşı çıktığı ve eserinin ilgili bölümünü önemli oranda onu savunanların görüşlerine itiraza ayırdığı ve hükmün bulunmamasının illetin tahsisi değil yokluğu anlamına geldiğini ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. İletinin tahsisini savunanların görüşlerine gerekçe olarak sunduğu birçok hususa temas eden Serahsî nasların tahsisi, istihsân ve diğer birtakım konularla ilişkisi bağlamında meseleyi incelemiştir.

Mütekellim'in metoduna göre eserini kaleme alan Gazzâlî, konu hakkında önemli ayrıntılara girmiş ve hükmün illetten geri kalmasını üç kısımda ele almıştır. İlk olarak illetin ittiradına bir engelin bulunmasına, daha sonra illetin varlığına rağmen hükmün yokluğunun başka bir illetten kaynaklanabileceğine değinmiştir. Son olarak bunun illetin şart, mahal gibi hususlara uygun düşmemesiyle ilgili olabileceğini ileri sürmüştür. Ayrıca bazı meselelerde illetin tahsisi veya illetin fesadına hüküm vermenin müctehide kaldığını belirtmiştir. Onun ilgili konuyu farklı kısımlarda ele alması özgün bir yaklaşım olarak değerlendirilebileceği gibi, bunun bazı Hanefî eserlerde yer verilen hükmün gerçekleşmesini engelleyen durumların tasnifine kısmen benzerlik gösterdiği de söylenebilir.

Kaynakça

Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404.

Başoğlu, Tuncay. "Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahih*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1315.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

Cessâs, Ebû Bekir Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1985.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- Duman, Soner. *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İllet Tartışmaları*. İstanbul: Kitabî Yayınevi, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Heniyeh, Mazin. "İlletin Tahsîsi." *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Çev. Mehmet Erdem. 10/2 (2005): 105-136.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. Delhi: el-Matbau'n-Nizâmî, 1905.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1982.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhâneddîn Ali. *el-Hidâye şerhü Bidâyeti'l-mübtedî*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Tâberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1984.
- Yıldırım, Emin. "Klasik Dönem Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlletin Tahsîsi Meselesi." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.
- Yılmaz, Ömer. "İlletin Tahsîsine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak Mıdır?" *Diyanet İlmi Dergi*, 3 (2017): 53-71.

Arap Dilinde İsm-i Fâilin Tamlanan Olarak Yer Aldığı Lafzî İsim Tamlamaları ve Türkçeye Çevirisi

Öz: Arap dilinde ism-i fâil, fiilden türemiş isimlerden birisidir ve sıkça kullanılır. İsm-i fâil, hem ismin hem de fiilin özelliklerini içinde barındırması nedeniyle Arapça söz diziminde farklı şekillerde karşımıza çıkar. İsm-i fâil, fiil ile benzerliği sebebiyle bir fiil gibi işlev görürken aynı zamanda isim olması nedeniyle de isim tamlamasında tamlanan olarak yer alabilir. Arap dilinde isim tamlamaları hakiki ve lafzî olmak üzere iki türdür. İsim tamlamaları sözdiziminde önemli görevler üstlenen yapılardır. Bu yapılar eğer doğru bir şekilde kavranmazsa Arapça sözdiziminin anlaşılması ve Türkçeye çevrilmesi mümkün değildir. Konunun önemine rağmen Türkçe yazılan Arapça gramer kitaplarında konunun yeterince ve ayrıntılı olarak ele alınmadığı görülmektedir. Bu konudaki bilgi boşluğunu doldurmayı hedefleyen çalışmamızda, genel hatlarıyla Arapça isim tamlamasının iki türüne yer verildi. Sonrasında ise ism-i fâilin tamlanan olarak yer aldığı lafzî isim tamlaması ele alındı ve Türkçe çevirisi konusunda bir öneri sunulmaya çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Arapça Gramer, İsim Tamlaması, İsm-i Fâil, Lafzî İsim Tamlaması.



The Literal Noun Phrases in Arabic That the Nomina Agent was Included as a First Term and Turkish Translation of It

Abstract: In the Arabic language, nomina agent is one of the nouns derived from the verb and is often used. The nomina agent contains the characteristic features of both the name and the verb, so it comes out in different forms in the Arabic word syntax. The nomina agent acts as a verb because of similarity with the verb as well as it takes part as a first term in idafa (the noun phrases) because of being name. In Arabic there are two types of noun phrases: Pure (and it is called real or semantic) and the impure (and it is called literal or metaphorical). Noun phrases are structures that take on important tasks in the syntax. Unless these structures are understood correctly, it is not possible to understand the Arabic syntax and translate it into Turkish. Despite the importance of the subject, it seems that it has not been discussed adequately and in detail in Arabic grammar books written in Turkish. We included two types of Arabic noun phrases designation in general terms in our work which aims to fill the information gap in this subject. Afterwards, the literal noun phrases that the nomina agent was included as a first term were discussed and a recommendation was made about its Turkish translation.

Keywords: Arabic Grammar, Noun Phrase, Nomina Agent, Literal Noun Phrases.

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. E-Posta: aksiteyup@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6301-4483>

Giriş

Arap dilinde isim tamlaması, en az iki ismin, aralarındaki anlam veya âmil-ma'mûl¹ ilişkisinden dolayı birbirine nisbet edilmesidir.² Türkçe isim tamlamasında tamlayan önce, tamlanan sonra gelirken muzâf (tamlanan) ile muzâfun ileyhten (tamlayan) oluşan Arapça isim tamlamasında ise önce tamlanan sonra tamlayan gelir. “Evin kapısı” şeklindeki Türkçe isim tamlamasında “ev” sözcüğü tamlayan olup önce gelmişken tamlanan olan “kapı” sözcüğü ise sonra gelmiştir. Ancak aynı isim tamlamasının Arapça karşılığı “بَابُ الْبَيْتِ” şeklindedir. Görüldüğü gibi Arapça isim tamlamasında ise muzâf (tamlanan) olan “بَابُ (kapı)” sözcüğü önce, muzâfun ileyh (tamlayan) “الْبَيْتِ (ev)” sözcüğü ise sonra gelmiştir. Arapça isim tamlamasının birinci ögesi, yani muzâf, sözdiziminde mübteda, haber, fâil, mefulün bih (nesne) vb. olarak farklı konumlarda karşımıza çıkar ve cümledeki konumuna göre îrâb edilir.³ Oysaki isim tamlamasının ikinci ögesi olan muzâfun ileyh ise sözdiziminde muzâfun ileyh olma dışında herhangi bir görevi olmadığından daima mecrûr gelir.⁴ Türkçe isim tamlamasında çoğunlukla tamlayan ile tamlanan arasında anlam ilişkisi⁵ bulunurken, Arapça isim tamlamasında ise muzâf ile muzâfun ileyh arasında anlam ilişkisinin yanı sıra âmil-ma'mûl ilişkisi de bulunabilir. Bu ilişkinin türüne göre Arapçada isim tamlaması iki şekilde adlandırılır: Hakikî ve lafzî isim tamlaması.⁶ Eğer Arapça isim tamlamasında muzâf ile muzâfun ileyh arasındaki ilişki bir anlam ilişkisiyse bu tür tamlama genellikle hakikî isim tamlaması olarak adlandırılır. Şayet muzâf ile muzâfun ileyh arasındaki ilişki anlam ilişkisi değil de bir âmil-ma'mûl ilişkisi ise bu durumda tamlama genellikle lafzî bir isim tamlamasıdır.

- 1 Arapçada âmil, dâhil olduğu kelimenin sonunda etki eden kelimedir. Ma'mûl ise âmil nedeniyye le sonu hareke vb. bakımından değişen kelimeye denir. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Abduh er-Râcihi, *et-Tatbiku'n-Nahvi*, (Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2004), 20-21.
- 2 İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, nşr. 'Abdu'l-Huseyn el-Fetli, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996), I-III, II, 5; Ebû Hayyân el-Endelûsi, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 1804; Halid b. Abdullah el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdîh*, tahk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2000), I-III, I, 673; Abduh er-Râcihi, *et-Tatbiku'n-Nahvi*, 2; Sezai Güneş, *Türk Dili Bilgisi*, (İzmir: DEÜ Rektörlük Matbaası, 199), 306-309; Halil İbrahim Tanç, “Arapça ve Türkçenin İsim Tamlamaları Açısından Karşılaştırılması”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, (2015): 1-15.
- 3 Bazı durumlarda muzaf, حَيْث gibi mebni bir isim olarak da gelebilir. Daha geniş bilgi için bkz. Hasan Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1974), I-IV, III, 7.
- 4 İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, II, 5; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesalik li el-fıyyeti İbn Mâlik*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâ'î, (Beyrut: Dâru'l-fıkr, tsz.), I-IV, III, 70-71; Hasan Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 7.
- 5 Sezai Güneş, *Türk Dili Bilgisi*, 306.
- 6 Hasan Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 1.

1. İsim Tamlaması Çeşitleri

1.1. Hakikî İsim Tamlaması (الإضافة الحقيقية)

Manevî veya mahda olarak da adlandırılan⁷ hakikî isim tamlamalarında muzâf, muzâfun ileyhe nisbetinden ötürü marifelik ya da tahsislik kazanır.⁸ Muzâfın ism-i fâil, ism-i meful, sıfat-ı müşebbehe olmadığı veya olsa bile tamlamada muzâfun ileyhın ma'mûl olarak yer almadığı isim tamlamalarıdır.⁹ Yani bu tür isim tamlamalarında muzâf ile muzâfun ileyh arasında âmil-ma'mûl ilişkisi bulunmaz. İşte bu nedenle hakikî isim tamlamalarında muzâf ile muzâfun ileyh arasındaki nisbet bağının güçlendirilmesi için çoğu nahiv âlimlerince ikisi arasında bir harfi cer varsayılır.¹⁰ Muzâf ile muzâfun ileyh arasında ل (li), في (fi) ve مِنْ (min) harfi cerlerinden birinin takdir edildiği ya da varsayıldığı bu tür hakikî isim tamlamalarını üç başlık altında ele alabiliriz:

1.1.1. Lâm Anlamında İsim Tamlaması (الإضافة على معنى اللام)

Nahivcilerin çoğu, bazı isim tamlamalarında muzâf ile muzâfun ileyh arasında ل (li) harfi cerrini varsayar. Bundan dolayı bu tür isim tamlamalarına, الإضافة على اللام (Lâm anlamında isim tamlaması) adını verirler.¹¹ Bu tür tamlamalarda muzâf ile muzâfun ileyh arasında aitlik veya sahiplik ilişkisi vardır. Örneğin; غلامٌ زيدٌ (Zeyd'in kölesi) tamlamasında muzâf olan غلام ile muzâfun ileyh olan زيد arasında aitlik veya sahiplik bildiren ل (li) harfi cerri varsayılır. Yani isim tamlaması "غلامٌ زيدٌ Zeyd'e ait köle", anlamındadır. غلامٌ (herhangi bir köle), nekra (belirsiz) bir isim iken زيد (Zeyd) gibi marife (belirli) bir isim ile tamlama oluşturması nedeniyle artık marife bir isim olmuştur. Yani belirlilik kazanmıştır.¹² Bu nedenle غلامٌ زيدٌ (Zeyd'in kölesi) tamlaması hakikî bir isim tamlamasıdır. Bu tür isim tamlamaları, muzâf ile

7 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 679; Hasan Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 34.

8 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 677-678; Hasan Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 23. Ancak غير (başka, diğer) vb. aşırı müphem olan kelimelerle yapılan hakikî isim tamlamalarında muzâf, muzâfun ileyhten marifelik veya tahsis elde edemez. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 678; Hasan Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 24-26.

9 İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 420.

10 Bu konuda nahivciler arasındaki tartışmalar için bkz. el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 675-677; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmet Şemsü'd-din (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-İlmiyye, 1998), I-III, II, 412; Hasan Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 16-19.

11 İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, II, 5; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab*, 1799; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 676; Hasan Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 18.

12 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 677; Hasan Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 17.

muzâfun ileyh arasında sahiplik ya da aitlik ilişkisi bulunan iki isimle yapıldığı için Türkçe'deki belirtili isim tamlamasıyla benzerlik gösterir.¹³ Bundan dolayı bu tür Arapça isim tamlamaları Türkçeye çevrilirken genellikle muzâfun ileyh'in sonuna ilgi eki,¹⁴ muzâfın sonuna iyelik eki¹⁵ eklenir. Örnek: قلم عليّ (Ali'nin kalemi).

1.1.2. Fî Anlamında İsim Tamlaması (الإضافة بمعنى في)

Bazı nahivcilerin muzâf ile muzâfun ileyh arasında في (fi) harfi cerrini varsaymalarından dolayı bu tür hakikî isim tamlaması، الإضافة بمعنى في (fi anlamında isim tamlaması) olarak zikredilir.¹⁶ Bu tür tamlamalarda muzâfun ileyh, muzâfın vuku bulunduğu zaman veya mekân zarfıdır.¹⁷ Örneğin; مَكْرٌ لِّلَّيْلِ tamlamasında muzâfun ileyh olan اللَّيْلِ (gece) sözcüğü, muzâf olan مَكْرٌ (hile) olayının vuku bulunduğu zaman dilimidir. Bu nedenle muzâf ile muzâfun ileyh olan اللَّيْلِ arasında -de, -da anlamında في (fi) harfi cerri var sayılır. Yani isim tamlaması مَكْرٌ فِي اللَّيْلِ (Gecedeki hile), anlamındadır. مَكْرٌ (herhangi bir hile), nekra bir isim iken اللَّيْلِ gibi marife bir isim ile tamlama oluşturması nedeniyle artık marife bir isim olmuştur. Bu nedenle Arapçada bu tür tamlama, hakikî isim tamlaması olarak adlandırılır. Kanaatimizce bu tür isim tamlamalarını Türkçeye çevirirken genellikle muzâfun ileyh'in sonuna herhangi bir ek getirilmez ancak muzâfın sonuna iyelik eki eklenir. Örnek: نوم اللَّيْلِ (Gece uykusu).¹⁸ Eğer bu tür isim tamlamalarını Türkçeye çevirirken muzâfun ileyh'in sonuna herhangi bir ilgi eki eklersek isim tamlamasının anlamı değişebilir. Örneğin; نوم اللَّيْلِ isim tamlamasını "gecenin uykusu" şeklinde Türkçeye çevirsek uyuma eylemini geceye nisbet etmiş oluruz. Hâlbuki tamlamada gece vaktinde, gecenin içinde gerçekleşen bir uyuma eyleminden bahsedilmektedir.

13 Sezai Güneş, *Türk Dili Bilgisi*, 307.

14 İlgi eki, tamlayan ile tamlanan arasındaki bağlantıyı kurar ve tamlayan ögenin sonunda yer alır. Getirildiği kelimenin söz özelliklerine göre değişen -ın, -in, -un, -ün, -nın, -nun, -nün vb. eklerden ibarettir. Daha geniş bilgi için bkz. Sezai Güneş, *Türk Dili Bilgisi*, 110.

15 İyelik eki, eklendiği ismi sahiplik ifadesiyle önceki isme bağlar ve getirildiği kelimenin söz özelliklerine göre değişen -ı, -i, -u, -ü, -sı, -su vb. eklerden ibarettir. Daha geniş bilgi için bkz. Sezai Güneş, *Türk Dili Bilgisi*, 107, 108.

16 İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 421; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, 676; es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 413; Hasan Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 18.

17 es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 413.

18 Örnekteki gibi في (fi) anlamındaki isim tamlamasını Türkçeye çevirirken tamlayanın sonuna -de, -da bulunma eki ve -ki ilgi eki eklemek de mümkündür. Ancak bu durumda isim tamlaması sıfat tamlamasına dönüşür. Örnek: نوم اللَّيْلِ. Gecedeki uyku. Bu nedenle bu tür isim tamlamalarını Türkçeye çevirirken sadece muzâfın (tamlanan) sonuna iyelik eki eklenmesi kanaatimizce daha uygundur.

1.1.3. Min Anlamında İsim Tamlaması (الإضافة بمعنى من)

Bunlar, muzâf ile muzâfun ileyh arasında مِنْ (min) harfi cerrinin varsayıldığı ve bu nedenle مِنْ (min) (min anlamında isim tamlaması) adı verilen¹⁹ hakikî isim tamlamalarıdır. Bu tür tamlamalarda muzâf, muzâfun ileyh arasında parça-bütün ilişkisi vardır. Yani muzâfun ileyh, muzâfı da içeren daha genel bir kavram olmalı ve aynı zamanda muzâfın haberi yapılabilmelidir.²⁰ Örneğin; باب خشب (tahta kapı) tamlamasında muzâf olan باب (kapı) ile muzâfun ileyh olan خشب (tahta) arasında parça-bütün ilişkisi vardır çünkü tahta daha genel bir kavramdır. Ayrıca muzâfun ileyh, muzâfın haberi olarak gelebilir. Yani şöyle diyebiliriz: الباب خشب (Kapı tahtadır). Ancak يد زيد (Zeyd'in eli) tamlamasında her ne kadar el ile Zeyd'in bir parçası olsa da Zeyd onun haberi olarak gelemes, yani şöyle demek mantık dışıdır: اليد زيد (El Zeyd'dir). Çünkü يد زيد (Zeyd'in eli) tamlamasında el ile Zeyd arasında bir aitlik veya sahiplik ilişkisi vardır. Bu nedenle يد زيد (Zeyd'in eli) tamlaması الإضافة على معنى اللام (lâm anlamında) bir isim tamlamasıdır. Oysaki باب خشب (tahta kapı) tamlamasında muzâf olan باب (kapı) ile muzâfun ileyh olan خشب (tahta) arasında hayali bir مِنْ (min) harfi cerri vardır. Hakikî bir isim tamlaması olan باب خشب aslında "باب من خشب (tahtadan kapı)" anlamındadır. باب (herhangi bir kapı), nekra bir isim iken خشب gibi yine kendisi gibi nekra bir isim ile tamlama oluşturmuştur. باب (herhangi bir kapı), خشب (tahta) kelimesinden marifelik değil, tahsislik kazanmıştır.²¹ Yani belirsizlik kısmen de olsa ortadan kalkmıştır ancak باب (kapı) kelimesi, marife olamamıştır. Türkçe'de belirtisiz isim tamlaması olarak adlandırılan bu tür tamlamalarda tamlayan ögenin sığara yakın bir özellik taşıdığı görülür.²² Bu nedenle anadili Türkçe olup Arapçayı yeni öğrenmeye başlayanlara isim tamlaması ile sıfat tamlamasını birbirine karıştırmamaları için Arapça isim tamlaması konusu anlatılırken خاتم ذهب (altın yüzük) örneği yerine farklı örnekler verilebilir. Bu tür isim tamlamaları Arapçadan Türkçeye çevrilirken genellikle muzâfun ileyhin sonuna ilgi eki getirilmez ancak muzâf olan ögenin sonuna iye-lik eki eklenir. Örnek: باب حديد (Demir kapı).

Arapça isim tamlamasında muzâf ile muzâfun ileyh arasında ل (li), في (fi) ve مِنْ (min) gibi harfi cerlerden herhangi biri takdir edilmeyebilir ve muzâf ile muzâfun

19 İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fî'n-Nahv*, II, 5.

20 İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 421; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 18.

21 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh*, 677; Hasan Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 23-24.

22 Sezai Güneş, *Türk Dili Bilgisi*, 309.

ileyh arasında marifelik ya da tahsislik gibi bir ilişki de söz konusu olmayabilir. Yani tamlanan ile tamlayan arasındaki ilişki bir anlam ilişkisi değil de bir âmil-ma'mûl ilişkisi olursa genellikle bu tamlama artık hakikî değil, lafzî isim tamlamasıdır.²³

1.2. Lafzî İsim Tamlaması (الإضافة اللفظية)

Muzâfın muzâfun ileyhten dolayı marifelik ya da tahsislik kazanmadığı,²⁴ muzâfın ism-i fâil, ism-i meful, sıfat-ı müşebbehe gibi fiile benzediği ve bunların da muzâfun ileyhte âmil olduğu tamlamalardır.²⁵ Mecâzî, gayr-i mahda gibi adlarla anılan²⁶ lafzî isim tamlamalarında muzâf, muzâfun ileyhten dolayı marifelik veya tahsislik elde edemez.²⁷ Lafzî tamlamanın amacı tahfif yani söyleyiş kolaylığı sağlamaktır.²⁸ Bu nedenle bu tür isim tamlamasını “sözde isim tamlaması” olarak adlandırabiliriz. Bütün bu söylenenleri bir örnek üzerinde şöyle izah edebiliriz: هذا مستحقُّ المدح (Bu, övgüyü hak ediyor.) cümlesinde ism-i fâil olarak gelen المدح (hak ediyor/hak eden) kelimesi, mefulün bihi (nesnesi) durumundaki المدح (övgü) kelimesinin âmili olup ona izâfe edilmiştir. Bu nedenle isim tamlaması, hakikî değil, lafzî bir isim tamlamasıdır. مستحقُّ (hak ediyor/hak eden) kelimesi, mâmulü durumundaki المدح (övgü) kelimesine izâfe edilmesinden dolayı marifelik veya tahsislik elde edememiştir. Çünkü muzâfın ism-i fâil, muzâfun ileyhin de onun ma'mûlü olduğu lafzî isim tamlamaları cümlede nekra bir kelimenin sıfatı olarak gelebilirler. Örneğin; حضر رجلٌ مستحقُّ المدح (Övgüyü hak eden bir adam geldi.) cümlesinde ma'mûlü durumundaki المدح (övgü) kelimesine izâfe edilen ve muzâf durumundaki مستحقُّ (hak eden) kelimesi, رجلٌ (bir adam) öznesinin sıfatı olarak gelmiştir. Eğer muzâf durumundaki مستحقُّ (hak eden) kelimesi, izâfe edildiği المدح (övgü) kelimesinden marifelik kazansaydı nekra bir isim olan رجلٌ (bir adam) kelimesinin sıfatı olarak gelemezdi. Çünkü sıfatın mevsûfa marifelik

23 Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 33.

24 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdîh*, I, 681.

25 İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, II, 6; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdîh*, I, 679-681; Hasan Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 6, 29.

26 İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 422; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 34.

27 Nahivciler sadece nekra (belirsiz) ismin başına gelebilen رُبُّ (nice) edatının lafzî isim tamlamalarının da başına geldiğini dolayısıyla bu tür isim tamlamalarında muzâfın muzâfun ileyhten dolayı marifelik ve tahsis elde edemediğini söylerler. Daha geniş bilgi için bkz. el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdîh*, I, 679-681.

28 İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 422; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 1804; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdîh*, I, 681-682; Hasan Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 32.

veya nekralık yönünden uyması gerekir.²⁹ Peki, burada muzâf, muzâfun ileyhten marifelik veya tahsislik kazanmıyorsa niçin ona izâfe edilmiştir? Yani bu tür isim tamlamasının amacı nedir? Yukarıda belirttiğimiz gibi lafzî isim tamlamasının gayesi tahfif, yani söyleyişte bir kolaylık sağlamaktır. Aslında هذا مستحقُّ المدح (Bu, övgüyü hak ediyor.) cümlesi şu şekildedir: هذا مستحقُّ المدح. Yani مستحقُّ ism-i fâilin sonraki kelimeye geçiş için مستحقُّ (müstahikku) şeklinde tenvinsiz okunması, مستحقُّ (müstahikkun) şekilde tenvinli okunmasından daha kolaydır. Ayrıca ism-i fâil olan مستحقُّ kelimesini müzâri fiile benzemesi ve onun gibi amel etmesinden dolayı müzâri fiil haline dönüştürerek cümleyi şöyle de söyleyebiliriz: هذا يستحقُّ المدح (Bu, övgüyü hak ediyor).

