

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

Sayı / Number / 6: العدد • Yıl / Year / 2018: 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.
ميزان 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, İzmir 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, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Editör / Editor / رئيس التحرير

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Editör Yardımcıları / Assistant Editors / مساعداو رئيس التحرير

Doç. Dr. Mehmet DİRİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Dr. Öğr. Üyesi Eyup AKŞİT, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Dr. Öğr. Üyesi Hakkı KARAŞAHİN, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Prof. Dr. Bilal GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi, • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, University of St. Thomas, • Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, • Prof. Dr. Sukrija RAMIC, University of Zenica, • Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Doç. Dr. Sevgi TUTUN, İzmir 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 ASLAN, 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 AKGÜL, 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 ŞENGÜN, 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. Veddi AKYÜZ, Marmara Üniversitesi, • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, University of Oxford, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, Columbia University, • Prof. Dr. Zekeriyâ GÜLER, İstanbul Üniversitesi

Arapça Redaksiyon / Arabic Redaction / التدقيق اللغوي (اللغة العربية)

Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Dr. Öğr. Üyesi Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Dr. Öğr. Üyesi Suliman ALOMIRAT, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Öğr. Gör. Adem ÇALAR, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sekreteryâ / Secretary / سكرتارية

Arş. Gör. Muhammet Ferruh ORUÇ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Arş. Gör. Abdurrahman AKBOLAT, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Arş. Gör. Muhammed Taha TOPÇU, İzmir 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 ÖZTÜRK

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.

ميزان 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

İbn Rüşd'ün Şerh Külliyyâtı: Bir Mukaddime Denemesi

Averroes' Commentary Corpus: A Venture at Prolegomena

Haris MACIC..... 11-42

Şehrezûrî'nin Siyaset Anlayışında Temel Kavramlar: Yardımlaşma, Sevgi ve Adalet

Basic Concepts in the Political Understanding of Shahrazuri: Solidarity, Love and Justice

Selçuk GÜZEL.....43-55

Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi ve Varoluşçuluktaki Yeri

The Concrete Philosophy of Gabriel Marcel and Its Place in Existentialism

Zübeyir USTABAŞI..... 57-91

2012-2017 Yıllarında Türkiye'de Yapılan Hadis Tezleri Bibliyografyası ve Değerlendirilmesi

Bibliography and Evaluation of Hadith Dissertations in Turkey Between 2012 and 2017

Recep Emin GÜL93-123

Karahanlılar Devrinde Yetişmiş Orta Asya Fukahası ve Onların İdaredeki Yeri

Central Asian Fuqahas Educated in Karakhanids Period and Their Effect in Administration

Aiıtmamat KARIEV..... 125-138

الأَسَالِيبُ وَ الطَّرَائِقُ التَّرْبَوِيَّةُ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Hazreti Peygamber'in Terbiye Yöntemleri

Educational Methods and Patterns of Prophet Mustafa peace be upon him

Arif CUM'A - عارف جمعة 139-164

مسالك العلة القطعية والظنية

İlleti Tespit Etmenin Kesin ve Şüpheli Yolları

The Definitive and Inconclusive Methods of Identification of the Effective Cause (Masalik al-illa)

Yahya AL-HUORI - يحيى الحوري 165-200

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب

İsmail Hakkı ATÇEKEN, Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik

Ayşe UYGUN KURU 203-206

Herbert Allen GILES, Eski Çin'de Dinler

Rukiye BİLİCAN 207-208

YAZIM İLKELERİ / GUIDELINES / قواعد النشر

Yazım İlke ve Kuralları 209-214

Author Guidelines 215-219

قواعد النشر 220-224

Editörden

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

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*nin altıncı sayısını ilim dünyasının ilgisine sunmaktan mutluluk duymaktayız. Bir sayımızı daha tamamlamanın ve sizlerle paylaşmanın yanında İslam düşüncesine yaptığımıza inandığımız bu mütevazı katkı, mutluluğumuzun ana sebepleri arasındadır. Önceki sayılarda olduğu gibi bu sayının da zenginleşerek çıkması, öncelikle emek mahsulü bilimsel çalışmalarını dergimiz *Mizan* aracılığıyla siz değerli okuyucularımızla paylaşmayı tercih eden kıymetli yazarlarımız sayesinde mümkün olmaktadır. Yazıları baskıya hazırlama sürecinde mükemmelliğe doğru iyileşme düşüncesiyle bazı düzeltme ve düzenlemeler için zaman zaman yazarlarımızı rahatsız etmemize rağmen sabırla bunları yerine getirmelerini şükranla yâd etmek isterim. Bu ve benzeri katkılar, yazarlarımız da hak verecektir ki, dergimizin uluslararasılaşma sürecini önemli derecede hızlandıracak, burada yayımlanan yazıların etki değerini yükseltecektir. Bu anlayışın bir mahsulü olarak *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*nin ulusal ve uluslararası dizinlere ve veritabanlarına girme çalışmalarının hızlandığını belirtmek isterim. Dergimizin altıncı sayısının yayına çıktığı gün itibarıyla *Bielefeld Academic Search Engine (BASE)*, *Directory of Research Journals Indexing (DRJI)*, *Eurasian Scientific Journal Index (ESJI)*, *Academic Resource Index*, *idealonline*, *OpenAire* dizinleri Fakülte Dergimiz *Mizan'*ı taramaya başlamıştır. Önümüzdeki günlerden itibaren bunun alan dizinleri merkezli olarak artarak devam etmesini planlıyoruz.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*nin elinizdeki altıncı sayısında yedi araştırma, iki kitap tanıtım yazısı yer almaktadır. Araştırma yazılarımızın ilki, Dr. Öğretim Üyesi Haris Macic'in "İbn Rüşd'ün Şerh Külliyyâtı: Bir Mukaddime Denemesi" başlıklı makalesidir. Yazar burada, İbn Rüşd'ün bir Aristoteles şârihi olması hasebiyle filozof olarak görülüp görülemeyeceği tartışmalarına odaklanmaktadır. Bu çerçevede Macic, İbn Rüşd'ün şerhlerini sınıflandırmakta ve bunların temel özelliklerine işaret ederek İbn Rüşd'ün şerh projesinin felsefi anlamda önemine işaret etmektedir. İkinci yazı, Selçuk Güzel'in "Şehrezûrî'nin Siyaset Anlayışında Temel Kavramlar: Yardımlaşma, Sevgi ve Adalet" başlıklı çalışmasıdır. Güzel, İslam düşünce geleneğinin iki önemli okulundan İsrakiliğin temsilcilerinden Şehrezûrî'nin ameli hikmet içinde yer verdiği siyasetin temel kavramları olan yardımlaşma, sevgi ve adaleti ele almakta, sevgi temelli adalet ve siyaset düşüncesini ortaya koymaktadır. Araştırma yazılarının üçüncüsü, Zübeyir Ustabaşı'nın "Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi ve Varoluşçuluktaki Yeri" başlıklı yazısıdır. Yazar bu çalışmasında, Fransız varoluşçu düşünür Gabriel Marcel'in felsefi düşünce sistemini, özellikle de bu bağlamda öne çıkan "mutlak sen," "katılım," "öznel arası ilişki" ve "sır" gibi kavramları incelemektedir. Bu çalışmanın özellikle ülkemizdeki ateist olmayan varoluşçuluk araştırmalarına katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Dördüncü yazı, Araştırma Görevlisi Recep Emin Gül'ün kaleme aldığı "2012-2017 Yıllarında Türkiye'de Yapılan Hadis Tezleri Bibliyografyası ve Değerlendirilmesi" başlıklı bir araştırmadır. Alanında önemli bir boşluğu dolduran bu çalışmada, başlıktan da anlaşılacağı üzere, 2012 yılından 2017'e (dâhil) kadar

Türkiye’de hadis alanında yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinin kronolojik bibliyografyası çıkarılmakta ve bunların yıllara, üniversitelere ve konularına göre değerlendirmesi yapılmaktadır. Beşinci yazımız Aıtımmat Kariev’in “Karahanlılar Devrinde Yetişmiş Orta Asya Fukahası ve Onların İdaredeki Yeri” başlığını taşımaktadır. Yazıda Karahanlılar döneminde yetişmiş meşhur fukahanın isimleri ve bazı eserlerinin tanıtımı, bu fukahanın idaredeki yeri gibi konular ele alınmaktadır. Altıncı araştırma yazısı, Arif Cum’a’nın “الأَسَالِيبُ وَ الطَّرَائِقُ التَّربَوِيَّةُ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ” (“Hazreti Peygamber’in Terbiye Yöntemleri”) başlıklı Arapça kaleme alınmış çalışmasıdır. Yazar burada çocukluktan yetişkinliğe kadar Hz. Peygamber’in eğitim ve öğretim yöntemlerini araştırmaktadır. Bu sayının son araştırma yazısı ise Yahya el-Huori’nin “مَسَالِكُ الْعِلَّةِ الْفُطَيْعَةِ وَالطَّنِيَّةِ” (“İllet-i Tespit Etmenin Kesin ve Şüpheli Yolları”) başlığını taşıyan Arapça makalesidir. Yazı, fıkıh usulünde illet konusunu ele almaktadır. Yazar, geleneksel olandan farklı ancak fıkıh usulünün ruhuna daha uygun olduğunu iddia ettiği yeni bir illet ayırımı yapmaktadır. *Mizan*’ın altıncı sayısının Kitap Tanıtımları bölümünde ise iki tanıtım yazısı yer almaktadır. Bunlardan ilki, Ayşe Uygun Kuru’nun tanıtımını yaptığı İsmail Hakkı Atçeken’in *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik* başlıklı kitabına dairdir. Bu yazıyı, Emevi halifesi olarak 20 yıla yakın hüküm süren Hişâm b. Abdülmelik’in şahsiyeti, siyasi ve mali uygulamaları ile bayındırlık faaliyetleri hakkında araştırma yapan okuyucularımızın ilgisine sunuyoruz. Diğer tanıtım yazımız ise dergimiz için Rukiye Bilican’ın tanıttığı Herbert Allen Giles’in yazarlığını yaptığı Deniz Uludağ tarafından *Eski Çin’de Dinler* olarak Türkçe çevirisi yapılan kitaba ilişkindir. Bu çalışmanın Çin’deki dinlerin tarih içindeki gelişimi hakkında bilgi sahibi olmak isteyenlerin ve bu konuda araştırma yapanların birikimine katkı yapacağını düşünmekteyiz. Altıncı sayımız, önceki sayılarda da olduğu gibi, çalışmalarını dergimize göndermek isteyen kıymetli yazarlarımıza çalışmalarını düzenlemede rehberlik edecek Türkçe, İngilizce ve Arapça yazım ilkeleri ile son bulmaktadır.

Siz kıymetli okuyucularımız, bir kez daha hatırlatmak isteriz ki, altıncı sayımız dâhil dergimizde yayımlanan tüm yazılara, elektronik ortamda, <http://acikerisim.ikc.edu.tr:8080/xmlui/handle/11469/708> DSpace açığı sayfamızdan, <http://dergipark.gov.tr/mizan> ile <http://mizanulhak.org> internet adreslerinden ulaşabilir ve ilgilileriyle serbestçe paylaşabilirler.

Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi’nin altıncı sayısının çıkmasını yazılarıyla mümkün kılan çok kıymetli yazarlarımıza, herhangi bir karşılık beklemezsizin hakemlik yaparak mesailerini ayıran değerli hakemlerimize ve emek sahibi tüm mesai arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim. Bu vesileyle, gelecek sayılarımızda yayımlanmak üzere siz bilim insanlarının ilmi yöntemlerle kaleme aldığı her tür yazısına talip olduğumuzu, bunları ulusal ve uluslararası dizinler ve veritabanları aracılığıyla ilgilileriyle paylaşmaktan büyük mutluluk duyacağımızı ifade etmek isterim.

Gayret bizden, tevfik şanı yüce Allah’tandır.

Son sözümüz, âlemlerin Rabbi olan Allah’a (c.c.) hamd olsun.

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

Editör

Araştırma Yazıları
Research Papers
البحوث



İbn Rüşd'ün Şerh Külliyyâtı: Bir Mukaddime Denemesi

Öz: İslâm düşüncesi tarihinde Meşşâî geleneğini oluşturan filozoflar arasında İbn Rüşd birçok açıdan ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Kendisinden önce gelen el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, bu geleneğin en büyük temsilcileriyle kıyaslandığında İbn Rüşd, insanın tabii etkinliklerinden biri olarak felsefede Aristotelesçi “felsefe yapma” tarzını daha vurgulu bir biçimde sahiplenmektedir. Buna ilaveten, onun felsefi kitabetinin de büyük bir kısmının Aristoteles’in eserleri üzerine yazmış olduğu şerhlerden oluştuğu düşünülürse, İbn Rüşd’ün gerçek anlamda bir filozof olarak görülüp görülemeyeceği sorusu gündeme gelmektedir. Çağdaş araştırmacılar İbn Rüşd’ün entelektüel mirasını okurken bazen onun şârih kimliğini öne çıkararak, bazen de göz ardı ederek anlamaya çalışmaktadır. Bu makalede İbn Rüşd’ün “şârih” ve “filozof” kimlikleri yan yana getirilerek nasıl bir düşünce adamı olduğu üstünde durulduktan sonra, yeni bir perspektif eşliğinde onun Aristoteles şerhlerinin bazı temel özelliklerine dikkat çekilmiştir. Böylece, İbn Rüşd’ü anlamaya çalışan çağdaş bir okuyucunun maruz kaldığı, İbn Rüşd’ün düşüncesindeki felsefe-şerh “gerilimi” giderilmiş ve ona ait Aristotelesçi şerh külliyyâtının nasıl bir yaklaşımla ele alınması gerektiği açığa çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Aristoteles, Felsefe, Şerh, Mukaddime.

Haris
MACİC* 

Averroes' Commentary Corpus: A Venture at Prolegomena

Abstract: As a member of the Peripatetic tradition within the Islamic thought, Averroes appears as a distinctive figure in many respects. When compared to al-Fârâbî and Avicenna, undoubtedly two of the most prominent representatives of the tradition, Averroes evidently places greater emphasis on the Aristotelian style of “philosophizing,” in line with his view of philosophy as one of the innate human activities. Additionally, if we consider that Averroes’ philosophical writings almost completely consist of his Aristotelian commentaries, then, *ipso facto*, we are confronted with the dilemma of whether or not he can be labelled as a philosopher, in the true sense of the word. In the attempt to understand Averroan intellectual heritage today, most of the contemporary scholars tend to either overstress or completely ignore Averroes’ “commentatorial” character. In this study, I will try to offer a new perspective to the reader of Averroes’ commentary corpus by juxtaposing, and consequently reconciling his dual identity, that of philosopher and commentator. Furthermore, by acquainting the reader with the structure and peculiarities of Averroes’ commentary work, I will put forth a revised approach to it.

Keywords: Averroes, Aristotle, Philosophy, Commentary, Prolegomena.

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. E-Posta: haris.macic@ikc.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1969-3789>

Takdim

Klasik Yunan felsefî birikiminin karşısında Müslüman filozofların yaklaşımı en başından beri el-Kindî (ö. 873) tarafından belirlenmiş ve takip eden yüzyıllarda aşağı yukarı aynı kalmıştır. Bu yaklaşım, bir taraftan bir ilim olarak felsefenin bir hakikat arayışı şeklinde algılanmasını öngörürken, diğer taraftan “felsefe yapma”yı temel insanî etkinliklerden biri olarak addetmektedir. Bu şekilde felsefenin evrenselliği ön plana çıkarılmış, bütün tarihî, coğrafi ve kültürel mesafeler anlamsızlaştırılmıştır. Bir düşünce adamı olarak İbn Rüşd’ün (M. 1126-1198) de aynı kanaatleri paylaşacağını tahmin etmek zor değildir. Onun tarafından da söz konusu felsefî etkinlik (*fi’lu’l-felsefe*) insanın tabîî durumlarından biri olarak değerlendirilmiş ve bu felsefî etkinlik “varlıkların ve onların bir Yaratıcı’ya delalet etmeleri bakımından araştırılması” (*en-nazar fi’l-mevcûdâtı ve i’tibârihâ min ciheti delâletihâ ‘ale’s-Sânî*) şeklinde tanımlanmıştır.¹

Bununla beraber, İbn Rüşd düşüncesinin felsefî içeriği, kendisinin de birçok defa altını çizmiş olduğu üzere, Aristoteles felsefesine matuftur. İbn Rüşd’ün nazarında, gerçek anlamda felsefe ismini hak eden tek felsefe Aristoteles felsefesidir. Günümüzde araştırmacıların bir kısmı, İbn Rüşd’e ait bu felsefe tanımını, onun felsefî kitabetini ve Aristoteles’le ilişkisini göz önünde bulundurarak, onun gerçek anlamda bir filozof sayılamayacağı yönünde fikir beyan etmektedir. Bu nedenle, bu makalede öncelikle bu görüşün bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Ardından Aristoteles’in felsefî mirası üzerine İbn Rüşd’ün yazdığı şerh külliyyatını tanıtarak, bu külliyyâtın nasıl bir düşünce projesinin ürünü olduğu ve nasıl bir bütün oluşturduğu üzerinde durulacaktır. Bu şekilde, bir taraftan İbn Rüşd’ün düşünsel karakteri ile düşünce tarihindeki yeri ve önemi açığa çıkarılırken, diğer taraftan onun felsefî mirasının nasıl okunması ve anlaşılması gerektiği noktasında bütüncül bir perspektif sunulmaya çalışılacaktır.

1. “Şârih Filozof” İbn Rüşd

Bugün felsefecilerin ve felsefe tarihçilerinin Aristoteles düşüncesiyle ilgilenmesi, çoğu zaman antik Yunan kültürünü ve düşünce hayatını anlamaya yöneliktir. Bu yönüyle bu ilgi sıkça tarih bilimine has bir merakla sınırlıdır. Güncel felsefî sorunlara ışık tutmak üzere Aristoteles düşüncesini araştıran insanların sayısı, Aristotelesçiliğin geçmişine nazaran oldukça azdır. Bunun aksine, İbn Rüşd’ün ve 17.

1 İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, tah. Muhammed ‘A. el-Câbirî (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-‘Arabîyye, 1997), 85.

yüzyıla kadar bütün Aristoteles şârihlerinin Aristoteles düşüncesi ile ilgilenmesi tamamen farklı bir motivasyonun ürünüdür. Şârihlerin nezdinde Aristoteles metni, uzak bir kültürün ürünü olarak tarihî bir dokümandan ziyade, hâlihazırdaki en derin felsefî endişe ve sorunların anlaşılmasında ve çözümlenmesinde göz ardı edilemez değere sahip, güncel bir felsefî birikimi temsil etmiştir. Bu doğrultuda İbn Rüşd'ün Aristoteles külliyyâtını şerh etmeye karar vermesi tarihî veya filolojik bir araştırma teşebbüsü değil, her şeyden önce devam eden ve kişisel bir boyutu olan bir varlık araştırmasının doğal bir parçasıdır.

İbn Rüşd'ün varlık araştırmasına (felsefeye) büyük ölçüde başka bir filozofun (Aristoteles) eserleri üzerinden -yani bu eserlere şerh yazarak- devam etmesi, onun gerçekte bir filozof olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesini gündeme getirmektedir. Günümüzde birçok araştırmacı tarafından İbn Rüşd'ün entelektüel üretimi şârih kimliği ile sınırlanmakta ve modern Aristoteles çalışmaları bağlamındaki tarihî rolü ile kayıtlanmaktadır.² Diğer taraftan, Aristoteles felsefesine yönelik modern araştırma metodları ve imkânları doğrultusunda, geçmişte büyük öneme sahip olmuş şerh olgusu neredeyse tamamen dışlanmaktadır. Bunun yerine, tarih, filoloji ve antropoloji çalışmaları sayesinde antik Yunan toplumunun kültürü, dini ve sosyal organizasyonu vb. konulardaki artan bilgimiz Aristoteles metnini açıklayıcı yegâne dış unsurlar addedilmektedir. Bu doğrultuda, bazı araştırmacıların gözünde İbn Rüşd'ün Aristoteles'i tercümeler aracılığıyla okuması ve ondan farklı dinî ve kültürel bir muhitte bulunması, onun Aristoteles'in gerçek düşüncesine tam anlamıyla nüfuz etmesini imkânsız kılmıştır.³ Bu tür aşırı ifadeler, felsefede şerh tekniğinin entelektüel bir faaliyetten ziyade basit bir filolojik enstrüman olarak addedilmesinden kaynaklanmaktadır.

2 Çarpıcı bir örnek olarak, Steven Harvey'nin de fark etmiş olduğu üzere, 1995'te Jonathan Barnes'in editörlüğünde yayınlanan *The Cambridge Companion to Aristotle* adlı kapsamlı çalışmanın sonunda bulunan ve 1500 girdiden oluşan bibliyografyada bir tane İbn Rüşd eseri bulunmamaktadır; bkz. Steven Harvey, "Conspicuous by his Absence: Averroes' Place Today as an Interpreter of Aristotle," *Averroes and the Aristotelian Tradition* içinde, ed. Gerhard Endress vd. (Leiden: Brill, 1999), 48-49.

3 Dimitri Gutas, "On Translating Averroes' Commentaries," *Journal of the American Oriental Society*, 110 (1990): 94. Gutas'ın, İbn Rüşd'ün *Kitâbu'ş-Şîr* (Poetik) şerhi ekseninde dile getirdiği bu iddiaların kısmen cevaplanması için bkz. Charles E. Butterworth, "Translation and Philosophy: The Case of Averroes' Commentaries," *International Journal of Middle East Studies*, 26/1 (1994): 19-35. Bununla beraber, *Kitâbu'ş-Şîr* dışındaki tercümelerin genellikle çok sayıda olması ve oldukça iyi bir şekilde yapılmış olması İbn Rüşd'ün dil engeli ekseninde yargılanmasının önüne geçmektedir. Diğer taraftan, İbn Rüşd'ün felsefe ve teolojiyi (kelâm) titiz bir şekilde ayrı tutmaya çalıştığını hatırlayacak olursak, onun Aristoteles'ten farklı bir dine mensup olmasının da şârih kimliğine halel getirmesinin söz konusu olmayacağını söyleyebiliriz. Gutas'ın bu ve benzeri iddialarının cevaplanmasının bir örneği için bkz. Harvey, "Conspicuous by his Absence," 41-46.

Her şeyden önce, İbn Rüşd gerçekten de bir Aristoteles şârihidir ve felsefî fikirlerinin büyük bir kısmını yazdığı şerhlerde serdetmiştir. Ancak iki filozof arasındaki ilişkinin bu şekilde tek boyutlu olarak izah edilmesi çok sığ bir yaklaşım olur. Aynı zamanda ilişkiyi basit bir üstad-talebe münasebetine indirgeyerek, ilişkinin gerçek mahiyetini iyice gözden kaçırabilir. “İbn Rüşd, başka bir filozofu veya felsefî sistemi değil de niçin Aristoteles’i tercih etmiştir?” sorusu bu anlamda can alıcı bir öneme sahiptir; ikisi arasındaki münasebeti doğru bir perspektife yerleştirir ve etkinlik rolünü İbn Rüşd’e verir. Bu bakış açısını benimsedikten sonra, diğer tarafa geçip Aristoteles felsefesinin İbn Rüşd’ün zihin dünyasındaki karşılığının ne olabileceğine bakalım.

İmdi, her ne kadar Aristoteles felsefesinin ilk bakışta dağınık bir görünüm içinde olduğunu söylemek mümkün ise de diğer taraftan bu felsefe sistematik bir tetkiki kaldıracak kapsam ve tutarlılığa sahiptir. Bu felsefeyi tek başına inceleme konusu yaptığımız zaman onun birçok açıdan sınırlı olduğunu fark etmek mümkündür. Bu felsefenin uğraştığı problemler, bu problemlerin sunuluş biçimi, bu problemlere tekabül edebilecek çözümleri üreten ilkeler, bu çözümlerin olgunlaştırıldığı ve sonuçların ispat edildiği özel tahkik ve tasdik metodları söz konusu sınırlılığı belirleyen hususlardan bazılarıdır. Bununla birlikte, herhangi bir felsefeyi tek başına ele aldığımızda benzer bir tablo ile karşı karşıya kalabiliriz. Diğer taraftan, bir felsefî sistemin metoduyla ilgili detaylı bir bilgi bize, bu sistemin çözmeye çalıştığı problemlerin dışındaki problemlere de bu metodu uygulama imkânını sağlar ve böylece söz konusu sistemin veya felsefenin sınırlarını genişletmemiz mümkün olur. Böylesi bir yaklaşım bir felsefenin dogmatize olmasının önüne geçmekle birlikte, yeni felsefî ürünlerin ortaya çıkmasında eski metodolojilerin barındırdığı potansiyeli de keşfetmemize yardımcı olur.

İbn Rüşd ve Aristoteles arasındaki ilişkiyi böyle bir düzlemde değerlendirmemiz daha uygun olur. Eğer İbn Rüşd’de bir Aristoteles hayranlığından söz etmek durumunda kalsak da bu her şeyden önce Aristoteles’in “felsefe/ilmin âleti” durumundaki mantık araştırmasına yönelik bir hayranlıktır.⁴ İbn Rüşd’ü cezbeden

4 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs*, tah. Cîrâr Cihâmî, *Telhîsu Mantiki Aristû I-V* içinde (Beyrut: Dârul-Fikri'l-Lubnânî, 1992), 213. D. Urvoy’un aktardığına göre, Aristoteles “hayranlığı” noktasında İbn Rüşd’e ilk eleştiriler Endülüslü İbn Seb’in (ö. 1270) tarafından yöneltilmiştir; bkz. Dominique Urvoy, “İbn Rushd,” *History of Islamic Philosophy I-II* içinde, ed. Sayyed H. Nasr vd. (Londra: Routledge, 1996), 333. İbn Rüşd’ün *De Anima*’ya yazdığı büyük şerhte Aristoteles’in insanî kemalin en üst mertebesinde bir örneği olduğu yönündeki ifadesi ise bulunduğu bağlamdan koparılarak istismar edilmiştir. Burada İbn Rüşd, heyûlânî aklın saf bilkuvvelik durumundan bilfiil durumuna geçmesi (dolayısıyla tam potansiyelini ortaya çıkarması) bağlamında aklın nihaî imkânlarından bahsetmektedir. Bu doğrultuda, Aristoteles’in felsefî eserlerinde sergilediği üstün aklı kabiliyet-

diğer bir husus ise mantık araştırmalarında ortaya çıkarılan ilkelerin Aristoteles felsefesinin bütün unsurlarını tek ve sistematik bir yapıda toplayabilme potansiyelidir.⁵ Bu doğrultuda İbn Rüşd, Aristoteles'in bu sistemi inşa etmesindeki en önemli yapı taşının mantık ilmi (ve özellikle burhân teorisi) olduğunu fark etmiş ve buna göre kendi şerh faaliyetinde de mantık ilmine özel bir yer ayırmıştır.

Şu halde "Niçin Aristoteles?" sorusuna İbn Rüşd'ün vereceği cevap, bir felsefi ürün olan Aristoteles düşüncesinin ortaya çıkmasını sağlayan yöntemin kemâli ile söz konusu yöntem ve ürünün arz ettiği bütünlüğü vurgulayıcı olacaktır. Bir şârih olarak onun, asla tek tek paragrafları veya meseleleri bağlamsız ve izole edilmiş bir şekilde değerlendirmedini görüyoruz. İbn Rüşd, daima sistemin bütününe gözetken, değerlendirme ve argümanlarını belirli bir çerçeve dâhilinde yapmaya özen gösteren bir profil çizmektedir.⁶

Bu başlık altında cevaplandırmak istediğimiz esas soruya gelecek olursak, İbn Rüşd özelinde şerh ve felsefe, şârih ve filozof kimlikleri nasıl bir ilişki arz etmektedir? Felsefe ile yakından ilgilenen birisi olarak, varlık araştırması söz konusu olduğu zaman birçok filozofun aksine İbn Rüşd niçin şerh tekniğini tercih etmiştir? Tabiri caizse, şerhin olduğu yerde felsefeden hangi anlamda bahsedilebilir sorusunun sorulması gereklidir. Şüphesiz bu sorulara cevap vermek, ancak İbn Rüşd'de şerh olgusunun bazı kilit özelliklerini incelemek, sebep ve amaçlarını ortaya çıkarmakla mümkündür.

İbn Rüşd'ün felsefi kitabetine göz atıldığında, Aristoteles eserlerine yazdığı irili ufaklı şerhlerin bu alandaki üretiminin büyük bir kısmını oluşturduğu kolayca tespit edilmektedir. Bununla beraber, şerh formatında olmayan risaleleri dahi, yine Aristoteles düşüncesindeki bazı tartışmalı meselelerin açıklanmasına yönelik kaleme alındığı görülmektedir. Hatta İbn Rüşd'ün tıp ve hukuk gibi diğer alanlarda bile sıklıkla şerh tekniğine başvurduğu gözlemlenmektedir. Şerh tek-

ler karşısında İbn Rüşd hayranlığını dile getirmektedir; bkz. İbn Rüşd, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristû*, Latince'den Arapça'ya çev. İ. el-Ğazâlî (Tunus: el-Mucme'u'l-Tûnisi li'l-'Ulûm ve'l-Âdâb ve'l-Funûn "Beytu'l-Hikme," 2000), 260-261. Benzer bir gönderme için bkz. İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tabî'a*, tah. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938-52), 7:5-10 (Bundan sonra: *Tefsîr*; ayrıca sayfa numaraları ile birlikte gönderme yapılan kısmın satır numaraları de verilecektir. Buna göre, burada sayfa 7'deki 5-10 satırlarına gönderme yapılmaktadır).

5 Muhammed 'A. El-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 279. Günümüzde Aristoteles araştırmacılarının ekseriyeti böyle bir kanaatin yanlış olduğunu savunmaktadır. Kısacası Aristoteles'in çeşitli ilim sahalarındaki bütün çıkarımları mantık ilminde geliştirdiği ilim metodolojisi (aklı kıyas) ile doğrulanamaz. Örnek bir değerlendirme için bkz. Jonathan Barnes, *Aristotle*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), 27-31.

6 Roger Arnaldez, *Averroes: a Rationalist in Islam*, İng. çev. David Streight (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 32.

niğinin İbn Rüşd'ün felsefî kitabetine bu ölçüde domine etmesinin nedeni, onun Aristoteles felsefesine nasıl bir gözle baktığı ile yakından alakalıdır. İbn Rüşd'ün Aristoteles felsefesini "felsefe ismini gerçek anlamda hak eden tek felsefe" şeklindeki ifadelerle yüceltmesi, bu felsefenin ulaştığı sonuçların yanı sıra, Aristoteles'in bu sonuçları elde etmek için izlediği yola dikkat çekmek içindir. Bundan dolayı, İbn Rüşd'ün şerh projesinde mantık kitaplarının şerhleri en çok sayıda olduğu gibi, müstakil risalelerinin büyük bir kısmı da mantık problemleriyle ilgilidir.⁷ Bu durum – Meşşâîler olsun Peripatetikler olsun – İbn Rüşd'ün öncellerinin felsefî kitabetine de aynı şekilde karşımıza çıkmaktadır.⁸

İbn Rüşd'ün gözünde, Aristoteles'in ilim teorisi ve "felsefe yapma usulü"nün esaslarını belirlediği mantık sahasındaki diğer metodolojik enstrümanlar evrensel bir tabiata sahiptir. Bu yönüyle Aristoteles, kendisinden önce ve sonra hiçbir insanın başaramadığı düzeyde, her zaman ve ortamda geçerli olacak bir felsefe metodolojisini kurmayı başarmıştır. İşte bundan dolayı, Aristoteles felsefesi diğer bütün "felsefe"lerden üstün ve hataları en az olandır (*ekallu'l-mezheb şukûkan*).⁹ Dolayısıyla Aristoteles düşüncesi herhangi bir anlamda "felsefenin sonu"nu temsil etmemektedir. Böyle bir felsefe tasavvuru doğrultusunda İbn Rüşd, bir taraftan Aristoteles'in ulaştığı sonuçları yeni bir entelektüel ortamda sarahatle ortaya koymaya çalışırken, diğer taraftan bu yeni entelektüel ortamın özel taleplerini karşılamak için Aristoteles'in çizdiği çerçeve dâhilinde yeni felsefî çözümler üretmeye çalışmaktadır.¹⁰ Yine aynı felsefe tasavvuru doğrultusunda İbn Rüşd, Aristoteles metinlerinde bazı iç (metnin düzensizliği, tercümeler vs.) ve dış (şerh katmanları) etkenlerin sebep olduğu anlam kapalılığını ortadan kaldırmak için şerh tekniğini en uygun araç olarak görmüştür.

İbn Rüşd'ün felsefe kitabetine şerh tekniğinin işlevini böylece tasvir ettikten sonra, bir "otorite"ye (filozof veya metin) yönelik şerh faaliyeti ile devam eden bir varlık araştırmasının felsefî değerinin ne olabileceği meselesine geçebiliriz. İki

7 İbn Rüşd'ün Aristoteles düşüncesinde en çok değer verdiği hususun, bu felsefenin öngördüğü "menhec" ile alakalı olması hakkında bir değerlendirme için bkz. Muhammed B. Mûrâd, *İbn Rüşd Feylesüfên Mu'âsiran*, (Kahire: Mısru'l-Arabiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2002), 1-2.

8 "Meşşâî" nitelemesi her ne kadar Yunanca "Peripatetikos" tabirinin doğrudan çevirisi olsa da bu çalışmada Meşşâî veya Meşşâîlik tabirleri, diğer dönemlerde faaliyet gösteren Aristotelesçi filozoflardan ayırmak üzere İslâm düşüncesindeki Aristotelesçi filozofları kasden kullanılmıştır. "Peripatetik şârihler" tabiri ise burada Afrodias ve Themistios başta olmak üzere, Neoplatonist Aristotelesçi şârihlerden önce faaliyet gösteren ilk Aristoteles şârihlerini ifade etmektedir.

9 *Tefsîr*, 1497:10.

10 Benzer değerlendirmeler için bkz. Muhammed el-Misbâhî, *el-Vechu'l-Âhar li-Hadâseti İbn Rüşd*, (Beyrut: Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1998), 75-79.

entelektüel faaliyet olarak şerh ve felsefe karşı karşıya getirildiğinde, bazı önemli noktalarda birbirinden farklı oldukları kolayca görülebilir. Öncelikle, en geniş anlamda, her yazı ve sözün bir şerh olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın, kendisinin dışında bir gerçekliğin varlığını kabul edip bu gerçekliği yazılı veya sözlü olarak ifade etmeye çalışması, bu gerçekliğin "şerh" edildiği anlamına gelmektedir. Bu anlamda her yazar (veya konuşmacı) bu gerçekliğin şârihidir.

Ancak şerhin bu geniş anlamı, buradaki değerlendirmenin dışında kaldığını belirtmek gerekir. Burada şerh, İbn Rüşd'ün felsefî kitabeti özelinde, kaynak metnin tazammun ettiği anlamın araştırılmasıdır; "nass"ın delâletlerini belirleme ve açıklama işidir. Başka bir ifade ile şerh, isimlerin anlamlarını etrafındaki diğer isimlerle ve tarihî süreçte biriken delâletleriyle bitleştirme işidir. Şerh, bu yönüyle "nass"ta içkin olarak bulunan anlam, isim ve delâletleri arasındaki denklitten ileri gelen çeşitli formların üretilmesi yoluyla "nass"ı anlama teşebbüsüdür. Bu doğrultuda şerh, etkinliği bu üç unsur (anlam-isim-delâlet) arasında sıkışan bir entelektüel faaliyet olarak "nass"ın seviyesindedir; felsefe ise doğrudan gerçekliğe yönelen epistemolojik süreçleri ifade eden bir entelektüel faaliyet olarak, bir "nass"a bağımlı olmak bir yana, bizzat kendi "nass"ını üretmektedir. Bu anlamda şerh ve felsefe arasındaki fark, birisi delâletleri doğru bir şekilde tespit ederek "anlam"a ulaşmaya çalışırken (şerh), diğeri söz ve gerçeklik arasında bir denklik kurgulayarak "hakikat"e ulaşmayı hedeflemektedir (felsefe). Özetle, felsefe bir yaratma eylemi, şerh ise sâbık bir yaratmayı koruma eylemidir.¹¹ Bu açıdan felsefe ve şerh birbirinden farklı, hatta birbirine zıt olan iki entelektüel faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir taraftan, burada ana hatlarıyla verilen salt felsefî yaklaşımı Aristoteles ile özdeşleştirecek olursak, diğer taraftan burada teorik çerçevesi çizilen şerh yaklaşımının İbn Rüşd'ün şerh faaliyeti karşısında oldukça yetersiz kaldığı teslim edilmelidir. Bu yetersizliği tasvir etmek için, bir "nass"a yönelik benimsenebilecek iki farklı şerh yaklaşımı arasında bir ayırım yapmak gereklidir. Birinci yaklaşıma göre şârih, bir önceki paragrafta verilen çerçeveye uygun olarak, "nass"ı anlama yönünde delâletleri araştırır ve gerekirse onları yeniden yapılandırırken, "nass"ın sınırları içinde kalmaya özen gösterir; ona alternatif üretmeye kalkışmaz. Bu yaklaşımı benimseyen bir şârih, "nass"ın karşısındaki edilgenliğini kabul eder ve faaliyetini sadece "açıklama" düzeyinde yürütür. Bu yaklaşımın daha çok kutsal metin şerhlerinde (tefsîr) benimsendiği söylenebilir. İkinci yaklaşıma göre ise yukarıda bahsedilen bütün şerh olanaklarını kullanmakla birlikte, şârih "nass"ın delâlet ve tertibini değiştirerek "nass"ın esaslarını yeniden gözden geçirmeye te-

11 El-Misbâhî, *el-Vechu'l-Âhar li Hadâseti İbn Ruşd*, 74.

şebbüs edebilir. Böylece bu yaklaşımla şârih, başka bir ortamda üretilen “nass”ı yeni ortamın ilmî gereklerine uygun olarak yeniden inşa eder. İbn Rüşd’ün şerh faaliyetine baktığımız zaman bu yaklaşımlardan ikincisine daha yakındır.

Buna göre, İbn Rüşd’ün doğrudan “gerçekliğin şârihi” / filozof olarak addedilmesi bu anlamda mümkün olmasa da onu sadece başka bir filozofun yazdıklarının anlamını araştıran bir tarihçi /filolog rolüyle tasvir etmek de mümkün değildir. İbn Rüşd’ün Aristotelesçi felsefî metodolojinin üstünlüğüne dayanan özel felsefe tasavvuru ve kendisini Aristotelesçi şerh geleneğinin özel bir “an”ında bir hakem olarak tayin etmesi, şerh kitabebinin bızatıhi felsefe değil, söz konusu metodolojinin potansiyel işlevselliğini gözler önüne sermeye yönelik bir teşebbüs olduğunu göstermektedir. Buna göre, İbn Rüşd’ün şerh faaliyeti geçmişe yönelik düzeltici, geleceğe yönelik ise felsefî araştırmanın usulünü tayin edicidir. Başka bir ifadeyle, bir taraftan Aristoteles’in temellerini attığı felsefî araştırma yöntemleri terkedildiğinde karşılaşılan felsefî çıkmazlara dikkat çekilirken, diğer taraftan bu yöntemlerin bizi gelecekte yine “hakikat”e götüreceği vaad edilmektedir.

Toparlamak gerekirse, en geniş anlamda bir varlık araştırması olarak tabir edilebilecek olan felsefede, İbn Rüşd’ün Aristoteles düşüncesine matuf bir şekilde faaliyet göstermesi ve felsefî kitabebini şerh tekniği ile sınırlı tutması, onun yalın anlamda bir filozof olarak ele alınamayacağını göstermektedir. Bu yalın anlam, filozof adayının başka bir “otorite”yi aracı olarak kullanmadan dolaysız olarak gerçeklikle ilgilenmesini gerektirdiğini varsaymaktadır. Ancak İbn Rüşd Aristoteles mirasını, felsefî araştırma usulünü önceleyerek okumakta olup felsefenin son bulmasının önüne geçmektedir. Bu açıdan o, bir taraftan felsefî araştırmanın Aristotelesçi bir “bilinç”le devam etmesini şart koşarken,¹² diğer taraftan felsefenin dogmalaşmadan sonsuza kadar devam edebileceğini ilan etmektedir. Bu anlamda İbn Rüşd, Aristotelesçi bir filozof veya bir “şârih filozof”tur.

12 Aristoteles felsefesinin sonraki nesiller tarafından şerh konusu yapılmasının nedeni olarak birt çok husus sayılabilir. En kapsamlı olanı ve kuşkusuz en başta geleni ise Aristoteles’in, W. Jaeger’in ifadesiyle, “yepyeni bir felsefî bilinç” oluşturmuş olmasıdır. Bkz. Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, (Oxford: Oxford University Press, 1962), 3. Başka bir deyişle, felsefenin “tekvin çağı”nda Platon varlıkların tecrübeye konu olan durumlarını “ideal” durumlarının bir yansıması olarak değerlendirerek insanın felsefî etkinliğini saf rasyonalist bir alana yönlendirirken, buna mukabil Aristoteles söz konusu felsefî etkinliğin empirik verileri dikkate almak zorunda olduğunu kabul etmiş ve her felsefî açıklamanın bu veriler üzerinde bina edilmesinin zaruretine vurgu yapmıştır. Aristoteles, tabiatı öncelemekle birlikte tabiatüstü (metafizik) şeyleri tabiatla ilişkisi düzleminde açıklarken, Platon ise tabii şeyleri onların ulvî âlemin karşısındaki durumu bağlamında incelemektedir. Bkz. Taneli Kukkonen, “Aristotle and Aristotelianism,” *The Classical Tradition* içinde, ed. A. Grafton vd. (Cambridge: Belknap Harvard University Press, 2010), 72.

1.1. Şerhlerde İbn Rüşd'ün Özgünlük Alanları

İbn Rüşd'e gelene kadar Aristoteles metni üzerinde bin yılı aşan kesintisiz bir şerh geleneğinin varlığı başlıca iki hususa işaret etmektedir. Birincisi, Aristoteles düşünce sisteminin, iki bin yıla yakın bir süre boyunca, farklı kültürlerde yetişen birçok düşünce adamının felsefî faaliyetini belirleyebilecek "otoriter" bir yapıya sahip olmasıdır. Aristoteles düşüncesinin bu otoriter yapısı, bu düşüncenin "içeriğinin" yüksek felsefî değer taşıdığı yönündeki kanaatlerden ileri gelmektedir. İbn Rüşd'ün Aristoteles külliyyâtını şerh etmeye değer bulmasının arkasındaki temel sâikler de bu çerçevede anlaşılmalıdır.¹³ Aristoteles metninin şerh edilmesini gerekli kılan ikinci husus ise Aristoteles düşüncesinin aktarıldığı materyalin birçok açıdan noksanlıklarla mâlûl olmasıdır. Aristoteles metninin barındırdığı malum güçlükler, bu metnin tekrar tekrar şerh edilmesini gerekli kılmıştır. Buna, bu düşüncenin nesilden nesile, kültürden kültüre aktarılırken uğradığı değişiklikler de eklendiğinde, İbn Rüşd'ün nezdinde şerh tekniğinin diğer tercih nedenleri de kendini belli etmektedir.¹⁴

Öncelikle İbn Rüşd'ün düşünce mirasının tamamının –hangi formatta olursa olsun– Aristoteles veya başka birisine ait değil, bizzat İbn Rüşd'e ait olduğu gerçeğinin teslim edilmesi gerekmektedir. Onun felsefe alanında Aristoteles'e ve onun düşüncesine üstün bir yer atfetmesi, başlı başına İbn Rüşd'e ait bir felsefî kanaat özelliğini taşımaktadır. Bununla beraber, Aristoteles düşüncesine yazılmış şerhlerde, bu düşünceye İbn Rüşd'ün özgün felsefî katkılarını ayırtırmak her zaman kolay değildir. Diğer taraftan, Aristoteles'in felsefî söyleminin girift yapısı, birçok üstü kapalı göndermenin neden olduğu belirsiz delâletlerin çokluğu, sıkça yapılan özetler, konuların yarıda kesilmesi vb. durumların oluşturduğu fikrî "boşluklar," bir şârihi, şerhin de ötesinde bizzat fikir üretmeye sevk etmektedir. *Metafizik* özelinde ise materyalin tamamlanmamış olması, geçirdiği birçok edisyon denemesi ve bu eserin işlediği konunun tabiatı gereği söz konusu "boşluklar" daha da sık olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Rüşd'ün, Aristotelesçi bir şârih kimliğinin ötesinde, özgün felsefî fikirlerinin bizzat şerhlerde bulunduğu inanan bazı araştırmacılar ise onun tercih ettiği

13 El-Misbâhî'ye göre, Aristoteles ile şârihlerin arasındaki ilişki bir nevi fiil – infial ilişkisi düzleminde ele alınabilir. Aynı şey kaynak metin ile şerh arasındaki ilişki için de geçerlidir; bkz. el-Misbâhî, *el-Vechu'l-Âhar li Hadâseti İbn Rüşd*, 72.

14 Ruth Glasner bu durumu İbn Rüşd'ün *Fizik* şerhleri özelinde oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır; bkz. Ruth Glasner, *Averroes Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), 3-5.

şerh formatları arasında bir ayırım gözetmektedir. Buna göre, Aristoteles metninin tamamını alıntılıyıp cümle cümle ilerleyen şerhlerde (*tefsîr*), kaynak metnin tertibinin ve akıl yürütmelerinin zorunlu olarak takip edilmesi sonucu, şârihin öznel müdahaleleri için çok kısıtlı bir alan mevcuttur. Diğer taraftan, özellikle *cevâmî* formatında İbn Rüşd'ün elinin daha serbest olduğu ve bunun sonucunda Aristoteles düşüncesini özgün bir şekilde yeniden yapılandırabildiği görülmektedir. *Cevâmî*lerle beraber İbn Rüşd'ün müstakil risaleleri de onun bu nisbî bağımsızlığının öne çıktığı yerler olarak değerlendirilebilir.¹⁵

Bu tür değerlendirmelerin haklılık payı olsa da başka bir açıdan bakıldığında *tefsîr* şerhleri İbn Rüşd'ün kendi felsefi görüşlerini ortaya koymak için elverişli bir yer olmuştur. Öncelikle format açısından bu tür çalışmaların en kapsamlı olması itibarıyla, İbn Rüşd kaynak metnin hedeflediği anlamı açıkladıktan sonra, ilgili konuda sâbık şârihlerin katkıları veya yanlış yönlendirmelerini ele almakta ve kendi benimsediği görüşün gerekçelerini sıralayabilmektedir. Bunun yanında, daha önce bahsedilen ve Aristoteles metninin içkin olarak sahip olduğu anlatım kopuklukları, girift ifadeler, delâletlerin belirsizliği vb. hususlar İbn Rüşd için başlı başına bir ihdâs alanı açmıştır.¹⁶ Buna ilaveten, İbn Rüşd sıkça Aristoteles'in söylediğinin de ötesine geçerek, Aristoteles'in suskun kaldığı veya bilerek kesin bir dil kullanmaktan çekindiği bazı meseleleri de açıklığa kavuşturmak istemektedir.¹⁷ Örneğin, *Metafizik*'in Zeta ve Lambda kitaplarının şerhleri, İbn Rüşd'ün bu anlamda oldukça etkin olduğu yerlerden bazılarıdır. Buna ilaveten, *Metafizik* ve *Fizik* tefsirlerindeki kozmik akıllar meselesi veya *De Anima* tefsirindeki akıl nazariyesi, Aristoteles'ten ziyade İbn Rüşd'ün ismiyle anılmaktadır.¹⁸

15 Bu yöndeki değerlendirmelerle sıkça karşılaşılıyor olsak da burada örnek teşkil etmesi açısından bkz. Arnaldez, *Averroes: A Rationalist in Islam*, 31; Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 226.

16 Benzer değerlendirmeler için bkz. Charles Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*, (Leiden: Brill, 1986), 1-2 ("Introduction" kısmı); Massimo Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 47.

17 Leaman'a göre, Aristoteles bir meselenin gerçek doğası hakkında tereddüt içinde kaldığında sıkça spekülâtif bir dil kullanmakla yetinmiştir. Daha sonra gelen şârihler için bu tür yerler kendi felsefi anlayışlarını konuşturmaları açısından oldukça verimli olmuştur; bkz. Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, 227-228. İbn Rüşd'ün şu sözleri de bu hususu vurgulamaktadır: "Bu şeyi Hakîm [Aristoteles] bahislerden hiçbir bahiste açıkça dile getirmese de onun sözlerinin verdiği [anlam] budur." Bkz. *Tefsîr*, 1474:7-8.

18 Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, 47-48; Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, 226-227. Bu konu hakkında derli toplu bir değerlendirme için bkz. Arthur Hyman, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler," çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002): 47-57.

2. İbn Rüşd'ün Şerh Projesi

Düşünce tarihi boyunca Aristoteles felsefesine “müdâhil” olan unsurların ayıklanması ve öngördüğü metodolojiye dayalı olarak yeniden yapılandırılması, İbn Rüşd için kendi felsefi araştırmasının öncelikli hedefi olmuştur. İbn Rüşd'ün gözünde, böylesi bir projenin başarıya ulaşması için kullanılabilecek en etkili enstrümanlardan birisi kuşkusuz şerh tekniğidir. Bu şekilde, geçmişteki çeşitli felsefi ekol ve temayüllerin ürünü olan “müdâhil unsurlar” kolaylıkla ayıklanabilecek ve gerçek felsefenin (Aristoteles felsefesinin) sahip olduğu ilmî imkânlar asgari müdahale ile açığa çıkarılabilecektir. Başlıca bu iki dinamikle nitelenebilecek olan İbn Rüşd'ün şerh projesi, düşünce tarihinde farklı kapsam ve amaçlarla birçok Aristotelesçi filozof-şârih tarafından denenmiş ve az çok başarıya ulaşmıştır. Tarih boyunca farklı ideolojik ve ilmî ortamların empoze ettiği entelektüel meydan okumaları karşısında Aristoteles felsefesini savunmaya ve ilmî imkânlarının altını çizmeye devam eden düşünürler, bugün *Aristotelesçilik* olarak isimlendirilen felsefi akımı meydana getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd, söz konusu akımın İslâm düşünce tarihinde en önemli temsilcisi ve sözcüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Onu seleflerinden ayıran husus ise onun Aristoteles felsefesini sadece belirli meseleler noktasında değil, varlık araştırmasının tazammun ettiği bütün boyutlarda tutarlı ve sistemli bir bütün olarak ortaya koymaya niyetli olmasıdır.

İbn Rüşd'ün, bir felsefi ürün olarak Aristoteles felsefesini, onu ortaya çıkaran metod (mantık) üzerinden okuması, tarih boyunca şârihler tarafından bu felsefeye sokuşturulan “yabancı unsurları” ayıklamasına kolaylık sağlamıştır. Diğer tarafından, elindeki eksik ve bazı noktalarda yanlış çevirileri, çoğu zaman Aristoteles'in orijinal düşüncesine uygun bir şekilde düzeltebilmesi de aynı nedenden dolayıdır. Buna göre İbn Rüşd için, örneğin Aristoteles'in *Metafizik* eseri, mutlak anlamda kesin bilgi içeren ve tamamlanmış olarak değerlendirilmez. Burhân üzere olduğu müddetçe, metafizik alanındaki araştırmaların sona ermesi söz konusu değildir, aksine düşünce nesilden nesile ilerlemeci bir tarzda devam etmektedir.¹⁹

İbn Rüşd için Aristoteles düşüncesi dediğimiz şey sadece onun yazdıkları ile sınırlı değildir; onun ortaya koyduğu “felsefe usulü”ne uygun olarak ortaya atılan her düşünce Aristoteles düşüncesidir. Dolayısıyla Aristoteles'in eserlerinde vücut bulan bu “evrensel hakikat”ın geçmişte olduğu gibi gelecekte de uzanımları olacaktır. Geçmişteki uzanımları, Aristoteles'in övgü ile bahsettiği filozof selefleridir. Gelecekteki uzanımları İbn Rüşd'ün kendisidir ve bu “evrensel hakikat”ın idrakine nail olacak bütün müstakbel nesillerdir.²⁰

19 Arnaldez, *Averroes: a Rationalist in Islam*, 4.

20 Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, (Londra: Routledge, 1991), 57-59.

2.1. İbn Rüşd'ün Şerh Faaliyetinin Gerekçelendirilmesi

İbn Rüşd felsefî hayatının başlarında büyük ölçüde, Neoplatonizm kaynaklı felsefî müfredâtı ile yola çıkarken, el-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'nin mantık eserleri ile yakından ilgilenmiştir. Ne var ki çok geçmeden bu filozofların bazı fikirlerini kaynak Aristoteles metnine sâdık kalmadıkları gerekçesiyle eleştiriye tabi tutmaya başlamıştır. İlk başta bu eleştirilerini, Afrodiasias ve Themistios gibi ilk dönem peripatetik şârihlerin fikirleri doğrultusunda oluştururken, daha sonra bu iki şârihi de Aristoteles'in gerçek düşüncesini bir bütün olarak temsil etmedikleri yönünde tenkit etmiştir.²¹ Yine de İbn Rüşd'ün gözünde, zaman ve felsefî sezgi açısından Aristoteles'e mesafeleri çerçevesinde peripatetik dönem şârihleri ile Meşşâîler arasında bir ayırım gözetilmek durumundadır. Bu ayırımı zorunlu kılan en önemli hususlardan birisi, iki dönem şârihlerin arasında yer alan Neoplatonist şerh geleneğinin Meşşâîler üzerindeki etkisidir. Bu doğrultuda, Aristoteles'e yaklaşımı açısından İbn Rüşd, peripatetik dönem şârihlerine benzemektedir. Yani tıpkı onlar gibi, İbn Rüşd de kendisi ve Aristoteles arasında bütün aracı unsurları devre dışı bırakmak istemektedir.

İslâm dünyasında Aristoteles külliyâtı üzerinde şerh yazımı İbn Rüşd ile başlamış değildir. İslâm coğrafyasının doğusunda el-Fârâbî, batısında İbn Bâcce bu geleneğin en önemli temsilcileri olarak göze çarpmaktadır. Birçok araştırmacıya göre, İbn Rüşd kendi şerh projesine başlarken, başta bu iki şârih olmak üzere, Meşşâîlerin başladıkları işi yetkin bir şekilde bitirmek ve bu süreçte kendisinden önceki bütün Aristotelesçi şerh katmanlarının, Aristoteles metninin temsil ettiği "asıl" karşısındaki durumlarını tayin etmek istemiştir. Böylece gerçek Aristoteles doktrininin açığa çıkması için bütün engeller aşılmış olacaktır.²²

Bu açıdan bakıldığında, İbn Rüşd'ün şerh projesi İslâm düşüncesinde felsefî şerh geleneğinin devamlılığını temsil etmekte ve doruk noktasını oluşturmaktadır. Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün kendisinden önce gelen Meşşâîlere yönelik sert eleştirel tutumu, onların şerh ürünlerinden hiçbir şekilde faydalanmadığı anla-

21 Edward Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 126-129; Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, 227.

22 Benzer değerlendirmeler için bkz. Carlos Fraenkel, "Philosophy and Exegesis in al-Farabi, Averroes and Maimonides," *Laval Theologique et Philosophique*, 64/1 (2008): 118-20. Fraenkel daha da ileri giderek, İbn Rüşd'ün şerh projesinin doğrudan el-Fârâbî'nin şerh faaliyetinin bir devamı olduğu görüşündedir (bkz. 109-120).

mina gelmemektedir. Başta el-Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere, onların geliştirdiği bazı kilit kavramların İbn Rüşd'ün felsefesinde ve şerh kitabesinde önemli bir rolü olmuştur.²³

Başka bir açıdan bakıldığında ise bu filozofların, sistemlerinde içselleştirdikleri Aristotelesçilik–Neoplatonizm sentezini İbn Rüşd kategorik bir şekilde reddetmektedir.²⁴ Daha önce dile getirdiğimiz gibi, İbn Rüşd'ün gözünde bir entelektüel faaliyet olarak felsefe, Aristoteles'in ortaya koyduğu esaslar üzere yapıldığı takdirde felsefe adını almaya layık olur. Buna göre İbn Rüşd için her türlü senkretik teşebbüs anlamsız olmaktadır. Bundan dolayı, İbn Rüşd'ün eserlerinde Platon, genelde Aristoteles'in izinde gidilerek reddedilir ve Aristoteles'in seviyesine ulaşmayan bir filozof olarak resmedilmektedir.²⁵

İbn Rüşd'ün şerh faaliyetinin ana hedefi genellikle “saf Aristoteles düşüncesini ortaya çıkarmak” şeklinde özetlenebilirse de onun bu “ideal”i ne ölçüde gerçekleştirebildiği meselesi oldukça tartışmalıdır. Onun bu ideali gerçekleştirmesinin önündeki en büyük engel, az önce de değinildiği gibi, Aristoteles metnini olduğu gibi anlamaya çalışan Aristotelesçi şârihlerin “yanlış anlayışları”ndan ziyade, bu metnin ona yabancı olan felsefi bağlamlar içerisinde işlevsel kılmaya çalışan Neoplatonist filozofların yorumlarıdır. Bunlardan ayrı olarak, İbn Rüşd'ün Aristoteles metnine gerçekte ne kadar nüfuz edebildiği, dolayısıyla onun gerçek düşüncesine ne kadar vâkıf olabildiği sorusu güncelliğini korumaktadır. Şurası bir gerçektir ki İbn Rüşd, bugün bizim sahip olduğumuz bibliyografik, filolojik ve teknolojik imkânlarla sahip olmamıştır. Ayrıca onun Yunanca bilmemesi ve *Metafizik* gibi bazı metinlerin esasında Aristoteles'in ve öğrencilerinin ders notlarından oluşması önünde başka bir engel teşkil etmekteydi.²⁶ Örneğin, *Metafizik* özelinde konuşacak olursak, her ne kadar sayısı beşi geçen Arapça tercümelerine sahip olsa da (bazıları parça parça olmak üzere), bu tercümelerin bazıları şerhler-

23 Bu hususta bazı önemli noktalar için bkz. Ali Durusoy, “İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Farabi ve İbn Sînâ'nın Katkıları,” *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek II* içinde, ed. Talip Özdeş (Sivas: Asitan Yayınları, 2009), c. 1, 282-292.

24 Francis E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, (Londra: University of London Press, 1968), 219-20; Matteo di Giovanni, “The Commentator: Averroes's Reading of the *Metaphysics*,” *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics* içinde, ed. Fabrizio Amerini vd. (Leiden: Brill, 2014), 62.

25 *Metafizik*'in Zeta bölümünün tefsiri bu bakımdan dikkate değerdir.

26 El-Câbirî, İbn Rüşd'ün önündeki bu engelleri harici (Neoplatonizm, Hıristiyanlık ve Meşşâîlerin etkileri vb.) ve dâhilî (dil bilgisi, tercümelerin hali, metnin yapısı vb.) olmak üzere ikiye bölmektedir; bkz. Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *İbn Rüşd: Sıra ve Fikir*, (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998), 157-58.

den yardım almadan tutarlı bir fikir iletebilecek durumda değildi.²⁷ Diğer taraftan İbn Rüşd *Esûlûcyâ* gibi sahte-Aristotelesçi eserlere hiç itibar etmese de onun Aristotelesçilik'in "içine sızan" bütün Neoplatonist unsurların farkında olduğunu iddia etmek oldukça zordur.²⁸

İbn Rüşd'ün bir taraftan kendisine kadar ulaşan Aristotelesçi şerh geleneğinin bütün katmanlarına (Meşşâiler, Neoplatonistler ve Peripatetikler) temkinli bir şekilde yaklaşırken, diğer taraftan Aristoteles düşüncesini otantik menşee'ne irca etmek için ister istemez elindeki şerhlerden istifade etmek durumunda olması, onun şerh faaliyetinde bu iki farklı temayülün bir gerilim yaratmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda, Aristotelesçi şerh literatürünü meydana getiren yorumlar arasında hangilerinin isabetli, hangilerinin yanlış olduğunun gösterilmesi İbn Rüşd'ün şerh faaliyetinin ayrırcı bir özelliği olmuştur. İbn Rüşd'ün şerh faaliyetini karakterize eden bu gerilimi aşmak için kullandığı en etkili araç, onun meşhur ettiği metin içi tenkit yöntemidir. Başka bir deyişle, Aristoteles'i Aristoteles ile açıklama yöntemidir. Modern hermenötik çalışmalar açısından bu yöntem, aşına olunan ve ilk akla gelen yöntemlerden birisi olsa da Aristotelesçi şerh geleneğinde bu tenkit tarzını kullanan ilk şârih İbn Rüşd'dür.²⁹ Aristoteles'i açıklamaya yönelik ortaya atılan bir yorumun geçerliliği ve kabul edilebilirliği, bu yöntem uyarınca bir bütün olarak Aristoteles düşünce sistemine uygun olmasıyla alakalıdır.

İbn Rüşd, modern Aristoteles araştırmacılarına benzer bir şekilde, bütün özel felsefi kanaatlerden, dinî ve kültürel ön kabullerden sıyrılmak istercesine, Aristoteles'in fikirlerinin orijinal bağlamını öne çıkarmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd kendisini bir Aristoteles şârihi olarak, bir süreç şeklinde devam eden Aristotelesçi şerh tarihinin özel bir "an"ında konumlandırmaktadır. Gerçek felsefenin Aristoteles felsefesi olduğu yönündeki kanaati doğrultusunda o, kendisinden önce şerh görünümünde devam eden felsefe araştırmalarının hatalarını göstermek ve gelecekteki felsefe araştırmalarının esaslarını yeniden Aristotelesçi temeller üzerinde devam etmesini garanti altına almak istemektedir. İbn Rüşd,

27 Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics*, 57.

28 Örneğin, ayüstü-ayaltı âlemleri arasındaki sebeplilik ilişkisi, ilâhî ilim, oluş ve bozuluş (*el-kevn ve'l-fesâd*) gibi konularda İbn Rüşd'ün Neoplatonist etkilerden ne kadar sıyrılabildiği oldukça çetin bir meseledir. Daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics*, 24-32, 35-48, 56-58; Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, 13. Özellikle akıl nazariyesi ekseninde İbn Rüşd'ün Aristotelesçiliğini sorgulayan bir değerlendirme için bkz. Oliver Leaman, "How Aristotelian is Averroes as a Commentator on Aristotle?" *Averroes and the Aristotelian Heritage* içinde, ed. Carmela Baffioni (Napoli: Guida, 2004), 23-33.

29 Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, 58-59.

bu felsefe tasavvuruna uygun bir şekilde, tarihin bazı dönemlerinde olduğu gibi, Aristoteles'in düşüncesini başka bir "hakikat"ın destekçisi değil, evrensel "hakikat"ın ifadesi olarak sunmak istemektedir. İşte bu "ideal"i gerçekleştirmek üzere, kendisini konumlandığı "an" açısından şerh tekniğinin tercih edilmesi en uygun seçenek olarak gözüktüğü de felsefenin ilânihâye şerh olarak devam etmesini öngörmemektedir.

2.2. Aristoteles Şerhleri

Bu çalışma özelinde İbn Rüşd'ün şerh projesinden bahsedildiğinde, her ne kadar öncelikli olarak onun Aristoteles külliyyatına yönelik dercettiği "şerh külliyyâtı" aklagaelse de bunun yanında bu atılımı karakterize eden ve İbn Rüşd'ün nezdinde onu anlamlı kılan birçok husus da kastedilmektedir. Söz konusu şerh projesinin bu sair özelliklerine geçmeden önce, bu projenin kapsamlılığını gösterecek biçimde, İbn Rüşd'ün yazmış olduğu bütün şerhlerin bir dökümünü vermek yararlı olacaktır:³⁰

ESER ADI	CEVÂMÎ; MU-HTASAR, DARÜRÎ FÎ (KÜÇÜK ŞERH)	TELHÎS (ORTA ŞERH)	TEFSÎR (BÜYÜK ŞERH)
1. İsagoji	√	√	X
2. Kitâbu'l-Mekûlât (Kategoriler)	√	√	X
3. Kitâbu'l-İbâra (De Interpretatione)	√	√	X

30 Bazı klasik eserlerde ve birçok modern araştırmada İbn Rüşd'ün bütün eserlerini içine alan birçok liste bulunmaktadır. Modern araştırmaların bazıları ise sadece İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri üzerinde odaklanmaktadır. Bu başlık altında hazırlanan eser listesi karşılaştırmalı bir şekilde başlıca şu kaynaklardan devşirilmiştir: Maurice Bouyges, *Inventaire des textes arabes d'Averroes*, (Beyrut: Melanges de l'universite St. Joseph, 1922); Manuel Alonso, *Theologica de Averroes*, (Granada: 1947); George Kanavâti, *Muellefâtü İbn Ruşd*, (Kahire: el-Matba'atu'l-'Arabiyyetu'l-Hadîse, 1978); Cemâluddîn el-'Alevî, *el-Metnu'r-Ruşdî: Medhal li Kirâ'a Cedide*, (Casablanca: Dâr Tûbkâl li'n-Neşr, 1986); Harry A. Wolfson, "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem," *Speculum*, 38/1 (1963), 88-104. Klasik kaynaklar arasında İbn Ebî Useybi'nin derlemesi dikkate değerdir; bkz. İbn Ebî Useybi'a, *"Uyûnu'l-Enba"*, tah. N. Ebû Ride (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1965), 23-26.

4. Kitâbu'l-Kıyâs (I. Analitikler)	√	√	X
5. Kitâbu'l-Burhân (II. Analitikler)	√	√	√
6. Kitâbu'l-Cedel (Topikler)	√	√	X
7. Kitâbu's-Safsata (Sofistik Deliller)	√	√	X
8. Kitâbu'l-Hitâbe (Retorik)	√	√	X
9. Kitâbu'ş-Şi'r (Poetik)	√	√	X
10. es-Semâ' u't-Tabîî (Fizik)	√	√	√
11. es-Semâ' ve'l-Âlem (De Caelo)	√	√	√
12. el-Kevn ve'l-Fesâd (De Generatione et Corruptione)	√	√	X
13. el-Âsâru'l-'Ulviyye (Meteoroloji)	√	√	X
14. Kitâbu'l-Hayevân (De Animalibus)	√	X	X
15. Kitâbu'n-Nefs (De Anima)	√	√	√
16. Kitâbu'l-Hiss ve'l-Mahsûs (Parva Naturalia)	√	X	X
17. Kitâbu mâ ba'de't-Tabî'a (Metafizik)	√	√	√
18. Kitâbu'l-Ahlâk (Nikhomakos'a Etik)	X	√	X

2.2.1. Şerhlerin Bazı Temel Özellikleri

İbn Rüşd'e ait Aristoteles şerhlerinin tam listesini vermeye çalışan çalışmalara bakıldığında, şerh sayılarının kişiden kişiye değişebileceği gözlemlenmektedir. Bunun başlıca sebebi, İbn Rüşd'ün yazdıklarını günümüze kadar ulaştıran el yazmalarının birçoğunun başlık taşınamaması, başlık taşısa dahi şerh olup olmadığı veya hangi şerh formatında yazıldığı açıkça belirtilmemesidir. Bundan dolayı, bir eserin başlıklandırılması ve sınıflandırılması bazen muhakkik ve editörlerin özel tercihlerine dayalı olmaktadır. Esas itibarıyla, ilerideki sayfalarda da gösterileceği gibi, İbn Rüşd'ün şerhte kullandığı farklı tekniklerin ve ortaya çıkan farklı formatların katı bir şekilde üçlü bir bölümlmeye (*cevâmî'-telhîs-tefsîr*) tabi tutulması bazı problemlere yol açmaktadır. Bu uygulamanın bir bakıma günümüz araştırmacılarının benimsediği bir sınıflama alışkanlığından ileri geldiği unutulmamalıdır. Bir önceki başlık altında bir araya getirilen şerh listesi ise günümüzde yapılan çalışmaların büyük ölçüde üstünde birleştiği bir başlıklandırma ve tasnif görüntüsünü aktarmayı hedeflemiştir.

Yukarıdaki listede yer alan eserlerin hepsi, orijinal Arap dilinde günümüze kadar ulaşmamıştır. Bugün elimizde olmayan söz konusu eserlerin varlığı, bazı klasik kaynakların verdiği bilgilere dayanarak tespit edilebilmektedir. Bununla beraber, orijinal dilde sahip olmadığımız bu eserlerin büyük bir kısmı, 13. yüzyılın başından itibaren yapılmaya başlanan İbranice ve daha sonra yapılan Latince çevirileri vasıtasıyla günümüze kadar ulaşabilmiştir. Buna göre, yukarıda verilen listede yer alan, Aristoteles külliyyâtı üzerinde İbn Rüşd'ün yazmış olduğu 38 şerhin 28'i bugün Arapça olarak elimizde bulunmaktadır. Bunların 9'u, *Organon*'un kısa şerhlerinin tamamı, Arapça'nın İbrani karakterlerle yazıldığı bir şekilde bulunmaktadır. Diğer taraftan, örneğin İbranice olarak bulunmayan *De Caelo* ve *De Anima* tefsirlerinin, orijinal Arap dilinde de bulunmayıp sadece Latince çevirileri mevcuttur. 38 şerhin 34'ünün Latince çevirileri günümüze kadar ulaşırken, bunların 15'i doğrudan Arapça'dan (*De Caelo* ve *De Anima* tefsirleri de dâhil) yapılan şerhlerden oluşurken, kalan 19'u 16. yüzyılda İbranice'den yapılan çevirilerinden oluşmaktadır.³¹ *Metafizik* şerhlerine gelince, küçük ve büyük şerhleri (*tefsîr*) Arapça olarak elimizde mevcutken, orta şerh sadece İbranice ve Latince tercümesi olarak bulunmaktadır.³²

31 Wolfson, "Revised Plan for the Publication," 94. Sayılan bu şerhlerin bir kısmının birden çok nüshası bulunmakta olup daha ileri düzeyde yapılacak tahkik ve tetkikler için elverişlidir.

32 Wolfson, "Revised Plan for the Publication," 92. *Metafizik*'in tefsiri dışında Arapça olarak sahip olduğumuz *Metafizik* şerhin hangi şerh sınıfına dâhil edileceği konusu tartışmalıdır.

Yukarıda sıralanan eserler, İbn Rüşd'ün çok yönlü bir entelektüel olarak yazdıklarının sadece bir kesitini temsil etmektedir.³³ Söz konusu liste, onun felsefe alanında yazdığı eserlerin tamamını dahi kapsamamakla birlikte, onun şerh faaliyetinin sadece doğrudan Aristoteles eserlerine yönelik olan bölümünü bir araya getirmektedir. Bu çalışmanın kapsamı gereği, her ne kadar onun Aristoteles şârihi olarak dercettiği eserler ön planda tutulursa da İbn Rüşd Platon, Galen, Batlamyus, Afrodisias ve el-Farâbî'nin bazı kitaplarına da şerhler yazmıştır.³⁴ Bu açıdan, Platon'un *Devlet* kitabına yazdığı *Cevâmî' Siyâseti Eflâtûn* başlıklı şerh özel bir yere sahiptir. İbn Rüşd, bir taraftan kendisine ulaştığı şekliyle Aristoteles'in külliyyatının tamamına şerh yazarken, siyaset alanında yazdığı tek şerh Aristoteles'in değil, Platon'un adı geçen eseri üzerinedir.³⁵ Bunun yanında İbn Rüşd'ün felsefe ve mantık alanında birçok müstakil risale yazdığı da bilinmektedir. Bunlardan sadece küçük bir kısmı günümüze kadar ulaşabilmiştir.³⁶ Bu risalelerin hemen hemen hepsi Aristoteles'in felsefî sisteminde kapalı kalan bazı noktaları yeniden ele alarak, yine onun düşüncesi doğrultusunda açıklığa kavuşturma hedefini gütmektedir.³⁷

İbn Rüşd felsefe ve mantık alanları dışında da birçok eser yazmıştır. Hukuk alanında başta *Bidâyetu'l-Muctehid* adlı eseri olmak üzere, birçok müstakil eser yazmıştır. El-Ğazâlî'nin *el-Mustasfâ* adlı kitabına yazdığı şerh de bu alanda yazdığı

33 İbn Rüşd'ün bütün eserlerini içine alan bir tasnif örneği için bkz. el-Câbirî, *İbn Rüşd: Sıra ve Fikr*, 74-75.

34 *Muhtasarü'l-Mâcistî* (Batlamyus'a ait *Almagest*), *Cevâmî' Siyâseti Eflâtûn*, *Telhîs Ustukusâtî Câlînûs* (Galen) ve *Şerh Makâlâtî'l-İskender fi'l-'Akl* (Afrodisias) gibi eserler İbn Rüşd'ün diğer filozofların eserlerine yazdığı şerhlerin bazılarıdır. Bunun yanında o, el-Fârâbî'nin mantık şerhlerine ve bu alandaki müstakil risalelerine özel ilgi göstermiş ve büyük bir kısmına şerhler yazmıştır. *Fi'l-'İbâra*, *fi'l-Kiyâs* ve *fi'l-Burhân* gibi kısa risalelerinde ise ilgili mantık kitaplarının meseleleri çerçevesinde el-Farâbî, İbn Sînâ ve Themistios gibi öncellerinin görüşlerini tenkit etmektedir.

35 Bu durum, genelde İbn Rüşd'ün Aristoteles'in siyaset bilimine giren eserlerine erişimi olmasından kaynaklandığı şeklinde yorumlanmaktadır. Bunun yanında, siyaset alanı söz konusu olduğu zaman Müslüman filozoflar genelde Platoncu bir perspektife sahiptir. Bu konuda daha geniş bilgiler için bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1962) ve Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, (Richmond: Curzon Press, 1998). Rosenthal'ın kitabının "The Platonic Legacy" başlıklı ikinci bölümü, Leaman'ın kitabının da pratik felsefe ile ilgili kısmı özellikle dikkate değerdir.

36 Günümüze kadar ulaşan bu makalelerin isimleri ve bazı yayınları için bkz. Gerhard Endress, "Averrois Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text," *Averroes and the Aristotelian Tradition* içinde, ed. Gerhard Endress vd. (Leiden: Brill, 1999), 375-377.

37 Bu kategoriye giren risalelerinin en meşhurları *Makâle fi Cevheri'l-Felek* (*De Substantia Orbis*), *Makâle fi İttisâli'l-'Aklî'l-Mufârik bi'l-İnsân* (*De Intellectu*), *Hel Yettesil bi'l-'Aklî'l-Heyûlânî el-'Aklü'l-Fe"âl ve huve Multebis bi'l-Cism*, *Makâle fi'l-Cem'i beyne l'tikâdî'l-Meşşâ'iyîn ve'l-Mutekellimin* gibi eserleridir.

önemli eserlerden birisidir. İbn Rüşd'ün hukuk alanında yazdıkları, onun resmî olarak yürüttüğü kadılık görevleri ile yakından ilgili olup vefatından sonra İslâm dünyasında özellikle bu hukukçu kişiliği ile tanınmasını sağlamıştır. Tıp alanında ise İbn Rüşd zamanının en yetkin âlimlerden birisi olarak küçüklü büyüklü birçok eser yazmıştır. *El-Külliyyât* adlı ansiklopedik çalışması ile -İbn Sînâ ile birlikte- Avrupa'da takip eden yüzyıllarda bu alanda en büyük otoritelerden birisi olmuştur. Bunun yanında, Galen'in bazı eserlerine yazdığı şerhler de dâhil olmak üzere, spesifik tıbbî meselelerde çok sayıda makale yazmıştır.³⁸

Son olarak İbn Rüşd'ün felsefî kitabesinde özel bir yere sahip olan "polemik eserleri"ne göz atmak gerekmektedir. Bunlar *Faslu'l-Makâl fi mâ beyne Şer'î'a ve'l-Felsefe mine'l-İttisâl*, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fi 'Akâ'idil-Mille*, *Tehâfutu't-Tehâfut* ve *ed-Damîme (fi'l-'İlmi'l-İlâhî)* adlı eserleridir. Bu eserlerin hangi alan dâhilinde tasnif edilmesi gerektiği konusu oldukça tartışmalıdır. Felsefe tarihçileri genelde bu eser grubunu (başta *Tehâfutu't-Tehâfut* ve *ed-Damîme* olmak üzere) İbn Rüşd'ün felsefî eserlerine dâhil etme konusunda tereddütlü davranmaktadır. Bunun başlıca sebebi, İbn Rüşd'ün *Tehâfut*'teki uyarıları dikkate alındığında, bu eserlerde ele alınan felsefî meseleler hakkındaki akıl yürütmeler ve yargıların İbn Rüşd nazarında burhânî seviyede olmadığı, dolayısıyla gerçek anlamda felsefî üretim seviyesine çıkamadığı şeklindeki düşüncedir. Bu çizgide devam eden değerlendirmeler sonucunda, bu eserlerden polemik veya spekülâtif eserler olarak bahsedilmektedir.³⁹ Bu açıdan bakıldığında, bu eserlerin yoğun bir şekilde kullandığı cedelî akıl yürütmeler ve argümanlar gerekçe gösterilerek, bu eserlerin kelâm ilmine dâhil edilmesi gerektiği düşünülebilir.

Diğer taraftan, bu eserlerin tek bir grupta toplanması günümüz tasnif alışkanlıklarından ileri gelen bir şey olsa da hepsinde bulunan ortak bir özellikten bahsedilebilir. İbn Rüşd'ün gerçek anlamda felsefî eserleri (Aristoteles şerhleri ve müstakil felsefî risaleleri) ile karşılaştırıldığında, bu iki grup arasında yaza-

38 İbn Rüşd'ün hukuk ve tıp alanındaki katkıları ve eserleri için bkz. Arnaldez, *Averroes: A Rationalist in Islam*. Bu eserin ilgili başlıkları altında İbn Rüşd'ün bu alanlardaki faaliyeti hakkında kapsamlı bilgi bulunabilir. İbn Rüşd'ün hukuk alanındaki faaliyeti ve mirası hakkında en kapsamlı çalışmalardan birisi için bkz. Asadullah A. Yate, *Ibn Rushd as Jurist*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

39 Richard C. Taylor, "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Tradition," *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, ed. Peter Adamson vd. (Londra: Cambridge University Press, 2005), 181. Bu gruptaki eserler, şerhlerin aksine Batı dünyasına oldukça geç bir tarihte tanıtılmıştır. *Faslu'l-Makâl*, *el-Keşf* ve *ed-Damîme* Batıda ilk defa 1859 yılında M. J. Müller tarafından Almancaya tercüme edilmiştir. Bu çalışma M. J. Müller'in ölümünden sonra 1875'te *Philosophie und Theologie von Averroes* adı altında Münih'te yayınlanmıştır.

rın perspektifi açısından bir fark olduğu söylenebilir. Şöyle ki İbn Rüşd'ün söz konusu felsefî eserlerine bakıldığında, yazarın amacının “gerçek anlamda felsefe” (Aristoteles felsefesi) olarak addettiği düşüncenin, bu felsefenin öngördüğü usûl (mantık) üzere açıklanması ve bunun sonucunda belli bir değere (burhân) sahip olduğunun gösterilmesidir. Diğer taraftan, “polemik eserler”de İbn Rüşd'ün öncelikli hedefi, içinde bulunduğu entelektüel ortamın empoze ettiği tartışma tarzına uygun olarak, felsefe karşıtı havayı dağıtmak ve bu ortamda felsefî araştırmaya alan açmaktır. Başka bir ifadeyle, birinci gruptaki eserler mutlak doğru önermelerden yola çıkarak akıl yürütmenin en üst formu olan burhânî bilgiye ulaşma iddiasını taşıırken, diyalektik eserler ise burhân seviyesine erişmeyen “meşhûr” önermelerden yola çıkarak karşı argümanların temelsizleştirilmesi üzerinde odaklanmıştır.

Kısacası İbn Rüşd'ün eserleri etrafında bu satırlarda yapmaya çalıştığımız şey, bu çalışmanın gerektirdiği şekilde bazı eserlerini öne çıkarırken, bazılarını sadece ismen zikrederek Aristoteles şerhlerinin İbn Rüşd'ün eserleri arasında nasıl bir yer işgal ettiğini göstermek olmuştur. Şüphesiz İbn Rüşd'ün entelektüel mirasına başka perspektiflerle yaklaşan diğer çalışmalar da farklı alanlardaki eserleri üzerinde odaklanacaktır. Bununla beraber, İbn Rüşd'ün her alana ait tüm eser isimlerini derlemeye çalışan denemeler arasında E. Renan'ın *Averroes et Averroisme* adlı eserine dâhil ettiği liste dikkate değerdir.⁴⁰ Başka bir kapsamlı katalog ise M. 'Ammâra'nın *el-Mâdiyye ve'l-Misâliyye fî Felsefe İbn Ruşd* adlı bir eserinde bulunmaktadır.⁴¹

2.3. Şerh Talimatı

İbn Rüşd'ün İbn Tufeyl (ö. 1186) tarafından halife Ebû Ya'kûb Yûsuf'a (ö. 1184) takdim edilmesi, Endülüs tarihçileri arasında sadece el-Merrâkuşî⁴² (ö. 1250) tarafından nakledilmektedir:

40 Ernest Renan, *İbn Ruşd ve'r-Ruşdiyye*, Arapça çev. 'A. Zu'aytir (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'Ara-biyye, 1957), 79-93. Bu katalog Madrid'in Escorial kütüphanesinde bulunan bir el yazmasının çevirisidir. El-Câbirî'ye göre, bu katalogda yer alan eser listesi, içerik açısından büyük ölçüde el-Merrâkuşî'nin *ez-Zeyl ve't-Tekmile*'de derlediği listeye benzemektedir; bkz. el-Câbirî, *İbn Ruşd: Sıra ve Fikr*, 72.

41 “Fî'l-Felsefe ve'l-'Ulûmu'l-İlâhiyye” başlığını taşıyan bu listede 118 eser ismi bulunmaktadır; bkz. Muhammed 'Ammâra, *el-Mâdiyye ve'l-Misâliyye fî Felsefeti İbn Ruşd*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1983), 99-106.

42 'Abdulvâhid el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, tah. M. S. el-Uryân (Kahire: Mat-ba'atu'l-İstikâme, 1949), 242-43.

Emîru'l-mü'minin Ebû Ya'kûb'un huzuruna girdiğimde onu Ebû Bekr İbn Tufeyl ile baş başa buldum. İbn Tufeyl, lâyık olmadığım şekilde benden ve ailemden övgüyle söz etmeye başladı. Emir bana dönerek adımı, babamın adını ve soyumu sorduktan sonra dedi ki: "Filozofların, semânın ezeli mi yoksa sonradan mı olduğu konusundaki görüşleri nedir?" Biraz korktuğum biraz da utandığım için, birtakım bahaneler ileri sürerek felsefeyle uğraşmadığımı söylemeye çalışıyordum; zira İbn Tufeyl'in onunla anlaştığı konuyu bilmiyordum. Emîru'l-mü'minin benim bu tavrımın endişe ve hayâdan kaynaklandığını anlamış olmalı ki İbn Tufeyl'e dönerek, bana sorduğu mesele üzerinde konuşmaya başladı. Aristoteles, Platon ve başka filozofların görüşlerinden söz ediyor ve Müslümanların bunlara karşı ileri sürdükleri delilleri naklediyordu. Onun, kendini bu konulara verenlerde bile bulunabileceğini sanmadığım zengin bir birikime sahip olduğunu gördüm. O, beni rahatlatmaya çalışıyordu; sonunda ben de konuşmaya başladım. Konuyla ilgili birikimimi öğrenmişti. Oradan ayrılırken bana bir miktar mal, değerli giyecekler ve binek verilmesini emretti.⁴³

el-Merrâkuşî, İbn Rüşd'ün öğrencilerinden birinin (Ebû Bekr el-Bundûd) şu şekilde devam eden bir anlatısını da aktarmaktadır:

(İbn Rüşd) dedi ki: "Bir gün Ebû Bekr b. Tufeyl beni çağırdı ve şöyle dedi: 'Bugün Emîru'l-Mu'minin'in Aristoteles'in ve onun mütercimlerinin kullandığı dilin zorluklarından şikâyet ettiğini duydum. (Aristoteles'in) söylemek istediklerinin zor anlaşılabilirliğinden söz ederek şöyle devam etti: "Keşke bu kitapların içeriğini insanlara açıklayabilecek, bu kitapları iyi bir şekilde anlayan ve amaçlarını hülasa edip izah edebilen birisi olsaydı!" (İbn Tufeyl İbn Rüşd'e yönelik): Eğer üstesinden gelebileceğini düşünüyorsan bu işi sen yap. Bu sanata (felsefeye) olan bağlılığını ve akli yeteneklerini düşündüğümde bu iş için uygun olduğunu düşünüyorum. İleri yaşım ve hâlihazırda diğer görevlerim beni bu işten alıkoymaktadır.'" İbn Rüşd dedi ki: "Aristoteles'in kitaplarını şerh etmeme (*telhîs*) sebep olan olay budur."⁴⁴

43 Bu kesitin Türkçe'ye çevirisi Hüseyin Sarioğlu'na aittir. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 19. El-Merrâkuşî'nin rivayeti birinci tekil şahıs kipinde (İbn Rüşd'ün ağzından) anlatması, kendisine İbn Rüşd'ün öğrencilerinden olan Ebû Bekr Bundûd b. Yahyâ el-Kurtubî adında birinin bizzat aktarmasından dolayıdır.

44 Abdulvâhid El-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, tah. M. S. el-Uryân (Kahire: Matba'atu'l-İstikâme, 1949), 243-44. Bu kesitin çevirisi bana aittir. Yukarıda alıntılanan iki kesit için ayrıca bkz. 'Abdurrahmân et-Telîlî, *İbn Rüşd fi'l-Mesâdirî'l-'Arabiyye*, (Kahire: el-Meclisu'l-'Alâ li's-Sekâfe, 2002), 71-74.

Genel kanaate göre bu görüşmeden sonra (eğer bu rivayet doğruysa), İbn Rüşd Aristoteles kitaplarının ve onların tercümelerinin “kapalılığı”nı gidermek üzere şerh görevini üstlenmiştir.⁴⁵ İbn Rüşd’ün halife (ve İbn Tufeyl) tarafından böylesi bir görev için uygun görülmesi, filozofun o ana kadar bu görevi kaldırabilecek alt yapıya sahip biri olarak temayüz ettiği anlamına gelmektedir. Şerhlerin kronolojisi üzerine yapılan çalışmalarının da gösterdiği gibi,⁴⁶ *cevâmî’* formatındaki ilk çalışmaları bu görüşmeden önce, *telhîs* formatındaki şerhleri ise bu görüşmeden sonra yazılmıştır. Dolayısıyla İbn Rüşd, bu görüşmeden sonra Aristoteles çalışmalarına başlamış değil, aksine sahip olduğu birikimi halifenin teşviki doğrultusunda yazıya dökmeye başlamıştır.

Eğer bu görüşme yukarıda aktarıldığı şekilde gerçekleşmişse, o zaman ilgi çekici birkaç noktaya değinmemiz uygun olur. Öncelikle, Leaman’ın da dikkat çektiği gibi, bu görüşme sırasında halife ile İbn Tufeyl’in yanında devlet erkânından başka hiç kimsenin hâzır bulunmaması ve sorulan soru karşısında İbn Rüşd’ün ihtiyatlı davranması o zaman bile güçlü bir halifenin sarayında felsefenin ve felsefi fikirlerin ancak kapalı kapılar ardında dile getirildiğini görebiliriz.⁴⁷ Bu bize, İbn Rüşd’ün nasıl bir atmosfer içerisinde felsefe hayatına devam ettiği hakkında bir fikir vermektedir. Ayrıca bu görüşmeye kadar, onun felsefe ile irtibatı konusunda kaynakların hiçbir bilgiye sahip olmaması, felsefi araştırmalarını gizli bir şekilde gerçekleştiriyor olmasından kaynaklanıyor olabilir.

Diğer bir ilginç nokta, İbn Rüşd’ün felsefi birikimini ele vermemek için bir bahane ileri sürdüğünde, halifenin durumu rahatlatmak için “âlemin kıdemi” meselesini seçmesidir. Sonuçta o zamanda, bu tür konulara ilgisi olan herkesin el-Ğazâlî’nin (ö. 1111) meşhur *et-Tahafut*’ünden haberi olmaması düşünülemez. Hatırlayacak olursak, “âlemin kıdemi” meselesi, el-Ğazâlî tarafından filozofların en büyük “üç günahından” birisi addedilmişti ve halifenin bu konuda alternatif görüşlere ilgi duyması, bu muhitte (Endülüs) felsefenin önünü açıcı fikirlere açık olduğunu göstermektedir.

Buna halifenin Aristoteles’te ısrar ettiğini de ekleyecek olursak,⁴⁸ onun İbn Rüşd için bir “yol haritası” çizmeye çalıştığını düşünebiliriz. Görüşme sırasında “âlemin

45 Mâcid Fahrî, *Averroes: His Life, Works and Influence*, (Oxford: Oneworld, 2001), 2; Urvoy, “İbn Rushd,” 332.

46 Örnek bir kronoloji denemesi için bkz. Urvoy, “İbn Rushd,” 335-36.

47 Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 3.

48 Halifenin Aristoteles konusundaki bilgisinin kaynağının, şahsî merakının ve büyük kütüphanesinin yanında, İbn Rüşd’ün tıp hocası ve kendisinin özel tabibi olan, antik felsefe ve Aristoteles felsefesi hakkındaki bilgisi ile meşhur olan et-Tercâlî’nin olması kuvvetle muhtemeldir; bkz. Urvoy, *İbn Rushd (Averroes)*, 33-34. Halifenin sarayında gerçekleşen bu olay hakkında farklı bir değerlendirme için bkz. El-Câbirî, *İbn Ruşd: Sıra ve Fikir*, 45-52.

kıdemi" meselesi etrafında yapılan değerlendirmelerin antik filozofların görüşlerini de içermesi, el-Ğazâlî'nin geliştirdiği karşı tezlerin cevaplanmaya muhtaç oluşundan dolayı olabilir. Buna göre, el-Ğazâlî'nin filozoflara yönelik saldırısının geri püskürtülmesi mi istenmektedir? Yukarıda alıntılanan ikinci kesite göre, söz konusu şerh görevini halifenin önce İbn Tufeyl'e teklif ettiğini, ancak onun ilerlemiş yaşını gerekçe göstererek bunu reddettiği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine halifeye, bu görev için uygun gördüğü, yakın arkadaşı İbn Rüşd'ü getirmesinin arkasında sadece Aristoteles felsefesi hakkındaki birikimi mi vardır? Yoksa bu birikimi yanında, halifenin tasarladığı yol haritasına uygun bir zihniyet yakınlığı da söz konusu mudur?

Bu soruların cevabını bulmak oldukça zor olsa da İbn Rüşd'ün İbn Tufeyl ile aynı dönemde yaşıyor olması ve yakın ilişkilerine rağmen ondan farklı bir felsefe yapma tarzını benimsemesi de kayda değerdir. Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün halife tarafından Aristoteles düşüncesini açıklığa kavuşturmakla (şerh) vazifelendirilmesi, sadece kısmen açıklayıcı olabilir. Filozofun kullandığı şerh tekniklerine baktığımızda, söz konusu vazifenin *cevâmî'* ve *telhîs* formatlarıyla fazlasıyla yerine getirildiğini söyleyebiliriz. İbn Rüşd'ün vücuda getirdiği külliyyâtın beş büyük *tefsîri* de içermesi ve bir bütün olarak üç katmanlı programatik yapısı (*cevâmî'-telhîs-tefsîr*), onun felsefî kitabesinin yalnızca bir vazifeye indirgenemeyeceğini göstermektedir. İbn Rüşd'ün felsefî üretimi, her şeyden önce kişisel bir boyutu olan bir hakikat araştırmasıdır.

2.4. Küçük – Orta – Büyük Şerhler

Klasik olarak Arapçada herhangi bir felsefî yazı veya inceleme için genel anlamda "*kitâb*" tabiri kullanılmıştır. Bundan dolayı Arapça'ya çevrilen Aristoteles eserlerinin tamamı bu şekilde anılmıştır (*Kitâbu'l-Burhân*, *Kitâb mâ ba'ade't-Tabî'a* vb.). Bazen aynı bağlamda "*kitâb risâle*" veya "*kitâb şerh*" tabiri de karşımıza çıkmaktadır. Önceden çok kısa olan felsefî yazılar için "*zîkr*" (daha nadiren de olsa "*muzâkîre*" veya "*tezîkr*") ve "*kavl*" isimleri tercih edilirken, zamanla "*risâle*" veya "*makâle*" tercihi yaygınlık kazanmıştır.⁴⁹

49 Peters'in aktardığına göre, es-Sicistânî *Sivânu'l-Hikme* adlı eserinde "*risâle*"yi bir felsefî kitabet tarzı olarak kullanan ilk kişinin el-Kindî olduğunu rivayet etmektedir. Gerçekten de el-Kindî'nin bazı yazdıkları, "*risâle*" kelimesinin aslı anlamı olan mektup formatındadır. Daha sonra "*risâle*" bu kök anlamından sıyrılarak "felsefî makale" anlamını yüklenmiştir; bkz. Peters, *Aristotle and the Arabs*, 87-88.

İslâm felsefe tarihindeki şerh literatürüne gelince, filozoflar arasında değişiklik gösteren isim tercihleri benimsenmiştir. Örneğin “*ta’lik ‘alâ hâşiye*” veya sadece “*hâşiye*,” şerh edilen metnin (*meşrûh*) sayfa kenarına düşülen not ve açıklamaların oluşturduğu bir şerh türüdür. Bu teknik en çok filolojik ve sözlük açıklamaları olarak Bağdat merkezli Meşşâîlerin ve daha sonra İbn Sînâ’nın eserlerinde görülmektedir.⁵⁰ Bunların en ünlüsü, İbn Sînâ’nın *Kitâbu’t-Şifâ*’ya yazdığı “*ta’likât*”tır.

İslâm felsefe tarihinde Aristoteles şerhleri söz konusu olduğu zaman birçok farklı formatın ve bu formatlara uygun şerh tekniğinin kullanıldığı tespit edilmektedir. Bugün felsefe tarihçileri arasında rağbet gören tasnif tercihlerine bakıldığında, öncelikle küçük – orta – büyük şeklinde şerhin hacmiyle ilgili bir ayırımın gözetildiği söylenebilir. Buna göre *cevâmî*, *darûrî fi* ve *muhtasar* olarak adlandırılan şerh çalışmaları genelde bir esere yazılan şerh metnlerinin en küçüklerine denk gelmektedir. Bu çalışmalar *meşrûhu* özlü bir biçimde tanıtmakta ve kaynak metnin anlatım sırasına uymayı gerekli görmeden, içeriğin merkezi öneme sahip ana tezlerini özetlemektedir. Bu tür çalışmaların amacı, okuyucuya (veya öğrenciye) şerh edilen metnin, başlangıç seviyesinde ana hatlarıyla öğretilmesidir. Orta ölçekteki şerhler ise çoğunlukla *telhîs* olarak isimlendirilir. Nadiren de olsa, *telhîs* formatına benzer bir biçimde yazılan şerhlerin *muhtasar* olarak isimlendirildiği de görülmüştür. Bu sınıftaki şerhlerin, küçük şerhlerden farklı olarak, *meşrûhun* anlatım sırasını gözetdiği ve kaynak metne yazılan (eğer yazıldıysa) küçük şerhin tanıttığı tezleri mevcut bağlam dâhilinde yeniden ele aldığı görülmektedir. Bunun yanında, bu formattaki çalışmaların öncelikli olarak dilden kaynaklanan zorluklar üzerinde yoğunlaştığı ve kaynak metni bu açıdan okuyucuya yaklaştırmak istediği görülmektedir. Son olarak, üçüncü ve en kapsamlı şerh çalışmaları “*eş-şerhu’l-kebîr*” veya “*tefsîr*” olarak isimlendirilmiştir. Bu çalışmalar okuyucunun konuyla yakından ilgilendiğini öngörmekte ve kaynak metnin ele aldığı meseleleri bütün detaylarıyla incelemektedir. Bu formatın ayırıcı özelliği, kaynak metnin tamamını kesit kesit alıntılıyıp baştan sona doğru doğrusal bir şekilde ilerlemesidir. Bu metinlerde şârih, *meşrûhun* akıl yürütmelerini adım adım takip ederek

50 Bağdat okulundaki *Organon* haşiyelerine bakıldığında onların kümülatif bir görünüm arz ettiği fark edilmektedir. Birbirini takip eden şârihlerin not ve yorumlarının toplandığı bu nüshaları en sonunda İbn Suvâr (ö. 1017) edite ederek düzenlemiştir; bkz. Peters, *Aristotle and the Arabs*, 94-95. İbn Sînâ’nın ise günümüze kadar ulaşan bir Aristoteles şerhi (gerçek anlamda şerh) olmasa da onun *Kitâbu’l-İnsâf* adında, Aristoteles külliyyâtını şerh etmek için bir eser yazmayı düşündüğü rivayet edilmektedir. Bugün bu eserin küçük birkaç fragmanına sahibiz. Eserin tamamlanıp tamamlanmadığı konusunda tam bir bilgi mevcut değildir. Bu eserlerle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Aristû ‘inde’l-Arab*, ([Küveyt]: Vekâletu’l-Matbû’ât, 1978), 22-33. İbn Sînâ’ya ait, “*ta’lik ‘alâ hâşiye*” formatında bir *De Anima* şerhinin varlığı konusunda bkz. Bedevî, *Aristû ‘inde’l-Arab*, 33-35.

metnin ötesine geçmekte ve “söylenen”in nedenleri üzerinde durmaktadır. Böylece şârih, kaynak metinde vaz edilen fikir ve tezlerin ilgili ilim içindeki yerini, diğer ilimlerle etkileşimini ve geniş anlamda sistem içindeki konumunu vuzuha kavuşturmak istemektedir.

Genel hatları itibariyle şerh türleri arasında böyle bir tasnifin benimsenmesi, araştırmacıya bazı noktalarda kolaylık sağlasa da başta İbn Rüşd olmak üzere, elimizdeki şerhlerin bu derece katı bir tasnife tabi tutulması bazı zorlukları da beraberinde getirecektir. Öncelikle yukarıda çerçevesi çizilen, farklı şerh tekniklerinin belirli formatlarda uygulandığı bir şerh yazım programının, İbn Rüşd tarafından bir şârih olarak kariyerinin başından itibaren, ayrıntılı olarak tasarlanıp işleme konulduğu zayıf bir ihtimal gibi görünmektedir. Her ne kadar söz konusu tasnif öncelikli olarak modern araştırmaların tercih ettiği bir düzenleme usulünü yansıtır olsa da diğer taraftan, kısmen de olsa, bir bütün olarak İbn Rüşd'ün şerh külliyyâtında da içkindir. Şerhte küçük – orta – büyük ayırımı Meşşâîler arasında ilk defa el-Fârâbî tarafından kullanılmıştır. İbn Rüşd'ün bu açıdan el-Fârâbî'nin bu usulünü benzer bir şekilde devam ettirdiği görülmektedir. Günümüze kadar ulaşan ve başlık taşıyan el yazmalarına bakıldığında ise İbn Rüşd şerhlerinin genelde *cevâmî'*, *telhîs* ve *tefsîr* olarak isimlendirildiğini görmek mümkündür.⁵¹ Anlaşıldığı kadarıyla, İbn Rüşd, farklı şerh tekniklerini kullandığı bu şerh türlerini farklı zamanlarda ve farklı perspektiflerle kaleme almıştır.⁵²

Cevâmî' formatındaki şerhlerde kaynak metne referanslar yok denecek kadar az olup içeriğin kısa bir özetini sunmayı hedeflemektedir. Bu şerhlerde İbn Rüşd, kaynak metinden bu göreceli bağımsızlığı doğrultusunda, zaman zaman kendisinden önce gelen Batlamyus, Galen, Afrodiasias, Porfurios, Themistios, el-Fârâbî, İbn Sînâ ve el-Ğazâlî gibi filozof ve şârihlerin ilgili konulardaki görüşlerini de aktarmaktadır.⁵³ Bu küçük şerhlerin diğer bir özelliği, felsefenin (özellikle Aristotelesçiliğin) yeni yeni filizlenmeye başladığı bir ortamda pedagojik amaçlarla yazıldığı ihtimalidir. Genel kanaate göre İbn Rüşd, şerh edilen metinlere ve onlardaki ilimlere bir giriş mahiyetindeki *cevâmî'* şerhlerini İbn Tufeyl tarafından halife Ebû Ya'kûb b. Yûsuf'a takdim edilmeden (yaklaşık M. 1169) önceki yıllarda yazmıştır.⁵⁴

51 Peters, *Aristotle and the Arabs*, 92; El-Câbirî, *İbn Rüşd: Sıra ve Fikr*, 73-74; Rüdiger Arnzen, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics": An Annotated Translation of the So-called "Epitome"*, (New York: De Gruyter, 2010), 2.

52 Taylor, "Averroes: Religious Dialectic," 181.

53 di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," 66.

54 Richard C. Taylor, "Averroes," *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* içinde, ed. J. J. E. Garcia vd. (Oxford: Blackwell Publishing, 2002), 182-183; Peters, *Aristotle and the Arabs*, 217-218.

Büyük ihtimalle, bu küçük formattaki eserleri ile Aristoteles felsefesi hakkındaki derin anlayışını gösteren İbn Rüşd, halifenin Aristoteles metinlerinde ve tercümelemlerindeki dil ve anlam zorluklarını ortadan kaldırması doğrultusundaki talebini karşılamak için *telhis* formatını uygun görmüştür.⁵⁵ Diğer taraftan, İbn Rüşd'ün gözünde Aristoteles metninin barındırdığı zorluklar sadece kullanılan dilin zorluğu, tercümelerin eksiklikleri veya konunun zor anlaşılabilirliği ile sınırlı değildir. Daha önce de belirtildiği gibi İbn Rüşd'e göre, düşünce tarihi boyunca Aristoteles eserleri üzerinde yapılmış olan çok sayıdaki şerh çalışması, bu felsefeyi daha iyi anlaşılır hale getirmekle birlikte, bazı mühim noktalarda zorlaştırmıştır. Bundan dolayı, İbn Rüşd'ün bu kategorideki şerhleri, kaynak metnin anlatım sırasını takip ederek onu yalın bir şekilde açıklamakta ve okuyucuya kolay okunabilir bir yeniden ifadelendirme (*paraphrase*) ile metni sunmaktadır.⁵⁶

Aristoteles felsefesine olan derin vukûfiyeti ile İbn Rüşd –her ne kadar Yunanca bilmese de– elindeki tercümelere müdahale etmekte ve birçok defa isabetli alternatifler üretebilmektedir. Farklı tercümelere birbiriyle karşılaştırarak teknik felsefî terimlerin yerine önerilen karşılıkları daha yakından inceleyip gerekli gördüğü zaman yeni karşılıklarla yoluna devam etmektedir.⁵⁷ Bununla beraber, metnin dilini kolaylaştıracak ve daha kolay anlaşılmasını sağlayacak durumlarda, önceki şârihlerin katkılarında da faydalanmaktadır. Böylece İbn Rüşd bu şerh tekniğini kullanarak, Aristoteles felsefesini iyi bilmeyen bazı mütercimlerden farklı olarak, genel anlamda Aristoteles metnini bu felsefenin gerektirdiği şekilde yeniden inşa ederken, özel anlamda halifenin isteği doğrultusunda bu metnin yeni bir kültürel ortamda daha kolay anlaşılmasını sağlamıştır.

55 Taylor, "Averroes: Religious Dialectic," 181; El-Câbirî, *İbn Ruşd: Sıra ve Fikir*, 81-83.

56 F. el-Ehvânî'ye göre, Arapça olarak günümüze kadar gelen tek *telhis* olan *Kategoriler*'e bakıldığında, *Kategoriler*'in klasik Arapça tercümelere ile kıyaslanacak olursa neredeyse hiç yoruma yer verilmediği, Arapça çevirisinin başka ifadelerle tekrar edildiği görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, bu *telhis* nüshasının şerh sayılması doğru olmamaktadır; bkz. Fu'âd el-Ehvânî, "İbn Rüşd," *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands II*, ed. M. M. Sharif (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), c. 1, 543. el-Ehvânî'nin bu ifadelerini dikkate alırsak, diğer *telhis* eserlerinin aynı biçimde olup olmadığı sorusu önem kazanmaktadır. Diğer *telhis*lerin büyük bir kısmının, İbranice ve Latince olarak günümüze kadar gelmiş olması, bu durumun bu çalışmada tetkik edilmesini zorlaştırmıştır. Diğer taraftan, bazı araştırmacılar tarafından Arapça olarak elimizde bulunan bir *Metafizik* şerhinin *telhis* olarak değerlendirilmesi kafa karıştırıcıdır.

57 Bir örnek vermek gerekirse, Aristoteles'in *fuestai* (meydana gelmek, büyümek) filinden türediği *fusei* tabiri için zamanla Arapça'da "*tabî'a*" karşılığı ağırlık kazansa da *Metafizik* tercümanlarından birisi bu tabiri "*necm*" (görünmek, ortaya çıkmak, yıldız gibi) türevleri ile karşılamayı uygun bulmuştu. İbn Rüşd, bu tercihi beğenmeyip orijinal anlamı daha iyi yakalayan "*nemâ*" ve "*neşe'e*" fiillerini kullanmaktadır. Benzer değerlendirmeler için bkz. Arnaldez, *Averroes: A Rationalist in Islam*, 32-33; Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, 58-59.

İbn Rüşd'ün tefsir formatındaki şerhleri ise Aristoteles'e ait kaynak metnin tamamını içermekte ve küçük kesitlere bölünen *meşrûh* materyali doğrusal bir şekilde, baştan sona doğru şerhe tabi tutmaktadır. Diğer şerh formatları gibi *tefsîr* formatının da İbn Rüşd'den önceki şârihler tarafından kullanıldığı bilinmektedir.⁵⁸ Genel kanaate göre, şerhler arasında en son yazılan bu uzun çalışmalar, İbn Rüşd'ün felsefi açıdan en olgun fikirlerini yansıtmaktadır. Diğer şerhler arasında en kapsamlı çalışmalar olan tefsirler, aynı zamanda günümüze kadar en az ulaşanlar arasındadır. Bunun ana sebebi, tefsirlerin sayı açısından diğer şerhlerden az olması ve uzunluklarından dolayı çok sayıda el yazmasının üretilmemesi olabilir. İbn Rüşd'ün tefsirleri arasında *Kitâbu'l-Burhân* ve *Metafizik* tefsirleri Arapça olarak günümüze ulaşırken, *De Anima*, *De Caelo* ve *Fizik* tefsirleri sadece Latince veya Latince ve İbranice tercümeleri vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.⁵⁹

Sonuç: Şerhlerin Programatik Yapısı

İbn Rüşd'ün eserlerini tarihlendirmeye yönelik yapılan çalışmalara bakıldığında, Aristoteles şerhleri özelinde onun eserlerinin genel itibarıyla üç merhalede yazıldığı görülmektedir. Gençlik yıllarında (yaklaşık olarak otuzlu yaşlarına kadar) İbn Rüşd daha çok *cevâmî'* (*muhtasar*, *darûrî fî*) formatında şerhler yazmıştır. Daha sonra, halifenin isteği üzerine, aynı eserler üzerinde İbn Rüşd *telhîs* yazımına başlamış gibi gözükmemektedir. Son merhalede ise (ömrünün son 10 – 15 yılında), İbn Rüşd beş büyük şerh yazmıştır. *Telhîs* ve *tefsîr* dönemleri arasında ise (yaklaşık olarak 1178-1180 yılları) İbn Rüşd şerh faaliyetine ara vererek "polemik eserler"

58 di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," 63. Meşşâilerden tefsir yazarları arasında el-Fârâbî ve İbn Tayyib öne çıkarken, söz konusu formatın Afrodisias'tan bu yana kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün bu formattaki şerhlerini "eş-şerhu'l-kebîr" yerine, *tefsîr* olarak adlandırması bazı araştırmacılara göre burada kullanılan şerh usulünün geleneksel Kur'an tefsirlerine benzemesinden dolayıdır. Bu doğrultudaki açıklamalar için bkz. Âtif el-İrâkî, *en-Nez'atu'l-'Akliyye fî Felsefeti İbn Rüşd*, (Kahire: Dârul-Me'ârif, 1984), 65; el-Ehvânî, "İbn Rüşd," c. 1, 543. *Telhîs* ve *tefsîr* formatına benzer şerhler, Aristotelesçi şârihler arasında ilk defa Afrodisias ve Themistios tarafından kaleme alınmıştır. İbn Bâcce'nin ise daha çok *cevâmî'* formatını tercih ettiği bilinmektedir. Diğer taraftan el-Fârâbî'nin *Nikhomakos'a Etik* tefsiri günümüze kadar ulaşmasa da Endülüs'te bilinen bir eserdir. Detaylı açıklamalar için bkz. Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, 47.

59 Örneğin, el-Fârâbî'nin *Nikhomakos'a Etik* (*Kitâbu'l-Ahlâk*) kitabına yazdığı büyük şerh (*eş-şerhu'l-kebîr*) Endülüs'te bilinse de günümüzde mevcut değildir. Diğer taraftan el-Fârâbî'nin aynı formattaki *Kitâbu'l-'İbâra* şerhi ve İbn Tayyib'in mantık tefsirleri günümüze ulaşabilmiştir. Daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Peter Adamson, "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition," *The Oxford Handbook to Aristotle* içinde, ed. Christopher Shields (Oxford: Oxford University Press, 2012), 649.

olarak adlandırılan (*el-Keşf*, *Faslu'l-Makal*, *ed-Damîme* ve *Tehâfutu't-Tehâfut*) kitaplarını yazmıştır.⁶⁰ Tefsîrlerin ilki olan *Kitâbu'l-Burhân* 1180-83 yılları arasında kaleme alınmıştır. Daha sonra 1186'da *Kitâbu'n-Nefs* (*De Anima*) ve *es-Semâ'u't-Tabî'i* (*Fizik*), 1188'de *es-Sema' ve'l-Âlem* (*De Caelo*) ve 1190'da *Mâ ba'ade't-Tabî'a* (*Metafizik*) tefsîr şerhleri takip etmiştir.⁶¹ Bu beş tefsîr çalışması, İbn Rüşd'e kadar ulaşan, bin yılı aşkın Aristotelesçi şerh geleneğinin zirvesini oluşturmaktadır.

Aristoteles külliyyatına yazılan bu şerhleri bu üç merhalede ele aldığımızda, onların aynı zamanda küçükten büyüğe doğru, zorluk derecesini ve bilgi düzeyini artıran bir görünümde olduğu gözlemlenmektedir. Buna göre, İbn Rüşd'ün gençlik yıllarında yazdığı küçük şerhler (*cevâmî'*) orta şerhlerden (*telhîs*) önce, orta şerhler de büyük şerhlerden (*tefsîr*) önce yazılmış olup tecdrici bir görünüm arz etmektedir.⁶² İbn Rüşd'ün gençlik yıllarında Aristoteles külliyyâtını kısa şerhlerle ele alması ve daha sonra bu ilk denemeleri telhîs ve tefsîrlerle geliştirmesi, şerh külliyyâtının üç aşamadan oluşan bir şerh programı görüntüsünü kazanmasında etkili olmuştur. Ancak *telhîs* formatındaki şerhlerin halifenin özel talebi doğrultusunda ele alındığını düşünürsek (yani eğer bu yöndeki rivayetleri doğru kabul edersek), o zaman bu ikinci merhaledeki şerh literatürünün İbn Rüşd tarafından şerh programına sonradan ilave edilmiş olması ihtimali vardır. Her iki durumda da İbn Rüşd'ün şerhlerini okuyucunun felsefi gelişimini gözetten belli bir düzen ve sıra içerisinde yazmış olduğunu düşünmek yanıltıcı olmaz.

El-Câbirî'ye göre, İbn Rüşd'ün şerh külliyyâtının bu tecdrici ve programatik yapısı ve farklı merhalelerde yazılmış şerhlerinin zorluk derecelerinin farklı farklı olması, İbn Rüşd'ün felsefede hakikatin izhar edilmesi ile ilgili özel görüşleri ve öngördüğü pedagojik hedeflerle yakından alakalıdır. Şerh projesine başlarken *cevâmî'* formatına sadık kalması, bu eserlerin felsefeye yeni başlayanlar için uygun bir tarzda, tartışmalı taraflarının göz ardı edilerek, hazırlanması gayesini yansıtmaktadır. *Telhîs*lere gelince, onlar kaynak metnin tartışmalı taraflarını ve sâbık şârihlerin görüşlerini de içererek *cevâmî'*lerden daha zordur ve okuyucunun söz konusu tartışmalarla tanıştırılmasını öngörmektedir. *Tefsîr* formatında yazılan beş büyük şerh

60 Taylor, "Averroes," 182-183; Peters, *Aristotle and the Arabs*, 217-219.

61 Tefsîr şerhlerinin Aristotelesçi şerhler arasında en son kaleme alındığı yönünde bir fikir birliği mevcut olsa da bu şerhlerin tam yazılış tarihleri araştırmacılar arasında farklılık gösterebilmektedir. İbn Rüşd'ün kendisi de *Metafizik* tefsirini yaşlılığında kaleme aldığını belirtmektedir; bkz. *Tefsîr*, 1664:2-3. Burada tercih ettiğimiz tarihler büyük ölçüde R. Taylor'un tarihlendirmesine dayanmaktadır. Bkz. Taylor, "Averroes: Religious Dialectic," 181. Diğer bazı tarihlendirme teşebbüsleri için bkz. Peters, *Aristotle and the Arabs*, 92-93; Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, 36-41.

62 di Giovanni, "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics," 62.

ise Aristoteles felsefesinin üstünlüğü hakkında İbn Rüşd'de oluşan kesin kanaat doğrultusunda ele alınmıştır. Bu kanaate göre, gerçek anlamda felsefeyi temsil eden tek düşünce olan Aristoteles düşüncesinin bütün ayrıntılarıyla ortaya konulması ve diğer “felsefe”ler karşısındaki yetkinliğinin gösterilmesi zorunludur.⁶³

İbn Rüşd'de şerh yazımının küçükten büyüğe doğru devam ettiği yönündeki değerlendirmelerin bazı metinsel dayanakları da mevcuttur. Bazen İbn Rüşd kimi meselelerde değişen kanaatlerinden dolayı erken dönemde kaleme almış olduğu *cevâmî'* türündeki şerhlerini tekrar gözden geçirme ihtiyacı duymuştur. Bu yeni kanaatlerini ilgili eserin daha sonraki şerhlerinde (telhis ve tefsir) detaylı bir şekilde gerekçelendirmekle birlikte, sıkça daha önce yazmış olduğu *cevâmî'* nüshalarının sayfa kenarlarına bir konudaki değişen fikirlerini eklemiş ve okuyucuyu aynı eserin telhis veya tefsir formatındaki şerhlerine yönlendirmiştir.⁶⁴

Ana hedefi Aristoteles felsefesinin üstünlüğünü ve yetkinliğini gözler önüne sermek olan tefsir şerhleri için seçilen kitaplara bakıldığında da İbn Rüşd'ün Aristoteles düşüncesiyle ilgili başka bir kanaatini görmek mümkündür. İbn Rüşd'ün gözünde Aristoteles sisteminin esasları *Kitâbu'l-Burhân – es-Semâ'u't-Tabî'î – es-Semâ' ve'l-Âlem – Kitâbu'n-Nefs – Kitâb Mâ ba'ade't-Tabî'a* eserleri ile tespit edilmiştir. (1) *Kitâbu'l-Burhân* (II. Analitikler) Aristoteles mantığının kalbi mahiyetinde olup “felsefe usulü”nün zirvesini oluşturur. Bu kitapta esasları belirlenen “burhânî ilim,” sadece Aristoteles felsefesi değil, felsefe olmaya aday olan her düşünce için bir kıtas durumundadır. (2) *Es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik) kitabı ise hareket açısından tabii varlıkları incelemekte olup diğer bütün tabii ilimlerin esaslarını belirlemektedir. (3) *Es-Semâ' ve'l-Âlem* (De Caelo) kitabı, semâvî feleklerin hareketleri ile ilgili bir kitap olarak âlemin kıdemi meselesi etrafındaki tartışmaların kaynağıdır. (4) *Kitâbu'n-Nefs* (De Anima) klasik anlamda psikoloji ilmini kuran bir eser olması itibarıyla akli süreçler, nefsin bekası vb. önemli konuların vuzuha kavuşturulduğu yerdir. (5) *Metafizik* ise Aristoteles sisteminin zirvesini oluşturmaktadır. Tabiri ca-

63 el-Câbirî, *İbn Ruşd: Sîra ve Fikir*, 162-163. El-Câbirî'ye göre, *cevâmî'*leri günümüz lise kitaplarına, *telhis*leri üniversite kitaplarına ve *tefsir*leri özel ihtisas gerektiren uzmanlık kitaplarına benzetebiliriz. Benzer değerlendirmeler için bkz. el-İrâkî, *en-Nez'atu'l-Akliyye fî Felsefeti İbn Ruşd*, 70.

64 Bir örnek vermek gerekirse, *Cevâmî'*in bir yerinde İbn Rüşd açık bir şekilde ilgili meseledeki görüşlerinin daha açık ve doğru bir şekilde *Metafizik* tefsirinde kaleme aldığını belirtmektedir; bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 48; Arnzen, *Averroes on Aristotle's "Metaphysics"*, 73. Bu bağlamda *De Anima*, *Fizik* ve *Metafizik* *cevâmî'* şerhlerinin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), 220-222.

izse, *Metafizik*'in Aristoteles sistemindeki yeri, başın bedendeki yeri gibidir.⁶⁵ Bunun nedeni, yukarıda sayılan kitaplar başta olmak üzere, Aristoteles kitaplarında esasları belirlenen ilimlerin tamamı varlığın/hakikatin bir kısmıyla ilgilenirken, metafizik ilmi varlığı varlık olarak, mutlak anlamda konu edinmektedir.

Bu beş kitabın Aristoteles düşünce sistemindeki yeri ve önemine istinaden, İbn Rüşd kendi şerh projesinde de en büyük ilgiyi onlara göstermiştir. Buna göre, İbn Rüşd için felsefe en geniş anlamda epistemoloji ve ilmî metodoloji ile başlar (*Kitâbu'l-Burhân*), söz konusu epistemolojiyi kuran insan aklının durumları tespit edilir (*Kitâbu'n-Nefs*), ardından bu epistemolojik imkânlar insan dışındaki olguların araştırılmasında istimal edilir (*Es-Semâ'u't-Tabî'i* ve *Es-Semâ' ve'l-Âlem*) ve son olarak hem insanı hem de duyulur âlemi aşan ilkelerin araştırılmasıyla (*Metafizik*) nihayete ermektedir. Bu program ise felsefe adını alan insanî etkinliğin bütünü-nü temsil etmektedir.

Kaynakça

- Adamson, Peter. "Aristotle in the Arabic Commentary Tradition." *The Oxford Handbook to Aristotle* içinde, ed. Christopher Shields, 645-664. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- el-'Alevî, Cemâluddîn. *el-Metnu'r-Ruşdî: Medhal li-Kirâ'a Cedide*. Casablanca: Dâr Tûbkâl li'n-Neşr, 1986.
- 'Ammâra, Muhammed. *el-Mâddiyye ve'l-Misâliyye fî Felsefe İbn Ruşd*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1983.
- Arnaldez, Roger. *Averroes: A Rationalist in Islam*, İng. çev. D. Streight. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.
- Arzen, Rüdiger. *Averroes on Aristotle's "Metaphysics": An Annotated Translation of the So-called "Epitome."* New York: De Gruyter, 2010.
- Barnes, Jonathan. *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Bedevî, 'Abdurrahmân. *Aristû 'inde'l-'Arab*. [Küveyt]: Vekâletu'l-Matbû'ât, 1978.
- Booth, Edward. *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Butterworth, Charles E. "Translation and Philosophy: The Case of Averroes' Commentaries." *International Journal of Middle East Studies*, 26/1 (1994): 19-35.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. S. Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *İbn Ruşd: Sîra ve Fikr*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998.
- Campanini, Massimo. *An Introduction to Islamic Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- di Giovanni, Matteo. "The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics." *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics* içinde, ed. Fabrizio Amerini, Gabriele Galluzzo, 59-94. Leiden: Brill, 2014.

65 El-Câbirî, *İbn Ruşd: Sîra ve Fikr*, 163-165.

- Durusoy, Ali. "İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Farabî ve İbni Sina'nın Katkıları." *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek II* içinde, ed. Talip Özdeş, c. 1, ss. 283-94. Sivas: Asitan Yayınları, 2009.
- el-Ehvânî, Ahmed Fu'âd. "İbn Ruşd." *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands II* içinde, ed. M. M. Sharif, c. 1, 540-564. Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Endress, Gerhard. "Averroes Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text." *Averroes and the Aristotelian Tradition* içinde, ed. Gerhard Endress, Jan A. Aertsen 339-381. Leiden: Brill, 1999.
- Fahrî, Mâcid. *Averroes: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Fraenkel, Carlos. "Philosophy and Exegesis in Al-Farabi, Averroes, and Maimonides." *Laval Theologique et Philosophique*, 64/1 (2008): 105-125.
- Genequand, Charles. *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*. Leiden: Brill, 1986.
- Glasner, Ruth. *Averroes Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Gutas, Dimitri. "On Translating Averroes' Commentaries." *Journal of the American Oriental Society*, 110 (1990): 92-101.
- Harvey, Steven. "Conspicuous by his Absence: Averroes' Place Today as an Interpreter of Aristotle." *Averroes and the Aristotelian Tradition* içinde, ed. Gerhard Endress, Jan A. Aertsen, 32-49. Leiden: Brill, 1999.
- Hyman, Arthur. "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler," çev. Atilla Arkan. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002): 47-57.
- İbn Ebî Useybi'a. 'Uyûnu'l-Enba', tah. N. Ebû Rîde. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1965.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-Makâl*, tah. M. Â. el-Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1997.
- İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs*, tah. C. Cihâmî. *Telhîsu Mantıkî Aristû*, I-V. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1992.
- İbn Rüşd. *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristû*, Latince'den Arapça'ya çev. İ. el-Ğazâlî. Tunus: el-Mucme'u'l-Tûnisî li'l-'Ulûm ve'l-Âdâb ve'l-Funûn "Beytu'l-Hikme," 2000.
- İbn Rüşd. *Tefsîr mâ ba'de't-Tabî'a*, tah. M. Bouyges. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938-52.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*, çev. M. Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- el-İrâkî, Âtif. *en-Nez'atu'l-'Akliyye fî Felsefeti İbn Ruşd*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984.
- Jaeger, Werner. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, İng. çev. R. Robinson. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Kanavâtî, George. *Muellefâtü İbn Ruşd*. Kahire: el-Matba'atu'l-'Arabiyyetu'l-Hadise, 1978.
- Kukkonen, Taneli. "Aristotle and Aristotelianism." *The Classical Tradition* içinde, ed. Anthony Grafton vd. 70-77. Cambridge: Belknap Harvard University Press, 2010.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Leaman, Oliver. "How Aristotelian is Averroes as a Commentator on Aristotle?" *Averroes and the Aristotelian Heritage* içinde, ed. Carmela Baffioni, 23-33. Napoli: Guida, 2004.
- el-Merrâkuşî, Abdolvâhid. *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, tah. M. S. el-Uryân. Kahire: Matba'a-tu'l-İstikâme, 1949.

- Mûrâd, Muhammed B. *İbn Ruşd Feylesûfên Mu'âsiran*. Kahire: Mısru'l-'Arabiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002.
- el-Misbâhî, Muhammed. *el-Vechu'l-Âhar li-Hadâseti İbn Ruşd*. Beyrut: Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1998.
- Peters, Francis Edward. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. Londra: University of London Press, 1968.
- Renan, Ernest. *İbn Ruşd ve'r-Ruşdiyye*, Arapça çev. 'A. Zu'aytir. Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kutubi 'Arabiyye, 1957.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Taylor, Richard C. "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Tradition." *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, 180-200. Londra: Cambridge University Press, 2005.
- Taylor, Richard C. "Averroes." *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* içinde, ed. J. J. E. Garcia, T. B. Noone, 182-195. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- et-Telîlî, 'Abdurrahmân. *İbn Ruşd fi'l-Mesâdirî'l-'Arabiyye*. Kahire: el-Meclisu'l-'Alâ li's-Sekâfe, 2002.
- Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd (Averroes)*. Londra: Routledge, 1991.
- Urvoy, Dominique. "Ibn Rushd," *History of Islamic Philosophy I-II* içinde, ed. Sayyed H. Nasr, Oliver Leaman, 330-345. Londra: Routledge, 1996.
- Wolfson, Harry A. "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem." *Speculum*, 38/1 (1963): 88-104.

Şehrezûrî'nin Siyaset Anlayışında Temel Kavramlar: Yardımlaşma, Sevgi ve Adalet*

Öz: Siyaset ve ona dair kavramlar İslam düşünce dünyasında genel olarak bireyin ahlakından ev idaresine buradan da siyasete, yani toplum ahlakına uzanan bir süreç içerisinde işlenmekte ve anlaşıl-maya çalışılmaktadır. İsraki düşüncenin en önemli simalarından birisi olan Şemseddin Muhammed İbn Mahmud el-Şehrezûrî de *Resâilü's-Şeceretü'l İlahiyye fî Ulûmî'l Hakâiki'r-Rabbâniyye* isimli eserinde ahlak konusunda aynı yöntemi izler ve en son olarak siyaset konusunu ele alır. Şehrezûrî'nin siyaset anlayışında ön plana çıkarılmış olduğu kavramlar vardır ki bunlardan biri filozofun siyaset anlayışının temelini oluşturan sevgi, diğerleri ise adalet ve yardımlaşma kavramlarıdır. Çalışmamızda, Şehrezûrî'nin siyaset anlayışında sevgi kavramını neden ön plana çıkardığı ve beslendiği kaynaklar ortaya konulmaktadır. Şehrezûrî, sevgi kavramını toplumun düzeni açısından adalet kavramından üstün görmektedir. Ona göre sevgi-nin olduğu yerde tam bir düzen gerçekleşeceğinden adalet de sevgi sonucu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şehrezûrî, Siyaset, Ahlak, Yardımlaşma, Sevgi, Adalet.

Selçuk
GÜZEL**

Basic Concepts in the Political Understanding of Shahrazuri: Solidarity, Love and Justice

Abstract: Politics and the notions related to it in the world of Islamic thought, is tried to be worked and understood in a process that extends from the morality of the individual to the politics of the house and then to the politics of community. Shamsaddin Muhammad ibn Mahmud al-Shahrazuri, one of the most important personage of Illumination thought, follows the same method of morality and deals with the issue of politics in his work titled *Ra-sail al-Shacara al-İlahiyya fî Ulum al-Haqaiq al-Rabbaniyye*. There are some notions which Shahrazuri brought to the forefront in political thought, one of which is love that forms the basis of philosopher's political understanding, and the other two are the notions of justice and solidarity. Our study focuses on why Shahrazuri brings the notion of love in his understanding of politics and on finding out his resources. Shahrazuri sees the notion of love superior than justice in terms of social order. According to him, justice will come out as a result of love spontaneously since a complete order will be taken place in a society where there is love.

Keywords: Shahrazuri, Politics, Morality, Solidarity, Love, Justice,

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Tezli Yüksek Lisans programı için şahsım tarafından yazılan "*Şehrezuri'de Ahlak ve Siyaset Felsefesi*" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana-bilim Dalı. E-Posta: selcukguzel54@hotmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6797-0739>

Giriş

İslam ahlak anlayışı birçok kaynaktan beslenmektedir. İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde ahlak anlayışı hadis ve tefsir geleneği içerisinde Kuran-ı Kerim ve sünnet çerçevesinde şekillenmiştir. Kelam, felsefe ve tasavvufun da İslam dünyası ilim kültürü içinde yer alması sonucu ahlak ilmi sistemli bir temele oturmaya başlamıştır.

İslam dini geldikten sonra kabilecilik anlayışına tabi olan Cahiliye ahlakı yerine daha dinamik bir yapıya sahip ahlak anlayışı ortaya çıkmış ve sadece bir kitleye veya seçkinlere ait ahlaki öğelerden sıyrılan İslam ahlakı anlayışı, her seviyedeki insanın kaygılarını ve özelemlerini dikkate almıştır. İdeal ve doğru olana yükselmeyi sağlayan İslam ahlakı, bütün vazifeleri uhrevi müeyyideye bağlamıştır.¹

İlk dönemlerde zikredilen yapıya sahip olan ahlak düşüncesi daha sonra tefsircilerin, hadisçilerin ve fıkıhçıların etkileri ile karşılaşarak nassa dayalı prensipler ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bu prensipler temel olarak doğru ve yanlışın tabiatı, ilahi adalet ve kudret, ahlaki özgürlük ve sorumluluk ile ilgili problemler temelinde belirlenmiş ve nassî ahlakın özü bu şekilde oluşturulmuştur.²

Yukarıda saymış olduğumuz problemler çerçevesinde kelamcılar da görüşlerini belirtmişlerdir. Kelamcıların tartışmaları salt metafizik problemlerden oluşmaktadır. Ahlak ile ilgili de kelamcılar İslam ahlakını etkileyen düşünceler ortaya koymuşlardır. Tartışmaların odağını oluşturan meseleler üzerine derin etkiler ortaya koyan itikadi mezhepler ise özellikle Mutezile, Eşariyye ve Maturidiyye mezhepleri olmuştur.³

Tasavvuf ilmi ise ahlaka, nefis ve arınma temeliyle şekillenmiş pratik yönü olan bir gözle bakar ve tasavvufta insanın manevi benliğinin yüksek tarafını melek temsil ederken nefis ise şeytana benzetilir. Tasavvuf ilminde genellikle şeytana benzetilen nefsin arzu ve hevalarının köreltilerek insanın ahlaki yüceliğe erişebilmesi vurgulanmaktadır.⁴

1 Mustafa Çağrı, "Ahlak," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 2, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2.

2 Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 29; Nassî ahlak, 8. ve 9. Asırlarda filozof ve kelamcılar tarafından akli metod ve kategorileri bağlamında kısmen ayıklanarak Kur'ân ve hadislerdeki ahlaki ve benzer ifadelerle ortaya çıkan ahlak teorilerinden bir tanesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 23.

3 Çağrı, "Ahlak," 4-5

4 Çağrı, "Ahlak," 8

İslam filozofları, nefiste yerleşik olan yatkınlıklar olarak tanımladıkları ahlakı, ameli felsefe içine dâhil ederek ele almaktadırlar. İslam filozoflarının ahlak anlayışında ahlak kavramı psikoloji, siyaset ve din ile irtibatlı olarak ele alınmaktadır. Ahlakın ne olduğundan önce insan nedir sorusuna cevap arayarak yola çıkan filozoflar, bu soru bağlamında nefis ve onun güçlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bundan sonra filozoflar kademe kademe ilerleyerek toplum ahlakı hakkındaki düşüncelerini bireyin ahlakını temel alarak ifade etmektedirler.⁵

İslam düşüncesinde felsefi ahlak anlayışı, Kuran ve sünnet temelli olmakla beraber tercüme faaliyetleri ve yaygın edebi kültür sonucu Grek kültüründen de etkilenmiş görünmektedir.⁶ İslam filozofları önemli kaynaklar olan Platon ve Aristoteles'in ahlak hakkındaki görüşlerini incelemişlerdir. Bu konuda önemli eserler olan Platon'un *Cumhuriyet*'i ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*, İshak b. Huneyn tarafından tercüme edilmiştir. Ayrıca Galen'in *Fi'l Ahlak* (bu eseri bugün sadece Arapça tercümesiyle tanınmaktadır) isimli eseri de tercüme edilmiştir.⁷ İslam filozofları, tercüme faaliyetleri sonucunda Platon, Aristoteles ve Galen'in ahlak konusundaki görüşlerinden büyük ölçüde etkilenmişlerdir.⁸

İslam felsefesinde Kindi ve Razi müstakil eserler kaleme almışlardır. İlk İslam filozofu olan Kindi'de İslam düşüncesinin etkileri yanında Eflatuncu, Aristotelesçi, Stoacı ve Yeni Eflatuncu tesirler göze çarpmaktadır.⁹ Razi'nin düşüncesinde ise Eflatun ve Galen'in etkileri görülmektedir.¹⁰

Kindi ve Razi'den sonra önemli filozoflardan biri de Farabi'dir. Ahlak alanında sistematik bir anlayış ortaya koyan Farabi, ahlakı psikolojiden yani bireyden başlatarak kademe kademe siyasete geçiş yapar. Ahlakı siyasete, faal akıl vasıtası ile de siyaseti metafiziğe bağlayan Farabi, Eflatun-Aristoteles, din-felsefe arasında terkip ve telif yapmıştır.¹¹ Farabi'nin ahlak içerisinde ele aldığı siyaset anlayışında Eflatun'un etkisi olmakla beraber yapmış olduğu devlet tasnifindeki erdemsiz devletin cahil, fasık ve sapkın olarak ele alınması İslami bakış açısının onun düşüncesindeki etkisidir.¹²

5 Mehmet Aydın, "Ahlak," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 2, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 12.

6 Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 10

7 Aydın, "Ahlak," 10.

8 Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 97.

9 Aydın, "Ahlak," 10.

10 Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 3. Baskı, (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 133.