Konuyu Kur'an-ı Kerim'in bir ayeti üzerinde tatbik ederek daha anlaşılır hale getirebiliriz. Kur'an-ı Kerim'de Harem bölgesinde ihramlı ya da ihramsız olarak bir kişinin yabancı kara hayvanı avlamasının yasak olduğu bildirilir.³⁰ Bu yasağa rağmen av yapanların yaptıkları eylemin cezası olarak avladıkları hayvana denk bir hayvanı Kabe'ye getirip fakirlere dağıtması istenir. Ayet-i Kerime'de konumuzu ilgilendiren هَدْيًا بِالْعُكْبَةِ (Kabe'ye ulaştırılacak bir kurban)³¹ ifadesi yer almaktadır. بِالْعُكْبَةِ terkibi, muzâf olan بِالْعُكْبَةِ ile muzâfun ileyh olan الْعُكْبَةُ kelimelerinden oluşan bir lafzî isim tamlamasıdır. Çünkü ism-i fâil formundaki بِالْعُكْبَةِ kelimesindeki الْعُكْبَةُ kelimesine izâfe edilmiştir. Ayrıca ayette muzâf olarak gelen بِالْعُكْبَةِ, muzâfun ileyh ve marife olan الْعُكْبَةُ (Kabe) kelimesinden ne marifelik ne de tahsislik elde edememiştir. Çünkü muzâf olan بِالْعُكْبَةِ kelimesi ayette هَدْيًا kelimesinin sıfatıdır. Eğer muzâf durumundaki بِالْعُكْبَةِ (ulaştırılacak) kelimesi, izâfe edildiği الْعُكْبَةُ (Kabe) kelimesinden marifelik elde etseydi nekra bir isim olan هَدْيًا (bir kurbanlık) kelimesinin sıfatı olarak gelemezdi.³² Çünkü sıfatın mevsûfa marifelik veya nekralık yönünden uyması gerekir. Ayette ism-i fâil formundaki بِالْعُكْبَةِ kelimesinin ma'mûlû durumundaki الْعُكْبَةُ kelimesine izâfe edilmesinin temel sebebi, tahfif yani söyleyiş kolaylığı sağlamaktır. Terkibin aslı şu şekildedir: هَدْيًا بِالْعُكْبَةِ. Ayet-i Kerime'de ma'mûlûne izâfe edilen بِالْعُكْبَةِ ism-i fâilini müzâri fiil formuna dönüştürebiliriz: هَدْيًا يَبْلُغُ الْعُكْبَةَ (Kabe'ye ulaşacak bir kurbanlık).

29 İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 422; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 680; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 31.

30 Mâide Sûresi, 3/95, 96.

31 Mâide Sûresi, 3/95.

32 İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, 126, 127; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 680.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi lafzî isim tamlamasını hakikî isim tamlamasından farklı kılan temel husus şudur: Muzâfın müzârî fiile benzeyen ism-i fâil, ism-i mefûl veya sıfat-ı müşebbeheden oluşması ve bunların amel ettikleri muzâfun ileyhe nisbet edilmeleridir. Bundan dolayı lafzî isim tamlamasının daha iyi anlaşılması için ism-i fâil, ism-i meful, sıfat-ı müşebbehe ve amel etmeleri konusunun daha detaylı ele alınması gerekmektedir. Biz çalışmamızı ism-i fâille sınırlandırdığımızdan dolayı burada sadece ism-i fâil ve amel etmesine yer verilecektir.

1.2.1. İsm-i Fâil ve Amel Etmesi

Arap dilinde ism-i fâil, müştak (türemiş) isimlerden olup çok sık kullanılır.³³ İsm-i fâil, işi yapanı gösterir ve malûm (etken) fiilden türetilir. Süreklilik³⁴ arz etmeyen bir özelliğe sahip ism-i fâil, sülâsî (üç harfli) fiillerden genellikle فَاعِلٌ (fâ'ilün) kalıbından; rübâî (dört harfli) veya mezîd (kök harfine ilaveler yapılan) fiillerden ise genellikle muzarilik harfinin dammeli bir mim harfine çevrilmesi ve sondan bir önceki harfin de kesra yapılmasıyla elde edilir.³⁵

İsm-i Fâil	Fiil
كَاتِبٌ Yazan veya yazıyor.	كَتَبَ Yazdı.
مُنْزِلٌ İndiren veya indiriyor.	أَنْزَلَ İndirdi.

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi ism-i fâilde hem ismin hem fiilin özellikleri vardır.³⁶ Türkçe'de sıfat-fiilin³⁷ özelliklerini de taşıyan ism-i fâil, Arap dilinde bazı şartları taşıması durumunda fâil ve mefulün bih alabilir. Yani tıpkı bir fiil gibi işlev görür.³⁸

Lafzî isim tamlamasıyla yakından ilişkili olduğu için ism-i fâilin amel etme şartlarını öncelikle ele almak yerinde olacaktır. Başına الذِّي anlamına gelen³⁹ (ال) elif-lâm takısı⁴⁰ almış bir ism-i fâilin fiil gibi fâil ve mefulün bihinde amel edebilmesi

33 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, II, 39; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 238.

34 İsm-i fâil genel olarak süreklilik ifade etmez ancak bazen subût, yani süreklilik ifade edebilir. Bu durumda cümlede lafzî veya manevî bir karine bulunmalıdır. Daha geniş bilgi için bkz. el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, II, 11; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 242-247.

35 İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, 122-124; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, II, 39-42; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 240.

36 M. Akif Özdoğan, "Arapçada İsm-i Fâil ve İşlevleri," *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2007): 55-90.

37 Türkçe'de bir isim işlevi de gören sıfat-fiiller hakkında daha geniş bilgi için bkz. Sezai Güneş, *Türk Dili Bilgisi*, 185, 186.

38 İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, 123.

39 İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, II, 14; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 356, 357; III, 254.

40 Arap Dilinde elif-lâm (ال) takısı çoğunlukla başına geldiği nekra (belirsiz) ismi, marife (belirli) hale getirir. Elif-lâm (ال) takısının diğer özellikleri için bkz. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 421-432.

için herhangi bir şart yoktur.⁴¹ Örneğin; جاء الضارب زيدًا أمس (Dün Zeyd'i **döven** geldi.) cümlesinde الضاربُ ism-i fâili, أمس (dün) zaman zarfı nedeniyle geçmiş zaman ifade etmesine rağmen زيدًا kelimesi üzerinde amel etmiş, yani mefulün bihi olarak onu nasb etmiştir. Dolayısıyla aynı cümleyi manasında herhangi bir değişiklik olmadan şu şekilde de ifade edebiliriz: جاء الذي ضرب زيدًا أمس. Ancak (ال) elif-lâm takısı almamış bir ism-i fâilin fiil gibi fâil ve mefulün bihinde amel edebilmesi için şu şartları taşıması gerekir:

1) İsm-i fâil, ism-i tasğîr⁴² veya mevsûf⁴³ olarak gelmemelidir.⁴⁴

2) İsm-i fâil, kendisinden önce gelen mübteda veya mevsûf veya sâhibu'l-hal⁴⁵ veya soru edatı veya nefy (olumsuzluk) edatı veya nidâ harfine itimat etmesi, deyim yerindeyse amel edebilmek için kendisinden önce dayanabileceği, güç alabileceği dil yapısının bulunması gerekir. Yani ism-i fâil, cümlede ya haber veya sıfat veya hal (durum zarfı) olarak gelmeli ya da kendisinden önce soru edatı veya nefy edatı bulunmalıdır.⁴⁶

3) İsm-i fâil, şimdi veya gelecek zaman ifade etmelidir. Ancak el-Kisâî⁴⁷ (ö. 805) gibi bazı Kûfeli nahivcilere göre ism-i fâilin amel etmesi için şimdi ve gelecek zaman ifade etmesi gerekmez. O, Kehf Sûresi'ndeki وَكَلَبُهُمْ بِأَسِطٍ ذِرَاعِيهِ ayetini⁴⁸ delil getirerek ism-i fâilin, geçmiş ifade etse de amel edebileceğini iddia eder.⁴⁹ Ona göre ayetteki بِأَسِطٍ ism-i fâili geçmiş zaman ifade etmesine rağmen ma'mûlû durumundaki ذِرَاعِي (iki ayağını) kelimesini mefulün bihi olarak nasb etmiştir. Yani el-Kisâî'ye göre ayetin anlamı şu şekildedir: "Onların köpekleri iki ayağını uzattı..." Ancak bazı Basralı dilcilere göre ayette yer alan بِأَسِطٍ ism-i fâili geçmiş zaman

41 İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 445; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 2272, 2273; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh*, II, 11.

42 İsm-i tasğîr, sevgi göstermek, küçümsemek vb. nedenlerle kullanılan ve ismin genellikle فُعَيْل vb. kalıplara girdirilmesiyle elde edilen bir isimdir. Daha geniş bilgi için bkz. İbnû's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, III, 36; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 2267.

43 Sıfat tamlamasında nitelenen. Geniş bilgi için bkz. Sezai Güneş, *Türk Dili Bilgisi*, 318.

44 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh*, II, 12.

45 Arapça söz diziminde hal zarflarının durumunu gösterdiği özne ya da nesne. Geniş bilgi için bkz. İbnû's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, 214.

46 Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 2268; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh*, II, 12, 13.

47 730 yılında Bağdat'ta dünyaya gelen ünlü kıraat ve nahiv âlimi. Hakkında daha geniş bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, "Kisâî," *DIA*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), XXVI, 69, 70.

48 Kehf Sûresi, 18/18.

49 İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 445; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh*, II, 12.

değil, şimdiki zamanın hikâyesidir.⁵⁰ Bu durumda ayet: “Onların köpekleri iki ayağını uzatıyordu,” anlamına gelir.

İsm-i fâilin yukarıda belirttiğimiz amel etme şartlarını cümle örnekleriyle uygulamalı olarak şöyle gösterebiliriz:

Açıklama	İsm-i Fâilin Amel ettiği Cümle Örnekleri
<p>Cümlede الْمُكْرِمُ ism-i fâili başına الذي anlamına gelen el-takısı almıştır. Bu nedenle herhangi bir şart aranmaksızın الْمُكْرِمُ ism-i fâili, fâili olan gizli zamiri (هو) ref; mefulün bihi olan ضَيْفٌ kelimesini de nasb etmiştir. İsm-i fâili mazi ya da müzâri fiile dönüştürerek cümleyi şöyle de kurabiliriz: الذي يُكْرِمُ ضَيْفَهُ كَرِيمٌ Misafirine ikram eden cömerttir.</p>	<p>المُكْرِمُ ضَيْفَهُ كَرِيمٌ Misafirine ikram eden cömerttir</p>
<p>Cümlede قَارِئٌ ism-i fâili başına el-takısı almamıştır. İsm-i fâil, ism-i tasğîr ve mevsûf değildir. İsm-i fâil kendisinden önce gelen mübteda الطالب kelimesine itimat etmiştir. Yani cümlede قَارِئٌ ism-i fâili, haber olarak gelmiştir. Ayrıca ism-i fâil, şimdiki zamanı ifade etmektedir. Amel etme şartlarını taşıdığından dolayı قَارِئٌ ism-i fâili, fâili olan gizli zamirini (هو) ref; mefulün bihi olan كِتَابٌ kelimesini nasb etmiştir. İsm-i fâili müzâri fiile dönüştürerek cümleyi şöyle kurabiliriz: الآن الطالب يقرأ كتابه Öğrenci şimdi kitabını okuyor.</p>	<p>الآن الطالب قَارِئٌ كِتَابَهُ Öğrenci şimdi kitabını okuyor.</p>
<p>Cümlede ضَارِبًا ism-i fâili başına el-takısı almamıştır. İsm-i fâil, ism-i tasğîr ve mevsûf değildir. İsm-i fâil kendisinden önce gelen ve mevsûf olan رجلاً kelimesine itimat etmiştir. Yani cümlede ضَارِبًا ism-i fâili, sıfat olarak gelmiştir. Ayrıca ism-i fâil, şimdiki zamanı ifade etmektedir. Amel etme şartlarını taşıdığından dolayı ضَارِبًا ism-i fâili, fâili konumundaki أَخُو kelimesini ref; mefulün bihi olan ابْنٌ kelimesini nasb etmiştir. Cümleyi ismi fâili müzâri fiile dönüştürerek şöyle kurabiliriz: رَأَيْتُ رجلاً يَضْرِبُ أَخُوهُ ابْنَهُ Kardeşi oğlunu döven bir adam gördüm.</p>	<p>رَأَيْتُ رجلاً ضَارِبًا أَخُوهُ ابْنَهُ Kardeşi oğlunu döven bir adam gördüm.</p>

50 İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 445; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh*, II, 12.

<p>Cümlede قارئاً ism-i fâili başına el-takısı almamıştır. İsm-i fâil, ism-i tasgîr ve mevsûf değildir. İsm-i fâil kendisinden önce gelen ve sâhibu'l-hâl olan الطالبُ kelimesine itimat etmiştir. Yani cümlede قارئاً ism-i fâili, hal (durum zarfı) olarak gelmiştir. Ayrıca ism-i fâil, şimdiki zamanı ifade etmektedir. Amel etme şartlarını taşıdığından dolayı قارئاً ism-i fâili, fâili olan gizli zamirini (هو) ref; mefulün bihi olan كتابَ kelimesini nasb etmiştir. Cümleyi ismi fâili müzâri fiile dönüştürerek şöyle kurabiliriz:</p> <p>حضر الطالبُ يقرأ كتابه Öğrenci kitabını okuyarak geldi.</p>	<p>حضر الطالبُ قارئاً كتابه Öğrenci kitabını okuyarak geldi</p>
<p>Cümlede مسافراً ism-i fâili başına el-takısı almamıştır. İsm-i fâil, ism-i tasgîr ve mevsûf değildir. İsm-i fâil kendisinden önce gelen soru edatına (أ) itimat etmiştir. Ayrıca ism-i fâil, şimdi veya gelecek zamanı ifade etmektedir. Amel etme şartlarını taşıdığından dolayı مسافراً ism-i fâili, fâili¹ kelimesini ref etmiştir. Cümleyi ism-i fâili müzâri fiile dönüştürerek şöyle kurabiliriz:</p> <p>أيسافر أخوك Kardeşin yolculuğa çıkıyor mu?</p>	<p>أمسافر أخوك Kardeşin yolculuğa çıkıyor mu</p>
<p>Cümlede مسافراً ism-i fâili başına el-takısı almamıştır. İsm-i fâil, ism-i tasgîr ve mevsûf değildir. İsm-i fâil kendisinden önce gelen nefy edatına (ما) itimat etmiştir. Ayrıca ism-i fâil, şimdi veya gelecek zaman ifade etmektedir. Amel etme şartlarını taşıdığından dolayı مسافراً ism-i fâili, fâili⁵¹ kelimesini ref etmiştir. Cümleyi ism-i fâili müzâri fiile dönüştürerek şöyle kurabiliriz:</p> <p>ما يسافر أخوك Kardeşin yolculuğa çıkıyor.</p>	<p>ما مسافر أخوك Kardeşin yolculuğa çıkıyor</p>
<p>Cümlede صانعاً ism-i fâili başına el-takısı almamıştır. İsm-i fâil, ism-i tasgîr ve mevsûf değildir. İsm-i fâil kendisinden önce gelen nida (يا) harfine itimat etmiştir. Ayrıca ism-i fâil, şimdi veya gelecek zamanı ifade etmektedir. Amel etme şartlarını taşıdığından dolayı صانعاً ism-i fâili, fâili olan gizli zamirini (هو) ref; mefulün bihi olan المعروفَ kelimesini nasb etmiştir. Cümleyi ism-i fâili müzâri fiile dönüştürerek şöyle kurabiliriz:</p> <p>يا أيها الذي يصنع المعروف Ey (şimdi) iyilik yapan!</p>	<p>يا صانعاً المعروف !Ey (şimdi) iyilik yapan</p>

51 Cümlede مسافراً ism-i fâili başına el-takısı almamıştır. İsm-i fâil, ism-i tasgîr ve mevsûf değildir. İsm-i fâil kendisinden önce gelen nefy edatına (ما) itimat etmiştir. Ayrıca ism-i fâil, şimdi veya gelecek zaman ifade etmektedir. Amel etme şartlarını taşıdığından dolayı مسافراً ism-i fâili, fâili⁵¹ kelimesini ref etmiştir. Cümleyi ism-i fâili müzâri fiile dönüştürerek şöyle kurabiliriz:

Lafzî isim tamlamasıyla yakından ilişkili olan ism-i fâilin amel etme şartlarını örneklerle belirtmiş olduk. Mübâlağa sîgaları⁵² da ism-i fâil gibi amel ederler.⁵³ Ancak konumuzu ism-i fâille sınırlandırdığımızdan dolayı bu meseleye değinmeyip doğrudan ism-i fâilin muzâf olarak geldiği lafzî isim tamlamalarını ele almaya geçebiliriz.

1.2.2. İsm-i Fâil'in Muzâf Olarak Geldiği Lafzî İsim Tamlamaları

İsm-i fâilin muzâf olarak geldiği her isim tamlaması, lafzî bir isim tamlaması değildir. İsm-i fâilin muzâf olarak yer aldığı isim tamlamasının lafzî isim tamlaması olabilmesi için aşağıda belirtilen iki şartı birlikte taşıması gerekir. Yani iki şarttan sadece birini taşıması yeterli değildir.

1) İsm-i fâilin âmil olarak gelmesi ve ma'mûlüne izâfe edilmesi gerekir.⁵⁴ Örneğin; هو شاربٌ القهوة (O, kahve içmektedir/O kahve içiyor.) cümlesinde ism-i fâil olarak gelen شاربٌ (içen/içiyor) kelimesi, mefulün bihi ve ma'mûlû durumundaki القهوة (kahve) kelimesinin âmili olup ona izâfe edilmiştir. Aslında bu cümle şu şekildedir: هو شاربٌ القهوة. Yani شاربٌ ism-i fâili, القهوة kelimesini mefulün bihi olarak nasb etmiştir ve onun âmilidir. Bu son cümlede ism-i fâil olan شاربٌ kelimesini, müzârî fiile benzediğinden⁵⁵ ve onun gibi amel ettiğinden dolayı müzârî fiil haline getirebiliriz: هو يشربُ القهوة (O kahve içiyor).

Eğer ism-i fâil, yukarıda belirtilen şartı taşımazsa, yani âmili olmadığı bir kelimeye izâfe edilirse bu durumdaki tamlama, lafzî değil, hakikî bir isim tamlaması olur.⁵⁶ Örneğin; القاضي كاتبٌ (Hâkimin kâtibi) isim tamlaması, lafzî değil, hakikî bir isim tamlamasıdır. Çünkü muzâf olan كاتبٌ (kâtip) kelimesi, ism-i fâil olmasına rağmen muzâfun ileyh olan القاضي kelimesinin âmili değildir.⁵⁷ Yani كاتبٌ (kâtip/yazan), hâkimi yazmamaktadır. Bilakis onun söylediği, dikte ettirdiğini yazmak-

52 Mübâlağa sîgaları, pekiştirme ifade ederler. Meselâ "الرازق" sadece "rızkı veren" iken "الرزاق" kelimesi, "bol bol rızık veren" demektir. Semaî olan bu sîğalar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 30.

53 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 680; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 30.

54 İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, thk. Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1994), 420; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 680; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 29.

55 İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, II, 6.

56 Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, 1804.

57 İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 420; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 680.

tadır. Bu nedenle كَاتِبُ الْقَاضِي (Hâkimin kâtibi) isim tamlamasında muzâf olan كَاتِبُ (kâtip) ism-i fâilini müzâri fiil formuna çevirip şöyle diyemeyiz: يَكْتُبُ الْقَاضِي (Hâkimi yazıyor). Oysaki هُوَ كَاتِبُ الدَّرْسِ (O, dersi **yazıyor**.) terkinde ise tamlama, lafzî bir isim tamlamasıdır. Çünkü bu terkipte muzâf olan كَاتِبُ (kâtip/yazan) ism-i fâili, ma'mûlû yani mefulün bihi konumundaki الدَّرْسِ kelimesine izâfe edilmiştir. Bu nedenle هُوَ كَاتِبُ الدَّرْسِ (O, dersi **yazıyor**.) cümlesindeki isim tamlamasında muzâf olan كَاتِبُ (kâtip/yazan) ism-i fâilini müzâri fiil formuna çevirip şöyle diyebiliriz: هُوَ يَكْتُبُ الدَّرْسَ (O, dersi yazıyor).

2) İsm-i fâilin muzâf olarak geldiği isim tamlamasının lafzî isim tamlaması olabilmesi için şimdi ya da gelecek zamanı ifade etmesi gerekir.⁵⁸ İsm-i fâilin şimdi veya gelecek zamanı ifade ettiğini ya cümledeki zaman zarflarından ya da cümlenin bağlamından anlayabiliriz. Örnek: أَنَا مَادِحُ الطَّالِبِ الْمُجْتَهِدِ الْآنَ (Ben **şimdi** çalışkan öğrenciyi **övüyorum**). أَنَا مَادِحُ الطَّالِبِ الْمُجْتَهِدِ غَدًا (Ben **yarın** çalışkan öğrenciyi **öveceğim**). Bu örneklerin birincisinde ism-i fâilin, şimdiki zamanı ifade ettiğini الْآنَ (şimdi) zaman zarfından; ikinci cümlede ise ism-i fâilin, gelecek zamanı ifade ettiğini غَدًا (yarın) zaman zarfından kolaylıkla anlayabiliriz.

Eğer ism-i fâilin muzâf olarak yer aldığı isim tamlamasında ism-i fâil, yukarıda belirtilen şartı taşımazsa yani şimdi veya gelecek zaman ifade etmezse yani geçmiş zaman ifade ederse ya da cümlede zaman müphemse bu durumda tamlama lafzî değil, hakikî bir isim tamlaması olur.⁵⁹ Örneğin, Fâtîha Süresi'nde yer alan مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (Din gününün sahibi) ayetinde muzâf olan مَالِكِ kelimesi ism-i fâil olmasına rağmen lafzî değil, hakikî isim tamlamasıdır. Çünkü مَالِكِ ism-i fâili ayette şimdi veya gelecek zaman değil süreklilik ifade etmektedir.⁶¹ Yani Allah geçmişte de din gününün sahibidir. Bundan dolayı يَوْمِ الدِّينِ terkihi hakikî bir isim tamlamasıdır ve bu nedenle اللهُ kelimesinin sıfatı konumundadır. Eğer مَالِكِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ terkihi lafzî bir isim tamlaması olsaydı اللهُ kelimesinin sıfatı konumunda bulunamazdı. Çünkü lafzî isim tamlamasında muzâf, muzâfun ileyhten marifelik

58 İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fî'n-Nahv*, I, 125; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh*, I, 679; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'î'l-cevâmi'*, thk. Ahmet Şemsü'd-din (Beirut: Dârü'l-kutubi'l-İlmiyye, 1998), I-III, II, 415; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 2274; Abbâs. Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 29, 30.

59 İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fî'n-Nahv*, I, 125, 126; İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 421, 422; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh*, I, 680; es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, II, 415, 416; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 29.