11 Aydın, "Ahlak," 11.

12 Hızır Murat Köse, "Siyaset," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 37, (İstanbul: TDV Yayın-

Farabî'nin halefi İbn Sina felsefe çalışmalarında ahlak konularına fazla ağırlık vermemiştir. Filozofun yazmış olduğu *İlmu'l Ahlak* isimli eseri, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserinin bazı bölümlerinin özet şeklinde tekrarı niteliğinde bir risaledir. Bununla beraber İbn Sina eserlerinde ahlak konusuna da yer vermiştir.¹³ Ameli felsefenin amacının ise insan fiillerinde iyi olanı elde etmek olduğunu savunan İbn Sina, insanın fiillerinin sosyalleşmesinin müşterek hayat yani aile ve toplum ile gerçekleşeceğini ifade ederek aslında bireyin ahlakından toplumun ahlakına giden bir yol çizmiştir.¹⁴

Felsefi ahlak alanında önemli eserler veren diğer filozoflar Yahya b. Adi, İhvan-ı Safa, İbn Miskeveyh ve Nasiruddin Tusi'dir. Yahya b. Adi'nin *Tehzibu'l Ahlak* isimli eseri ilk sistematik ahlak eserlerinden biri sayılmaktadır.¹⁵

Çalışmamızda görüşlerini ele alacağımız İsraki düşünür Şemseddin Muhammed İbn Mahmud el-Şehrezûrî'nin dönemine kadar oluşan ahlak anlayışı, onun felsefesi üzerinde de etkili olmuştur. Şunu da ifade etmek gerekir ki İslam düşüncesindeki felsefi ahlak anlayışını Grek kültürüne indirgemek bir hata olur ki bu anlayış köklerini nasdan alarak daha sistemli bir ahlak çizgisi ortaya koymaya çalışmaktadır.

Hayatı hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımız Şemseddin Muhammed İbn Mahmud el-Şehrezûrî 13. yy. da İran ile Irak arasında kalan bir bölge olan Şehrezur'da dünyaya gelmiştir. Sühreverdi'ye gönülden bağlılığı ile bilinen Şehrezûrî, İsrak anlayışını benimseyen filozoflardan tarih bakımından ilki sayılır. Şehrezûrî *Ravdat el-Efrâh ve Nuzhet el-Ervâh, er-Rumuz ve'l-Emsâl, et-Tenkihât, Şerhu Hikmetü'l İsrâk, Medinetü'l Hukemâ ve Resâilü'l Şecereti'l İlahiyye fi Ulûmi'l Hakâiki'r-Rabbâniyye* isimli eserleri kaleme almıştır. İsraki gelenek içerisinde gelen Sühreverdi'nin talebesi Şehrezûrî *Resâilü'l Şecereti'l İlahiyye fi Ulûmi'l Hakâiki'r-Rabbâniyye* isimli eserinde genel olarak felsefe sistemini ortaya koymaya çalışmıştır.

İlimlerin temelinde bulunan ve ayrıca ilimlerin konularından biri olan ontoloji yine ilimlerin tasnifinde temel ölçüt olarak ele alınır. Kindî'nin ilimler tasnifi de bu temele oturmaktadır.¹⁶ Kindî ilimleri ilk önce ilahi ve beşeri olarak tasnif eder; beşeri ilimleri de kendi içerisinde bizatihi ilimler ile alet ilimleri olmak üzere iki kı-

ları, 2009), 297.

13 Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 201.

14 Köse, "Siyaset," 297.

15 Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 145.

16 İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 2. Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 132.

sımda tasnif etmektedir. Bizatihi ilimleri de kendi içerisinde pratik ve teorik diye tasnif eden filozof siyaset ve ahlak ilmini pratik ilimler içerisinde zikretmektedir.¹⁷

İlimler tasnifi hususunda Farabi, *İhsâ'ul Ulûm* isimli müstakil bir eser kaleme almıştır. Farabi'nin tasnifi çok yönlüdür ki ilimleri yapısal, konu ve elde ediliş, karakter ve gaye yönünden tasnif etmiştir.¹⁸ Siyaseti de beş kısma ayırdığı konu ve elde edilişleri bakımından ilimler tasnifi içerisinde ele alan Farabi, siyaset ilmini ahlak, fıkıh ve kelam ilmi olarak tasnif etmektedir.¹⁹

Farabi'nin ardılı olan İbn Sina ise ilimler tasnifini teorik ve pratik olarak iki kısımda ele almaktadır. Teorik ilimleri fizik, matematik ve metafizik olarak tasnif eden filozof, pratik ilimleri ise siyaset, ev idaresi ve ahlak olarak üç kısımda tasnif etmektedir. İbn Sina'ya göre siyaset, insan türünün devamını sağladığından ve bireysel yaşantı için bireyler arası işbirliğini insanlara öğrettiğinden dolayı önemlidir. Ahlak ilmini ise erdemleri elde etme ilmi olarak tanımlayan filozof, siyaset, ev idaresi ve ahlak felsefesinin kaynağının ilahi şariat olduğunu savunmaktadır.²⁰

İslam filozofları tarafından yapılan ilimler tasnifinde, yukarıda da görüldüğü üzere pratik ilimler içerisinde yer alan ahlak ilmi temel olarak bireysel ahlak, ev idaresi ve siyaset alt başlıkları ile birlikte incelenmiştir. Şehrezûrî de öncelikli olarak ilimleri bizatihi kendisi talep edilen ve bizatihi kendisi talep edilmeyen ilimler olmak üzere iki kısımda tasnif ederek ilk tasnife giren ameli ve nazari hikmet ayrımlarını verir; ahlaki, menzili ve medeni hikmetleri de ameli ilimlerin içerisine yerleştirir.²¹

Farabi, dünya ve ahiret mutluluğunun elde edilmesinde nazari, fikri, ahlakî erdemler ve amelî sanatlardan bahsederek nazari erdemin gayesini varlıkların ve onların içerdiklerinin akıl tarafından kavranılmasını sağlamak olarak açıklar. Ona göre dünya ve ahiret mutluluğu için gerekli olan erdemlerin hepsi nazari erdeme tâbidir.²² Genel olarak İslam filozofları siyaset görüşlerinde bütün ahlaki erdemlerin insan ruhunda ortaya çıkması ile elde edilen adalet kavramını merkeze almışlardır. Bununla beraber İslam filozofları pratik felsefenin nazari felsefe ile olan irtibatını ortadan kaldıran bir anlayış hiçbir zaman ortaya koymamışlardır.²³

17 Kindi, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 17-18.

18 Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, 6. Baskı, (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 120-121.

19 Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 44-45, 92.

20 İbn Sina, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 93-94.

21 Necip Görgün, *eş-Şeceretü'l İlahiyye fi Ulûmi'l Hakâiki'r-Rabbâniyye* isimli Eserin Giriş Kısmı, Cilt 1, (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), 47-50.

22 Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 51, 76.

23 Köse, "Siyaset," 297.

Siyaset ilmini ameli hikmet içerisinde ele alan Şehrezûrî, siyaset konusunda ilk olarak insanın ihtiyaçlarından dolayı toplumun oluşumunu açıklayarak bu bir araya gelişin en önemli sebebi olan sevgi kavramını ele alır. Daha sonra filozof, sosyal varlık olan insanın toplumdaki diğer insanlarla alışveriş, mal, onur gibi çeşitli ilişkilerini düzenleyen ve bu şekilde insanın belirli bir düzen içerisinde yaşamasını sağlayan adalet konusunu işler. Biz de makalemizde bu sıralamayı takip ederek, öncelikli olarak, yardımlaşma kavramını, daha sonra İsraki düşünürün siyaset anlayışı içerisinde önemli yere sahip olan “sevgi” ve “adalet” kavramlarını ele alıp Şehrezûrî’nin siyaset anlayışında adaletten ziyade sevgi kavramına yapmış olduğu vurguyu ortaya koyacağız.

1. Yardımlaşma

İnsanın diğer varlıklardan daha üstün olduğunu ifade eden Şehrezûrî, yardımlaşma bağlamında onun sosyal varlık olma yönünü vurgular. Yardım konusunda insanın birey olarak kendi türüne sadece hizmet yoluyla yardım edebileceğini ifade eden filozof, insanın diğer bireyler olmadan çeşitli ihtiyaçlarını tek başına karşılamasının zor olduğunu belirtir. Bu ihtiyaçlar, insanın gereksinim duyduğu gıda, elbise, mesken, silah vb.leridir.²⁴ Her insan, yaratılıştan üstünlüklere ulaşmak için bu türden şeylere muhtaçtır. İnsanların bir araya gelip meydana getirdikleri toplulukta her fert iş bölümü çerçevesinde üzerine düşen ihtiyacı kendisi ve diğerleri için karşılarsa kolaylıklar sağlanmış olur.²⁵ Şehrezûrî, bir çiftçinin tarım işini yapabilmesi için çeşitli aletlerin gerektiğini, bu aletlerin yapılabilmesi için demircilik ve marangozluk mesleklerinin bilinmesi gerektiğini vurgular. Bununla da son bulmadığını belirten filozof, bu meslekler ile elde edilen araçlar aracılığıyla ekim yapıldıktan sonra ortaya çıkan mahsulün öğütülmesi, yoğrulması ve ekmek yapılması gerektiğini ifade ederek bu işlerin hepsi ile insanın tek başına uğraşmasının zorluğunu ortaya koyar. Buradan hareketle filozof, tek başına bütün işlerle kendisinin uğraşması neticesinde insanın nefsanî yetkinliği, insanı kâmil olma özelliklerini elde edemeyeceğini ve dünya hayatının çekilmez, ayrıca erdemsiz bir hal alacağını savunur.²⁶

Toplumdaki statülerin düzen için zorunlu olduğunu savunan filozof, bunu birbirine hizmet açısından ele alarak herkesin zengin veya fakir olma durumunda

24 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye fi Ulûmi'l Hakâiki'r-Rabbâniyye*, edisyon kritik: Necip Görgün, Cilt 2, (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), 33.

25 Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla (İdeal Devlet)*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 79.

26 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 34.

hizmet etmenin ortadan kalkacağını belirtir.²⁷ Farklı bir açıdan bakacak olursak, Tusi'nin de söylediği gibi toplumdaki her birey şerefli bir sanata yönelmiş olsa diğer sanat grupları ile kimse ilgilenmeyecek, toplumun ihtiyaçları hizmet açısından karşılanmayacaktır.²⁸ Bundan dolayı filozoflar genel itibarıyla insanların eşit olması durumunda toplumun helak olacağı noktasında birleşmişlerdir. Bundan dolayı Şehrezûrî, toplum içerisinde yardımlaşmanın gerekli olduğunu düşünür ve dahası yardımlaşmanın medeniyetin temeli olduğunu insanın sosyal bir varlık olması yönüyle savunur.²⁹ Yardımlaşmanın gerekliliği de sosyal bir varlık olan insanların birbirine yaklaşmasını sağlayan önemli bir erdeme ihtiyaç gösterir.

2. Sevgi

İnsanlar bir arada yaşamaya muhtaçtırlar. Bu bir arada bulunmayı arzulayan insanlar arasında bir bağ oluşturulması için bazı etkenler gerekmektedir ki bunların en önemlisi Şehrezûrî'ye göre sevgidir.

Şehrezûrî, insanların ilişkilerinde ve toplumların irtibatında sevgi erdeminin zorunluluk arz ettiğini savunur. Ona göre düzenin korunması için gerekli olan adalet ise muhabbetin, yani sevginin var olması ile zaten zorunlu olarak ortaya çıkacaktır. Bu hususta Şehrezûrî, Empedokles'e atfen şöyle bir söz aktarır: "Varlıkların tamamı sevgi ile güçlü olur ve her varlıkta muhabbet vardır; eğer sevgi var olmasaydı yetkinlik ve noksanlık mertebeleri de yok olurdu."³⁰ Bu anlayış, genel itibarıyla bakıldığı zaman Aristoteles'in sevgi sonucu dostluğun ortaya çıkacağı ve adalete gerek kalmayacağı düşüncesi ile paralellik arz etmektedir.³¹

Şehrezûrî, Aristotelesçi anlayışa paralel olarak sevgiyi tabii ve iradi olmak üzere iki kısımda tasnif eder; tabii sevgiyi annenin çocuğuna olan sevgisi, iradi sevgiyi ise eşler arasında zevk, erdem veya fayda açısından bağlanmayı sağlayan sevgi olarak tanımlar.³² Şehrezûrî, iradi sevgiyi ise çabuk kurulan çabuk dağılan, yavaş kurulan yavaş dağılan, yavaş kurulup çabuk dağılan ve çabuk kurulup yavaş dağılan olmak üzere dört temel çeşit üzerine bina eder. Şehrezûrî'ye göre, yaşlılar arasındaki arkadaşlığın sebebinin menfaat, gençler arasındakinin ise haz olduğunu söyler. Ona göre, menfaat ve hazzın süresi arkadaşlığın da süresini belirler.³³

27 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 34.

28 Nasıruddin Tûsi, *Ahlak-ı Nasirî*, çev. A. Gafarov, Z. Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 239.

29 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 34.

30 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 38.

31 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005), 155.

32 Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 224; Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 39.

33 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 39.

Aristoteles, insanlar arasında meydana gelen sevginin fayda, haz ve hayır çerçevesinde meydana geldiğini savunmuştur ki bu görüşe paralel olarak Şehrezûrî de toplum içerisinde yaşayan insanları basit bir ayrımla lezzet, fayda ve hayır isteyenler olarak tasnif eder. Filozof bu üç esasın terkiibinden ise dördüncü bir grubun ortaya çıkacağını ve bu grubun amacının yalnızca sevgiyi elde etmek olacağını ifade eder.³⁴ Ayrıca İsraki filozof, bu grupların her birini iradi sevginin dört kısımda tasnif etmiş olduğu kısımları ile ilişkilendirir. Ona göre talep edilen lezzet ise onun çabuk değişken özelliğe sahip olmasından dolayı lezzete dayalı sevgi çabuk kurulup çabuk dağılırken; fayda sonucu ortaya çıkan sevgi ise yavaş kurulup çabuk dağılır. Hayrın talep edilmesi sonucu ortaya çıkacak sevgi ise çabuk kurulup yavaş dağılırken bu üç esasın bir araya gelmesinden mürekkep sevgi ise filozofa göre yavaş kurulup yavaş dağılan türden bir iradi sevgidir. Şehrezûrî, yaşlılar arasındaki arkadaşlığın sebebinin menfaat, gençler arasındakinin ise haz olduğunu, menfaat ve hazzın süresini ise arkadaşlığın süresinin belirleyeceğini belirtir.³⁵

İslam ahlak filozoflarının en önemli simalarından biri olan İbn Miskeveyh üzerinden şunu da belirtmek gerekir ki bu sevgi türleri irade ve aklın kullanımını gerektirdiğinden insanlar arasında oluşan sevgi türleridir.³⁶ Binaenaleyh Şehrezûrî de İbn Miskeveyh gibi muhabbet ve nefretin sadece nâtık nefis için kullanılacağını, hayvanlar için ise sevgi yerine ülfet kavramının yerinde olacağını ifade eder.³⁷

Şehrezûrî, Aristoteles'in Heraklit'ten nakletmiş olduğu farklı unsurlardan oluşan eşyalarda uyum olmayacağını, aksine aynı unsurlardan mürekkep eşyalarda ise parçalar arasında uyum olacağı hususundan dolayı vahdetin meydana geleceği, başkılığın ortadan kalkacağı savını kabul ederek sevgi olan yerde vahdetin ortaya çıkacağını savunur. Şehrezûrî, insanın cevherinin tabii güçlerden, şehvet ve üstünlükten arınarak iyiliğin kaynağı olan hayra yöneleceğini ve bu hayır yönüyle meşgul olan insandan rabbani nurların sadır olacağını ifade ederek bu sayede insanın cismani lezzetten daha üstün bir lezzete vakıf olacağını belirtir. Bu ona göre bir ittisaldır ki insanın maddi yönü zayıflar; fakat gerçek mutluluk için gereken tam bir arınma nefsin bedenden ayrılması sonucu gerçekleşecektir.³⁸

34 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 157-158; Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 39.

35 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 39-40.

36 İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma (Tehzibu'l Ahlak)*, çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 123.

37 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 39.

38 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 41.

İnsan yaratılışı itibarıyla sosyal yakınlık duygusuna sahip bir varlıktır. İnsan kavramı kelime kökeni olarak ele alındığında ünsiyet, tanışma manalarına gelmektedir.³⁹ Sosyal yakınlık kurma hissiyatını haiz insanın tanışma isteği sonucu muhabbete, yani sevgiye bir başlangıç yapmış bulunacağını ifade eden İsraki filozof, faziletlerin ve şeriatın da insanı medenileşmeye, ülfete çağırdığını belirtir. Ona göre şeriat ve faziletler ibadete teşvik edeceğinden dolayı bir iman birlikteliği ortaya çıkar ve ibadetlerin bir arada yapılması ile de toplum kendi içerisinde doğal bir muhabbet, ülfet mekanizması geliştirmiş olur. Bu sayede insanlar arasında ilişki kurulur, refah ve huzur ortamı meydana gelir. Filozof bunların gerçekleşmesi ile hem dünya hem de ahiret saadetine elde edileceğini savunur.⁴⁰

Sevgi esasını sultan ile halk arasındaki ilişki bağlamında ele alan Şehrezûrî, sultanın sevgisinin adalet kavramı ile beraber ortaya çıkacağını ifade eder. Baba ve çocuk arasındaki sevginin de bağlanma yönü itibarıyla sultan-halk ilişkisine benzediğini ifade eden Şehrezûrî, çocuğun babanın bir parçası olmasından kaynaklanan bağdan dolayı babanın çocuğunda meydana gelen yetkinliklerden zevk alacağını savunur. Halkın sultana olan sevgisini ailenin çocuklarına veya çocukların ailelerine yönelik sevgisine benzeten Şehrezûrî, halkın birbirine olan sevgisini ise kardeşlerin birbirlerine olan sevgisine benzetir.⁴¹

Şehrezûrî'nin aile içi ilişkiler ile genel siyaset arasında gördüğü benzerliği Aristoteles'te görmekteyiz. Aristoteles, siyaset türlerini aile içi ilişkiler bağlamında ele alarak karı-koca ilişkisini Aristokrasiye, kardeşler arası ilişkileri ise timokrasi yönetimine benzetir.⁴² Şehrezûrî de aile bireyleri arasındaki ilişki ile sultan-halk arasındaki ilişki arasında benzerlik ortaya koyarak sultanın müşfik bir baba gibi halkına şefkat göstermesi, halkın da akıllı bir çocuk gibi sultana saygı göstermesi ve itaat etmesi gerektiğini savunur. Halk ise kendi arasında birbirlerine şefkatli kardeşler gibi davranmalı, birbirlerinin haklarını gözetmeli, birbirlerine ihsan ve ikramda bulunmalıdır. Bu sayede, daha önce de belirttiğimiz üzere, filozofa göre, adalet kendiliğinden ortaya çıkar ve faziletli bir toplum teşekkül eder.⁴³ O nedenle, Şehrezûrî'nin genel ahlak görüşü ve siyaset anlayışı içinde en temel erdem olarak adalet yer almaktadır.

39 İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, 126; Tûsî, *Ahlak-ı Nasirî*, 252.

40 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 42.

41 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 44.

42 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 168.

43 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 44-45.

3. Adalet

İffet, şecaat ve hikmet erdemlerinin yetkin düzeye ulaştığı zaman ortaya çıkan adalet, Şehrezûrî'ye göre en üstün erdemdir ki bundan dolayı adaleti "hakiki orta" olarak ifade eder. Hikmet dışındaki bütün erdemleri -adalet, iffet ve şecaat- ameli kuvvet açısından ele alan Şehrezûrî, hikmeti ise nazari kuvvet ile ilişkilendirir. Bununla beraber ona göre bütün çoklukların döndüğü yer vahdet olduğu gibi bütün erdemlerin birleşip döndükleri en üstün erdem de adalettir; adalet vahdetin gölgesidir ve adalet olmasaydı varlık dairesi tamam olmazdı.⁴⁴

Adalet konusunda orantı hususunu Aristoteles'e bağlı şekilde ele alarak açıklayan Şehrezûrî, ilk filozofların birçok şerefli ilimleri orantı sayesinde elde ettiklerini ifade eder.⁴⁵ Adalet konusu, Aristoteles tarafından dağıtıcı ve düzeltici adalet tasnifi ile ele alınır ve özel adalet konusu filozof tarafından orantılarla açıklanır.⁴⁶ Bu bağlamda Şehrezûrî de orantı açısından adalet kavramını ele alarak birincinin ikinciye nisbetinin ikincinin üçüncüye nisbeti veya üçüncünün dördüncüye nisbeti gibi olacağını anlatır. Ona göre ilk nisbet muttasıl ikinci nisbet ise munfasıldır. Buradan hareketle filozof adaleti, fiil alanı olarak üç kısımda tanımlar:

1- Onurun ve malların kullanılmasında adaletin kullanılması: Kişinin mala veya onura nisbeti, onurda mertebesine, malda hak edilirliliğine bağlıdır ki mal veya onur fazla olmamak kaydıyla kişi için haktır. Buradaki orantı munfasıldır.

2- Alışveriş ve muamelat gibi hususlarda adaletin kullanılması: Buradaki orantı bazen munfasıl bazen de muttasıldır, yani değişkenlik arz eder. Munfasıl orana benzeyene örnek, terzinin elbiseye, marangozun sandalyeye nisbetidir ki bu alışverişte adaletsizlik yoktur. Muttasıl orana benzeyene örnek ise elbisenin dinara, dinarın sandalyeye nisbetidir ki elbise ve sandalyenin mübadele yolu ile değiştirilmesinde hiçbir adaletsizlik söz konusu değildir.

3- Zararın telafisi: Bu konudaki orantı geometrik bir orantıdır. Bir şahsın kendi mertebesine nisbeti, başka bir kişinin mertebesine nisbeti gibidir. Bu nisbet adaletsiz olduğu için veya diğer kişinin zararı ona ulaştığı için geçersizdir. Adaletin gerçekleşmesi için zararın veya adaletsizliğin ona da ulaşması gerekir.⁴⁷

Şehrezûrî'nin adaletin fiil alanlarında kullanmış olduğu orantı çeşitleri Aristoteles'e benzerdir. Aristoteles, malların dağıtılması ve zararın telafisinde geomet-

44 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 48.

45 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 48.

46 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 95-96.

47 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 48.

rik ortayı, alışveriş ve muamelat ile ilgili konularda ise aritmetik ortayı kullanır.⁴⁸ Ayrıca Aristoteles, bu fiil alanlarıyla bağlantılı olarak üç adil gruptan bahseder. Bunlar: İlki onuru ve malları dağıtan devlet adamları, ikincisi ürün mübadelesi metodunu kullanan çiftçi ve zanaat sahipleri, üçüncüsü ise zararın tayin edilmesini sağlayan hâkimdir.⁴⁹

İnsan hiçbir şeye ihtiyaç duymasaydı ya da ihtiyaçlar farklı değil de ortak olsaydı ihtimallerini öne süren Aristoteles, bu durumda alışverişin gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Fakat gerçek hayata bakıp mümtene bir durum olan az önceki ihtimali ortadan kaldırdığımız vakit her insanın farklı ihtiyaçları mevcuttur ve bundan dolayı da alışverişin bir şekilde gerçekleşmesi gerekir ki bir nevi değiş-tokuş diyebileceğimiz alışverişte kullanılacak bir araç ihtiyacı da mevcuttur. Şehrezûrî, bu aracın para, yani dirhem veya dinar olduğunu ifade eder.⁵⁰

Şehrezûrî, dinarın veya dirhemini “sessiz adalet,” dinar veya dirhem ile yapılan alışverişlerde adaletin yerine getirilmesinin gerektiği durumlarda ise zararın telafisini sağlayacak “konuşan bir adaletin” olması gerektiğini ifade ederek bu konuşan adaletin hâkim olduğunu belirtir.⁵¹

Şehrezûrî'ye göre “namusu ilahi,” “hâkim-i insani” ve dinar veya dirhem olmadan adalet yerine getirilemez. Şehrezûrî, Aristoteles'ten şunu nakleder: “Dinar namusu adildir, namus da sözlükte siyaset ve yönetmek manalarına gelir”. Bu açıdan bakıldığı zaman namus-u ilahi, şariat olarak isimlendirilir. Şehrezûrî, Aristoteles'in *Nikhamokhas'a Etik*'te ilk namusu, yani namusu ekberi Tanrı katından olan, ikinci namusu ise namusu ekberi kabul eden, üçüncü namusu ise para olarak açıkladığını söyler. Şehrezûrî'ye göre kanunlar namusu ilahiye rehber edinir, hâkim de namusu ilahi ile şekillenen kanunları kabul eder ve rehber edinir. Dinar da hâkim-i insaninin yönetimindedir.⁵²

Şehrezûrî, “İnsanlar arasında kendisi ile hükmedilen kanunu indirdik ki insanlar muamelelerinde hak ve adalet ile iş görsünler, biz demiri indirdik” (Hadid Suresi,

48 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 96-97; Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 48; Aritmetik ve geometrik orta, Aristoteles tarafından dağıtıcı ve düzeltici adalet konularında ele alınmıştır. Düzeltici adalet aritmetik orantıya, dağıtıcı adalet geometrik orantıya dayanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. David Ross, *Aristo*, çev. A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Kavasoğlu, Z. Kurtul (İstanbul: Kalcı Yayinevi, 2002), 244-251.

49 Ross, *Aristo*, 249.

50 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 100; Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 49.

51 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 50.

52 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 50.

25) ayeti kerimesini delil göstererek üçüncü namus olan parayı, yani dinarı açıklar. Ona göre adalet için araç olarak dinarın kullanılmasına bu ayeti kerimede işaret edilmiştir ve dinar dünyadaki adaletin sağlanmasının temelidir. Eğer dinar var olmasaydı alışverişte, muamelelerde ve ortaklıklarda düzen olmazdı; burada adaleti tesis eden eksiklik veya fazlalığı gideren itidal ve eşitliği sağlayan dinardır. Ayrıca Şehrezûrî, dinarın olmaması durumunda şehirlerde adaletsizliğin ortaya çıkacağını ve az çalışmak ile çok çalışmanın eşit sayılacağını belirtir.⁵³

Sonuç

Görüldüğü üzere, Şehrezûrî'nin siyaset anlayışının temellerini yardımlaşma, sevgi ve adalet kavramları oluşturmakla beraber filozofun aslında öne çıkardığı kavram sevgi –muhabbet- kavramıdır. Çünkü sevgi ona göre toplumsal adaleti de beraberinde getirecektir. Ayrıca filozof, sevginin tabii olduğunu adaletin ise sun'î olduğunu söyleyerek sun'înin tabii olanı taklit edeceğinden hareketle sevgiyi adaletten üstün görür.

Yardımlaşma kavramını açıklarken filozofun öne sürdüğü sosyal varlık olma anlayışı ahlaki açıdan önemlidir. Çünkü ona göre bireyin ahlakından toplumun ahlakına doğru giden ahlakileşme süreci, siyasetin amacı ve konusu olmakla beraber aslında erdemli bir toplum oluşturma çabasıdır. Filozof, bizi bu noktada, insanın ekmek yapmanın ilk noktası olan tarla sürmek, buğday yetiştirmek ve gerekli bütün alet edevatı yapmak gibi bütün işler ile kendisinin uğraşması sonucu nefsanî yetkinliğe ve insanı kâmil olmaya nasıl erişebileceği sorusu hakkında tefekküre sevk eder. Buradan hareketle diyebiliriz ki sosyal varlık olan insanın sosyalliğinin sebebi yardımlaşma ihtiyacıdır ki bu da silsile yoluyla ahlakın başlangıç noktasıdır. Bundan dolayı filozof, dünyadan tamamen elini eteğini çekerek zühd hayatı yaşayan kişinin kuvve halinde bulunan ahlakının fiile dönüşümü olmayacağından dolayı rezilete mi fazilete mi sahip olduğundan bahsedilemeyeceğini vurgular.

Genel itibarıyla, İsraki düşünce sistemi içerisinde önemli bir yere sahip olan Şehrezûrî'nin siyaset konusunda takip ettiği yol, Peripatetik düşüncenin kurucusu kabul edilen Aristoteles'in yoludur. Özellikle adalet anlayışında Aristoteles'in kullanmış olduğu argümanları destekleyen bir yol izlemiştir.

53 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l İlahiyye*, 50.

Kaynakça

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür. Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005.
- Aydın, Mehmet. "Ahlak." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. 6. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlak." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. 3. Baskı. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Farabi. *el-Medinetü'l Fazıla (İdeal Devlet)*, çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Farabi. *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Farabi. *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Görgün, Necip. *eş-Şeceretü'l İlahiyye fi Ulumi'l Hakaiki'r-Rabbaniyye* isimli eserin giriş kısmı, Cilt 1. İstanbul: Elif Yayınları, 2004.
- İbn Miskeveyh. *Ahlakı Olgunlaştırma (Tehzibu'l Ahlak)*, çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Kindi. *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Köse, Hızır Murat. "Siyaset." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Ross, David. *Aristo*, çev. A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Kavasoglu, Z. Kurtul. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Şehrezûrî. *eş-Şeceretü'l İlahiyye fi Ulumi'l Hakaiki'r-Rabbaniyye*, edisyon kritik: Necip Görgün, Cilt 2. İstanbul: Elif Yayınları, 2004.
- Tusi, Nasiruddin. *Ahlak-ı Nasiri*, çev. A. Gafarov, Z. Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi ve Varoluşçuluktaki Yeri*

Öz: Bu makalede, Gabriel Marcel'in kendine has bir üslup içinde geliştirdiği varoluşçu felsefesi ve varoluşçu felsefenin ortak özellikleri inceleme ve açıklama konusu yapılmıştır. Gabriel Marcel'in felsefesinin daha iyi anlaşılması açısından, onun varoluşçu felsefe içindeki konumu ve fikirlerinin oluşumunda varoluşçu filozoflarla etkileşimi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Ayrıca yine Gabriel Marcel'in felsefesinin oluşumunda büyük önem arz eden hayatı ve onun "somut felsefe" olarak nitelendirdiği düşünce sisteminin temel kavramları ele alınmıştır. Yurdumuzda genel olarak varoluşçuluk, Jean Paul Sartre ve Albert Camus gibi ateist varoluşçular bağlamında incelemelere konu yapılmış böylece belli çevrelerde varoluşçuluk ateizm ile özdeşleştirilir olmuştur. Oysa Gabriel Marcel'in temsilcilerinden biri olduğu ateist olmayan varoluşçuluk da bir o kadar önemlidir. Dolayısıyla bu yazımızda varoluşçuluğun teist kanadının en önemli temsilcisi kabul edilen Gabriel Marcel ve onun "Mutlak Sen," "Katılım," "Öznel Arası İlişki" ve "Sır" gibi somut felsefesinin kavramları ayrıntılı bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gabriel Marcel, Varoluşçuluk, Somut Felsefe, Mutlak Sen, Katılım.

Zübeyir
USTABAŞI**

The Concrete Philosophy of Gabriel Marcel and Its Place in Existentialism

Abstract: The paper explores the common features of Gabriel Marcel's concrete philosophy and its place in existentialism, which he develops in his own way. In order to better understand Marcel's philosophy, the formation of his ideas, his existential position and the interaction with existential philosophers will be examined. In addition, the basic concepts of life, which is of great importance in the formation of the philosophy of Gabriel Marcel and the system of his thought that he describes as "concrete philosophy," are discussed. It is our contention that Marcel's theist philosophy has a great importance especially in our country, because when it comes to existentialism in general it is mostly understood in the context of atheist existentialists such as Jean Paul Sartre and Albert Camus, and it is mostly associated with atheism in certain circles. However, non-atheist existentialism, which Gabriel Marcel, who is regarded as the most important representative of theist existentialism, and the basic concepts of his concrete philosophy such as "Absolute You," "Participation," "Relationship between Subjects" and "Secret" in detail.

Keywords: Gabriel Marcel, Existentialism, Concrete Philosophy, Absolute You, Participation.

* Bu makale, yazarın "Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğunda Dini Tecrübe" isimli yayınlanmamış yüksek lisans tezinden çıkartılmıştır.

** Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Bursa Nilüfer Koç Ortaokulu. E-Posta: zusta1978@hotmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7446-0806>.

Giriş

Birinci ve İkinci Dünya Savaşları, yol açtıkları maddi tahribatın yanı sıra toplumlar üzerinde umutların tükenmesine ve inançların sarsılmasına da sebep olmuştur. Akabinde hızlı sanayileşme ve baş döndürücü teknolojik gelişmeler, tahrip olmuş gönülleri maddesel anlamda ihya etmişken, değerler bakımından ise tam bir yıkıma yol açmıştır. Modern dünya insanının, pozitivizm ve rasyonalizm gibi düşünce akımlarının etkisiyle de uğradığı anlam kaybı, Marcel'in deyiimiyle, bire-yi bütünlükten kopmuş bir makineye dönüştürmüştür.

Dünyanın ve içinde ne varsa her şeyin, bilimin öngördüğü kurallar çerçevesinde objektif bir şekilde ele alınma çabası, insanın gerek eşyayla gerek insanla gerekse Tanrı'yla olan ilişkisinde, otantikliğin kaybına neden olmuştur. İnsan diğer insanlara yabancılaştığı gibi kendine de yabancılaşmış, böylece başkalarıyla ilişkisini kesen insan bir anlamda kendi varoluş gerçekliğini de kaybetmiştir.

Diğer taraftan, Tanrı düşüncesi ya da tüm oluş âleminin kendisine dayandırıldığı bir Mutlak Varlık fikri, insanlık tarihi kadar köklüdür. Dolayısıyla kimileri Tanrı'nın var olduğunu iddia ederken, kimileri bunu inkâr etmiştir. Manevi bir yıkım içinde olan günümüz insanı, hızlı teknolojik gelişmelerinde etkisiyle, yalnızlığa, daha doğru bir ifadeyle, yalıtılmışlığa itilmiştir. Bu bağlamda, içinde yaşadığı topluma, mesleğine, ailesine belki de en önemlisi kendine yabancılaşan çağımız insanı, varoluş anlamını yitirmekle karşı karşıya bırakılmıştır. Otantik, kendine has bir yaşam kuramamış modern insan, yığınların içinde kendini dünya makinesinin bir parçası gibi düşünür hale gelmiştir. Böylece tüm değerler onun için anlamsızlaşmış ve buna bağlı olarak toplumsal bir ahlaki yozlaşma baş göstermiştir. İnsanın çifte yönlü bir varlık oluşu, uzun süre bu şartlar altında yaşamasına müsaade etmeyeceğinden, bedenini sahip olunan bir eşya gibi gören insanın intiharı, bir anlamda toplumların intiharına sebep olmuştur.

Çağdaş dünyanın ve günümüz insanının canlı ve derin tasvirini yapan Gabriel Marcel felsefesinin, temel düşüncelerinden biri "ilişki yoksa bende yokum," daha doğrusu, "başkası yoksa bende" yokumdur. Bir başkasının varolduğu düşüncesi-nin, insanın kendi varlığını kavramasını sağlayacağını düşünen Marcel, bu kavrayışın hareket noktası olarak da somut tecrübeyi ön görmektedir. Nitelikli bir ilişkiler ağı sunan Gabriel Marcel, bu bağlamda bize yüksek bir ahlaki sisteminde yolunu göstermektedir.

1. Varoluşçu Felsefeciler

Ölüm, özgürlük, yalnızlık, insanın biricikliği, hayatın anlamı gibi konular üzerinde kafa yoran, bunlar üzerine görüşler arz eden tüm filozoflar zaman zaman varoluşçulukla ilişkilendirilmişlerdir. Hatta Emmanuel Monuiner, varoluşçuluğun kapsamını o kadar genişletir ki, “temeline inildiğinde varoluşçu olmayan felsefe yoktur, felsefenin görevi varoluşu ve varolanları ortaya çıkarmaktır.” der.¹ Bu cihetten baktığımızda, gerek Gabriel Marcel'in gerekse genelde varoluşçu kabul edilen herhangi bir filozofun görüşlerini incelemek ve varoluşçuluk içindeki konumunu tespit edebilmek ve varoluş felsefesiyle olan ilişkisini ortaya koyabilmek neredeyse imkânsız hale gelecektir. Dolayısıyla varoluşçulukla ilgili bir çerçeve çizmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Böyle bir çerçevenin çizilebilmesi, felsefe yaparken ele alınan konu başlıklarının yanı sıra, bu konular üzerinde felsefe yapma biçimlerinin odak noktası olması halinde mümkün olacaktır.² Ancak varoluşçuluğun sınırlarını çizerken bunun kesin bir kategorik bir sınıflandırma, belli bir felsefi okulun görüşleri gibi bir uyum ve sistemli bir gelişim halinde gerçekleşmeyeceğini belirtmek gerekir. Bilinmelidir ki varoluşçuluk özü itibarıyla tüm kategorik düşünceye karşı çıkan bir akımdır. Bu noktada önümüzdeki engel, varoluş felsefesinin, onun belli başlı temsilcilerini birer birer ele aldığımızda elimizden kaymasıdır. Dolayısıyla varoluş felsefesi, bu temsilcilerin her birinde sadece daha büyük bir bütünün uzvu olarak ortaya çıkmakta ve bu bütünü varoluş felsefesiyle anlamak mümkün olmaktadır.³

Gabriel Marcel'in felsefesini ve varoluşçuluk içerisindeki konumunu belirleyebilenin zorluğu, varoluşçu düşüncenin özünden kaynaklanır. Varoluş felsefesinin başlı başına bir felsefi düşünce bütünü olarak inşa edilemeyeceği ve felsefi düşüncenin varoluş felsefesi içinde oturamaması ve belli bir noktadan sonra onun dışına çıkması gerektiği bizzat varoluş felsefesinin özünde yer almaktadır. Daha açık bir ifadeyle denilebilir ki, varoluş felsefesi içinde varoluş felsefesinin aşılmasıyla ulaşılan kapsamlı bir yaşam yorumu, varoluşçuluğun özünden gelir. İşte tam bu noktada varoluşçuların birbirinden çok farklı düşünce biçimleri sergilemiş olmasının getirdiği kafa karışıklığını ortadan kaldıracak olan şey varoluşçuluğun özünün anlaşılmasıdır.

1 Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefesine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 42.

2 Hakan Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/1 (2007), 99.

3 Otto Friedrich Bollnow, *Varoluş Felsefesi*, çev. Medeni Beyaztaş, (İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004), 14.

Marcel, felsefi görüşlerini günlük tarzında kaleme almış, tüm sistematik felsefi yöntemlerden uzak durmaya çalışmıştır. O, salt bir soyut düşünüşten ziyade somut eylem gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla Marcel'in felsefesi, tüm sistem ve sonuçların reddiyle başlar ve dahası, takip ettiği usul gereği, ulaştığı noktaya gelirken başka bir varoluşçu filozofun ya da sistemin etkisi onu belirlemez.⁴

Marcel'e göre bir filozof mutlaka felsefe tarihini bilmelidir ancak felsefe tarihine esir olmamalıdır.⁵ İşte Marcel'in bu felsefi tavrını göz önüne alarak, onun özgün felsefesinin varoluşçuluk içindeki yerini tespit etmeye çalışacağız. Bunun için varoluşçuluğu ve onun temsilcilerinin genel düşünme biçimlerini ele almamız gerekmektedir.

1.1. Varoluşçuluk

Geleneksel felsefe akımlarına karşın, varoluşçu felsefenin özünde bulunan "öz-nellik," "bireysellik" ve "tutku" gibi değerler, "nesnellik," "evrensellik," "us" gibi değerleri arka plana itmiştir. Varoluşçu felsefe öz felsefesine bir tepki olarak, "varoluşun bir dizgeye indirgenemeyeceği" önermesini bilgi kuramı anlayışının merkezine oturtmuştur.⁶ Modern varoluşçuluğun babası olarak kabul edilen Kierkegaard,⁷ "soyutlama içindeki modern felsefe, metafiziğin belirlenimsizliği içinde salınır," der. Böylece o, modern felsefenin, insanı varoluşun gerçekliğinden uzaklaştırıp, hayal âlemine götüreceğini vurgular.⁸

Varoluşçuluğu tanımlayabilmek ve diğer felsefi sistemlerden arındırabilmek için öncelikle kelimenin kendisinden işe başlamak gerekmektedir. "Sonradan türetilmiş olan varoluşçuluk sözcüğü, varoluş (Fr. *existence*) isminden ilkin varoluşsal (Fr. *existentiel*) ve varoluşla ilgili (Fr. *existential*) sıfatları türetilerek ve daha sonra bunlara -çuluk son eki eklenerek ortaya çıkarılmıştır."⁹ Kelimenin bize verdiği ilk anlamda görüldüğü üzere varoluşun önceliği vurgulanmaktadır. Varoluşçuluk, varoluşun belli bir özü olmadığını insanın baştan verili bir doğaya sahip olmadığını, dolayısıyla varoluşun özden önce geldiğini savunur. Bu noktada varoluşun

4 H. J. Blackman, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), 71.

5 M. Celaledin Muştâ, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1998), 6.

6 Mounier, *Varoluş Felsefesine Giriş*, 9.

7 Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), 8.

8 Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 13.

9 Paul Faulquie, *Varoluşçu Felsefe*, çev. Yakup Şahan, (İstanbul: Gelişim Yayınları, 1976), 5.

özden önce gelişiyse ilgili Marcel ile Sartre'ın görüşlerindeki ayrılığı belirtmek gerekmektedir. Sartre, varoluşun öze üstünlüğü gerçeğinden, özün doğrudan inkârı yargısına varır. Bu yargı onu, önceden belirlenmiş bir özün olmayacağı sonucuna ve dahi o özün ortaya koyduğu iddia edilen Tanrı'nın da inkârına götürür. Buna karşın Marcel, "O'nu anlayacak Tanrı yoksa insan da yoktur," karşı çıkışıyla, varoluşsal olanın önceliğinin, varoluşun nesnelliğine göre önceliği olduğunu ifade eder.¹⁰

Nihayetinde insanoğlunun kendi benini yitirme tehlikesinin baş gösterdiği yerde varoluş meselesi ortaya çıkar ve bütün varoluşçuların felsefelerinin ana noktasını da bu düşünce oluşturmaktadır.

1.1.1. Varolmak

Varolmak (Fr. *exister*, İng. *exist*), sayısız seçenekler karşısında, özgür seçimler aracılığıyla kişinin kendini inşa etmesi daha açık bir ifadeyle kendini gerçekleştirme durumu olarak tanımlanır.¹¹ Genellikle birbirine karıştırılan ve hatta kimi Batı felsefelerinde de anlamdaş olarak kullanılan varlıkla varoluş terimleri arasındaki önemli ayrımı göz önünde tutmak gerekir.¹²

Anlaşılan odur ki, daha Antikçağ'da Parmenides'ten beri varoluş deyimi bireysel olanı dile getirirken tümel olanı ifade eden varlık deyimine karşıt tutulmuş ve bunun en şiddetli savunucuları varoluşçular olmuştur.¹³ Dolayısıyla varoluşçuluğu anlama noktasında karşımıza çıkan ilk olgu "varoluş nedir?" sorusudur. Varoluş kavramı üzerinde düşünüldüğünde, onun muhtevasına ulaşmanın zorluğu fark edilir. İşte bunun farkında olan varoluşçular, varoluşu anlamak için iki yol takip etmişlerdir. Birincisi, insan nedir?, sorusunun bilindiğinin iddia edildiği anda cevaptan uzaklaşılacağını ifade eden Jaspers ve Marcel'in "somut felsefesinin" her karesinde şahit olduğumuz "varoluşun" mahiyetini kavramsal olarak anlamaktan kaçınmaktır. Sadece şimdiye kadar geliştirilmiş olan ve varoluşu tecrübe etmeye götüren yolla yetinmektir. İkinci yol ise, "varoluşu" anlamayı sağlayacak yeni kavramsal araçlar geliştirmek ve böylelikle kavramlarla idraki mümkün olmazmı gibi görünen varoluş cevherini yeni bir tarzda kavramsal yapıya kavuşturmak.

10 Muştı, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 36.

11 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. Basım, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 888.

12 Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi -Kavramlar ve Akımlar-*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), Cilt: 7, 142.

13 Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 442.

Bu ikinci yolu takip eden Heidegger de aslında “varoluş” nedir sorusuna cevap verilemeyeceğini savunmakla beraber, onun nasıl’lığıyla anlaşılması gerektiğini iddia etmektedir.¹⁴

2. Varoluşçuluğun Ortak Özellikleri

“Varoluşçu” olarak isimlendirilen felsefecilerin bu sınıflandırmaya karşı çıkışları ve birbirleri arasındaki sonuca ilişkin görüş farkları varoluşçuluğun tespitini zorlaştırmaktadır.

Özellikle yaptıkları bireysel vurgular dikkatle incelenecek olursa, varoluşçuların birbirlerinden önemli ölçüde ayrıldıkları görülmektedir. Hiçbir okulla ya da akımla birlikte kesinlikle anılmak istememeleri, varoluşçu filozoflarda, “gerçek bir varoluşçu olmak için öncelikle varoluşçu olmamak gerekir” düşüncesi, temel bir görüş olarak belirlemektedir.¹⁵ Marcel, tüm “izm”lere karşı durmuştur ve ona göre felsefi düşünce hiçbir peşin hüküm tarafından belirlenmemelidir.¹⁶

Varoluşçu filozofların, birbirlerinden bağımsız olarak, geliştirmiş oldukları düşünüş tarzı, varoluşçuluğun ilk ortak özelliği olan, insanın biricik oluşu ve özgün olma niteliğini ortaya koyar. Varoluşçu düşüncede insan önümüzde duran bir obje gibi ele alınamaz. O, bir var oluştur. İnsan yaşayarak kendini var edebildiği gibi, o yine kendi iç dinamikleriyle yaşam içinde değişebilecektir. Dolayısıyla varoluşçu felsefe, insanı varoluş içinde tüm değişkenleriyle fenomenolojik bir inceleme ile anlamaya çalışır.¹⁷

2.1. Varoluşçuluğun Öz’e Önceliği

İnsanı nesneden ayıran en önemli özellik varoluş ile öz arasındaki öncelikte kendini gösterir. Her nesnenin bir varoluşu bir de özü vardır. Öz, bir nesnenin özelliklerinin değişmez bir bütünlüğüdür; varoluş ise onun evren içinde gerçek olarak bulunuşudur.¹⁸ Öz bir varlığın ne olduğunu (Fr. *être*) gösterir: Bu bir kâğıttır, ben bir insanım, insan özüne sahibim gibi.¹⁹ Ontolojik olarak bir şeyin özü, o şeyin do-

14 Bollnow, *Varoluş Felsefesi*, 31.

15 A. Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 1524.

16 Muşta, *Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu*, 13-14.

17 Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları Yorumlar ve Eleştiriler*, (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003), 141-143.

18 Mounier, *Varoluş Felsefesine Giriş*, 42.

19 Faulquie, *Varoluşçu Felsefe*, 5.

ğasıdır; yani, olumsal özelliklerinin ya da doğasının tersine, zorunlu olarak onun hakikatini temsil eden şeydir.²⁰

Platon "öz"leri idealar dünyasıyla açıklarken, Aristoteles Platon'un idealarını gökten yere (oluş dünyasına) indirir ve bunlara "öz"ler der; bunların değişmezliğini ve sonsuzluğunu belirler. Soyut "at" ve soyut "insan" gibi özleri ölümsüz kabul etmesi nedeniyle Aristoteles, sonsuz özleri aklın birincil objesi kılar.²¹ Bu öncü düşünce felsefe tarihi içinde, Hristiyan felsefesine uyarlanarak, tıpkı bir mobilyanın planının marangozun kafasında bulunması gibi, yaratılan her şeyin özünün Tanrı'da bulunduğu fikrini doğurdu ve bu durum yüzyıllar boyu devam etti.

Varoluşçu felsefeyi geleneksel felsefeden ayıran temel görüş ise, insanın diğer nesnelerle farklılığını savunmasıdır. İnsan, bir masa, sandalye, bezelye vs. gibi bir nesne değildir. Varoluşçuluk, insanın kendisini oluşturmak yoluyla kendi varlığını zaman içinde yarattığını ileri süren, varoluşun varlığa önceliğini savunur. Bu savunu temelinde varoluşçuluk, bireylerin kendi yazgılarını kendilerinin belirledikleri düşüncesine bağlı olarak, "belirlenimcilik" üstüne kurulu, her türden insan tasarımına kesin çizgilerle karşı çıkılmasında yatmaktadır.²² Sartre'a göre, ne önceden verilmiş bir düzen vardır ne de önceden verilmiş bir varlık. İnsan gerçekliğini aksiyonla, bir şeyler yaparak gene kendisi yaratmak zorundadır; insan kendi kendisinin tasarımından (projesinden) başka bir şey değildir.²³ Varoluşun özden önce gelme konusu Sartre ateizme bağlamış ve dolayısıyla onu Tanrı tarafından belirlenmiş bir insan doğası ya da bir özün olmadığı yargısına ulaştırmıştır. Böylece, insanın olmayı seçtiği şeyden başka bir şey olmayacağını ifade ederek, insana mutlak özgürlüğün kapılarını açmaktadır.²⁴

Ancak varolmanın öze göre önceliği hususunda varoluşçuların ortak bir kanaate sahip olduklarını kabul etmekle beraber, her biri için aynı anlamı taşıdığını söylemek mümkün değildir. Örneğin Marcel, her ne kadar felsefi araştırmanın insani deneyimden başlaması gerektiğini söylese de, Sartre'ın savunduğu, insan zihni tarafından keşfedilecek özler olmadığı fikrini kabul etmez, felsefe yapmaya öz ya da ide kavramıyla başlamanın doğru olmadığını kabul eder.²⁵ Kierkegaard ise konuyla alakalı olarak, "insan, form aracılığıyla yaşamaz ancak bir yaşam aracılığıyla

20 Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler," 105.

21 Sabri Büyükdüvenci, *Varoluşçuluk ve Eğitim*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2001), 25.

22 Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, 1524.

23 Joachim Ritter, *Varoluş Felsefesi Üzerine*, çev. Hüseyin Batuhan, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954), 17.

24 Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler," 106.

25 Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler," 107.

forma kavuşur," der.²⁶ Diğer taraftan Marcel, "onu anlayacak Tanrı yoksa insan da yoktur" derken,²⁷ Kierkegaard ise, aynı bağlamda "Tanrı varsa insan özgürdür," demektedir.²⁸ Bir başka varoluşçu Heidegger ise bu durumu, "insanın dünyada bulunan varlığı, onun dünyaya atılmış varlığını" ²⁹ ve insanoğlunun varoluş şeklini ifade etmek için geliştirdiği³⁰ "Dasein" kavramını üreterek; "Dasein'in özü varoluşunda bulunur" demiştir. Böylece oda diğer varoluşçular gibi bununla bir öncelik sıralaması yapmamış, varoluş ve özün aynılığına vurgu yapmıştır.³¹

Marcel, kişiliğin yaratıcı ayrıcalığını açıklarken, kişi için varolmak, kendini aşarak kendini yaratmaktır, der.³² Bununla birlikte, varoluşçulara göre, insanın dış dünyaya kapalı, yani kendi üzerine kapanmış olduğu sonucunu çıkarmak doğru olmaz. Tam tersine, insan, başkalarından yalıtılmış ve dünyadan soyutlanmış olduğunda kendi gerçekliğini kaybedecektir. Varoluşçuluğun tüm temsilcileri bunu benimserler. Marcel'e göre, insan varoluşa tek başına ulaşamaz, "o, ancak, başkası ile ilişkisi içinde, başkası için olan bir varlık olarak kendisi üzerinde durabildiği zaman varoluştur."³³ Benzer şekilde, Jaspers, "ben ancak diğerleriyle kurduğum iletişimle varım" derken, Heidegger ise, "varoluş özü itibariyle birlikte oluştur" demektedir.³⁴

2.2. Başkasının Gerekliği

İnsanın varoluşu, dünyaya katılımı gerçekleşir; öyle ki insan dünyada her zaman belirlenmiş bir durum içindedir. İnsanın durumunu belirleyen unsur ise, onun diğer insanlarla arasındaki bağlantıdır. Buna göre, varoluşun kendine özgü varlığını kuran bir bağlantıyı göstermek için Heidegger, "mitsein," Jaspers "communication" ve Marcel "toi" kelimelerini kullanır.³⁵ İnsanın fiilen yalnız kalmasında dahi bir nevi birlikte olmak vardır. Zira yalnızlık başka insanların bulunmasında kayıtsızlık değil bilakis insanın yalnızlık halinde diğerinin eksikliğini ızdırapla hissedişidir; bu da cemaatin insan fitratına ve özüne ait bir husus olduğunu gösterir.

26 Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler," 109.

27 Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 36.

28 Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler," 109.

29 Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt: 1, 270.

30 H. J. Blackman, *Altı Varoluşçu Düşünür*, 93.

31 Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler," 111.

32 Faulquie, *Varoluşçu Felsefe*, 126.

33 Faulquie, *Varoluşçu Felsefe*, 126.

34 Bollnow, *Varoluş Felsefesi*, 49.

35 J. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, 2. Basım, (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 1997), 190.

Heidegger'e göre, her an dünyaya açığız ve yalnız dünya ile doğal ve kesintisiz ilişki içinde değiliz; aynı zamanda öbür varolanla da dolaysız ilişkimiz vardır. Böylece başlangıçta katı bireycilik gibi gözüken kuram, öbür bireylerle aramızdaki doğal ve bir bakıma doğa ötesi ilişkiye dönüşür. Kendimizi öbür insanlardan uzak düşündüğümüz anda, en bireysel bilincimizde bile insanlardan kopamayız. Heidegger, "öbür insanlar sız varoluş," "öbürleriyle varoluşun değişik biçiminden başka bir şey değildir," der.³⁶

Başkasını, "ben" için daima bir yokluk tehlikesi olarak gören Sartre, aynı zamanda, başkasını, benim "kendi-için-şey" olmamın, yani kendilik bilincinde olmamın da mutlak koşulu olarak ön görür. Başkası olmadığı müddetçe kim olduğumu bilemem, bir bilinç olarak ben, daima olmakta olanım ve kendime ilişkin gerçekliğe ulaşmak için başkasına mecburum. Başkası, kendimle ilgili bilgi için olduğu kadar varoluşum için de kaçınılmazdır. Aynı zamanda, başkası beni şimdi olduğum gibi görmektedir ve kendimi "kendi-için-şey"e dönüştürmek için de bilgiye gereksinim duymaktayım. Bunu da başkasının gördüğü "kendinde-şey"i yok ederek başarmaktayım diyen Sartre için bu durum başkasıyla olan ilişkimin özünü oluşturmaktadır.³⁷

Varoluşun gerçekte kendiliğinden doğduğunu söyleyen Karl Jaspers, varoluşun ancak bilinçli bir iletişim olduğu sürece var olacağının altını çizerek, "iletişime girmeden kendim olamam, yalnız olmadan da iletişime giremem..." der.³⁸ Jaspers'e göre, insanın "*dasein*" olarak, dünya içinde araştırmanın bir nesnesi olarak bulunuşu, insanın iletişiminin sadece bir yönüne işaret etmektedir. Oysa insanın varolduğu birçok iletişim türü olduğunu ve bu iletişim türlerinin sınırları ötesinde "varoluşsal iletişim"in bulunduğunu düşünür. Jaspers felsefesinin merkezinde yer alan "varoluşsal iletişim," "ben" in "kendi" olarak gerçekleştirilmesidir.³⁹

Varoluş felsefesinin ortak özelliklerinden en genel olanı belki de, insan varoluşunun diğer varlıklardan, kendi ile ilişki kurabilme kabiliyeti ile ayrılmasıdır. Kişinin kendisi ile ve bir başkası ile ilişki kurması canlı her öznenin yapmakta olduğu bir şeydir ve aşîkârdır. Varoluş felsefesinin buna getirdiği yenilik bu ilişkinin nihai ve mutlak olmasıdır. Bu sebeple varolan kişinin ilişki kurduğu başkası da kendi sathında mutlaklık içinde yer almaktadır.

36 Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran, (İstanbul: Payel Yayınları, 1999), 21.

37 Büyükdüvenci, *Varoluşçuluk ve Eğitim*, 51-52.

38 H. Haluk Erdem, "Karl Jaspers'in Felsefesinde İnsanın Varoluşunu Gerçekleştirilmesi Olarak İletişim," *Felsefe Dünyası*, 35 (2001), 154.

39 J. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, 225.

Kierkegaard, insanı iletişim içinde bir varlık olarak görür ve inanan insanın, “mutlakla mutlak ilişki içinde” bulunduğunu ifade eder.⁴⁰ İnsanı aşan bu mutlaklık, Kierkegaard’da Tanrı, Jaspers’de genel olarak aşkınlık olarak isimlendirilirken, Gabriel Marcel’de ise “Mutlak Sen” olarak ifade edilmektedir. Ben, tabii yaşamda nasıl dünya ile birlikte bulunuyorsa, varoluş da varoluş alanında aşkınlıkla birlikte bulunmakta, ikisi aynı tecrübe içinde hissedilmektedir.⁴¹ Marcel de kişisel ilişkilerin tasviri ve çözümlemesiyle ilgilenmiş ve insanın somutluğuna ve başkalarıyla iletişimini gerekli kılan umut ve aşk gibi manevi etkinliklerine dikkat çekerek, özneyi dünyaya açık somut bir varoluş olarak tasavvur etmiştir.⁴²

2.3. Hakikatin Özneliği

Dikkat edilmesi gereken bir husus, varoluşçuların bir başkasının gerekliliğini, daha önce de belirtildiği üzere, “ben”in ortaya çıkışında görmeleridir. Dolayısıyla bu noktada bir bağımlılık ya da boyunduruk altına girmek söz konusu değildir. Varoluşçuluk birey ve özgür özne üzerinde ısrarla durur ve sosyal hayat içerisinde bireyin içinde bulunduğu herhangi bir gurup, cemaat ya da kamusal bir sorumluluk içinde insanın kişi olarak itibarının zedelenmesine karşı gelir.⁴³

Genel olarak varoluşçuların bireye vermiş olduğu önem neticesinde, klasik felsefe geleneğinde, insanın istek ve ihtiyaçlarından bağımsız bir nesnellik olarak görülen hakikat düşüncesine karşı çıkmış ve “hakikat öznelliktir” düşüncesi kabul edilmiştir. Varoluşçuluğu tanımlamak için kullanılan “hakikat öznelliktir” iddiası, hakikate ulaşmak isteyen bireyin öznel konumuna önem verdiğini ve onun hakikatle olan varoluşsal ilişkisini ifade eder.⁴⁴ Bu noktada, öznel düşünürün görevi ise, insanlara insan olmanın, insan olarak varolmanın ne demek olduğunu yeniden öğretmektir.⁴⁵

Kierkegaard, öznel ve nesnel hakikat ayrımının eşiği ve varoluşçu “hakikat öznelliktir” ifadesinin çıkış noktasıdır, diyebiliriz. Dini hakikati, benin kişisel varoluşunun içine girmesi gereken, aksi takdirde hiçbir anlamı olmayan bir hakikat olarak düşünür ve bundan dolayı onu, yaşam boyu tazelemek için çaba harcanılması

40 Kamuran Gödelek, *Kierkegaard’ın İnsan Görüşü*, erişim 29 Aralık 2018, http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt1/sayi5/sayi5pdf/godelek_kamuran.pdf.

41 Bollnow, *Varoluş Felsefesi*, 33.

42 Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler,” 102.

43 Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler,” 104.

44 Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler,” 122.

45 Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, 14.

gereken bir şey olarak niteler. Kierkegaard bu noktada, hakikatin özümlemesi ve kişiye mal edilmesi üzerinde durmaktadır. Bu tarz bir hakikat, aklın değil, bir bütün olarak insanın hakikatidir; dolayısıyla öznel hakikat kesinlikle, benim “sahip olduğum” değil, benim “varolduğum” bir hakikattir.⁴⁶

Bu noktada belirtmek gerekir ki, Marcel, Kierkegaard’la aynı kanaati taşımaktadır; varoluşun gerçekleşmesi, sahip olma düzeyinde bir ilişkide değil, olmak ya da varolmak ile mümkün olacaktır. Gabriel Marcel, hakikatin doğrulanabilir bir karakter arz etmediğinin altını çizer ve bu bağlamda iki tip hakikat anlayışı ortaya koyar. Birincisi, sahip olunanlar gibi ele alınabilen bilgilerin doğrulanabilir gerçeklikleridir. Diğeri ise, bir sahip olma olmayan hakikattir. Marcel, herhangi bir tür kişisel bir gerçekliğin, belli bir yolla formüle edilebileceğini ifade eder. O gerçeklik, özetlenebilen bir terim ya da ifadeyle karıştırılma riski taşır; daha doğrusu bir bozulma olan bu karıştırmaya karşı hiçbir direnmede bulunamaz. Bununla birlikte, bu hakikati, yaşayandan bağımsız bir sonuçmuş gibi görme ve tamamen dışta olan bir nesneye yöneliyormuşçasına bir algılamada bulunma bir yanılsama ve bir bozulma olacaktır. Doğrulanabilen kişisel gerçeklikte, gerçek bilimin indirgemeciliği gibi bilimselliğin kökleri vardır. Buna karşın Marcel, hakikatin bir sahip olma alanına indirgenemeyeceğini, özetlenemeyeceğini, tanımlanamayacağını ifade eder. Bunun aksine hakikatin, ancak katılımla kavranacağını ifade etmektedir.⁴⁷

Öte yandan Heidegger’in dünyasında insan, varlığı *Dasein*’de tanır. *Dasein*, aynı anda hem somut varlık hem de genel olarak varlıktır. *Dasein* bize tikellikler altında bir mutlaklığı bulgulatarak bir hakikat vermez. Ancak akıp giden bir şeyin hakikati vardır. Bununla birlikte, tüm *Dasein*’lerin yapısının özdeşliği ölçüsünde evrensel bir hakikatten söz edilebilir. Heidegger’e göre hiçbir aşkınlık olmaksızın, tekil varlıktan gelen ile genel olarak varlıktan gelen arasında hiçbir kesin ayrım yapılmaksızın yaşanmış *Dasein*’in kendi açıklanması ve yalnızca da kendisinin açıklayıcısı olarak ortaya çıktığı varlıkbilimsel bir öznellikte, bu temellendirme olanaklı olabilmektedir.⁴⁸

Kendi üzerine kapanmış bir öznellik anlayışına karşı çıkışa, Jaspers’da da şahit olmaktadır. Jaspers, diğer varoluşçular gibi hakikate ulaşmanın yolunu öznellikte görmekte ancak bu öznellik, varoluşsal bir iletişimi de zorunlu kılmaktadır.⁴⁹

46 William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, (Ankara: Hece Yayınları, 2003), 174.

47 Simonne Plourde, Jeanne Parain-Vial, Marcel Belay, René Davignon, *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*, (Paris: Editions Du Cerf, 1985), 553.

48 Mounier, *Varoluş Felsefesine Giriş*, 165.

49 Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler,” 116-117

İdealizmin belirlenimine (nesnelliğine) karşı çıkarak, özneyi yetersiz ve eksik olarak tanımlamış olduğu iddiasıyla “*cogito*”yu reddeden Gabriel Marcel de diğer varoluşçular gibi öznelliği şiddetle önemserken, kendi üzerine kapanmış kalmış bir öznelcilik olarak değil, “ben-sen” ilişkisi içerisinde bir öznellikten bahsetmiştir. Marcel için özne gözlemci değil, varlığa katılındır. Öznenin deneyimleri soyutlama düzeyinde değil, varoluşsal bir temas düzeyinde ortaya çıkar ve zamansal, mekansal ve tarihsel düzeyde olur.⁵⁰

Varoluşçuluk ve varoluşçu felsefeciler hakkında temel bilgiler verdikten sonra, şimdi de, Gabriel Marcel’in hayat hikâyesinden önemli kesitleri sunarak ve felsefesini açıklayarak onun varoluşçuluk içinde ki konumunu ortaya koyamaya çalışacağız.

3. Gabriel Marcel ve Felsefesi

3.1. Gabriel Marcel’in Hayatı ve Felsefesi

Varoluşçu düşüncenin, özellikle de teolojik varoluşçuluğun, Hristiyan varoluşçuluğun önde gelen isimlerinden, ilk Fransız fenomenoloğu ve varoluşçusu olarak kabul edilen düşünür, oyun yazarı, müzik ve oyun eleştirmeni olan Gabriel Marcel 7 Aralık 1889’da Paris’te doğdu.⁵¹

Çeşitli kültürel organizasyonlarda idarecilik yapan babası Henry Marcel, Katolikliği terk etmiş bir agnostikti. Gabriel Marcel, henüz dört yaşındayken annesini kaybetti ve daha sonra babasıyla evlenen teyzesi tarafından büyütüldü. Kierkegaard’ın estetik aşaması dediği bir tarzda yaşayan babasının tersine, teyzesi tamamen etik bir hayat tarzını benimsemişti. Fakat birbirine zıt olan bu görüşlerin hiçbiri Marcel’i tatmin etmedi ve 40 yaşında, daha yüksek bir aşama olan dini bir hayatı yaşamak için Katolikliği seçti. Marcel’in çocukluğu, evde fiziksel olarak bulunan bir teyze ve ölmüş olmasına rağmen ruhani anlamda mevcut olan bir anne arasında, görünen ile görünmeyen arasındaki bir diyalektik içinde geçti. Marcel, kendisi hakkında çok da görsel hatıraya sahip olmadığı annesinin bir ömür boyu ve sırlı bir şekilde kendisiyle birlikte olduğunu söyler.⁵² Marcel için annesinin ölümüyle erken yaşlarda tecrübe ettiği ölüm olgusu, onda tüm yaşamı boyunca devam eden “geri getirilemeyecek şeylerin kaybı” ve “insanın anlamı” gibi konular üzerinde endişeyle karışık sorgulama isteğini uyandırmıştır.⁵³

50 Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler,” 120.

51 Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, 939.

52 Fulya Bayraktar, *Gabriel Marcel’de Bağlanma*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 8.

53 Emel Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, (Ankara: Art Yayınları, 2004), 14.

Birinci Dünya Savaşı sırasında bir Kızılhaç görevlisi olarak hizmet etmiş ve bu sırada tecrübeleri onun düşünce hayatına büyük etki etmiştir. İdealist felsefenin, insanın somut durumları ifade noktasındaki eksikliğini müşahade eder ve böylelikle idealist felsefeden kayarak felsefesini somut ve varoluşsal bir yönde kurmaya yönelir.⁵⁴ Felsefi düşüncenin ferdin somut varlığından ayrılmaması lüzumu üzerinde ısrarla durur. Çünkü varoluşla karakterize edilen insan ferdiyeti herhangi bir soyutlamadan daha öncedir. Fertler arasında temiz niyetlerle bağlılık kurulmalıdır. Böylelikle modern hayatın mekanik kuvvetlerinin ferdin orijinallliğini boğmasına karşı durmak ve insanın varlık sırrıyla temas kurmasını sağlayarak onu sıhhatli benliğine kavuşturmak imkân dâhiline girer.⁵⁵ “Marcel, ferdin gelişmesini fertler arasında kurulacak diyalogda bulur. İnsan varlığı kendine yakışan mükemmelliğini, karşılıklı sevgi ve güven içinde birlikte yaşamının merkezinde olan Tanrı’da bulur.”⁵⁶

Varoluşçulara göre insan, varoluşunu kendisi oluşturur. “Öz” ve “varlık”ın önceliği konusunda varoluşçular; “ateist” ve “teist” olarak ikiye ayrılır.⁵⁷ Marcel, özün varoluşa oranla önceliği sorununu hep zihninde taşımıştır. Ancak öz, “tasarlanan bir şey,” araç olarak kullandığımız genel fikirler olarak düşünmüştür. Bu bağlamda Marcel, Sartre’in varoluşun öze önceliği anlayışını “onu anlayacak Tanrı yoksa insan da yoktur” ifadesiyle kesin olarak reddeder.⁵⁸ Tanrı’nın varoluşunu kanıtlayabilmek için, öncelikle varoluş kavramının daha yakından tanımlanması zorunluluğu, düşüncesinin kalkış noktasını oluşturmuş ve Marcel’i somut bir felsefe ortaya koymaya yöneltmiştir.⁵⁹

20. yüzyılın ilk varoluş filozofu olarak bilinen Marcel, aynı zamanda fenomenolojinin de kendine özgü bir biçimde temsilcisi olmuştur ve ilk Fransız fenomenoloğu olarak tanımlanır. Felsefi fenomenolojinin başlıca hedefi, anlık tecrübeyle gözükken fenomenleri araştırmak, bunlar hakkında doğrudan bilgi sahibi olmak ve bu suretle fenomenoloğa, bu fenomenlerin temel yapılarını tanımlama imkânı vermektir.⁶⁰ Bu bağlamda Marcel’in varoluşçuluğu *Journal Metaphysique*’de

54 Bayraktar, *Gabriel Marcel’de Bağlanma*, 9.

55 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 19.