60 Fâtîha Süresi, 1/3.

61 es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, II, 417.

veya tahsislik elde edemez. Oysa ayette مَالِكِ ism-i fâilî, يَوْمِ الدِّينِ muzâfun iley-hinden marifelik kazanmış dolasıyla hakikî bir isim tamlamasında yer almış ve marife olan اللهُ lafzının sıfatı olabilmıştır.⁶² Çünkü marife bir kelimenin sıfatının da marife olması gerekir.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı üzere ism-i fâilin muzâf olarak yer aldığı isim tamlamalarının hakikî isim tamlaması mı yoksa lafzî isim tamlaması mı olduğunu belirlerken iki şeye dikkat etmek gerekir. Birincisi, ism-i fâilin ma'mûlüne izâfe edilip edilmediğidir. Yani muzâf olan ism-i fâil ma'mûlüne izâfe edilirse bu tür isim tamlamaları, lafzî isim tamlamasıdır. Eğer ma'mûlüne izâfe edilmezse bu tür isim tamlamaları, hakikî isim tamlamasıdır. İkincisi ise, ism-i fâilin şimdi veya gelecek zaman ifade edip etmediğidir. Yani isim tamlamasında ma'mûlüne izâfe edilen ism-i fâil şimdi veya gelecek zaman ifade ediyorsa bu tür isim tamlaması, lafzî isim tamlamasıdır. Aksi takdirde bu tür isim tamlamaları, hakikî isim tamlamasıdır. İsm-i fâilin muzâf olarak geldiği lafzî isim tamlamalarının Türkçe çevirilerine geçmeden önce, ism-i fâilin başına الذي anlamına gelen⁶³ elif-lâm (ال) takısı alması meselesini ele almak yerinde olacaktır. Çünkü lafzî isim tamlamasını, hakiki isim tamlamasından ayıran özelliklerden birisi de budur.⁶⁴

1.2.3. İsm-i Fâilin Muzâf Olarak Geldiği Lafzî İsim Tamlamalarında İsm-i Fâilin Başına Elif-lâm (ال) Takısı Alması

Arap dilinde genellikle hakikî isim tamlamasında muzâf olan öge başına elif-lâm (ال) takısı alamaz.⁶⁵ Oysaki lafzî isim tamlamalarında muzâf öge, bazı durumlarda başına الذي anlamına gelen elif-lâm (ال) takısı alabilir.⁶⁶ Lafzî isim tamlamasında muzâf olan ism-i fâilin başına elif-lâm takısı (ال) takısı alabilmesi beş durumda mümkündür.⁶⁷ Bu durumlar şunlardır:

62 مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ayetinde مَالِكِ lafzının farklı irabları için bkz. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 38.

63 İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, II, 14; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 356, 357; III, 254.

64 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdîh*, I, 683.

65 İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 423, 424; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdîh*, I, 683.

66 İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, II, 14, 15; İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 424; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdîh*, I, 683, 684. Ancak Kûfe ekolü hakikî isim tamlaması olarak kabul ettikleri sayı ve sayılanların başına her ikisinde bulunmak şartıyla elif-lâm (ال) takısı gelebilir. Basra ekolü ise buna karşı çıkarlar. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 14.

67 es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, II, 417, 418; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 2275, 2276.

1) Eğer ism-i fâil, başında elif-lâm (ال) takısı bulunan bir isme izâfe edilirse elif-lâm (ال) takısı alabilir. el-Ferezdak (ö.732)'a ait aşağıdaki beyitte ism-i fâil formunda muzâf olarak gelen الشَّافِيَاتُ kelimesi, başında elif-lâm (ال) takısı bulunan الحَوَائِمِ ismine izâfe edildiğinden dolayı başına elif-lâm (ال) takısı alabilmiştir.

أَبَانَا بِهِمْ قَتَلَى وَمَا فِي دِمَائِهِمْ شِفَاءٌ وَهِنَّ الشَّافِيَاتُ الْحَوَائِمِ⁶⁸

(Ölülerimize) karşılık onları öldürdük; kanlarında yoktur (öfkemizi dindirecek) bir şifâ.

Kılıçlar, susuzlara **verir şifâ**.

2) Eğer ism-i fâil, başına elif-lâm (ال) takısı almış bir isme izâfe edilmiş bir isimle tamlama oluşturursa yani zincirleme isim tamlamasında en sonda gelen muzâfun ileyhin başında elif-lâm (ال) takısı varsa ism-i fâil de başına elif-lâm (ال) takısı alabilir. Şairi bilinmeyen aşağıdaki beyitte zincirleme isim tamlamasında الرُّؤَا (الرُّؤَا) en sonda gelen muzâfun ileyh olan (الْعَدَى) kelimesi başında elif-lâm (ال) takısı aldığı için الرُّؤَا ism-i fâili de başına (ال) takısı alabilmiştir.

لَقَدْ ظَفَرَ الرُّؤَا أَقْفِيَةَ الْعَدَى بِمَا جَاوَزَ الْأَمَالَ مَلَأْسِرَ⁶⁹ وَالْقَتْلَ⁷⁰

Düşmanların enselerine **binen** (bizler) kesinlikle zafer kazandı;

.Beklentilerin de ötesine geçip birçoklarını esir alarak ve öldürerek

3) Eğer ism-i fâil, başına elif-lâm (ال) takısı almış bir kelimeye geri dönen bir zamir içeren kelimeyle zincirleme isim tamlaması oluşturursa başına elif-lâm (ال) takısı alabilir. Şairi bilinmeyen aşağıdaki beyitteki zincirleme isim tamlamasında (المُسْتَحَقَّةُ صَفْوَهُ), muzaf olarak gelen المُسْتَحَقَّةُ ism-i fâili, beytin başındaki الْوُدُّ kelimesine geri dönen هـ zamirini içeren صَفْوَهُ kelimesiyle zincirleme isim tamlaması oluşturduğu için başına elif-lâm (ال) takısı alabilmiştir.

الْوُدُّ أَنْتَ الْمُسْتَحَقَّةُ صَفْوَهُ مِنِّي وَإِنْ لَمْ أَرْجُ مِنْكَ نَوَالًا⁷¹

Sen **hak ediyorsun** hâlis sevgiyi benden

.Kavuşmayı ummasam da senden

4) Eğer ism-i fâil, isim tamlamasında musennâ (ikil isim) olarak gelirse başına elif-lâm (ال) takısı alabilir. Aşağıdaki şiir beytinde المُسْتَوْطِنَا ism-i fâili, isim tamlamasın-

68 el-Ferezdak, *Dîvân*, şerh. Ali Fâ'ûr, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1987), 613.

69 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 684.

70 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 684.

71 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 684.

da musennâ olarak geldiği için başına (ال) takısı alabilmiştir. İsim tamlamasında muzâf olduğu için sonundaki ن (nûn) harfi düşmüştür. Zira kelime muzâf olarak gelmeden önce المَسْتَوْطِنان şeklinde idi.

72 *إِنْ يَغْنِيَا عَنِّي الْمَسْتَوْطِنَا عَدَنٍ فَإِنِّي لَسْتُ يَوْمًا عَنْهَا بِغَنِي*

Aden'i **yurt edinen iki kişi** vazgeçse de benden
Ben asla vazgeçmem o ikisinden.

5) Eğer ism-i fâil, isim tamlamasında cem-i müzekker sâlim (müzekker isimler için kurallı çoğul) olarak gelirse başına elif-lâm (ال) takısı alabilir. Aşağıdaki şiir beytinde المَصْنَعِي ism-i fâili, isim tamlamasında cem-i müzekker sâlim olarak geldiği için başına (ال) takısı alabilmiştir. İsim tamlamasında muzâf olduğu için sonundaki ن (nûn) harfi düşmüştür. Zira kelime muzâf olarak gelmeden önce المَصْنَعِينَ şeklinde idi.

73 *لَيْسَ الْأَخِلَاءُ بِالْمَصْنَعِيِّ مَسَامِعِهِمْ إِلَى الْوُشَاةِ وَلَوْ كَانُوا ذَوِي رَحِمٍ*

Dostlar **kulak asmaz** dedikoduculara
Akrabalarım bile olsalar.

2. İsm-i Fâilin Muzâf Olarak Geldiği Lafzî İsim Tamlamalarının Türkçe Çevirisi

İsm-i fâilin muzâf olarak yer aldığı isim tamlamasının lafzî isim tamlaması olabilmesi için gerekli şartları ve bununla bağlantılı olarak ism-i fâilin amel etme şartlarını yukarıda açıkladık. Görüldüğü üzere ism-i fâil, lafzî isim tamlamasında muzâf olarak karşımıza çıkmaktadır. Lafzî isim tamlamalarında muzâf olarak yer alan ism-i fâillerin Türkçeye çevirisinde öncelikle şuna dikkat etmemiz gerekir: İsm-i fâil, şimdiki veya gelecek zaman ifade ediyorsa isim tamlamasını tamlama şeklinde değil, şimdiki veya gelecek zaman olarak Türkçeye çevirmek daha uygundur. Çünkü bu durumda ism-i fâil, müzari fiil gibi amel etmektedir. Aynı zamanda muzâfun ileyhin de sonuna *-i, -ı, u, -ü* gibi ekler getirerek yükleme halinde⁷⁴ yani mefulün bih olarak çevirmek daha uygundur. Çünkü Arapçada ism-i fâilin muzâf olarak geldiği isim tamlamalarında muzâfun ileyh genellikle ism-i fâilin mefulün bihi durumundadır.

72 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 684.

73 el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*, I, 685.

74 Sezai Güneş, *Türk Dili Bilgisi*, 111.

Açıklama	İsm-i Fâilin Yer Aldığı Lafzî İsim Tamlaması Örnekleri
<p>Cümlede أَكَلُ ism-i fâili, ma'mûlü olan الطَّعَامُ kelimesine izafe edilmiştir. Bu nedenle tamlama, lafzî isim tamlamasıdır. Cümlede şimdiki zamanı ifade eden الآن (şimdi) zaman zarfı yer aldığından أَكَلُ الطَّعَامُ isim tamlamasını Türkçeye çevirirken “yemek yiyen” şeklinde değil, şimdiki zaman olarak “yemek yiyor” şeklinde çevirmek hem Türkçe hem de Arapçanın gramer yapısına uygundur. Cümlenin “O, şimdi yemeği yiyendir/yemek yiyendir” şeklinde çevrilmesi Türkçeye uygun değildir. Ayrıca cümlenin bu şekilde çevrilmesi Arapça cümledeki أَكَلُ ism-i fâilin ifade ettiği şimdiki zaman özelliğini işlevsiz hale getirmektedir. Oysaki أَكَلُ ism-i fâili cümlede يَأْكُلُ anlamındadır. Yani cümlenin aslı şu şekildedir: هو يَأْكُلُ الطَّعَامَ الآن (O, şimdi yemek yiyor.)</p>	<p>هو أَكَلُ الطَّعَامِ الآن O, şimdi yemek yiyor.</p>
<p>Cümlede gelecek zamanı ifade eden غدا (yarın) zaman zarfı yer aldığından أَكَلُ الطَّعَامُ isim tamlamasını Türkçeye çevirirken “yemek yiyen” şeklinde değil, gelecek zaman olarak “yemek yiyecek” şeklinde çevirmek daha uygundur. Çünkü Arapça cümlenin aslı şu şekildedir: هو يَأْكُلُ الطَّعَامَ غدا (O, yarın yemek yiyecek.)</p>	<p>هو أَكَلُ الطَّعَامِ غدا O, yarın yemek yiyecek.</p>
<p>Ayet-i Kerime'nin kıyamet günü yaklaştığında yani gelecekte vuku bulacak olaylardan bahsettiği bağlamdan anlaşıl-maktadır. Bu nedenle ayette كَاشِفُو الْعَذَابِ تamlaması lafzî isim tamlaması olup Türkçeye gelecek zaman ifade edecek şekilde çevrilmesi daha uygundur.</p>	<p>75 إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا Biz biraz abazı kaldıracağız.</p>

Eğer ism-i fâilin muzâf olarak yer aldığı isim tamlamasında ism-i fâil, şimdi veya gelecek zaman ifade etmezse yani geçmiş zaman ifade eder ya da cümlede zaman müphemse bu durumda tamlama lafzî değil, hakikî bir isim tamlaması olur.⁷⁶

75 Duhân Sûresi, 44/15.

76 İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, 421, 422; el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdih*, I, 680; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 29.

Bu nedenle bu tür tamlamaları Türkçeye çevirirken muzâf olan ism-i fâilin sonuna *-en, -an* vb. ekler getirerek sıfat-fiil⁷⁷ olarak ve muzâfun ileyh'in de *sonuna -i, -ı, u, -ü* gibi ekler getirerek yükleme halinde⁷⁸ yani mefulün bih olarak çevirmek daha uygundur. Çünkü Arapçada ism-i fâilin muzâf olarak geldiği isim tamlamalarında muzâfun ileyh genellikle ism-i fâilin mefulün bihi durumundadır. Örneğin *الرجلُ قائدُ السيارة* (Adam arabayı **sürendir**) cümlesini ele alalım. Cümlede *قائدُ* ism-i fâili, ma'mûlû olan *السيارة* kelimesine izafe edilmiştir. Ancak cümlede zaman belirsizdir. Yani adamın arabayı ne zaman sürdüğü müphemdir. Bundan dolayı tamlama Arapçada hakiki isim tamlamasıdır. Bu nedenle tamlamayı Türkçeye çevirirken muzâf olan *قائدُ* kelimesini sıfat-fiil; muzâf ileyh olan *السيارة* kelimesini nesne olarak çevirmek kanaatimizce daha uygundur.

Eğer ism-i fâil, şiiirlerindeki hicivlerden dolayı Hz. Ömer'in hapse attığı⁷⁹ el-Hutay'e'nin (ö. 678) aşağıdaki dizelerinde *كاسِبُهُم* (Onların geçim temin edeni) isim tamlaması gibi ma'mûlû olmayan bir kelimeye izâfe edilirse Arapçada bu tür tamlamalar da hakiki bir isim tamlamasıdır. Yani muzâfun ileyh olan *هم* kelimesi ism-i fâil olan *كاسب* kelimesinin mefulün bihi durumunda değildir. Çünkü muzâf olan *كاسب* (geçim temin eden) kelimesi, ism-i fâil olmasına rağmen muzâfun ileyh olan *هم* kelimesinin âmili değildir. Yani *كاسب* (geçim temin eden), onlar (çocuklar)ı temin etmemektedir. Bilakis onların rızıklarını temin etmektedir. Bu nedenle *كاسِبُهُم* (Onların geçim temin edeni) isim tamlamasında muzâf olan *كاسب* (geçim temin eden) ism-i fâilini müzâri fiil formuna çevirip şöyle diyemeyiz: *يكسبهم* (Onları temin ediyor). Bundan dolayı *كاسِبُهُم* (Onların geçim temin edeni) tamlaması bir lafzi isim tamlaması değildir. Bu nedenle bu tür isim tamlamalarını Türkçeye çevirirken genellikle tamlayanın sonuna ilgi eki, tamlanan ögenin sonuna iyelik eki eklenir. Çünkü *كاسِبُهُم* (Onların geçim temin edeni) isim tamlaması gerçekte *الإضافة على اللام* (Lâm Anlamında İsim Tamlaması) olup *كاسبٌ لهم* (Onlar için geçim temin eden) demektir. Bu durumda *كاسِبُهُم* isim tamlamasını Türkçeye "Onların geçim temin eden" olarak çevirmek kanaatimizce daha uygundur. el-Hutay'e'nin (ö. 678) bahsi geçen dizeleri şu şekildedir:

77 Sezai Güneş, *Türk Dili Bilgisi*, 185.

78 Sezai Güneş, *Türk Dili Bilgisi*, 111.

79 Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, thk. Müfid Ferîd Kamiha (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, trs.) I-VIII, VI, 144.

مَادَا تَقُولُ لِأَفْرَاحِ بَدِي مَرَّخٍ زَعَبَ الْحَوَاصِلِ لَا مَاءَ وَلَا شَجْرُ
الْقَيْتِ كَاسِيَهُمْ فِي قَعْرِ مُظْلِمَةٍ فَاغْفِرْ عَلَيْكَ سَلَامُ اللَّهِ يَا عُمَرُ⁸⁰

Zü Merah vadisindeki kuş yavrularına ne dersin?
Kursakları taze tüylü, ne su ne ağaç var.

Onların geçim temin edenini karanlık bir çukura attın.
Ey Ömer! Affet onu, Allah'ın selamı üzerine olsun.

Yukarıda belirtilen hususların çoğunu Cahiliye dönemi şairi Tarafe b. el-'Abd'a⁸¹ (ö. 564) ait aşağıdaki beyitte görmekteyiz. Beyitte konumuzu ilgilendiren iki isim tamlaması yer almaktadır: اللّائِمِي ve مُحَمَّدِي. Birinci isim tamlamasında لام (ayıpladı) fiilinden türeyen لَائِمٌ (ayıplayan) ism-i fâili muzâf olarak yer almış ve ma'mûlû olan ي (beni, bana) zamirine izâfe edilmiştir. Cümlemin bağlamından ayıplama eyleminin geçmiş zamanda yapıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü şairin geçmişte korkusuzca savaşımlara katılması; lezzet veya şehvetlere düşkünlüğü bazı kişilerce eleştiri konusu haline getirilmiştir. Yani aslında اللّائِمِي isim tamlaması şu şekildedir: الذي لَائِمِي (beni ayıplayan). Bundan dolayı اللّائِمِي isim tamlamasını Türkçeye çevirirken muzâf olan اللّائِمِي ism-i fâilini sıfat-fiil olarak ve muzâfun ileyihi de onun mefulün bihi olması hasebiyle sonuna -i eki getirerek yani nesne olarak çevirmek daha uygundur: Beni ayıplayan.

Beyitte yer alan ikinci isim tamlaması ise مُحَمَّدِي (Beni ölümsüz kılacak) terkibidir. Terkipte مُحَمَّدٌ kelimesi أَحَدٌ (ölümsüz kıldı) fiilinden türemiş bir ism-i fâil olup ma'mûlû olan ي (beni, bana) zamirine izâfe edilmiştir. Cümlemin bağlamından ism-i fâilin gelecek zaman ifade ettiğini kolaylıkla anlayabiliriz. Çünkü bu terkipte ism-i fâil, müzari fiil gibi amel etmektedir. Ayrıca sen mi beni ölümsüz kıldın? şeklinde bir soru anlamsızdır. Bu nedenle مُحَمَّدِي terkiğini Türkçeye çevirirken muzâf olan مُحَمَّدٌ ism-i fâilini gelecek zaman, muzâfun ileyi olan ي (beni, bana) zamirini ise sonuna -i eki getirerek yani nesne olarak çevirmek kanaatimizce daha uygundur: Beni ölümsüz kılacak.

80 el-Hutay'e, *Divân*, nşr. Müfid Ferid Kamiha (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 11.

81 Tarafe b. el-'Abd, Bahreyn'de dünyaya gelen ünlü muallaka şairlerinden biridir. Hayatı hakkını da daha geniş bilgi için bkz. Ebû 'Abdillâh el-Hasan b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhü'l-mu'allakâtî's-seba'*, takdim: Abdurrahmân el-Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 67-70; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *Şerhü'l-kasâidi's-seb'î't-tivâli'l-Câhiliyyât*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1993), 115-132.

أَلَا أَيُّهَا اللَّائِييُ أَحْضَرَ الرَّغَى وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَاتِ، هَلْ أَنْتَ مُخْلِدي⁸²

Savaşa katılmam ve lezzetlere düşkünlüğüm nedeniyle beni ayıplayan!

(Bunları yapmadığım takdirde) Sen, beni ölümsüz kılacak mısın?

Sonuç

Arap dilinde ism-i fâil, müştak isimlerden olup işi yapanı gösterir ve çok sık kullanılır. İsm-i fâilde hem ismin hem de fiilin özelliklerinin mündemiç olması nedeniyle Arapça söz diziminde farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin ism-i fâil, fiile benzerliği nedeniyle bazı şartları taşıması halinde bir fiil gibi işlev görür. Ayrıca ism-i fâil isim olması hasebiyle isim tamlamasında muzâf olarak da yer alabilir. Özellikle ism-i fâilin muzâf olarak yer aldığı isim tamlamalarının hakikî mi yoksa lafzî bir isim tamlaması mı olduğu hem Arapçanın grameri hem de bu yapıların Türkçeye çevrilmesi bakımından önem arz etmektedir. Arapça gramer açısından önemi şuradan kaynaklanmaktadır: İsm-i fâilin muzâf olarak yer aldığı isim tamlamaları hakikî bir isim tamlaması ise cümlede ancak marife bir kelimenin sıfatı olarak gelebilmektedir. Oysa ism-i fâilin muzâf olarak yer aldığı isim tamlamaları, lafzî bir isim tamlaması ise ancak nekra bir ismin sıfatı olarak gelebilmekte ve zaman açısından şimdi veya gelecek zaman ifade edebilmektedir. İsm-i fâilin muzâf olarak yer aldığı isim tamlamalarının Türkçe çevirisinde ise şunlara dikkat etmek gerekmektedir:

a) Arapça isim tamlamasını eğer ism-i fâil ma'mûlüne izafe edilmişse ve şimdi ya da gelecek zaman ifade ediyorsa Türkçeye tamlama şeklinde çevirmemek daha uygundur. Bu durumdaki tamlama lafzî bir isim tamlamasıdır. Bu nedenle muzâfı şimdi ya da gelecek zaman ifade edecek bir fiil şeklinde muzâfun ileyhi de o fiilin mefulün bihi olarak çevirmek daha uygundur. Çünkü Arap dilinde ism-i fâil, müzari fiile benzeyen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle cümlede fiil gibi işlev görür ve kendine mefulün bih alabilir. Örneğin هو ضاربٌ زَيْدٌ الآن cümlesini "O, şimdi Zeyd'i dövüyor; هو ضاربٌ زَيْدٌ غداً cümlesini ise "O, yarın Zeyd'i dövcek" şeklinde Türkçeye çevirmek kanaatimizce daha uygundur.

b) Eğer Arapça isim tamlamasında ism-i fâil, ma'mûlüne izafe edildiği halde şimdi veya gelecek zaman ifade etmezse yani geçmiş zaman ifade eder ya da cümlede zaman müphemse bu durumda tamlama lafzî değil, hakikî bir isim tamlaması

82 ez-Zevzeni, Şerhü'l-mu'allakâti's-seba', 92; el-Enbârî, Şerhü'l-kasâidi's-seb'i't-tivâli'l-Câhiliyyât, 192.

olur. Bu nedenle bu tür tamlamaları Türkçeye çevirirken muzâf olan ism-i fâili sıfat-fiil olarak ve muzâfun ileyi de nesne olarak çevirmek daha uygundur. Çünkü bu durumda ism-i fâil müzari fiile benzeme özelliğini önemli oranda yitirmektedir. Örneğin هو ضاربٌ زيدٌ أمس cümlesi “O, dün Zeyd’i dövendir” şeklinde çevrilebilir.

c) Eğer Arapça isim tamlamasında ism-i fâil, ma’mülüne izafe edilmezse bu durumda tamlama lafzî değil, hakikî bir isim tamlaması olur. Çünkü bu durumda ism-i fâil müzari fiile benzeme özelliğini tamamen yitirmiştir. Ayrıca ma’mulü olmayan bir kelimeye izafe edilmiştir. Bu nedenle bu tür tamlamaları Türkçeye çevirirken genellikle muzâfun ileyhın sonuna ilgi eki, muzâf olan ögenin sonuna iyelik eki eklenir. Örneğin هو كاتبٌ القاضي cümlesini “O, hâkimin kâtibidir” şeklinde Türkçeye çevirmek kanaatimizce daha uygundur.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. “Kisâi.”, XXVI, *DİA*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Şerhü'l-kasâidi's-seb'i't-tvâli'l-Câhiliyyât*. Thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1993.
- el-Endelüsî, Ebû Hayyân. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*. Thk. Recep Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- el-Ezherî, Halid b. Abdullah. *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavdih*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. I-III, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- el-Ferezak. *Divân*, şerh. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Güneş, Sezai. *Türk Dili Bilgisi*. İzmir: DEÜ Rektörlük Matbaası, 1999.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-Vâfi*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, I-IV, 1974.
- el-Hutay'e. *Divân*, nşr. Müfid Ferid Kamiha. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1993.
- İbn 'Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdü'l-ferid*. Thk. Müfid Ferid Kamiha. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, I-VIII, tsz.
- İbn Hişâm. *Evdahu'l-mesalik li elfiyeti İbn Mâlik*. Thk. Yusuf eş-şeyh Muhammed el-Bukâfî. Beyrut: Dârü'l-fıkr, I-IV, tsz.
- İbn Hişâm. *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*. Thk. Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1994.
- İbnu's-Serrâc. *el-Usûl fi'n-Nahv*. nşr. 'Abdu'l-Huseyn el-Fetlî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, I-III, 1996.
- Özdoğan, M. Akif. “Arapçada İsm-i Fâil ve İşlevleri.” *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2007): 55-90.
- er-Râcihi, Abduh. *et-Tatbiku'n-Nahvî*. Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2004.
- es-Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*. Thk. Ahmet Şemsü'd-din. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-İlmiyye, I-III, 1998.
- Tanç, Halil İbrahim. “Arapça ve Türkçenin İsim Tamlamaları Açısından Karşılaştırılması.” *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (2015): 1-15.
- ez-Zevzenî, Ebû 'Abdillâh el-Hasan b. Ahmed, *Şerhü'l-mu'allakâti's-seba'*. Takdim: Abdurrahmân el-Mustâvî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2004.