56 Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, çev. Vahap Mutal, 2. Baskı, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 103.

57 Murtaza Korlaelçi, “Gabriel Marcel’e Göre Bağlılık ve Sadakat,” *Felsefe Dünyası*, 6 (1992), 35.

58 Muşta, *Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu*, 36.

59 Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, 215.

60 Douglas Allen, “Din Fenomenolojisi,” çev. Mehmet Katar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/1 (1996), 440.

yazdıklarına göre, tümüyle bireysel tecrübeden hareketle oluşturulmuştur. Kişisel duygunun insana yakınlığı ve somutluğu Marcel'e, büyük oranda zihinsel soyutlamalarla çalışan tüm felsefecilerin eksikliğini göstermiştir.⁶¹ Marcel'e göre gerçeklik, bir defada ve herkes için çözülecek bir problem değil, bunun yerine, birey için sürekli olarak keşfedilecek, içine girip nüfuz edilecek bir gizemdir.⁶²

Marcel'e göre, varlığın delil veya ispata ihtiyacı yoktur. Varlık kendiliğinden delillendirilmiştir; dolayısıyla bu hususta söylenebilen her şey, bu temel tecrübeden doğmaktadır. Marcel "varlık nedir" sorusunu problem ve sır ayrımıyla açıklar. Varlık hakkında sorulan bu soruyu, önünde duran bir obje gibi sormak yanlıştır. Çünkü varlık bir obje olmayıp, benden ayrılmayan bir hazır oluştur; ne tasavvur edilir, ne de ispatlanabilir fakat duyulur ve yaşanarak doğrulanabilir. Ne hesabı çıkarılabilir ne de belirlenebilir, fakat tanınır ve yaklaşılr.⁶³ Marcel'e göre, nesnel varlık ile varoluş, varlığın kökten farklı boyutlarına aittir. Bu gerçek ise cisimleşme denilen temel veride, bir bedene bürünmüşlükte, açık seçik bir biçimde ortaya çıkar. Bedenim ile kendim arasında gerçekleşen bu ilişkiyi Marcel, "ben" in inkâr edilemeyecek düzeyde varolan biçimi olarak görür.

"Kendinden ayrılmayan ben" düşüncesine sahip olan Marcel'in, felsefesinin ana sorusu "ben kimim" sorusudur. Bu sorunun peşine düşmesiyle o, Descartes'ı "cogito"yu, bireysel olan "beni" devre dışı bırakması yönüyle eleştirir.⁶⁴ Descartes'in "cogito"unda özne varoluşsal özne değil ama düşünen varoluşsal öznedir. Oysa Marcel'e göre deneyiminin ilk anı, soyut evrensel özneyi değil fakat gerçek şeyler dünyasıyla ilişki kurmasını sağlayan bedeninin dâhil olduğu somut bir beni deneyimlemedir.⁶⁵ Varlık-ben (*l'etre-moi*)'i sır olarak görür ve bu noktada sır ile problem ayrımını ortaya koyar ve sırda ulaşmanın araçsız bir tecrübe ile mümkün olacağını, bu tecrübenin ise ontolojik bir bağlanma ve sadakat ile gerçekleşeceğini söyler.⁶⁶

Gabriel Marcel'in eserlerini inceleyecek olursak, daha önce belirttiğimiz üzere edebi eleştiri, tiyatro, müzik eserleri kaleme almasının yanında birçok felsefi esere de imza atmıştır. Yaklaşık on beş kadar tiyatro eseri olmakla birlikte, birçok makale ve konferansları bulunmaktadır. Burada yayınlanmış eserlerinin hepsi

61 Barrett, *İrrasyonel İnsan*, 20.

62 Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler," 123.

63 Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, 82.

64 Blackman, *Altı Varoluşçu Düşünür*, 72.

65 Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler," 120.

66 Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, 84.

yerine, onun felsefesinin anlaşılmasında temel arz eden çalışmalarına, burada dikkat çekmekte yarar olduğunu düşünmekteyiz.

Existence et objectivité (Varlık ve Nesnellik) (1914) Gabriel Marcel'in ilk felsefi eseridir.

Marcel'in felsefesinde benimsediği dizge karşıtlığı anlayışına da uygun olarak, günlük türünde, felsefi notlar olarak oluşturulmuştur. Kitaplaştırma amacıyla değil de günlük olarak kaleme alınmış olan ve yazımı (1914-1923) yaklaşık dokuz yıl süren *Journal métaphysique (Metafizik Günlük)*, 1927'de yayınlanmıştır.

Être et avoir (Olmak ve Sahip Olmak) (1918-1933) yazımı yaklaşık 15 yıl süren Gabriel Marcel'in bu eseri iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Marcel felsefesinin temel ayrımlarından olan, olmak ve sahip olmak kavramları ele alınırken, ikinci bölümde iman ve gerçeklik konusu işlenmektedir. Bu eser Marcel'in şaheseri olarak görülmektedir.

İsimleri zikredilmesi gereken şu eserlerde onun felsefesinin anlaşılmasında önemlidir: *Durefus à l'invocation* (1940), *Homo viator* (1945), *Le mystère de l'être* (1951) iki cilt olarak, *Leshommescontrel'humain* (1951) ve *L'hommeproblématique* (1955).

3.2. Marcel'in Somut Felsefesi

Marcel, varlığa ilişkin soyut bir metafizik ile değil, varlığa dair somut tecrübeler ile ilgilenmiştir. O, düşüncenin varoluş ile aşılması gerektiği görüşünde olmuş, böylelikle geleneksel felsefenin soyut düşünme biçiminin yaşanan somut deneyime daha uygun yeni bir düşünme biçimi ile değiştirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre bu yeni "somut felsefe," günlük deneyimimizi kabul edip ondan çıkarılacak sorularla ilgilenecek, düşünceyi gayri şahsi alandan gerçekliğin varoluşsal boyutuna yönlendirecektir.⁶⁷

"Somut felsefe" ifadesi gerçek anlamını, belli bir felsefi ekolün patentinden kurtulmuş, herhangi bir izm'e bağlanmamış bir şekilde gerçekleştirecektir. Marcel "somut felsefe" metodunun hangi şekilde gerçekleşeceği sorusuna "insani tecrübeyi ontolojik ağırlığı ile eski durumuna getirmektir," diyerek cevap vermiştir. Doğrudan ve yaşanmış bir tecrübenin dışında bir şey yoktur. Dolayısıyla "somut felsefe," ampirik yönü olmakla birlikte klasik ampirizmin sınırlamacı, insanı pasif bir alıcı konumuna indirgeyen yaklaşımından farklı olarak, insani tecrübenin metafizik bir değere sahip olduğunu da ifade eder.⁶⁸ Marcel'in felsefesi böylece

67 Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler," 121.

68 Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, 79.

bir yanıyla deneye dayanmakta, fakat onu aşmayı hedef almakta, somuttan hareket etmekte fakat bununla evrensel bir tecrübeyi ortaya koymak istemektedir.⁶⁹ Marcel'in bakış açısını ifade eden "somut felsefe" düşünen düşüncenin felsefesidir. Bu düşüncenin, sübjektif idealizmle hiçbir alakası yoktur. "Düşünen düşünce" yalnızca, Varlık'la kesintisiz iletişimin sağlandığı bir durumda aralıksız yenileniyorsa geliştirilebilir.⁷⁰

Bütün ilgisini, bireyin somut yaşam tecrübelerine yönelten Marcel'in felsefesinin odağı insan ve insanın somut yaşantılarıdır. İnsan kendini öteki ile olan ilişkisi halinde somut olarak ortaya koyabilir ve asıl varoluş budur.

Somut felsefe olarak tanımladığımız Marcel felsefesinin çıkış noktası, "ben neyim?" sorusudur. İlişkiler ağıyla ortaya koyulmaya çalışılan "ben" kavramı Marcel felsefesinin temel direklerindenidir.

3.2.1. Ben ve Vücudum

Marcel'in somut felsefesinde rehber soru "ben kimim" sorusudur. Bu sorunun peşinden gitmekle insan, modern düşüncenin objektifleştirme temayülünden kurtulabilir ve kendi vasıtasız deneyimine dönebilir.⁷¹

Marcel "ben" in varlığını araştırırken, kişinin kendisini tanıtırkenki durumu üzerinden hareket eder. Kişi kendini tanıtırken, cevap vermek zorunda olduğu "ben kimim" sorusuyla başlar. Gerçekte ben başka biri değilim. O halde başka biri olmayışında başka bir anlam vardır. Bunun anlamını düşünürken herhangi biri olmadan kendimi görmeye yönelirim.⁷²

"Ben" arayışında Marcel birçok yanıtla karşılaşır; bunlardan başlıcaları: Dünya içinde bedene bürünmüş bir varlık olarak yaşayan ben bedenimim der.⁷³ Bu noktada "ben" kavramı, bilginin ideal süjesi değildir. Marcel'e göre cisimleşme metafiziğin temel verisidir. Bir vücuda bağlanmış gözükken bir varlığın durumu, kendine şeffaf olmayan bir durum içindedir. İnsanın özü bir durumda olmaktır. Dolayısıyla Marcel, insanı özgürlüğünün bilinciyle kendinden kopma anında değil, öncelikle dünyadaki somut durumuna gömülmüş bir şekilde keşfeder. Bu somut durum ise bedeni işin içine katmakla mümkün olur.⁷⁴

69 Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 15.

70 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 55.

71 Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 107.

72 Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 65.

73 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 127.

74 Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 68.

Marcel'e göre vücuda ait oluşumu hesaba katmazsam, onu sayısız vücutlar arasında bir vücut gibi düşünürsem onu bir obje gibi görmüş olurum; bu durumda vücutum ilmi bilgiye konu olur ve o bir problem olarak önümde durur. Hâlbuki Marcel için vücutum ile ben arasındaki münasebet, bir önümde duran değil, bir problem değil, bir sırdır. Bedene bürünmüş olmak Marcel felsefesinde, birçok temanın da işlendiği önemli bir alanı temsil eder.

Marcel'e göre, "ben" in ortaya konulabilmesinin şartlarından bir tanesi, özneler arası ilişkidir. Bir başka ifadeyle Marcel, "ben" in başka benler vasıtasıyla ortaya çıkacağını söylemiştir. Marcel'e göre sadece kendimi herhangi biri olmayarak doğruladığım ölçüde, herhangi biri olarak tanımakla kalmam, başka herhangi birinin varolduğunu da bilirim.

Bedenim soyutluğun ötesinde dış dünyanın gerçekliğini fark etmenin yollarından biri olan hissetmeyi, duyumsamayı sağlar. Marcel'e göre duyum; maruz kalmak, haberleşme, almak ya da bir mesajın çevirisi değildir. İlk olarak duyum, ampirist materyalizmin kabul ettiğinin tersine, maruz kalmak değildir.⁷⁵

"Duyum, mesaj olarak varsayılır ancak basit bir alet olmayan bedenimbir haberleşme aracı değildir. Dolayısıyla duyum, bir mesaj gibi ele alılabileceğim bir şeyde değildir. Eylemin kaliteli bir çevirisi olarak zannedilen duyum, orijinal duygunun yerini tutamayacaktır. Buna göre duyum, bir haberleşme ya da iletişim olmadığı gibi bir çeviri de değildir. Buna karşın bu ilk duygu, gerçekten "doğrudan" ve "aracısız" olandır."⁷⁶

Duyum varolmanın bir yoludur ve o, varlığa doğrudan bir katılımdır. Dünyada bedene bürünmemi gerçekleştiren işlemdir. His yoluyla bedenim benimkidir, duyum yoluyla ise bedenim doğrudan doğruya dünyada mevcut olmaktadır.⁷⁷

Kısaca özetlemek gerekirse, Marcel'in "ben kimim," sorusuna verdiği belli başlı cevapları şunlardır; Ben edimlerimim; yaşamımdan daha fazla olan bir varlığım; beni yaratan inancımım; varlık değilim ancak varlığımı kazananım; derinliklerinde ebedi olanım ve Tanrı'nın bir armağanıyım.

3.2.2. Ben ve İlişkiler Ağı "Ben-Şey," "Ben-O," "Ben-Sen"

Marcel solipsizm, idealizm veya analogi öğretisi gibi yöntemlerin ötesinde, "ben" in "başkaları" ile olan ilişkisini kuşatıcı bir varlık teorisi, bir ontoloji kurması onun

75 Gabriel Marcel, *Le Mystère de L'Être (Vol. I: Réflexion et Mystère)*, (Paris: Aubier, 1951), 134.

76 Gabriel Marcel, *Journal Metaphysique*, 18. Edition, (Paris: Librairie Gallimard, 1935), 250.

77 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 135.

felsefesinin en önemli yönünü teşkil etmiştir. Marcel, dolaysız bir ilişki içinde “sen”i yakalayabilmek için, ben-sen ilişkisini somut, canlı örneklerle ortaya koymuştur. O, “Mutlak Sen”le (Tanrı), “ben”in ilişkisini derin bir dini tecrübe içinde kavranabileceğini ifade etmektedir. Böylece Marcel, gerek solipsizmden gerekse soyut genellemelerden kaçınarak, idealizm’den uzak durulmuştur.⁷⁸

Marcel ilk elden birey ve kişi(ben) terimlerinin arasındaki farklılığın tahliliyle başlar, “birey” parçalanmış durumda olandır ve ancak “kişi” bireysel olanla karşılaşmak suretiyle ona bir kişi olarak davranmaya ve düşünmeye eğilim gösterir.

Bu bağlamda benim bir kişi olabilmem için beni buna açtıran, bir başka kişinin olması gerektiği fikri devreye girer. Ben kendi varlığımla ne kadar derin bir yakınlık kurarsam, başkalarıyla da o kadar derin bir bağlantıya girerim. Bunu tersten okuduğumuzda başkasıyla gerçekleştirdiğim derin ilişki içinde kendi varlığım ile o denli karşılaşırım, dolayısıyla denilebilir ki başkalarının varoluşu, bireysel varlığımın farkına varabilmemin temelini oluşturur, “eğer başkaları var olmuyorsa, ‘ben’de var olmam.”⁷⁹

Marcel’de “ben” ile “başkaları” ilişkisinde üç ayrı boyutun olduğunu görürüz. Bunlar şey, o ve sen boyutlarıdır. “Şey” boyutu, “ben”in pek çok bakımdan ilişki içinde olduğu cansız nesneleri dile getirir.

Bu sözü edilen şeyler, gerçekleştirilen ya da gerçekleştirilebilecek olan algı ve deneylere konu olabilen nesneleri, dolayısıyla bilimlerin ele alıp incelediği bir problem alanı olarak ortaya çıkar. “Şey” hiçbir biçimde “ben”i dikkate alma imkânı olmayandır. Bilimler belirli bir soru-yanıt yöntemi doğrultusunda araştırdıkları bu şey evrenini, çeşitli yargılarla saptayıp bilgisel bir takım sonuçlara ulaşırlar. Ancak, bilen süje’yi bilinen obje’den ayırmaksızın şey’den anlamlı olarak söz etmek olanaksızdır. Dolayısıyla “şey” önümde durandır, “ben”den ayırıdır ve o bir hayranlıkla izlediğim ve araştırdığım bir sorun olarak karşımdadır ve bu sorun bilimsel bir yargıyla çözüme ulaştığında ne güçlük ne de sorun kalmayacaktır.⁸⁰

Nesne (şey), “ben”in dışında kalandır ve ben onlara sahip olma fiili ile ilişki kurarım. Ancak, insan bütün bunları kaybedebilir, fakat bu kayıp sonrası varlığım sona ermez. Çünkü insanın varlığı bir nesneden ibaret olmayıp, nesne ile olan ilişkisi de onu kabul etme, mal edinme veya reddetme hürriyetiyle belirlenmiştir.⁸¹

78 Muşta, *Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu*, 94.

79 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 143.

80 Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, 3. Baskı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 71.

81 Bayraktar, *Gabriel Marcel’de Bağlanma*, 49.

Bu ilişki süjeden objeye doğrudur dolayısıyla tek yönlüdür. Ancak “şey”lerle olan münasebetim sayesinde sahip olan “ben”i görür ve varlık olan “ben” e yöneliriz. Eşyayı, yani şeyleri mülkiyet alanında inceleyen Marcel, eşyanın bize sahip olması tehlikesine işaret ederek, var olmak, yani (*être*) için “var,” yani sahip olmanın aşılmasını vurgular. Sahip olunan kendine göre bir dışlık göstermektedir. Şeyler benden bağımsız, benim dışımda olandır.

Marcel'in “o” diye dile getirdiği varlıksa, toplumda belli bir yeri, görevi olan (erkek ya da kadın) ancak benim için doğrudan doğruya ilişkimin olmadığı rastgele bir insandır. O, kendimi bir nesne olarak keşfettiğim anda yine bir beden varlığı olarak keşfettiğim bir insandır. Oda tıpkı benim gibi vücuda gelmiş, bedenli bir varlıktır. Özce bir ayırım gerektirmeksizin, yeri başka biriyle değiştirilebilen bizzat muhatabım olmayandır. Öteki ile olan ilk karşılaşma noktamdır ve onu nesneden ayrı kılmakla beraber, onunla olan ilişkim neredeyse bir nesne ilişkisindedir. Bana uzak olan, ilişkiye girmedığım, başka biriyle yer değiştirebilecek özellikte olup benim için tanımlanabilir bir anlamı olmayandır. Belirtmemiz gerekir ki, Marcel “o” veya “şey” ile kurulan her iki ilişkide de sahip olma unsurunu belirtmekle beraber, “o” ile olan ilişki boyutunun doğasında, “ben-sen” ilişkisine dönüşme potansiyeline dikkat çeker. Ancak şey için bu söz konusu değildir. Bununla beraber, “ben” kendisini “o” ile temellendirmez. Bunun için bağlanabileceği bir “sen”e gereksinim duyacaktır. Daha açık bir ifadeyle, asıl süjeler arası ilişkinin kurulmasının “ben” ile “o” arasında gerçekleşmeyeceğidir.

Marcel'e göre süjelerin birlikte bulunması fenomeni, “yakınlık” (*encounter*) kavramıyla ortaya çıkacaktır. İnsan hayatının süjeler arası bağıllığı, fertlerin yakınlık kurmalarıyla hâsıl olmaktadır. Ancak bu yakınlık fiziksel şeylerin arasındaki bağlantıdan keyfiyetçe farklıdır. Ben ve şey, ayrı varlık tarzlarıdır ve buna uygun olarak ayrı anlayış ve bilgi tarzlarını gerektirirler. Bir varlığın sen olabilmesi için, o varlıkla, bilim açısından yöneldiğim “şey”le ya da toplumun rastgele “o” suyla kurduğum türden soyut değil, tam tersine somut bir ilişki, bir bağ bir bağıllık kurmam gerekir. Sen aracısız bir kavramayla kendim gibi algılayıp denediğim “ben”dir. Böylece sen, ben'in bir aşkınlığı olarak ortaya çıkar.

Ben-sen ilişkisinin ana unsurunun yakınlık kurma olduğunu belirtmiştik. Marcel, Fransızcada yakınlaşma hareketini ifade eden “*reconnaître*” fiilini kullanışı alışılmış manasıyla tanımak olarak değil, tanışıklık kurmak olarak kullanmaktadır. Bu bağlamda “*reconnaître*” fiilini kullandığımda şeyler hakkındaki nesnel bilgi ya da “o”nun hakkında edindiğim ortak insani doğa bilgisinden farklı olarak, bildiğim şey onun kişisel varoluşu, kendini adadığı mevcudiyet ve benimle paylaştığı

mevcudiyettir. Benim tecrübe ettiğim onun bu mevcudiyeti ya da yokluğu, kendini adama ya da uzak tutma gücüdür ve bu da onun nesnel olarak bilinemeyecek olan kişisel varlığıdır. Dolayısıyla “sen” benim dışında olan, başka bir “ben” ile içten kurulan bir bağ sayesinde ilişkiye ulaşabileceğim bir varoluştur.⁸²

Marcel için öteki(sen) ile olan ve zamana da aşkın olan bu ilişki, sınırlı bir ilişkidir. Bu sınırlı ilişkiyi yaşayamayanlar, dolayısıyla varlığa katılamayanlar, sahip olma fikri ile yakınlaşıp, varlıktan uzaklaşırlar ve ontolojik bir eksiklik içine girerler. Sen ile ilişkim bir ontolojik gereksinimdir ancak bu yakınlığın gerçekleşmesi mekânsal ve zamansal bir yakınlığın ötesindedir.⁸³

Marcel için tam anlamıyla insan olabilmek, “ben”in bütünlüğünü sağlayabilmekle, katılmayla mümkündür. Katılımın temel unsuru olan bağlanmayı mümkün kılan, hazır bulunma; kendisine sunulan herhangi bir şeye kendini verme ve kendini sunabilmekle mümkündür.⁸⁴

“Ben-sen” ilişkisi statik, durağan ya da bir kere gerçekleştiği zaman hep devam edecek bir ilişki değil, çaba ürünü, eylem isteyen bir ilişkidir. Dolayısıyla “sen” varoluşuna bağlanmak kazanmayı olduğu kadar kaybetmeyi de göze almaktadır. “Ben” kendini açma ile ilişkiye geçerken karşıdaki “sen” ise “ben”den gelen bu çağrıya yanıt vermesiyle gerçekleşecektir. Burada karşılıklı bir katılma söz konusudur. Katılımın temel unsurlarından biri, “ben-sen” ilişkisinin özde kurduğu birliktir. Topluluk içinde, dışarıdan dikte ve zorlama ile yapay bir şekilde “bir arada” (*ensemble*) olmak değil, “ben-sen” birlikteliğini sağlayan “ortaklık” (*communion*) ile gerçekleşen birliktir.⁸⁵

Sonuç olarak, Marcel’in somut felsefesinde onu yöneten ilke bireysel varlığı olduğu gibi tanıyabilmektir. Bunun için o, “ben neyim” sorusunun peşine düşmüştür ve işin başında ontolojik olarak “ben”in varlığının kanıtı olarak iddia edilen, Descartes’çı “*cogito*”yu yetersiz görmüş, bireyin olduğu gibi anlaşılmasının yolunu, “insani tecrübeyi ontolojik ağırlığı ile eski durumuna getirmek” de bulmuştur. “Ben”in farkındalığı için başkasının zorunluluğunu öngörmüş bunun için ise doğrudan ve yaşanmış tecrübeyi kullanarak, “ben”in başkalarıyla olan ilişkisini üç kategori altında değerlendirmiştir. Bu sınıflandırmayı yaparken, “ben”in ilişkilerini ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Hatta bu ayrımın sınırlarının net olmaması, bu ilişkilerin geçişkenliği nedeniyle muhtemel yanlış anlaşılımları ya da zihne

82 Uygur, *Kültür Kuramı*, 71-72; Blackman, *Altı Varoluşçu Düşünür*, 84.

83 Bayraktar, *Gabriel Marcel’de Bağlanma*, 54-55.

84 Uygur, *Kültür Kuramı*, 73.

85 Bayraktar, *Gabriel Marcel’de Bağlanma*, 57.

takılacak soruları kendi sorarak cevaplandırmıştır. Nihayetinde ben ve başkalarıyla olan ilişkilerin en üst düzeyinde yaşanan "ben-sen" ya da "biz" ilişkisinin de temelinde evrensel olana ihtiyacımızın olduğunu belirtmiştir. Bu ihtiyaç, varlığın varlığa susamışlığı olarak düşünülmektedir. Bu bağlamda o, ilişkiler ağının en zirve noktası olarak nitelendirdiği, hiçbir zaman "o" ile olan ilişki seviyesine indirgenemeyecek olan Tanrı'yla "ben"im aramdaki ilişkinin de bir "ben-sen" ilişkisi olduğunu vurgulamaktadır.

Bu noktada Marcel felsefesinin daha net bir şekilde ortaya konabilmesi ve Marcel felsefesinde tecrübenin öneminin daha da belirginleşmesi ve onun tecrübeye yüklediği anlamın anlaşılması için ilişkiler ağını incelerken de karşılaştığımız birinci ve ikinci refleksiyon, problem ve sır, sahip olmak ve olmak gibi kavramların da incelenmesi gerekmektedir.

3.2.3. Birinci ve İkinci Refleksiyon

Gabriel Marcel'in somut felsefesinde rehber soru "ben kimim?" sorusudur. Sadece bu sorunun peşinden gitmekle insan, modern düşüncedeki objektifleştirme temayülünden kurtulabilir ve "kendi vasıtasız deneyi" ne dönebilir. Düşünce bu canlı deneyi ancak hayatın ayrılmaz bir parçası olduğu müddetçe aydınlatacaktır. Bu bağlamda Marcel, düşüncede iki seviye belirtir: Birinci ve ikinci düşünce. Birinci düşünce tahlilcidir ve kendinden ayrılmayan "ben"e varoluşsal olarak yaklaşan deneyin bütünlüğünü bozma meylindedir. İkinci düşünce ise, birinci düşünce ile kaybedilen birliği yeniden kazandırmaya çalışır. Dolayısıyla insanın kendi benliğinin derinlerine nüfuz edebilmesi ancak ikinci düşünce ile gerçekleşir.⁸⁶ Birinci refleksiyon, pratik, gayri şahsi, herhangi bir insan için ortaya çıkabilecek türden problemlerle ilgilenmek için gerekli olan düşüncedir. Bu düşünüş, varlığı ve insanı nesnelleştirme eğilimi gösterir.⁸⁷

Bu düşünce şekli, varlıkla bir tutulan bir zihni obje gibi anlaşılır. Dolayısıyla birinci düşünce, benimle vücudum arasındaki bağı çözmeye meyleder ve vücudumla kendimi yaşayışimdaki orijinal birliği parçalar. Bu düşüncenin önünde vücut bir anatomi ve fizyoloji konusu olarak genelleşmiş bir obje olur.⁸⁸

Marcel, bu düalizm karşısında, ikinci düşüncenin nasıl bir yol izleyeceği sorusuna cevap arar;

86 Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, 107.

87 Bayraktar, Gabriel Marcel'de Bağlanma, 29.

88 Marcel, *Le Mystère de L'Être (Vol. I: Réflexion et Mystère)*, 108.

“Birbirinden ayırmadan önce, öğeler arasında bir birlik görüşünü canlandırmak için, birinci düşüncenin başvurduğu yöntemler üzerine kesinlikle herhangi bir denemeye girişmeyecektir. Birinci refleksiyonun kaldığı yer, aynı bu birleştirme çabasıdır; çünkü birinci refleksiyon, söz konusu olan uygunluğun bağlantılarının ortaya koyularak, birleştirmeye çalıştığı karışıklıkların esiri olarak kalmıştı.”⁸⁹

İkincil düşüncede ise, problemi açığa vurmak için onu bileşenlerine bölüp parçalama yerine, onu bir bütün olarak görme söz konusudur. Bu durumda nesne, kabul görmüş etimolojik anlamında yani önümde duran ya da benim karşımda olan herhangi bir şey, bir problem olarak değil de, katılım halinde kavranan bir sır olarak görülür.⁹⁰ İkinci düşünce, benim vücudumu “vasıtasız deneylerin” içinde bir ayırt edici olarak anlar. Birinci düşünüşte vardığım kanaat, bir vücuda sahip olduğumdur ancak daha derin bir görüşe ulaştığımda ise bu ilişki sahip olmanın ötesindedir. Benimle vücudum arasındaki ilişki, karşımda duran bir problemi çözercesine değil, benim önümde duran, benden ayrı bir şey gibi değildir, o meta-problematik alandır.

Marcel, ontolojisinin en önemli kavramlarından biri olan derin düşünme (*refleksiyon*) kavramının, günlük hayatta nasıl kökleştiğini anlamak maksadıyla şöyle bir örnek vermektedir;

“Elimi saatimi çıkarmak için cebime sokarım. Orada olmadığını görürüm, ancak normalde saatim cebimde olmalıydı. Hafif bir şok hissedirim. Alışılmış hareketlerimin zincirinde bir kopma meydana gelir (elimini cebime sokma ve saatimi çıkartma arasında). Bu kopma alışılmamış bir histir; o, benim dikkatime bir alarm verir, nesnenin kaybolduğu düşüncesi ve endişesi ansızın belirir. Refleksiyon yardımı çağrılır. Her şeyi özelliklerine göre ayıran, modası geçmiş bir psikolojinin hatalarına düşeriz. Düşünmek bu kopmanın nasıl meydana geldiğini kendime sormaktır. En son saate baktığım an ile şu an arasında olanları düşünürüm. Kaçak arayan bir muslukçu gibi hareket ederim. Cebim delik derken, kahvaltıdan sonra, onu masanın üzerine koyduğumu hatırlarım ki, gerçekten oradadır. Düşünce görevini tamamlamış ve problem çözülmüştür.”⁹¹

Marcel, refleksiyona daha derinlere giden ikinci bir örnek verir:

89 Marcel, *Le Mystère de L'Être* (Vol. I), 108.

90 Marcel, *Le Mystère de L'Être* (Vol. I), 55.

91 Marcel, *Journal Metaphysique*, 92.

“Bir dostla konuşma sırasında bir yalan söylemek zorunda kalırım. Yalnız olduğumda kendimi toplar, yalanımın farkına varırım. Kendimi doğru sözlü bir adam olarak düşündüğüm oranda daha çok şaşırırım. Bu durum karşısında takınacağım tavrım nasıl olacaktır? Burada birinci örnekte olduğu gibi bir kopma meydana gelir, dolayısıyla bir şey olmamış gibi devam edemem.

Marcel, burada bizi felsefi plana ulaştıracak üçüncü bir örnek verir:

Bir dostumun davranışıyla hayal kırıklığına uğrarım. Onun hakkında hükmümü yeniden gözden geçirmeye yönelirim. Fakat refleksiyonum durmaz. Bir hatıra aklıma gelir, bir zaman önce yaptığım bir işin hatırası. Kendime bu aktın bugün o kadar sertlikle yargıladığım fiilden ne ölçüde farklı olduğumu sorarım. Burada refleksiyonum bizzat beni tartışma konusu yapmaktadır. Bu ikinci fiili düşünürüm ve artık hiçbir şey olmamış gibi devam edemem.”⁹²

Bu noktada refleksiyonda hayata karşı yönelmişlik görülmez, bilakis onun hayatın içinde, hayatın belli bir tarzı olduğunu, hayat için bir seviyeden diğerine geçmenin bir biçimi olduğunu kabul etmek gerekir.⁹³

“Tanrı’ya inanmanın anlamı nedir?” gibi bir soruya farklı biçimlerde cevap verilebilir. Birinci refleksiyon, iman konusunda genel açıklamalara yönelecek ve soyutlamalar yaparak, tecrübeden uzak durmak suretiyle, objektif bir araştırma yapmaya koyulacaktır. Dolayısıyla imanın psikolojik alt yapısının araştırılmasına çalışılacak ancak en temel öge olan “benim imanım” göz ardı edilecektir. Buna karşın ikinci refleksiyon, iman tecrübesinin benim için ne anlama geldiğini içten sorgulayarak, tecrübenin bölünmemiş, şubelere ayrılmamış, onun birliğini ele geçirmeye yönelik araştırma yapmak durumundadır. Bu içten sorgulama konusunda rasyonalistlerin bir itirazı olacaktır ki, onlar bu analizlerin evrensel bir değer taşımadığını, sadece sübjektif izlenimlere indirgenebileceğini ifade ederler. Ancak burada eleştiriye muhatap olan aslında birinci refleksiyon düzeyinde “*le moi-objet*” yani “obje-ben”e yöneliktir. İçeride bakiş egoistçe kendi üzerine çevrilen obje-ben’i tanımaya çalışırken, ikinci refleksiyon ise kendi üzerine kapanık değil dışa dönüktür.⁹⁴ Dolayısıyla birinci ve ikinci refleksiyon ayrımını doğru bir şekilde yapmak gerekmektedir. Tecrübenin birliğine ulaşma noktasında, birinci

92 Marcel, *Journal Metaphysique*, 94.

93 Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 43-44.

94 Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 47.

refleksiyonun soyutlaştırma ve objeleştirme çabalarının aşılması gerekmektedir. Birinci refleksiyonun yaşamımı, aşkıma ya da imanımı genel kategorilerle ayrıntılı ilgilenilebilen ve açıkça anlaşılabilen tecrübelerle indirgemeye çalıştığı durumda, ikinci refleksiyon buna karşı çıkarak gözleme karşı katılımı, objeleştirmeye karşı yakınlığı, soyutlama karşısında somut varoluşu korumaya çalışacaktır.⁹⁵

Marcel felsefesinde ikinci refleksiyona özgü “sürekliliği yeniden oluşturmak,” yani “ben”i yeniden bir araya getirmek, ediminin hatırlama özelliğiyle bağlantılıdır. Hayatımla ilgili olarak pozisyonumu, hatırlamanın içinde alırım ve belli bir biçimde ondan çekilirim. Bu çekilmede ben olanı ve belki de benim hayatım olmayanı benimle birlikte taşıyım. Bu durum benim hayatımla varlığım arasındaki yarığı açığa çıkarır. Bu noktada denebilir ki, ben hayatım değilim ancak hayatım hakkında karar verebiliyorsam bu, ancak hatırlamanın içinde kendimle karşılayabiliyorsam mümkündür.⁹⁶

Sonuç olarak, Marcel’e göre, hatırlama yeteneğine sahip olan bir varlık dışında “ontoloji” mümkün değildir. Hatırlama, gözlemleyen zihne, hiçbir zaman apaçık verilemeyen ancak giderek daha değerli olduğu fark edilen sırlı bütünlüğe ve tamlığa derinden katılımı içerir.⁹⁷

3.2.4. *Olmak (Etre) ve Sahip Olmak (Avoir)*

Felsefe tarihinde “olmak ve sahip olmak” problemini ilk defa bütün kapsamı ile inceleyip ortaya atan, görebildiğimiz kadarıyla, Gabriel Marcel’dir.⁹⁸ Marcel’e göre, her şeyin temelini, “olmak” ve “sahip olmak” arasındaki ayrım meydana getirir. Yalnız, bunu kavramsal bir şekilde açıklamak oldukça zordur. Göstermeye çalışılan, kendine göre kesin bir dışta olandır. Lakin dışta olanın bir kesinliği olmaz. Genellikle, bu sahip olduklarımız nesnelerdir veya nesnelere benzettiğimiz ve belli bir ölçüde belirleme imkânı olan şeylerdir.⁹⁹

Birinci ve ikinci refleksiyon ayrımı gibi, olmak ve sahip olmak ayrımı Marcel felsefesinin temel öğelerinden biridir. Descartesçı birinci düşünce ürünü olarak vücut, benlikle yaşanan somut tecrübesinden soyutlanmış bir cevher olarak anlaşılmalıdır. Oysa ikinci düşünce, benim bedenimi “vasıtasız tecrübe”lerin içinde bir ayırt

95 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 106.

96 Marcel, *Journal Metaphysique*, 186.

97 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 108.

98 Muşta, *Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu*, 48.

99 Marcel, *Journal Metaphysique*, 301.

edici olarak anlar. Bu bağlamda, bedenimi bir tarafta sahip olduğum, bana ait bir şey olarak görebilirken, diğer taraftan daha derin bir görüşe varabildiğimde, benim bedenimle olan ilişkimi bir dış bağlantı olarak görmeyip onu iç varlığımla bütünlük içinde kavrayabilirim. Daha açık bir ifadeyle bedenim, sahip olduğum bir şeyi değil, kim olduğumu gösterir. Marcel'in vücut ile ilgili görüşlerinden de anlaşılacağı üzere sahip olduğum şey dışsal ve benden bağımsız olmalıdır.

Sahip olmak kategorisi, sahip olanın sahip olduğu şeyden ayrıldığı yerde, eşyalar, cisimler düzeninde ancak bir anlam taşır. Sahip olma bazı ölçülerde eşyayı içine alsa da, eşyanın dışta olduğunu kabul edemez. Bu durum üçlü bir dala ayrılır ki, birincisinde eşya (*objet*) köleleştirilir; burada bir alet gibi kullanılma ve incelenme söz konusudur. İkincisi ise, sahip olunan şeye köle olmak, ona bağlanmak ve onun içinde eriyip gitme eğilimidir. Son olarak, sahip olmayı şahsi bir imtiyaz gibi düşünerek ondan, başkalarını mahrum etme eğilimidir.¹⁰⁰

Daha önce belirtmeye çalıştığımız sahip olmanın kategorileri ile bazı insani davranışlar anlam kazanmaktadır. Marcel'e göre, arzu ve ümitsizlik sahip olma düşüncesinin birer ürünleridir. Arzu, mülkiyet edinmeyi amaçlayıp, sahip olduğu şeyi kaybetmenin iç sıkılmasına bağlı olarak gelişirken; hiçbir şeye sahip olmama endişesi ise ümitsizliğin kaynağını oluşturur. Dünyayı hatta insanları fethetmeyi, onları itaat altına almayı hedefleyen güç ve iktidar isteğinin altında yatan sebep ise, aynı şekilde sahip olma düşüncesidir. Bunların ötesinde, insanın kendine hâkim olma çabası, bizzat kendi hayatını, özgür bir şekilde mallarını yönettiği gibi yönetmeye çalışmasına sebep olur ve böylece, sahip olma arzusu, insanı eşya ve aletler seviyesine indirger.¹⁰¹

Sahip olmak kavramıyla Marcel birçok durumu ifade eder. Bir nesneye sahip olmak ile bir fikre ya da bir görüşe sahip olmak arasında fark yoktur. Sahip olunan şeyler sahip olan beni kuşatıp körleştirebilir. Bu bağlamda Marcel modern dünyanın benliğe yönelik tehditlerini dört başlık halinde sıralar: İnsan, bir hesap makinesidir; bir rahatlık arayıcısıdır; imalat makinesidir (bir alettir); bir hayvandır. Marcel, teknik gelişmeler sonunda insanın sadece tembelleşmeyle kalmadığını, aynı zamanda onun kendi öz şartlarını ve sınırlarını aşabileceği kuruntusuna kapıldığını belirterek, artık insanın kendine hâkim olmak yerine dünyaya hâkim olma yolunu tuttuğunu belirtir.¹⁰² İnsan, bir makine gibi bir işi icra etme ya da

100 Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, 80.

101 Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, (Paris: Edition Montaigne, 1935), 235-236.

102 Plourde, Parain-Vial, Belay, Davignon, *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*, 105.

üretme sorumluluğunun ve katılımın ötesinde ona sahip olmanın peşindedir. Dolayısıyla insan, varolma boyutundan çok uzaklarda sahip olma seviyesinde bir hayat içinde kendinden uzaklaşıp yabancılaşmıştır. Dünyaya hükmetme, yani sahip olma kuruntusu, onu bütünlükten koparmıştır.

Böyle bir dünya içinde bireyin sahip olduğu şey ne olursa olsun artık özbenliğinden onu koparır, parçalar, yabancılaştırır. Sahip olma daha önce belirttiğimiz üzere sadece maddi şeyler için söz konusu değildir. Örneğin, düşüncelerimi ve kanaatlerimi sahip olduğum şeyler olarak kabul ettikçe, bu fikir ve kanaatler benim üzerimde daha fazla despotça bir nüfuz sağlayacaktır ki fanatizmin temeli buradadır.¹⁰³

Kişi sahip olduğunu düşünmekte bir aldanma içerisinde. Özellikle beden ile ilgili olarak sahip olunma düşüncesi çok net bir şekilde yanılmanın temel noktasıdır. Zira daha öncede belirtildiği üzere, Marcel, “Ben bedenimim” demekle, dolayısıyla bedenimin benden ayrı düşünülmemeyeceğini vurgulayarak; onun sahip olduğum, araştırmaya açık ve önümde duran bir şey olmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁴ Fanatizme dönüşmemiş yaratıcı özelliği muhafaza edilen ve dolayısıyla sorgulanabilir ve sınamaya tabi tutulabilir fikirleri de, sahip olma seviyesinden varoluş boyutuna geçiş olarak görmektedir. Dolayısıyla “varoluş sahip oluşa indirgenmez, ama sahip oluş varoluşa dönüştürülebilir.”¹⁰⁵

Varoluş, bilinebilen, tanınabilen bir obje olmadığı gibi nesnelleştirmede değildir. O, süje-obje karşıtlığını aşar. Varoluş, doğrudan doğruya yaşanan, araçsız olarak kavranan bir katılımdır. Varlık ile ilgili herhangi bir nitelendirmeye girdiğimizde onu birinci refleksiyon düzeyinde, problematik bir alana indirgemiş oluruz ki bu durumda varoluş yerini sahip olmaya bırakacaktır. Marcel, varlığı tahrif etmeksizin tanımlamanın güçlüğüne ifade ederek; “Varlık, tecrübe verisi taşıyan ve onları içkin ya da önemli değerden artan bir biçimde yoksun bırakan öğelere, adım adım indirgemeyi hedefleyen tüketici bir analize karşı koyan”¹⁰⁶ olarak anlatır. Bu tanımlamadan da anlaşılacağı üzere biz, varoluşu nelik ve nasıllığını ortaya koyarak değil de ne olmadığından hareketle anlamaya çalışırız. Dolayısıyla sahip olduğumuz şeyleri nasıl karakterize ediyor ve onları problematik bir alanda sınırlarını belirlemeye çalışıyorsak, bunun aksine varlığı karakterize edilemeyen ve meta-problematik yani “sır” alanına ilişkin olarak anlıyoruz.

103 M. Celaleddin Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 49.

104 Marcel, *Journal Metaphysique*, 326.

105 Blackman, *Altı Varoluşçu Düşünür*, 76.

106 Plourde, Parain-Vial, Belay, Davignon, *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*, 246.

Marcel'in "sahip olmak" ve "olmak" arasında ki ayrımı, buraya kadar, hep sahip olma üzerinden anlatılmaya çalışıldı. Şimdi ise, Marcel'in, "olmak" derken, neyi kastettiğini sıralamakta fayda var;

a) "Olmak," bir eylemdir; o, ne mülkiyettir, ne yüklemidir, ne de süjedir.¹⁰⁷ b) "Olmak," bir sırdır; problematik olarak ele alındığında, o bozacak ve sahip olmaya indirgenmiş olacaktır. c) "Olmak," özgürlüktür; özgürlük gerçek anlamda, varolmayla birleştiği yerde baş gösterir. Buna göre, insanın gerçek özgürlüğü için; "Ben varlığa sahibim, demek yerine; Ben özgür olmaya sahibim," demesi gerekmektedir.¹⁰⁸ d) "Olmak," yaratıcılıkta, hazırda bulunmada belirir ve nesneler arası ilişkide kendini gösterir.

Sonuç olarak insan, özgür ve yaratıcı bir katılımı varoluşa ulaşabilir. Marcel'e göre, varolmanın sahip olmakla ortak ölçüleri yoktur ve varlık daima bir sır olarak kalır ve onu bir problem olarak düşünmek mümkün değildir. Varoluşu olduğu gibi doğrudan kavramanın yolu ise katılımdır.

3.2.5. Problem ve Sır

Marcel'in felsefi düşüncesinin belki de en önemli ayrımlarından biri olan problem ve sır ayrımı, onun somut felsefesini anlamlandırmada aynı zamanda diğer ayrımlarının da anlaşılmasında, en önemli noktalardan biridir. Bu ayrımın temelinde ise, Marcel'in objeye bakış açısı yatmaktadır.

Marcel için obje, dokunduğumu iddia ettiğim ya da elde etmeye çalıştığım, bir dışta olandır. Bu anlamda obje, önümde olan, karşımda bulunan, böylece, onun sınırlarını çizebildiğim ve dolayısıyla inceleyebildiğim şeydir.¹⁰⁹

Varlık, dışarıdan gözleyebileceğim ya da sınırlarını belirleyebileceğim, objektif bir bakış açısıyla değerlendirebileceğim bir şey olmadığı gibi beni de içine alan bir şeydir. Dolayısıyla bu noktada problematik alanın sınırları dışına çıkmış ve karşımdaki ile ben arasında mesafenin ortadan kalktığı bir meta-problematik alan içindeyim. Marcel bu durumu "sır" kavramı ile nitelendirir. Marcel varlığı bir sorun olarak değil de bir "sır" olarak ifade eder.

Marcel, varlığa katılım düşüncesiyle ilgili görüşlerini şöyle açıklamaktadır: "Katılım temelde sır gibidir. Yani objeye çeviren tüm analiz metotlarından kaçınır."¹¹⁰

107 Marcel, *Être et Avoir*, 46.

108 Gabriel Marcel, *Le Mystère de L'Être (Vol. II: Foi et Réalité)*, (Paris: Aubier, 1951), 45.

109 Marcel, *Le Mystère de L'Être (Vol. I)*, 55.

110 Plourde, Parain-Vial, Belay, Davignon, *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*, 368.

Bunun anlamı, sırrın, üzerinde araştırma yapmaya müsait bir obje gibi görülemeyeceğidir. Bu bağlamda sır, beni saran ve kuşatan bir şeydir. Sır, tükenmez olan somuttur, teknik ötesidir, tamamen gerçektir, tüm varlığı kendi otantikliği içinde kavramaktır; tüm ortaya çıkışların, tanımlamaların ve varlığın otantikliğinin temelini oluşturur.¹¹¹

Sır, varlık tecrübesiyle iş görür; dolayısıyla sır, yaşamın saf bir gözlemcisi olarak değil de bilinçli bir katılımcısı olduğu ölçüde kavranabilir.¹¹² Özne ve nesne iç içe geçmiştir ve ayırlamaz; karşılıklı olarak birbiriyle ilişkili bir bütündürler.¹¹³

Sır, kendi verisine gizlice tecavüz eden, onları istila eden/kaplayan ve böylelikle basit bir mesele olarak kendisini aşan bir problemdir.¹¹⁴ Bu bağlamda sır ve problem arasını kesin çizgilerle ayırmak pek mümkün görünmemektedir. Bir sır, problemmiş gibi ele alınma, yani indirgenme tehlikesiyle her daim karşı karşıyadır. Sır bir şekilde ifade edilmeye çalışıldığında, ifade eden özne ile ifade edilen nesne ayırımı gidildiğinde, buradaki katılım göz ardı edilmiş olacak, dolayısıyla sır, probleme dönüştürülerek indirgenmiş, ayrıştırılmış ve sınırlandırılmış olacaktır.

Görüldüğü gibi sır ile problem, bir birine karıştırılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Konuları aynı olması nedeniyle aralarında ayırım yapabilmek için incelikleri görmeye çalışmak gerekmektedir. Problem ile sır arasındaki temel farkı bir daha belirtmek gerekirse; bir problem, tamamen önümde bulduğum ve karşılaştığım, belirleyebildiğim ve indirgeye bildiğim şeylerken; sır ise, bende “*en-moi*” ve önümde “*devant moi*” olan ayırımın değerini yitirdiği, benim kendime bağlı olduğum, sistematik bir düşünebilirliğin olmadığı yerde belirir.¹¹⁵

Problematic ötesi olarak “sır”ı ifade etmek, varlığın bilgiye olan önceliğini, üstünlüğünü ifade etmektir. Bilginin varlık tarafından kuşatıldığını, belli bir anlamda ona dâhil olduğunu tanımadır. Epistemolojinin tam tersi bir açıdan, bilgiyi varlıktan soyutlamadan, ona katılmış bir halde, hakiki anlamda bir bilme gizemi mevcuttur burada.¹¹⁶

Bilinmeyen ile sır bir birine karıştırılmamalıdır. Sır, bilinmeyen anlamına gelmemektedir. Zira bilinmeyen problematik alan içindedir. Bu alan, objektif tek-

111 Plourde, Parain-Vial, Belay, Davignon, *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*, 371.

112 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 96.

113 Blackman, *Altı Varoluşçu Düşünür*, 74.

114 Henri Bergson, Gabriel Marcel, Rene Guenon, *Metafizik Nedir*, çev. Ahmet Aydoğan, Mustafa Tahralı, 2. Baskı, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001), 60.

115 Marcel, *Etre et Avoir*, 169.

116 Bergson, Marcel, Guenon, *Metafizik Nedir*, 60.

niklerle kavranabilen şeylerin sınırlı çevresini göstermektedir. Dolayısıyla biline-meyenden kasıt, çözülemez bir problemdir. Buna mukabil sır ne düşünülebilmiş ne tasavvur edilebilmiş ne de ispat edilebilmiştir; zira böyle olsaydı, o nesnelleştirilmiş olurdu. Dolayısıyla sır, agnostiklerin iddia ettiği bir boşluk fikri gibi yorumlanamaz.¹¹⁷

Ayrıca, Marcel'e göre, sır ve gizli "*le secret*" aynı şey olmayıp, bir karşıtlık durumu arzederler ki; gizli olan sahip olma düzenindedir ve anlatılabilir özelliğindedir.¹¹⁸

Sırrın vermiş olduğu bilgi, karşılık verici bir hareketi gerektirir. Objektif tarafsız bilginin aksine, vasıtasız katılım bilgisidir. Dolayısıyla bilgi, hem sır alanında, hem de problem alanında elde edilebilir. Fakat bu iki bilgi türü değişik muhtevaya sahiptirler. Sır gibi olan gerçeklik ancak sır gibi kavranılır. Sır, bir ışık gibi belirir. Marcel, sırrı, güneş metaforuyla şöyle anlatır; "Güneşin, bir ağacı büyütmesi ya da bir çiçeğin açmasına müsaade etmesi gibi, sırda bilginin açılmasını destekler."¹¹⁹

Marcel'e göre, "sır, kendiliğinden anlaşılamayan ve hürriyete bağlı, imana benzeyen bir çeşit somut bir sezgi ile anlaşılabilecek bir bilinebilirliği ifade eder."¹²⁰ Sır, kesin ve şüphe götürmez bir gerçekliğe sahiptir. Yorumlanmaksızın, şüpheye yer vermeyen şeyler gibidir. Bu durumda öyle bir noktadayız ki, artık kendisiyle ayrışmanın mümkün olmadığı bir gerçeklik alanıdır. Burada, doğrudanlık söz konusudur ve bu tam anlamıyla, bir katılım halidir.

Sonuç olarak, "varlık nedir" sorusuna yöneldiğimizde "varlık hakkında soru soran ben kimim" sorusuyla karşılaşırız. Bu soruya cevap verirken, "ben" ile "varlık" ayrımına düşmeden, varlığın kendisini ancak varlığını bina eden ve beni ben yapan varlığa katılmam sayesinde kavrayabileceğimi, bunun ise, ancak bir sır ilişkisiyle mümkün olacağını göz önünde bulundurmam gerekir. Bu noktada varlık, nesne olmayıp bir hazır oluştur; varlık "ben"i de kapsadığından ne tasavvur edilebilir ne de ispatlanabilir; o duyulur ve yaşanarak doğrulanabilir. Varlık ne sınırlandırılabilir ne de belirlenebilir, fakat tanınır ve yaklaşılabilir. Dolayısıyla daha önce de belirtildiği üzere "sır"la olan münasebetim, somut bir sezgi ile mümkün kılınabilir.

Tüm bunlardan anlaşılabileceği üzere sırrın temel yapısında varlığın sırrı yatmakta, bu ontolojik sır ise katılım ile ulaşılmaktadır. Bilimin ve tekniğin verileriyle üzerinde incelemelerin yapılabileceği, benden ayrı olup önümde duran ve yolumun

117 Plourde, Parain-Vial, Belay, Davignon, *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*, 371.

118 Marcel, *Être et Avoir*, 195.

119 Plourde, Parain-Vial, Belay, Davignon, *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*, 371.

120 Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, 81.

üzerindeki bir engeli kaldırıp atabileceğim bir obje gibi kendisinden kurtulabileceğim, nesnelleştirebileceğim bir problem alanı vardır. Diğer taraftan ise, somut olarak benim için obje ve sistem olmayacak bir düzene bağlanma anlamına gelen, katılım yoluyla ve ikinci refleksiyonla kavranabilen, kişisel olan ve aktarımı mümkün olmayan bir sır alanı söz konusudur.

Sonuç

Varoluşçu felsefenin teist kanadının en önemli temsilcilerinden biri olan Gabriel Marcel'in felsefesine genel anlamda yön veren unsurların başında, modern dünya insanının varoluşsal anlamını kaybettiği, insanın dünya makinesinin bir parçasıymış gibi fonksiyonel bir alete, bir objeye dönüştürüldüğü düşüncesi gelmektedir.

Marcel, insanın biricikliğinin ve maneviyatının bombardımanına tutulduğu bir dönem içerisinde, manevi realitenin özü üzerine araştırmalarını yoğunlaştırmıştır. Marcel'in yöntemi ispatlayıcı olmayıp, keşfe önem vererek bulgusal bir yöntemdir. Bu bağlamda o, varoluşun izlerini, varlığın hakikatini anlamak için zorunlu gördüğü somuta yönelmiştir.

Marcel'in somuttan hareketle, deneysel bir yöntemi benimsediği görülmektedir. Ancak onun deneyden anladığı, geleneksel deneycilik anlayışı olarak ampirizmden çok farklı, hatta taban tabana zıttır diyebiliriz. Ampirizm, süje-obje ilişkisi bağlamında salt bir nesnelliği öngörmekte ve anlatılmaz olanı (sırrı) ve aşkını konu dışı bırakmaktadır. Marcel ise tecrübenin hakikatini, ampirizmin tersine, sır olarak telakki eden bir tecrübede görmektedir. Bu bağlamda Marcel felsefesini, "mistik ampirizm" ya da "deneysi ampirizm" olarak da niteleyebiliriz.

Marcel, ne kendine kapalılık yönüyle tamamen bir soyutluk içinde olup dış dünyayı yadsıyan idealist bir felsefeyi, ne mutlak bir bilginin elde edilişine inanan ve bu bilgiyi elde etmenin yegâne aracı olarak aklı öngören rasyonalizmi, ne de az öncede belirttiğimiz üzere, insanın manevi yönünü dışlayan bir ampirizmi yöntem olarak benimsemiştir.

Marcel de diğer varoluşçular gibi, sistematik bir felsefeye, bu itibarla tüm -izmlere karşı çıkmış, varoluşu toptan kuşatacak bir sistemin olamayacağını ifade etmiştir. Marcel, belirleme ve tanımlama yöntemlerine karşıt olarak, tam bir "tanıklık" durumunu benimsemiştir. Bu yöntemin kişisel tecrübenin, kendi üzerine kapalı bir hali olduğunu, yani zihinsel bir işlem olarak soyutlama anlamına geleceğini kabul etmez.

Marcel'i, bir metafizik amprist olarak tanımlanmayı kabul edecek olursak, bu tanımdan hareketle onun felsefesinde insan, hem dünyanın gerçekliği içinde yer alacak hem de bu gerçeklik içinde insanın fizik ötesi bir duruma, varoluşa sahip olduğu söz konusu olacaktır. Bu durumu Marcel, çifte yöneliş olarak ifade etmektedir.

Gündelik tecrübenin ötesinde, tüketilemeyen ve sınırlandırılmayan bir somut tecrübe vardır. Aynı zamanda bedenimle dünyaya bağlı olan ben, dünyaya katılımı vücudumla sağlarım, yani bu anlamda dünyaya katılım "cisimleşme" (*incarnation*) söz konusudur. Diğer taraftan ise tecrübenin aşkın boyutuna sahip olan bende, Tanrı'ya katılım, "dua-çağrı" (*invocation*) söz konusudur. Bir anlamda Marcel felsefesi, bu çifte yönelişin tanıklığını yapma girişimidir.

Marcel felsefesinde insanın bu çifte yöneliş durumu, "katılım" kavramıyla açıklanmaktadır. Bir başka deyişle, Marcel felsefesinin ana gayesi, "katılımı" anlamaya, onu kavramaya çalışmaktır. Marcel'in varlığın karşı konulmaz güvencesi olarak gördüğü inanma eylemi ve varoluşun şüphe götürmezliğini sezmenin yolu olarak gördüğü "vasitasız-doğrudan" (*immédiat*) alanı, "katılım"dır. Bu bağlamda, özü itibarıyla dini tecrübenin, bir katılım hali olduğunu söylemenin, dolayısıyla Marcel felsefesini, dini tecrübenin tanıklığı olarak anlamanın yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

Marcel felsefesinin hareket noktası, çifte yönelişin merkezi olan "ben"dir. Marcel, klasik anlamda sorulan "varlık nedir?" sorusunu "Varlık hakkında soru soran "ben" kimim-neyim?" sorusuyla eş değer kabul eder. Buna göre Marcel, felsefesine başlangıcı, "ben neyim-kimim?" sorusuyla yapar.

Marcel, Descartes'in *cogitosunun* bir takım geçerlilikler bulundurduğunu kabul etmekle beraber onun eksikliğine dikkat çekmiştir. İlk olarak "düşünüyorum o halde varım" ifadesinde soyut bir "ben" fikri vardır ve bu düşünce bedeni yadsı-maktadır. Ancak Marcel'de, insan varlığına ilişkin temel veri, "cisimleşmiş" insan-dır. Dolayısıyla Marcel, "ben"in varlığının bedenden ayrı düşünülmemeyeceğini söyleyerek klasik anlamda beden-ruh düalizmine "ben bedenimim" diyerek karşı çıkmıştır. Marcel, vücudumla olan münasebetimin, benim dışımda olan diğer nesnelerle bir tutulamayacağını, buna bağlı olarak bedenimin, sahip olduğum bir alete indirgenemeyeceğini söyler. Benim bedenimle olan münasebetim, sahip olduğum bir köpek ile olan münasebetimden çok ötedir diyen Marcel, bedenimle olan ilişkinin, özü itibarıyla "sır"lı olduğunu ifade eder.

Diğer taraftan Marcel'e göre, *cogitonun* bize sunduğu aslında "ben varım"dan ziyade, "ben yalnızım"dır. Hâlbuki Marcel'e göre, "ben"in varlığı, başka benlerin var-

lığına bağlıdır. Daha doğru bir ifadeyle “Ben, başka benler sayesinde varlığımın farkına varırım” demektedir. Marcel, varlık nedir sorusunu, “ben neyim”e taşımış, “ben”in varlığı içinde, başkalarını zorunlu görmüştür. Marcel’in “ben” ve “başkaları” görüşü onu “ben”in Tanrı’yla olan ilişkisine kadar götürecek bir öznel arası ilişki (*intersubjectivité*) ağına yöneltmiştir.

Marcel, “ben”in başkaları ile olan ilişkisini üç boyutta ele alır. İlk olarak, “ben-şey” ilişkisidir. Daha önceden de bahsettiğimiz üzere, ampirizmin tecrübe kavramı için kullandığı sınırlı anlam, Marcel için bu seviyede olan bir ilişki türü olarak nesnelerle girdiğim süje-obje ilişkisinin yaşandığı alandır. Burası Marcel’e göre bilimin üzerinde durduğu, tamamen problematik olan bir alandır. Nesne, önümde bir problem olarak durmaktadır ve onunla “sahip olma”ya da olmama anlamında yaşadığım bir ilişki vardır.

İkinci boyut olan “ben-o” ilişki türü ise, “ben-şey” ilişkisine çok yakın olmakla beraber, ondan ayrılan iki yönü vardır. “O,” bir insandır, bu anlamda cansız bir varlık değildir ve onunla olan ilişkim her an bir “sen”e dönüşme potansiyeline sahiptir. “O,” yüzeysel bir ilişki içinde, sadece fiziki bir beraberliğin söz konusu olduğu herhangi bir insandır. Dolayısıyla “o” ile aracısız, somut bir bağ tarafından kuracağım yakınlık sayesinde, “o”nun eşyadan ve herhangi birinden farklı olarak, “ben” gibi bir “ben” olduğunu, yani başka bir “ben” olarak fark ederim. Böylece “o” bir “sen”e dönüşür. Anlaşılabacağı üzere “o”nun, “sen” olabilmesi için birtakım şartları taşıması gerekmektedir. Bu noktada “o” ile “sen” arasındaki temel fark “yakınlık”tır.

Marcel, “ben-sen” ilişkisinin gereği olarak gördüğü “yakınlık” kavramı, fiziksel bir yakınlık anlamı taşımamaktadır. Bu, olası bir fiziksel bir uzaklığa (hatta ölüme) rağmen, nitelikli ve samimi bir ilişki olarak yakınlıktır. Marcel, bu anlamda nitelikli beraberliği, tıpkı vücudumla olan münasebetimdeki sırlı ilişki gibi belirleme ve tanımlamaların ötesinde, objektifleştirmeye düşmeden, herhangi bir sınırlandırmanın söz konusu olamayacağı bir alan olan “sır” içinde, somut bir tecrübeyle mümkün olacağı görüşündedir.

Marcel, “ben-sen” ilişkisi sayesinde, varlığının tanıklığını yaşayan insanın, kurulan bu ilişkinin mutlak bir ilişkiye dönüştürebilmesi için bir sıçrama daha yapması gerektiğine inanır. Buna göre, “sen”den daha yüce bir “Mutlak Sen” vardır ki, Marcel, bunu doğrudan ve tahkik edilemeyen “Mutlak Varlık,” yani “Tanrı” olarak ifade eder. “Eğer onu anlayacak Tanrı yoksa insanda yoktur.” diyen Marcel için varoluşun kavranışı Tanrı’ya olan katılımla gerçekleşecektir. Bu anlamda Marcel, “Mutlak Sen” olan Tanrı’nın ancak doğrudan somut bir tecrübeyle kavranabileceğini düşünmektedir. Bunu tersten okursak, insan Tanrı’ya bir takım so-

yut çıkarımlarla ya da O'na üzerinde bir takım araştırmalar yapılabilen bir obje gibi görerek ulaşamayacaktır.

Marcel, Tanrı'nın bir ispat konusu olmadığını düşünmektedir. Zira ona göre, kanıtlama bilimsel bir çalışmanın alanı içinde, süje-obje ilişkisi kurularak bir yargıya ulaşmadır. Ancak Tanrı, ne bilim konusu olabilecek ne hakkında araştırma yapılabilecek bir objedir. Buna bağlı olarak Tanrı, üzerinde yargıya varabileceğimiz bir problem olmadığı gibi hakkında bilgiye sahip olabileceğimiz bir varlık da değildir. Bu bağlamda Paul Tillich'in de dediği gibi, Tanrı'yu bir varlık olarak düşünmek, Tanrı'yu inkârdan başka bir anlama gelmeyecektir. Marcel bununla, varlıkla varolan arasındaki bireysel ilişkilerin tamamının dogmatik olduğunu, bunun bir objektifleştirmeye açık olduğunu dolayısıyla Tanrı'nın bir problem değil bir sır olduğunu ifade etmek istemiştir.

Marcel'in "ben"in "Mutlak Sen"le olan ilişki anlayışı, Martin Buber'le paralellik arz etmektedir. Her iki filozof, ben varlığını sen ile kavrayacağını düşünmüş ve böylece şahsi bir Tanrı fikrini paylaşmışlardır. Dini tecrübenin anlaşılabilirliği ve bu tecrübenin gerçekliğinin bir garantisi anlamına gelen ahlaki ve şahsi Tanrı fikrinin, her ikisinde de mevcut olduğu görülmektedir. Ancak şahsi bir Tanrı fikri, O'nunla, önümde duran bir objeyle girdiğim ilişki tarzı gibi anlaşılmamalıdır. Tanrı ile aramda, ancak katılım yoluyla kavradığım, sırlı bir ilişki vardır.

Marcel, içinde olduğum ilişki türü olarak ifadelendirdiği "sır" alanına ulaşmanın yollarını da anlatmaktadır. Dolayısıyla dini bir tecrübenin yaşanması, bu açıdan bakıldığında tesadüfi değildir. Marcel, akli, "ben"in sırra ulaşımının aracı olarak görmez. Aksine aklın çalışma biçimlerinden birinci refleksiyon, ilişkiyi sahip olma, objektifleştirme ve problematik hale dönüştürme olarak algılayarak, indirgeyecek ve hataya yol açacaktır. Dolayısıyla bizi sırra ulaştıracak adım, somut olmalı ancak objektifleştirme yanılgısına düşmemelidir.

Marcel, insan özgürlüğünün de bir problem olarak algılanmasına karşı çıkmıştır. Ona göre, hürriyet Mutlak-Sen'e olan bağlılığımın teminatıdır. Zira özgür olmadan, bir katılımdan söz etmek mümkün değildir. Ben, Tanrı'ya olan bağlılığıma sadık olmada ya da ihanet etmede özgürüm. Dolayısıyla katılım, kurulan ilişki bağına sadakati gerektirir. Marcel'e göre bağlı olmak, hürriyet aktı ile koşul kılınmıştır. Buna göre bağlılık, bir zorunluluk, tek yönlülük ya da bir kere kurulduğunda ilelebet sürüp gidecek bir eylem değildir. Bağlılığın bozulmadan kalabilmesi ve süreklilik gösterebilmesi, özgür bir seçim olarak bu ilişkiye göstereceğim sadakatim nispetindedir.

Marcel'e göre bağlanılacak yegâne varlık, Tanrı'dır. Tanrı'yla kurduğum bağ, aynı zamanda benim varoluşumu kavrayışımı meydana getirecektir. Bağlanma, dışta olan bir başkasına yöneliktir. Bağlanmayla varlığımın farkına vardığım gibi dışta olan Tanrı'nın da varlığını kavrarım. Böyle bir katılım içinde olduğumda, iç-dış ayrımının da ötesine geçerim ki, bu da katılımın geçişliliğini gösterir. Bağlanma yoluyla sağladığım katılım tecrübesi aynı zamanda beni varlığım noktasında bir solipsizme düşmekten de kurtarır.

En son söz olarak diyebiliriz ki, Marcel felsefesinin en temel kavramlarından biri olan "katılım," onun dini tecrübe görüşünün ana kavramıdır. Marcel'in geliştirmiş olduğu terminoloji içinde tüm kavramların katılım fikrine yöneldiği görülmektedir. Katılımın ise en üst seviyesinin dua anında Tanrı'ya yönelişte gerçekleştiği göz önüne alındığında, Marcel felsefesini dini tecrübenin felsefi bir yorumu olarak görmek mümkündür. Bu katılım felsefesi, Tanrı'nın tanımlanamayacağını, onun bilgisine ulaşılamayacağını, Tanrı'nın bir problem ya da sahip olma olarak değerlendirilemeyeceğini; varlığın kendi birliği içinde, O'nu sır olarak görüp, o sırrın aşk, sadakat, umut gibi somut aktlar yoluyla kavranabileceğini anlatmaktadır. Katılımda benin tek yönlülüğü kırılıp ilişkiyi önemseyen "biz düşünüyoruz" yargısı vardır. Katılım, adayıcı sevgi, koşulsuz umut, özgür bir sadakat ve beklentisiz bir dua ile "inanıyorum öyleyse varım" demekten başka bir şey değildir. Bu bağlamda Marcel felsefesi, katılımı öngören, "inanç metafiziği" olarak tanımlanabilir.

Kaynakça

- Allen, Douglas. "Din Fenomenolojisi," çev. Mehmet Katar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/1 (1996): 436-466.
- Barrett, William. *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer. Ankara: Hece Yayınları, 2003.
- Bayraktar, Fulya. "Gabriel Marcel'de Bağlanma." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Bayraktar, Mehmet. *Din Felsefesine Giriş*. 2. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Bergson, Henri, Gabriel Marcel, Rene Guenon. *Metafizik Nedir*, çev. Ahmet Aydoğan, Mustafa Tahrallı. 2. Baskı. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001.
- Blackman, H. J. *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Bochenski, J. M. *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu. 2. Basım. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1997.
- Bollnow, Otto Friedrich. *Varoluş Felsefesi*, çev. Medeni Beyaztaş. İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004.
- Bozkurt, Nejat. *20. Yüzyıl Düşünce Akımları Yorumlar ve Eleştiriler*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003.
- Büyükdüvenci, Sabri. *Varoluşçuluk ve Eğitim*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2001.

- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Colette, Jacques. *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Erdem, H. Haluk. "Karl Jaspers'in Felsefesinde İnsanın Varoluşunu Gerçekleştirilmesi Olarak İletişim." *Felsefe Dünyası*, 35 (2001): 152-159.
- Faulquie, Paul. *Varoluşçu Felsefe*, çev. Yakup Şahan. İstanbul: Gelişim Yayınları, 1976.
- Gödelek, Kamuran. "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü." <http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt1/sayi5/sayi5pdf/godelek_kamuran.pdf> (29.12.2010).
- Güçlü, A. Baki, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Gündoğdu, Hakan. "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/1 (2007): 95-131.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi -Kavramlar ve Akımlar-*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Koç, Emel. *Gabriel Marcel ve Sadakat*. Ankara: Art Yayınları, 2004.
- Korlaelçi, Murtaza. "Gabriel Marcel'e Göre Bağlılık ve Sadakat." *Felsefe Dünyası*, 6 (1992): 35-40.
- Magill, Frank. *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal. 2. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- Marcel, Gabriel. *Être et Avoir*. Paris: Aubier, 1935.
- Marcel, Gabriel. *Journal Metaphysique*. 18. Edition. Paris: Librairie Gallimard, 1935.
- Marcel, Gabriel. *Le Mystère de L'Être (Vol. II: Foi et Réalité)*. Paris: Aubier, 1951.
- Marcel, Gabriel. *Le Mystère de L'Être, (Vol. I: Réflexion et Mystère)*, Aubier, Paris 1951.
- Mounier, Emmanuel. *Varoluş Felsefesine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Muşta, M. Celaleddin. *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Parain-Vial, Jeanne, *Gabriel Marcel*. Paris: Edition Seghers, 1966.
- Plourde, Simonne, Jeanne Parain-Vial, Marcel Belay, René Davignon. *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*. Paris: Editions Du Cerf, 1985.
- Reneaux, Roger. *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Ritter, Joachim. *Varoluş Felsefesi Üzerine*, çev. Hüseyin Batuhan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954.
- Uygur, Nermi. *Kültür Kuramı*. 3. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Vergote, Antoine. *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Wahl, Jean. *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yayınları, 1999.

2012-2017 Yıllarında Türkiye’de Yapılan Hadis Tezleri Bibliyografyası ve Değerlendirilmesi

Öz: Herhangi bir konuda araştırma ve inceleme yapmadan önce o alanda yapılmış diğer çalışmaları bilmenin faydası büyüktür. Bu hem konu seçiminde hem de seçilen konunun mümkün olduğu kadar eksiksiz incelenebilmesinde önemli bir yere sahiptir. Tespit edilecek bilimsel çalışmaların başında ise akademik olmaları hasebiyle tezler gelmektedir. Bu tespit işi her alan için olduğu gibi hadis alanı için de söz konusudur. Hadis sahasında 2012 yılından sonra yapılan tezlerin bir arada verildiği ve değerlendirildiği bir çalışmanın eksikliği bu makalenin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu araştırma hadis alanının son altı yılında yapılan lisansüstü tezleri her yönüyle incelemekte ve okuyucuya genel bir durum tespiti sunmaktadır. Çalışmada öncelikle tezler yıllara, üniversitelere ve konularına göre değerlendirilmiştir. Buna göre son yıllarda hem tez sayısında hem de hadis problemleri ile ilgili çalışmaların sayısında artış olduğu tespit edilmiştir. Biyografik tezlerin ise hemen her yıl diğer konulara oranla daha fazla çalışıldığı görülmektedir. Makalede, tezler doktora ve yüksek lisans başlıkları altında kronolojik olarak sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, İlahiyat, Hadis, Tez, Bibliyografya.

Recep Emin
GÜL 

Bibliography and Evaluation of Hadith Dissertations in Turkey Between 2012 and 2017

Abstract: It is a great benefit to know other work done in that field before you conduct research and analysis on any subject. This has an important place both in the selection of the subject and in the examination of the chosen subject as thoroughly as possible. At the beginning of the studies to be determined are dissertations because they are academic. This retaining is also the case for the hadith field as it is for every field. The lack of a research where dissertations made after 2012 in the field of Hadith are given together and evaluated has been instrumental in the emergence of this article. This research examines every aspect of graduate dissertations in the last six years of the field of Hadith and presents a general status determination to the reader. Primarily, in this study, dissertations were evaluated according to years, universities and subjects. Accordingly, it has been determined in recent years that both the number of theses and the number of studies related to hadith problems increase. Biographical dissertations are worked more frequently than in other subjects every year. In this study, theses are listed chronologically under doctoral and master's titles.

Keywords: Turkey, Theology, Hadith, Dissertation, Bibliography.

* Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: recepemin.gul@ikc.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0976-650X>.

Giriş

Akademik bir çalışmada, alanındaki diğer yazılanların da görülmesi ve çalışmanın onlardan da faydalanılarak yapılması beklenmektedir. Bilinmesi gerekenlerin başında ise akademik olarak hazırlanmaları nedeniyle tezler gelmektedir. Hadis alanında yapılan tezleri bir arada görmek de bu alanda yapılacak çalışmalar için oldukça faydalı olacaktır. Herhangi bir alan ya da konuyla alakalı tezlerin bulunabileceği İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) internet sitesi¹ ve YÖKTEZ² olmak üzere iki temel internet sitesi bulunmaktadır. Ancak bu veri tabanlarında her ne kadar yıllara ve anabilim dalına göre aramalar yapılabilse de konularına göre bir sıralama yer almamaktadır. Yine internet üzerinden akademik bir değerlendirme yapılmaksızın 1953-2011 yılları arasında hadis alanında yapılan tezleri liste halinde veren çalışmalara ulaşmak mümkün iken 2012 ve sonrası için ise böyle bir listeye ulaşılamamaktadır. Biz de söz konusu boşluğu doldurmak için böyle bir çalışma yapmanın faydalı olacağını düşündük.

Türkiye’de hadis alanında yapılan araştırmaları tanıtan müellifler olmuştur. Bu çalışmalar, tez, kitap, makale ve tebliğ gibi her türlü çalışmayı içermektedirler.³ Ancak sadece tezler ile ilgili olarak, İlahiyat Fakültelerinde yapılan lisansüstü tezlerin tamamının yer aldığı en kapsamlı liste İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) bünyesinde hazırlanan *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu III (1953-2015)* isimli eserdir.⁴ Ancak çalışmada sadece hadis alanı değil İlahiyat Fakültesi/İslami İlimler Fakültesi bünyesindeki tüm alanlarda yapılan tezler bir araya getirilmiştir. Bununla birlikte sadece hadis alanında yapılan tezleri bibliyografik olarak sunan ve değerlendiren makaleler de bulunmaktadır. Bu çalışmalar şunlardır:

1 www.isam.org.tr

2 <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>

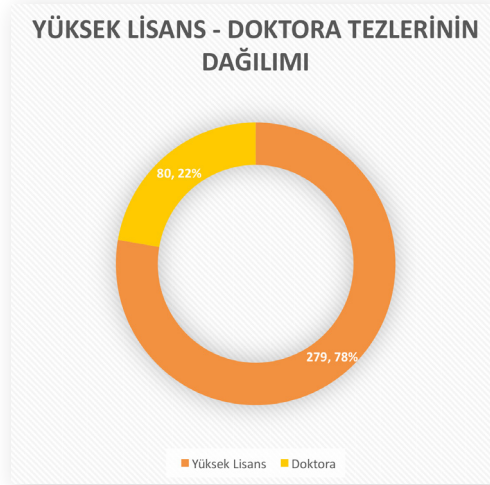
3 Örneğin: Ünal, Yavuz. *Cumhuriyet Türkiye’si Hadis Çalışmaları (1920-1997)*. Samsun: Etüt Yayınları, 1997; Çakan, İ. Lütfi. “1876-1976 Arası Türkiye’de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar)”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası [İslâm Medeniyeti]*, 4/3 (1980): 33-55; İbrahim Hatipoğlu, “Anadolu’da Hadis Tarihine İlişkin Çalışmalar Üzerine”, *Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu’da Hadis Geleneği ve Daru’l-Hadisler Sempozyumu Kitabı* içinde. Bu bildiri 30 Nisan-1 Mayıs 2011 tarihleri arasında Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu’da Hadis Geleneği ve Daru’l-Hadisler Sempozyumu’nda sunulmuştur. (Çankırı, 2011), 311-323; Özkan, Halit. “Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları: Bir Hasıla”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/21 (2013): 9-39; Ünal, Yavuz. “Cumhuriyet Dönemindeki Hadis Çalışmalarının Serencamı”, *İslami İlimler Dergisi*, 2/2 (2007): 229-248; Ünal, Yavuz. “Cumhuriyet Türkiye’si Hadis Çalışmaları Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, 10/1-2-3 (1997): 174-177; Usta, İbrahim. “Cumhuriyet Türkiye’sinde Hadis Çalışmaları ve Ankara Okulu”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/6 (2013): 91-100; Topgöl, M. Enes. “Türkiye’de Şia ile İlgili Hadis Çalışmalarının Seyri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/21 (2013): 333-366.

4 Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu III, 1953-2015*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

1. Mahmut Yazıcı, “İlahiyat Fakültelerinde Sahâbîlerle İlgili Tamamlanmış Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Üzerine Bir İnceleme”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, XVIII/59 (2014): 457-488.
2. Selçuk Coşkun, “Usûlu’d-Dîn ve Dâru’l-Ulûm Fakültelerinde Hadîs Sahasında Yapılmış Doktora Tezleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1997): 411-438.
3. Betül Yılmazörnek, “Türkiye’de Hadis Usûlü Alanında Hazırlanan Tezler -Bir Liste Çalışması-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, XII/1 (2014): 103-130.

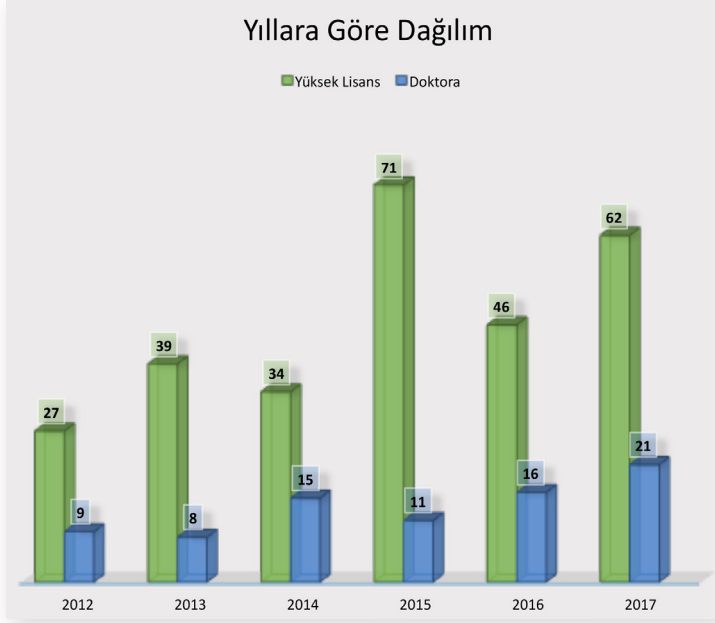
1. Tezlerin Yıllara Göre Dağılımı

2012-2017 yılları arasında Hadis alanında 279 yüksek lisans ve 80 doktora olmak üzere toplam 359 lisansüstü tez hazırlanmıştır. Bu süreçte yapılan tezlerin %78’i yüksek lisans, % 22’si ise doktora çalışmasıdır.



Grafik 1: Genel Tez Dağılımı

Bu tezlerden 36 tanesi 2012; 47 tanesi 2013; 49 tanesi 2014; 82 tanesi 2015; 62 tanesi 2016; 83 tanesi ise 2017 yılında tamamlanmıştır. Yüksek lisans ve doktora düzeyinde dağılıma baktığımızda ise 2012 yılında 27 yüksek lisans, 9 doktora; 2013’te 39 yüksek lisans, 8 doktora; 2014’te 34 yüksek lisans, 15 doktora; 2015’te 71 yüksek lisans, 11 doktora; 2016’da 46 yüksek lisans, 16 doktora; 2017’de 62 yüksek lisans ve 21 doktora çalışması yapılmıştır.



Grafik 2: Yıllara Göre Tez Sayısı

2. Tezlerin Üniversitelere Göre Dağılımı

Bünyesinde yapılan lisansüstü tezlerle Hadis alanına en fazla katkıda bulunan üniversite 46 tez ile Marmara Üniversitesi olmuştur. Necmettin Erbakan Üniversitesi 30 tez ile ikinci sırada gelmektedir. Kafkas, Gaziosmanpaşa, Kilis 7 Aralık, Kastamonu, İzmir Kâtip Çelebi, Yıldırım Beyazıt, Karabük ve Trakya üniversiteleri bünyesinde ise birer tez yapılmıştır. Sadece tek tez yapılan bu üniversitelerin bünyelerinde lisansüstü eğitimin yakın dönemde başlamış olmasının bu veriye etkisini dikkate almak gerekmektedir.

Sıra No	Üniversite	Tez Sayısı YL/DR	
1	Marmara	25	21
2	Necmettin Erbakan	21	9
3	Ankara	13	12
4	Atatürk	18	3
5	Harran	17	0
6	Süleyman Demirel	15	2
7	İstanbul	9	6

Sıra No	Üniversite	Tez Sayısı YL/DR	
8	Van Yüzüncü Yıl	14	1
9	Dicle	9	5
10	Erciyes	10	1
11	Uludağ	9	3
12	Fırat	9	1
13	R. Tayyip Erdoğan	7	2
14	Çukurova	6	2
15	Sakarya	5	3
16	Yalova	8	0
17	Bingöl	7	0
18	Cumhuriyet	6	1
19	Ondokuz Mayıs	7	0
20	Çanakkale 18 Mart	6	0
21	Fatih	6	0
22	Bayburt	2	3
23	FSM Vakıf	5	0
24	.Kahramanmaraş S.İ	5	0
25	Iğdır	4	0
26	İstanbul 29 Mayıs	4	0
27	Şırnak	4	0
28	(Gazi (Hitit	4	0
29	Dokuz Eylül	1	2
30	Eskişehir Osmangazi	3	0
31	Gümüşhane	3	0
32	İnönü	1	2
33	Akdeniz	2	0
34	Aksaray	2	0
35	Erzincan	2	0
36	Gaziantep	2	0
37	Gaziosmanpaşa	1	0
38	İzmir Kâtip Çelebi	1	0
39	Kafkas	1	0
40	Karabük	1	0
41	Kastamonu	1	0
42	Kilis	1	0
43	Selçuk	0	1
44	Trakya	1	0
45	Yıldırım Beyazıt	1	0
Toplam		280	79

Tablo 1: Üniversitelere Göre Tez Sayısı

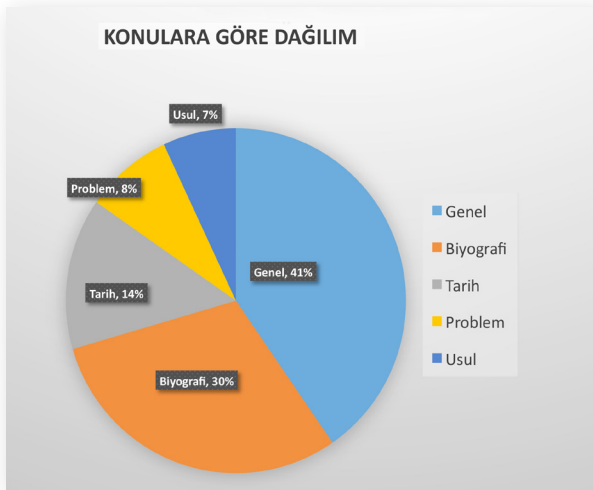
3. Tezlerin Konularına Göre Dağılımı

Yapılan tezlerin konu dağılımına bakıldığında ise beş farklı konu alanı karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan en fazla tez yapılan konu 145 (% 41) tezle tahkik ve eser inceleme, hadislerde bir kavramı araştırma gibi hadis ilminin genel konularıdır. Daha sonra 108 (% 30) tez ile biyografik çalışmalar gelmektedir. Hadis tarihi ile alakalı 51 (% 14); hadis problemleri alanında 31 (% 8) ve hadis usulü ile ilgili ise 25 (% 7) tez yapılmıştır.

Genel konulardan kastımız tahrîc, tahkik ve eser değerlendirme çalışmaları, hadislerde yer alan kavramların incelenmesi, bir konunun hadislerle ele alınması şeklinde yapılan tezlerdir. Bu 145 tez arasında 27 tahrîc; 18 kavram; 9 tahkik ve 7 değerlendirme çalışması mevcuttur. Bu kategorideki diğer tezler ise herhangi bir konunun hadislerle ele alınmasına dair çalışmalardan oluşmaktadır.

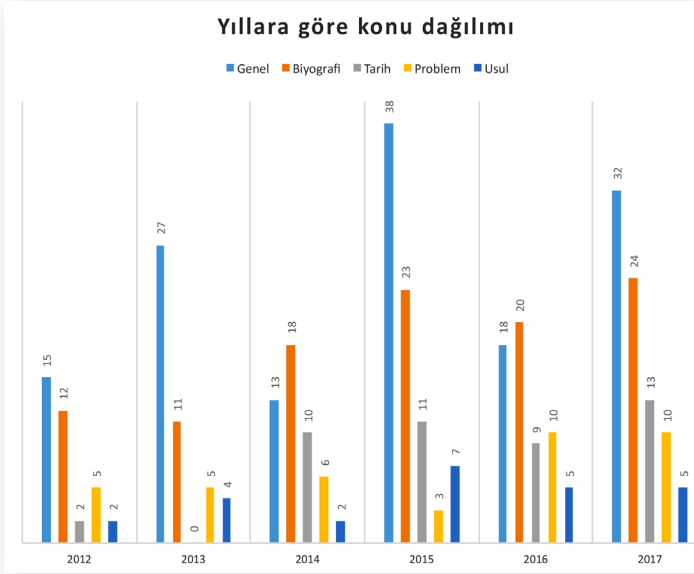
Biyografi çalışmalarının büyük çoğunluğunu bir âlim ve eserine dair yapılan incelemeler oluşturmakta olup bunların sayısı 60 civarındadır. Bir sahâbî, tâbî veya râvînin hadis ilmindeki yerini inceleyen çalışmaların sayısı ise 30 civarındadır. Biyografi çalışmalarının geri kalan kısmı ise bir âlimin hadis/sünnet anlayışına dair yapılan çalışmalardır.

Hadis tarihi ile ilgili tezlerde ise daha çok herhangi bir dönemdeki veya bölgedeki hadis çalışmaları ön plandadır. Bir şehirdeki hadisçiliği ele alan araştırmalar da buna dâhildir. Yine herhangi bir zaman dilimindeki hadis ilmini inceleyen hadis tarihi ile ilgili yapılan tezler de bu kapsamda değerlendirilmiştir.



Grafik 3: Tezlerin Konularına Göre Dağılımı

Konuların yıllara göre dağılımına bakıldığında ise her yılda genel hadis konularıyla alakalı yapılan tezlerin sayısı bakımından başta geldiği görülmektedir. Ardından ise yine biyografik çalışmalar gelmektedir. Hadis tarihi ile alakalı konuların 2015 yılından sonra daha fazla çalışıldığı görülmektedir. Dikkat çeken diğer bir husus da hadis problemleri ile ilgili tezlerin özellikle 2016 ve 2017 yıllarında gösterdiği artıştır. Hadis problemleriyle ilgili en az tez yapılan yıl ise üç çalışma ile 2015 yılı olmuştur.



Grafik 4: Yıllara Göre Konu Dağılımı

4. Tezlerin İçerik Açısından Analizi ve Değerlendirilmesi

Buraya kadar verilmiş olan sayısal veriler tezlerin nicelik açısından gidişatını görmek adına önemli bilgilerdir. Ancak niceliğin yanında niteliğin de en az onun kadar önemli olduğunu düşünmekteyiz. Zira tezlerde kullanılan araştırma metodları, konuların incelenme şekilleri, alandaki yeni eğilim ve teorilerin bilinmesi gelecekte yapılacak tezlere yardımcı olabilecektir.

Hadis problemleriyle ilgili çalışmaların önceki dönemlere göre son birkaç yılda fazlaştığı daha önce ifade edilmişti. Bu bağlamda araştırmacıların daha çok

hadislerin anlaşılmasına yönelik çalışmalar yaptıkları görülmektedir. Örneğin 2012 yılında Nurullah Agitoğlu tarafından hazırlanan *Hadislerin Anlaşılmasında Bağlamın Rolü*, 2014 yılında Muhammed Emin Eren tarafından hazırlanan *Fırka-laşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri* ve 2017 yılında Mehmet Apaydın tarafından hazırlanan *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* adlı doktora tezleri gibi çalışmalar bu alanda ön plana çıkmaktadır. Bu çalışmaları özel olarak zikretmemizin nedeni, alanlarında önemli bir boşluğu dolduruyor olmalarıdır. Agitoğlu tarafından hazırlanan çalışmada hadislerin dilsel, konusal, işlevsel ve varoluşsal olmak üzere iç bağlamları; zamansal, kültürel, sosyal, coğrafi, beşeri ve psikolojik ile siyasi bağlam olmak üzere ise dış bağlamları örnekler eşliğinde işlenmiştir. Bu sayede hadislere çok yönlü bakabilmek ve hadisleri bütüncül olarak inceleyebilmek adına bağlamın önemi okuyucuya sunulmaktadır. Ayrıca hadislerin bağlamından koparılarak yapılan yorumlar ve bağlamıyla birlikte anlaşıldığında yapılan yorumların okuyucuya sunulması da bağlam faktörünün hadisleri anlamadaki etkisini göstermektedir. Çalışmanın sonuç bölümünde bir hadisin, varsa sebep-i vürûdu, siyâk-sibâkı, vârid olduğu sosyal şartlar, tarihî ve kültürel ortamın göz ardı edilmemesi gerektiği, hadisin bağlamlarının iç içe ve sarmal bir halde olabileceğine dikkat çekilerek hadislerin anlaşılmasında büyük öneme sahip olduğu ifade edilmiştir.

Konuyla ilgili gibi gözükse ancak önemli farklılıklar içeren Apaydın'ın çalışması ise hadis ilmine yeni bir perspektif kazandırması ve hadislere bütüncül bakılmasını önermesi açısından önemlidir. Yazar, hadis ilmine ve hadislere dair mevcut sorunları dile getirdikten sonra yeni bir yöntem ve yaklaşıma ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda hadis külliyatının da yeni bir metodoloji ile yeniden tasnif, tahlil ve tespit edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunu yaparken yazarın "olay inşası"nı kullandığı görülmektedir. *Olay inşası* ise Hz. Peygamber'in sözünü ne zaman, nerede söylediği, o sırada yanında kimlerin olduğu ve başka olayların gerçekleşip gerçekleşmediği gibi unsurlar dikkate alınarak yapılmaktadır. Yazar, bu yeni yöntemi *Bütünsel Yaklaşım* olarak isimlendirmekte ve bunun *Zaman*, *Mekân*, *Nesne*, *Grup* ve *Eylem* öğelerinden oluştuğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle aslında çalışma Hadis ve Siyer ilimlerini tek bir çatı altında toplayabilecek bir yöntemi önermektedir. Yazar birinci bölümde hadislerin tespitinde mevcut yöntemlerin sorunlarını ele almakta; ikinci bölümde ise çalışmanın konusu olan *Bütünsel Yaklaşım*'ı okuyucuya tanıtmaktadır. Burada alıntı, haber, ifade, olgu, irtibat, çelişki, kurgu, senaryo ve çalışma kavramlarının bu yönetime ait yeni kavramlar oldukları ifade edilmektedir. Yöntemin kaynaklarına bakıldığında ise eski yöntemlere göre çok farklı olgulara rastlanmaktadır. Nakli

kaynaklar arasında zikredilen coğrafya eserleri, resim, video, çizim ve gravürler bunlardan bazılarıdır. Yine bilimsel veri kaynakları arasında zikredilenler de bu yöneme has önemli olgulardır. Üç boyutlu animasyon, görselleştirme ve simülasyon teknikleri dikkat çekmektedir ki bunlar, hadislerde geçen bir olayın görsel hale getirilmesi gerektiği önerisini içermektedir. Devamında yazar, yöntemin işleyişi hakkında gerekli bilgileri vermekte ve bazı örnekler üzerinden yöntemin unsurlarını anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Üçüncü bölümde ise iki örnek üzerinden önerilen yeni metotla hadis tespiti yapılması gösterilmektedir. Bu kısımda ve hatta eserin tamamında kullanılan tablo, grafik ve resimler hem konunun hem de yöntemin anlaşılmasında oldukça önemli rol oynamaktadır. Görüldüğü kadarıyla başlangıç seviyesinde bir öneri olan bu yöntem, yapılacak katkı ve önerilerle kullanışlı hale gelebilecektir.

Eren’in yaptığı çalışma ise herhangi bir hadisin incelenmesinde izlenecek metoda güzel bir örnek teşkil etmektedir. Yazar hadisin tüm tariklerini bir araya getirdikten sonra senet tenkidi yapmış, ardından ise metin incelemesine geçmiştir. Çalışmanın asıl önemi de kendisini burada hissettirmektedir. Zira metinler arası farklılıkların incelenmesinde hadisin nakledildiği zaman ve mekânın etkisine dair önemli tespitler yapılmaktadır. Tez, özellikle siyasi gücün hadis metinlerine etkisinin olup olmadığını görmek adına önemli bilgiler içermektedir. Çalışmanın sonuç bölümünde dört farklı neticeye dikkat çekilmiştir. Buna göre yazar; konuyla ilgili hadisin isnad ve metinler olarak farklı formlarla kaynaklarda yer aldığı, hem isnad şemasına hem de geçtiği ilk kaynaklara bakıldığında hicri II. asrın başlarından itibaren yaygın olarak bilindiği ve nakledildiği; ikinci olarak rivayetin metin formu ile isnadı ve isnadda geçen râviler arasında önemli örtüşmeler olduğu; rivayet formlarının şekillenmesinde mezhep aidiyetinin de etkili olduğu ve son olarak hadislerdeki önemli unsurların, metinlerde yer alan ifade kalıplarından ve kavramlardan hareketle daha sağlıklı anlaşılabilceği sonuçlarına varmıştır.

Hadislerin genel konularıyla alakalı olarak yapılan çalışmaların da hadis ilmine önemli katkıları olmaktadır. Tahkik, tahrîc ve değerlendirme çalışmaları bir konudaki hadisleri bir arada görebilme adına önemli bir işlev üstlenmektedirler. Örneğin Davut Tekin tarafından hazırlanan *Hiz. İsa’nın Nüzulü ile İlgili Rivayetlerin Tahric ve Tenkidi - Hicri 153 ve 241 Tarihleri Arası Hadis Eserleri Örneklemi-* isimli yüksek lisans tezi konuyla alakalı önemli tespitler içermektedir. Yazar çalışmada öncelikle üç dine göre mesih kavramını incelemiştir. Ardından konuyla alakalı rivayetleri belirtilen tarihlerde yazılmış olan eserler altında bir araya getirmiştir. Tüm rivayetlerin senet tenkidinin yapılmasının ardından ise metinlerin hem tet-

kikinin hem de tenkidinin yapılması çalışmaya ayrı bir önem katmakta ve sonraki çalışmalar için bir örnek teşkil etmektedir. Sonuç bölümünde yazar Hz. İsa'nın nüzulünün Hristiyanlık ve Yahudilikte de beklendiğini, konuyla ilgili gelen rivayetlerden sadece iki tarihin sahih olduğunu tespit etmiştir. Metin tetkiki kısmında ise rivayetler arasında çelişkiler, idrac, mana ile rivayet ve kutsal kitaplardan alınan ifadelerin olduğu tespit edilmiştir. Metin tenkidi bölümünde yazar konuyla ilgili delil olarak kullanılan ayetlerin aslında delil olamayacağı ve söz konusu hadislerin de mütevatir seviyesine ulaşamadığı sonucuna varmıştır.

2012 yılından sonra yapılan biyografik çalışmalara bakıldığında Hz. Ömer, Hz. Aîşe, Muğîre b. Şu'be gibi İslam tarihinde önemli bir yere sahip olan sahâbiler ile Muhammed b. Sîrîn, Süfyân es-Sevrî ve Hasan el-Basrî gibi önemli âlimlerin hadis anlayışlarının bu alanla ilgilenenlere sunulmuş olması sevindiricidir. Genellikle ilk bölümlerinin çalışmaya konu olanın hayatına ayrıldığı bu çalışmalarda diğer bölümlerde varsa şahısların eserleri, yoksa rivayetleri üzerinden hadisçiliği tespit edilmeye çalışılmaktadır. Ancak bu noktada bazı çalışmaların yüzeysel kaldığı ve sadece rivayetlerin ve anlamlarının verilmesiyle yetinildiği; sıhhat açısından bir inceleme yapılmadığı, rivayet ve râvîsi arasında herhangi bir bağ kurulmadığı, hadisin sebeb-i vürûdu hakkında bilgilerin eksik bırakıldığı görülmektedir. Söz konusu eksikliklerin de dikkate alınmasıyla yapılacak olan bu tarz çalışmaların hadis sahasına katkısının daha fazla olacağı aşîkârdır.

Burada şunu belirtmek gerekir ki yapılan bu tezlere rağmen hadis problemleriyle ilgili, özellikle hadis usulü ve hadis tarihi alanındaki hadislerin tedvini, tespiti gibi konulara problematik açıdan yaklaşan çalışmaların yapılması hadis ilmine önemli katkılar sunacaktır. Aynı şekilde hadis-tarih, hadis-siyer, hadis-sosyoloji gibi interdisipliner olarak yapılacak çalışmalar, hadis ilmine bütüncül olarak bakabilme ve çalışılan konuların tüm boyutlarıyla ele alınması gibi faydalar sağlayacaktır. Yine ihtimam gösterilmesi gereken alanlardan birisi de 21. yüzyılda haberleşme ve iletişimde önemli bir konuma sahip olan medya ve sosyal medyadır. Zira bununla ilgili olarak hadis alanında yapılmış ya da yapılmakta olan tek bir tez dahi tespit edilememiştir. Hâlbuki YÖKTEZ veri tabanında yapılacak bir taramada hadis dışındaki alanlarda medya ve sosyal medya ile ilgili tamamlanan tezlerin iki binin üzerinde olduğu görülecektir. Bu nedenle bu iki faktörün toplum üzerindeki etkisi göz önünde bulundurularak hadis sahasında çalışanların da bu alana yönelmesi söz konusu eksikliğin giderilmesi adına önemli bir adım olacaktır.

5. 2012-2017 Yılları Arası Hadis Tezleri Bibliyografyası

5.1. Doktora

5.1.1. 2012

1. Asar, Muhammed Ali - *Hadislerde Allah Tasavvuru* / Ankara Üniversitesi.
2. Uzundağ, Mehmet Sait - *Kastallânî (851-923/1448-1517) ve İrşâdü’s-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi* / Ankara Üniversitesi.
3. Ahmadow, Rashadat - *Hiz. Peygamber’in İstihdâm Siyaseti* / Marmara Üniversitesi.
4. Tüfekçioğlu, Zekeriya - *Hadis Edebiyatında Müsnedler (Hicrî ilk üç asır)* / Marmara Üniversitesi.
5. Karabacak, Mustafa - *Faziletli Vakitlere Dair Rivayetlerin Değeri (İbn Receb el-Hanbelî’nin Kitapları Özelinde)* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
6. Alaween, Raed - *Tireli Muhammed İbn Melek’in “Şerhu Mesabih’s-Sünne” Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi (İman-Nikah Bölümü)* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
7. Öztoprak, Mustafa - *İbnü’l-Harrât el-İşbilî’nin (v. 582/1186) Hadis İlmindeki Yeri* / Selçuk Üniversitesi.
8. Agitoğlu, Nurullah - *Hadislerin Anlaşılmasında Bağlamın Rolü* / Atatürk Üniversitesi.
9. Yücel, Ekrem - *Osmanlı Devri Dâru’l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi* / Ankara Üniversitesi.

5.1.2. 2013

1. Gültekin, Hikmet - *Şiî Alim Şerif er-Radî ve Nehcü’l-Belağâ İsimli Eserinin Hadis Literatüründeki Yeri ve Değeri* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
2. Örenç, Aşır - *Hadislerde Kutsal Mekan Algısı* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
3. Yılmaz, Orhan - *İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Hadis / Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri* / Ankara Üniversitesi.
4. Yılmaz, Fethullah - *Fethu’l-Bârî’de İhtilâflı Hadislerin Değerlendirilmesi* / Marmara Üniversitesi.
5. Karagözoğlu, Mustafa Macit - *Duafâ Literatürü Doğuşu, Gelişimi, Başlıca Özellikleri ve Rivâyetü’l-Hadis Kitaplarıyla İlişkisi* / Marmara Üniversitesi.
6. İmamoğlu, Abdullah Taha - *Hadis Edebiyatında Kitabu’l-İmareler ve Sahih-i Müslim Örneği* / İstanbul Üniversitesi.
7. Çetinkaya, Ahmet - *Hadis Kaynaklarında Hz. İsa Hakkındaki Rivayetlerin İncelenmesi* / İstanbul Üniversitesi.
8. Aba, Veli - *Hatib el-Bağdâdî’nin Hadis Usulü Anlayışı* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.

5.1.3. 2014

1. Güşen, Seyit Ali - *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali (Fiten Rivayetleri Örneğinde)* / İstanbul Üniversitesi.
2. Mazhari, Nasseruddin - *İbnü'l-İrâkî'nin "Et-Teveessütu'l-Mahmûd fî Şerhi Ebi Davûd" Adlı Eserin Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi (Taharet Bölümü)* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
3. Kaya, Ali - *Osman ed-Dârimî ile Bişr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi* / Marmara Üniversitesi.
4. Yektar, Osman Nedim - *Hiz. Peygamber'in Suça ve Suçluya Bakışı*⁵ / Atatürk Üniversitesi.
5. Yazıcı, Mahmut - *Sahabe Bilgisinin Tespiti*⁶ / Sakarya Üniversitesi.
6. Özcan, Kemal - *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler* / Dokuz Eylül Üniversitesi.
7. Turhan, Halil İbrahim - *Cerh-Ta'dîl İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri* / Marmara Üniversitesi.
8. Yılmaz, Rahile - *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler* / Marmara Üniversitesi.
9. Akalın, İsa - *Hadis Tekniği Açısından Kudsi Hadisler* / Marmara Üniversitesi.
10. Engin, Sezai - *Anlam ve Yorum Açısından Hadislerdeki Nehiyler*⁷ / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
11. Erdim, Sinan - *Hemmâm b. Münebbih ve Rivâyetlerinin Değeri* / Ankara Üniversitesi.
12. Gül, Mutlu - *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi* / Uludağ Üniversitesi.
13. Ayaz, Kadir - *Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdî Ehâdisi'l-Buhârî* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
14. Eren, Muhammet Emin - *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*⁸ / Ankara Üniversitesi.
15. Temiz, Rabia Zahide - *İbn Huzeyme'nin Kitabı't-Tevhid Adlı Eseri ve Hadis İlmi Açısından Değeri* / İstanbul Üniversitesi.

5 Yayınlanmış hali: *Suç ve Suçlularla Mücadelede Nebevi Metodlar*. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2015. ISBN: 978-605-5779-18-4

6 Yayınlanmış hali: *Sahabe Bilgisinin Tespiti*. İstanbul: İFAV, 2015. ISBN: 9755483887.

7 Yayınlanmış hali: *Hiz. Peygamber'in Yasakları Anlam ve Yorum Açısından Hadislerdeki Nehiyler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015. ISBN: 978-605-326-099-8.

8 Yayınlanmış hali: *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: KURAMER, 2018. ISBN: 6059437202.

5.1.4. 2015

1. Aydın, Fatma - *Hicaz Bölgesinde Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik* / Marmara Üniversitesi.
2. Tekin, Dilek - *Yazılı-Şifâhî Rivayet Bağlamında Müslim’in Eser Sahibi Hocalarından Rivayetleri* / Marmara Üniversitesi.
3. Bodur, Osman - *Müteşâbih Hadîslerin Yorumu* / Sakarya Üniversitesi.
4. Topgöl, Muhammed Enes - *Erken Dönem Şii Ricâl İlmi (Keşşî Örneği)*⁹ Marmara Üniversitesi.
5. Demirci, Selim - *Tîbî’nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri* / Marmara Üniversitesi.
6. Ertaş, Hikmetullah - *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan Hadis Materyalinin Tespit ve Tahlili* / Atatürk Üniversitesi.
7. Yılmaz, Ahmet - *Kâdî İyâz’ın Kitâbü’ş-Şifâ Adlı Eseri ve Osmanlı’da Şifâhânlık Geleneği* / Marmara Üniversitesi.
8. Aydın, Garip - *Hadislerde Hastalara Yönelik Manevî Destekler* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
9. Kartal, Alparslan - *el-İlel’l-Mütenâhiye fi’l-Ehâdisi’l-Vâhiye Adlı Eseri Işığında İbn’ul-Cevzî’nin Cerh ve Ta’dil Metodu* / Ankara Üniversitesi.
10. Karakaş, Ali - *20. Yüzyıl Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları -Fuat Sezgin Örneği-* / Çukurova Üniversitesi.
11. Tunç, Mazhar - *Çağdaş Selefiye ve Hadîs (Suûdi Arabistan Örneği)* / Bayburt Üniversitesi.

5.1.5. 2016

1. Koca, Suat - *Ahlak Hadisleri ve Değerlendirme Esasları* / Ankara Üniversitesi.
2. Aliyev, Sultanbek - *Rus Oryantalistlerin İslâmî İlimlerle İlgili Çalışmaları ve Hadis/Sünnete Yaklaşımları* / Erciyes Üniversitesi.
3. Yıldız, Fahreddin - *İlmi Bir Disiplin Olarak Fıkhu’l-Hadis* / Marmara Üniversitesi.
4. Yerkazan, Hasan - *Zemahşeri ve Hadis* / Bayburt Üniversitesi.
5. Demir, Serkan - *Rivayet Kitaplarında Esbâbü’l-Hadîs* / Marmara Üniversitesi.
6. Kaya, Murat – *Mevzû Hadis Kültüründe Sûfi Müellifler* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
7. Yıldırım, Selahattin - *İbn Dakiki’l-İd ve Ahkâm Hadislerini Şerh Etmedeki Metodu* / İnönü Üniversitesi.

9 Yayınlanmış hali: *Erken Dönem Şii Ricâl İlmi (Keşşî Örneği)*. İstanbul: İFAV, 2016. ISBN: 9755483924.

8. Taş, Mustafa - *Buhârî'nin Cerh-Tadil Metodu*¹⁰ / Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.
9. Kanarya, Bayram - *Fedâilu'l-Kur'an Rivayetlerinin Sıhhati ve Bu Rivayetlerin Oluşturduğu Kur'an Tasavvuru* / Dicle Üniversitesi.
10. Ece, Abdurrahman - *Câbir b. Abdullah ve Hadis Tarihindeki Yeri* / Bayburt Üniversitesi.
11. Jusupov, Mairambek - *Mâturîdî'nin Tavilât Adlı Eserinde Hadis Anlayışı - Nisâ Sûresi Örneği* / Ankara Üniversitesi.
12. İstemi, Fuat - *Hadis ve Tarih Metodolojilerinin Karşılaştırılması (Hicret Rivayetleri Örneği)*¹¹ / Dicle Üniversitesi.
13. Kaya, Halil - *Gazzâlî'de Hadis Usûlü ve Rivâyeti* / Marmara Üniversitesi.
14. Durmuş, Üzeyir - *Siyerin Hadislerle Yeniden İnşası (Sahîhayn Çerçevesinde ve Sîret-i İbn Hişâm ile Karşılaştırmalı Olarak)* / Marmara Üniversitesi.
15. Şems, Muhammed Umran - *Merviyyatü Hişam b. Urve al-Mualla bi'l-ihtilafi aleyhi* / Marmara Üniversitesi.
16. Eriş, Hatice - *Hadisler Işığında Sosyal Çözüm* / Marmara Üniversitesi.

5.1.6. 2017

1. Kozuev (Kozuyev), Sagynbek (Sagınbek) - *İbn Ebî Şeybe'nin Kitâbü'l-Edeb'i ile Buhârî'nin el-Edebü'l-Müfred'inin Mukayesesi* / Marmara Üniversitesi.
2. Sarı, Necmi - *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* / Sakarya Üniversitesi.
3. Akdoğan, Muhammed - *İsfahân'da Hadisçilik* / İstanbul Üniversitesi.
4. Çelik, Taha - *Tahâvî ve Beyhakî'de Hadis (Şerhu Meâni'l-Âsâr ve Ma'rifetü's-Sünen Örneği)* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
5. Başaran, Serkan - *Abdullah b. Mes'ûd'un İctihadlarında Sünnetin Rolü* / Uludağ Üniversitesi.
6. Demir, Mustafa - *20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye'de Hadis Tartışmaları*¹² / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
7. Çelik, Abdullah - *Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk III Asır* / Ankara Üniversitesi.

10. Yayınlanmış hali: *Buhârî'nin Cerh-Ta'dil Metodu*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016. ISBN: 978-605-180-501-6.

11. Yayınlanmış hali: *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017. ISBN: 6059281492.

12. Yayınlanmış hali: *20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye'de Hadis Tartışmaları*. Konya: Aybil Yayınları, 2017. ISBN: 978-605-9119-88-7.

8. Sağlam, İbrahim – Müştehir Hadisler, Doğuşu, Gelişimi ve Değerlendirilmesi / Ankara Üniversitesi.
9. Özçelik, Fikret - *İbn Ebi Hatim ve Cerh-Tadil'deki Metodu* / Dicle Üniversitesi.
10. Çelikan, Serkan - *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye'nin Külli Kâidelerinin (Kavaidu Fıkhiyye) Hadis Literatüründeki Kaynakları* / Çukurova Üniversitesi.
11. Erdoğan, Emine - *Hz. Peygamber'in Teşri Yetkisinin Sınırını Tespitte Takriri Sünnetin Rolü* / Fırat Üniversitesi.
12. Özdemir, Ahmet - *er-Rabi Bin Habib (Ö.175-180 H) ve Cami'i* / Dicle Üniversitesi.
13. Gözün, Abdulvehhab - *Sünnet-Bidat Tartışmalarının Mahiyeti ve Değerlendirilmesi* / Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.
14. Koçak, Zeynep Canan - *Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi* / Dokuz Eylül Üniversitesi.
15. Aydemir, Selahattin - *İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi ve "İnsanların En Hayırlısı Benim Asrımda Yaşayanlardır..." Rivâyetinin Tahlil ve Tenkidi* / Ankara Üniversitesi.
16. Kanacevic, Behlülj - *M. Tayyib Okiç ve Hadis İlmindeki Yeri* / Uludağ Üniversitesi.
17. Apaydın, Mehmet - *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*¹³ / Marmara Üniversitesi.
18. Zhamashev, Azamat - *Hanefî Hadis Anlayışı Açısından İmam Tahâvî'nin Bedreddîn el-Aynî'ye Yansımaları* / İstanbul Üniversitesi.
19. Erman, Uğur - *Hicri III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansıması* / Dicle Üniversitesi.
20. Kılınç, Nafiye - *el-Hidâye Bağlamında Merğînanî'nin Hadisleri Kullanma Yöntemi* / Cumhuriyet Üniversitesi.
21. Vuruşkan, Hüseyin - *Takriri Sünnet ve Değeri* / İnönü Üniversitesi.

5.2. Yüksek Lisans

5.2.1. 2012

1. Akkoç, Gülsüm - *Hadisin Kabul ve Reddine Zabt Kusurlarının Etkisi* / Marmara Üniversitesi.
2. Kashafutdinov, Marat - *Rizaeddin bin Fahreddin'in Hadis Şerhçiliği* / Ankara Üniversitesi.

13 Yayınlanmış Hali; *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: KURAMER, 2018. ISBN: 978-605-9437-21-9.

3. Hasar, Faik - *Hadislerde Hayırlılık Kavramı* / Uludağ Üniversitesi.
4. Kaya, İbrahim - *Hadislerde İsrâ Hasleti* / Iğdır Üniversitesi.
5. Şahin, Sümeyye – *Bid'at ile İlgili Hadislerin Tahkik, Tahric ve Değerlendirilmesi* / Marmara Üniversitesi.
6. Özdemir, Ahmet - *İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (Ö. 840/1436) Hayatı ve Hadîşçiliği* / Erciyes Üniversitesi.
7. Akbulut, Fatma – *Hadis İlminin Gelişimi Açısından Veda Hutbesi'nde Yer Alan "Rub-be Mübellağ" Rivayetinin Tahric, Tahkik ve Değerlendirilmesi (Kütüb-i Tis'a Çerçevesinde)* / Marmara Üniversitesi.
8. Velioglu, Kenan - *Buhârî'nin Sahih'indeki "Deavât" Bölümü ile İbn Mâce'nin Sünen'indeki "Duâ" Bölümünün Mukayesesi* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
9. Önler, Sami - *Mekhûl ed-Dimeşkî ve Kitâbu's-Sünen fi'l-Fıkh Adlı Eseri* / Sakarya Üniversitesi.
10. Akbaş, Mustafa Yasin - *Ebü Râfi'nin Hayatı ve Rivayetlerinin Değerlendirilmesi* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
11. Ceylan, Hanifi - *Ebü Bekr Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî (v. 301/913) ve Hadis İlmindeki Yeri* / Çukurova Üniversitesi.
12. Kaya, Halil - *Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Bustânu'l-Arifin Adlı Eserindeki Mevkuf Rivayetlerin Değerlendirilmesi* / Marmara Üniversitesi.
13. Açıkgöz, Durdu Mehmet - *Dârakutnî'nin İmam Mâlik'e Yönelttiği Eleştiriler* / Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
14. Karaduman, İlyas - *Sözlü Hadis Geleneği ile Günümüz Temsilcilerinden Mehmet Emin Saraç* / Cumhuriyet Üniversitesi.
15. Ayyıldız, Hasan - *Kütüb-i Sitte Çerçevesinde Eşler Arasındaki İlişkiler* / Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.
16. Ünsal, Fatıma - *Hasâis ve Delâil Edebiyatında Hz. Peygamber'e Atfedilen Hissî Mucizelerin Kur'an Çerçevesinde Değerlendirilmesi* / Çukurova Üniversitesi.
17. Karakiş, Mahmut - *Yâsin Sûresiyle İlgili Rivâyetler ve Değerlendirilmesi* / Marmara Üniversitesi.
18. Dumanlı, Ayşe – *Şifâ'ya Göre Tıbb-ı Nebevi Rivayetleri ve Ehl-i Sünnet Rivayetleri ile Mukayesesi (Kitâbu Tıbbı Ehl-i Beyti'n-Nebî Özelinde)* / Fırat Üniversitesi.
19. Mohammad İsmail, Mohammad Yusuf - *Ebü İshâk el-Cüzcânî (259/873) ve Ahvâl-ü'r-Ricâl Adlı Eseri* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
20. Uz, Emin - *İsnâdın Doğuşu* / Uludağ Üniversitesi.
21. Uzut, Mevlüt - *Şair ve Şiirlerle İlgili Rivâyetlerin Tahric ve Tenkidi: Kütüb-i Tis'a Çerçevesinde* / Erciyes Üniversitesi.

22. Şahiner, Mevlüt - *Camilerde Hutbe ve Diyanet İşleri Başkanlığı Kayseri İl Müftülüğü Hutbelerinde Kullanılan Hadislerin Tahric ve Tahlili (2006-2010)* / Erciyes Üniversitesi.
23. Kurkut, Davut - *Sünnetin Hayata Aktarılmasında Din Görevlilerinin Fonksiyonu "Kayseri Örneği"* / Erciyes Üniversitesi.
24. Özçelik, Fikret - *Urve b. Zübeyr ve Hadis İlmindeki Yeri* / Atatürk Üniversitesi.
25. Altıntaş, Fatma Betül - *Hanefi ve Şâfiî Fıkıh Kitaplarındaki Za'fî Şiddetli Hadisler (el-Hidâye ve eş-Şerhu'l Kebîr Örneği)* / Erciyes Üniversitesi.
26. Akarslan, Tuba - *Rivâyetlerle Hicret Olayının Tahlili* / Ankara Üniversitesi.
27. Yücel, Ekrem - *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi* / Ankara Üniversitesi.

5.2.2. 2013

1. Yılmazlar, Esma - *Hadis Verileri Işığında Namazların Kazası Meselesi* / Uludağ Üniversitesi.
2. Şengün, Merve - *Kütüb-i Sittede Sahabilerin "Bizzat Gözümle Gördüm" veya "Biz-zat Kulaklarımla Duydum" Gibi Sözler Kullanarak Hz.Peygamber'den Naklettiği Rivâyetler* / Marmara Üniversitesi.
3. Karadağ, Bülent - *Hadisler Işığında Vesvese ve Korunma Yolları* / Harran Üniversitesi.
4. Azak, Faruk - *Şir'atü'l-İslâm Hadislerinin Tahric ve Değerlendirilmesi (Yeme ve İçme Bölümü)* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
5. Kobak, Said - *Sahâbenin Mal ve Servete Bakışı (Ebû Zerr el-Ğifârî Örneğinde)* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
6. Yanmaz, Ayşe Nevra - *MEB İmam Hatip Öğrencilerinin Peygamber Tasavvuru* / Cumhuriyet Üniversitesi.
7. Bayraktar, İbrahim İhsan - *Hadislerin Takviyesinde Telakkî bi'l-Kabûlün Etkisi* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
8. Aydoğdu, Necdet - *Temel Hadis Kaynaklarında Gayrimüslimlere Benzeme ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili* / Cumhuriyet Üniversitesi.
9. Olmuştur, Davut - *Hadislerde Aile İçi İletişim* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
10. Aktaş, Esra - *Kur'an ve Hadis Rivayetlerinde "Kalp" Kavramı* / Ankara Üniversitesi.
11. Yamanus, Ayşe Nur - *Hadis Usûlünde Mu'allak Kavramı* / Yalova Üniversitesi.
12. Aktürk, İsmet - *Abdülmecîd b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzırın Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrici* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
13. Sulaimanqul, Abdul Naim - *Afganistan'da Hadis Öğretimi* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.

14. Aibassov, Almas - *Cemâlüddîn el-Ermeyûnî (958/1551)'nin Lübbü'l-Ehâdis İsimli Eserindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
15. Kusursuz, Garibe Gül - *Hadislerde Sıla-i Rahim (Kutüb-i Sittet Çerçevesinde)* / Iğdır Üniversitesi.
16. Tanrıverdi, Mustafa – *Müdelles Hadis ve Tedlis Yapan Raviler* / Iğdır Üniversitesi.
17. Şengezer, Rukiye - *el-Kuleynî ve el-Kâfî Adlı Eseri* / Ankara Üniversitesi.
18. Zholdoshbek Kyzy, Shirin - *"El-Mevâhibü'l-Ledunniyye" İsimli Eseri Işığında Kastal-lânî'nin Peygamber Tasavvuru* / Ankara Üniversitesi.
19. Şık, Mehmet Sırrı - *Güneydoğu Anadolu Bölgesinde 2008-2011 Yıllarında Hutbe-lerde Kullanılan Hadislerin Değerlendirilmesi (Diyarbakır-Batman ve Mardin İlleri)* / Dicle Üniversitesi.
20. Kobak, Saliha - *Güneytü't-Tâlibîn'de Delil Olarak Kullanılan Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (Edeb Bölümü Bağlamında)* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
21. Coşkun, Mehmet – *Şir'atü'l-İslâm Hadislerinin Tahric ve Değerlendirilmesi (Libas Bölümü)* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
22. Çelikan, Serkan - *Uhuvvet Kavramı Bağlamında Toplumsal Hak ve Görevlerle İlgili Hadisler* / Çukurova Üniversitesi.
23. Kurt, Abdurrahman - *Sahih-i Müslim Mukaddimesinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* / Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
24. Abdulkader, Ahmad - *Hâmid el-Bandirmâvî ve Eseri 'Ukûdu'd-Dürer'in Tahkiki* / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
25. Keskin, Fatma – *Sahihayn Hadisleri Çerçevesinde Sahabenin Söz ve Davranışlarına Karşı Hz. Peygamber'in Tavrı* / Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.
26. Gözelceoğlu, Recep - *Hz. Peygamber'in Muhatap Olduğu Öğüt Talepleri* / Hitit Üniversitesi. (Gazi Üniversitesi.)
27. Çın, Dursun - *Hadis'te 'Kitâb'ul-Megazî' Literatürünün Erken Dönem Kaynaklarının Tespiti ve Değerlendirilmesi: İmam Buhari Örneği* / Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
28. Onay, İsa - *Mevlid ve Naatlarda Peygamber Tasavvuru* / Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
29. Kurt, Rabia – *Hadis Rivâyetinde Muammerûn Olarak İsimlendirilen Râviler ve Rivâyetleri* / Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
30. Yanar, Nagihan - *İbnü's-Salah'ın Sahih Hadis ile İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler: İrâkî ve İbn Hacer Özelinde* / Marmara Üniversitesi.
31. Özcan, Ahmet - *Muaz ibn Cebel'in Hayatı ve Hadis Rivayetindeki Yeri* / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.
32. Tekin, Davut - *Hz. İsa'nın Nüzulü İle İlgili Rivayetlerin Tahric ve Tenkidi -Hicri 153 ve 241 Tarihleri Arası Hadis Eserleri Örnekleme-* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

33. Aktaş, Fatma - *İnsanın Yaratılışı ile İlgili Hadislerin Tahric ve Tahlili* / Çukurova Üniversitesi.
34. Çetin, Nesibe - *Muhammed İbn Sîrîn ve Hadis İlmindeki Yeri* / Atatürk Üniversitesi.
35. Gençtürk, Yusuf - *Hadisler Işığında Sıdk* / Atatürk Üniversitesi.
36. Kopal, Elif - *Buhari ve Müslim Hadisleri Çerçevesinde Hz. Peygamber’in Nezaket ve Zarafeti* / Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.
37. Arslan, Sedat - *Hz. Musa ile İlgili Rivâyetlerin Tesbiti ve Değerlendirilmesi* / Fırat Üniversitesi.
38. Öztürk, Tuba - *Zehebî’nin Kitâbü’l-Kebâir Adlı Eserinin Hadis İlimleri Açısından Değerlendirilmesi* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
39. Gülaç, Özlem Hatice - *Cüveyriye bint Hâris Hayatı ve Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

5.2.3. 2014

1. Yılmaz, Servet - *Sünnet’te “Eğitimde Bireysel Farklılıklar İlkesi” Örnekleri* / Harran Üniversitesi.
2. Avcı, Hüseyin - *Arapça Lügatlarda Hadislerle İstişhad (Lisânu’l-Arab Özelinde)* / Ankara Üniversitesi.
3. Karaca, Kenan - *Müzekki’n-Nüfûs’da Dünya Hayatı, Mal ve Nefis ile İlgili Hadîslerin Tahric ve Değerlendirilmesi* / Demirel Üniversitesi.
4. Yaykın, İsa - *Kur’ân ve Hadislere Göre Peygamberlerin Özellikleri* / Atatürk Üniversitesi.
5. Kanoğlu, Recep Ali - *Leys b. Sa’d ve Hadis İlmindeki Yeri* / Atatürk Üniversitesi.
6. Bibar, Gültekin - *Zilhicce Ayıyla İlgili Rivayetler Üzerine Hadis Kritiği Açısından Bir İnceleme* / Fatih Üniversitesi.
7. Suphandağı, Abdulkadir - *Esved b. Yezîd en-Nehaî ve Hadis İlmindeki Yeri* / Fatih Üniversitesi.
8. Mohammed, Abdulmohsin Ali - *İbn Eşneveyh El-Yezdî’nin “İrşâdüs-Sârî lâ İhtisârî Sahihî’l-Buhari” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
9. Cankurt, Zekiye - *Hadislerde Peygamberlerin Şemâili* / Marmara Üniversitesi.
10. Velioğlu, Neriman - *Hz. Aişe’nin Hadis İlmindeki Yeri ve Metin Tenkidi Yöntemleri* / Fatih Üniversitesi.
11. Kiraz, Zafer - *Hadis Tarihinde Mukaddime Geleneği (Sünen-i Darimi Örneği)* / Harran Üniversitesi.
12. Baboğlu, Uğur - *Yâsincizâde Abdülvehhab Efendi ve Hülâsatü’l-Bürhân fî İtâati’s-Sultân Adlı Risâlesi* / Marmara Üniversitesi.

13. Sadıker, Ömer - *Abdülhay el-Leknevi (ö. 1304/1887) Hayatı, Eserleri ve el-Ecvibe-tü'l-Fadıla Adlı Eseri Özelinde Hadisçiliği* / Çukurova Üniversitesi.
14. Kılınç, Arzu - *Ömer b. Abdülaziz'in Tedvin İle İlgili Rivayetlerinin Sened ve Metin Tenkidi* / Atatürk Üniversitesi.
15. Yürter, M. Hamit - *İbn Teymiyye'nin Hadis Tenkitçiliği* / Dicle Üniversitesi.
16. Kağıt, Feyzullah - *Müstahrec Türü Eserler ve Özellikleri* / İstanbul Üniversitesi.
17. Karabulut, Ethem - *Terğîb Hadîsleri Bağlamında Hz. Peygamber'in Tebşîri* / Atatürk Üniversitesi.
18. Muradov, Sefa - *İbn Mâce'nin Sünen'inde Mevzû Olduğu İleri Sürülen Rivayetler ve Değerlendirilmesi* / Marmara Üniversitesi.
19. Gül, Recep Emin - *Şia Tefsirlerinde Hadis Kullanımı -el-Ayyâşî Tefsiri Örneği-¹⁴* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
20. Yılmaz, Hatice Nurcan - *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Olarak Hadis* / Harran Üniversitesi.
21. Süzer, Azize - *İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Adlı Tefsirindeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi (Nisâ Sûresi Örneği)* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
22. Abdullah, Ahmet - *Zeyd b. Erkam'ın Hayatı ve Rivâyetleri* / Harran Üniversitesi.
23. Oğuz, Ahmet - *Kurtubî'nin "Et-Tezkire bi Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Ahire" Adlı Eseri Bağlamında Kabir Hayatı ile İlgili Hadislerin İncelenmesi* / Ankara Üniversitesi.
24. Gültekin, Hediye - *Samakovlu Ahmed Keşfi Efendi'nin Cevâmîü'l-Kelim Türü Kırk Hadis Şerhi, Tercümesi, Tahrir ve Tahlili* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
25. Köklü, Recep - *Cemaatten Yana Tavır Almayı Emreden Rivayetlerin Değerlendirilmesi* / Marmara Üniversitesi.
26. Yılmazörnek, Betül - *Ta'dîl Lafzı ve Unvan Olarak Hâfız Terimi* / Marmara Üniversitesi.
27. Sapmaz, Bayram - *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi'nin Bir Kaynağı Olarak Umdu-tu'l-Kâri* / Marmara Üniversitesi.
28. Eraslan, Abdulvasıf - *Hamza b. Abdullah el-Melibârî'nin Hadis Problemleri İle İlgili Görüşleri Üzerindeki Tartışmalar ve Değerlendirilmesi* / Erciyes Üniversitesi.
29. Dursun, Harun - *Süfyan es-Sevrî ve Hadis İlmindeki Yeri* / Atatürk Üniversitesi.
30. Can, Muhammet Ali - *Said Nursî'nin Risalelerinde Geçen Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
31. Kılıç, Hamit - *Ma'mer b. Râşid'in (153 / 770) el-Câmî'i ve Hocaları* / Harran Üniversitesi.

14 Yayınlanmış hali: *Şia Tefsirlerinde Hadis Kullanımı -el-Ayyâşî Örneği-*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016. ISBN: 6051803364.

32. Kara, Metin - *Abdullah b. Muğaffel’in Hayatı ve Rivâyetleri* / Sakarya Üniversitesi.
33. Nurdoğan, Nurullah - *Hadiste Tedvin Faaliyeti ve İbn Şihâb ez-Zührî’nin Tedvindeki Rolü* / Erciyes Üniversitesi.
34. Dağlıoğlu, Ufuk - *Hükmî Şehitlikle İlgili Rivâyetlerin Tedkiki* / Ankara Üniversitesi.

5.2.4. 2015

1. İleri, Merve - *Şıfa Kaynaklı Teberrük Hadisleri* / İstanbul Üniversitesi.
2. Altuncu, Tuğba - *Abdullah b. Mes’ûd ve Hadis İlmindeki Yeri* / Dokuz Eylül Üniversitesi.
3. Dikici, Hasan - *Haberî Sıfatların Türkçe Tercümeleri Meselesi -Ayet ve Hadislerde-* / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.
4. Bolat, Emrullah - *Abdullah b. Vehb ve El-Câmi’ fi’l-Hadis Adlı Eseri* / İstanbul Üniversitesi.
5. Ünlü (Şahin), Şule - *Camilerin Eğitim ve Öğretim İşlevine Vurgu Yapan Bir Hadisin Tahrici, Tenkidi ve Değerlendirilmesi* / Marmara Üniversitesi.
6. Salman, İrfan - *Hadisler Işığında Terâvih Namazı* / Cumhuriyet Üniversitesi.
7. Öztürk, Uğur - *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişmesi* / Erciyes Üniversitesi.
8. Arslan, Osman - *Hadislerde Hz. Peygamberi Sevmenin Gerekliliği* / Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.
9. Özalp, Mustafa - *Çocuk, Uyuyan ve Mecnun’dan Dini ve Hukuki Sorumluluğun Kaldırıldığını Bildiren Hadisin Tahlili* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
10. Uysal, İsa - *İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) Hayatı, Eserleri ve “el-Fetâvâ el-Hadisîyye” Özelinde Hadisciliği* / Ankara Üniversitesi.
11. Khaziev, Rinat - *Rizaeddin b. Fahreddin ve “Kutub-i Sitte ve Müellifleri” Adlı Eseri* / Ankara Üniversitesi.
12. Arslan, Hatice - *Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Verdiği veya Değiştirdiği İsim, Lakap ve Künyeler* / Harran Üniversitesi.
13. Yağmur, Osman - *Eyyüp b. Temime es-Sahtiyânî ve Hadis İlmindeki Yeri* / Bingöl Üniversitesi.
14. Akın, Galip - *Beyzâvî Tefsirinde Uydurma Hadisler ve Tahlili* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
15. Duman, Ayşe Nur - *Hicrî I. Asırda Sahâbe Ehl-i Beyt İlişkileri* / Marmara Üniversitesi.
16. Tatlı, Mustafa - *Hadis Edebiyatında Suâlât Türü Eserler¹⁵* / İstanbul Üniversitesi.

15 Yayınlanmış hali: *Rical Bilgisinin Tespiti: -Sualat Literatürü-*. İstanbul: Beka Yayınları, 2016. ISBN: 6059603188.

17. Yeşilyurt, Münevver – *Hadis Eğitim ve Öğretiminde Müzâkere* / Marmara Üniversitesi.
18. Bağatarhan, Hüseyin - *Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzil İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (Fatiha ve Bakara Sureleri)* / Fırat Üniversitesi.
19. Kılıç, Habib - *Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzil İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (Nisa ve Mâide Sureleri)* / Fırat Üniversitesi.
20. Koç, Ahmet - *Küşmihenî ve Hadis Cüzü* / Marmara Üniversitesi.
21. Sakar, Abdulğafur – *Hadis İlmi Açısından İlk İnen Âyetlerle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* / Cumhuriyet Üniversitesi.
22. Yardak, Hasan - *Şia'da Sahih Hadis* / Dicle Üniversitesi.
23. Aslan, Zahir - *Nebevî Sünnette Beden Bakımı (Kütüb-i Sitte Özelinde)* / Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.
24. Erdoğan, Tunahan - *İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashih ve Tahsinine Yönelik Görüşleri* / Akdeniz Üniversitesi.
25. Malkoç, Abdulkerim - *Muğire b. Şube'nin Hadis Rivayetindeki Yeri* / Atatürk Üniversitesi.
26. Günaydın, Tuğçe - *İbn-i Kuteybe'nin Uyûnu'l-Ahbâr'ındaki Hadislerin Tahric ve Tenkidi* / Uludağ Üniversitesi.
27. Demir, Fatih - *Kütüb-i Sitte Çerçevesinde Kişisel Bakım* / Uludağ Üniversitesi.
28. Şakar, Mehmet - *Seyyid Salih Ebubekr'in "el-Advâu'l-Kur'aniyye" İsimli Eserinin, Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi* / Uludağ Üniversitesi.
29. Baskale, Fehmi - *Zeynuddîn-i İrâkî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri* / Harran Üniversitesi.
30. Özdal, Ethem - *Hadislerde İsrâf ve İktisat* / Harran Üniversitesi.
31. Erol, Abdullah - *Büreyde bin Husayb'in Hayatı ve Rivâyetleri* / Harran Üniversitesi.
32. Şentürk, Nurettin - *Hadislere Göre Şeytan* / Sakarya Üniversitesi.
33. Tunç, Sinan - *Cemaat ve Tefrika ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi* / Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.
34. Eşer, Ahmet - *Teferrüdün İki Temel Kavramı: Ferd ve Garîb Hadis (İlelû't-Tirmizî Örneği)* / İstanbul Üniversitesi.
35. Adıgüzel, Abdulalim - *Süleyman b. Yesâr ve Hadis İlmindeki Yeri* / Atatürk Üniversitesi.
36. Keser, Fatma - *Tirmizî'nin (Ö.892) Şemâilü'l-Muhammediyye Adlı Eseri Üzerine Yazılmış Türkçe Şerhlere Hüsamü'd-din en-Nakşibendî'nin (Ö.1865) Katkısı* / Fatih Üniversitesi.