Kant'ın Kadınlarla İlgili Görüşlerinin Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi

Öz: Makalemizin amacı, Kant'ın ahlak felsefesine dair bazı görüşlerinin kadınlar söz konusu olduğunda çeliştiğini göstermektir. Bu bağlamda, ilk olarak, Kant etiğinin temeli olan özgürlüğü epistemolojik bakımdan inceleyeceğiz. Daha sonra amaç, insan, ahlak ülkesi kavramlarını Kant etiği açısından açıklamaya çalışacağız. Ardından Kant'ın kadınlar hakkındaki düşüncelerine yer vereceğiz. Son olarak Kant'ın kadınlar hakkındaki bu düşüncelerini Kant etiği kapsamında değerlendireceğiz. Kant'ın ahlak felsefesinde en önemli yeri tutan özgürlük, kişinin kendi iradesiyle davranışta bulunabilme yetisidir. Bununla birlikte insanlığın amaç olarak görülmesi Kant etiğinin en önemli buyruklarından biridir. İdealindeki ahlak ülkesinden bahseden Kant, orada her bireyin eşit haklara sahip olduğunu vurgular. Kadınlar ile ilgili düşünceleri ise kadınların erkeklerin himayesine muhtaç, soyun devamlığını sağlayan, aklını kullanabilme yetisi gösteremeyen varlıklar olduğu şeklindedir. Dolayısıyla Kant'ın ahlak felsefesinde kadınların ahlaki eylemler sergilemesi zor görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Özgürlük, Maksim, Kadınlar, Ahlak Felsefesi, Eşitlik.

Firdevs
DEMİR 

Evaluation of Kant's Views on Women in the Context of Moral Philosophy

Abstract: The aim of our article is to indicate that Kant's views on women are in contradiction with Kant's some thoughts about moral philosophy. In this context, first we will investigate the concept of freedom that is the basis of Kant's ethics from epistemical viewpoint. After that we will try to elucidate the concepts of purpose, human and country of morality in terms of Kant's ethics. Later we will explain Kant's views on women. Lastly we will evaluate Kant's these views about women in terms of his ethics. Freedom that holds one of the most important positions in Kant's philosophy is ability to act on one's own volition. At the same time, his idea that humanity is the final goal is one of the most important commands in Kant's ethics. While talking about the ideal country of morality, Kant emphasises that every individual has the same rights. Kant's views on women are that women are in need of men's protection, and they are for the reproduction of human generation, and further they cannot use their own mind. Therefore, it seems really problematic that women are able to act morally in Kant's moral philosophy.

Keywords: Freedom, Maxim, Women, Morality Philosophy, Equality.

* Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı. E-Posta: ikbal-07temmuz@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5896-4951>

Giriş

Aydınlanma dönemi olarak adlandırılan bir zaman diliminde yaşayan Kant, hem yaşadığı döneme damgasını vurmuş hem de günümüzde etkili olmaya devam eden filozofla dan biridir. Kant, bilgiyi salt teorik alanda ararken ahlaki salt pratik alanda bulmuş, “neyi yapmalıyım” sorusuna vereceğimiz cevabı ahlaki zemine oturtmuştur. Kant etiğinin temeli olan özgürlük, bireyin kendi iradesiyle ve kararıyla yaptığı davranışların dayanağıdır. Kant, diğer etik anlayışlarından farklı olarak ilk defa davranışın altında yatan niyetin önemini vurgulamış; ahlaki fiillerin iyi niyetle yapılan fiiller olduğunu belirtmiştir. Öyle ki davranışımız sonuçsal olarak olumlu olmasa da başlangıçta iyi niyete dayanıyorsa ahlaki davranışlar olarak adlandırılacaktır. Bununla birlikte Kant, kadınlar söz konusu olduğunda katı bir Batı Ortaçağ geleneçisi gibi davranmış, kadınların zayıf, aklını kullanabilme yetisi gösteremeyen varlıklar olduğunu, bu yüzden de bir erkeğin himayesine ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Ahlaki eylemlerimizin temelini özgürlüğü oturtan Kant, söz konusu kadınlar olunca başka birinin himayesine muhtaç bir kadının ahlaki davranışlar sergileyebilme imkânını ortadan kaldırmıştır.

1. Kant Felsefesinde Bilgi ve Ahlak İlişkisi

Kant'ın ahlak felsefine değinmeden önce özgürlük antinomisinin ne olduğunu ortaya koymanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Çünkü Kant etiğinin temelini özgürlük antinomisi oluşturmaktadır. Bu yüzden bilgi felsefesi bağlamında özgürlük antinomisinin ne olduğunu bilmek önemli olsa gerekir.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgürlük antinomisini şu şekilde açıklar: Doğa yasalarına göre, olan her şey kaçınılmaz olarak izlediği önceki bir durumu gerektirir. Bu yüzden, doğa yasalarına göre her zaman ardı ardına devam eden bir neden-sonuç ilişkisi vardır ve buna bağlı olarak hiçbir zaman bir ilk başlangıç yoktur. Dolayısıyla nedenler dizisinin hiçbir tamamlanmışlığı yoktur. Ancak aynı doğa yasası bize *a priori* belirlenmiş bir neden olmaksızın hiçbir şeyin olamayacağını anlatır.¹

Öyleyse “tüm nedensellik doğa yasalarına göre olanaklıdır” önermesi sınırsız bir evrenselliği içine aldığı anda kendisi ile çelişkilidir ve bu durum nedensellik yasası ile açıklanamaz. O zaman öyle bir nedensellik varsaymalıyız ki onun yoluyla bir şey olmakta ama nedeni önceki nedene bağlı olmaksızın kendiliğinden

1 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2015), 30.

meydana gelmektedir. Yani nedensellik yasasına bağımlı olmayan ama doğa yasaları ile uyum içinde ilerleyen ve kendiliğinden başlayan aşkın bir özgürlük varsayılmalıdır.²

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kant için özgürlük, bir durumu kendiliğinden başlatma yetisidir.³ Doğa yasalarına göre nedensellik ise sebep-sonuç ilişkisine dayandığı için böyle bir durumda sonsuz bir nedensellik dizisiyle karşılaşırız.

Ama böyle bir yolda nedensel ilişkideki koşulların hiçbir saltık bütünlüğü elde edilemeyeceği için, us kendi için bir kendiliğindenlik ideası oluşturur ki, kendiliğinden davranmaya başlayabilir ve bunu onu önceden yine nedensel bağıntı yasasına göre eylemi belirleyecek bir başka neden gerekmezsiniz yapabilir.⁴

Dolayısıyla evrendeki her olay neden sonuç ilişkisine göre birbirlerine bağlıdır. O nedenle, neden-sonuç ilişkisi bakımından sonuç her zaman görüngü olmak zorundadır. Buradaki problem, nedenin görüngü olmak zorunda olup olmadığı anlaşılır bir nedenselliğin kabul edilip edilmediği problemidir. Bu yüzden, özgürlük görünür değil anlaşılır bir neden kabul edildiği anda kendini haklı bir zeminde bulacaktır.

Biraz daha açacak olursak, insan bir yandan görünür anlamda doğa yasalarına göre uyum içinde hareket eden bir doğal nesne iken diğer yandan anlak ve us gibi belli yetilere sahip anlaşılır bir nesnedir. Dolayısıyla insanın yapısında duyulur ve düşünülür iki ayrı özellik yer almaktadır.⁵

İnsan bir kez, tıpkı bütün doğa gibi, duyu verilerinin, görünüş dünyasının bir parçasıdır. Kant, insanın bu yanının ampirik bir karakter taşıdığını söyler. Fakat insan, kendisinin sadece bir doğa parçası olmadığını da bilir. İnsan kendisini aynı zamanda düşünen bir ben olarak da biliyor. İnsan artık düşünen bir ben olarak artık, bir deneyim objesi değildir.⁶

İnsanın duyulur yanı doğa yasalarına bağlı olup neden-sonuç ilişkisi içerisinde varlığını devam ettirir. Yani insan duyulur yanı ile doğa yasalarına bağlı olduğu

2 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 302-303.

3 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 343.

4 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 343.

5 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 353-354.

6 Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyeddin Mengüşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 107.

için özgür değil doğanın bir parçasıdır. Ancak insan sadece duyulur bir varlık değil aynı zamanda davranışlarına yön verebilen özgür bir varlıktır. İnsanın bu yetisi duyulur alanda değil aklın varlık yapısında pratik usumuzda yer alır.

Biz numenal varlıklar olarak özgür nedensellikler oluşturabiliriz. Yani biz bir yandan doğa yasalarına uygun olarak belirlenmiş faaliyetler içinde bulunurken bir yandan da kendimizi doğal dünyanın ötesinde, bir yerde görünmez dünyanın üyeleri olarak düşünebiliriz. Dolayısıyla bizler hem özgür hem de doğal dünyanın bir parçası olarak görülebiliriz.⁷

Özgürlük ve doğa zorunluluğu bir ve aynı eylemde çatışır mı? Ve bunu yeterli olarak yanıtlamış ve göstermiştik ki, özgürlük durumunda zorunluluk durumunda olduğundan bütünüyle başka türlü koşullar ile bağıntı olanaklı olduğu için, ikincinin yasası birinciyi etkilemez ve buna göre ikisi de birbirinden bağımsız olarak ve birbirinden rahatsız olmaksızın yer alabilir.⁸

Özetle; insanın düşünen ve eyleyen iki yönü mevcuttur. Davranışta bulunabilme yetisine sahip olan insan doğa yasalarına rağmen davranışlarını belirleyebilme yetisini de içinde barındırır. Bir doğa yasası olan nedensellik görüngüler dünyasında, özgürlükten kaynaklanan nedensellik ise düşünülür dünyada yer almaktadır. Bu yüzden insan bir yandan görüngüler dünyasında nedensellik yasasına bağlı bir obje iken diğer yandan zamansal olarak önceden bir neden olmaksızın yeni bir seri başlatabilecek özgür bir süjedir. Kant etiğinde özgürlük kavramı oldukça önemli bir yer tutar. Çünkü özgürlük ahlak felsefesinin temelini oluşturur. "Ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür."⁹

Burada şu düşünceye yer vermeden geçemeyeceğiz, Kant için özgürlük canımız ne isterse yapmak adeta başıboş eylemlerde bulunmak demek değildir. Kant, negatif anlamda özgürlüğü değil pozitif manada özgürlüğü, yani bir kanuna uymayı kabul etmektedir.¹⁰ Öyleyse özgürlük, ahlak yasasına bağlı kaldığı müddetçe anlam kazanır. Özgürlük kavramının önemini vurguladıktan sonra Kant'ın ahlak felsefesini -kadınlar ile ilgili görüşlerini de dikkate alarak- en büyük kategorik buyruk, amaç insan ve ahlak ülkesi kapsamında açıklamaya çalışacağız.

7 Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya (Ankara: Dost Kitapevi, 2009), 129-130.

8 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 353-354.

9 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kaçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 34.

10 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 38.

Kant'ın ahlak yasasının temelini oluşturan en yüksek kategorik buyruk; "Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin"¹¹. Kant'ın en yüksek kategorik buyrukla amacı, bir davranışın ahlaki olup olmadığına dair bir ölçütün olmasını istemesidir. Böylece hangi davranışların ahlaki olup olmadığı bir ölçüte göre belirlenecektir. Yine Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bu durumu kendi örneğiyle açıklar. Şöyle;

diyelim ki her emin yola başvurarak arttırmayı maksim edindim. Şimdi elimde bir miktar emanet para var, sahibi ölmüş ve bu para konusunda hiçbir yazılı belge bırakmamış. Bu doğal olarak tam maksimime uygun bir durumdur. Şimdi bu maksimin genel bir pratik yasa olarak da geçerli olup olamayacağını bilmek istiyorum. Bunun için maksimimi önümdeki duruma uygular ve onun bir yasa biçimi alıp alamayacağını, dolayısıyla maksimimle aynı zamanda şöyle bir yasayı: "verildiğini hiç kimsenin kanıtlayamayacağı bir emaneti herkes yadsıyabilir" yasasını koyup koymayacağımı sorarım. Sorar sormaz farkına varırım ki böyle bir ilke yasa olarak kendi kendini yok ederdi, çünkü emanet bırakma gibi bir şeyin ortadan kalkmasına neden olurdu.¹²

Kant'ın ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, emin yollarla zengin olmak gibi bir amaca sahip olan biri, eğer bunu emanete ihanet ederek gerçekleştirmeye çalışacaksa ve bu davranışı evrensel yasa olarak kabul edecekse emanet verme gibi bir davranışın ortadan kalkmasına neden olacaktır; böyle bir durumda yasa da kendi kendini yok edecektir. Bu yüzden kişi eğer davranışını evrensel yasa olarak kabul etmek istiyorsa maksimlerin öznel değil nesnel olarak uygulanabilirliklerine dikkat etmek zorundadır.

Bizi ahlaklı yapan, eylemlerde bulunma isteğini bizde uyandıran şey içimizde yer alan saygı duygusudur. "Yaratılmış dünyada her şeyi insan, isterse ve elindeyse, sırf araç olarak kullanabilir; yalnızca insan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık kendi başına amaçtır. Yani o, özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlak yasasının öznesidir."¹³ Bu saygı duygusunun ahlaksal temelden başka bir temeli yoktur.¹⁴ Kant, "saygı her zaman yalnızca kişilere yönelir, hiçbir zaman şeylere

11 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.

12 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 31.

13 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 96.

14 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 90.

yönelmez”¹⁵ cümlesiyle şeylere değil insana saygı duyulması gerektiğini vurgular. Bu yüzden, insan onurunun değerliliği her zaman ilk planda yer almaktadır. Burada dikkat etmemiz gereken husus Kant’ın ahlaki yasaya saygının dışındaki bütün duyguların ahlakdışı olduğunu kabul etmesidir. Kant bizi ahlaki davranışları destekleyen duyguları ahlak felsefesinin dışında tutmuştur.¹⁶ Örneğin; birine yardım etmemizin temelinde insan sevgisi, merhamet, acıma gibi duygular varsa bu duygular, eylemin ahlakiliğini ortadan kaldırmaktadır. Bu yüzden Kant, insana saygı duygusu dışındaki duyguları ön planda tutan bütün davranışları ahlaki davranışlar olmaktan uzak görür.

Kant bu yasayı Ahlak metafiziğinin temellendirilmesinde daha kolay ve anlaşılır bir şekilde söylemiştir: Öyle hareket et ki bu hareketinde insanlığı (insan olmayı) hem kendinde hem de başka insanların her birisinde her zaman bir amaç olarak alsın, fakat asla salt bir araç olarak kullanmayasın.¹⁷

Öyle görünüyor ki Kant, insanı özgür bir varlık olarak, dolayısı ile ahlaki eylemlerde bulunabilme yetisini içinde barındıran bir varlık olarak gördüğü için insanı araç olarak gören, onu süje olmaktan çıkartıp obje konumuna sokan bir anlayışın insanlığa yapılan en büyük saygısızlık olduğunu ifade etmektedir. Ancak Kant’ın insana saygı anlayışı kadınlar söz konusu olduğunda bizi hayal kırıklığına uğratacaktır.

Kant, ahlaki yasaların geçerli olduğu bir ahlak ülkesinden bahseder: “Özgürlük aracılığı ile olabilen, pratik akılla saygı duymamız için bize sunulmuş bir ahlak ülkesinin yasa koyucu üyeleriyiz; uyruğuyuz da, başı değil...”¹⁸ Özgür bireylerden oluşan bu ülkedeki insanlar yasalarını kendileri koyarlar. Ahlak ülkesindeki bu insanların biri diğerinden üstün değildir. “Bu ülkede her birey, hem yasanın yapıcısı hem de bu yasanın yönettiği bir varlık olarak aynı hakka sahiptir; teker teker birbirine eşittir.”¹⁹ Kanaatimizce Kant’ın burada ifade etmeye çalıştığı şey, her bireyin ahlaki yasaları kendi özgür iradesiyle oluşturduğudur. Özgür iradesiyle yasaya göre davranışta bulunma sorumluluğu taşıyan bireyler eşit haklara sahiptir. Ancak Kant’ın kadınlarla ilgili görüşlerine değindiğimizde bu düşüncelerle çatışan pek çok ifadelerinin yer aldığını göreceğiz.

15 Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, 84.

16 Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, 79.

17 Heimsoet, *Kant’ın Felsefesi*, 124.

18 Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, 91.

19 Heimsoet, *Kant’ın Felsefesi*, 128.

Genel olarak toparlayacak olursak; Kant'ın özgürlük idesi teorik alanda değil pratik alanda kullanılmasıyla gerçeklik kazanır. Bireyler kendi özgür iradeleriyle davranışlarını belirleyebilme yetisine sahiptirler. Kant ahlakının temel amacı, akla uygun hareket ederek ahlaki buyruklara itaat etmek olarak görülmektedir. Kant'ın ahlak yasasının en büyük kategorik buyruğu, "öyle hareket et ki senin davranışın maksimi herkes için geçerli olsun"²⁰ şeklindedir. Öyle görülüyor ki Kant için insanlık, "insan olma" öyle kutsaldır ki bu yüzden insan onuru, insana olan saygı, ahlaki eylemlerde her şeyin üstünde tutulmaktadır. Ahlaki yasaların geçerli olduğu dünya Kant'ın deyimiyle ahlak dünyasıdır. Bu dünyada her birey özgür ve eşit haklara sahiptir. Kant'ın ahlak felsefesine dair görüşlerine yer verdikten sonra kadınlar hakkındaki düşüncelerine geçmenin zamanı gelmiştir.

2. Kant Etiğinde Kadın ve Cinsiyet Sorunu

Kant'ın kadınlarla ilgili görüşlerine onun *Pragmatik Açıdan Antropoloji* ile *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler* adlı eserlerinde rastlamaktayız. Bu eserleri göz önünde bulundurduğumuzda edindiğimiz kanaat; Kant'a göre kadınların aklını kullanabilme yetisinden mahrum, sürekli güzelliği ve cinselliği ile ön plana çıkmaya çalışan, zayıf, başka birinin himayesine muhtaç varlıklar olduğu şeklindedir.

Kant güzelliğin kadının, yüceliğin ise erkeğin belirleyici özelliği olduğuna dair düşüncelerini şu cümlesiyle dile getirir: "Kadının erdemi güzel bir erdemdir, erkek cinsin erdemi soylu bir erdem olmalıdır."²¹ Kadındaki erdemın güzelliğın olduğunu belirten bu ifadeler, kadının üstün bir özelliğiymiş gibi gösterilmesine karşın aslında kadını metalaştıran ifadeler olarak algılanmaktadır. İnsan ne kadar sırrın etrafında dolanırsa dolansın, bir kadının çekiciliğinin temelinde cinselliği yatmaktadır.²² Kanaatimizce bir kadında erkeğin dikkatini çekecek tek şeyin dişiliği olması, kadının aklının, kişiliğinin ikinci plana atılması, belki de yok sayılmasıdır.

Evli erkekler yalnızca kendi eşlerinin sevgisini kazanmaya çalışırken, evli kadınlar ise bütün erkeklere sahip olma eğilimindedirler.²³ Erkek kendi beğenisine sahip-

20 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.

21 Immanuel Kant, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Hil Yayınları, 2017), 76.

22 Kant, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*, 79.

23 Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. Robert B. Louden (New York: Cambridge University Press, 2006), 208.

ken, kadın kendini herkesin beğenisi için bir nesne yapar.²⁴ Bu ifadelerden anladığımız kadarıyla kadınlar, bütün erkekler tarafından beğenilme arzusu taşıyan, bunu başarabilmek için de birey olmayı değil nesne olmayı tercih eden varlıklardır. Çünkü burada kadın kendi beğenisini bir tarafa bırakarak bütün erkeklerin teveccühünü kazanmak için beğenilen (nesne) olmayı tercih etmiştir. Corole Pateman, Kant ile ilgili düşüncelerini şu sözlerle dile getirir: “Kant bireyler ya da insanlar kategorisinden kadınları dışlamaktadır. Kadınlar yalnızca eşya olabilirler.”²⁵ Bu ifadeler, Kant’ın kadına olan bakış açısının en ağır eleştirilerinden biridir. Toplumun çoğunluğu tarafından iyi karşılanacak bir takım özelliklerin erkeklerin karakteristik özellikleri olarak sunulup söz konusu kadınlar olunca onları aşağılayacak nitelikte ifadelerin yer alması, bu olumsuz özelliklerin kadınların tutumları olarak ifade edilmesi, Kant’ın cinsiyetler arasında ayrımcılık yaptığı kanaatini güçlendirmektedir.

Kant, kadınları karakterize eden iki ilkedен bahseder. Bunlardan ilki türün devamlılığı, ikincisi ise toplumun yetiştirilmesi ve kadınlar tarafından incelenmesidir.²⁶

1) Doğa tarafından kadına verilen korkaklığın ve zayıflığın nedeni, kadının embriyoyu koruma zorunluluğundandır. Böylece kadınlar tehlikelerden uzak durarak embriyoyu koruyacaklardır. Bununla birlikte kadın, tabiatı gereği korkak olduğu için güçlü ve cesur erkeğin korumasını talep eder.²⁷ Görünen o ki kadınlar tek başlarına hayatlarına devam edememekle beraber sürekli olarak bir erkeğin himayesine muhtaçtırlar. Pauline Kleingend, Kant’ın açıklamalarını şu şekilde özetler: “Kant’a göre kadınlar zayıflık, korkaklık ve yönetilme eğilimi gösterirler. Çünkü kadınlar, özgürce davranışta bulunamazlar ya da kendileri için düşünemezler. Onlar erkeklerin rehberliğine ihtiyaç duyarlar.”²⁸ Buna paralel olarak, “kadının erkeği istemesi için erkeğin fiziksel güce ve kadını koruyabilecek kapasiteye sahip olması gerekir.”²⁹ Yukarıdaki ifadelere paralel olarak zayıf ve korkak, bu yüzden de korunma içgüdüsüne sahip bir kadının özgürce davranışlar sergileyebilmesinin mümkün olup olmadığı sorusuna cevabımız olumsuz olacaktır.