37. Yüceer, Mustafa - *Ömer Nasûhi Bilmen’in Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
38. Çimen, Fatih - *İbn Fûrek ve Müşkilü’l-Hadis ve Beyânüh Adlı Eseri* / Yalova Üniversitesi.
39. Akman, Zehra - *İmam-ı Rabbânî’nin Tasavvuf Anlayışında Sünnete Bağlılık* / Fatih Üniversitesi.
40. Aydın, Osman - *Sahîh-i Buhârî’nin Bâb Başlıklarındaki Merfû Rivâyetlerin Kütüb-i Semâniye Çerçevesinde Değerlendirilmesi* / Hitit Üniversitesi. (Gazi Üniversitesi.)
41. Şenol (Soyal), Şule - *Kadınların Özel Hallerini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi* / Karabük Üniversitesi.
42. Kalaç, Rıdvan - *Hanbel b. İshak b. Hanbel’in Hadis İlmindeki Yeri ve Rivayetlerinin Değerlendirilmesi* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
43. Ezber, Muhammet - *İbrahim bin Tahman (ö.163/780) ve Hadis İlmindeki Yeri* / İstanbul Üniversitesi.
44. Aktepe, Emre - *Hadislerin Tahlilinde Rekâket* / İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.
45. Zahidoğlu, İrfan - *Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsîr-i Kebir’indeki Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi* / Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
46. Alkan, Hasan - *Akkirmânî’nin Hadis Şerh Metodu - Şerhu’l-Ehâdîsi’l-Erbâin” Adlı Eseri Özelinde* - / Akdeniz Üniversitesi.
47. Türkoğlu, Hamdi - *Mukâtil b. Süleyman ve Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi (Tefsîru’l Hamsi Mie Âye Mine’l Kur’ân Eseri Özelinde)* / Bayburt Üniversitesi.
48. Kağıt, Nurullah - *Mechûl Râvî ve Rivayetinin Hükümü* / Marmara Üniversitesi.
49. İnceyılmaz, Safiye - *Hadis Usulü Eserlerine Göre Merdud Hadis Türleri* / Yalova Üniversitesi.
50. Salı, Salih - *Abdullah b. Ahmed b. Hanbel’in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri* / Harran Üniversitesi.
51. Hanek, İbrahim - *Ebu Hafs Ömer b. Ahmed b. Şâhîn’in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri* / Harran Üniversitesi.
52. İnalgaç, Halil - *İbn Ebû Dâvud’un Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri* / Harran Üniversitesi.
53. Akçay, Hüsamettin - *Rüyada Hz. Peygamber’in Görülmesi ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi* / Dicle Üniversitesi.
54. Seyidoğlu, Taha - *İbn-i Şâhîn ve “Nasihu’l-Hadis ve Mensûhuhu” Adlı Eserindeki Metodu* / Cumhuriyet Üniversitesi.
55. Gündüz, Mehmet Sadık - *İsâ b. Ebân’ın Sünnet Anlayışı* / Fatih Üniversitesi.

56. Özcan, Abdüssemet - *Hadislere Göre Hukûkî ve Diyânî Cezalar* / Atatürk Üniversitesi.
57. Özdemir, Büşra Sultan - *Gazâlî'nin Mîzânu'l-Amel Adlı Eserindeki Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
58. Yazıcı, Hafize - *Ubeydullah b. Abdullah'ın Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri* / Atatürk Üniversitesi.
59. Ergin, Zeynep - *Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Fasl li'l-vasl el-Müddrec fi'n-Nakl Adlı Eserindeki Müddrec Hadislerin Kütüb-i Tis'a Çerçevesinde Değerlendirilmesi* / Yalova Üniversitesi.
60. Çakmak, Kübra - *Fazlurrahman'ın Islamic Methodology in History İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi* / Yalova Üniversitesi.
61. Doğru, Murat - *Câbir b. Abdullah ve Hadis İlmindeki Yeri* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
62. Gül, Sema - *Muaz b. Cebel'in Yemen'e Gönderilmesiyle İlgili Rivâyetlerin Şekil Yönünden Tahlili* / Gümüşhane Üniversitesi.
63. Doğan, Halil İbrahim - *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (1879-1973) ve Hadis İlmindeki Yeri* / Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.
64. Bilgin, Recep - *Son Dönem Hadis Çalışmaları ve Talat Koçyiğit (1927-2011)'in Hadisçiliği* / Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
65. Hatiboğlu, Rahmiye - *Hadis Alma ve Nakletme Yollarından Vicâde Yöntemi* / Yalova Üniversitesi.
66. Çınar, Hüseyin - *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercüme ve Şerhi Üzerine İnceleme* / Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.
67. Bebek, Adem - *Hadislerde İmân Konusuna Şârihlerin Yaklaşımı (Kütüb-i Sitte Özetinde)* / Fırat Üniversitesi.
68. Er, Ümmü - *Hadislerin Şifâhî Rivâyeti ve Hadis Hâfızlığı* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
69. Karıcı, Şemsettin - *Hiz. Peygamber'in Medeniyet Tasavvuru* / İnönü Üniversitesi.
70. Özcan, Hayriye Betül - *Sehâvî'nin Hocaları Özelinde IX. Asırda Hanım Muhaddisler* / Atatürk Üniversitesi.
71. Yılmaz, Selim - *Sünen-i Tirmizî'de Hadis İstılahları ve Tirmizî'nin Hadisleri Değerlendirme Usûlü* / Harran Üniversitesi.

5.2.5. 2016

1. Başaran, Zeynep Şüheda - *Râvi-Rivayet İlişkisi: Ebü'd-Derdâ Örneği* / Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
2. Yılmaz, Şadiye - *Hiz. Peygamber'in Yetimlere Karşı Davranışı* / Atatürk Üniversitesi.

3. Özdemir, Sinan - *Hayreddin Hızır el-Atufî'nin el-Enzar Şerhu'l-Meşarik Adlı Eserinin Tahkiki* / Atatürk Üniversitesi.
4. Pulat, Yakup - *Osmanlı Yükselme ve Duraklama Devri Hadis Çalışmaları* / Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.
5. Şirin, Halil - *Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n-Necat (Mevlid-i Şerif) Adlı Eserindeki Hadis Dayanakları ve Değerlendirilmesi* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
6. Öge, Enes - *el-Hadâiku'l-Verdiyye Özelinde XX. yy Başlı Nakşibendi Tarikatında Hadis* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
7. Kaya, Şahmurat - *Hadislere Göre Kardeşlik* / Atatürk Üniversitesi.
8. Özbek, Harun - *Kastallânî'nin Hayatı ve İrşâdu's-Sârî Adlı Eserindeki Şerh Metodu* / Harran Üniversitesi.
9. Karayığit, Rahime - *Duafâ Literatüründe Serikatü'l-Hadîs Kavramı* / İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.
10. Kara, Emin - *Hadis İlminde Maklûb Hadis* / Atatürk Üniversitesi.
11. Teklimakan, Abudusalamu - *İbnu'l-Hanbelî ve 'Kafvu'l-Eser fî Safvi Ulûmî'l-eser' İsimli Çalışması* / Hitit Üniversitesi. (Gazi Üniversitesi.)
12. Koca, Mustafa Kemal - *Seyyid Şerif Cürcanî'nin Muhtasar Hadis Usulü ve Leknevî'nin Zaferü'l-Emani İsimli Şerhindeki Metodu* / Trakya Üniversitesi.
13. Güller, Hasan Hüseyin - *Üç Talakla İlgili Hadislerin Rivayet Tekniği Açısından Değerlendirilmesi* / Çukurova Üniversitesi.
14. Kaynar, Enes - *Buhârî'nin Bab Başlıklarıyla İlgili Çalışmalar ve Bab Başlıklarındaki Kendi İfadelerinin Değerlendirilmesi* / İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.
15. Gökçe, İbrahim - *Nuhbetü'l-Fiker ve Nüzhetü'n-Nazar Özelinde İbn Hacer'in Hadis Usulü Alanında Yaptığı Çalışmaların Değerlendirilmesi* / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
16. Polat, Zeynep - *Hadis Usulü Kitabı Yazımında Yenilikler ve Yenilikçiler* / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
17. Çalışkan, Mustafa - *Hadislerde Yer Alan Kıssaların İşaret Ettiği Ahlaki İlkeler* / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
18. Dalkılıç, Hatice Nur - *Müslim'in el-Münferidât ve'l-Vuhdân'ındaki Sahâbiler ve Rivayetleri* / Marmara Üniversitesi.
19. Yaşar, Kübra - *Ahmed Zerrûk'un Hadisçiliği ve Sünnet Anlayışı* / İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi.
20. Doğanay, Ramazan - *Medine Hâricinden Gelenlerin Esbâb-ı Vurûd'a Etkileri* / Uludağ Üniversitesi.
21. Doğan, Abdullah - *Abdulkâdir Geylânî'nin Hadis Anlayışı (el-Ğunye Örneği)* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.

22. Cihangir, Özcan - *Hârîce b. Zeyd ve Hadis İlmindeki Yeri* / Atatürk Üniversitesi.
23. Karakaş, İlyas - *Şam'la İlgili Rivayetlerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri (Kütüb-i Tis'a Çerçevesinde)* / Gaziantep Üniversitesi.
24. Gurbanova, Yegana - *Azerbaycan'da Hadis Çalışmaları ve Halkın Hadis Bilgisi* / Sakarya Üniversitesi.
25. Albayrak, Gülizar - *Hadis ve Sünnette Empati* / Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
26. Awudu, Bawa - *Hadis Çalışması ve Ganalı Müslüman Topluluklar İçindeki Etkisi: Tamale Şehri Örneği* / İstanbul Üniversitesi.
27. Kaya, Muhammed Halit - *Bedreddin el-Aynî'nin el-Alemü'l-Heyyib fî Şerhi'l-Kelîmi't-Tayyib Adlı Eseri Üzerine İnceleme* / İstanbul Üniversitesi.
28. Opus, Bahadır - *Ahmed b. Hanbel'in Müsned'ine Yönelik Tenkitlerin Değerlendirmesi* / Erzincan Üniversitesi.
29. Karakaş, Mücahit - *Selman el-Farisi ve Rivâyetlerinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* / Marmara Üniversitesi.
30. Karasu, Taner - *Tirmizinin Kitâbul-İleli Özelinde Hadis Metodolojisi* / Dicle Üniversitesi.
31. Aksoy, Muammer - *Hasan el-Basrî ve Hadis İlmindeki Yeri* / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
32. Durmuş, Ziya - *Kadınlarla İlgili Müttefakun Aleyh Hadislerin Kur'an'a Aykırılığı İddiasının Değerlendirilmesi* / Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.
33. Demirbaş, Muhammed Furkan Taha - *İbn Abidin'in Hadis ve Sünnet Anlayışı* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
34. Ertürk, Zekeriya - *Mehmet Medenî et-Trabzonî Efendi'nin "el-İthâfatü's Seniyye fi'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye" Adlı Eserinin Birinci Bölümünün Tahkik, Tahrir ve Tercümesi* / Bayburt Üniversitesi.
35. Baysal, Zehra - *Hız. Peygamber'in Sözsüz İletişimine Dair Hadislerin Tahrir ve Değerlendirmesi* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
36. Yavuz, İbrahim - *Şârihlerin Bakış Açısıyla Hadislerde İlim (Kütüb-i Sittet Özelinde)* / Fırat Üniversitesi.
37. Alkan, Ahmet - *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü* / Ankara Üniversitesi.
38. Abdullah, Hunar Noori - *Mütekaddim ve Muasır Hadis Âlimlerinin Tashih ve Tad'if-teki Metodu* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
39. Assil, Yaser - *Abdullah b. Abbas'ın Hadis İlmine Katkıları* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
40. Demirel, Hasan - *Bedrüddin el-Aynî ve Nuhabu'l-Efkâr Adlı Eseri* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.

41. İbrahim, Adnan Saleh - *Ahad Haberlerin Hüccet Değeri* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
42. Futsi, Ali Fuat - *İbn Şihâb ez-Zührî’nin Kaynakları (Sahih-i Buharî Çerçevesinde)* / Gümüşhane Üniversitesi.
43. Güner, Ahmed - *Üsâme bin Zeyd’in Hayatı ve Rivâyetleri* / Harran Üniversitesi.
44. İnan, Sait - *Kütüb-i Sittenin Kitabı’l-İlim Adlı Bölümlerinde Geçen Rivayetlerin Hadis Usûlüne Kaynaklığı Meselesi* / Dicle Üniversitesi.
45. Khudhur, Luqman Samad - *Nasır Subhanî’nin Hadis İlmindeki Yeri ve Görüşleri* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
46. Mudhafar, Zeyad Hamad - *İbn Hazm’a Göre Mütevatir Hadis* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

5.2.6. 2017

1. Yakar, Emine - *Mevdûdî’nin Tefhîmu’l-Kurân İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (I-II ve III. Ciltler)* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
2. Şişman, Merve - *Öldürme Emri İçeren Rivayetlerin Değerlendirilmesi* / Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.
3. Ögtem, Ramazan - *Abdülhayy el-Leknevî ve et-Ta’liku’l-Mümecced Adlı Eserinin Değerlendirilmesi* / Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.
4. Keçeli, Şeymanur - *İbnü’l-Faradî ve Târîhu Ulemâi’l- Endelüs Adlı Eserin Tanıtım ve Değerlendirmesi* / Marmara Üniversitesi.
5. Kurtuluş, Mehmet Sait - *Mübârekfûrî’nin Tuhfetü’l-Ahvezî Adlı Eserinde Aynî’ye İtirazları* / Gaziosmanpaşa Üniversitesi.
6. Erdim, Sıdika Betül – *Hadis Usûlünde Çocuk Sahâbîlerin Rivayeti Meselesi* / Fırat Üniversitesi.
7. Çimen, Abdullah - *Ravi Olarak Amr b. As ve Rivayetleri*¹⁶ / Marmara Üniversitesi.
8. Ayas, Tahir - *Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Hadisçiliği* / Uludağ Üniversitesi.
9. Bozkurt, Üsâme - *Mesrûk b. el-Ecda’ ve Hadisçiliği* / Uludağ Üniversitesi.
10. Tuncer, Muhammed - *İbn Arrâk’ın Hayatı ve Tenzîhu’ş-Şeria Adlı Eseri* / Şırnak Üniversitesi.
11. Koluman, Rahmet - *Hadis/Sünnette Araç-Amaç İlişkisi ve Araçların Değişebilirliği (Misvak Hadisleri Örneği)* / Şırnak Üniversitesi.
12. Turan, Mehmet - *İbn Hacer el-Askalanî’ye Nispet Edilen Münebbihat Adlı Eserdeki Merfu Hadislerin Değerlendirilmesi* / Dicle Üniversitesi.

16 Yayınlanmış Hali: *Amr b. As’ın Hadis Rivayetindeki Yeri*. Ankara: Nuhbe Yayınları, 2017. ISBN: 6059612081.

13. Güneş, Nebahat - *Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzil İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (Âl-i İmrân Sûresi 1-120. Ayetler)* / Fırat Üniversitesi.
14. Kaya, Hüsamettin - *"Kulun Hesaba Çekileceği İlk Ameli Namazdır"* Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili / Dicle Üniversitesi.
15. Efe, Ubeydullah - *Ehl-i Hadîs – Mu'tezile Tartışmalarında Kullanılan Tenkit Kavramları ve Delâletleri* / İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.
16. Ural, Cemal - *Ammâr b. Yâsir'in Azgın Bir Topluluk Tarafından Öldürüleceğine Dair Rivayetin Hadis Tekniği Açısından Tahlili* / Fırat Üniversitesi.
17. Toprak, Ayşegül - *Sahih-i Buhârî'de Temrîz Sığasıyla Aktarılan Mu'allak Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* / Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.
18. Özsoy, Adem - *Ebü Üseyd Mâlik b. Rebîa'nın Hayatı ve Rivayetleri* / Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.
19. Hammuda, Ali Mohamed Albashir - *El-İstidlâl bi's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Fetavâ Ulamai Libya (Fetavâ eş-Şeyhayn Kirriv ve el-Lebîdî Nemûzecen) Libya Âlimlerinin Fetvalarında Sünnet ile İstidlâl (Şeyh Muhammed Kirriv ve Miftah el-Lebîdî Örneği)* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
20. Tahtacı, Hakan - *Kemalpaşazâde'nin Risâle-i Münîra İsimli Eserindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi* / Süleyman Demirel Üniversitesi.
21. Sağlam, Fahri - *Hiz. Ömer'in Hadis Anlayışı* / Aksaray Üniversitesi.
22. Aslan, Hasan - *Hadis Literatüründe Fedâilü's-Sahâbe Türü Kaynaklar ve Nesâî'nin "Fedâilü's-Sahâbe'si"* / Şırnak Üniversitesi.
23. Çıklaçiftci, Mustafa - *M. Zeki Duman'ın Beyânu'l-Hak İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi* / Erciyes Üniversitesi.
24. Alan, Müjdat - *İbn Teymiyye'nin "Şerhu Hadîsi'n-Nüzûl" Adlı Eseri Bağlamında Hadis Yorumculuğu* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
25. Karadeniz, Hatice - *Hadis İlminde Münker Hadis Kavramı* / Yalova Üniversitesi.
26. Kılıç, Zülal - *Hadîs Tarihindeki Yeri Bağlamında Kâdî İyâz'ın Hadîs Usûlü Anlayışı* / Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
27. Gökmen, Osman - *Hadislerde Yahudilerin Özellikleri (Sahih-i Buhârî ve Sahih-i Müslim Özelinde)* / Erzincan Üniversitesi.
28. Bapir, Dilshad Shamsalddin - *Hâkim en-Nisâbü'rî'nin el-Müstedrek Adlı Eserindeki Elh-i Beyt'in Faziletine Dair Hadislerin Değerlendirilmesi (Hz. Ali Örneği)* / Bingöl Üniversitesi.
29. Alrahman, Bahaalddin Raouf - *İbn Hibbân ve Kitâbu'l-Mecrûhîn Adlı Eserindeki Yöntemi* / Bingöl Üniversitesi.
30. Dalatı, Abdulkarim - *el-İmam Abdulhay el-Leknevi ve Cuhuduhu fi's-Sünneti'n-Nebeviyye* / Bingöl Üniversitesi.

31. Sıcak, Hüseyin - *el-Erbeun el-Acluniyye’nin Metin Tercümesi, Tahric ve Rivayetlerinin Değerlendirilmesi* / Kastamonu Üniversitesi.
32. Bektaş, Hami - *Abdullah b. Mes’ûd ve Sünnet Anlayışı* / Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
33. Güler, Mehmet - *H. Peygamber’in Olağandışı Hallerdeki Uygulama ve Tavsiyeleri ile İlgili Rivayetlerin Tahric ve Tahlili* / Erciyes Üniversitesi.
34. Kalender, Yener - *Ebû Saïd el-Hudrî’nin Hayatı ve Hadis Rivâyetindeki Yeri* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
35. Köstü, Ayşegül - *İmâm Nevevî’nin Kırk Hadis Adlı Eserinde Değerler Eğitimi* / Kilis 7 Aralık Üniversitesi.
36. Ayhan, İbrahim - *Seyda Molla Hâlit Korkusuz ve el-Hadîsus’s-Sahîh Adlı Eseri* / Dicle Üniversitesi.
37. Urgancı, İbrahim - *et-Ta’lîku’s-Sabîh Özelinde Muhammed İdris el-Kandehlevî’nin Hadis Şerhçiliği* / Marmara Üniversitesi.
38. Gökdoğan (Büke), Merve - *Kanın Abdesti Bozması Meselesi (Dört Büyük Mezhebin Delil Getirdiği Rivayetler)* / Ankara Üniversitesi.
39. Mermertaş, Yusuf Ziya - *Şebbir Ahmed Osmani ve Fethü’l-Mülhim’deki Şerh Metodu* / Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
40. Taşkın, Kemal - *Tevessül, İstiğase ve Teberrük Hadisleri* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
41. Yağcı, Hızır - *Hayreddin Hızır Atûfî’nin “Keşfü’l-Meşârik” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* / Sakarya Üniversitesi.
42. Araboğa, Mahir - *Ziyâeddin el-Makdisî ve Eseri el-Ehâdisü’l-Muhtâre* / Bingöl Üniversitesi.
43. Kocaman, Tuğba - *Kadınlar Hakkında “Aklın ve Dinin Noksanlığı” Nitelemesini İçeren Hadisin Tahrici Tenkidi ve Değerlendirilmesi* / Marmara Üniversitesi.
44. Yılmaz, Mehmet Nedim - *İbn Ebu Asım’ın Hayatı Kişiliği Eserleri ve Kitabı’l-Âhâd ve’l-Mesânî Bağlamında Hadisçiliği* / Şırnak Üniversitesi.
45. Karakaya, Zühal - *Cerh Lafzı Olarak Metrûk ve Metrûkü’l-Hadîs - Ebû Dâvûd’un Süneni Örneği* / Yalova Üniversitesi.
46. Oral, Mustafa - *Hatib el-Bağdâdî’nin Târîhu Bağdâd Adlı Eseri Çerçevesinde Bağdat’ta Hadis Öğrenim ve Öğretimi (Kuruluşundan Hicrî 3. Asrın Sonuna Kadar)* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
47. Koyuncu, Emetullah - *H. Peygamber’in Ramazan Dışında Tuttuğu ve Tavsiye Ettiği Oruçlarla İlgili Rivayetlerin Tahlili* / Harran Üniversitesi.
48. Yüksel, Furkan - *Tâvûs b. Keysân ve Hadis İlmindeki Yeri* / Marmara Üniversitesi.
49. Yıldız, Oğuzhan - *Tirmizî’nin Cami’inde Fikhü’l-Hadîs ve Fakih Muhaddisler* / İstanbul Üniversitesi.

50. Şagale, Abdulkadir - *Muhammed el-Medenî (1200/1786)'nin "el-İthâfâtü's-Seniyye fî'l-Ahâdisi'l-Kudsiyye" Adlı Eserinin Tahkiki* / Gaziantep Üniversitesi.
51. Şahin, Recai - *Hadislerde Dünyevileşme ve Tamahkârlık* / Iğdır Üniversitesi.
52. Koç, Osman - *Sahihayn'de Geçen Benî İsrâîl ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi* / Aksaray Üniversitesi.
53. Khdir, İbrahim Mohammed Amin - *Mütekaddim ve Müteahhir Alimlerin Sahih-i Buhârî Eleştirisi: Darekutnî ve Ebû Reyze Örneği (Karşılaştırmalı Hadis İlmi Araştırması)* / Bingöl Üniversitesi.
54. Kabakoz, Muhammed - *İlk Defa Hadislerde Geçen ve Hz. Peygamber Tarafından Özel Anlamda Kullanılan Kelimeler ve Deyimler* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
55. Öz, Abdulhekim - *Rivayetler Işığında Talak* / Ankara Üniversitesi.
56. Ahmed, Shorsh Omer - *Hadis İlminde Suâlât Kitaplarının Önemi* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
57. İsmail, İhsan İbrahim - *Kürt Alimlerin Sahihayn Üzerine Yaptıkları Çalışmalar* / Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
58. Al-Tabbakh, Anas - *Hadis İlim Hizmetinde Teknolojiden Faydalanma* / Bingöl Üniversitesi.
59. Dehmane, El Havedh - *Yûsuf Efendizâde Abdullah Hilmi Efendi'nin (Ö. 1167/1754) "Necâhu'l-Kârî li-Sahîhi'l-Buhârî" Adlı Eserinin Tahkiki (İlk Yüz Varak)* / Necmettin Erbakan Üniversitesi.
60. Alhussein, Ahmad Almohamad - *Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Ubeydullah-Nafi-İbn Ömer Tarihiyle Gelen Rivayetlerin Tedkiki* / Gümüşhane Üniversitesi.
61. Aladağ, Şerif - *Hâris el-Muhâsibî'nin er-Riâye li-Hukûkîllâh Adlı Eserinde Geçen Merfû Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi* / Kafkas Üniversitesi.
62. Acaroğlu, Yunus Emre - *Leknevî ve İhtilâfu'l-Hadis (İmâmu-Kelâm fîmâ Yeteallaku bi'l-Kirâati Halfe'l-İmâm Risâlesi Bağlamında Bir Uygulama)* / Süleyman Demirel Üniversitesi.

Kaynakça

- Coşkun, Selçuk. "Usûlü'd-Dîn ve Dâru'l-Ulûm Fakültelerinde Hadîs Sahasında Yapılmış Doktora Tezleri." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1997): 411-438.
- Çakan, İ. Lütfi. "1876-1976 Arası Türkiye'de Hadîs Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar)." *İslâm Medeniyeti Mecmuası [İslâm Medeniyeti]*, 4/3 (1980): 33-55.
- Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker, Esra Karayel Muhacir. *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu III (1953-2015)*. Ankara: İSAM Yay, 2017.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Anadolu'da Hadis Tarihine İlişkin Çalışmalar Üzerine." *Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler Sempozyumu Kitabı* içinde. Bu bildiri 30 Nisan-1 Mayıs 2011 tarihleri arasında Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler Sempozyumu'nda sunulmuştur. (Çankırı, 2011): 311-323.

- Özkan, Halit. "Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları: Bir Hasıla." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/21 (2013): 9-39.
- Topgöl, M. Enes. "Türkiye’de Şia ile İlgili Hadis Çalışmalarının Seyri." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/21 (2013): 333-366.
- Usta, İbrahim. "Cumhuriyet Türkiye’sinde Hadis Çalışmaları ve Ankara Okulu." *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/6 (2013): 91-100.
- Ünal, Yavuz. *Cumhuriyet Türkiye’si Hadis Çalışmaları (1920-1997)*. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Ünal, Yavuz. "Cumhuriyet Dönemindeki Hadis Çalışmalarının Serencamı." *İslamî İlimler Dergisi*, 2/2 (2007): 229-248.
- Ünal, Yavuz. "Cumhuriyet Türkiye’si Hadis Çalışmaları Üzerine." *İslâmî Araştırmalar*, 10/1-2-3 (1997): 174-177.
- Yazıcı, Mahmut. "İlahiyat Fakültelerinde Sahâbîlerle İlgili Tamamlanmış Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Üzerine Bir İnceleme." *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, XVIII/59 (2014): 457-488.
- Yılmazörnek, Betül. "Türkiye’de Hadis Usûlü Alanında Hazırlanan Tezler -Bir Liste Çalışması-." *Hadis Tetkikleri Dergisi*, XII/1 (2014): 103-130.

İnternet Siteleri

www.isam.org.tr

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>

Karahanlılar Devrinde Yetiştirilmiş Orta Asya Fukahası ve Onların İdaredeki Yeri

Öz: Dünya hukuk sistemlerinin büyük bir dönüşüm geçirmesinde, İslam Hukukunun payı olduğu bilinmektedir. İslam Hukukunun da kendi içinden Arap-Fars-Türk şeklinde üç kola ayrıldığı, bunlardan akıl-nass ilişkisini isabetli değerlendiren Türk ekolünün esas köşe taşı oluşturduğu ve onu da Orta Asya fıkıh ekolünün şekillendirdiği söylenebilir. Orta Asya fıkıh ekolü içerisinde de özellikle Karahanlılar dönemi, fıkıhın bu bölgede zirve yaptığı bir dönem olarak kabul edilebilir. Bu makalemizde Karahanlılar devletinin kısa tarihi, kaynaklarda Karahanlılar devrinde yetiştirilmiş olan fukahanın isimlerinin tespiti, meşhur fukahadan bazılarının eserleriyle birlikte kısaca tanıtımı, fukahanın (alimler) idaredeki yeri vb. konuları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Karahanlılar, Orta Asya, Fakih, Alim.

Ayrıtmamat
KARIEV** 

Central Asian Fuqakhas Educated in Karakhanids Period and Their Effect in Administration

Abstract: It's obvious that the world's law systems are undergoing a major transformation, of course Islamic Law is contributed to all these law systems. However, the main cornerstone of the Turkish school, which is the Islamic Law itself, is mainly divided into three schools of the Arabian-Persian-Turkish and the well-established relations between reason and nass are in fact constituting the Central Asian fiqh school. The Central Asian fiqh school, especially Karakhaned period, was the main process of fiqh to the summit in this region. In this article we will discuss on the short history of the Karakhaned state, and the identification of the names of the fuqakha who were raised in the Karakhaned period in the classical sources, the brief conversation of some of the famous fuqakha, the administrative position of fuqakha in the administrative structure.

Keywords: Karakhanids, Central Asia, Faqih, Alim.

* Dr., Öğretim Görevlisi. Kırgız-Türk "Manas" Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslami Bilimler Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı. E-Posta: k.aytmamat@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8976-3685>

Giriş

Hız. Peygamber (s.a.v.) döneminde esasen meselelerin reel olaylar üzerinden ele alınması,¹ bu sebeple ihtilafın fazla olmayışı² ve hükmü sadece onun vermesi, tedricilik konusunun esas alınması,³ hükümlerin sadece onun devrinde neshe-dilmesi⁴ söz konusu olmuştur.

Dört halife devrinde ise istişare esas prensip olarak kabul edilmiştir.⁵ Emeviler devrinde ise Kur'ân, Sünnet, aklın esas alınması⁶ söz konusu olmuştur. Yine bu devirde fakih sahabe ve tabiinin dünyanın her tarafına giderek ilim öğretmesi,⁷ ümmetin siyasî açıdan farklı ideolojilere intisab etmesi ve kendilerini haklı göstermek amacıyla mevzu hadisleri uydurması⁸ da aktüel konulardan olmuştur. Ayrıca hadis uydurma prosedürüne karşılık hadisleri kabul kriterlerinin ağırlaştırılması da beklenen bir tepki olarak meydana gelmiştir.⁹ Dönem ideolojilerinin ehl-i hadis ve ehl-i re'y olarak ikiye ayrılmasında da imamların ve coğrafi farklılıkların¹⁰ etkisi söz konusu olmuştur.

Fıkıh mezheplerin teşekkül süreci diyebileceğimiz II. asırdan IV. asra kadar olan süreçte mezhepler genel olarak sistematize edilmiştir.¹¹ Abbasiler döneminde Ebu Yusuf'un baş kadılık görevine getirilmesi fıkıhın devlet idaresindeki yerini göstermektedir.¹² Ayrıca bu devirde İslam dininin jeopolitik açıdan geniş haritalar elde etmesi,¹³ Arap olmayanların arasından da büyük fakihlerin çıkması,¹⁴ hadislerin tedvin edilip fukahânın fazla vakit kaybetmeden reel ve farazî meselelerle ilgilenmesi gibi konular dikkat çekmektedir. Bütün bu gelişmeler o dönemin en belirgin hususiyeti olarak kabul edilebilir.

1 Bakara, 189; Maide, 4.

2 Ahzab, 36; Necm, 3-4.

3 Furkan, 32; İsra, 106.

4 Tirmizî, "Menakib," 31; İmam Malik, Muvatta, "Kader," 3; Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal*, (Beyrut: Muesesetü'r-risale, 2010), 95.

5 Şûra, 38.

6 Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz, 2012), 150-152.

7 Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 149.

8 Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 149.

9 Vehbi Zuhayli, *el-Veciz fi usûli'l-fikh*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1990), 41-42.

10 Mustafa Ahmed Zerka, *el-Medhalü'l-fikhiyü'l-âm*, (Dimeşk: Darü'l-kalam), c. 1, 199-202.

11 Ali Bakkal, *İslam Fıkıh Mezhepleri*, 2. Baskı, (İstanbul: Rağbet, 2012), 59-183.

12 Zerka, *el-Medhalü'l-fikhiyü'l-âm*, 201.

13 Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler," *DİA*, 1988, c. 1, 31-48

14 Bu konuda Abbasiler devrinde Orta Asya, Kûfe, Endülüs, vb. bölgelere mensup meşhur simalar örnek gösterilebilir.

Mezheplerin teşekkül sürecinden itibaren Orta Asya bölgesinde de, esasen Kûfe okuluna dayanan yeni bir ekol teşekkül etmiştir. Bu mektebin tarihi Buhara Fet-hi'nden sonra İslam dininin Orta Asya'ya girmesinden hemen sonraki Emevîlerin son dönemine kadar uzanmaktadır. Abbasiler devrinde ise bu bölge sadece fıkıh ilmi açısından değil, bütün İslamî ilimler açısından yeni gelişmelerin yaşandığı dönem olmuştur. Ayrıca bu dönemde idarî sistem İslamî prensipler çerçevesinde tesis edilmiştir.

Abbasiler döneminden Samaniler devrine kadarki zaman dilimi *Orta Asya Fıkıh Eko-lünün* teşekkül ettiği, başka ekoller tarafından tanındığı, Karahanlılar dönemindeki büyük fikhî gelişmelerin alt yapısının atıldığı dönem olmuştur. Karahanlılar döneminin sadece Orta Asya fıkıh ekolü tarihinde değil, aslında Hanefî fıkıh tarihinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Bu konuları ileriki başlıklarda daha detaylı bir şekilde ele alacağız. Konu başlığımızı "*Karahanlılar Devrinde Yetiştirilmiş Orta Asya Fuka-hası ve Onların İdarededeki Yeri*" şeklinde belirtsek de, makalemiz sadece kaynaklarda adı geçen ve eser sahibi olan meşhur fukahayla sınırlandırılacaktır.

1. Karahanlılar Devletinin Tarihçesi

Meşhur Kırgız tarihçisi Soltonoev'e göre Karahanlılar soy itibariyle Türk hanedanındandır. Ancak hanedanın hangi koluna mensup olduğu tartışmalıdır. Karahanlılar Devletinin alt yapısı Kül Bilge Kadir Han (840 - 893), Bazır Arslan Han (893-924), Abdülkerim Satuk Buğra Han (924-955) gibi şahısların döneminde gerçekleşmiştir. Daha sonraki dönemlerde kırka yakın padişaha şahitlik eden padişah tahtı doğu ve batı olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Doğu Karahanlılar günümüz Kırgızistan'ının Çüy ilindeki Tokmok şehrini ve Doğu Türkistan'daki Kaşgar şehrini başkent edinmiştir. Batı Karahanlılar Devletinin başkenti ise Semerkant şehri olmuştur.

Karahanlılar Devleti ilk Türk İslam Devleti olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle devletin idarî yapısının İslam esaslarına dayandırılmasına, özellikle Türk ulusunun birleştirici noktası olmasına, hatta daha sonraki tarihinin İslamî esaslara göre yazılmasına, yerli Türk halklarına ait bilgilerin Arapça yazılarak diğer Müslüman alemine kazandırılmasına aracı olmuştur. Bu konuda Yusuf Balasagun'un *Kutad-gu Bilig* eseri örnek gösterilebilir. Yani Karahanlılar devri yerli Türk halkına ait kül-tür ve medeniyetin Arap dünyasına sirayet etmesinde, bir de İslam medeniyeti, İslam kültürü, İslamî ilimler, tarih, vb. birikimin Türk âlemine girdirilmesinde de çok önemli bir medeniyet ve ilim köprüsü olmuştur adeta.¹⁵

15 Reşat Genç, *Karahanlıların Devlet Teskilatı*, (İstanbul: 1981), 40.

Orta Asya'da İslam Hukukunun zirve yaptığı Karahanlılar Devletinin doğu kısmı III. Muhammed (1210) döneminde, batı kısmı ise Osman Han (1212) döneminde, dünya medeniyet ve kültürünü baltalayan Cengiz Han'ın istilasına maruz kalarak, günümüzde sadece tarih kitaplarında yer almaya mahkum olmuştur.¹⁶

2. Kaynaklarda Adı Geçen Karahanlılar Devri Fakihleri

Konuyla ilgili akademik çalışmaların başında Yusuf Ziya Kavakçı'nın *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslam Hukukçuları*, Zhanat Makhasheva'nın *"Karahanlılar Devri İslam Hukukçusu Burhanuddin el-Merginani ve el-Hidaye İsimli Eserinin Değerlendirilmesi"* başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Hayrettin Karaman'ın *İslam Hukuk Tarihi*, Ahmet Özel'in *Hanefi Fıkıh Alimleri* gibi eserler yer almaktadır ve yeri geldiğinde bunları birinci derecedeki kaynak olarak kullanacağız. Ayrıca biz bu kısımda öncelikle fukahanın tam ismini vermeyi, kaynaklardaki isminin ise altını çizme metodunu esas alacağız.

Karahanlılar devrinde yetişmiş alimleri Kasım b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali b. İsmail el-Kaffâl eş-Şâşî Ebû'l-Hasen (ö. 1010),¹⁷ Muhammed b. Ahmed b. Mahmud Ebü Cafer en-Nesefî (ö. 1023),¹⁸ Hüseyn b. Hızır b. Muhammed b. Yusuf el-Kâdî en-Nesefî (ö. 1032),¹⁹ Ebu Zeyd Abdillâh b. Ömer b. İsa el-Kâdî ed-Deb-bûsî (ö. 1038),²⁰ Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Sabatî (Ebu Nasr) el-Buhârî (ö. 1055),²¹ Ebu Muhammed Abdilaziz b. Ahmed b. Nasr b. Salih el-Halvâî (ö. 1056),²² Ebû'l-Huseyn Ali b. el-Huseyn b. Muhammed el-Kâdî es-Suğdî (ö. 1068),²³ Şey-

16 Svat Soucek, *A History of Inner Asia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 316-318.

17 Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin teracimü musennifi'l-kütübi'l-arabiyyati*, (Beyrut: Maktabatü'l-müsenne ve dârü ihyâü't-türâsi'l-arabî, 1957), c. 8, 119; İsmail Başa b. Muhammed el-Bağdadî, *Hadiyatü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, İstanbul, c. 1, 827; Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslam Hukukçuları*, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1976), 25.

18 Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî el-Hindî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, (Kahire: 1324), 157; Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakati'l-hanefiyye*, (Haydarabad: 1332), c. 2, 24-25; el-Bağdadî, *Hadiyatü'l-ârifin*, c. 2, 62.

19 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 66; Hayrüddin Zirikli, *el-A'lam: Kamusu't-Teracim el-Eşhar er-ricâl ve'n-nisa min'l-arabi ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn*, 1954-1959, c. 2, 255.

20 Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 6, 96; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109; Kasım b. Abdillâh es-Sûdûnî İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcîm fi tabakâti'l-hanefiyye*, (Bagdad: Matbatü'l-âni, 1962), 27, 64.

21 Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 1, 283.

22 Zirikli, *el-A'lam*, c. 4, 136; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 95; el-Bağdadî, *Hadiyatü'l-ârifin*, c. 1, 577-578; Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 318.

23 Taşköprüzâde, *Tabakat*, 73; Carl Brockelman, *GAL*, c. 1, 737; Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 361; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcîm*, 32.

hülislam Ebu Nasr Ahmed b. Mansur el-Kâdî el-Mutahharî el-İsbicâbî (ö. 1087),²⁴ Fahrülislam Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdilkerim b. Musa b. İsa b. Mucahid en-Neseî el-Bezdevî Ebü'l-Usr (ö. 1089),²⁵ Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Hasan el-Buhârî el-Hâherzâde (ö. 1041),²⁶ Şemsüleimme Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Ebi's-Sehl es-Serahsî (ö. 1090),²⁷ Ebu Bekr Muhammed b. Ali b. Hamid eş-Şâî (ö. 1092),²⁸ el-Bezdevî Ebü'l-Yüsr el-Kâdî es-Sadr Muhammed b. Huseyn b. Abdilkarim b. Musa b. Mucahid en-Neseî (ö. 1100),²⁹ Ahmed b. Abdirrahman b. İshak b. Ahmed b. Abdillâh Cemalüddin Ebu Nasr er-Ridgamunî el-Buhârî (ö. 1100),³⁰ Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim b. Muhammed el-Hasirî (ö. 1107),³¹ Ali b. Abdilaziz b. Abdirazak el-Merginanî (ö. 1112),³² Osman b. İbrahim b. Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed b. el-Fadl b. Cafer b. Raca el-Fadlî el-Buhârî (ö. 1114),³³ Ebülmuîn Maymun b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Makhulî en-Neseî (ö. 1114),³⁴ Şemsüleimme Ebü'l-Fadl Bekr b. Muhammed b. Ali b. el-Fazl b. el-Hasan ez-Zerencarî (ö. 1118),³⁵ Abdülaziz b. Osman b. İbrahim b. Muhammed b. Cafer b. Ali el-Esedî en-Neseî (ö. 1138),³⁶ es-Sadrü's-Şehid Ebu Muhammed Hüsamüddin Ömer b. Abdilaziz b. Ömer b. Ma'ze (ö. 1141),³⁷ Ebu Hafz Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail b. Muhammed b. Ali b. Lukman en-Neseî el-Mâturudî (ö. 1142),³⁸ Ebu

- 24 Kuraşı, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 127; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 42; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 2, 183.
- 25 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 124-125; Brockelman, *GAL*, c. 1, 373; Kuraşı, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 372.
- 26 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 163-164; İbn Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim*, 46.
- 27 Kuraşı, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 2, 28; Brockelman, *GAL*, c. 1, 373.
- 28 el-Bağdadî, *Hadiyatü'l-ârifin*, c. 1, 76; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 10, 314.
- 29 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 125; Kuraşı, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 2, 116, 270; *Keşfü'z-zunun*, 1587.
- 30 Kuraşı, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 73; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 23-24; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 1, 264-265.
- 31 Zirikli, *el-A'lam*, c. 6, 185; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 8, 193.
- 32 Kuraşı, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 364; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 121-123; el-Bağdadî, *Hadiyatü'l-ârifin*, c. 1, 694-695.
- 33 Kuraşı, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 344, c. 2, 334.
- 34 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 40; Zirikli, *el-A'lam*, c. 8, 301.
- 35 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 56; *Keşfü'z-zunun*, 164.
- 36 el-Bağdadî, *Hadiyatü'l-ârifin*, c. 1, 578; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 98; Kuraşı, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 319-120.
- 37 Taşköprüzâde, *Tabakat*, 93; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 149; İbn Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim*, 34, 114.
- 38 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 149-150; Kuraşı, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 94; el-Bağdadî, *Hadiyatü'l-ârifin*, c. 1, 783.

Bekr Alaüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed es-Semerkindî (ö. 1114),³⁹ Tahir b. Ahmed b. Abdırâşid İftiharüddin el-Buharî (ö. 1147),⁴⁰ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilhamid b. Hasan b. Husayn b. Hamza Ebu Hamid el-Esmandî es-Semerkindî (ö. 1157),⁴¹ Nasrüddin Ebü'l-Kasım Muhammed b. Yusuf b. Muhammed b. Ali es-Semerkindî (ö. 1161),⁴² Mahmud b. Ahmed b. es-Sadrü's-Şehid Abdülaziz b. Umar b. Mâza el-Buharî (ö. 1174),⁴³ Şerefüddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Ansarî el-Buharî (ö. 1180),⁴⁴ İmadüddin Ebi Bekr b. Muhammed Ali b. el-Fadl ez-Zerancarî el-Buharî (ö. 1188),⁴⁵ Zeynüddin Ebi Nasr Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Buharî el-Atabî (ö. 1190),⁴⁶ Alâüddin Ebi Bekr b. Mesud b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 1191),⁴⁷ Ebü'l-Mehasin Fahrüddin Kâdihan Hasan b. Mansur b. Mahmud b. Abdilaziz el-Özcendî el-Ferganî (ö. 1196),⁴⁸ Ebu Abdillâh Nasrüddin Muhammed b. Süleyman el-Üşî (ö. 1195),⁴⁹ Burhanüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcalil el-Ferganî el-Merginanî er-Rışdânî (ö. 1197),⁵⁰ Siracüddin Ebu Tahir Muhammed b. Muhammed b. Abdırâşid es-Secavendî (ö. 1200),⁵¹ Ebü'l-Mehasin Zahirüddin Hasan b. Ali b. Abdilaziz el-Merginanî (ö. 1203),⁵² Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Halid Ebi Abdillâh el-Üşî (ö. 1216)⁵³ şeklinde sıralamamız mümkündür.

- 39 Taşköprüzâde, *Tabakat*, 85; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 8, 228.
- 40 Kuraşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 265; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 5, 32; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 84.
- 41 Kuraşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 2, 74-75; el-Bağdadî, *Hadiyatü'l-ârifin*, c. 2, 92.
- 42 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 219-220; Kuraşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 2, 147; Zirikli, *el-A'lam*, c. 8, 22-23.
- 43 Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 12, 146; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 52, 144; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 205-206.
- 44 Zirikli, *el-A'lam*, c. 5, 223; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 7, 316; Taşköprüzâde, *Tabakat*, 99.
- 45 Taşköprüzâde, *Tabakat*, 98; Kuraşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 388; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 7, 279.
- 46 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 36-37; Kuraşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 114; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 2, 140.
- 47 Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 3, 75-76; Kuraşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 2, 244; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 53.
- 48 Zirikli, *el-A'lam*, c. 2, 238-239; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 64-65; Ahmet Özel, "Kadihan," *DİA*, 2001, c. 24, 121-123.
- 49 Taşköprüzâde, *Tabakat*, 98; Kuraşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 2, 57.
- 50 Zirikli, *el-A'lam*, c. 5, 73; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 7, 45-46; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 141-144.
- 51 Kuraşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 2, 119. Özel'in tespitine göre bu zat 1200'den sonra vefat etmiştir. Bkz. Ahmet Özel, "Ebü Tahir Secavendi," *DİA*, 2009, c. 36, 266-268.
- 52 Brockelman, *GAL*, c. 1, 378; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 3, 263.
- 53 Kuraşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 2, 17-18; el-Bağdadî, *Hadiyatü'l-ârifin*, c. 2, 84.

3. Karahanlılar Devrinde Yetiştirilmiş Ünlü Fakihler ve Eserleri

Bu alt konuyu araştırmamızın sebebi olarak, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz ulemanın tümünü araştırma imkanına sahip olmadığımızdan, onların bazılarını seçerek eskiden devam ettire geldikleri hoca-talebe ilişkisi, ilim tahsil etme usûlü, yetiştirdiği talebeler, yazmış oldukları eserleri hakkında kısa bir bilgi vererek, okuyucumuza bu verilerin yukarıdaki mezkur alimler için de geçerli olduğunu anlatmak, Karahanlılar devrinde fıkıh adına ne tür gelişmelere imza atıldığı hakkındaki bilgileri paylaşmak olacaktır.

Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa el-Kâdî ed-Debbûsî

Debbûsî 978 yılında Sabusiye'de doğmuş ve 1038 senesinde Buhara'da vefat etmiştir. Ebu Cafer b. Abdillâh el-Usturşânî'nin ve Orta Asya fıkıh ekolünün kurucusu kabul edilen Ebü Bekr el-Cassas'ın talebesi olmuştur. Debbûsî'nin talebesi Pezdevî'nin de hocasının metodunu devam ettirdiği ve kendisinden sonra gelen İbn Nuceym gibi meşhur zatlara etki ettiği bilinmektedir. Hatta İbn Nuceym aracılığı ile Mecelle'nin oluşumunda da etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴ Debbûsî'nin *Takvîmü'l-edille*, *Kitabü'l-esrar fi'l-usûl ve'l- furû*, *Kitabü tesisi'n-nazar* adlı eserleri günümüze ulaşmıştır. Yine *el-Envar fi usûli'l-fikh*, *en-Nuzûm fi'l-fetvâ*, *Şerhü câmi'l-kebir* adlı eserlerinin de olduğu ifade edilmektedir.⁵⁵

Ebu Muhammed Abdülaziz b. Ahmed b. Nasr b. Salih el-Halvâî

Halvâî, Orta Asya halkının iftiharî olan İmam Serahsî'nin hocasıdır. Bu zatın doğum tarihi konusunda yeteri kadar bilgiye sahip değiliz. Kendisi Abdullah b. Hüseyin el-Kuttâb, Ebu İshak er-Râzî, el-Kâdî Ebülhüseyin el-Hidr en-Nesefî gibi birçok alim ve fukahadan ders almıştır. Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî başta olmak üzere Orta Asya fukahasının birçoğuna hocalık yapmıştır. Meselede müçtehit olarak tanınan Halvâî 1056 senesinde vefat etmiştir.⁵⁶

54 Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 6, 96; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109; İbn Kutluboğa, *Tâcû't-terâcim*, 27, 64; Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 339; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 49-50.

55 Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 339; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109; Brockelman, *GAL*, c. 1, 175; Katip Çelebi Hacı Halife Mustafa b. Abdullâh, Tsh. M. Şerefettin Yalıtaya, Kilisli Rifat Bilge, *Keşfü'z-zünun an esami'l-kütübi ve'l-fünun*, TIP 3. bs., (Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye ve'l-ca'ferî et-Tibrizî, 1967), 196, 568.

56 Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Basmacılık, 2012), 248. Zirikli, *el-A'lam*, c. 4, 136; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 95; el-Bağdadî, *Hadiyatü'l-ârifin*, c. 1, 577-578; Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 318.

Günümüze ulaşan eserleri arasında *Muntahab fi'l-fetava* adlı eseri yer almaktadır. Sadece adı zikredilen *el-Mebсут*, *el-Basît fi ilmi's-şurut*, *Kitabü'l-kesb* gibi eserlerinin olduğu da söylenilir.⁵⁷

Şemsüleimme Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Ebi's-Sehl es-Serahsî

Serahsî 1009 senesinde doğdu. Dönemin meşhur el-Halvâî ve es-Sugdî gibi fukahasından ders aldı ve Muhammed b. İbrahim el-Hâsiri ve Ebü Amr Osman b. Ali b. Muhammed el-Beykendî gibi talebeler yetiştirdi. Dönemin siyasî oyunlarıyla ilmi ve kişiliği ile uzun müddet mücadele etti. Uzun ve verimli bir hayat yaşayan Serahsî 1090 senesinde vefat etmiştir.⁵⁸ Serahsî'nin kaleme aldığı pek kıymetli eserler, Hanefî muhitinde geniş etkiye sahiptir. Eserleri *Kitabü'l-mebсут*, *el-Usûl*, *ez-Ziyadat*, *Şerhü cami'l-kebir ve sagir*, *Şerhü siyeri'l-kebir*, *Şerhü'l-muhtasar fi'l-fikh*'tır.

Ebu Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed es-Semerkindî

Fıkıh ilmini Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'den almış, Ebü'l-Mecali Muhammed ve Hüsnüddin en-Nesefî gibi talebelere ders vermiş, 1114 yılında da vefat etmiştir.⁵⁹ Kendisinin *Tuhfetü'l-fukâha*, *Mizanü'l-usûl fi netaici'l-ukûl*, *el-Lübab fi'l-usûl*, *ez-Ziyadat* gibi eserleri vardır.⁶⁰

Alâüddin Ebi Bekr b. Mesud b. Ahmed el-Kâsânî

Yukarıda zikrettiğimiz Alâüddin es-Semerkindî aslında Kâsânî'nin hem hocası hem kayınpederidir. Kâsânî'nin doğum senesi konusunda net bilgiye sahip değiliz. Sadece 1191 senesinde vefat ettiğini biliyoruz. Kendisinin Halep'teki *Halaviyye Medresesinde* uzun süre hocalık yaptığı söylenir. Kâsânî kayınpederinin *Tuhfetü'l-fukâha* adlı eserini *Bedaiü's-sanai' fi tertibi's-şerai* adıyla çok sistematik bir şekilde şerh etmiştir. Bu eser Hanefî mezhebindeki en sistematik bir kitap olarak kabul edilmiştir.⁶¹

57 *Keşfü'z-zunun*, 1580, 1224; el-Bağdadî, *Hadiyatü'l-ârifin*, c. 1, 578; Zirikli, *el-A'lam*, c. 4, 136-137.

58 Kuraşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 2, 28; Brockelman, *GAL*, c. 1, 373.

59 Taşköprüzâde, *Tabakat*, 85; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 8, 228.

60 Brockelman, *GAL*, c. 1, 374; el-Bağdadî, *Hadiyatü'l-ârifin*, c. 2, 90;

61 Kavakçı, *XI. ve XII. asırlarda Karahanlılar devrinde*, 124; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 3, 75-76; Kuraşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 2, 244; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 53.

Ebülmehasin Fahrüddin Kâdihan Hasan b. Mansur b. Mahmud b. Abdülaziz el-Özcendî el-Ferganî

Kâdihan başta Ebü İshak İbrahim b. İsmail es-Seffar (ö. 1139) ve Nizamüddin Ebü İshak el-Merginanî (ö. 1132) olmak üzere yine birçok alimden ders almıştır. Kısaca hocalarının ilim silsilesi İmam Muhammed'e kadar uzanmaktadır. Ayrıca Muhammed b. Abdissettar el-Kerderî (ö. 1238) ve Cemalüddin Ebü'l-Mehamid Mahmud el-Hasirî (ö. 1238) gibi öğrencileri olmuştur. Kâdihan 1196 yılında da vefat etmiştir. Onun günümüze kadar ulaşmış eserleri arasında *el-Fetâva*, *Mesâil-i'l-gurûr*, *Şerhü'z-ziyadat* eserleri yer alırken, sadece isimleri ona nisbet edilen *el-Emâlî*, *el-Mahâzir*, *Şerhü edebi'l-kâdî*, *Şerhü câmi'l-kebir*, *el-Vâkiat* adlı eserleri de kaynaklarda yer almaktadır. Eserlerinin içinden özellikle *Fetâvâsı*, Hanefî mezhebine göre hüküm veren her kâdî ve müftünün müraacat kaynağı olmuştur.⁶²

Burhanüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcalil el-Ferganî el-Merginanî er-Rişdânî

Burhanüddin Merginânî alimler ailesinden gelmektedir ve dedesi İmam Serah-sî'den ders almıştır. Kendisi de Necmüddin Ebü Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 1142), Osman el-Beykendî (ö. ?), Sadrüşşehid Ömer (ö. 1141) gibi fukahadan ders almıştır. Burhanüddin Mergimânî uzun süre ders halkalarının devam ettirmesi sonucunda Şemsüleimme Abdüssettar (ö. 1244) ve Mahmud b. Huseyn el-Usturşanî (ö. ?) gibi meşhur öğrencileri yetiştirmiştir. Kendisi 1197 senesinde de vefat etmiştir.⁶³ Burhanüddin Merginânî'nin *Bidâyatü'l-mübtedî*, *el-Hidâye*, *Kifâ-yetü'l-müntehâ*, *Muhtasarü'l-fetâvâ*, *Muhtaratü'n-nevazil*, *et-Tecnis ve'l-mezid* gibi eserleri mevcuttur. Bu eserlerinin içinden özellikle *el-Hidaye* eseri bütün Hanefî mezhebinde çok büyük otorite kazanmıştır. Önemine binaen medreselerde son dönemlere kadar ders kitabı olarak okutulmuştur. Aynı eser bugün de Orta Asya medreselerinde ders kitabı olarak da okutulmaktadır. Bu nedenle kitabın Farsça, İngilizce, Rusça'ya tercüme edildiği de müşahade edilmiştir.⁶⁴

62 Zirikli, *el-A'lam*, c. 2, 238-239; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 64-65; Kuraşı, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. 1, 205; Ahmet Özel, "Kâdihân," *DİA*, 2001, c. 24, 121-123; "Kerderî Şemsüleimme," *DİA*, 2002, c. 25, 276-277; İlyas Üzümlü, "Saffar Ebu İshak," *DİA*, 2008, c. 35, 462-463; Zaylabidin Acimamatov, *Ebu Hanife ve Fergana Vadisindeki Etkisi*, (Ankara: Doktora Tezi, 2005), 119; Cengiz Kallek, "Hasirî Mahmud b. Ahmed," *DİA*, 1997, c. 16, 383; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 85-86.

63 Karaman, 249; Zirikli, *el-A'lam*, c. 5, 73; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 7, 45-46; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 141-144.

64 Çelebi, 227-228; Zirikli, *el-A'lam*, c. 5, 73; el-Bağdadî, *Hadiyatü'l-ârifin*, c. 1, 702; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 7, 45-46; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 141-144; Ayşe Hümeysra Aslantürk, "Nesefî, Necmeddin," 2006, c. 32, 571-573; Ahmet Özel, "Sadrüşşehid," *DİA*, 2008, c. 35, 425-427.

4. Hanlığın İdarî Yapısı ve Fakihlerin (Alimler) İdaredeki Yeri

Orta Asya'ya İslam'ın gelişi ile birlikte yerli idarî sistemde birçok değişiklikler meydana gelmiştir. Önceden bölgede Türk ve Fars idarî sistemine dayanan “*pa-dişah*,” “*hâkim*,” “*aksakallar keneşi (meclisi)*,” “*aksakal*” şeklindeki idarî sistemi uygulanıyordu. Emevîler ve Abbasîler döneminde de bu sistem çok fazla değişikliğe maruz kalmadan devam ettirilmiştir.⁶⁵

Samanîler devrinde (874 yılından 999 yılına kadar) Buhara şehri 892-907 seneleri arasında devletin merkezi oldu. Sâmânîler döneminde Buhara kendi tarihinin en parlak dönemini yaşadı, büyük bir idarî ve kültürel merkez haline geldi. Bunun neticesinde devletin yapısı “*saray*” ve “*dîvânlar*” şeklinde iki ayaklı sistem üzerine bina edilmiş ve en başta emir yer almıştır. Emir'in oturduğu sarayda (dargoh) “*sâhib-i haras*,” “*baş hâcib*,” “*vekil*,” “*emîr-i haras*” kurumları bulunuyordu.⁶⁶

Ayrıca Usta'ya göre idarî sistem içerisinde “*Dîvân-ı Vezâret*,” “*Dîvân-ı İstîfâ*,” “*Dîvân-ı Resâil*,” “*Dîvân-ı Şurta*,” “*Dîvân-ı Muhtesib*,” “*Dîvân-ı İşrâf*,” “*Dîvân-ı Evkâf*,” “*Dîvân-ı Kazâ*,” “*Dîvân-ı Emlâk-i Hâssa*,” “*Dîvân-ı Berîd*,” “*Dîvân-ı Arzı-Ceyş*” gibi divanlar da yer alıyordu. Bu kurumlarda kullanılan resmî dil Arapça olmuştur.⁶⁷

Sâmânîler devrinde tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, tasavvuf, tıp, felsefe, tarih, astronomi ve matematik gibi alanlarda büyük gelişmeler elde edilmiştir. Ayrıca meşhur Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Hâkim eş-Şehîd, Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Abdullâh b. Ahmed Kaffâl es-Sagîr gibi fakihler bu devirde yetişmiştir.⁶⁸

Sâmânîlerden sonra kurulan Karahanlılar Devleti (840-1212)⁶⁹ İslâm dininin Orta Asya'da hızla yükselmesine, çok sayıda âlimlerin yetişmesine, dinî nitelikli eserlerin çokça yazılmasına, İslâm ahkâmının idarî alanda tatbik edilmesine, kısaca her açıdan gelişme göstermesine beşiklik eden bir devlet olmuştur.⁷⁰

65 Ramazan Şeşen, “Buhara,” *DİA*, c. 6, 363.

66 N. A. Abdurahimova-M. İsakova- Z. M. Suleymanova, *Davlat Muassasalari Tarixi*, (Taşkent: Sharq Neşriyat, 2007).

67 Aydın Usta, “Sâmânîler,” *DİA*, c. 36, 66.

68 Usta, “Sâmânîler,” *DİA*, c. 36, 67.

69 Özeydin, “Karahanlılar,” *DİA*, c. 24, 404

70 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mahmut Kaşgarî, *Divanü lügati't-türk*, (Almatı: Hant, 1997); Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, 3. Baskı, çev. Reşit Rahmeti Arat, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985); Edip Ahmed Yükneci, *Atabatü'l-hakâik*, çev. Reşit Rahmeti Arat, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1951); Y. Anat, A. Almaz, *Karahanlılar Tarihi*, (İstanbul: Oku Yayınları, 2003); R. Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2002); Ö. Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, 2. Baskı, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007); Abdurahimova-İsakova-Suleymanova, 19-20; Abdülkerim Özeydin-Necmettin Hacıeminoğlu-Ara Altun, “Karahanlılar,” *DİA*, c. 24, 404-414.

Karahanlılarda devlet başkanına “*hakan*” ismi verilmiş, kendisi bölgelere “*elig-hanları*” (*vâli-hâkim*) tayin ederek, bu şekilde bölgedeki idarî kontrolü sağlamıştır. Karahanlılarda hakanın gözetimindeki baş vezire bağlı “*maliye*,” “*haberleşme*,” “*sağlık*,” “*özel kalemlik*,” “*muhtesiblik*,” “*vakıf*,” “*kazâ*” divânları faaliyet göstermiştir.⁷¹

Yûsuf Has Hâcib’in “*Beylik ve ululuk (hükümdarlık) çok iyi bir şeydir, fakat daha iyi olan kanundur. Ama asıl önemli olan da, kanunu eşit tatbik etmektir*”⁷² şeklindeki ifadesi, eserin o devirde yazıldığını dikkate alırsak, örfî hukuk konusunda yetkili olan Hâcib’in devletin yasama ve yürütme organlarının arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.⁷³ Kaynaklarda Şemsülmülûk Han’ın (1068-1080)⁷⁴ kardeşi Ebû Şûrâ Hızır b. İbrahim’in (1080-1089)⁷⁵ zamanında Ebû Nasr Ahmed b. Süleyman b. Nasr b. Hatem b. Ali el-Hasan el-Kâsânî’nin de Semerkant şehrinin kâdî’l-kudatlık görevini yürüttüğü kaydedilmiştir.⁷⁶

Devletin yargı kurumlarında “*kâdî’l-kudat*,” “*kâdî’l-asker*,” “*kâdî*” gibi resmî unvanlar olmuştur.⁷⁷ Orta Asya hukuk tarihi araştırmacısı Obidov-Buhara, Semerkant, Kâsan, Özkent, Merginân gibi şehirlerinde görevde bulunan kâdîların Hanefî mezhebi çerçevesinde iş yürüttüklerini dile getirmiştir.⁷⁸ Hatta kâdî’l-kudat ve kâdîlardan oluşan bir heyetin, Tamgaç Han Ahmed b. Hızır Han’ı (1080-1081) zındıklığı yüzünden, açık bir duruşmadan sonra idam ettirmesi de tarih sayfelerinde yer almıştır.⁷⁹

Karahanlılar devrinde alimlerin idarededeki yeri önemli olduğundan, elbette ki padişahlar da her zaman onları kendi yanlarına çekmiş, siyasette onların halk üzerindeki etkisini araç olarak kullanmış, onları belli makamlara tayin etmiştir. Hatta, o günün şartlarına göre sıradan medresede çalışan fakihlere aylık 300 dirhem,

71 Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, 172-182; Abdurahimova-İsakova-Suleymanova, *Davlat Muassasalari Tarixi*, 19-20; Usmonov, K. – Sodikov, M. – Burhanova, C., *Uzbekiston Tarihi*, (Taşkent: Uzbekiston Respublikasi Oliy va Urta Mahsus Talim Vazirligi, 2005), 106-109.

72 Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, 60:

73 Abdurahimova-İsakova-Suleymanova, *Davlat Muassasalari Tarixi*, 19.

74 Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, 298.

75 Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, 298.

76 Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, 182; Abdurahimova-İsakova-Suleymanova, *Davlat Muassasalari Tarixi*, 20; Özeydin, “Karahanlılar,” *DİA*, c. 24, 411.

77 Özeydin, “Karahanlılar,” *DİA*, c. 24, 411; Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, 180-182; Abdurahimova-İsakova-Suleymanova, *Davlat Muassasalari Tarixi*, 20

78 Obidov, D. S., “Pravysudie v srednjekovom Mavarannahre: Teoriya i praktika hanafitskogo vnedrevniya,” *Vestnik Tadjikskogo Gosudarstvennogo Universiteta Prava, Biznesa i Politiki*, Sayı-61, Baskı: 5, 2014, 42-43.

79 Özeydin, “Karahanlılar,” *DİA*, c. 24, 411; E. B. Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 1. Baskı, (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2008), 60-61; Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, 180; Özeydin, “Karahanlılar,” *DİA*, c. 24, 411.

mutasavvıflara 100 dirhem, Kur'ân hocasına 125 dirhem, muhasibe 50 dirhem gibi belli miktarlarda maaşlar tahsis edilmiştir.⁸⁰ Bu bağlamda Tamgaç Han İbrahim b. Nasr (1132-1135)⁸¹ kâdı Ebû Nasr Mansûr b. Ahmed b. İsmail'i Semerkant için sâhibü'l-mezâlim ve'l-ahkâm görevine,⁸² Tamgaç Buğra Hakan Ebû Ali Hasan'ın (1158-1160) Şeyh İmam Ebû Bekr Muhammed b. Abdissamed b. İsmail el-Buhârî'yi Yarkent kâdılığına,⁸³ Kâdihân olarak bilinen fıkıh âlimi İmam Fahrüddin Hasan el-Mergînânî de Tamgaç Buğra Han İbrahim b. Nasr tarafından Buhara kâdılığına tayin edilmişti.⁸⁴ Ayrıca idarede önemli yeri olan alimlerin, özellikle o devrin din alanında saygın olarak kabul edilen şeyh, imam, seyyid taifesinden olmasına özen gösteriliyordu.⁸⁵

Farklı zamanlarda Balasagun, Talas, Semerkant şehirlerini başşehir edinen Karahanlılar, Buhara ve civarındaki hâkimiyetini 1220/10 Şubat'a kadar sürdürmüştür. Bu tarihten itibaren bölge hakimiyetini Cengiz Han'a teslim etmiştir.⁸⁶ Bundan sonra da İslâm âleminde genelde İslam ilimleri, özelde fıkıh ilminde yeni fikirler üretme işi solgunlaşmış, daha çok mezhep içi muteber metinler oluşturma işine gidilmiştir. Özellikle *Muhtâr*, *Vikâye*, *Mecma'ü'l-bahreyn*, *Kenz* gibi ana metinler bu ve bundan biraz önceki devirde yazılmıştır. Ardından bunlara *Şerhü fethi'l-kadîr*, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, *Reddü'l-muhtâr*, *Fetâvâ Tâtârhanîyye* gibi şerh, hâşîye, ta'lik, fetâvâ tarzı eserler telif edilmiştir.

Sonuç

Yukarıda vermiş olduğumuz ister hanlığın tarihçesi kısmında, ister kaynaklarda ismi zikredilen sıradan ve meşhur fukahanın tespiti, ister alim ve fukahanın idarî yapıdaki konumu kısmında olsun, aslında Karahanlılar Devletinde ilmî ortamın son derece iyi olduğuna işaret etmektedir. Bunu idarecilerin âlim ve fukahaya gösterdiği saygı ve hürmetinden de anlamak mümkündür. Ayrıca Karahanlılar devri İslam dini hayatın esas noktası olan bir devir olmuştur. Yine bu dönem özel anlamda Türk ulusunun ve genel anlamda Müslümanların bir araya geldiği dönem olarak da kabul edilebilir.

80 Решат Генч, Караханиддер доорундагы медреселер, *Kırgız-Türk "Manas" Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 (2009), 82.

81 Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, 318

82 Abdurahimova-İsakova-Suleymanova, *Davlat Muassasalari Tarixi*, 20

83 Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, 180-181

84 Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, 181.

85 Abdurahimova-İsakova-Suleymanova, *Davlat Muassasalari Tarixi*, 20.

86 G. Kushenova, "Ögedey Kaan Devrinde Türkistan'da Teşkilat Yapısı," *Bilgi*, 38 (Yaz 2006), 188-189; Şeşen, "Buhara," *DİA*, c. 6, 365.