24 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, 209.

25 Kurt Mosser, “Kant And Feminism,” *Philosophy Faculty Publications*, 21 (1999): 326, Erişim 18.04.2016. https://ecommons.udatyon.edu/phl_fac_pub/21

26 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, 207.

27 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, 207.

28 Mosser, “Kant and Feminism,” 325.

29 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, 208.

2) Doğa tarafından verilen yumuşaklık ve iyi konuşma yeteneği sayesinde kadınlar erkekleri idare edebilmektedirler. Tabiat kadının erkekten daha önce olgunlaşmasını gerekli görür. Böylece kadınlar erkeklerden nezaket beklemektedir. Son tahlilde kadın erkeğin ahlak aşamasına olmasa bile ona hazırlık teşkil eden ahlaki davranış aşamasına ulaşmasını ister.³⁰

Özetle, kadınların sivil medeni toplum içindeki görevlerinden biri olan soylarını korumak biyolojik rolleri iken; özellikle baskın olan erkekleri ekonomik, politik ve diğer yönlerden ilerletme ve inceltme ise sosyal rolleridir. Gerçekte bütün bu durumlar çok az ya da istisna olmadan erkeklere tahsis edilmiş bir toplumun gücünü yansıtır.³¹

Erkekler fiziksel-sosyal-ekonomik güç ilişkisinde kararlı bir üstünlükle ve sistematik bir şekilde kadınlardan daha fazla insan hayatına katılırlar. Bu durum insan hayatının karşı konulamaz bir özelliği olarak insan ilişkilerinde ortaya çıkar. Sosyal yaşamda kadının erkekten daha geri planda olmasının gerekçesi geleneksel dinler ve ahlak anlayışlarıdır. Dolayısıyla cinsiyetçi davranışları kodlayan geleneksel dinler ve ahlak anlayışlarıdır. Bu cinsiyetçi ahlakın baş amacı; kadının kendi cinsiyeti üzerindeki gücünü ortadan kaldırmak, onu evlenene kadar babasına, evlendikten sonra ise kocasına vermektir. Ayrıca bütün yaşayan kültürlerde geleneksel cinsiyetçi ahlak anlayışı kadınların vücutları üzerine gözlerini diker. Bu yüzden bir kadın namusunu korumalıdır eğer aksi gerçekleşirse, yani bir kadın başka bir erkekle yatarsa bu durum çok kötü bir cinayetle sonuçlanabilmektedir. Kadınlar namuslarını korumakla görevlendirilmiş aksi durumda ise hayatını kaybetmekle tehdit edilmiştir. Bu bağlamda homoseksüellik, doğurmaya öncülük etmediği için değil erkeğin kadın üzerindeki baskınlığını kapsamayacağı için doğal karşılanmamaktadır.³² Kant'ın en çok eleştirilen yönleri, geleneksel cinsiyetçi ayrımın ve anlayışın temsilcisi olarak görülmesiyle beraber erkeklerin kadın üzerindeki üstünlüğünü ve gücünü doğal karşılamasıdır.

Kant, kadının felsefe yapabilme imkânına değinir: "Onun felsefi bilgeliği muhakeme etmek değil duygusallıktır."³³ Böylesine talihsiz bir açıklama Kant'ın -kadının aklını kullanabilme yeteneğini- göz ardı ettiği yorumlarını akıllara ge-

30 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, 207.

31 Mosser, "Kant and Feminism," 324.

32 Alan Wood, *Kantian Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2008), 228.

33 Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, çev. Patrick Frierson, Paul Guyer (New York: Cambridge University Press, 2011), 38.

tirmektedir. Bu cümlesinin sonrasında “kadının hafızasının değil bütün manevi duygularının genişletilmesinin istenebileceğini”³⁴ vurgulamıştır. Kant’ın bu ifadeleri bize, kendisinden mektupla felsefe dersleri alan Maria von Herbert’e ithafen söylediği cümleleri hatırlatmaktadır. Maria, kendisine yazdığı son mektubunda kategorik emrin hayatına anlam vermediğini bu yüzden intihar etmeyi düşündüğünü yazmış ancak Kant bu mektuba cevap vermemiştir. Hatta bu mektubu başka bir kadına, kadınların fantezilerinin ne tür olumsuz sonuçlara yol açtığını göstermek amacıyla göndermiştir. Dolayısı ile Kant bu mektubu, zihinsel olarak hasta bir kadının saçmalıkları olarak görmüş, bu yüzden de hiç dikkate almamıştır. Bir kadının felsefeyle uğraşmasını, hele (muhtemelen erkek) bir yorumcu olmadan bunu yapmasını hiç hoş olmayan bir iş olarak görmüştür.³⁵ Kant, okullu kadınlar için şu cümleleri söyler; “Okullu (eğitilmiş) kadınlar kitaplarını saatleri gibi kullanırlar. Onlar saatlerini sadece bir saate sahip oldukları bilinsin diye takarlar. Buna rağmen saatleri genellikle ya çalışmaz ya da doğru zamanı göstermez.”³⁶ Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki; eğitilmiş kadınlar kitaplarını okumak ya da bilgi edinmek için değil yalnızca aksesuar gibi yanlarında taşımaktadırlar. Entelektüel bir insanmış gibi taktiksel bir çabaya giren bu kadınlar aslında okumayan, okusa bile anlamayan, anlasa bile öğrendiklerini gerçek hayatta uygulamayan pasif varlıklar olarak görülmektedir.

“Kadının büyük biliminin içeriği daha çok insanoğludur ve insanlık arasında da erkeklerdir.”³⁷ Kadının uzmanlık alanının erkek olduğunu söyleyen bu söylemler, Kant’ın kadınlara verdiği rolün ve çizdiği sınırın en açık biçimde ifade edilmiş halidir. Kant, kadınların teorik bilgi eksikliklerinin olumsuz bir şey olmadığını hatta bu eksikliklerini güzellikleriyle ve candan dostluklarıyla kapattıklarını vurgular. Şöyle ki kadınlar, “Erkeğin kendi yetenekleriyle sağlamak zorunda olduğu kitabi bilgiden yoksunluklarını ve diğer eksikliklerini güzel endamlarıyla, neşeli naifli ile ve büyüleyici dostluklarıyla yeterince telafi etmiş olurlar.”³⁸ Kadınların bir konu hakkında derin düşünceleri mümkün olsa bile bu durum kadınların kendine özgü meziyetleri olan güzel ve ince duygularla birlikte çekiciliğini yok

34 Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, 38.

35 Aliye Kovanlıkaya, “Kant’ta Cinsiyet Farklılığı,” *Cinsiyetli Olmak* içinde, ed. Zeynep Direk (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 11-12.

36 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, 209.

37 Kant, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*, 75.

38 Kant, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*, 86.

edecektir. Bu yüzden kadınlar geometri öğrenmemeli, akıl ilkelerini sadece bir eleştiriyi algılayacak kadar bilmelidir. Newton'un yazdıklarından bir şey anlamayan bu tür kadınlar, çekiciliklerinden bir şey kaybetmezler. Tarihle ilgilenip kafalarını savaşlarla dolduramazlar. Hatta kadınları bu tür şeylere yönlendiren erkekler kötü niyetli erkeklerdir.³⁹

Kadınların ve erkeklerin birinin diğeri üzerinde üstünlüğü vardır. Erkeklerin kadınlar üzerindeki avantajları psikolojik-sosyal-entelektüel güçtür. Kadınların erkekler üzerindeki avantajı ise erkeklerin duygusal açlığı ve cinsel kontrol eksikliğidir. Bu yüzden bir kadın, "erkeğin cinsel arzusunu ve duygusal ihtiyaçlarını karşılamak için bir kadına ihtiyaç duyulması gerektiğine" dair düşünceleri kullanabilir. Bu kurnazca düşüncelerden dolayı karılar ve kocalar hiçbir zaman doğru arkadaşlar olamazlar.⁴⁰ Kant'a göre kadınlar erkeklerin yatkın olmadığı pratik meselelerde kendini geliştirmeli ve disipline etmelidir.⁴¹ Bu düşünceden hareketle kadının teorik meselelere yatkın olmadığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu yüzden, kadının kendi doğasına uygun olarak yapması gereken, erkeğin açığını kapatmak, arkasını toplamaktır.⁴²

Kadınlar haksız olduğu için değil, çirkin olduğu için aşağılık olandan uzak dururlar ve erdemli eylem onlar için, ahlaki açıdan güzel olan eylemdir. Görevden, zorunluluktan, yükümlülüğten yana bir şey yok! Kadın hiçbir emri, hiçbir somurtkan kısıtlamayı hoş görmez.⁴³

Bu cümlelerden de açıkça anlaşılıyor ki kadınlar için ahlaki eylemlerin referans noktası güzel olmasıdır. Görev ya da yükümlülüğe dayalı eylemler, kadınlar için ahlaki eylemler listesinde yer almazlar. Bununla birlikte bir kadına emir vererek ya da herhangi bir kısıtlamada bulunarak ahlaki davranış sergileyebilmesini sağlamak oldukça güçtür. Böyle bir durumu asla hoş karşılamazlar. Kant'ın bu ifadelerini etiğe dayalı görüşleri bağlamında değerlendirdiğimizde göreceğiz ki; kadınların görev ya da yükümlülüğe dayanmadan sergilediği davranışlar ahlaki olarak nitelendirilemezler. Dolayısıyla kadınlar ahlaki davranış sergileyemezler ya da kadınların sergilediği davranışlar ahlaki değer taşımazlar.

39 Kant, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*, 74.

40 Wood, *Kantian Ethics*, 235

41 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, 210.

42 Kovanlıkaya, "Kant'ta Cinsiyet Farklılığı," 16-17.

43 Kant, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*, 76.

Kant'ın kadınlarla ilgili olumsuz düşüncelerine karşı onu savunanlar, Kant'ın bu düşüncelerinin kritik öncesi döneme ait olduğunu, gerçek düşüncelerini yansıtmadığını dolayısıyla da kesinlik taşımadığını ifade ederler.⁴⁴ Ancak şunu da biliyoruz ki Kant, kritik sonrası döneme ait eserlerinde kadınlarla ilgili atfettiği düşüncelerine dair herhangi bir itirazda bulunmamış ya da bize farklı bir bakış açısı sunmamıştır. Bu durum Kant'ın kadınlarla ilgili düşüncelerinde pek bir değişiklikliğe uğramadığı yargısını bizde güçlendirmektedir.

Kant'ın kadınlarla ilgili görüşlerini özetleyecek olursak, kadınlar erkeklerin himayesine ihtiyaç duyan zayıf varlıklardır. Bu yüzden kadınlar doğanın kendilerine verdiği görevi yerine getirerek soylarını devam ettirmeli, bununla birlikte erkeğin gücü üzerine kurulu toplumun ilerlemesinde ve inceltmesinde erkeğine yardımcı olmalıdır. Kant, muhakemeyi gerektiren konularda kadınların bir rehber (erkeğe) danışması gerektiğini belirterek kadınların akli meselelerdeki yetersizliğini göstermeye çalışmıştır.

Sonuç

Kant'ın kadınlarla ilgili düşüncelerine yer verdikten sonra ahlak felsefesi bağlamında değerlendirmemizi yapacak olursak; Kant'ın özgürlük, en yüce maksim ve ahlak ülkesine dair söylemleri kadınlar söz konusu olduğunda çelişmektedir. Özgürlüğü, kişinin ahlaki davranışlarını kendi iradesiyle belirleyebilme anlayışı olarak gören Kant, kadınları korkak ve başkasının korunmasına muhtaç varlıklar olarak görmüş bu yüzden de kadınların davranışlarını ahlaki olmaktan çıkarmıştır.

İkinci olarak; "insanı bir araç olarak görme insan kendinde bir amaçtır" sözleriyle en önemli buyruklarından birini ifade eden Kant, kadını soyun üreme aracı olarak görmüş, kadını cinselliği ve güzelliği ile anılan bir obje yapmıştır. Bununla birlikte kadınlar erkeklerin yatkın olmadığı pratik meselelerde kendini geliştirmeli böylece erkeğin eksiklerini tamamlamalıdır. İnsanı amaç olarak gören Kant, söz konusu kadın olduğunda objeleşmiş bir kadından ahlaki davranış sergileyebilme imkânını ortadan kaldırmış gözükmektedir.

İnsan onuruna saygıyı her şeyin üzerinde gören Kant, söz konusu kadın olunca bunu göz ardı etmiş, kadını adeta onur kırıcı bir yere oturtmuştur. Kadınları bir erkeğin dikkatini çekmek için elinden gelen her şeyi yapan bir obje konumuna

44 Mosser, "Kant and Feminism," 344.

sokmuştur. Ahlaki yasaların uygulandığı bir ahlak ülkesinden bahseden Kant, bu ülkedeki her bireyin eşit haklara sahip olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu düşünceleri söz konusu kadınlar olunca adeta ütopyaya dönüşmektedir.

Sonuç olarak, ahlaklılık ya da ahlaki davranış sergileyebilme, kadın erkek her bireye ait bir yükümlülük olmak durumundadır. Ancak Kant'ın kadınları erkeğe muhtaç, soyun üreme aracı, zayıf ve korkak olarak tanımladığı bu düşüncelerinden sonra kadınların ahlaki davranışları sergileyebilmesi oldukça zor gözükmektedir. Kant'ın bu düşünceleri yaşadığı dönemin geleneksel şartlarından kaynaklansa da ya da kritik öncesine dayanan bu düşüncelerin kesinlik taşıyamayacağına dair ifadeler yer alsada bu durum kadınlara karşı olumsuz bakış açısını değiştiremez. "Aklını kullanabilme cesaretini göster" diyen bir Kant'ın, o dönemin bütün tabularına karşı çıkan hatta onları yıkan bir filozofun, söz konusu kadınlar olduğunda geleneksel olumsuz düşüncelere sesini yükseltme cesaretini göstermemesi hatta kadınlarla ilgili geleneksel görüşleri doğal karşılayıp bu görüşleri kabul etmesi, kadınların aklını kullanabilme yetisini hor görmesi, Kant'ı eleştirme hakkını kendimizde bulmamıza neden olmuştur.

Kaynakça

- Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2007.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. Çev. Takiyeddin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.
- Kant, Immanuel. *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler*. Çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Hil Yayınları, 2017.
- Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Çev. Robert B.Louden. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Kant, Immanuel. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Çev. Patrick Frierson, Paul Guyer. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Kovanlıkaya, Aliye. "Kant'ta Cinsiyet Farklılığı." Cinsiyetli Olmak içinde, ed. Zeynep Direk, 9-24. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Mosser, Kurt. "Kant and Feminism." *Philosophy Faculty Publications* 21 (1999): 322-353. Erişim: 18.04.2016. https://ecommons.udatyon.edu/phl_fac_pub /21.
- Wood, Allen W. *Kant*. Çev. Aliye Kovanlıkaya. Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- Wood, Alen W. *Kantian Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2008.

الإفاضةُ في إبطال إضافة أسماء الشرط الظرفية الجازمة إلى الجمل

ملخص البحث: هذا البحث يتناول إعراب الجملة الواقعة بعد أسماء الشرط الظرفية الجازمة، وقد مهدت له بتبيان أسباب اختصاص ظروف الزمان وبعض ظروف المكان بالإضافة إلى الجمل دون الأسماء الأخرى غير الظرفية، وآراء المعربين في العامل في هذه الأسماء، ثم قدمت الأدلة والبراهين على تحطئة إعراب الجملة بعد هذه الأسماء في محل جر بالإضافة، وإثبات صحة إعرابها استثنائية لا محل لها، ثم ختمت ببيان أبرز النتائج التي توصل إليها البحث.

الكلمات المفتاحية: الإضافة، الاستثناف، الجر، الظرف، الجازم.

Zarfıyyet İfade Eden, Cezmedici, Şart İsimlerinin Cümlelere İzafeinin İptali Hususunda Etrafıca Bir İnceleme

Öz: Bu araştırmamız, zarfıyyet anlamı taşıyan, cezm edici, şart edatlarından sonra gelen cümlelerin irabını konu edinmektedir. Öncelikle, burada, irabın zaman ve cümlelere muzâf olan bazı mekan zarflarına has kılınma sebeplerini açıklamak suretiyle konuya bir giriş yaptım. Zarfıyyet ifade etmeyen isimleri ise bu işin dışında bıraktım. Ayrıca söz konusu isimlerde, amil olan edatlar hakkında, nahivcilerin görüşlerine de yer verdim. Ardından, bu isimlerden sonra gelen cümlelerin "muzâfün ileyh olup, mahallen mecrûrdur" şeklindeki irabının hatalı olduğunu, doğrusunun ise istinâfiye/başlangıç cümlesi olup, irapta mahallinin olmadığını delilleriyle ortaya koydum. Sonuç olarak da, araştırmamızdan elde ettiğimiz neticelere dikkat çekerek makaleyi tamamladım.

Anahtar Kelimeler: İzafe, İstinaf, Cer, Zarf, Cezm.

The Elaboration at Abolition of Possessive (Genitive) Construction

Abstract: This research address the syntax of main clause sentence after conditionals names that makes jussive mood. And paved him by showing the reasons for the differing of time expressions and after adverbs of place with possessive construction to sentences without the other names which are not conditionals. And the views of the Arabic philologists in the group in these names. And then provided the proofs of wrongs of sentence syntax after these tools in names in jussive mood with possessive construction. And validate the accuracy syntax of resumption that is not in syntax. And then concluded the statement highlighted the findings of the research.

Keywords: Possessive Construction, Resumption, Genitive, Adverb, Jussive Mood.

محمد خالد
الرهاوي

Muhammed Halid
EL-RHAVI 

* أستاذ مشارك، عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكاديمية باشاك شهير للعلوم العربية والإسلامية، قسم اللغة العربية، إستانبول تركيا. Doç. Dr., İnsan Bilimleri ve Edebiyat Fakültesi Dekanı, Başakşehir Arap Dili ve İslami İlimler Akademisi, Arap Dili Bölümü, İstanbul. E-Posta: rhawi082@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5957-1145>

أولاً: المقدمة

معلومٌ أنَّ العربية لغةٌ معرّبةٌ، تدلُّ فيها حركات الإعراب على المعاني، وتفصح عنها، ذلك أن «الألفاظ مغلقةٌ على معانيها حتى يكون الإعرابُ هو الذي يفتحها، والأغراضُ كامنةٌ فيها حتى يكون هو المستخرجُ لها»^١. قال ابن جني: «ألا ترى أنك إذا سمعت: أكرم سعيداً أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمتَ برفع أحدهما ونصب الآخرِ الفاعلَ من المفعول، ولو كان شرجاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه»^٣.

ولمّا كان للإعراب الظاهر هذا الأثر في تحديد المعاني كان كذلك للإعراب التقديري الأثر نفسه، فدلالة الجملة الحالية تختلف عن دلالة الجملة الواقعة صفة، والجملة الواحدة إن أُجيز فيها أكثر من وجه كان لكل وجه معنى مختلف في دقائقه عن المعنى الذي يكون مع الوجه الآخر، وإن اشتركا في المعنى العام، وكذلك تختلف دلالة الجملة الاستثنائية عن دلالة الجملة الواقعة مضافاً إليه، إذ لكل منهما وظيفتها الخاصة ومعانيها الخاصة الدقيقة.

ثانياً: إشكالية البحث

اختلاف المعربين في إعراب الجملة الواقعة بعد أسماء الشرط الجازمة الظرفية وانقسامهم إلى فريقين: فريق يرى أنها مستأنفة، وفريق يرى أنها مجرورة بالإضافة.

ثالثاً: أهداف البحث

بسط القول في جملة فعل الشرط بعد أسماء الشرط الظرفية الجازمة مشفوعاً بالأدلة والبراهين التي ترجح رأي أحد الفريقين الذين سبق ذكرهما في إشكالية البحث، وتنتصر له، وتبين صوابه، وتثبت ضعف الرأي الآخر وبطلانه.

رابعاً: حدود البحث

يتناول البحث جملة فعل الشرط بعد أدوات الشرط الظرفية الجازمة الآتية: متى، وأيان، وحيثما، وأينما، وأنى، ويبين بالأدلة ما الصحيح في إعرابها.

١ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ٢٨.

٢ يريد: نوعاً واحداً.

٣ عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، (بيروت: دار الهدى)، ٣٥/١.

خامساً: أهمية البحث

تأتي أهمية البحث من دراسة جملة اختلف فيها النحاة القدامى والباحثون المحدثون، وترك الخلاف فيها اختلافاً كبيراً في الكتب المدرسية والجامعية ولدى المدرسين والطلاب.

سادساً: إعراب الجملة:

الأصل في الجملة أن لا يكون لها محل من الإعراب؛ لأن الإعراب خاص بالأسماء والفعل المضارع وحدهما، ولذلك كان للجملة التي تقع موقع الاسم المفرد محل من الإعراب، والجملة التي لا تقع موقع الاسم المفرد ليس لها محل من الإعراب. وقد شاع بين المعربين أن الجملة التي تؤول بالمفرد لها محل، والجملة التي لا تؤول بالمفرد ليس لها محل من الإعراب، والأمر ليس كذلك، فإن الصحيح أنه لا يشترط في الجملة لكي يكون لها محل من الإعراب أن تؤول بالمفرد، بل أن تحل محل المفرد كما ذكرت آنفاً، قال عبد القاهر الجرجاني: «لا يكون للجملة موضع من الإعراب حتى تكون واقعة موقع المفرد»^٤.

والأصل في المضاف إليه أن يكون اسماً مفرداً مجروراً، لذلك تكتسب الجملة الواقعة موقع هذا المضاف إليه محل الجر، وتكون فرعاً عن الأصل؛ ولذلك عرفت بأنها الجملة النازلة من اسم مضاف إليها منزلة التنوين أو ما يقوم مقامه كالنون في المثني وجمع المذكر السالم، ولذلك لا تقع بعد تنوين، ويعوضُ به عنها إذا حُذفت، كما في: حينئذٍ، ويومئذٍ...، ومحلها الجر^٥.

سابعاً: اختصاص ظروف الزمان بالإضافة إلى الجملة.

لهذا اختصت ظروف الزمان وبعض ظروف المكان بالإضافة إلى الجمل دون بقية الأسماء الأخرى؟ معلوم أنه لا يضاف من الأسماء إلى الجمل إلا ظروف الزمان، و«حيث» من ظروف المكان، وحُصت ظروف الزمان بالإضافة لها يأتي:

١- أن الفعل يدل على مصدر وزمان، إذاً الزمان أحد ما يدل عليهما الفعل، فإذا أضيفت ظروف الزمان إلى الفعل تحقق التناسب بين المضاف والمضاف إليه، وصارت بمنزلة إضافة البعض إلى الكل مثل: خاتم حديد^٦.

٤ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ٢٢٣.

٥ محمد خالد الرهاوي، وعمر يوسف مصطفي، الفصل في إعراب الجمل، (دمشق: دار الينابيع، ٢٠٠٩)، ٢١١.

٦ انظر: محمد بن السراج، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩)، ١١/٢، ومحمد بن الحسن الوراق، العلل في النحو للوراق، تحقيق مها مازن المبارك، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ٢٨٥.