Karahanlılar devrinde fıkıh ilmi iyi bir şekilde gelişme göstermiştir. Hanefi mezhebinin birçok ilmî gelişmelere imza atmasında Karahanlılar döneminde yetişmiş olan fakih ve âlimlerin katkıları büyüktür ve bu konu önemli bir mevzudur. Çünkü onlar idarî yetkileri ve dini bilgileriyle halkın İslam ahkamı ile yaşamasına önderlik etmişlerdir. Dünya çapındaki bu kadar büyük bir zenginlik konusu olan yukarıdaki mezkur konular tam hız ilerleme gösterirken, bütün bu gelişmelere maalesef Cengiz Han'ın kılıcı ile nokta konmuştur.

Kaynakça

- Abdurahimova-M. S. İsakova- Z. M. Suleymanova. *Davlat Muassasalari Tarixi*. Taşkent: Sharq Neşriyat, 2007.
- Acimamatov, Zaylabidin. "Ebu Hanife ve Fergana Vadisindeki Etkisi." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Anat, Y., A. Almaz. *Karahanlılar Tarihi*. İstanbul: Oku Yayınları, 2003.
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra. "Nesefî, Necmeddin." *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2006.
- el-Bağdadi, İsmail Başa b. Muhammed. *Hadiyatü'l-ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. İstanbul: Maarif Yayınevi, 1955.
- Bakkal, Ali. *İslam Fıkıh Mezhepleri*. 2. Baskı. İstanbul: Rağbet, 2012.
- Brockelman, Carl. *GAL (Geshichte Der Arabischen Literatur)*. c. 1. Leiden: 1937.
- Çelebi, Katib, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, Tsh. M. Şerefettin Yalıtıkaya, Kilisli Rifat Bilge, *Keşfü'z-zünun an esamî'l-kütübi ve'l-fünun*, TIP 3. bs., Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye ve'l-ca'ferî et-Tibrîzî, 1967.
- Ekinci, E. B. *Osmanlı Hukuku*. 1. Baskı. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2008.
- Genç, Reşat. "Karahanidder doorundagı medreseler." *Kırgız-Türk "Manas" Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 (2009).
- Genç, Reşat. *Karahanlı Devlet Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2002.
- Hacip, Yusuf Has. *Kutadgu Bilig*. 3. Baskı. Çev; Reşit Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985.
- Hunkan, Ö. S. *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*. 2. Baskı. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007.
- İbn Kutluboğa, Kasım b. Abdullah es-Südüni. *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-hanefiyye*. Bağdad: Matbatü'l-âni, 1962.
- Kallek, Cengiz. "Hasîrî Mahmud b. Ahmed." *DİA*, c. 16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1997.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz, 2012.
- Kaşgarî, Mahmut. *Divanü lügati't-Türk*. Almatı: Hant, 1997.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *XI. ve XII. asırlarda Karahanlılar devrinde Mavera' al-Nahr İslam Hukukçuları*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1976.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin teracimü musennifi'l-kütübi'l-arabiyyati*, Beyrut: Maktabatü'l-müsennâ ve dârü ihyâü't-türâsi'l-arabî, 1957.

- Kuraşı, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakati'l-Hanefiyye*. Haydarabad: b.y., 1332.
- Kushenova, G. "Ögedey Kaan Devrinde Türkistan'da Teşkilat Yapısı." *Bilig*, 38 (Yaz 2006).
- el-Leknevî, el-Hindî Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*. Kahire: b.y., 1324.
- Makhasheva, Zhanat. "Karahanlılar Devri İslam Hukukçusu Burhanuddin el-Merginani ve el-Hidaye isimli Eserinin Değerlendirilmesi." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- Obidov, D. S. "Pravjsudie v srednjvekovom Mavarannahre: Teoriya i praktika hanafitskogo vnedrevniya." *Vestnik Tadjikskogo Gosudarstvennogo Universiteta Prava, Biznesa i Politiki*. 61/ 5, 2014.
- Özaydın, Abdülkerim, Necmettin Hacı Eminoglu, Ara Altun. "Karahanlılar." *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Özel, Ahmet. *Hanefi Fıkıh Alimleri*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Özel, Ahmet. "Kâdihân." *DİA*, c. 24, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Özel, Ahmet. "Kerderî Şemsüleimme." *DİA*, c. 25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2002.
- Özel, Ahmet. "Sadruşşehid." *DİA*, c. 35, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2018.
- Soucek, Svat. *A History of Inner Asia*. Cambridge: Cambridge University Press: 2000.
- Şeşen, Ramazan. "Buhara." *DİA*, c. 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 1992.
- Taşköprülü (Taşkörişâde), Ahmed b. Mustafa. *Tabakâtü'l-fukahâ*. Musul: b.y., 1961.
- Usmonov, K., M. Sodikov, C. Burhanova. *Uzbekiston Tarihi*. Taşkent: Uzbekiston Respublikasi Oliy va Urta Mahsus Talim Vazirligi, 2005.
- Usta, Aydın. "Sâmâniler." *DİA*, c. 36, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2009.
- Üzüm, İlyas. "Saffar Ebu İshak." *DİA*, c. 35, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2008.
- Yükneki, Edip Ahmed. *Atabatü'l-hakâik*, çev; Reşit Rahmeti Arat. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1951.
- Zerka, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyü'l-âm*. Dimeşk: Darü'l-Kalam, 2006.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Medhal li-dirâseti'ş-şer'i'ati'l-islâmiyye*. Bağdad: b.y., 1389/1969.
- Zirikli, Hayrüddin. *el-A'lam: Kamusu't-teracimi'l-eşharî'r-ricali ve'n-nisai mine'l-arabi ve'l-musta'ribin ve'l-musteşrikîn*. Kahire: b.y., 1954-1959.
- Zuhayli, Vehbi. *el-Veciz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1990.

الأساليب و الطرائق التربوية عند النبي صلى الله عليه وسلم

ملخص: تعد التربية منهجًا قويًا في رسالة الأنبياء وحياتهم، ولقد كان رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم داعيًا إلى الله تعالى وفق منهج تربوي حكيم قائم على أساليب تربوية مثل (اللين والحكمة والموعظة وحسن الخلق...) وطرائق تعليمية (كالحوار وضرب الأمثال والتربية العملية والمناقشة والمشاركة والتعاون...) ولم يخل هذا المنهج التربوي من أدوات التعليم ووسائله فقد استعمل النبي صلى الله عليه وسلم أدوات ووسائل تعليمية منها الفكرية المعنوية (التأمل والتصور والتخيل...) ومنها الحسية (النماذج والأشكال والمخططات...) ولم يقتصر منهج النبي صلى الله عليه وسلم على التعليم بل شمل المتعلم وخصائصه النائية والنفسية والعمرية، مما أعطى التربية تنوعاً شمل المراحل العمرية كلها (من الطفولة الأولى مروراً بالرشد حتى الكهولة)

الكلمات المفتاحية: الأساليب، الوسائل، الطرائق، التربية، النبي صلى الله عليه وسلم

Hazreti Peygamber'in Terbiye Yöntemleri

Öz: Eğitim, peygamberlerin risalet ve hayatlarında önemli bir yer tutmuştur. Örneğin Peygamber (sav) Allah Teala'ya davet ederken yumuşaklık, Hikmet, nasihat etme ve güzel ahlak gibi eğitim metodlarına ve diyalog, örneklendirme, ilmi adab, münakaşa, katılım ve yardımlaşma vb gibi eğitim yollarına uygun hikmetli bir eğitim metodu benimsemiştir. Peygamber (sav) eğitim metodları, öğretim araç gereçlerinden ve vesilelerinden ayrılmamıştır. Peygamber (sav) eğitim metodları, düşünme, canlandırma ve hayaletme gibi soyut fikir ve metotlar şekiller ve planlar gibi somut metotları gibi öğretim yollarını ve araçlarını çok kez kullanmıştır. Peygamber (sav)'in metodu sadece eğitim üzerinde de kalmamış belki öğrenciyi ve maddi manevi gelişim özelliklerini de kapsamıştır. Buna binaen eğitimi çocukluktan ta olgunluğa hatta yaşlılığa kadar insan ömrünün her mertebesine yönelik olmak üzere çeşit çeşit olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yöntemler, Metod, Araç-Gereç, Yollar, Öğretim, Peygamber (sav)

Educational Methods and Patterns of Prophet Mustafa peace be upon him

Abstract: Education is a powerful approach in the message of the prophets and their lives. The Messenger of Allah Muhammad was called to God in accordance with a wise educational approach based on educational methods such as softness, wisdom, exhortation and good character ... and educational methods such as dialogue, striking proverbs, practical education, discussion, participation and cooperation. ...) and did not prejudice this educational approach of the tools and methods of education has used the Prophet tools and means of education, including moral intellectual (meditation, visualization and imagination ...) and sensory (models, shapes and diagrams The Prophet's curriculum was not limited to education, but included the learner and its developmental, psychological and age characteristics, which gave a variety of education that included all stages of life from early childhood through rationality to adulthood.

Keywords: Prophet, Curriculum, Methods, Education, Means.

عارف جمعة
Arif
Cum'a

* دكتور، عضو هيئة التدريس في أكاديمية بشاك شهير للعلوم العربية والإسلامية في إستنبول

** Dr., İstanbul Başakşehir Arap Dili ve İslami İlimler Akademisi Öğretim Üyesi. E-Posta: aref.jomaa.1976@gmail.com - ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5880-4883

مقدمة:

إن المتتبع لمسيرة النبي صلى الله عليه وسلم يلاحظ أنه ما ترك شاردة ولا واردة تهم الإنسان وتسعده في دنياه وآخرته إلا بيّنها وقدم فيها دروساً تطبيقية، فكان لا يأمر بأمرٍ إلا كان أسبق إليه، ولا ينهى عن شيءٍ إلا كان أشد اجتناباً له. وقد شملت تعاليم النبي صلى الله عليه وسلم كل مناحي الحياة ((الاجتماعية - الاقتصادية - الأخلاقية - العبادية ...)) وإن رسالته لم تخص قومًا بعينهم بل كانت عامة شاملة لجميع الناس قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فما من أحد إلا أفاد من النبي صلى الله عليه وسلم واستقى من بحر علمه وجوده ما شاء، ومحمد صلى الله عليه وسلم كان الأول والرائد في البشر في كل علم خصّه الله به، فقد تلقى العلم عن ربه، فقال ما لم ينله بشر من قبله ولا بعده - فمن أراد أن ينهل العلم والتربية فعليه أن يأخذ علمه من المربي الأول الذي كلفه الله تعالى هذا الأمر وخصّه به.

فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢].

فالمهمة الأساسية للنبي صلى الله عليه وسلم هي التعليم والتربية، وهي تكليف من ربه ذي الجلال والإكرام، وأمر منه ليعلم الناس الكتاب والحكمة ويربي أنفسهم ويزكيها.

وروى مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله لم يعنني معنتاً ولا متعتناً ولكن بعثني معلماً ميسراً»^(١)

محمد صلى الله عليه وسلم المربي الأول في البشر :

دلّ على ذلك أمور عدة منها:

١ - تلقينه الأدب والتربية عن الله تعالى، وإن المتعلم يشرف بقدر المعلم والعلم فكيف بمن كان معلمه الله تعالى وعلمه من لدن الله العزيز الحكيم. ﴿كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]

٢ - الإرشاد التربوي الذي قدّمه النبي صلى الله عليه وسلم في حياته، وخلده القرآن الكريم والسنة النبوية وسيرته العطرة، وتناقله الصحابة ومن بعدهم إلى عصرنا فما زالت تعاليمه وتربيته سارية في

١ صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب بيان أن تخيير امرأته لا يكون طلاقاً إلا بالنية رقم الحديث ١٤٨٧.

الأمة ومؤثرة بها - فلم يترك النبي صلى الله عليه وسلم أدباً ولا مبدأً ولا طريقةً ولا تعليماً تربوياً ينفع الناس إلا ذكره وطبقه وعلمه وأمر به، - فلم تبق تعاليمه حبيسة في عقول أصحابه رضوان الله عليهم أو الكتب، بل كانت عامة شاملة تطبيقية أفاد منها الناس جميعاً.

٣- النقلة النوعية للمجتمع الجاهلي الذي كان يُعد من أردى المجتمعات خلقاً وتربيةً. والذي أضحى بالمربي الأول محمد صلى الله عليه وسلم أرقى المجتمعات وخير الأمم مطلقاً «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» [آل عمران: ١١٠] فقد نقل النبي صلى الله عليه وسلم بتربيته الحكيمة المجتمع العربي الجاهلي الذي كان لا يؤبه له إلى قمة المجتمعات، والأمثلة كثيرة ويكفي منها مثلاً أن قومه الذين كانوا يلوذون بالفرس والروم والأحباش للحماية في الجاهلية، صاروا سفراء إليهم ودعاة وملوكاً في بلادهم، وأن الحدود التي كانت لهم في الجاهلية لا تتعدى (مضاربهم)، صارت بالإسلام الأرض حيثما حلوا مكاناً لهم، واتسعت دائرة مكانهم ومكانتهم لتشمل جزيرة العرب كلها ثم لتمتد إلى أقاصي الشرق والغرب.

وذكر المستشرق إدوارد رمسي: ((لقد منح الإسلام المدنية والحضارة قوة جديدة وشجع العالم على دراسة العلوم باتساع مثناه وهكذا خرج إلى الدنيا فلاسفة وخطباء وأطباء ومؤرخون ... أمثال الجاحظ والبيروني والطبري وابن سينا وابن رشد والفارابي والغزالي وابن ماجه ... والمسلمون بلا نزاع هم مخترعو الكيمياء و أما علم الطب والصيدلة فقد حسنها تحسيناً عظيماً ... وهم مخترعو علم الجبر، ومكتشفو علم الطيران. ^(٢)

٤- الأثر التربوي الذي كان يحدثه في كل من تعلم وتربى في مدرسته فقد كان الرجل يأتي النبي صلى الله عليه وسلم فيتعلم منه الإسلام والحكمة ثم يرجع إلى قومه فيأتي بهم جميعاً مؤمنين، ومن أمثلة ذلك ما حدث مع عمرو بن معد يكرب الزبيدي رضي الله عنه سماع بظهور نبي في الحجاز فقرر أن يأتي إليه ويتحقق من أمره فأسلم ثم رجع وجاء بوفد من قومه زبيد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلموا جميعاً .

٥- التغيير التربوي الذي طال كل إنسان بعينه تربى في مدرسته صلى الله عليه وسلم فقد تغير حال كل من تفقه وتربى على يدي النبي صلى الله عليه وسلم في عصره ومن أتى بعده إلى يومنا هذا.

فمثلاً (عمر) ذاك الجاهلي الذي كان لاهياً وسكيراً قبل الإسلام لا يؤبه له - ولا يعرف خارج قومه - صار بالإسلام وعلى يدي المربي محمد صلى الله عليه وسلم عمر العبقري رضي الله عنه

رجل الدولة العظيم ورمز العدالة والحزم وسعة الأفق والفراسة، وعلى يديه هدمت أركان الظلم في عصره ((الفرس والروم)) وصار مضرب المثل والقُدوة للمسلمين في كل أنحاء العالم.

وذاك ابن مسعود راعي الإبل، الممتحن من قريش لوضاعة نسبه والمستصغر في أعين الناس لنحوله وضعف جسده، صار بالإسلام ومربيّه الأول محمد صلى الله عليه وسلم رأس الفقه الإسلامي فعلى يديه نشأت مدارس الفقه، وإن أراد الإنسان أن يتتبع حياة جميع من عاصر النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة لوجد التحول الكبير في حياتهم ولكن المجال لا يتسع للسرد.

وانتقل تأثير تربيته صلى الله عليه وسلم ليشمل أنحاء المجتمع كافة، فذاك المجتمع الذي اتسم بالأمية، والتبعية والتقوقع والخضوع للأوهام والأساطير والخرافات والعادات الجاهلية تحول بمحمد صلى الله عليه وسلم وتربيته العظيمة إلى مجتمع يسوده العلم والمعرفة والاستقلالية والانفتاح على البشرية جمعاء، وصار من سماته التقدم والحضارة في جميع ميادين الحياة.

قال القس د. ورنى: ((وأخيراً أخذت أدرس حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم فأيقنت أن من أعظم الآثام أن تنكر لذلك الرجل الرباني الذي أقام مملكة لله بين أقوام كانوا من قبل متحارين لا يحكمهم قانون، يعبدون الوثن ويقترون كل الأفعال المشينة، فغيّر طريق تفكيرهم لا بل عاداتهم وأخلاقهم، وجمعهم تحت راية واحدة وقانون واحد ودين واحد وثقافة واحدة وحضارة واحدة وحكومة واحدة، وأصبحت تلك الأمة التي لم تنجب رجلاً عظيماً واحداً يستحق الذكر منذ عدة قرون أصبحت تحت تأثيره وهديه تنجب ألوفاً من النفوس الكريمة التي انطلقت إلى أقصى أرجاء المعمورة تدعو إلى مبادئ الإسلام وأخلاقه ونظام الحياة الإسلامية وتعلم الناس أمور الدين الجديد^(٣).

يقول الباحث السويسري ماكس فان برشم: ((إن محمداً صلى الله عليه وسلم نبي العرب من أكبر مريدي الخير للإنسانية وإن ظهور محمد للعالم أجمع إنما هو أثر عقل عالٍ، وإن افتخرت آسية بأبنائها فيحق لها أن تفتخر بهذا الرجل العظيم^(٤))).

بل إن تعاليمه صلى الله عليه وسلم سرت في كل عصر وما من أحد تعرّف على نهج محمد صلى الله عليه وسلم وتربيته إلا أفاد من ذلك وتبدل حاله إلى حال أفضل، فقصص كثير من الناس في عصرنا وما سبقه بيّنت كيف أفادوا منه صلى الله عليه وسلم وكانت تعاليمه وآدابه سبباً في إسلام الكثيرين، أمثال الفيلسوف الفرنسي «روجيّه غارودي» والكاتبة الإنكليزية ايفلين كوبولد و«هارون ليون» الباحث والبروفسور الإنكليزي.

٣ محمد الشريف الشيباني، الرسول في الدراسات الاستشرافية المنصّفة، دار الفكر، (١٩٨٢) ص ١٨٣.

٤ ماكس فان برشم، العرب في آسية، دار الترجمة، ص ٥٧.

٦ - شهادة المنصفين من غير العرب والمسلمين والتي تعد شهادة علمية مقبولة لا موارد فيها ولا ميل من قريب أو من بعيد. وهذه بعض الشهادات التي تدل على أن محمدًا صلى الله عليه وسلم هو المربي والمصلح الأول الذي أفادت منه الإنسانية.

قال موير: ((لم يكن الإصلاح أعسر ولا أبعد منالاً منه وقت ظهور محمد ولا نعلم نجاحاً ولا إصلاحاً تم كالذي تركه عند وفاته)).^(٥)

وقال يوزرت اسمث: ((إن محمدًا بلا نزاع أعظم المصلحين على الإطلاق)).^(٦)

وذكرت دائرة المعارف البريطانية في تعريف للنبي صلى الله عليه وسلم: ((لقد صادف محمد النجاح الذي لم ينل مثله نبي ولا مصلح ديني على الإطلاق)).

ويقول ليون: ((إن من روائع دعوة محمد صلى الله عليه وسلم أنها تحترم العقل وأن الإسلام لا يطالب أتباعه أبداً بإلغاء هذه الملكة الربانية الحيوية)).^(٧)

يقول د. ماركس: ((هذا النبي صلى الله عليه وسلم الذي افتتح برسالته عصر العلم والنور والمعرفة لا بد أن تدون أقواله وأفعاله على طريقة علمية خاصة، وبما أن هذه التعاليم التي قال بها محمد صلى الله عليه وسلم هي وحي من الله المنزّل ورسالته، فقد كان علمه يمحو ما تراكم على الرسالات السابقة من التبديل والتحوير وما أدخله عليها الجهل من سخافات لا يعول عليها عاقل)).^(٨)

فهذه شهادات من لم يره ولم يؤمن به إنما كان صادقاً في تتبع بعض أحواله، فكيف بمن رآه وعاصره، ومن آمن به ولم يره، وإنما عطرّت نفسه وزكت ومن سيرته نهلت، وبتابعه شرفت وارتقت.

٧- تربيته صلى الله عليه وسلم الشمولية التي شملت جميع مناحي حياة الإنسان وتنوعت لتستوعب جميع المواقف الحياتية والحاجات البشرية، فأثت مناسبة لكل زمان ومكان وملائمة لنمو الإنسان وحاجاته، فهي تربية تعليمية تهذيبية تبين للإنسان الطرق السليمة التي تضمن سعادتي الدنيا والآخرة.

وهي أيضاً تربية وقائية تمنع وقوع الإنسان في الخطر وتعمل على تجنبه كل ما يوصل للخطأ ويؤول إلى الشقاء الدنيوي والأخروي.

٥ سعيد حوى، الرسول صلى الله عليه وسلم، المكتبة الإسلامية، (٢٠٠٦م)، ص ١٨٤.

٦ المرجع السابق ص ١٨٥.

٧ عرفات كامل العشي، (١٩٩٤م)، رجال ونساء أسلموا، المكتبة الإسلامية، (١٩٩٤)، ص ٦-٧.

٨ محمد الشريف الشيباني، الرسول في الدراسات الاستشراقية المنصفة، دار الفكر، (١٩٨٢م)، ص ١٧٨.

وهي تربية علاجية تهذب الإنسان وتقوّم اعوجاجه وتعيده إلى طريق الصواب، فمن خالف أو ارتكب ذنباً فإن التربية النبوية لا تنبذه ولا تحقره بل تؤمنه بالتوبة وتتوخاه بالنصيحة والإرشاد ليرجع إلى الصواب.

وهي تربية إنسانية تعم البشرية جميعاً فتهم بدوافع الإنسان وميوله واستثمار طاقاته، فتوجهها نحو العمل والاحتراف والإتقان والإخلاص، وتحرر الفكر والعقل من الانحرافات والأوهام وتدفع نحو العلم والتفكير والابتكار والإبداع.

ومع أن التربية النبوية أولت أهمية كبرى لتعامل الإنسان مع أخيه الإنسان، فإنها لم تغفل تعامل الإنسان مع البيئة؛ فنهى صلى الله عليه وسلم عن إهدار مواردها فأوصى معاذاً ألا يسرف بالماء في أثناء الوضوء ولو كان على نهر جارٍ، وأمر كل مسلم أن يبادر لزراعة الشجر حتى وإن قامت القيامة حيث قال: « إذا قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فليغرسها »^(٩)،

وأمر بالنظافة وإمالة الأذى عن الطريق فقال صلى الله عليه وسلم: « الإيوان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إمالة الأذى عن الطريق »^(١٠) ودعا إلى الإحسان إلى الحيوان وعدم إيذائه فقال صلى الله عليه وسلم: « دخلت امرأة النار في هرة حبستها لا هي أطعمتها ولا تركتها تأكل من خشاش الأرض »^(١١) ورأى عصفورة تحوم فوق رأس رجل فقال: « من فجع هذه بولدها ردوا ولدها إليها »^(١٢)

وتروي كتب السيرة النبوية أن محمداً صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة غير مسير الجيش عندما شاهد كلبة ترضع أبناءها الصغار في غار صغير على الطريق خشية أن يفزعها وأولادها.

وتتصف التربية النبوية بالشمولية فما عُرف في تاريخ البشرية تربية تتصف بالشمولية مثل التربية التي اعتنت بالإنسان منذ تكونه الأول جنيئاً في رحم أمه وحتى يصير كهلاً في أرذل عمره، فهي لم تقتصر على جانبٍ معينٍ فقد بدأت بالفرد ثم اتسعت لتشمل الأسرة ثم المجتمع بأكمله ثم البشرية جمعاء، وإن مما ضمن لهذه التربية النبوية التأثير والاستمرار والثبات هو اتسامها بالتطبيق العملي إضافة إلى أنها جزءٌ من تعاليم الدين الإسلامي، فما بلغ عنه النبي صلى الله عليه وسلم، ما هو إلا بإذن من ربه ووحى من عنده.

٩ مسند الإمام أحمد - أنس بن مالك رقم الحديث ١٢٤٩١.

١٠ صحيح مسلم - كتاب الإيمان - باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء وكونه من الإيمان رقم ٣٥.

١١ صحيح البخاري - كتاب بدء الخلق - باب خمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم رقم الحديث ٣١٤٠.

١٢ سنن أبي داود - كتاب الجهاد - باب في كراهية حرق العدو بالنار، رقم الحديث ٢٦٧٥.

قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤]

ومن أمثلة شمولية التربية النبوية اهتمامها بجميع فروع التربية فقد أولى النبي صلى الله عليه وسلم عناية كبرى لجميع فروع التربية التي تسعد الإنسان في دنياه وآخرته.
ومن بين هذه الفروع:

أ- التربية الأخلاقية:

وصف الله سبحانه وتعالى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بأنه على خلق عظيم، قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

فكان النبي صلى الله عليه وسلم القدوة الأولى في الأخلاق، فقدم أمثلة عملية في حسن الخلق كانت دافعة للصحابة لتمثلها ولتربية أبنائهم عليها ومحفة لهم على التزام الأخلاق فقال صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبُكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقًا، وَإِنَّ أَبْعَضَكُمْ إِلَيَّ وَأَبْعَدُكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الثَّرَاوُونَ الْمُتَشَدِّقُونَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ عَلِمْنَا الثَّرَاوُونَ مَا الْمُتَشَدِّقُونَ؟ قَالَ: «الْمُتَكَبِّرُونَ»»^(١٣)

وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أكثر ما يدخل الناس الجنة، قال: «تقوى الله وحسن الخلق»، وسئل عن أكثر ما يدخل النار فقال: «الغم والفرج»^(١٤)

ومن يتتبع سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ونهجه في الحياة يلحظ اهتمامه بالجانب الأخلاقي كثيرًا فهو يأمر بالصدق والأمانة وعرف «بالصادق الأمين» وعرف بالعطف والحنان والرحمة واللين قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وعرف بالمساحة فقال لمن أساء إليه من قريش بعد أن فتح الله له مكة: «ما تظنون إني فاعل بكم» قالوا أخ كريم وابن أخ كريم، قال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء» فقد سامح النبي صلى الله عليه وسلم من تفننوا في إيذائه بالسب والشتم وقتل أصحابه واتهامه بالدجل والسحر والجنون وبتسليط السفهاء والصبيبة عليه وبهجره مع قومه في شعب أبي طالب وبمن عادوه وحاربوه

١٣ سنن الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في معالي الأخلاق رقم الحديث ٢٠١٨.

١٤ سنن الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم الحديث ٢٠٠٤.

بأنفسهم واستعدوا عليه اليهود والمشركون. ولكن قلبه الكبير وخلقته العظيم جعله يتسامى في هذا الموقف وفي كل حياته إلى أعلى درجات الساحة والخلق العظيم^(١٥).

ب- التربية العقلية والفكرية:

حَضَّ النبي صلى الله عليه وسلم ودعا إلى تحرير العقل من الخرافة والأوهام والأساطير التي كانت تسيطر على أذهان العرب؛ فبيّن لهم حرمة الكهانة والسحر والتطيير والتشاؤم والعادات الجاهلية مثل: قتل الأولاد ووأد البنات وتحريم ما أحل الله، ودعا صلى الله عليه وسلم إلى طلب العلم فقال صلى الله عليه وسلم: « من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة »^(١٦)

ج- التربية الأسرية:

اهتم النبي صلى الله عليه وسلم بالتربية الأسرية فحمّل الوالدين المسؤولية في التربية ورعاية أبنائهما فقال صلى الله عليه وسلم: « كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته والرجل راع وهو مسؤول عن رعيته والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيته »^(١٧)

وحمّل النبي صلى الله عليه وسلم الأبناء مسؤولية بر الوالدين وطاعتها من غير معصية، وجعل برهما طريقاً إلى الجنة فقد سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم: « أي الأعمال أحب إلى الله تعالى فقال: الصلاة على وقتها، قال ثم أي، قال: بر الوالدين، قال ثم أي، قال: الجهاد في سبيل الله »^(١٨) وهذا الحب والود والرعاية المتبادلة بين الآباء والأبناء توطد العلاقة في الأسرة وتؤكد ترابطها وتعاضدها وتجعل منها نواة لمجتمع صحيح يسعد في دنياه وآخرته.

وإن العالم المتحضر يشهد تفككاً أسرياً مع توفر ما يُظن أنه سبب للترابط والتواصل مثل «الغنى والتكنولوجيا، وتبعية الآخرين لهم» في حين تتعمق الروابط الأسرية، وتشتد مع اشتداد الأزمات في بلاد المسلمين ما يضمن لهم البقاء والاستمرارية، ومن أراد أن يعرف السر فهو ناشئ عن التربية الأسرية النبوية التي لا ترضى للناس التفكك وتحض على التواصل والترابط والتراحم.

١٥ صفي الرحمن المباركفوري الرحيق المختوم، دار الرضوان، (٢٠٠٥م)، ص ١٧.

١٦ صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن رقم الحديث ٤٨٧٣.

١٧ صحيح البخاري، كتاب العتق، باب العبد راع في مال سيده رقم الحديث ٢٤١٩.

١٨ حيح البخاري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، حديث رقم ٦٤٦٥.

د- التربية الصحية:

بيّن النبي صلى الله عليه وسلم الأسلوب الصحي الواجب أن يتبعه الإنسان حتى يهنأ في صحته ويكون قادراً على تأدية واجباته الدينية والدنيوية، وجعل الإسلام العناية الصحية بالجسد من الواجبات الدينية فلا يجوز أن يلقي الإنسان بيده إلى التهلكة، قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وبيّن النبي صلى الله عليه وسلم المحرمات من الأطعمة والمشروبات ((مثل الخنزير والميتة والخمر)) وبين السلوك الصحي الواجب اتباعه مثل النظافة الجسدية فأمر بالغسل والطهارة وإزالة كل مستقذر ونجاسة وأمر بقص الأظافر ونتف الإبط والاستحدا (حلق العانة) وتنظيف الأسنان بالسواك... كان يذكر القواعد الصحية ويصحح المفاهيم الخاطئة.

فقد روى مسلم عن طارق الجعفي أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الخمر فنهاه فقال: إنها أصنعها للدواء فقال: « إنه ليس بدواء ولكنه داء »^(١٩).

وفيما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: « إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه ثم لينزعه فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء »^(٢٠) وهذه النصيحة الصحية بادر بها النبي صلى الله عليه وسلم قومه الذين يعجزون في بيئتهم عن التحرز بأطعمتهم وأشربتهم عن هوام الأرض وحشراتهما، وقد أثبت الطب الحديث أن كل ما تحمله الذبابة من ميكروبات وجراثيم يبطل تأثيرها بمجرد غمس الذباب والضغط عليه بالإصبع حيث يؤدي ذلك إلى تحرر مضاد للميكروبات من جسم الذباب يعمل على إبطال أثر الجراثيم^{٢١}.

هـ- التربية الجسدية والرياضية:

خص النبي صلى الله عليه وسلم العناية بالجسد وصحته بتعاليم عدة تحفظ الصحة والقوة البدنية للإنسان، فأمر بالاهتمام بالرياضات الصحية التي تنمي الجسد وتكسبه قوة وحيوية فقال: « علموا أولادكم الرماية والسباحة وركوب الخيل » وقال محضاً على تعلم الرماية « من علم الرمي ثم تركه

١٩ صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب تحريم التداوي بالخمر رقم الحديث ١٩٨٤.

٢٠ صحيح البخاري، كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب في الإناء رقم الحديث ٥٤٤٥.

٢١ ينظر بحث الأستاذ الدكتور مصطفى إبراهيم حسن، أستاذ الحشرات الطبية، ومدير مركز أبحاث ودراسات الحشرات الناقلة للأمراض، وكان بحثه بعنوان: « الداء والدواء في جناحي الذباب »، يمكن الاطلاع عليه على الرابط الآتي:

<http://www.ejaz.org/pdf/12.pdf>

فليس منا أو قد عصا»^(٢٢) (أخرجه مسلم) وكان يحض الصحابة على التدريب على السبق، ويُسابق بين الصحابة ويعطي الفائز منهم جُعلًا «جائزة» وذلك تشجيعًا لهذه الرياضة النافعة.

وأقرّ النبي صلى الله عليه وسلم رياضة المصارعة والرمي بالرمح وبالسهم والجري فكان يسابق السيدة عائشة رضي الله عنها، وبالمقابل نهى عن كل ما يضر ولا ينفع فنهى عن لعب النرد والقمار.

و- التربية الجنسية:

لم يقف النبي صلى الله عليه وسلم موقف المعاند للفطرة والغريزة التي أودعها الله في الإنسان، بل دعا إلى تهذيب الغريزة الجنسية وصرفها في مكانها الذي يوافق فطرة الله ولا يخالف أمره، ودعا إلى تهذيب الخلق والاستعفاف وستر العورة وعدم الاختلاط وغيض البصر عن المحرمات، والابتعاد عن المهيجات وعن كل ما يثير الغريزة الجنسية وذلك تجنبًا للوقوع في الزنا. كما وبين النبي صلى الله عليه وسلم أن عاقبة ارتكاب الفاحشة وشيوعها سيؤدي إلى فناء المجتمع وهذا ما يحدث في عالمنا حيث صار الإيدز والسفلس أحد أهم الأمراض المميتة وإن ضحايا الأمراض الجنسية الناتجة عن الزنا والشذوذ الجنسي فاقت ٤٠ مليونًا في حين تجاوز عدد الإصابات ١٠٠ مليون إصابة وفق إحصائيات عام (٢٠٠٨) (٢٣).

وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في قوله «خَمْسٌ بِخَمْسٍ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا خَمْسٌ بِخَمْسٍ؟ قَالَ: مَا نَقَضَ قَوْمَ الْعَهْدِ إِلَّا سُلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوُّهُمْ، وَمَا حَكَمُوا بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الْفَقْرُ، وَلَا ظَهَرَتْ فِيهِمُ الْفَاحِشَةُ إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الْمَوْتُ، وَلَا طَفَفُوا الْمِكْيَالَ إِلَّا مَنَعُوا النَّبَاتَ وَأَخْلَدُوا بِالسِّنِينَ، وَلَا مَنَعُوا الزَّكَاةَ إِلَّا حِسَّ عَنْهُمْ الْقَطْرُ.» (٢٤)

إن التربية الأخلاقية التي تهذب السلوك الجنسي وترسم له المسار الصحيح في إطار الدين والقيم والأخلاق هي تربية محمدية تؤمن للفرد حياة سعيدة ملؤها الصحة والهناء.

فقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن الطريق الوحيدة المشروعة في السلوك الجنسي والمعتبرة شرعًا هي الزواج، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج» (٢٥) وحضّ النبي صلى الله عليه وسلم على الزواج وجعله من سنته المشرفة، فعندما

٢٢ صحيح مسلم، كِتَابُ الْإِمَارَةِ، بَابُ فَضْلِ الرَّمِيِّ وَالْحَتِّ عَلَيْهِ وَدَّمَ ٣٥٥٠.

٢٣ منظمة الصحة العالمية، ٢٠٠٨، التقرير السنوي حول أمراض الجنس، ص ٦-٧.

٢٤ الطبراني في الكبير رقم الحديث ١٠٨٣٠.

٢٥ صحيح مسلم، كِتَابُ النِّكَاحِ، بَابُ اسْتِحْبَابِ النِّكَاحِ لِمَنْ تَأَقَّتْ نَفْسُهُ إِلَيْهِ، وَوَجَدَ مَوْنَهُ، حديث رقم ٢٥٧٧.

عارف جمعة
الأساليب و الطرائق التربوية عند النبي صلى الله عليه وسلم

أتاه خبر الثلاثة من الصحابة الذين استخفوا عملهم أمام عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتفقوا أن يزيدوا من أعمالهم الصالحة فقال أحدهم: أصوم ولا أفطر، وقال الآخر: أقوم الليل ولا أنام، وقال آخر: لا أتزوج النساء، فعلم النبي صلى الله عليه وسلم بخبرهم وبلغه قولهم ثم قال: «أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، ولكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»^(٢٦) وبذلك يكون النبي صلى الله عليه وسلم وسطيًا يراعي ويجمع بين حاجات الجسد وحاجات الروح، ويسير بحياته كما أراد الله للبشر أن يسيروا فيها.

وفيما يأتي تبيان لأهم الأساليب والطرائق التربوية النبوية:

أولاً: الأساليب التربوية النبوية

سلك النبي صلى الله عليه وسلم في التربية أساليب عديدة بغية مدّ المعلمين بميسرات تعينهم على التعليم والتطبيق، إضافة إلى أن الأساليب التربوية تدعم الموقف التعليمي وتسترعي انتباه المتعلمين.

وبما أن أساليبه صلى الله عليه وسلم كثيرة يعسر حصرها أو عدها - فسيتم عرض بعضها بعجالة:

أ- أسلوب استخدام الوسائل التعليمية:

يوصي التربويون باستخدام الوسائل التعليمية لما لها من فوائد عدة منها تحفيز التعلم وشد انتباه المتعلم والمساهمة في تقديم الدرس ... الخ.

والنبي صلى الله عليه وسلم كان يستخدم الوسائل التعليمية في المواقف التي تستدعي ذلك؛ فمرة خط النبي صلى الله عليه وسلم خطوطاً فقال: « هذا الإنسان وهذا أجله، فبينما هو كذلك إذا جاءه الخط الأقرب »^(٢٧)

- ومن الوسائل استخدام المجسمات فعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: إن نبي الله صلى الله عليه وسلم أخذ حريراً فجعله في يمينه وأخذ ذهباً فجعله في شماله ثم قال: « إن هذين حرام على ذكور أمتي حل لإنائهم »^(٢٨)

والنبي صلى الله عليه وسلم لم يقتصر على الوسائل الصناعية التي يصنعها المعلم ليعلم بها الطلبة،

٢٦ صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح رقم الحديث ١٩٤٩.

٢٧ صحيح البخاري - كتاب الرقاق - باب الأمل والحرص رقم الحديث ٥٢٦٩.

٢٨ سنن ابن ماجه - كتاب اللباس - باب لبس الحرير والذهب للنساء رقم الحديث ٣٥٩٥.

بل كان يحول كل ما يمكن في الموقف التعليمي إلى وسيلة تعليمية؛ ومنها هذا المثال « مر النبي صلى الله عليه وسلم بالسوق والناس كنفثيه «على جانبيه» فمر بجدي أسك ميت فتناوله وأخذ بأذنه ثم قال أيكم يجب أن يكون هذا له بدرهم، قالوا: ما نحب أنه لنا بشيء وما نصنع به، ثم قال أتحبون أن يكون لكم؟ قالوا والله لو كان حيًا كان عبيدًا إنه أسك فكيف وهو ميت، فقال صلى الله عليه وسلم: فوالله للدنيا أهون على الله من هذا عليكم»^(٢٩)

فيظهر الحديث الشريف براعة النبي صلى الله عليه وسلم في تحويل ما ينفر منه الناس إلى وسيلة تعليمية هدفت لتعريف الناس بقدر الدنيا وقيمتها عند الله فكانت هذه الوسيلة مجدية نافعة.

ب- أسلوب التكرار في اللفظ:

ومن أسلوبه صلى الله عليه وسلم التكرار في اللفظ، وذلك من أجل تأكيد الشيء وبيان أهميته وتثبيتته في النفس والحض على القيام به إن كان أمرًا، واجتنابه إن كان نهيًا.

روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « والله لا يؤمن، والله لا يؤمن قيل من يا رسول الله قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه »^(٣٠)

فيظهر التكرار في الحديث أهمية الأمر المراد وهو حرمة الجار وحرمة إيذائه.

وروى البخاري ومسلم عن أبي بكرة نفيح بن الحارث رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر، ثلاثًا، قلنا بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله وعقوق الوالدين، وكان متكئًا فجلس فقال: ألا وقول الزور وشهادة الزور فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت»^(٣١).

ومن بديع أسلوب النبي صلى الله عليه وسلم في التكرار جعله مقترنًا بالحركة فقد غير من هيئته عندما أراد أن يحذر من شهادة الزور فانتبه المستمعون إليه من خلال ملاحظة تغير الحركة وتكرار اللفظ.

وإن كان التربويون قد شرطوا لفاعلية التكرار ارتباطه بالانتباه والملاحظة فكل هذه الشروط وأكثر متحققة في أسلوب التكرار في التربية النبوية.

وعن أنس رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثًا حتى

٢٩ صحيح مسلم- كتاب الزهد والرقائق رقم الحديث ٢٩٥٧.

٣٠ صحيح البخاري، كتاب الأدب- باب إثم من لا يأمن جاره بوائقه رقم الحديث ٥٦٧٠.

٣١ صحيح مسلم- كتاب الإيمان- باب بيان الكبائر وأكبرها رقم الحديث ٨٧.

تفهم عنه، وإذا أتى على قوم فسلم عليهم سلم عليهم ثلاثاً»^(٣٢) ومن فوائد التكرار كطريقة تعليمية ترسيخ الفهم في ذهن المستمعين، وكثيراً ما حملت هذه الفائدة النبي صلى الله عليه وسلم على التكرار.

ج- أسلوب استخدام المقدمات التمهيدية:

ومن أساليبه صلى الله عليه وسلم استخدام المقدمات التمهيدية، حيث تجعل المقدمات التمهيدية المتعلمين في استعداد للتعلم، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يُكثر من استخدامها بغية تهيئة المتعلمين وتحفيزهم، وهناك شواهد كثيرة منها ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال: إسباغ الوضوء على المكاره وإكثار الخطى إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط فذلكم الرباط»^(٣٣)

د- أسلوب اعتماد التحليل المنطقي وعدم الحكم بالظاهر:

ومن أساليبه التربوية اعتماد التحليل المنطقي وعدم الحكم بالظاهر، فقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم الإنسان إلى أن يتحرى صدق القضية بالدراسة والتأمل قبل إصدار الحكم فعن سهل رضي الله عنه مر رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «ما تقولون في هذا؟ قالوا حريّ إن خطب أن ينكح، وإن شفع أن يشفع، وإن قال أن يُسمع قال: ثم سكت فمر رجل من فقراء المسلمين فقال: ما تقولون في هذا قالوا: حريّ إن خطب أن لا ينكح، وإن شفع أن لا يشفع، وإن قال أن لا يُسمع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هذا خير من ملء الأرض من هذا»^(٣٤)

فالنبي صلى الله عليه وسلم بين الحال الذي يُقاس به المرء ألا وهو حال التقوى والطاعة لله وليس ما يظهر للعيان من حسن المظهر والكفاف في المعيشة.

هـ- أسلوب النصح والتوجيه:

ومن أساليبه صلى الله عليه وسلم النصح والتوجيه، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفق بالناس جميعاً فهو دائم النصح لهم في كل موقفٍ يستدعي ذلك، حيث يأخذهم بالرفق واللين والرحمة إلى فعل ما ينبغي.

٣٢ صحيح البخاري- كتاب العلم- باب من أعاد الحديث ثلاثاً ليفهم عنه رقم الحديث ٩٥.

٣٣ صحيح مسلم- كتاب الطهارة - باب تبلغ الحلية حيث يبلغ الوضوء رقم الحديث ٢٥٠.

٣٤ صحيح البخاري- كتاب النكاح- باب الأكفاء في الدين رقم الحديث ٤٧٢٦.

فهذا المنظر المتكرر في بيئة العرب ثابت في أذهانهم؛ فهم ألفوه في سمرهم وهم يتحلقون حول النيران ويرون كيف تقع الفراشات والجنادب في النار، مما يجعل الإسقاط العملي على هذا المثال مؤثراً في نفوس المستمعين وداعياً لهم إلى التفكير والتدبر.

ح- أسلوب الاندماج مع المتعلمين:

ومن أساليبه التربوية صلى الله عليه وسلم مجالسة الصحابة (المتعلمين) والانخراط وتبادل الود والحديث معهم، ومن ذلك ما رواه النسائي عن سهاك بن حرب أنه قال لجابر بن سمرة: كنت تجالس رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال نعم، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صلى الفجر جلس في مصلاه حتى تطلع الشمس فيحدث أصحابه، يذكرون حديث الجاهلية، ينشدون الشعر، ويضحكون ويتسم رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٣٧) وفي ذلك فوائد كثيرة منها تعرف أحوال المتعلمين والتفاعل معهم وزرع المودة والمحبة وإزالة الحواجز بين المعلم والمتعلمين، إضافة لما فيه من تواضع المعلم الذي يرغبه كل متعلم.

ط- أسلوب إثارة الحماسة والتشويق عند المتلقي:

ومن أساليبه صلى الله عليه وسلم إثارة الحماسة والتشويق عند المتعلقين، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي سعيد بن المعلّى رضي الله عنه «لأعلمنك سورة هي أعظم السور في القرآن، قبل أن تخرج من المسجد، ثم أخذ بيدي فلما أراد أن يخرج قلت له: ألم تقل لأعلمنك سورة هي أعظم السور في القرآن، قال: الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن الذي أوتيته»

ويلاحظ إن الأسلوب التشويقي الذي استخدمه النبي صلى الله عليه وسلم جعل الصحابي مهتماً بمعرفة (الخبر) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَيُعِجُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَكْسِبَ، كُلَّ يَوْمٍ أَلْفَ حَسَنَةٍ؟» فَسَأَلَهُ سَائِلٌ مِنْ جُلَسَائِهِ: كَيْفَ يَكْسِبُ أَحَدُنَا أَلْفَ حَسَنَةٍ؟ قَالَ: «يُسَبِّحُ مِائَةَ تَسْبِيحَةٍ، فَيَكْتَبُ لَهُ أَلْفُ حَسَنَةٍ، أَوْ يُحِطُّ عَنْهُ أَلْفُ خَطِيئَةٍ»^(٣٨) (أخرجه أحمد).

وعن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها في درجاتكم وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم

٣٧ السنن الكبرى، النسائي- كتاب الصلاة- جماع أبواب صفة الصلاة- باب الترغيب في مكث المصلي في مصلاه لإطالة ذكر الله تعالى في نفسه رقم الحديث ٢٩٣٠.

٣٨ صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء، حديث رقم ٢٦٩٨.

ويضربوا أعناقكم، قالوا بلى: قال ذكر الله تعالى^{٣٩}.

وقال صلى الله عليه وسلم لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه: «ألا أدلك على كنز من كنوز الجنة؟ فقلت بلى يا رسول الله، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله»^{٤٠}.

ويظهر الأسلوب النبوي الكريم في التحفيز والتشويق من خلال جذب اهتمام المستمعين بأنه سينبئهم عن أمر عظيم ثم يذكر ثمراته وفوائده قبل أن يذكر هذا الأمر، وذلك لتحفيزهم ووضعهم في دائرة الإصغاء والاستعداد لتلقي الخبر الهام وحملهم على التطبيق والتنفيذ.

ي- أسلوب (القدوة الحسنة) أو ما يسمى (التربية النموذجية):

يدعو المربون كل من أنيط به عمل تربوي (تعليم، توجيه، إرشاد...) أن يكون قدوة أمام المتعلمين، فلا يظهر منه خلاف ما يدعو إليه، وأن يكون أسبق إلى التطبيق فيما يدعو إليه، فهو محط أنظارهم وقدوتهم في العمل والسلوك.

قال أبو الأسود الدؤلي مخاطباً المربين: ^{٤١}

يا أيها الرجل المعلم غيره	هلا لنفسك كان ذا التعليم
ابداً بنفسك فانها عن غيرها	فإذا انتهت عنه فأنت حكيم
فهناك يُسمع ما تقول ويشتفى	بالقول منك وينفع التعليم
لا تنه عن خلق وتأتي مثله	عارٌ عليك إذا فعلت عظيم

- وإن خير قدوة تتلقى منه التربية والأخلاق هو محمد صلى الله عليه وسلم، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أسبق للفعل من الأمر، وأقرب للاجتناب من النهي، وكان يؤدي الموقف التعليمي ويطبقه بنفسه ثم يطلب من الصحابة تعلمه وتطبيقه، فصلى النبي صلى الله عليه وسلم أمام الصحابة ثم قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي» وأمر الصحابة بأن يتابعوه في نسك الحج ويفعلوا فعله وقال: «خذوا عني مناسككم»^{٤٢}.

٣٩ سنن الترمذي، كتاب الدعوات، باب منه رقم الحديث ٣٣٧٧.

٤٠ صحيح البخاري - كتاب الدعوات - باب الدعاء إذا علا عقبة - حديث رقم ٦٣٨٤.

٤١ جامع بيان العلم وفضله - ابن عبد البر - دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤. ج ١ - ص ٢٤٤.

٤٢ صحيح مسلم - كتاب الحج - باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً، وبيان قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿لتأخذوا مناسككم﴾، رقم (١٢٩٧).

- واعتلى النبي صلى الله عليه وسلم مرة المنبر على أعين المسلمين فكبر للصلاة والناس ينظرون إليه وأتم صلاته حتى رآه جميع المصلين وتعلموا منه الصلاة وقال صلى الله عليه وسلم: «يا أيها الناس إنما صنعت هذا لتأتموا بي وتعلموا صلاتي»^(٤٣)

ك- أسلوب استدعاء الخيال بضرب المثل :

كان عليه الصلاة والسلام يستعين على توضيح مواعظه بضرب المثل مما يشهده الناس بأمر أعينهم ، ويقع تحت حواسهم وفي متناول أيديهم ، ليكون وقع الموعظة في النفس أشد ، وفي الذهن أرسخ !!..

روى البخاري عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
«مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْأُتْرَجَةِ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ، وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ التَّمْرَةِ، لَا رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا حُلْوٌ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مَثَلُ الرَّيْحَانَةِ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ، لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ»^(٤٤)

ولذلك تقول أفيلين كونولد: «لقد كان محمد صلى الله عليه وسلم أنموذجاً للحياة الإنسانية بسيرته وصدق إيمانه ورسوخ عقيدته القومية بل مثلاً عاملاً للأمانة والاستقامة وإن تضحياته في سبيل بث رسالته الإلهية خير دليل على سمو ذاته ونبل مقصده وعظمة شخصيته وقديسية نبوته»^(٤٥)

ل- أسلوب زرع التفاؤل والترفع عن التشاؤم والإحباط :

حيث يُعدُّ التشاؤم المعيق الأول للتعلم والاستمرار به، فلذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم سيداً للمتفائلين ومبشراً للمهمومين بانفراج الهم وتحقيق المأمول ويكفي من الشواهد على منهجه التربوي في التفاؤل حادثة الخندق التي اجتمعت فيها مواقف لا تشير للتفاؤل أبداً ومنها:

- اجتماع عشرة آلاف من المشركين لقتال المسلمين.
- خيانة اليهود في المدينة لعهد النبي صلى الله عليه وسلم وانضمامهم لجيش المشركين.
- تواطؤ المنافقين مع المشركين واليهود، والذين كانوا يندسون بين المسلمين ليثبطوا من عزيمتهم ويزرعوا اليأس والخوف في قلوبهم.

٤٣ السنن الكبير للبيهقي كتاب الجمعة جماع أبواب الغسل للجمعة والخطة وما يجب في صلاة الجمعة حديث رقم ٥٣١٧.

٤٤ صحيح البخاري- كتاب الأطعمة - باب ذكر الطعام- حديث رقم ٥٤٢٧.

٤٥ الليدي أفيلين كونولد، البحث عن الله، كتاب ألف عام ١٩٣٤م، عن (الحج إلى مكة)، لندن، (١٩٨٤م)، ص ٢٢.

· سيطرة الجوع والفقر على المسلمين.

· الشروع بحفر الخندق في حر الشمس ومجاہتهم للصخور أثناء الحفر للخندق.

فهذه المواقف ما اجتمعت على إنسان إلا ثبُتت همته وجعلته يستسلم أمامها، لكن محمدًا صلى الله عليه وسلم رائد المربين والمتفائلين حين أخبره الصحابة همهم وأن الصخر يعيق حفر الخندق وأصوات خيول العدو بدأت تسمع -قام النبي صلى الله عليه وسلم مستبشرًا وصار يضرب الصخر بمعوله ويكبر ويقول: «أبشروا سيفتح الله لكم اليمن والشام وبلاد فارس...»^{٤٦} ففي غمرة الخوف والرعب من عدو قريب يبشر النبي صلى الله عليه وسلم بفتوح عظيمة وفرج قريب وكبير، فنقل الصحابة من رعب الموقف الحالي إلى عظيم الموقف القادم، نعم إنه علم النفس العسكري الإسلامي الحقيقي الذي جعل نفوس المجاهدين صحيحة لا تشكو رعبًا ولا همًّا فيرون في الموت حياة، وفي القلة كثرة وفي الخوف استئناسًا، فصلى الله على محمد معلم الناس الخير.

م- أسلوب التمهّل في الحديث والكلام :

ومن أسلوبه صلى الله عليه وسلم التمهّل في الحديث والكلام حتى يفهم عنه، وقد وصفت السيدة عائشة رضي الله عنها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث قائلة:

« ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسرد كسر دكم، ولكنه كان يتكلم بكلام بين وفصل، يحفظه من يجلس إليه »^(٤٧).

ثانيًا: الطرائق التعليمية النبوية

لقد زخرت التربية النبوية بطرائق تعليمية متنوعة فطن المتأخرون من التربويين المعاصرين لبعض منها، في حين ما زالت طرائق كثيرة تتفرد بها التربية النبوية.

فقد نوّع النبي صلى الله عليه وسلم في طرائق التعليم وذلك بحسب المادة والمكان والزمان والمخاطب من المتعلمين ومن أمثلة هذه الطرائق:

٤٦ تهذيب سيرة ابن هشام، تحقيق عبد السلام هارون، دار المصطفى، ص ٥٢٣.

٤٧ سنن الترمذي - كتاب المناقب - باب في كلام النبي صلى الله عليه وسلم رقم الحديث ٣٦٣٩.

١ - الطرائق العرضية:

كان النبي صلى الله عليه وسلم يلجأ إلى طرائق عرضية مثل:

١-١ الإلقاء والمحاضرة: عندما يكون الناس مجتمعين في أيام الجمعة والعيد والحج حيث لا يسمح الموقف التعليمي أن يخص بعضهم دون الآخرين بالخطاب والمحاورة والنقاش، بل كان صلى الله عليه وسلم يوجه الخطاب للجميع ويحفز انتباههم ويثير تساؤلات ويحجب عنها ويعلمها ويكرر مرات ومرات ليفهم عنه، فلم تكن الطرائق العرضية نمطية تبعد المعلم عن المتعلمين، بل كان النبي صلى الله عليه وسلم يعمل على إيقاظ أذهان المستمعين وينوع في الإلقاء باستخدام أساليب مثل القصة والوسائل التعليمية.

١-٢ الطريقة التقريرية: التي تعتمد طرح الحقائق على المستمعين ثم تأكيدها، حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يلجأ إلى ذلك عندما يوجه حديثه ونصحه للعامة مثل: خطب الجمعة، وخطبة الحج، وخطب الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا إبداع منه صلى الله عليه وسلم في التعامل التربوي مع المواقف التي تستدعي استخدام طرائق مثل الإلقاء والمحاضرة، حيث يصعب تطبيق المناقشة والحوار لما في ذلك من الاختصار على قلة من المستمعين وتجاهل الآخرين، بينما صلى الله عليه وسلم كان يطرح الحقيقة ثم يعيد تأكيدها بنفسه مما يثبت الأمر ويوقظ الأذهان ويستثيرها للانتباه .

روى البخاري ومسلم عن أبي بكر رضي الله عنه قال: «خطبنا النبي صلى الله عليه وسلم يوم النحر، قال: أتدرون أي يوم هذا، قلنا الله ورسوله أعلم؟ فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، قال: أليس هو يوم النحر؟ قلنا: بلى، قال: أي شهر هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم؟ فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، قال: أليس ذا الحجة؟ قلنا: بلى، قال: أي بلد هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، قال: أليست البلد الحرام؟ قلنا: بلى، قال: فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلى يوم تلقون ربكم، قال: ألا هل بلغت اللهم فاشهد، فليبلغ الشاهد الغائب، فرب مبلغ أوعى من سامع، فلا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض»^(٤٨).

فقد أثارت أسئلة النبي صلى الله عليه وسلم الانتباه لدى الصحابة وأيقظت أذهانهم من خلال التمهّل بعد السؤال، حيث أتى الجواب والتقرير للمعلوم ليقدم من خلاله الموضوع الهام الذي ينبغي الالتفات إليه وهو حرمة البلد الحرام وحرمة الدم والمال.

١-٣ طريقة التعليم المباشر: هو التعلم الذي يلقي مباشرة إلى المتعلم، ويوضع فيه المتعلم أمام الموقف التعليمي بحيث يستفيد من ذلك الموقف، روى البخاري ومسلم عن عمر بن أبي سلمة رضي الله عنه قال: كنت غلاماً في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحيفة فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا غلام سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك»^{٤٩} فعلم النبي صلى الله عليه وسلم الصحابي الصغير آداب الطعام من خلال تصحيح فعله وتوظيف الموقف التعليمي.

٢- الطرائق الكشفية:

ولم يغفل النبي صلى الله عليه وسلم الطرائق الكشفية القائمة على دفع المتعلمين نحو البحث والتفكير والكشف عن الحلول؛ مثل طريقة العصف الذهني وحل المشكلات وتعليم المفاهيم والتفكير الجانبي؛ وفيما يلي بعض الأمثلة على استخدام بعض هذه الطرائق.

٢-١ طرائق تعلم المفاهيم: كان النبي صلى الله عليه وسلم ينظم العملية التعليمية من أجل تحقيق الهدف والغاية منها، فيعمل النبي صلى الله عليه وسلم على تصحيح المفاهيم عند ورود مفهوم خطأ؛ فيبدأ صلى الله عليه وسلم بطرح السؤال عن المفهوم، ثم يتلقى الإجابات، ثم يقيّمها ويصحّحها للتوصل إلى المعنى الحقيقي للمفهوم؛ ومثاله روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أندرون من المفلس، قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة وقد شتم هذا، وقذف هذا وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته، فإن فئت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار»^(٥٠).

فيصحح النبي صلى الله عليه وسلم مفهوم المفلس من خلال طرح السؤال، ثم تلقي الإجابات من الصحابة ثم يصحح المفاهيم من خلال تبيان مدلولات المفهوم (أمثله) ثم يتم استنتاج تعريف المفلس من خلال الأمثلة فيكون هو (الخاسر يوم القيامة) أو من غلبت سيئاته حسناته وكان جزاؤه جهنم.

وهذه الطريقة الفريدة في الحديث تجمع بين طرائق عدة استخدمها التربويون في تدريس المفاهيم؛ فهي تجمع بين الاستقراء والاستنتاج، وكذلك بين طريق تكوين المفاهيم واكتسابها... والاستدلال العقلي لتعلم المفهوم (كما ذكره جانيه).

٤٩ صحيح البخاري- كتاب الأطعمة / باب التسمية على الطعام والأكل باليمين / رقم الحديث ٥٣٧٦.

٥٠ صحيح مسلم- كتاب البر والصلة والآداب- باب تحريم الظلم رقم الحديث ٤٦٧٨.

فاستطاع محمد صلى الله عليه وسلم أن يوصل معنى المفهوم للصحابة بذكر الأمثلة واستنتاج المفهوم من طريق الاستدلال العقلي من خلال تكوين المفهوم والتثبت من حفظه وفهمه عند الآخرين.

٢-٢ استخدام طريقة التفكير الجانبي: ومن طرائقه في التعليم صلى الله عليه وسلم طريقة التفكير الجانبي التي تجعل المتعلمين يفكرون في اتجاه معين معتمدين على المقاربة والمقارنة مع شيء لم يسبق لهم التعرف عليه أو تصوره، فيطرح عليهم سؤالاً مقارناً (علم منه جزءٌ بينما بقي الجزء الآخر مجهولاً) مما يستدعي التفكير باتجاه ما جهله المتعلمون لمعرفته؛ ومثاله ما روى البخاري عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً فقال الرجل يا رسول الله أنصره مظلوماً أ رأيت إن كان ظالماً فكيف أنصره؟ قال تحجزه أو تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره».^(٥١)

٢-٣ طريقة العصف الذهني: كان النبي صلى الله عليه وسلم يحرص على إثارة التفكير عند الصحابة فيطرح سؤالاً أو مشكلة ثم يتيح المجال لهم ليتفكروا في الحل، ثم يجمع أجوبتهم ثم يمددهم بالجواب الصحيح.

أخرج البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «عُرِضَتْ عليَّ الأمم فرأيت النبي معه الرهط، والنبي معه الرجل والرجلان، والنبي ليس معه أحد، إذ رفع لي سواد عظيم فظننت أنهم أمتي، فقبل لي: هذا موسى وقومه، ولكن انظر إلى الأفق فنظرت فإذا سواد عظيم فقبل لي: انظر إلى الأفق الآخر فإذا سواد عظيم فقبل لي: هذه أمتك ومعهم سبعون ألفاً الذي يدخلون الجنة بلا حساب ولا عذاب» ثم نهض فدخل منزله فخاض الناس في أولئك الذين يدخلون الجنة بلا حساب ولا عذاب فقال بعضهم: فلعلهم الذين صحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال بعضهم: فلعلهم الذين ولدوا في الإسلام فلم يشركوا بالله - وذكروا أشياء - فخرج عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ما الذي تخوضون فيه؟ فأخبروه فقال: «هم الذين لا يرقون ولا يسترقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون» فقام عكاشة بن محصن فقال: ادع الله أن يجعلني منهم فقال: «أنت منهم» ثم قال رجل آخر فقال: ادع الله أن يجعلني منهم فقال: «سبقتك بها عكاشة»^(٥٢).

٥١ صحيح البخاري- كتاب المظالم- باب أعن أخاك ظالماً أو مظلوماً رقم الحديث ٢٣١٢.
٥٢ صحيح البخاري- كتاب الطب- باب من لم يرق رقم الحديث ٥٤٢٠.

٣- الطرائق التفاعلية:

كان النبي صلى الله عليه وسلم يجعل من المتعلم متفاعلاً مع الموقف التعليمي من خلال إتاحة المجال له للسؤال والاستفسار وإبداء الرأي، وتعددت وتنوعت الطرائق النبوية التفاعلية ومنها:

٣-١ الطريقة الحوارية: كان النبي صلى الله عليه وسلم يلجأ إلى تعليم الناس بالحوار من خلال استخدام الأدلة العقلية والمنطقية التي توجه الحوار نحو التوصل إلى النتيجة الصحيحة.

«روى البخاري عن أبي هريرة قال: ثنا مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، ولدي غلام أسود، فقال: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألونها؟ قال حمر، قال: هل فيها من أورك؟ قال: نعم، قال: فأنى ذلك؟ قال: لعله نزعه عرق، قال: فلعل ابنك هذا نزعه»^(٥٣).

ويظهر الحديث الشريف براعة النبي صلى الله عليه وسلم في إدارة الحوار واستخدام الأمثلة لتقريب الفكرة إلى ذهن المحاور، كما يظهر الحديث سبق النبي صلى الله عليه وسلم في علم الوراثة الذي يظهر أن الصفات الوراثية تحمل من الجيل إلى جيل وهذا ما أكدته العلم الحديث.

٣-٢ الطريقة الاستقرائية: ومن الطرائق التي استخدمها النبي صلى الله عليه وسلم في التربية الطريقة الاستقرائية التي تقوم على تتبع الجزئيات للتوصل إلى النتيجة المطلوبة.

«بعث النبي صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن ثم سأله كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال أفتي بما في كتاب الله قال: فإن لم يكن في كتاب الله قال بسنة رسول الله فقال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد رأيي ولا ألو.

قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله»^(٥٤).

ويظهر من الحديث حض النبي صلى الله عليه وسلم على تتبع الحل المناسب حسب تجدد المشكلة للتوصل إلى الحل التام الذي يوافق كل حادثة.

٣-٣ طريقة المناقشة: علم القاضي والداني والصدوق والعدو براعة النبي صلى الله عليه وسلم في المناقشة وقدرته على الإقناع وإثبات الحجة وكان صلى الله عليه وسلم يميل لاستخدام المناقشة إذا

٥٣ صحيح البخاري- كتاب الطلاق- باب إذا عرض بنفي الولد رقم الحديث ٤٩٩٩.

٥٤ سنن أبي داود- كتاب الأفضية- باب اجتهد الرأي في القضاء رقم الحديث ٣٥٩٢.

استدعى الأمر ذلك مثل تصحيح السلوك والتوجيه نحو الخير فقد ناقش النبي صلى الله عليه وسلم الأعرابي الذي أنكر ابنه لاختلاف لونه عن والديه وناقش الشاب الذي استأذنه بالزنا فما زال به يناقشه ويحاوره حتى أوصله إلى حرمة الزنا وضرورة اجتنابه.

وفي الختام:

إن الدارس للتربية كما قدمها المربي الأول سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم يلحظ أنها شملت جوانب التربية جميعها، ولذلك وصفت تربيته صلى الله عليه وسلم بالشاملة، وقد سُلط الضوء على بعض هذه الجوانب للتعريف بأساليبه التربوية ومنها : التمهيد والتكرار واللين في الخطاب، والتحليل المنطقي والوصف والقصة وضرب الامثلة، وإثارة الحماسة والتشويق .. وغيرها كثير، وكذلك ألمح البحث إلى بعض الطرائق التعليمية التي استعملها النبي صلى الله عليه وسلم في تعليم شعائر الإسلام والإجابة عن الأسئلة والاستفسارات ومن هذه الطرائق عرضية تعتمد على الإلقاء والخطاب ومنها تفاعلي تعتمد الحوار والمناقشة ومنها ما يشجع على البحث والاستقصاء

لا يسع الباحث إلا أن يعترف بعجزه عن كتابة شيء في التربية يليق بعظمة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فلن يستطيع أحد أن يفهم محمدًا صلى الله عليه وسلم حقه مهما كتب وصنف وذكر وعدد، ويرجع السبب في ذلك إلى أمور عدة، منها:

١- أنها تربية ربانية تلقاها محمد صلى الله عليه وسلم عن رب العزة جلّ في علاه.

٢- أنها تربية كاملة (كمال التشريع) باقية مستمرة بقاء الإنسان، متجددة تجدد الزمان والمكان.

٣- أنها تشتمل على دروس وعبر تتناول جميع مناحي الحياة وتتطرق إلى مواقف مختلفة ومهما طال عمر الإنسان فلن يجبرَ إلا بعضها.

ومن أراد أن يعدد ويحصى ما كتب عن النبي صلى الله عليه وسلم فسيقف عاجزًا عن الإحاطة بكل ما ألف عنه صلى الله عليه وسلم فذكر أحد الباحثين (صلاح الدين المنجد) في كتابه معجم ما أُلّف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (والذي عدّ فيه ما يقارب ٣٠٠٠ مؤلف)^{٥٥} حتى عام ١٩٨٢ قال: لم أستطع في مدة أربع سنوات أن أحيط بعُشر العُشر مما كتب عنه صلى الله عليه وسلم وذكر بعض الباحثين أن عدد المؤلفات عن النبي صلى الله عليه وسلم - والتي تعد كلها تربوية - تزيد على (٢٠ ألف مؤلف).