٢- أن المصدر أحد الشئيين اللذين يدل عليهما الفعل، وهو المراد من الإضافة. فقولته تعالى: ﴿ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ﴾ {المائدة ٥ / ١١٩} إنما جازت الإضافة إلى الجملة؛ لأنَّ المقصود بالإضافة إلى الفعل مصدره من حيث كان ذكر الفعل يقوم مقام ذكر مصدره ، فالتقدير فيه: هذا يومٌ نفع الصادقين صدقهم. قال أبو حيان: « قياس الفعل ألا يُضاف إليه لكن لوحظ المعنى وهو المصدر فصحت الإضافة»^٧، فالإضافة في ظاهرها إلى الجملة، ولكنها في الحقيقة إلى المصدر، وذلك لسببين:

أ- أن الأصل في المضاف إليه أن يكون مفردا، والمضاف إليه الجملة فرعٌ، والفرع يرجع إلى أصله، فقولك: يوم نجحت، المقصود به: يوم نجاحي.

ب- أن الإضافة في المعنى تكون لتخصيص الظرف، ولا بد من تقدير لام التخصيص، واللام يُعذر دخولها على الجملة، إذا لابد من المصدر ليصحَّ دخول هذه اللام.

٣- أن الزمان عَرَضِيٌّ ومتغير، كما أنَّ الفعل عرضي بالنسبة للفاعل ومتغير، وبذلك يتحقق التناسب بين المضاف والمضاف إليه. يقول ابن الأنباري: « وإنما خصوا أساء الزمان بهذه الإضافة لِمَا بين الزمان والفعل من المناسبة، من حيث اتفقا في كونها عَرَضِيَّين، وأنَّ الزمان حركات الفلك كما أن الفعل حركة الفاعل»^٨.

٤- أنه. وهو رأي أبي الحسن الأخفش. لِمَا كانت ظروفُ الزمان أجمعُ خاصَّها وعامَّها لا يمتنع أن يكون ظرفاً يتعدى إليه الفعل بنفسه ومن دون واسطة، وظروفُ المكان ما كان منها خاصَّاً لا يتعدى الفعل إليه بنفسه، بل بحرف جر نحو: قمت في الدار، ولا يجوز: قمت الدار على اعتبار الدار ظرفَ مكان، كما تقول: قمت يومَ الجمعة = أضيفت ظروف الزمان إلى الجمل عوضاً عن اختصاص ظروف المكان بما ذكرناه^٩. فإن قال قائل: هذا الذي ذكرت يسوِّغ إضافة ظروف الزمان إلى الجملة الفعلية. فبماذا تسوِّغ إضافتها إلى الجملة الاسمية^{١٠} = قلت: جاز ذلك لسببين:

٧ البحر ٤٧/١، وانظر: ابن السراج، الأصول في النحو، ١١/٢ - ١٢، وعثمان بن عمر بن الحاجب، الإيضاح في شرح المفصل، تحقيق إبراهيم محمد عبد الله، (دمشق: دار سعد الدين، ٢٠٠٥)، ١/٣٩١ - ٣٩٢.

٨ أبو البركات عبد الرحمن ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (حمص: جامعة البعث، ١٩٨٩)، ١/١٤١.

٩ الوراق، العلل في النحو، ٢٨٥.

١٠ محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، (بيروت: عالم الكتب)، ٣/١٧٧، وابن السراج، الأصول في النحو، ١٢/٢.

١- لما جاز أن تضاف ظروف الزمان إلى الجملة الفعلية جاز أن تضاف إلى الاسمية؛ لأن الفعلية مؤلفة من مسند ومسند إليه، والاسمية كذلك، كما أن المبتدأ فاعل في المعنى، فقولك: نجح زيدٌ، وزيدٌ نجح. زيد فاعل فيهما من حيث المعنى وإن اختلفت دلالة الجملتين من حيث الثبوت والتجدد. فلما كانت كذلك حُمِلت الاسمية على الفعلية فأضيفت إليها ظروف الزمان.

٢- إذا أُضيفت ظروف الزمان إلى الجملة الاسمية استُفيد الزمان منها بكون خبرها جملة فعلية أو لفظاً مشتقاً يتضمن الدلالة على الزمان، نحو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ﴾ {غافر ٤٠ / ١٦}، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ {الذاريات ٥١ / ١٣}، أو بكون مضمونها مشهور الوقوع في أحد الأزمنة الثلاثة نحو: أتيتك زمان أبو بكر خليفة أو إذ أبو بكر خليفة أو وأن الحجاج أمير^{١١}.

ثامناً: العامل في أسماء الشرط الظرفية الجازمة:

يذهب بعض النحاة إلى أن العامل في الأسماء «متى، أيان، حيثما، أينما، متى» هو جوابها، ويترتب على ذلك إعراب جملة الشرط بعدها في محل جر بالإضافة، لكن جمهور النحاة^{١٢} يذهب إلى أن العامل فيها هو فعل الشرط لا جوابه، وبناء على ذلك فإن جملة فعل الشرط بعدها ليست في محل جر بالإضافة، وهذا هو المذهب الصحيح المختار.

فإن قيل: كيف تكون هذه الألفاظ معمولة لفعل الشرط، وهي عاملة فيه الجزم، ولا يكون الشيء عاملاً ومعمولاً لشيء واحد؟ قلنا: إن الذي عمل الجزم في فعل الشرط ليس هذه الأسماء، وإنما «إن» الشرطية مقدره، وما هذه الألفاظ إلا نائبة عنها في الدلالة على معان مخصوصة، ولضرب من الاختصار، يقول الرضي: «فإنهم سلكوا طريق الاختصار بتضمين هذه الكلمات العامة معنى «إن» إذ كان يطول عليهم الكلام لو قالوا...»^{١٣}، وحال هذه الألفاظ كحال المنادى، فإن ناصبه فعل مضمر بعد الأداة^{١٤}، وحال «رب» إذا حذف ونابت عنها الواو أو غيرها نحو قول امرئ القيس^{١٥}:

١١ المراد، المقتضب ١٧٧/٣، وابن السراج، الأصول ١٢/٢، وابن الحاجب، الإيضاح في شرح المفصل ٣٩١/١، والرهاوي، ومصطفى، المفصل في إعراب الجمل، ١٩٩-٢٠٠.

١٢ انظر: المراد، المقتضب، ٦٨/٢، وعبد الله جمال الدين بن يوسف ابن هشام، معني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني، (طهران: مؤسسة الصادق، ١٣٧٨هـ)، ١٣٠/١.

١٣ محمد بن الحسن الرضي، شرح الكافية، تحقيق حسن يوسف عمر، (بنغازي: جامعة قار يونس، ١٩٧٨)، ٩١/٤.

١٤ هذا مذهب جمهور النحاة. انظر: أبو حيان، محمد بن يوسف، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق رجب عثمان محمد، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨)، ٢١٧٩/٤.

١٥ ابن هشام، معني اللبيب، ٤٧٣/١.

وليلِ كموج البحر أرخى سدوله
عليّ بأنواع المهموم لبيتلي

يقول الوراق: واعلم أن هذه الأسماء التي استعملت في باب الجزاء إنما يجزم ما بعدها بتقدير «إن»، ولكن حُذف لفظ «إن» اختصاراً واستدلالاً بالمعنى؛ لأن الأصل أن تعمل الأفعال والحروف، فأما الأسماء فليس أصلها أن تعمل، ولذلك وجب تقدير «إن»^{١٦}. وقال ابن الأنباري: «... لا نسلم أن الفعل بعد «أياً ما، وأينما» مجزومٌ بـ«أياً ما، وأينما»، وإنما هو مجزوم بـ«إن»، و«أياً ما وأينما» نابا عن لفظ «إن»، وإن لم يعمل شيئاً»^{١٧}.

وإذا عرفنا ذلك وعرفنا أن رتبة المعمول تكون بعد العامل = حكمنا بأنه لا يصح أن تأتي بعده أبداً؛ لأنَّ لها حقَّ الصدارة، وذلك لدفعها ما يمكن أن يشوش ذهن السامع أو يوهمه. قال الرضي: «وإنما كان للشرط والاستفهام والعرض والتمني ونحو ذلك ممَّا يُغيِّر معنى الكلام = مرتبة التصدُّر؛ لأنَّ السامع يبني الذي لم يصدَّر بالمغيِّر = على أصله، فلو جَوَّز أن يجيء بعده ما يغيِّره = لم يدرِ السامع إذا سمع بذلك المغيِّر: أهوراجع إلى ما قبله بالتغيير، أو مغيِّرٌ لِمَا سيَجِيء بعده من الكلام، فيتشوش لذلك ذهنه»^{١٨}. فرتبتها في اللفظ محفوظة لا يتصرف فيها بتقديم أو تأخير، لكنها في النية غير محفوظة، إذ مكانها بعد العامل، فهي إذاً محفوظة لفظاً غير محفوظة نيةً. وبناءً على هذا فإن جملة فعل الشرط قد وقعت في ابتداء الكلام نية لا لفظاً على حدِّ قولك: «زيداً أكرمت»، «واليوم سافرت».

تاسعاً: جملة الشرط بعد أسماء الشرط الظرفية الجازمة:

ذهب بعض المعربين إلى أن الجملة بعد أسماء الشرط الجازمة التي تفيد الظرفية وهي: «متى، أيان، أتى، أينما، حيثما» في محل جر بالإضافة^{١٩} تطبيقاً للقاعدة القائلة: الجملة بعد ظرف الزمان في محل جر بالإضافة نحو قوله تعالى: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» {البقرة ٢ / ١١٥}، وقوله: «وَحَيْثُمَا

١٦ الوراق، العلل في النحو، ٢٨٠

١٧ ابن الأنباري، الإنصاف، ٤٨/١. وثمة وجهان آخران ذكرهما ابن الأنباري.

١٨ الرضي، شرح الكافية، ٢٥٧/١.

١٩ انظر مثلاً: فخر الدين قباوة، إعراب الجمل وأشباه الجمل، (حلب: دار القلم العربي، ١٩٨٩)، ٢٠٢ و ٢٢٠. وأغلب من كتب في الجمل بعده معتلّ بالنقل عنه تصريحاً أو تطبيقاً. انظر مثلاً: مني الياس، دراسات نحوية، (دمشق: دار الكتاب، ١٩٩٠)، ١٢١. وقد تسرب هذا الخطأ إلى وزارة التربية، القواعد، الكتاب المقرر على طلاب الصف الثالث الثانوي، (دمشق: منشورات وزارة التربية، ٢٠٠٥)، ٨١. وأدهى من هذا وأعظمُ إعراب الجملة بعد «كلما» مجرورة بالإضافة. انظر هذا الخطأ في القواعد، الكتاب المقرر على طلاب الصف التاسع، (دمشق: منشورات وزارة التربية، ٢٠٠٥)، ٤٣.

كُنْتُمْ قَوْلُوا وَجُوهَكُمْ سَطْرَةٌ ﴿ { البقرة ٢ / ١٤٤ و ١٥٠ } ، وقول الشاعر ٢٠:

أنا ابنُ جَلا وطلاعِ الشنايا متى أضعِ العمامة تعرفوني

وقول الشاعر ٢١:

إيانَ نؤمّنك تأمنَ غيرنا وإذا لم تدركِ الأمانَ منا لم تزلْ حذرا

وقول الشاعر ٢٢:

خليليّ أتيّ تقصداني تقصدا أخوا غيرَ ما يرضيكما لا يحاؤل

والحقّ أنّ ذلك^{٢٣} حقّ أوقعهم بباطل، وصوابٌ أوقعهم في خطأ وخطل، إذ إنّهُ عمومٌ يحتاج إلى تخصيصٍ وإيضاحٍ لجزئياته، ولا يجوز أن تعرب هذه الجملة إلا استثنائية، وذلك لما يأتي:

١- أن هذه الأسماء لا تضاف إلى ما بعدها البتة، ولم ترد عن العرب إضافتها إلا في حالة خلع الأدلة الذي لا يمتّ لها نحنُ فيه بصلّة^{٢٤}.

٢- أنّ الأصل في المضاف إليه أن يكون مفرداً، والجملة الواقعة مضافا إليه فرعٌ عنه، وإذا كانت هذه الأسماء الشرطية لا تضاف إلى المفرد البتة وهو الأصل = كانت إضافتها إلى الجملة وهو فرع = أولى بالمنع.

٣- أنّ إضافة أسماء الشرط الظرفية الجازمة آتفة الذكر إلى ما بعدها يناقض أصلاً قائلاً: إن المضاف إليه لا يعمل فيما قبل المضاف بله المضاف نفسه، وإذا كان المضاف إليه كذلك فمن باب أولى ألا يعمل في المضاف، فالفعل «تقوم» من قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾ الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ ﴿ [الشعراء ٢٦/٢١٧-٢١٨]. لا يعمل فيما قبل ظرف الزمان «حين» الذي أُضيف إليه؛ لذلك كان من باب أولى ألا يعمل في «حين» نفسها»، وكذلك الحال بالنسبة لأسماء الشرط الظرفية الجازمة.

٢٠ الرضي، شرح الكافية، ١٦٧/١

٢١ بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: دار التراث، ١٩٨٠)، ٢٨/٤.

٢٢ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، ٣١/٤.

٢٣ أي: الجملة بعد ظرف الزمان في محل جر بالإضافة.

٢٤ خلع الأدلة هو تجريد أعلام المعاني في العربية من المعاني المعروفة لها والمتبادرة فيها، أو تجريدها من بعض معانيها، وإرادة معانٍ آخر لها. انظر: ابن جني، الخصائص، ١٧٩/٢ وما بعدها.

٤- أن هذه الألفاظ- كما سبق- معمولةٌ لفعل الشرط^{٢٥}، فهي إذاً معمولٌ له مقدّمٌ وجوباً؛ لأن لها حق الصدارة، وهي- وإن تقدمت لفظاً- متأخرةٌ رتبةً، إذ إن الأصل في تركيب الجملة أن يأتي العامل ثم المعمول، ولا يمكن أن تكون هذه الألفاظ مضافة لِمَا هو عامل فيها، يقول الرضي: «فأداة الشرط متقدمةٌ على الشرط، إذ هي مؤثرةٌ لمعنى الشرط فيه، متأخرةٌ عنه تأخر الفضلات عن العمد»^{٢٦}.

٥- أن هذه الألفاظ تجزم فعل الشرط عند بعض النحاة، فكيف تجرّه بالإضافة؟! أيجتمع عملان مختلفان تماماً في عامل واحد؟ ذلك مما لا يقرّه عقل أو يقبله منطوق؛ إذ لا يمكن أن يجتمع الجزم والجرُّ معاً في عامل واحد في تركيب واحد.

٦- أن المضاف إليه وظيفته التعريف أو التخصيص... وذلك بعد مبهم لا يؤدي معنى إلا به، وهذه الألفاظ- وإن كانت مبهمة- ليست كذلك؛ إذ إنّها دالة على زمان بنفسها دونها حاجةٌ إلى مضافٍ إليه بعدها يكسبها ذلك، ألا ترى أنّها تقع خبراً في نحو قولك: متى السفر^{٢٧}؟

٧- لو سلمنا بقولهم: إنّ هذه الألفاظ مضافة إلى ما بعدها = لأبطل قولهم وتسليمنا به ورود «ما» الزائدة الكافة عن الإضافة بعدها أحياناً^{٢٨} نحو قول متمم بن نويرة^{٢٩}:

وَأَيُّ مَتَى مَا أَدْعُ بِأَسْمِكَ لَا تُجِيبُ وَكُنْتَ جَدِيراً أَنْ تُجِيبَ وَتُسْمِعَا

ف«ما» هذه زائدةٌ كAFFة عن الإضافة؛ أي مانعةٌ من الإضافة إلى ما بعدها، وذهب بعض العلماء إلى أن «ما» هذه عوض عن الإضافة، لأنها قصد الجزم بها قطعاً عن الإضافة^{٣٠}، و«ما» هذه شرطٌ لشرطية «حيث»^{٣١}.

٨- أن الأسماء المضافة في الأصل إذا ما وردت اسماً لشرط جازم كُفّت عن الإضافة، وذلك مثل

٢٥ انظر: المراد، المقتضب، ٦٨/٢، وابن هشام، مغني اللبيب، ١٣٠/١.

٢٦ الرضي، شرح الكافية ٦٧/١.

٢٧ من: اسم استفهام مبني على السكون في محل نصب على الظرفية الزمانية متعلق بخبر مقدم محذوف، وذهب أبو بكر ابن السراج فيما نسب إليه إلى أنّها هي الخبر، وفي كتاب الأصول خلاف ذلك. انظر: ابن السراج، الأصول في النحو، ٦٣/١، وابن عقيل، شرح ابن عقيل، ٢١١/١.

٢٨ ابن هشام، مغني اللبيب، ٤١٠/١.

٢٩ الفضل بن محمد الضبي، الفضليات، تحقيق أحمد شاكر، وعبد السلام هارون، (القاهرة: دار المعارف)، ٢٦٧.

٣٠ الحسن بن قاسم المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة، ومحمد ندم فاضل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ٣٣٣-٣٣٤ و ٣٣٦.

٣١ انظر: المراد، المقتضب، ٤٧/٢-٤٨ و ٥٤ و ٢٩/٣.

«حيث» التي هي واجبة الإضافة إلى الجملة في غير الشرط، وكذلك «إذا» إذا جازمت في الضرورة. يقول ابن هشام: «... لأن «إذا» عند هؤلاء غير مضافة، كما يقوله الجميع إذا جازمت كقوله:

استغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتجمل^{٣٢}

وإذا كانت «حيث» وإذا «متنعتي الإضافة إلى ما بعدهما شرطيتين = كانت هذه الألفاظ - وهي لا تضاف البتة - أولى بالمنع من الإضافة إلى ما بعدها.

٩- أنه لا يجتمع البناء والإضافة كما لا يجتمع التنوين والإضافة^{٣٣}، واستثني من ذلك بعض المبنيات مثل «إذا- إذ- لمأ- لدن- حيث»؛ لأنها متوغلة في البناء والإضافة، وهذه الألفاظ مبنية، والبناء يتنافى مع الإضافة كما سبق، ولذلك أكسب المضاف إليه المبنى البناء للمضاف المعرب نحو قول النابغة الذبياني^{٣٤}:

على حين عابت المشيب على الصبا فقلت: ألمّا تصح والشيب وازع^{٣٥}

١٠- أنه يشترط في الجملة الفعلية الواقعة مضافا إليه أن يكون فعلها ماضيا لفظا ومعنى أو معنى فحسب، وفعل الشرط هنا دالٌّ على الاستقبال، والماضي والمستقبل متنافيان، وما ورد منها دالا على المستقبل فهو من باب إنزال المستقبل المتيقن من تحققه منزلة الماضي المتحقق تأكيدا على تحققه، وأنه واقع لا محالة نحو قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسِّرُ الْجِبَالَ﴾ {الكهف ١٨/٤٧}، قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُخْرِجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا﴾ {المعارج ٧٠/٤٣}. فتسير الجبال وخروج الناس من قبورهم لَمَّا يقعا، ولكن لَمَّا كانا لا يُشكُّ بوقوعها أنزلهما منزلة الماضي الواقع، ومثلها قول سواد بن قارب^{٣٥}:

وكن لي شفيعا يوم لا ذو شفاعة بمغن فتिला عن سواد بن قارب

١١- أن الإضافة خاصة بظروف الزمان، و«حيث» من ظروف المكان، وتخرج بهذا «أنتى وأينها» لأنها للمكان. قال الدسوقي: «ولا يضاف من أسماء المكان للجمل إلا «حيث»، فإضافتها خلاف الأصل، فلو لزم جريان الحكم الذي في أسماء الزمان، في أسماء المكان لكانت كلها مضافة للجمل»^{٣٦}.

٣٢ ابن هشام، مغني اللبيب، ١/١٣١.

٣٣ الوراق، العلل في النحو للوراق، ١٩٧ و ٢٧٠. ونظير ذلك المنادى، ألا تراه يُبنى إذا لم يُضف، ويُعرب إذا أُضيف.

٣٤ ابن هشام، مغني اللبيب، ١/١٢٨.

٣٥ محمد بن عبد الله بن مالك، شرح التسهيل، تحقيق عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، (القاهرة: دار هجر، ١٩٩٠)، ٣٧٦/١، وأبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ٤/١٨٢٨ (ط. رجب).

٣٦ محمد علي طه الدرة، فتح القريب المحيَّب إعراب شواهد مغني اللبيب، (حمص: مطبعة الأندلس، ١٩٧٠)، ٤/١٩.

١٢- أقوال العلماء، وسأكتفي بأربعة منهم، يمثلون مختلف العصور. قال الإمام المبرّد: «ولا يكون الجزء في «إذ» ولا في «حيث» بغير «ما»؛ لأنّها ظرفان يُضافان إلى الأفعال، وإذا زِدَت على كلّ واحد منها «ما» معنا الإضافة فعملتا^{٣٧}. وقال ابن بابشاذ: «... وليست أين وأنى ومتى بمضافات بل هي مفردات، فلذلك جوزي بها بما وبغيرها»^{٣٨}. وقال الإمام أبو حيان: «ولا يضاف ما عمل فيه عاملٌ ظاهرٌ كـ«متى»^{٣٩}. وقال أيضاً: «... وفي موضع جرّ فباتفاق أن يكون مضافاً إليها أسماء الزمان غيرُ الشرطية التي لا تجزم»^{٤٠}. أي إنّ أسماء الشرط الزمانية التي تجزم لا تضاف، وما عداها من أسماء الزمان يُضاف، شرطية كانت أم غيرَ شرطية. وقال الدكتور محمد خير الحلواني: ويجب أن تنتبه إلى أن بعض أسماء الزمان تقع شرطاً مثل «إذا» وبعضها الآخر يقع شرطاً واستفهاماً مثل: متى وأيان، وما كان شرطاً أو استفهاماً من الظروف لا يُضاف إلى الجمل^{٤١}.

عاشراً: خاتمة: تتضمن نتائج البحث التي يمكن إجمالها بالآتي:

- أن سبب تخصيص ظروف الزمان دون غيرها بالإضافة إلى الجمل لكون الفعل يدل على مصدر وزمان، ومن ثمّ يتحقق التناسب بين المضاف والمضاف إليه، من حيث الزمان أو المصدر؛ لأنه هو المراد من الإضافة، إضافة إلى التناسب بين الزمان والفعل من حيث العرضية والتغيير.
- أن الأصل في الإضافة أن تكون إلى الجملة الفعلية، أما الاسمية فحملت عليها حملاً لكون الزمان مستفاداً منها بكون خبرها جملة فعلية أو لفظاً مشتقاً يتضمن الدلالة على الزمان.
- أن العامل في أسماء الشرط الجازمة الظرفية «أينما، وحيثما، وأنى، ومتى، وأيان» هو فعل الشرط بدليل قوله تعالى: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ {الإسراء ١١٠} لا جوابه كما ذهب إلى ذلك بعضهم؛ إذ لا يمكن للجملة الاسمية (فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) أن تعمل في «أي»، إضافة إلى أن الفاء الرابطة تمنع ما بعدها من العمل في ما قبلها.

٣٧ المبرد، المقتضب، ٤٧/٢-٤٨، ٥٤، ٢٩/٣.

٣٨ طاهر بن أحمد بن بابشاذ، شرح المقدمة المحسبة، تحقيق خالد عبد الكرم جمعة، (الكويت: المطبعة العصرية، ١٩٧٦)، ٢٤٧/١.

٣٩ أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ٤/١٨٢٧ (طبعة رجب عثمان) و ٢/٥٢١ (طبعة النماس). وقد ورد في مطبوعتي الارتشاف: «ولا يضاف فأعمل فيه عامل ظاهر كـ «متى» وهو تحريف من المحققين، والصواب ما أثبت.

٤٠ أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ٢/٣٧٥-٣٧٦. (طبعة النماس).

٤١ محمد خير الحلواني، المختار من أبواب النحو، (بيروت: مكتبة دار الشروق، ١٩٧٥)، ٩٣.

محمد خالد الرهاوي
الإفاضة في إبطال إضافة أساء الشرط الظرفية الجازمة إلى الجمل

- أن جملة فعل الشرط بعد أساء الشرط الجازمة الظرفية استثنائية وقعت في ابتداء الكلام نية لالفاظاً، وليست مجرورة بالإضافة، وذلك لأسباب كثيرة، منها:
- عدم اجتماع عمليتين مختلفتين تماماً في أداة واحدة في الوقت نفسه.
- واختصاص ظروف الزمان بالإضافة من دون ظروف المكان أو غيرها.
- واشتراك هذه الألفاظ بين الشرط والاستفهام
- عدم إضافتها في غير باب الشرط مطلقاً فضلاً عن باب الشرط الذي تلحقها فيه ما تكفيها عن الإضافة. وغير ذلك مما سبق تفصيله وبيانه.

المصادر والمراجع

- ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، حمص: جامعة البعث، ١٩٨٩.
- ابن بابشاذ، طاهر بن أحمد، شرح المقدمة المحسبة، تحقيق خالد عبد الكريم جمعة، الكويت: المطبعة العصرية، ١٩٧٦.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر.
- ابن الحاجب: عثمان بن عمر، الإيضاح في شرح المفصل، تحقيق إبراهيم محمد عبد الله، دمشق: دار سعد الدين، ٢٠٠٥.
- الخلواني، محمد خير، المختار من أبواب النحو، بيروت: مكتبة دار الشروق، ١٩٧٥.
- أبو حيان، محمد بن يوسف،
- ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق مصطفى أحمد النماس، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٩م، والطبعة الثانية بتحقيق رجب عثمان محمد، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨.
- البحر المحيط في التفسير، تحقيق صديقي محمد جميل، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥.
- الدرة، محمد علي طه، فتح القريب المجيب إعراب شواهد معني اللبيب، حمص: مطبعة الأندلس، ١٩٧٠.
- الرضي، محمد بن الحسن، شرح الكافية، تحقيق حسن يوسف عمر، بنغازي: جامعة قار يونس، ١٩٧٨.
- الرهاوي، محمد خالد، ومصطفى، عمر، المفصل في إعراب الجمل، دمشق: دار البناييع، ٢٠٠٩.
- ابن السراج، محمد بن السري، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩.
- الضبي، المفصل بن محمد، المفضليات، تحقيق أحمد شاكر، وعبد السلام هارون، القاهرة: دار المعارف.
- ابن عقيل، بماء الدين عبد الله بن عبد الرحمن، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار التراث، ١٩٨٠.
- قباوة، فخر الدين، إعراب الجمل وأشباه الجمل، حلب: دار القلم العربي، ١٩٨٩.
- ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح التسهيل، تحقيق عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، القاهرة: دار هجر، ١٩٩٠.

- المبرد، محمد بن يزيد، المتقضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضية، بيروت: عالم الكتب.
- المرادي، الحسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة، ومحمد ندم فاضل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.
- ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني، طهران: مؤسسة الصادق، ١٣٧٨هـ.
- الموراق، محمد بن عبد الله، العلل في النحو، تحقيق مها مازن المبارك، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.
- سوريا، وزارة التربية،
- القواعد، الكتاب المقرر على طلاب الصف الثالث الثانوي، دمشق: منشورات وزارة التربية، ٢٠٠٥.
- القواعد، الكتاب المقرر على طلاب الصف التاسع، دمشق: منشورات وزارة التربية، ٢٠٠٥.
- اللياس، ميني، دراسات نحوية، دمشق: دار الكتاب، ١٩٩٠.

Kaynakça

- el-Cürçani, Abdülkahir. *Delailü'l-i'caz*. Thk. Mahmûd Şakir. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmme li'l-kitâb, tsz.
- Dabbi, Mufaddal b. Muhammed. *el-Mufaddaliyyat*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Abdüsselam Muhammed. Kahire: Dârü'l-Maârif, tsz.
- ed-Durre, Muhammed Ali Taha. *Fethü'l-karibi'l-mücib i'rabu şevahidi Mugni'l-lebib*. Humus: Matbaatu'l-Endülüs, 1970.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf. *İrtıfâfü'd-darab min Lisani'l-Arab*. Thk. Mustafa Ahmed Nehhas. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1989. İkinci Baskı thk. Recep Osman Muhammed, Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1998.
- el-Bahru'l-Muhit fi't-tefsîr*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Dimeşk: Daru'l-Fikr, 2005.
- el-Hulvani, Muhammed Hayr. *el-Muhtar min ebvabi'n-nahv*. Beyrut: Mektebetu Darü'ş-Şurûk, 1975.
- İbnü'l-Enbarî, Ebü'l-Berekat Abdurrahman. *el-İnsaf fi mesaili'l-hilaf*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Humus: Camiatü'l-Ba's, 1989.
- İbn Bâbeşâz, Tahir b. Ahmed. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-muhsibe*. Thk. Halid Abdülkerim Cum'a. Kuveyt: el-Matbaatü'l-Asriyye, 1976.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasais*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Dârü'l-Hüda li't-Tabaati ve'n-Neşr, tsz.
- İbnü'l-Hacib, Osman b. Ömer. *el-İzah fi şerhi'l-Mufassal*. Thk. İbrâhim Muhammed Abdullah. Dımaşk: Dâru Sa'deddin, 2005.
- İbnü's-Serrac, Muhammed b. Seri. *el-Usul fi'n-nahv*. Thk. Abdülhüseyn el-Fetli. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Akil, Bahaeddin Abdullah b. Abdurrahman. *Şerhu İbn Akil ala Elfiyye İbn Malik*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Daru't-Turas, 1980.
- İbn Malik, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu't-Teshil li-lbn Malik*. Thk. Muhammed Bedevi Mahtun, Abdurrahman Seyyid. Kahire: Daru'l-Hicr, 1990.

- İbn Hişam, Abdullah Cemaleddin b. Yusuf. *Muğni'l-lebib an kütübi'l-e'arib*. Thk. Mazin el-Mubarek, Muhammed Ali Hamdullah, Said el-Efgani. Tahran: el-Müessesetü's-Sadık, h. 1378.
- İlyas, Mina. *Dirasât Nahviyye*. Dimeşk: Daru'l-Kitab, 1990.
- Kabave, Fahreddin. *İ'rabü'l-cümel ve eşbahü'l-cümel*. Haleb: Dârü'l-Kalemi'l-Arabi, 1989.
- Müberred, Muhammed b. Yezid. *el-Muktedab*. Thk. Muhammed Abdülhalik Azime. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, tsz.
- el-Muradi, Hasan b. Kâsim. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. Thk. Fahreddin Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Rıza, Muhammed b. Hasan. *Şerhu'l-Kafiye*. Thk. Hasan Yusuf Ömer. Bingazi: Camiatu Karyunus, 1978.
- er-Ruhâvî, Muhammed Halid ve Mustafa, Ömer. *el-Mufasssal fi i'rabü'l-cümel*. Dimeşk: Daru'l-Yenâbî, 2009.
- Suriye, Vizaretü't-Terbeviyye. *el-Kavaid, el-Kitabu'l-Mukarrer ala tullabi's-saff 's-sâlis es-sâneviyye*. Dimeşk: Menşuratu Vizaretü't-Terbeviyye, 2005.
- Suriye, Vizaretü't-Terbeviyye. *el-Kavaid, el-Kitabu'l-Mukarrer ala tullabi's-saff 's-tasi' es-sâneviyye*. Dimeşk: Menşuratu Vizaretü't-Terbeviyye, 2005.
- el-Verrak, Muhammed b. Abdullah. *el-İlel fin-nahv*. Thk. Meha Mâzin el-Mubarek. Dimeşk: Daru'l-Fikr, 2000.

Kitap Tanıtımları
Book Reviews
تعريف الكتب



Tijana KRSTIC

Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları (15-17 Yüzyıllar)

İngilizceden çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015, 301 sayfa, ISBN: 978-605-105-142-0

■ Zarife ALBAYRAK*

Tijana Krstic'in bu çalışması, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* başlığıyla 2014 yılında yayımlanan eserin Türkçe'ye tercümesidir. Budapeşte'de Orta Avrupa Üniversitesi Ortaçağ Araştırmaları Bölümünde öğretim üyesi olan Tijana Krstic, kendi ifadesiyle, önceleri Osmanlı Devletine karşı ön yargıya sahiptir. Ancak Frederick F. Anscombe'un sayesinde Balkanlar'ın, Osmanlı boyunduruğu altında yaşadığı yönündeki anlatılardan fazlası olduğunu keşfeder. Bu keşif, onu doğal olarak Osmanlı Devleti ile ilgili kendi kavrayışını oluşturmaya iter. Böylece hem Osmanlı Devleti'ne olan bakışı değişir hem de farkında olmadan kendini Osmanlı Balkanları üzerine çalışırken bulur. Bu şekilde başlayan akademik kariyeri boyunca Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu kozmopolit yapı içindeki ihtida vakalarını irdeler. Dahası bu vakaları devletin siyasi yapısı ile ilişkilendirerek tablonun bütününe göstermeye yönelik yaklaşımıyla bu alana büyük katkılar sağlar.

Söz konusu eser, yazarın çalışmasında emeği geçenlere sunduğu teşekkür yazısı ile başlıyor. Ardından okuyucunun konuya ısınmasını sağlayan bir giriş bölümü yer alıyor. Kitap, altı bölümden oluşuyor. Eserde, dinî ve siyasî sebeplerden ötürü Osmanlı topraklarında zuhur eden kutuplaşmanın ihtida süreciyle bağlantısı birçok açıdan irdeleniyor. Yazarın çalışmasında, ihtida vakalarının daha yoğun olarak görülmesi hasebiyle Rumeli bölgesinde üretilen metinler üzerinden hareket etmeyi tercih ettiği görülüyor. Ayrıca eserde ihtida meselesi, Türkçe, Latince, İtalyanca, Almanca, Sırpça, Bulgarca ve Fransızca gibi pek çok birincil kaynaktan beslenilerek ele alındığı için, şimdiye kadar bu konuda yapılan girişimlerden bu yönüyle oldukça zengin

* İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi. E-Posta: zarifedevceci35@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8994-3536>

ve farklıdır. Yazar, İbranice kaynakları kullanabilme imkânı olmadığı için ihtida sürecini Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki ilişkiler üzerinden ele aldığının da altını çiziyor.

Yazar birinci ve ikinci bölümde “Müslüman olmak” ile ne anlatılmak istendiğini ve Osmanlı Devleti’ndeki mühtedilerin toplumla olan ilişkisinin nasıl değerlendirildiğini ele alıyor. İlk bölümde özellikle İslamlaşma olgusu üzerinde duruluyor. Bunu ilmihal kitapları, erenlerin ve dervişlerin hayat hikâyelerini anlatan menakıbnameler ve vilayetnameler ile diğer didaktik metinler çerçevesinde açıklanmaya çalışılıyor. Ayrıca, İslamlaşma sürecinde ihtiyacın hâsıl olmasıyla oluşan ilmihal kitapları; birbirleriyle karşılaştırılarak, farklılıkları ortaya konuluyor ve bu farklılıkları ortaya çıkaran nedenler üzerinde duruluyor. İkinci bölümde ise daha çok *bağdaştırmacılık* kavramı tartışılıyor. Bu kavramın dinî sentez bağlamında nasıl kullanılabileceği açıklanıyor. Bunun yanı sıra dönemin tahrir defterlerinden elde edilen veriler ile 15. yüzyıla ait anlatı kaynakları arasında bağ kuruluyor; ihtida anlatılarındaki polemikçi dil ve imgelem o dönemden kalan diğer kaynaklar ışığında tetkik ediliyor. Yazar bu yöntemle kurgu ve gerçeği birbirinden ayırmaya çalışarak, söz konusu hususta okuyucuyu mümkün olduğu kadar aydınlatıyor. Ayrıca yazar bu anlatıları incelerken hem Hristiyan hem de Müslüman kültürünün iyi bilinmesi gerektiği, aksi halde anlatılarda geçen öğelerin anlamının kültürden kültüre farklılık göstereceğinden bu durumun yanlış çıkarımlar yapmamıza neden olabileceği konusunda okuyucularını uyarıyor.

Üçüncü ve dördüncü bölümlerde 16. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin Habsburg ve Safevilerle girdiği rekabette imparatorluk bilincinin oluşması sürecinde mühtedilerin nasıl bir rol oynadığı konusu irdeleniyor. Üçüncü bölümde özellikle mühtedilerin ele aldığı eserlerde imparatorlar arasındaki söz konusu yakıcı rekabet ve kıyamet söylemlerinin nasıl yer bulduğuna değiniliyor. Yazar, *Gurbetname* ve *Mecmuatü'l-Letaif*deki örnek hikâyelere işaret ederek mühtedilerin “İslam’ı Hristiyanlığın mükemmel hali” olarak görmesinin aslında Kanuni Sultan Süleyman’ın cihanşümül devlet kurma anlayışının temelini oluşturma süreci olduğunu vurguluyor. Mühtedilerin söz konusu söyleminin bu dönemde zirveye çıkmasının altında da aynı sebebin yattığını belirtiyor. Ayrıca Kanuni Sultan Süleyman’ın kendi imparatorluk propagandasında kıyametçi söylemlerde bulunmasının Osmanlıların Rumi kimliğini oluşturmaya başladığı konusuna da yer veriliyor.

Dördüncü bölümde ise ihtida edenlerin otobiyografik eserleri inceleniyor. Özellikle bu tarz eserlerin neden 16. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı sorusunun

cevabı aranıyor. Bu soru cevaplandırılırken beş ayrı eser tek tek ele alınarak irdeleniyor. Yazarın ele aldığı beş ayrı eserde de içinde bulunduğu dinin kendilerini tatmin etmemesi sonucu İslâm'a geçen kişiler resmediliyor. Ayrıca bu bölümde söz edilen metinlerin müellifle inin hiçbirinin tipik Osmanlı mühtedisi olmadığı, hepsinin son derece tahsilli kişiler olduğu vurgulanıyor. Yazar, hem irdelenmiş olduğu eserlerden hem de kadı sicilleri ve mühtedilerin padişaha gönderdiği arzuhallerden yola çıkarak, 16. yüzyılda din değiştirmeye ve din değiştirenlere karşı Osmanlı dünyasında duyarlıkların değiştiğini iddia ediyor. Bu değişimin sebebi olarak Osmanlıların diğer devletlerle verdiği imparatorluk mücadelesini, dinî mücadeleyi ve Osmanlı padişahlarının karşılaştığı dâhilî meseleleri gösteriyor. Bu gelişmelerin ise otobiyografik ihtida metinlerini doğrudan etkilediğini öne sürüyor.

Beşinci ve Altıncı bölümlerde yazar yeni şehitlik kavramına farklı açılardan yaklaşıyor. Özellikle son iki bölümde Ortodoks Hristiyanlar üzerine odaklanıyor. Beşinci bölümde din değiştirme ve şehitlik konusunda sürekli mücadele halinde olan Katolik, Ortodoks ve Müslüman söylemlerini ele alıyor. Özellikle yeni şehitlik kavramının ne olduğu ve ortaya çıkma sebepleri üzerinde duruyor. Katolik ve Protestanların yeni şehitlik anlatılarına karşı nasıl bir tutum sergilediği konusunu Hristiyan ve Müslüman dünyasını saran mezhep siyaseti bağlamında ele alıyor. Ortodoks Hristiyanların şehitlik anlatılarını nasıl kullandığı konusuna ise ayrıca değiniyor. Krstic şehitliğe teşvik etme faaliyetlerinin son derece arttığından ve neredeyse şehitliğin "ölüme zorlama" halini aldığından bahsediyor. 19. yüzyılda söz konusu kavramın birçok Hristiyan ve Müslüman âlim tarafından tenkit edildiğine değiniyor. Buna rağmen teşvikçilerin, şehit bedenini özendirici hale getirip, bedeni bağdaştırmacılık karşıtı umumi bir beyan olarak kullandıklarına da vurgu yapıyor.

Krstic, altıncı bölümde daha çok kadın ve çocukların İslâm'a geçme tecrübelerini irdeliyor. Kadınların din değiştirmesi konusuna müellifle in nasıl baktığını ele alıyor. Ayrıca söz konusu bölümde kadın ve erkek şehitlerin arasındaki farklar üzerinde de duruyor. Yeni şehitlik anlatılarında; Müslüman erkekler, Hristiyan kadınların hem bedenleri üzerinde hem de İslâm'a geçmeye zorlayarak ruhlarında parçalanma yaratmaya meyyal olan kadın avcıları olarak anılıyor (s. 237). Yazar bu hususa vurgu yaparak, Hristiyan kadın şehitlerin daima bir cinsel obje olarak görülüp; bu sebeple kurban olduklarını gösteriyor. Bunun, kadın şehitler ile erkek şehitler arasındaki en önemli fark olduğunu belirtiyor. Yani yazar şehitlik anlatılarında bariz bir şekilde ve oldukça iddialı bir tonda cinsiyet ayrımının

gözetildiğini vurguluyor. Yeni şehit kadın menkıbelerinin de pederşahi filtrelerden sızarak kuralcı ve bağdaştırmacılık karşıtı mahiyete sahip, tutucu metinlerin ortaya çıkmasına neden olduğu belirtilerek, bu durumu görünen sebepleriyle birlikte açıklamaya çalışıyor.

Sonuç olarak Krstic'in bu kitabı bize, Osmanlı Devleti'nde meydana gelen ihtidaları, sadece basit bir din değiştirme olayı olarak görmememiz gerektiğini hatırlatıyor. Yazarın çalışması boyunca altını çizdiği gibi ihtida vakaları ancak Osmanlı Devleti'nin ve diğer güçlerin içinde bulunduğu siyasî çerçeveye oturtulduğu vakit anlaşılır hale gelebilir. Çünkü ihtida kişisel bir seçim olmaktan çıkmış, devletin siyasi propagandası haline gelmiştir. Krstic tüm bunları dikkate alarak; bireyler, cemaatler, yerel ve merkezî yetkililer arasındaki ilişkilerin din değiştirme sürecine nasıl etki ettiğini titiz ve mahir bir işçilikle gözler önüne seriyor. Osmanlı Devleti'nin ihtida ve mühtediler karşısındaki tavrının nasıl değişime uğradığı konusunda özellikle zengin ve farklı kaynaklar kullanarak, okuyucuya alternatif bakış açıları ve yeni düşünme alanları sunabiliyor.

İlhan KUTLUER

Felsefi Gök Kubbemiz

İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, 176 sayfa, ISBN: 978-975-355-262-6

■ Mehmet DEMİR*

Günümüz okuyucusuna İslam düşüncesinin temel unsurlarını tanıtmayı amaçlayan ve kendisinin *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* kitabının bir devamı niteliğinde olan *Felsefi Gök Kubbemiz*, yazarın çeşitli zamanlarda kaleme alınmış beş adet makalesinden oluşmaktadır. Aynı zamanda İlhan Kutluer'in uzun süren akademik serüveninin bir özeti olma hüviyetini de haiz elimizdeki kitap, İz Yayıncılık tarafından 1000. kitap olarak 2017 yılında yayımlanmıştır.

Felsefi Gök Kubbemiz'in ilk makalesi "Klasik Paradigmanın Çizdiği Ufuklar: İslam Felsefe Tarihinin Akademik Değeri ve Güncel Anlamı Üzerine" başlığını taşımaktadır. Kutluer, bu bölümde birtakım sorular üzerinde durmaktadır: İslam felsefesinin mahiyeti nedir? İlahiyat eğitiminin bir parçası olmasının hikmeti nedir? İslam felsefesi sadece ilahiyatları mı ilgilendirir? gibi sorulara cevap arayan yazar, İslam felsefesinin mahiyeti hakkındaki tasavvur ve tasdiklerimizin ne olduğunu ve ne olması gerektiğini belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. İslam-felsefe-tarih kelimelerinin uygun bir referans çerçevesi dâhilinde yan yana getirebilmeyi başarabildiğimiz ölçüde İslam felsefesi tarihi çalışma alanını, efradını câmi, ağıârını mâni şekilde tahdit etmemizin ve bu istikamette önerilerde bulunmamızın da mümkün olacağını önermektedir. Yazar, bu durumla bağlantılı olarak İslam felsefesi ibaresiyle alakalı yaygın bir yanlış kanıyı da düzeltmek ister; İslam felsefesi ifadesinin, içinde "İslam" kelimesini barındırdığı için birtakım kafa karışıklıklarına sebep olduğunu, önemine binaen bu ifadenin doğru bir şekilde anlaşılması gerektiğinin altını çizerek. İslam felsefesi ifadesinin kesinlikle "İslami Felsefe" manasında olmadığını vurgular. Ona göre İslam'ın iki vechesini dikkate almamız lazımdır: din olarak İslam ve medeniyet olarak İslam. Dolayısıyla İslam felsefesi tamlamasındaki

* Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. E-Posta: mehmet.demir@ikc.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3552-1466>

İslam terimi İslam medeniyeti, İslam toplumu anlamındadır ve esas itibariyle İslam dünyasının vatandaşı olan içlerinde Gayri Müslim olanların da bulunduğu birtakım öznelerin medeni bir toplumda yaşıyor olmanın imkânlarını kullanarak tarih sahnesinde sergilediği felsefi faaliyetlerin tamamını ifade eder. Kısaca Kutluer'in görüşü şudur: İslam felsefesi tıpkı Grek Felsefesi, Ortaçağ Hıristiyan Felsefesi gibi bir felsefe türüdür ki şayet felsefe bir cins olarak kabul edilirse felsefe cinsindedir ve İslam ise onun türünü belirler.

İslam felsefesinin tarihi ve tarihselliğinin doğru anlaşılması gerektiğine vurgu yapan yazar, felsefe tarihinin sürekliliği içerisinde hâsıl olmuş fikirlerin, uygun entelektüel ortamlarda bütün tarihselliğine rağmen yeniden üretilebilir olduğunu ve bu entelektüel mirasa yabancı kalan Türk Akademi muhitinin İslam felsefesine daha yakından bakması gerektiği belirtir. Kutluer, geleneksel okuma biçimlerinden ders çıkarıp İslam tefekkür geleneğini yeniden keşfetmeyle alakalı oldukça ufuk açıcı bazı tespitlerle yazısını sonlandırmaktadır.

Felsefi Gök Kubbemiz'in ikinci yazısı, bir önceki yazının devamı niteliğinde, felsefenin İslam medeniyetinde bilimin kurucu geleneği olduğu tezini konu edinen ve bu tezi yeniden gündeme taşıma amacı taşıyan "el-Ulûmu'l-Felsefiyye: İslam Entelektüel Geleneğinde Yeşeren Bilim Tasavvuru Üzerine" adlı makaledir. Kutluer'in bu metindeki temel görüşü şudur: Felsefenin ruhunu bilim fikri teşkil eder ve felasifenin amacı, İslam coğrafyasında bilimsel zihniyeti yerleştirmek, bir bilim anlayışı geliştirmek ve bilimsel yöntem fikrini derinleştirmektir. Bunu gerekçelendirirken "hikmet" teriminden hareket eden yazar, hikmet-sünnet ilişkisi bağlamında nebevî sünnetin dinî anlamda "hikmet" olduğunu hatırlattıktan sonra hikmetin felsefi manada kullanımlarını tarihi süreci de dikkate alarak açıklar. Daha sonra ilk dönemlerden bu yana kabul edile gelen ilimler tasnifini ve bu tasnifte akli ilimlerin işgal ettiği yerleri ortaya koyar. Okuyucuya bütün bir klasik akli ilimler şemasını birer birer tanıtan Kutluer, özellikle felsefi ilimlerin zirvesinde yer alan metafizik ile dini ilimlerin merkezi konumunda yer alan kelimeler arasında birtakım mukayeseler yaptıktan sonra, klasik burhan teorisini özetler. Bu yazı, felsefenin İslam entelektüel geleneğinin kurucu unsuru olduğunu hatırlatıp bu geleneğin yeniden keşfinin felsefeye dönmek olduğunu belirterek son bulur.

"İslam Entelektüel Geleneğinde Estetik Perspektifle " başlığını taşıyan yazısında, geleneğin estetik anlayışını iki düşünür özelinde işleyen Kutluer, konuya başlamadan önce İslam düşünce mirasında estetik ve sanatın fikri temellerini ortaya koymanın disiplinler arası bir bakış açısını gerektirdiği gerçeğini dile getirir. Yaza-

ra göre İslam düşünce geleneği, varlığı Tanrı merkezli ele aldığı ve en güzel varlık da Tanrı olduğunu vurguladığı için, güzel kavramının incelenmesi kaçınılmaz olarak hem varlıkbilimin hem de ilahiyatın ışığı altında gerçekleşir ve onto-teolojik denilen bir kimlik kazanır. Artık güzel kavramı Tanrı'nın varlığını niteleyen en temel sıfatlardan biri olarak zikredilmeye başlanır. Güzelliğin ilk ve aşkın seviyeden bilinmesi Tanrı katında gerçekleşir: Tanrı güzeldir ve güzelliğini bilmektedir. Tanrı'dan sonra O'nun varlık verdiği âlem yani kozmos güzelliğin konusu olmaktadır. Kozmolojik varlık mertebelerinde düzen fikri güzellikle boyanır: düzen güzeldir, güzellik düzendedir. Kutluer, İslam estetik perspektifini, İbn Sina özelinde, "varlığın aşkın ilkesinden âleme", Gazzali özelinde ise, "âlemden varlığın yaratıcı ilkesine" doğru giden bir estetik anlayış çerçevesinde örnekler.

Kitabın dördüncü yazısı, büyük İslam düşünürü Gazzali'nin kaleme aldığı ve kendisinin varlık ve bilgi görüşünü en iyi şekilde ifade eden eseri *Mişkat*'i ele almaktadır. "Niş ve Perde: Gazzali'nin *Mişkatü'l-Envar*'ında Entelektüel Perspektifle " adlı yazıda Kutluer, Gazzali'nin çok yönlü ve disiplinli entelektüel kişiliği hakkında fikir veren söz konusu eserini felsefe-tasavvuf münasebetleri bağlamında incelemektedir. Eserdeki görüşleri ve sembolleri çözümlerken sıklıkla mukayese unsuru olarak İbn Sina'yı kullanan yazar şu sonuca varmaktadır: *Mişkat*, Gazzali'nin entelektüel deneyim ve birikiminin metafizik alandaki tüm hasılasını bir örnek gibi yansıtan anahtar bir eserdir. Bu eser sayesinde tekrar anlaşılıyor ki Gazzali, İslam felsefesiyle yalnızca onu reddetmek için uğraşmamış, bu birikimi önemsemiş, takdir etmiş, bundan yararlanmış, kendi düşüncesine uyarlamış, sahiplenmiş ve yeniden üretmiştir.

Eserin son yazısı, İslam düşünce geleneğinin birçok açıdan "kayıp halkası" olarak nitelendirilen Osmanlı ilim anlayışıyla bir yönüyle alakalıdır ve şu başlığı taşımaktadır: "Metafiziğin Dört Yolcusu: Bir Osmanlı Klasikinde Derlenmiş Fikrî Haritalar Üzerine." Müellif bu makalede, bir Osmanlı âlimi olan Muhammed Emin b. Sadreddin eş-Şirvanî (ö.1626) ve onun Sultan I. Ahmed'e ithaf ettiği eseri *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye*'si üzerinde durmaktadır. Şirvanî'nin ilimler tasnifiyle ilgili görüşlerini incelerken müellif, İbn Sina'dan Gazzali'ye, İcî'den Cürcanî'ye kadar birçok düşünürü atıflar yaparak Osmanlı coğrafyasının tevarüs ettiği ilmi birikimi de bir nebze olsun göstermiştir. Makalenin asıl vurguladığı konu, ilk olarak Seyyid Şerif Cürcanî tarafından yapılan tasnifin Şirvanî gözüyle nasıl algılandığıdır. Müellif önce Şirvani ve eseri hakkında bilgiler verir ve ilimler tasnifinde metafiziğin nasıl konumlandırıldığını açıklar. Daha sonra ise Şirvani özelinde Osmanlı'da söz konu-

su tasnifin nasıl yorumlandığını izah eder. Buna göre metafizik bilgiye giden dört farklı ekol vardır: Meşşai felsefe, Kelam, Tasavvuf ve İshraki felsefe okulu. Metafizik bilgiye götürülen iki metot vardır: Birisi nazar ve istidlal yolu, diğeri metafizik bilgi için nefsin eğitimi ve dolayısıyla arınmasını esas alan yoldur. İlk yolun yolcuları içinde nebevi şeriatlardan birine bağlı olanlar kelam bilginleri, herhangi bir dine tabi olmayanlar Meşşai filozoflardır. İkinci yolun yolcuları şayet nefis eğitiminde şeriata uygun birtakım metotları kullanıyorlarsa bunlar mutasavvıflar, aksi durumda ise İshraki filozoflardır. Böylece metafizik bilgiye götürülen yolların her ikisinde de biri nazari diğeri ameli aklın kazanımlarıyla kemale ulaşma söz konusudur.

İlhan Kutluer'in *Felsefi Gök Kubbemiz* kitabı, İslam felsefe ve bilim geleneğinin kuşatıcı ve derinlikli olduğunu, ayrıca bu geleneğin çağdaş düşüncelerle sağlıklı bir etkileşime imkân tanıdığını göstermektedir. İslam'da düşüncenin serüvenini takip etmek isteyen okuyucu için bu kitap çok faydalı olacaktır.

Yazım İlkeleri

Guidelines

قواعد النشر

Dergi Hakkında

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN), İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özelde İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmaları yılda iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

MİZAN, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirme, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

Yazım İlke ve Kuralları

- MİZAN*, dipnot ve kaynakça gösteriminde *The Chicago Manual of Style -CMS-* 16. sürümünü esas almaktadır. Bu tarzda belli başlı dipnot ve kaynakça gösterim örneklerine aşağıda yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için *CMS*'nin el kitabına ve/veya <http://www.chicagomanualofstyle.org> internet adresine bakılabilir.
- Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin imlâ kaideleri esas alınır.
- Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto; Arapça yazılar *Traditional Arabic* Ana metin: 14, dipnot: 12); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
- Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de öz eklenmelidir. Özler, yazının **amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini** ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özü ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özün dilinde 10 punto *Times New Roman* (Arapça öz için 12 punto *Traditional Arabic*) ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10000 sözcüğü, kitap incelemesi 1500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştıkları kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
12. *MİZAN* tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir.

CMS'ye göre başlıca dipnot ve kaynakça gösterim örnekleri:

A. Kitap

a. Tek yazarlı:

Dipnot: Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

Tekrarı: Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

Kaynakça: Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

b. İki ve üç yazarlı:

Dipnot: İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 43.

Tekrarı: Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, 59–61.

Kaynakça: Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

c. Dört ve daha fazla yazarlı:

Dipnot: Aydın Sayılı vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

Tekrarı: Sayılı vd., *Türkçe*, 90.

Kaynakça: Sayılı, Aydın vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*.

Ankara: TTK Basımevi, 1978.

ç. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olduğu eserlerde):

Dipnot: Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

Tekrarı: Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

Kaynakça: Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

d. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olmadığı eserlerde):

Dipnot: Richmond Lattimore, çev., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

Tekrarı: Lattimore, *Iliad*, 24.

Kaynakça: Lattimore, Richmond, çev. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

e. Kitap bölümü:

Dipnot: Muhsin Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

Tekrarı: Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," 321–322.

Kaynakça: Akbaş, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük." *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

f. Elektronik Ortamda Yayınlanmış Kitap:

Örnek-1:

Dipnot: Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

Tekrarı: Austen, *Pride and Prejudice*.

Kaynakça: Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

Örnek-2:

Dipnot: Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), erişim 28 Şubat 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Tekrarı: Kurland, Lerner, *The Founders' Constitution*, chap. 10, doc. 19.

Kaynakça: Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Erişim 28 Şubat 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

B. Dergide Makale

a. Basılı Dergide:

Dipnot: Mehmet Bahçekapılı, "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

Tekrarı: Bahçekapılı, "Bazı Değerlendirmeler," 138.

Kaynakça: Bahçekapılı, Mehmet. "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

b. Elektronik Dergilerdeki Makaleler:

Dipnot: Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, erişim 03 Mayıs 2015, DOI: [varsa].

Tekrarı: Sayan, "Resurrection Day," 24.

Kaynakça: Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Erişim 03 Mayıs 2015. DOI: [varsa].

C. Gazete ya da popüler dergilerdeki makaleler

a. Basılı Yayınlarda:

Dipnot: Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

Tekrarı: Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

Kaynakça: Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

Elektronik Ortamlarda:

Dipnot: Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Tekrarı: Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

Kaynakça: Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 Şubat 2010. Erişim 28 Şubat 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Ç. Kitap İncelemesi:

Dipnot: David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>. Tekrar: Kamp, "Deconstructing Dinner."

Kaynakça: Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

D. Tez:

Dipnot: Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005), 30.

Tekrarı: Dirik, "Maslahat." 78.

Kaynakça: Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005.

E. Toplantı ve konferans sunumu:

Dipnot: Rachel Adelman, "'Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

Tekrarı: Adelman, "Such Stuff as Dreams"

Kaynakça: Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

Dipnot: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihlerinde düzenlenen 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur.

Bildiri Yayınılandıysa:

Dipnot: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. (İstanbul: Koçak, 2016), 33-35. Tekrarı: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

Kaynakça: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. İstanbul: Koçak, 2016.

F. İnternet sitesi:

Dipnot: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," erişim 20 Aralık 2015, http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

Tekrarı: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

Kaynakça: İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Erişim 20 Aralık 2015. http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

G. Yazma eser:

Dipnot: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

Tekrarı: en-Nakşbendî, *Risâle*, vr. 19^a.

Kaynakça: en-Nakşbendî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

Ğ. Tıpkıbasım:

Dipnot: Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (Ankara: TDK, 1994), 95.

Tekrarı: Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr*, 98.

Kaynakça: Mustafa Âli, Gelibolulu. *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: TDK, 1994.

Not: Künyede eksik bilgi olduğunda kısaltma olarak belirtilecektir (Tarih yok: t.y.; Basım-yi yok: b.y.; Yer yok: y.y. gibi). Anonim eserlerin dipnot ve kaynakçada gösteriminde künye, eser adı ile başlayacaktır.

Author Guidelines

1. *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies (MIZAN)* requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of the sixteenth edition of *The Chicago Manual of Style (CMS)*. Sample citations below illustrate the use of the *CMS* when citing such sources as books, articles, and other major scientific works. Further information can be found in the *Manual* published, and in its web page <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in *TDV Encyclopedia of Islam*.
3. The paper format for the final submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in *Microsoft Office Word*, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface: Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt, after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstracts should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.
6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of these objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added to the submitted texts of translation, transcription and the like.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. These information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.

10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is made by the editor. After that the Editorial Board decides whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board are sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of the materials published in the journal is *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*.

The sample footnote and bibliography forms according to CMS:

A. Book

a. One author:

Footnote: Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

Recurrence: Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

Bibliography: Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

b. Two or more authors:

Footnote: İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: ISAM Yayınları, 2012), 43.

Recurrence: Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 2010-1953* 61-59.

Bibliography: Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: ISAM Yayınları, 2012.

c. Four or more authors:

Footnote: Aydın Sayılı et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

Recurrence: Sayılı et al., *Türkçe*, 90.

Bibliography: Sayılı, Aydın et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Ankara: TTK Basımevi, 1978.

d. Editor, translator, or compiler (in addition to author) :

Footnote: Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

Recurrence: Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

Bibliography: Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

e. Editor, translator, or compiler (instead of author) :

Footnote: Richmond Lattimore, trans., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

Recurrence: Lattimore, *Iliad*, 24.

Bibliography: Lattimore, Richmond, trans. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

f. Chapter or other part of a book:

Footnote: Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

Recurrence: Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” 321–322.

Bibliography: Akbaş, Muhsin. “Ölüm ve Ölümsüzlük.” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

g. Books published electronically:

Sample-1:

Footnote: Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

Recurrence: Austen, *Pride and Prejudice*.

Bibliography: Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

Sample-2:

Footnote: Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), accessed 28 February 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Recurrence: Kurland, Lerner, *The Founder's Constitution*, chap. 10, doc. 19.

Bibliography: Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Accessed 28 February 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

B. Journal article**a. Article in a print journal**

Footnote: Mehmet Bahçekapılı, “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

Recurrence: Bahçekapılı, “Bazı Değerlendirmeler,” 138.

Bibliography: Bahçekapılı, Mehmet. “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler.” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

b. Articles in an online journal:

Footnote: Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, accessed 03 May 2015, doi: [if applicable].

Recurrence: Sayan, "Resurrection Day," 24.

Bibliography: Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Accessed 03 May 2015. doi: [if applicable].

C. Article in a newspaper or popular magazine

a. Articles in a newspaper or popular magazine in print:

Footnote: Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

Recurrence: Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

Bibliography: Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

b. Articles in an electronic newspaper or popular magazine:

Footnote: Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 February 2010, accessed 28 February 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Recurrence: Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

Bibliography: Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 February 2010. Accessed 28 February 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

D. Book review

Footnote: David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

Recurrence: Kamp, "Deconstructing Dinner."

Bibliography: Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

E. Thesis or dissertation

Footnote: Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005), 30.

Recurrence: Dirik, "Maslahat." 78.

Bibliography: Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005.

F. Paper presented at a meeting or conference

Footnote: Rachel Adelman, "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

Recurrence: Adelman, "Such Stuff as Dreams."

Bibliography: Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

If the paper is published:

Footnote: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the *Third International Congress of Philosophy* in Istanbul on 21-25 November 2015.

Recurrence: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

Bibliography: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the Third International Congress of Philosophy in Istanbul on 21-25 November 2015.

G. Website

Footnote: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," accessed 20 Aralık 2015, http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

Recurrence: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

Bibliography: İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Accessed 20 Aralık 2015. http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

H. Manuscript

Footnote: Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali en-Nakshbandî, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19^a.

Recurrence: en-Nakshbandî, *Risâla*, vr. 19^a.

Bibliography: en-Nakshbandî, Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19^a.

I. Facsimile

Footnote: Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr* (Ankara: TDK, 1994), 95.

Recurrence: Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr*, 98.

Bibliography: Mustafa Âlî, Gelibolulu. *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr*. Ankara: TDK, 1994.

Note: If any bibliographical information is missing in the original texts, these should be indicated by abbreviations (no date: nd.; no publisher: np.; no location: nl. etc.). The citation of anonymous works in the footnote and bibliography starts with its title.

قواعد النشر

- ١- تستند مجلة ميزان الحق في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ١٦ من أسلوب CMS The Chicago Manual of Style . وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ومزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل SMC و/أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت:
<http://www.chicagomanualofstyle.org>.
- ٢- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و/أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- ٣- ويجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4، الجزء العلوي: ٣,٥ سم، يسار: ٣,٥ سم، أسفل: ٣ سم، يمين: ٣ سم؛ إن كان النص مكتوباً بالأحرف اللاتينية فالخط: تايمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: ١٢ نقطة، وفي الهامش: ١٠ نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم ١٤ نقطة. تباعد الفقرات: قبل: ٠ نقطة، بعد: ٣ نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي Traditional Arabic. وينبغي محاذاة النص من الجانبين.
- ٤- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فتنجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجية / وأسلوبه ونتائجه الأساسية وأصالته وقيمتها؛ تكون في حدود «١٠٠-١٥٠» كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال وملخصه وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز ٥ كلمات) بلغة الملخص ويخط تايمز نيو رومان وبحجم ٠١ نقاط.
- ٥- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة ١٠٠٠ كلمة، وتحليل الكتب ١٥٠٠ كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات فهية التحرير تعطي القرار النهائي.
- ٦- يجب أن يكون عرض الصفحة ١٢ سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ٧- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجماً.
- ٨- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقاً في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذن التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- ٩- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلمية والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني في وثيقة مرفقة خارج العمل المتقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات يبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ١٠- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق البريد التقليدي أو الإلكتروني.
- ١١- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق تدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكام، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهيئة التحرير.
- ٢١- عند قبول البحث للنشر تنقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية «ميزان الحق».

نماذج يتبعها الباحث في عرض الهوامش والمراجع حسب CMS:

أ- الكتاب

مؤلف واحد:

الهامش: صفوت كوسا، مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة، (قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤)، ١٠٣-١١٦.
تكراره: كوسا، نهاية حضارة الأسرة، ٣١٠.

المراجع: كوسا، صفوت. مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة. قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤.

مؤلفين أو ثلاثة:

الهامش: اسماعيل أرونسال، مصطفى بيروول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، (إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢)، ٤٣.

تكراره: أرونسال، أولكار، وجرديلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، ٥٩-٦١.

المراجع: أرونسال، اسماعيل، مصطفى بيروول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠. إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢.

أربعة مؤلفين أو أكثر:

الهامش: أيدين صاييلي وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم، (أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨)، ٥٦.
تكراره: صاييلي وآخرون، التركية، ٩٠.

المراجع: صاييلي، أيدين وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم. أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨.

ب- محقق أو مترجم (الكتب التي ورد فيها اسم المؤلف):

الهامش: نيلس ج. هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ترجمة: عبد الكريم بمادير (إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤)، ٩١-٩٢.

تكراره: هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ٩٤.

المراجع: هولم، نيلس ج. مدخل إلى علم النفس الديني. ترجمة: عبد الكريم بمادير. إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤.

ت- محقق أو مترجم (الكتب التي لم يرد فيها اسم المؤلف):

الهامش: عبد القادر بويابة، محقق، تاريخ الأندلس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ١٢.

تكراره: بويابة، الأندلس، ٢٦.

المراجع: بويابة، عبد القادر، محقق. تاريخ الأندلس. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

ث- البحوث المنشورة في كُتب:

الهامش: محسن آك باش، «الموت والخلود»، في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج وآخرين. (أنقرة: كرافيكير، ٢٠١٤)، ٣٣٣.

تكراره : آك باش، «الموت والخلود»، ۳۲۱-۲۲۳.

المراجع: آك باش، محسن، «الموت والخلود». في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج، محمد سعيد رجب، ۳۱۹-۳۴۰. أنقرة: كرافيكس، ۲۰۱۴.

ج- الكتب المنشورة في الوسائط الإلكترونية:

مثال-۱:

الهامش: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول (القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶)، كتاب بصيغة «كيندل».

تكراره : المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول.

المراجع: المحبوبي، عبيد الله بن مسعود، متن تنقيح الأصول في علم الأصول. القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶. كتاب بصيغة «كيندل».

مثال-۲:

الهامش: عماد الدين الجبوري، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع (لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵)، ۹۸، الاستفادة ۲۸ آب
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>، ۲۰۱۵.

تكراره : الجبوري، الفكر الإسلامي، ۹.

المراجع: الجبوري، عماد الدين، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع. لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵. الاستفادة ۲۸ آب ۲۰۱۵.
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>.

ح- مقالة (في مجلة مطبوعة):

الهامش: محمد بجه قابيلي، «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۳۰.

تكراره : بجه قابيلي، «بعض الملاحظات»، ۱۳۸.

المراجع: بجه قابيلي، محمد. «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۲۹-۱۵۲.

خ- المقالات المنشورة في المجالات الإلكترونية:

الهامش: سليمان العميرات: «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم» مجلة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷ (۲۰۱۶): ۶۴، الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶، الرابط: [إن وُجد].

تكراره: العميرات، «العلاقة بين علم البلاغة»، ۱۲.

المراجع: العميرات، سليمان، «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم». مجلة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷ (۲۰۱۶): ۶۴. الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶. الرابط: [إن وُجد].

د- المقالات المنشورة في الصحف والمجلات:

• في المنشورات المطبوعة:

قواعد النشر

الهامش: توفيق السيف، «حول التعليم والتطّرف»، صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦، ١٦.
تكراره: السيف، «حول التعليم والتطّرف»، ١٦.

المراجع: السيف، توفيق. «حول التعليم والتطّرف». صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦.

• في الوسائط الإلكترونية:

الهامش: مريم العززي، «مهنة التّعليم»، صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦، الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦،
<http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/>.

تكراره: العززي، «مهنة التّعليم».

المراجع: العززي، مريم. «مهنة التّعليم». صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦. الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦.
<http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/>.

ذ- تحليل الكتب:

الهامش: عزت مرانكوزأوغلو، التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار،
مجلة كلية الإنهيات بجامعة نجم الدين أربكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣.

تكراره: مرانكوزأوغلو، «قضية الإعجاز العلمي».

المراجع: مرانكوزأوغلو، عزت. التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار،
مجلة كلية الإنهيات بجامعة نجم الدين أربكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣-٢٠٨.

ر- الرسائل الجامعية:

الهامش: محمد ديريك، «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوفي» (أطروحة دكتوراه، جامعة دو كوز أيلول، ٢٠٠٥)،
٣٠.

تكراره: ديريك، «المصلحة». ٧٨.

المراجع: ديريك، محمد. «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوفي». أطروحة دكتوراه، جامعة دو كوز أيلول، ٢٠٠٥.

ز- أوراق العمل المقدمة في المؤتمرات والمحاضرات:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥
تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

تكراره: كولتاكين، «الأسس الفلسفية».

المراجع: كولتاكين، علي. «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥
تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

إذا كان البيان منشوراً:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر» ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥
تشرين الثاني ٢٠١٥. (إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦)، ٣٣-٣٥.

تكراره: كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر.»

المراجع: كولتاكين، علي، «الأسس الفلسفية للفكر.» ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول. إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦.

س- موقع إلكتروني:

الهامش: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية» الاستفادة ٠٢ كانون الأول ٢٠١٥،

http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

تكراره: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية.»

المراجع: مركز البحوث الإسلامية. «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية.» الاستفادة ٢٠ كانون الأول ٢٠١٥.

http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

ش- المخطوطات:

الهامش: نجار زاده رضاء الدين مصطفى بن علي النقشبندي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩^أ.

تكراره: النقشبندي، رسالة، ورق. ١٩^أ.

المراجع: النقشبندي، نجار زاده رضاء الدين مصطفى بن علي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩^أ.

ص- طباعة طبق الأصل:

الهامش: كاليوليلي مصطفى علي، كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه الأخبار (أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤)، ٩٥.

تكراره: مصطفى علي، كنه الأخبار، ٩٨.

المراجع: مصطفى علي، كاليوليلي. كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه الأخبار. أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤.