وجمیل ومنصفٌ ما قاله مايكل هارت في كتابه مئة رجل في التاريخ: (إن اختياري محمدًا صلى الله عليه وسلم ليكون الأول في أهم وأعظم رجال التاريخ قد يدهش القراء ولكنه الرجل الوحيد في التاريخ كله الذي نجح على المستويين الديني والدنيوي).^{٥٦}

وقال الكاتب البريطاني الشهير (برناردشو) الذي كتب مؤلفه (محمد) والذي قامت السلطة البريطانية بإحراقه: (إن العالم أحوج ما يكون إلى رجل في تفكير محمد هذا النبي الذي وضع دينه دائمًا موضع الاحترام والإجلال فإنه أقوى دين على هضم جميع المذنبات خالداً خلود الأبد وإني أرى كثيرًا من بني قومي قد دخلوا هذا الدين على بينة وسيجد هذا الدين مجاله الفسيح في هذه القارة).^(٥٧)

وصلّى الله على محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين.

اللهم اجزِ عنا محمدًا صلى الله عليه وسلم خير ما جازيت نبياً عن أمته.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن: دار ابن حزم، بيروت، (١٩٩٧ م).

أحمد بن حنبل، المسند: عالم الكتب، بيروت، (١٩٩٨ م).

ابن ماجه محمد بن يزيد بن ماجه القزويني أبو عبد الله سنن ابن ماجه: دار إحياء الكتب العربية (٢٠٠٣).

ابن عبد البر جامع بيان العلم وفضله - دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤.

البخاري، محمد بن إسماعيل، (د.ت)، الجامع الصحيح: دار العلوم الإنسانية، دمشق.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٢٠٠٣).

الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح: مكتبة الدعوة، طرابلس. (١٩٩٥).

سعيد حوى، الرسول صلى الله عليه وسلم: المكتبة الإسلامية، (٢٠٠٦).

صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم: دار الرضوان (٢٠٠٥).

صلاح الدين المنجد، معجم ما ألفت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: دار الفكر، دمشق. (١٩٨٢ م).

عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، دار المصطفى (١٩٨٨).

عرفات كامل العشي، رجال ونساء أسلموا: المكتبة الإسلامية، (١٩٩٤ م).

الليدي أيفلين كونولد، البحث عن الله، (الحج إلى مكة): لندن، (١٩٨٤ م).

٥٦ مايكل هارت، مائة رجل في التاريخ: ترجمة أنيس منصور، المكتب المصري الحديث، (١٩٨٢ م) ص ١.

٥٧ حمد زياد حمدان، لزوم الإسلام المدني: دار التربية الحديثة، (٢٠١٥)، ص ٢٦٠.

عارف جمعة
الأساليب و الطرائق التربوية عند النبي صلى الله عليه وسلم

- ماكس شان برشم، العرب في آسية: دار الترجمة، (1986).
- مايكل هارت، مائة رجل في التاريخ: ترجمة أنيس منصور، المكتب المصري الحديث، (١٩٨٢م).
- محمد الشريف الشيباني، الرسول في الدراسات الاستشراقية المنصفة: دار الفكر، (١٩٨٢).
- محمد عثمان، محمد في الآداب العالمية المنصفة: دار التراث العربي، (1987).
- محمد زياد حمدان، لزوم الإسلام المدني: دار التربية الحديثة، (٢٠١٥).
- مسلم بن الحجاج القشيري، الجامع الصحيح: دار الرشيد، الرياض، (2000م).
- منظمة الصحة العالمية، التقرير السنوي حول الإيدز وأمراض الجنس، (٢٠٠٨م).
- النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي: دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٩١م).
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنع الفوائد: مكتبة القدسي (١٩٩٤).
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير: دار ابن تيمية، (٢٠٠١).

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1998.
- el-Beyheki, Ahmed b. Hasan. *es-Sünenü'l-Kübra*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-Sahih*. Dimeşk: Daru'l-Ulumi'l-İnsaniyye.
- Cobbold, Lady Evelyn. *el-Bahs anillah, (el-Hacc ile Mekke)*. London: 1984.
- Ebü Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani. *es-Sünen*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1997.
- Hamdan, Muhammed Zeyyad. *Luzumu'l-İslam el-Medeni*. Daru't-Terbiyeti'l-Hadise, 2015.
- Hart, Micheal. *Mie Racül fi't-Tarih*, çev. Uneys Mansur. Mektebetu'l-Mısıri el-Hadis, 1982.
- Harun, Abdüsselam. *Tehzibu sireti İbn Hişam*. Daru'l-Mustafa, 1988.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebu Bekr. *Mecmeu'z-Zevaid ve Menbeu'l-Fevaid*. Mektebetü'l-Kudsi, 1994.
- İbn Abdilber. *Camiu Beyani'l-ilm ve fadlih*. 1. Baskı, Memleketu's-Suudiyye el-Arabiyye: Daru İbnu'l-Cevzi, H. 1414 / M. 1994.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezid b. Mace el-Kazvini Ebu Abdullah. *Sünenü İbn Mace*. Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2003.
- Kur'an-ı Kerim
- Muhammed Osman. *Muhammed fi'l-âdâbi'lâlemiyye el-münsifiyye*. Daru't-Turasi'l-Arabi, 1987.
- Munazzimetü's-Sihha el-Âlemiyye, *et-Takriru's-Senevi havle'l-eyds ve emradi'l-cins*. 2008.
- Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri. *el-Camiu's-Sahih*. Riyad: Daru'r-Reşid, 2000.
- en-Nesai, Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesai*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Safiyurrahman el-Mubarekfuri. *er-Rahiku'l-Mahtum*. Daru'r-Rıdvan, 2005.
- Said Havva. *er-Rasul s.a.v.*. el-Mektebetü'l-İslamiyye, 2006.

- Selâhaddin Müneccid. *Mu'cemu ma üllife an Resulillah (s.a.v)*. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1982.
- eş-Şeybani, Muhammed eş-Şerif. *er-Rasul fi'd-dirasâti'l-işrakiyye el-münsifiyye*. Daru'l-Fikr, 1982.
- Taberani, Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemu'l-Kebir*. Daru İbn Teymiyye, 2001.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa. *el-Camiu's-Sahih*. Tıbrlus: Mektebetü'd-Da've, 1995.
- Uşşi, Arafat Kamil. *Rical ve nisa eslemu*. el-Mektebetu'l-İslamiyye, 1994.
- Van Berchem, Max. *el-Arab fi Asya*. Daru't-Tercüme, 1986.

مسالك العلة القطعية والظنية

ملخص البحث: اشترط علماء أصول الفقه في العلة وجود الطرق التي تدلّ عليها، أسموها مسالك العلة أو طرق العلة، وعرضوها بطريقة واحدة تقريباً، تجمع بين القطعي والظني منها، وتجعل كلّ واحد منهما بمنزلة الآخر، علماً أنّ تلك المسالك تختلف في قوة دلالتها على العلة، فأريت من المناسب دراستها بطريقة تختلف عن المعتاد، وترتيبها ترتيباً مختلفاً، بإدخالها ضمن نوعين من المسالك، أولها: مسالك العلة القطعية، وثانيها: مسالك العلة الظنية. وهذا التقسيم يبدو لي أنّه أدق، ويتناسب مع طبيعة علم الأصول، ويعطينا تصوّراً متكاملًا ودقيقًا لها، ويساعدنا في تطبيق العلة تطبيقاً صحيحاً، ثمّ تعديتها على بصيرة.

الكلمات المفتاحية: القياس – العلة – مسالك – القطعي – الظني.

İleti Tespit Etmenin Kesin ve Şüpheli Yolları

Öz: Usul-u fıkıh alimleri illet için o illete delalet edecek bir karinenin bulunmasını şart koştular. Bunu da Mesalikul İlle veya Turuk'ul İlle diye adlandırdılar. İllette delaletlerinin kuvvetlerinin farklılık gösterdiğini bildikleri halde kat'i ve zanni delaleti tek bir çatı altında toplayarak birinin diğerinin yerine kullanılacağını söyleyip neredeyse bu delaleti tek bir şekil olarak kabul ettiler. Bu iki delaletin araştırma ve öğrenim yollarının sanılının aksine birbirlerinden farklı olduğunun daha uygun olduğu, bunları mesalik'ul illetül kat'iyye (kat'i illete delalet etme yolları) ve mesalik'ul illetül zanniye (zanni illete delalet etme yolları) şeklinde iki ayrı çeşit olarak farklı bir şekilde tertip olduğu görüşündeyim. Ayrıca bu taksim benim için daha doğru, usul-u fıkıh ilminin aslına daha münasip görünmektedir: ayrıca illet hakkında tam ve uygun bir tasavvur vermekte, illetin doğru bir şekilde tatbikinde bize yardımcı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıyas, İlet, Mesalik, Kat'i, Zanni

The Definitive and Inconclusive Methods of Identification of the Effective Cause (*Masalik al-illa*)

Abstract: The scholars of Islamic Jurisprudence have stipulated in the effective cause (*El-illa*) the existence of its method of identification, they call it "Methods of identification of the effective cause" (*Masalek al-illa*). However, they have presented it in almost a single method compiling both the definitive and inconclusive method of identification and given them a similar grade, despite that it differs in the strength of significance to the effective cause (*al-illa*). This research studies the effective cause (*al-illa*) in an unconventional way by categorizing the effective cause into two methods of identification; 1) Definitive methods of identification of the effective cause (*al-illa*) and 2) The inconclusive methods of identification of the effective cause (*al-illa*). This categorization seems to be more accurate and is consistent with the nature of the science of Islamic Jurisprudence (*Usul*), it also gives an integrated vision and accuracy of the effective cause (*al-illa*), moreover it helps in correctly applying the effective cause (*al-illa*) and then exceeding the value of the original case to new cases in an informed manner.

Keywords: The Juristic Reasoning, Analogy, Methods of identification, Definitive, Inconclusive.

يحيى الحوري
Yahya
AL-HUORI 

* دكتور، مدرس أصول الفقه في أكاديمية باشاك شهير للعلوم العربية والإسلامية ونائب عميد كلية الشريعة.

** Dr., Şeriat Fakültesi Dekan Yardımcısı, Başakşehir Arap Dili ve İslami İlimler Akademisi Usul-i Fıkıh Bölümü. E-Posta: yahya2311970@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5564-2009>

مسالك العلة القطعية والظنية

علم أصول الفقه صان أدلة التشريع حتى لا يتجاوزها الناس، وحفظ للأحكام حُجَجَها ومُسْتَدَاتِها، ووضَّح المصادر الأصلية والفرعية للتشريع حتى تحتفظ الشريعة بقواعدها، وكان من ثمرة ذلك أن وضع علماء الأصول قواعد بالغة الدقة لمباحث علمهم، فأبدعوا غاية الإبداع، وأظهروا لنا مهارات فائقة، عبَّرت عن سعة آفاقهم ومداركهم، هذه القواعد التي جعلت من علم الأصول أساساً في كثير من العلوم الشرعية، حيث تحتاجه لدخوله المؤثر فيها.

ولا يغفل أحدٌ من المشتغلين بعلم الشريعة عمومًا، وعلم الأصول خصوصًا، عن الأهمية البالغة التي يحظى بها القياس من بين مباحث هذا العلم، الذي كان واحدًا من المصادر الأصلية التي اعتمدت على القرآن والسنة، واتفق عليه أئمة المذاهب الأربعة، حيث يعتمد هذا المصدر على أربعة أركان أساسية تتمثل في الأصل، وحكم الأصل، والفرع، والعلة^١.

ومن المعلوم أن البحث في العلة ومسالكها يُدرَس في المصدر الرابع من المصادر المتفق عليها عند أئمة المذاهب الأربعة؛ أي القياس، والعلة فيه هي أهم أركانه، والتي من أجل اعتبارها اشترط علماء الأصول وجود الطُّرُق الصَّحيحة التي تدلُّ عليها، وأطلقوا عليها اسم مسالك العلة. فتارةً يمكن التَّوصُّل إلى العلة بالنص إذا كان منصوصًا عليها، وتارةً بالاجتهاد إن لم يكن منصوصًا عليها، وكل ذلك له أمثله المشهورة عندهم.

واللَّافِت أن الأصوليين عرضوا لتلك المسالك بطريقة واحدة تقريبًا، بالرغم من تنوع كتاباتهم واختلافهم في طرائق التصنيف، فأقدمت على دراسة هذا الموضوع بطريقة تختلف عن المعتاد، من خلال ترتيب يبدو لي أنه الأدق والأليق؛ بإدخالها ضمن نوعين من المسالك، الأول: مسالك التَّعليل القطعية، والثاني: مسالك التَّعليل الظنية، وهنا تكمن أهمية البحث مع هذا الترتيب الذي يعطي تصورًا متكاملًا ودقيقًا لتلك المسالك، بما يساعد في تطبيق العلة تطبيقًا دقيقًا، وتعدية العلة على بصيرة، خاصَّة أن النصوص متناهية، والوقائع الطارئة في حياة المكلفين غير متناهية، وقد أفرز عصرنا الحاضر كثيرًا من المستجدات، والنوازل والمتغيرات، الأمر الذي يؤكد أهمية البحث في العلة

١ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ (ص ٢٨٠)، وأبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، بيروت، المكتب الإسلامي (٥/٤)، وتقى الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥ م، (٣/٣)، وأبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، اللُّمَع في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ هـ (ص ٩٦)، ومحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م، (ص ٣٣٧).

يحيى الحوري مسالك العلة القطعية والظنية

وتصنيفها تصنيفاً دقيقاً بحسب قوتها. وهذا الأمر يدعم مسألة تكوين الملكات الفقهية لدى الباحثين في علم الأصول، ويمكّنهم من الفهم الصحيح، والإدراك الكامل والشامل للأحكام الفقهية، والإفادة الدقيقة من العلة في الاستنباط والاجتهاد، والتوصل إلى المزيد من الأحكام الشرعية.

وفي ما يتعلق بمنهجي في دراسة هذه المسالك فقد اعتمدت على المنهجين الاستقرائي والتحليلي، ومن ثم استنتاج يعتمد الدقة في دراسة التفصيلات التي نتجت عن كلا المنهجين، وصولاً إلى ما يغلب في الظنّ أنّه الصّواب في كلّ مسلك منها، ويحتاج الأمر إلى تتبّعها في مظانّها من كتب الأصول واللغة، ثمّ استنتاج الرّأي الرّاجح في نزول كلّ مسلك تحت القطع أو الظنّ، بالاعتدال على الدّليل وبيان موجب الترجيح، بما تقتضيه طبيعة الاستنتاج، الذي يرمي إلى الوصول للنتائج.

ولست أنسى العزو الدّقيق للمصادر الأصليّة، والاستشهاد بكلام العلماء أصحاب الاختصاص حيث تقتضي الضرورة ذلك؛ ليكون الكلام موصولاً بأصوله. وهذا المنهج في السير من الاستقراء إلى التّحليل والمقارنة والاستنتاج العقليّ يدفعني لتحرّي الدّقة العلميّة، والبعد عن الحشو والاستطراد غاية وسعي.

أمّا عن منهجي في التّرجمة والعزو للمصادر فعند النقل من أحد المصادر أذكر اسم المصدر، مع ترجمة للعلم الوارد في أول مرّة يرد إلّا إذا تزاخت التّرجمات، مع ذكر اسم الكتاب المعتمد، والإشارة في أول مرة فقط لاسم صاحبه، والدّار النّاشرة له، وتاريخ طباعته إن وجد، مع الإشارة على الدّوام إلى رَقَمَي الجزء والصّفحة.

أخيراً: أسأل الله العظيم ربّ العرش العظيم أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتقبله ويقبلنا به، إنه سبحانه خير مسؤول.

وفيما يأتي نستعرض فقرات هذا البحث.

أولاً- تعريف القياس:

أ- تعريف القياس لغة:

القياس في اللّغة هو التّقدير والمساواة.^٢

٢ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصّحاح، تحقيق محمود خاطر، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٥م، (ص ٥٦٠)، ومحمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤م، (١٨٥/٦).

ب- تعريف القياس في اصطلاح علماء أصول الفقه:

للقياس عند الأصوليين تعريفات عدّة، تتفق في الجملة، وتختلف تبعاً لاختلافهم في بعض شروطه، وهي تلتقي في أنّه: إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بآخر منصوص على حكمه؛ لاشتراكهما في العلة^٣.

ثانياً- حجة القياس:

القياس حجة عند الأصوليين، ومن أدلته في كتاب الله قوله سبحانه: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ} [الحشر: ٢]، في معرض الحديث عمّا صار إليه حال اليهود؛ بسبب عصيانهم، وإعراضهم عن طاعة الله وأنبيائه، والاعتبار هو القياس، والمطلوب في الآية معناه: قيسوا أنفسكم بهم، فما نزل بهم بعصيانهم، ربما ينزل بكم بعصيانكم، فالقياس حجة.

ومن أدلة حجة القياس في السنة النبوية ما ورد أنّ امرأة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله: إنّ أمي نذرت أن تحجّ، فلم تحجّ حتى ماتت، أفأحجّ عنها؟ فقال صلى الله عليه وسلم: «نعم، حجّي عنها، رأييت لو كان على أمك دين أكنّت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحقّ بالوفاء». فقد ألحق رسول الله صلى الله عليه وسلم دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء، وهو عمل منه بالقياس.

ثالثاً- أركان القياس:

للقياس أربعة أركان أساسية، وهي: الأصل، وحكم الأصل، والفرع، والعلة. فالأصل: هو الواقعة المنصوص على حكمها. وحكم الأصل: هو الحكم الشرعي الذي ورد في الأصل ويُرَاد تعديته للفرع. والفرع: هو الواقعة المسكوت عن حكمها ويُرَاد تعديده حكم الأصل إليه. والعلة: هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

٣ الغزالي، المستصفى من علم الأصول (ص ٢٨٠)، وعبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب، المنصورة، دار الوفاء، ١٩٩٦ م، (ص ٤٨٧)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٣٠٩)، ومحمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول في علم الأصول، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ، (٩/ ٥)، ومحمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، أصول السرخسي، بيروت، دار المعرفة، (١٤٣/ ٢).

٤ صحيح البخاري، كتاب الحج، باب الحج والنذور عن الميت، والرّجل يحجّ عن المرأة، حديث رقم (١٧٥٤) (١٨/ ٣). تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (منصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.

ويتمّ القياس بتعدية الحكم الثابت في الأصل إلى الفرع، للاشتراك في العلة بين الأصل والفرع، فيأخذ الفرع الحكم نفسه الذي نصّ عليه الشارع في الأصل.
ومن أمثلة القياس التي توضّح أركانه ما يأتي:

أ. قياس النّباش على السّارق في القطع، وإلحاقه به في الحكم، لاشتراكهما في العلة.
فالأصل: هو السرقة. وحكم الأصل: هو التحريم الذي ورد النصّ به، والفرع: هو النّباش. أمّا علة تحريم السرقة: فكونها من حرز آدمي معصوم، وهي متحققة في النّباش.
والحكم المترتب على هذا القياس هو قطع يد النّباش؛ لاشتراكه مع السّارق في العلة نفسها التي أثبتت القطع.

ب. قياس البصمة الوراثية على القائف في معرفة النسب:
فالأصل هي القيافة، وحكم الأصل هو ثبوت النسب بها، والفرع هو البصمة الوراثية، والعلة الجامعة في البصمة والقائف هي إثبات كلّ منهما للنسب.
والنتيجة: قياس البصمة الوراثية على القيافة من باب قياس الأولى؛ لأنّ القيافة ظنيّة والبصمة قطعيّة.

ج. جواز استخدام ورق مناديل الحمامات في الاستنجاء قياساً على الأحجار:
فالأصل هو الأحجار، وحكمه أنها مطهرة، والفرع هو ورق المناديل، والعلة أن كلّاً منهما قالع للنّجاسة.

وبناءً على القياس يحكم بجواز استخدام ورق المناديل في الاستنجاء وتطهير النجاسة بها.

رابعاً- شروط العلة:

نصّ علماء الأصول على شروط عدّة في العلة، استنبطوها بعد استقراء للعلة المنصوص عليها، وبعد دراسة العلة وتحديد تعريفها عندهم، وبيانهم المقصود من التعليل؛ المتمثل بتعدية الحكم الشرعي إلى المسائل غير المنصوص عليها.

إنّ العلة أهمّ ركن من أركان القياس، وبها يقوم هذا المصدر وينهض، وعندها تتحقّق التعدية، وتجنّباً لأيّ قاذح على العلة فإنّ القائس يحتاج إلى إقامة الحجة على صحّة الوصف الذي اختاره

علّة دون باقي الأوصاف الأخرى المحتملة للتعليل، وهذا يتطلب منه معرفة بالشروط التي يجب توافرها في الوصف الصالح للعلّة، ليميزه عن غيره من الأوصاف الأخرى وما قد يشترط فيها هي أيضاً. وفيما يأتي أعرض للشروط المتفق عليها في العلة:

١. ألا تكون معارضة للنص أو الإجماع:

أي أن تكون سالمة، فلا يردّها نصّ أو إجماع. فالعلّة إذا عارضت النصوص الصحيحة الصريحة كانت باطلة مردودة، عملاً بقاعدة: كلّ تعليل يعود على النصّ بالإبطال فهو باطل. وذلك حتى نحفظ للنصّ الشرعي هيئته وحاكميته ومرجعيته. أضف إليه أن العلة مستنبطة من حكم الأصل الثابت بالنصّ أو الإجماع، وهما دلّالاً عليها، فلا يعقل أن تخالف العلة أصولها، ولا تكون علة سالمة لثبوت الحكم إذا خالفت نصّاً أو إجماعاً.

ومن أمثلة التعليل المخالف للنصّ: قول الحنفية أن المرأة يصح نكاحها بغير إذن وليّها؛ لأنّها مالكة بضعها، قياساً على بيعها سلعتها، وهذا مخالف لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «أيّ امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل فنكاحها باطل». وهو ما ذهب إليه جمهور المالكية والشافعية والحنابلة.

وكما أنّه لا يصح التعليل بما يعارض النصوص الصحيحة، فكذلك يمنع التعليل الذي يعارض الإجماع، وقد اشترط علماء أصول الفقه في شروط العلة: أن تكون سالمة من مخالفة الإجماع، ومثاله: قياس صلاة المسافر على صومه في عدم وجوب الصيام عليه في السفر، بجامع المشقة بينهما. وهذا مخالف للإجماع على عدم اعتبار المشقة في الصلاة، ووجوب أدائها على المسافر مع وجود مشقة السفر.

٢. أن تكون وصفاً منضبطاً:

بأن تكون لها حقيقة محدّدة، يمكن التحقق من وجودها في الفرع بحدّها أو بتفاوت يسير، لا تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الأفراد والأحوال.

٥ سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في الولي، حديث رقم (٢٠٨٣) (٢/٢٢٩)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت. وسنن الترمذي، كتاب أبواب النكاح، باب ما جاء: لا نكاح إلا بولي، حديث رقم (١١٠٢) (٣٢٢/٣٣٩)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج ١ و ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج ٣)، وإبراهيم عطوة عوض (ج ٤ و ٥)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م. وسنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، حديث رقم (١٨٨١) (١/٦٥٠)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

ومثاله: تحريم خطبة الرّجل على خطبة أخيه، يمكن أن يُعدَّ وصفًا منضبطًا، ليقاس عليه تحريم بيع الرّجل على بيع أخيه.

وبناءً على هذا الشرط لا يصح التعليل بالأوصاف غير المنضبطة، التي تختلف اختلافًا بينًا باختلاف الأشخاص والأزمان والأمكنة، فلا تُعلَّل إباحة الفطر في رمضان للمريض أو المسافر بدفع المشقة بل مظنتها وهو السّفر أو المرض؛ لأنّ المسؤولين لا ينالهم من مشقة السّفر ما ينال غيرهم من الرعية. وقد يكون الشيء شاقًا في زمن دون زمن، فالمشقة في زمن الصّيف أشدّ منها في زمن الشتاء. وقد تكون المشقة متوفرة في مكان دون الآخر، فالسّفر في السّهول والوديان أقلّ مشقة منه في الجبال. ولهذا كلّ أناط الشارع قصر الصّلاة وإباحة الفطر في رمضان للمريض أو المسافر بالسّفر مدّة معيّنة لانضباطه ولم ينط ذلك بالمشقة.

٣. أن تكون وصفًا مناسبًا:

أي مشتملة على حكمة قصدها الشارع من تشريعه للحكم، والمراد بالحكمة: تحصيل مصلحة، أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها.

ومن أمثله: تعليل التّرخص في قصر الصّلاة بالسّفر؛ لاشتغاله على الحكمة المناسبة للتّخفيف، وهي المشقة، ومثل: جعل الزّنا علةً لوجوب الحد على الزّاني؛ لاشتغاله على حكمة مناسبة، وهي: اختلاط الأنساب.

فلا بدّ أن تكون العلة وصفًا مناسبًا يغلب على ظنّ المجتهد فيه وجود المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم.

فالإسكار -مثلاً- وصفٌ مناسبٌ لتحريم الخمر، وإيجاب العقوبة على السّكران. والمصلحة في ذلك حفظ عقول الناس.

ومثل ما سبق أيضًا: قتل الوارث مورثه وصفٌ مناسبٌ لحرماته من الميراث؛ لما فيه من مصلحة دفع العدوان عمّن هو أوّل الناس بالرّعاية، والاحترام، والمحافظة عليه، ولولا حرمان الوارث القاتل لمورثه الذي استعجل الشيء قبل أوانه؛ لأدّى إلى أن يقوم كثير من الناس بقتل مورثهم استعجالاً لذلك المال، وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى على أحد.

وبناءً على هذا الشرط فإنه لا يصح التعليل بالأوصاف غير المناسبة؛ التي لا تعقل علاقة لها بالحكم، ولا بحكمته؛ كلون الخمر، أو كون القاتل عمدًا عدوانًا عربيّ الجنس، أو كون السّارق أسمر اللون، أو كون المفطر عمدًا في رمضان أعرابيًا. ونحو ذلك من الأوصاف التي لا مناسبة

بينها وبين الحكم. وهذا هو مذهب جمهور العلماء؛ لأن الحكم حينما أثبتناه في الفرع، فإنما أثبتناه بواسطة وصف غلب على ظننا أن حكم الأصل قد ثبت من أجله، وهذا غير متصور في الأوصاف الطردية المحضة، والأمارات غير المؤثرة.

٤. أن تكون ظاهرة جليّة:

يُقصد بالظهور أن تكون مُدركة بحاسة من الحواسّ الظاهرة، وبظهورها يمكن التّحقّق من وجودها؛ لأن العلة هي المعرّف للحكم في الفرع فلا بد أن تكون أمراً ظاهراً، يُدرك بالحسّ كما في الخمر الذي يمكن التّحقّق بالحسّ من وجوده في نبيذ آخر مسكر. ولأنّ المقصود من الوصف المعلّل به إثبات الحكم في الفرع، ولا يمكن هذا إلّا إذا كان هذا الوصف جليّاً ظاهراً في الأصل ويوجد في الفرع كما وُجد في الأصل، أمّا إذا كان هذا الوصف خفياً في الأصل فإنّه لا يمكن إثبات الحكم بواسطة في الفرع.

والعلة الخفية لا يمكن معرفة مناط الحكم فيها إلّا بعسر وحرج، والحرج منفيّ بقول الله سبحانه: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ [الحج: ٧٨]، وقد وجدنا الشّارع يرد النّاس فيه إلى المظانّ الظّاهرة الجليّة، دفعاً للعسر على النّاس والتّخبط في الأحكام.

مثال ذلك قول الله سبحانه: {إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ} [النساء: ٢٩]، فالترّاضي بين المتبايعين هو أساس نقل الملكية، وهو المعتبر في العقود، والترّاضي أمرٌ خفيّ قلبي لا يمكن إدراكه، ويتعذّر الوقوف عليه بنفسه، لذلك لا بدّ أن نعلّل الملك في البيع بأمر ظاهر يكون مظنة تحقيق الرضا في البيع؛ وهو: الإيجاب والقبول من الطرفين، فلا يصح أن يكون علة لنقل الملكية في العوضين، فأقام الشّارع مقامه أمراً ظاهراً وهو الإيجاب والقبول الذي هو مظنة التراضي.

ولا يصح كذلك أن يُعلّل ثبوت النّسب بحصول نطفة الزّوج في رحم زوجته، بل يُعلّل بمظنّته الظّاهرة؛ وهي عقد الزّواج الصّحيح.

ولا يصح أن يُعلّل بلوغ الحلم بكمال العقل بل يُعلّل بمظنّته الظّاهرة؛ وهي بلوغ (١٥ سنة) أو ظهور علامة من علامات البلوغ قبلها.

خامساً- مسالك العلة عند الأصوليين:

مسالك العلة عند الأصوليين تمثّل مجموعة الطّرق الدّالة على أنّ وصفاً من الأوصاف هو العلة في المسألة، ليكون هذا الوصف الرّابط في الحكم بين الأصل المنصوص عليه، والفرع غير المنصوص

على حكمه، علمًا أن علماء الأصول لم يفرّدوا بحثًا مستقلًا لبيان معنى المسلك مطلقًا، وإنما تناولوه مقيّدًا بإضافته إلى العلة^٦.

ويمكن تعريف مسالك العلة تعريفًا جامعًا مانعًا بأنّها: الطُّرُق الدّالة على أنّ وصفًا ما من الأوصاف هو العلة.

ويجدر بالتنويه هنا أنّ علماء أصول الفقه اشترطوا في العلة وجود الطُّرُق المؤدّية إليها، وأسموها مسالك العلة، وذكر عدد منهم أنّها أدلّة توصل إلى العلل، وأدخلوا النّص الثّابت في القرآن والسّنة فيها، ممّا أدّى إلى عدم دقّة ما يسمون به هذه المسالك، فتارةً يُطلقون عليها اسم الأدلّة الشرعية، أو أدلّة العلة، وتارةً يُطلقون عليها اسم الطُّرُق الموصلة إلى العلة. ويدلّ على ذلك قول الإمام الغزالي^٧: (إثبات العلة في الطّريق الثّاني الذي هو القياس بالاتفاق، وهو ردّ فرع إلى أصل بعلّة جامعة بينهما). ثمّ قال: (وجملة الأدلّة الشرعية ترجع إلى ألفاظ الكتاب والسّنة والإجماع والاستنباط)^٨.

ويقول ابن بدران^٩: (لنتكلّم على أدلّة الشّرع التي تثبت بها العلة الشرعية، فنقول: مرجع أدلّة الشّرع إلى نصّ، أو إجماع، أو استنباط. وتثبت العلة بكلّ منها على سبيل البديل، فإنّ ثبت بالنّص الذي هو الكتاب والسّنة عُمل بها، وإلّا تثبت بالإجماع، فإنّ لم يوجد ففي الاستنباط)^{١٠}.

٦ السبكي وولده، الإبهاج في شرح المنهاج (٣/٣٩)، وعبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، (ص٣١٩)، وأبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، التقرير والتحجير على تحرير الكمال بن الهمام، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، (٣/١٤٣)، وعلاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي، التحجير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، (٧/٣٣٥١)، وذكريان بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيني، غاية الوصول في شرح لب الأصول، مصر، دار الكتب العربية الكبرى، (ص١٢٥)، وحسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، حاشية العطار على جمع الجوامع، بيروت، دار الكتب العلمية، (٢/٣٠٥).

٧ محمد بن محمد بن أحمد الغزالي -بتشديد الزاي وتخفيفها- حجة الإسلام، أبو حامد، مصنفاته عدّة، ومنها (المستصفى)، و(المختل). وُلِدَ سنة (٤٥٠هـ)، وتوفي سنة (٥٠٥هـ). المراغي، عبد الله مصطفى المراغي، الفتوح المبين في طبقات الأصوليين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٤م، (٨/٢).

٨ الغزالي، المستصفى من علم الأصول (ص٣٠٧).

٩ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بن بدران، فقيه أصولي حنبلي، ولي افتاء الحنابلة، من مصنفاته: (المدخل إلى مذهب الإمام أحمد)، و(شرح روضة النّاظر لابن قدامة). توفي سنة (١٣٤٦هـ). مقدمة المدخل. إصدار مؤسسة الرسالة -بيروت- الطبعة الثانية - عام (١٤٠١هـ).

١٠ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ، (ص٣٢٠). وإلى مثل هذا ذهب الإمام الطوفي في شرح مختصر الروضة إذ قال: (وترجع أدلة الشّرع إلى نصّ، أو إجماع، أو استنباط، وتثبت العلة بكلّ منها). سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، (٣/٣٥٦).

ويقول الإمام الشوكاني^{١١}: (ولمّا كان لا يُكتفى في القياس بمجرّد وجود الجامع في الأصل والفرع، بل لابدّ في اعتباره من دليل يدلّ عليه، وكانت الأدلّة إمّا النصّ، أو الإجماع، أو الاستنباط، احتاجوا إلى بيان مسالك العلّة)^{١٢}.

وهذه التسميات الواردة على مسالك العلّة ربما تورد إشكالاً من جهة استعمال مصطلح أدلّة الشرع على المسالك، فيفهم أنّها من مصادر الأحكام، وهذا غير مراد عند علماء الأصول أبداً، بل استعمل هذا المصطلح كتعبير يدلّ على أدلّة العلّة، وليس على أدلّة الأحكام ومصادرها، ويشهد لذلك تطبيقاتها، فأساس البحث في المسالك هو في كيفية التّوصل إلى العلّة، فتكون بذلك طرقاً موصلة إليها، خاصّة أنّ توقّف العلّة على دليل شرعيّ يدلّ عليها، إنّما يراد منه النّظر الصّحيح المؤدّي إليها، وهذا من صميم مسالك العلّة، ودخول النصّ والإجماع فيها لا يعني أنّها أصبحت مصادر، بل كان دخولاً من جهة التّنصيص.

أمّر آخر نجهه عند دراسة مسالك العلّة، أنّ علماء الأصول يختلفون في طريقة تقسيمها، ففريق يقسمها ثلاثة أقسام: مسالك نقلية تضمّ: النصّ، والإجماع، ومسالك عقلية، تدخل تحت مسمى الاستنباط. وفريق ثانٍ يقسمها إلى قسمين: النصّ والاستنباط. ثم وجدنا هذين الفريقين يُدخلون في مسلك النصّ المسالك القطعية والظنية. ويسمون القطعية بالصریحة في دلالتها على العلّة، والظنية غير الصریحة في دلالتها. ثمّ وجدنا فريقاً ثالثاً يعرض لمسالك العلّة بشكل متتابع ومتسلسل دون إشارة فيها إلى قطع أو ظنّ.

والعلّة عند الأصوليين لا يمكن أن تُقبل إلّا إذا كانت ثابتة ثبوتاً صحيحاً، علماً أنها تثبت بطريقتين، أولهما: النّقل الصحيح من الكتاب والسنة. والطّريق الثّاني هو الاجتهاد المنضبط بالقواعد والأصول الصّحيحة. وبهذا الاعتبار نجد أنّ مسالك العلّة تنقسم إلى مسالك نقلية وأخرى اجتهادية، ويؤكد هذا أنّ مسالك العلّة ليست على درجة واحدة في القوّة من جهة دلالتها على العلّة، بل منها ما يدلّ على العلّة دلالة قطعية، ومنها ما يدلّ على العلّة دلالة ظنية، وهذا يقتضي دخول كل مسلك أو لفظ في المكان المناسب به حسب قوة دلالته على العلّة قطعاً أو ظناً، وهذا - كما أسلفنا - أدق من التّقسيم المعتاد لها، وأليق بطبيعة علم أصول الفقه، خاصّة أنّه يزيل جميع الإشكالات التي ربما ترد على المسالك، وفيه تيسير كبير على الباحثين في العلّة ومسالكها، ويساعدهم في مسألة تعدية الحكم، وإعطاء الحوادث والمسائل الجديدة ما يُناسبها من الأحكام. وبناءً على هذه النتيجة أعرض لمسالك العلّة على النّحو الآتي:

١١ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، الصّنعاني الباني، الفقيه، المجتهد، المحدث، الأصولي، من كبار العلماء في اليمن، ولي قضاءها، ومات حاكماً بها، من مصنفاته: (إرشاد الفحول)، و(نيل الأوطار). ولد سنة (١١٣٧هـ)، وتوفي سنة (١٢٥٠هـ).

المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين (١/ ١٤٤).

١٢ الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (ص ٣٥٧).

القسم الأول: مسالك العلة القطعية:

يُقصد بمسالك العلة القطعية ما يدلّ على التعليل دلالة صريحة، من غير حاجة إلى نظر واستدلال، وعدم احتماها غير التعليل.

والمسالك في هذا القسم تضمّ عددًا من المسالك الثقلية والاجتهادية، التي لا تحتمل غير دلالتها على التعليل، فتعلّق التعليل بوصف وارتبط به وجودًا وعدمًا. كما تضمّ عددًا من ألفاظ التعليل التي تدلّ على العلة دلالة قطعية، لا تحتمل غير دلالتها على العلة.

وعموماً يدخل في هذا القسم مجموعة من مسالك العلة وألفاظ التعليل، وهي ما يأتي:

١ - مسلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم:

المراد من فعل النبي صلى الله عليه وسلم: أن يقوم رسول الله صلى الله عليه وسلم بفعل بعد حدوث شيء، فيُعلم منه أن ذلك الفعل إنما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع.

ويدخل في مسالك العلة القطعية من أنواع فعل النبي صلى الله عليه وسلم فعله الذي يدلّ على العلة دلالة قاطعة؛ لأنّه لا يحتمل غير هذه الدلالة، إذ المراد عين الفعل الذي قام به صلى الله عليه وسلم.

ولفعل النبي صلى الله عليه وسلم المشار إليه صور، من أهمّها صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون صدور الفعل من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة: كأن يسجد صلى الله عليه وسلم للسّهو، فيُعلم أن ذلك السجود إنما كان لسّهو قد وقع منه.

الصورة الثانية، تكون بصدور الفعل من غيره بأمر منه صلى الله عليه وسلم: ومنه أمره صلى الله عليه وسلم برجم معاز والغامدية، وقطع يد سارق رداء صفوان بن أمية، وإقامة الحدّ على شارب الخمر، ونحو ذلك من الوقائع.

فهذه الصور تدلّ دلالة صريحة على ما وردت فيه؛ ولا تحتمل غير المعنى الذي وردت فيه، فتدخل من هذه الجهة في العلة القطعية، ويتعدّى الحكم فيها إلى كلّ صلاة يقع فيها سهو من المكلف^{١٣}.

١٣ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، الرياض، دار الخافي، ١٤١٤هـ، (٧/٢٦١)، وعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ، (ص ١٧٧).

٢- مسلك الإجماع:

الإجماع عند الأصوليين له تعريفات عدّة، تتفق على أنّه: اتفاق المجتهدين، من أمة محمد صلى الله عليه وسلم، في عصر من العصور، بعد وفاته، على حكم شرعي^{١٤}.

لكنّ المراد من الإجماع هنا: أن تجمع الأمة على أنّ هذا الحكم مُعلّل، وعلّته كذا، أو إجماعهم على أصل التعليل، بأن يتفقوا على أنّ الحكم مُعلّل مع اختلافهم في العلة ماذا هي.

فمسلك الإجماع عند الأصوليين ينقسم من جهتين، إجماع على علة بعينها، وإجماع على أصل التعليل، وإن اختلفت أنظار العلماء في العلة. يقول الإمام الزركشي^{١٥} في هذا الصدد: (وهو نوعان: إجماع على علة معيّنة؛ كتعليل ولاية المال بالصغر. وإجماع على أصل التعليل، وإن اختلفوا في عين العلة؛ كإجماع السلف على أنّ الرّبا في الأصناف الأربعة معلّل، وإن اختلفوا في أنّ العلة ماذا؟)^{١٦}. وفيما يأتي بيانها مع الأمثلة.

النوع الأول: التعليل بالإجماع الصريح على العلة: من أمثلته ما يأتي:

أ- قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يحكم أحدٌ بين اثنين وهو غضبان»^{١٧}. أجمع العلماء على أنّ العلة هي تشويش الغضب للفكر، وقيس عليه كل مشوش للفكر، كالجوع المفرط وغيره، فيمتنع معه الحكم.

ب- الإجماع على تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الإرث، قياساً على تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح والعقل وصلاة الجنازة؛ لأنّ الأخ الشقيق له قرابتان من أخيه، بينما الأخ لأب له قرابة واحدة.

١٤ ابن قدامة، روضة النّاظر وجنة المناظر (ص ١٧١). وأبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي القرافي، شرح تنقيح الفصول، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٤هـ، (ص ٣٢٢).

١٥ هو محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، كنيته أبو عبد الله، ولقبه بدر الدين. كان فقيهاً شافعيّاً أصوليّاً محدثاً أديباً، من مصنفاته (البحر المحيط) في الأصول، و(الديباج في توضيح المنهاج)، و(المثبور). ولد سنة (٧٤٥هـ)، وتوفي سنة (٧٩٤هـ). أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تحقيق د. الحافظ عبد العليم خان، بيروت، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، (٣/ ١٦٧).

١٦ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٧/ ٢٣٥).

١٧ صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفني وهو غضبان، حديث رقم (٦٧٣٩) (٩/ ٦٥)، وصحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، حديث رقم (١٧١٧) (٣/ ١٣٤٢) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- ج- الإجماع على أن الصغر علة للولاية على مال اليتيم، فيقاس عليه الولاية في النكاح.
- د- الإجماع على أن التعدي على المال هو علة لوجوب الضمان على الغاصب، فيقاس عليه ضمان المسروق.

النوع الثاني: التعليل بالإجماع على أصل التعليل مع الاختلاف في العلة ماذا هي:

من أمثلته ما يأتي:

- أ- إجماع العلماء على تعليل انتقاض الوضوء بما يخرج من السبيلين، من غائط وبول وريح ومذي، ثم اختلفوا في العلة، هل هي خروج العين النجسة، أم الخارج من السبيلين.
- ب- إجماع السلف على أن الربا مُعَلَّل في الأصناف الأربعة -الشعير والبر، والملح والتمر-، وإن اختلفوا في العلة، هل هي الطعام، أم الكيل أو الوزن في الجنس الواحد، أم القوت والادخار.
- والإجماع بنوعيه يدخل في مسالك العلة القطعية؛ لأنه قد تمت الإحاطة بجميع الأوصاف المحتملة للتعليل فيها معاً؛ ولأنه لا يتطرق إلى الإجماع احتمال النسخ، ولا يجوز الإجماع على خلافه؛ فيقدم على ظواهر النصوص، ويلحق بالمسالك الدالة على العلة دلالة قطعية.

٣- مسلك السبر والتقسيم المنحصر:

إنَّ السَّبرَ والتَّقسيمَ: هو جمع المجتهد للأوصاف التي يظنُّها علة للحكم في الأصل غير المنصوص على علته، واختبارها واحداً واحداً، للخروج بوصف يغلب على ظنه أنه علة الحكم^{١٨}.

وإذا علمنا أنَّ السَّبرَ واحد لا يتعدَّد، ويعني اختبار الأوصاف التي يجمعها المجتهد بالتَّقسيم، فإذا جمعها كلُّها كان التَّقسيمَ منحصراً، أمكن القول بأنَّ السَّبرَ والتَّقسيمَ المنحصر: هو حصر جميع الأوصاف المحتملة للتعليل في الواقعة غير المنصوص على علة فيها.

وعلماء الأصول يُطلقون على السَّبرِ والتَّقسيمِ المنحصر اسم السَّبرِ والتَّقسيمِ القطعي، والتَّقسيمِ الذي يدور بين النَّفي والإثبات، وذلك إنَّ أقام المستدلَّ دليلاً على حصر أوصاف العلة، وكان هذا الدَّليل دائراً بين النَّفي والإثبات، فإنَّ هذا يكون أكمل في التعليل.

١٨ الرازي، المحصول في علم الأصول (٥/ ٣٠٠)، والسبكي وولده، الإجماع في شرح المنهاج (٣/ ٧٧)، والغزالي، المستصفى من علم الأصول (ص ٣١١)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٨٩).

مثال ذلك أن ولاية الإجبار في النكاح إمّا أن لا تُعَلَّل، أو تُعَلَّل بالبكارة، أو بالصَّغر، أو بغيرهما. وعدم التَّعليل أو التَّعليل بغير هذين الوصفين كلاهما باطل إجماعاً، والدَّلِيل على بطلان التَّعليل بالصَّغر أنّه يقتضي إجبار الصَّغيرة الثَّيب، وهذا يردُّه حديث مسلم: «الثَّيب أَحَقُّ بنفسها»^{١٩}، فتعيَّن تعليله بالبكارة.

وأما إن لم يُقَمِّم دليلاً، فإنَّه يكفي في حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه أن يقول المستدل: بحثت فلم أجد غير ما ذكرته، أو يقول: الأصل فيما سوى تلك الأوصاف العدم. وهذا أمر مقبول اعتباراً لعدالة المستدل مع أهليَّة النِّظر والاجتهاد؛ لأنَّ القياس لا يقوم به إلاَّ مجتهد توفرت عدالته، فيكتفى في القضية بغلبة الظَّن ويندفع عنه بذلك منع الحصر، وهو مذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، فمتى كان الحصر في الأوصاف وإبطال ما عدا الوصف المدعى عليه قطعياً، فالْتَّعليل بالباقي من الأوصاف قطعي، وهنا ندرك سبب دخول السَّبر والتَّقسيم المنحصر في مسالك العلة القطعية؛ نظراً لما يفيد من القطع في دلالاته على العلة التي توصَّل إليها المجتهد. ومن أمثلة السَّبر والتَّقسيم المنحصر ما يأتي:

أ- إيجاب الغسل في الولادة العرية عن الدَّم:

وجدنا بمسلك السَّبر والتَّقسيم أن العلة في إيجاب الغسل في الولادة العرية عن الدَّم تتردَّد بين وصفين، أولهما: أنَّها مظنة لدم النَّفاس غالباً على ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة من باب الاحتياط للمرأة، وثاني هذه الاحتمالات أن الولد عبارة عن منيٍّ منعقد كما ذهب إليه الشَّافعية في الأصح عندهم^{٢٠}.

ب- تحريم الطَّلَاق في الحيض:

ورد في حديث ابن عمر رضي الله عنه أنَّه طَلَّق امرأته وهي حائضٌ، على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأل عمر رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال له: «مُرَّةٌ فليراجعها، ثُمَّ ليمسكها حتى تطهر، ثُمَّ تحيض، ثُمَّ تطهر، ثُمَّ إن شاء طَلَّق قبل أن يمسَّ؛ فتلك العدة التي أمر الله»^{٢١}.

١٩ صحيح مسلم، كتاب الحج، باب استئذان الثَّيب في النكاح بالنطق، واليكر بالسكوت، حديث رقم (١٤٢١) (١٠٣٧/٢).

٢٠ زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، البحر الرائق، بيروت، دار المعرفة، (١/٢٢٩)، وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، شرح العمدية في الفقه، الرياض، تحقيق د. سعود صالح العطيشان، الرياض، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، (١/٥١٦).

٢١ صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الطَّلَاق، حديث رقم (٤٦٢٥) (١٥٥/٦)، وصحيح مسلم، كتاب الطَّلَاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، وأنَّه لو خالف وقع الطَّلَاق ويؤمر برجعتها، حديث رقم (١٤٧١) (١٠٩٣/٢).

ففي هذا الحديث لم يرد تنصيب على علة معينة في منع الطلاق في الحيض، فتوصل المجتهد بالسبب والتقسيم المنحصر أن هذا الحكم إما أن يكون تعدياً غير معلل، أو معلل، والعلة حينئذ إما لأنه طلق في زمن رغبته عنها والزهد في الوطء كما ذهب الحنفية، أو للضرر الحاصل بتطويل العدة عليها كما هو المشهور من مذهب مالك والشافعي، وقول أكثر أصحاب أحمد، وقول في مذهب الحنفية.

٤ - مسلك تنقيح المناط:

عرّف علماء الأصول تنقيح المناط تعريفات عدة، وهي في الجملة تتفق على أنه: تهذيب العلة المنصوص عليها من من الأوصاف التي لا مدخل لها في العلية^{٢٢}.

فتنقيح المناط يعني وجود وصف نص الشارع على عليته، يقوم المجتهد بتخليصه من الأوصاف التي اختلطت به، والتي قد تصلح للتعليل وقد لا تصلح، فيستبعدا بدليله، ويبقى على ما نص عليه الشارع.

ولأجل التنصيب على العلة صراحة تكون دلالة تنقيح المناط على العلة قطعية، وبهذا يدخل هذا المسلك في المسالك القطعية.

وبعبارة أخرى: إن تنقيح المناط يعني وجود أوصاف لا يمكن تعليل الحكم بها؛ لأنها أوصاف غير مؤثرة، واستبقاء الوصف المؤثر لتعليل الحكم، وذلك تخليصاً لمناط الحكم مما ليس بمناط له. وقد نقل المرداوي^{٢٣} في هذا المسلك: (ويُعدُّ تنقيح المناط من أقوى مسالك العلة، وذهب التاج السبكي والبرماوي وغيرهما إلى أنه أجود مسالك العلة)^{٢٤}.

ومن أمثلة التعليل بتنقيح المناط ما يأتي:

٢٢ الرازي، المحصول في علم الأصول (٢١٥/٥)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٣٣٦/٣)، والسبكي وولده، الإبهاج في شرح المنهاج (٨٠/٣)، والزرکشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٣٢٢/٧)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٩٠).

٢٣ هو علي بن سليمان بن أحمد المرداوي ثمّ الدمشقي، من فقهاء الحنابلة، ولد في مرदा قرب نابلس، وتوفي في دمشق. مصنفاته عدة، ومنها (الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف)، و(التّحجير في شرح التّحجير). ولد سنة (٨١٧هـ)، وتوفي سنة (٨٨٥هـ). شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي، الصّوّ اللّامع لأهل القرن التّاسع، بيروت، دار الحياة، (٢٢٥/٥)، ومحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السابع، القاهرة، مطبعة السّعادة، ١٩٨٣م، (٤٤٢/١).

٢٤ المرداوي، التحجير شرح التحرير في أصول الفقه (٣٣٣٣/٧).

أ- علة العتق لمن جامع زوجته في نهار رمضان:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان: «أعتق رقبة»^{٢٥}. فالحكم هنا هو وجوب الكفارة، لعلّة الجماع الحاصل في نهار رمضان، وقد اختلط بها أوصاف لا مدخل لها في التعليل، أخرجها المجتهد عن كونها علل، وهذه الأوصاف هي ما يأتي:

- كون السائل أعرابياً وعربياً: فهذا الوصف لا يصلح للعلية؛ بل نلحق بالأعرابي كل من فعل فعلته أعرابياً كان أم حضرياً، عربياً أم أعجمياً.

- كون التي جامعها زوجته: وهذا وصف مُلغى؛ لأنه لو جامع سريته لما كان في ذلك فرق، ولو زنا لكان أشدّ في الحرمة.

- كون الجماع في رمضان تلك السنة وفي ذلك اليوم: وهذا وصف مُلغى كذلك؛ لأنّ الحكم لا يتغير بتغير السنة أو اليوم.

فإذا حذف المجتهد هذه الأوصاف، تخلّص له علة الحكم، وهي الجماع الحاصل منه في نهار رمضان، على ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة، أو هي انتهاك حرمة رمضان بتناول المفطر عمداً على ما ذهب إليه الحنفية والمالكية. وحينئذ تميّز ما هو معتبر مما هو مُلغى من الأوصاف.

ب- علة التطيب قبل الإحرام:

عن يعلى بن أمية، أنّ رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بالجعرانة، وعليه جبة وعليه أثر الخلق -أو قال: صفرة-، فقال: كيف تأمرني أن أصنع في عمرتي؟ فأُنزل الله على النبي صلى الله عليه وسلم فستر بثوب، ووددت أني قد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وقد أنزل عليه الوحي، فقال عمر: تعال أيسرك أن تنظر إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أنزل الله عليه الوحي؟ قلت: نعم، فرفع طرف الثوب، فنظرت إليه له غطيط، -وأحسبه قال: كغطيط البكر- فلما سري عنه قال: «أين السائل عن العمرة؟ اخلع عنك الجبة، واغسل أثر الخلق عنك، وأتق الصفرة، واصنع في عمرتك كما تصنع في حجك»^{٢٦}.

٢٥ صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء، فَصُدِّقَ عليه فليُكْفَر، حديث رقم (١٨٣٤) (٣٢/٣)، وصحيح مسلم، كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان، حديث رقم (١١١١) (٧٨١/٢).

٢٦ صحيح البخاري، كتاب الحج، باب يفعل في العمرة ما يفعل في الحج، حديث رقم (١٦٩٧) (٥/٣). و[الخلق]: طيبٌ معروف مُركَّب يُتخذ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب، وتُغلب عليه الحمرة والصفرة.

يحيى الحوري مسالك العلة القطعية والظنية

ففي هذا الحديث أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل أن يغسل أثر الخلق، فاختلف العلماء في تنقيح مناط هذا الحكم، فهل أمره بغسل الخلق لكونه طيباً، أم لكونه خلوقاً لرجل وقد نهى صلى الله عليه وسلم أن يتزعر الرجل؟

فذهب المالكية إلى أن مناط الحكم هو التطيب، فلا يجوز للمحرم التطيب، وهو مذهب عمر وعثمان رضي الله عنهما.

بينما ذهب أبو حنيفة والشافعي وأحمد إلى أن مناط الحكم هو التطيب بالخلق، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتزعر الرجل، فلا يمنع المحرم من استدامة الطيب، وهو مذهب جماعة من الصحابة، ومنهم ابن عباس، وابن الزبير وسعد ابن أبي وقاص وعائشة، وأم حبيبة، ومعاوية رضي الله عنه.

٥- مسلك تحقيق المناط:

عرّف علماء الأصول تحقيق المناط بقولهم: (هو أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو إجماع أو غيرهما من مسالك العلة، فيُجْتَهَدُ في وجودها في صورة النزاع)^{٢٧}.

فدور المجتهد في تحقيق المناط يقتصر على التثبت من وجود العلة في الفرع، وسمي تحقيق المناط بهذا الاسم؛ لأنّ المناط في الأصل عُلِمَ أنّه مناط، وبقي النظر في تحقيق وجوده في الفرع؛ أي الصورة المعينة، وهو اجتهاد في تنزيل النص وتطبيقه على آحاد الصور، بعد معرفة العلة؛ سواء ثبتت بالنص، أو بالإجماع، أو بالاستنباط.

ووجود الاتفاق على العلة يُدْخِل تحقيق المناط في مسالك العلة القطعية؛ نظراً لما يحققه هذا الاتفاق على تعيين وصف من الأوصاف -دون سواه- علة، بما يُمكن بعد ذلك من تعديته إلى غيره من الأوصاف المماثلة في المسائل غير المنصوص عليها.

إنّ عمل المجتهد في تحقيق المناط هو التحقق من وجود العلة في الفرع، فمثلاً من اعتدى على حيوان وهو محرم يُخْرِج مثل الحيوان المعتدى عليه لقول الله سبحانه: {وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ} [المائدة: 95]، فمناط الحكم المستفاد من الآية هو المثلية، وبناءً عليه فإنّ من قتل ظبياً أو حمار وحشٍ وجب عليه إخراج مثلها، وفق ما يرشد إليه منطوق الآية، وهنا يظهر دور

٢٧ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٣٢٤/٧)، وابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (ص ٢٧٧)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٨٩)، والمرادوي، التجريد شرح التحرير في أصول الفقه (ص ٣٤٥٣).

المجتهد في تحقيق هذا المناط من خلال بحثه عن أفراد الأنعام التي ينطبق عليها معنى المائثة، ليجد بعد البحث أنَّ البقر هو أقرب الأنعام لحمار الوحش، وأنَّ العنز أكثر الأنعام مثلاً للظبي، فيجب إخراجها كفارة عن الاعتداء الحاصل في الإحرام. ومثل هذا يقال بين الجمل والفيل مثلاً.

ومن أمثلة تحقيق المناط -بالإضافة إلى ما سبق- ما يأتي:

أ- علة طهارة سؤر الفأرة والحشرات:

إنَّ طواف الهرة في البيوت هو مناط طهارة سؤرها، أي علته، والذي تمَّ التوصل إليه من خلال النَّص عليه، بالإيماء الحاصل من رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما قال في الهرة: «إنها ليست بنجس إنما من الطوافين عليكم والطوافات»^{٢٨}.

فقد صُرح في هذا النَّص بالحكم، وهو طهارة الهرة وسؤرها، وصُرح بالمناط الذي تعلّق به هذا الحكم؛ بأنَّ الهرة من الحيوانات الأهلية الطَّوافة بالبيوت، وهنا يبحث المجتهد عن مدى تحقق هذا المناط في جزئيات أخرى غير الهرة، كالفأرة، وصغار الحشرات، ليجد بعد البحث أنَّ مناط الطواف المتعين في الهرة متحقق في تلك الوقائع تحقّقه في الواقعة الأصل، الأمر الذي يستدعي التسوية بينها في نفس الحكم، وهو طهارة السؤر في الجميع.

ب- علة طهارة المياه العادمة بعد معالجتها:

يُعَدُّ الماء نجسًا إذا كان قليلًا، أو كان كثيرًا فغيّرت النجاسة فيه طعمًا أو لونًا أو ريحًا، فيبحث المجتهد في تحقق هذا المناط في المياه العادمة -مياه الصرف الصحي- إذا تمَّت معالجتها بواسطة الآلات ومحطات التكرير الخاصة.

ج- علة الفطر فيما يصل إلى الجوف من قطرة العين والأذن ونحوهما أثناء الصوم:

نصَّ العلماء أنَّه في الصيام ما يصل إلى الجوف عمدًا من منفذ مفتوح يكون مفطرًا، فيبحث المجتهد في تحقق هذا المناط في قطرة العين، أو قطرة الأذن، أو غسول الأذن، أو بخاخ الأنف.

٢٨ سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، حديث رقم (٧٥) (١٩/١)، وسنن النسائي، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، حديث رقم (٦٨) (٥٥/١) تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٦- التعليل بالتصريح بلفظ الحكمة:

ومن أمثله قول الله سبحانه: {حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ} [القمر: ٥]، والمعنى: أن العلة في معجزة انشقاق القمر التي أيد الله بها نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم لحكمة بالغة، وإليه أشار الإمام الزركشي، حيث قال: «وهذا أهمله الأصوليون، وهو أعلاها رتبة».^{٢٩}

٧- التعليل بـ (من أجل):

إن دلالة «من أجل» صريحة قطعية في دلالتها على التعليل؛ لأنه وقع لأجلها دون غيرها، ومن أمثلة التعليل بها قول الله سبحانه: {مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا} [المائدة: ٣٢]؛ أي إن العلة في هذا الوعيد الشديد، هو هذا الجرم العظيم؛ المتمثل بقتل قابيل لهابيل، ومن أجل ذلك كتب الله على بني إسرائيل ما كتب.

ومن أمثلة التعليل بها في السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّمَا جُعِلَ الاستِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ»^{٣٠}، فالحديث يدل دلالة صريحة وقطعية أن علة فرض الاستئذان هو منع التجسس على الناس، وستر حرمتهم وأسرارهم، فكل ما أدى إلى خرق ذلك فهو ممنوع.

٨- التعليل بـ (إذا):

يجتمع بـ (إذا) التصريح بالعلة والإيلاء بها، ومنه سؤاله صلى الله عليه وسلم: «يَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا جَفَّ؟» قالوا: نعم. فقال: «فلا إذا»^{٣١}. فقد سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن نقصان الرطوب إذا جف، مع علمه حساً أنه ينقص، ليبين أن علة التحريم هي النقصان لا غيرها من العلل. فدلالة (إذا) صريح في التعليل؛ ولأجل هذا دخل في مسالك العلة القطعية.

^{٢٩} الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٢٣٩/٧).

^{٣٠} صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، حديث رقم (٦٧٥) (٨/٥٤).

^{٣١} سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في الثمر بالتمر، حديث رقم (٣٣٥٩) (٣/٢٥١)، وسنن الترمذي، كتاب أبواب البيوع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابية، حديث رقم (١٢٤٣) (٣/٥٢٠)، وسنن النسائي، كتاب البيوع، باب اشتراء الثمر بالرطب، حديث رقم (٤٥٤٥) (٧/٢٦٨)، وسنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر، حديث رقم (٢٢٦٤) (٢/٧٦١).

٩- التعليل بالمفعول لأجله -له-:

من أجله هو مصدر منصوب قلبي يأتي في جملة فعلية بعد الفعل لبيّن علته والسبب في حدوثه، فهو يأتي للتعليل لا يأتي لغيره، ومثاله قول الله سبحانه: {وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمَّا لَكُمْ نَحْنُ نَرِزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا} [الروم: ٣١]، فقد بيّن المولى سبحانه وتعالى أن أهل الجاهلية كانوا يلجؤون لقتل أولادهم مخافة الفقر، فنهاهم عن هذا الفعل الشنيع؛ نظرًا لفساد هذا المعتقد، ولفظ خشية منصوب على أنه مفعول لأجله يفيد التعليل.

١٠- التعليل بـ (كي):

كي قطعية في إفادتها التعليل؛ لأجل ذلك دخلت في ألفاظ التعليل القطعية، ومن أمثلتها قول الله سبحانه: {كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ} [الحشر: ٧]؛ فهذا نص يدل دلالة صريحة قطعية على علة الحكم؛ فالعلة في تقسيم الفيء على النحو الذي نصت عليه الآية، هي ألا يكون تداول المال محصورًا في دائرة الأغنياء، فتفوت نفقة الجهات المحتاجة إليه، فقصد الشارع في الأموال إشاعتها بين الناس وإعادة توزيع الثروة بطريقة عادلة تحفظ حقوق الأغنياء والفقراء جميعًا، بما يمنع احتكارها في أيدي فئة محدودة من أفراد المجتمع.

وفي دلالة (كي) على التعليل قطعًا يقول الإمام الزركشي: (كذا جعلها الإمام -الجويني- في البرهان من الصريح، وخالفه الرازي، والأول أصوب) ^{٣٢}.

القسم الثاني: مسالك العلة الظنية:

وهي تشير إلى طرق العلة التي تدل على التعليل دلالة ظنية، للمحظ جعلها كذلك في المسالك، ولاحتماها التعليل وغيره بوضعها اللغوي في الألفاظ الدالة على العلة. ووجود الاحتمال هو ما جعلها تتحول من القطع إلى الظن، علمًا أنها تضم عددًا من المسالك النقلية والاجتهادية، وبعضًا من ألفاظ التعليل، وهي ما يأتي:

١- مسلك السبر والتقسيم المنتشر:

يطلق علماء الأصول على التقسيم المنتشر اسم التقسيم غير المنحصر، ويسمونه أيضًا بالتقسيم الذي لا يدور بين النفي والإثبات، والسبر والتقسيم الظني. وقد علمنا فيما سبق أن السبر واحد لا

٣٢ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٧/ ٢٤٠).

يحيى الحوري
مسالك العلة القطعية والظنية

يتعدّد، وهو اختبار الأوصاف التي يجمعها المجتهد بالتقسيم، فإذا جمع بعضها كان التقسيم منتشرًا. من هنا أمكن القول أنّ السبّر والتقسيم المنتشر: هو حصر بعض الأوصاف المحتملة للتعليل في الواقعة غير المنصوص على علة فيها.

وسبب دخول التقسيم المنتشر في مسالك العلة الظنية أنّ المجتهد لم يُحِطْ فيه بجميع الأوصاف المحتملة للتعليل، بل ببعضها أو بأكثرها، فربما أخرج الناظر وصفًا محتملاً للتعليل، ممّا يجعل هذا المسلك يفيد الظنّ في ثبوت العلة لا القطع، وبالتالي يدخل في مسالك التعليل الظنية، ويؤكد إفادته للظنّ قول الإمام الرّازي: (لا نزاع في أنّ التقسيم المنتشر لا يفيد اليقين، لكنّا ندعي أنّه يفيد الظنّ) ^{٣٣}.

ومن أمثلته علة تحريم انتباز الخليطين فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى تحريم الخليطين من الأشياء التي من شأنها أن تقبل الانتباز، واستدلّوا بما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنّه: «نهى أن يُخلط التمر والزبيب، والزّهو والرّطب، والبسر والزبيب» ^{٣٤}.

وجاء في بعض الروايات أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تنتبذوا الزّهو والزبيب جميعًا، ولا التمر والزبيب جميعًا، وانتبذوا كلّ واحد منهما على حدة» ^{٣٥}.

وعلة المنع عندهم هي إمّا الاختلاط، أو ما يحدث من الاختلاط من الشدّة في التبيّذ، أو عموم ما ورد في التّهي عن الخليطين، أو غير ذلك من العلل، وهذا التقسيم منتشر كما هو واضح؛ لأنّ المجتهد لم يحصر فيه جميع الأوصاف المحتملة للتعليل، بل ببعضها فقط، ثمّ عيّن بالسبّر وصفًا يصلح للتعليل لديه..

٣٣ الرّازي، المحصول في علم الأصول (٣٠٢/٥).

٣٤ صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب كراهة انتباز التمر والزبيب مخلوطين، حديث رقم (١٩٨٨) (٣/١٥٧٤).

٣٥ صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب كراهة انتباز التمر والزبيب مخلوطين، حديث رقم (١٩٩٠) (٣/١٥٧٥). قال ابن منظور: (التّبذُّ طرَحُ الشيء من يدك أمامك أو وراءك. تَبَذْتُ الشيءَ أَنَبَذُهُ تَبَذًّا إِذَا أَلْقَيْتَهُ مِنْ يَدِكَ، وَتَبَذْتَهُ شُدُّدٌ لِلْكَثْرَةِ. وَالتَّبْيِذُ: مَعْرُوفٌ، وَاحِدُ الْأَنْبِذَةِ. وَالتَّبْيِذُ: الشَّيْءُ الْمَنْبُودُ. وَالتَّبْيِذُ: مَا يُبْذَى مِنْ عَصِيرٍ وَنَحْوِهِ). ثم قال: (وقد تكرر في الحديث ذكر التّبْيِذِ، وهو ما يعمل من الأشربة من التمر والزبيب والعسل والحنطة والشّعير وغيرها. وانتبذته: اتخذته نبيذًا، وسواء كان مسكرًا أو غير مسكر، فإنه يقال له نبيذ، ويقال للخمر المعتصرة من العنب: نبيذ، كما يقال للنبيذ خمر). لسان العرب (٣/٥١٢). مادة (نبذ)، وقال ابن الأثير: (تكرر في الحديث ذكر التّبْيِذِ، وهو ما يُعْمَلُ مِنَ الْأَشْرِبَةِ مِنَ التَّمْرِ وَالزَّبِيبِ وَالْعَسَلِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ). النهاية في غريب الحديث والأثر (٥/٥).

٢- مسلك المناسبة:

عرّف ابن الحاجب المناسبة بقوله: (هي وصف ظاهر منضبط، يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه، ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة)^{٣٦}.

ويطلق علماء أصول الفقه على المناسبة تعابير عدّة، وهي: المصلحة، والاستدلال، ورعاية المقاصد، والإحالة -أي الظن- ومناسبة الوصف تُسمى بالإحالة؛ لأنّها يُظنُّ أنّ الوصف المناسب هو علّة للحكم، ويتمُّ تعيين العلّة فيها بمجرد إبداء المناسبة بين الوصف والحكم، كقتال الكفار لحفظ الدين، والقصاص لحفظ النفس، والإسكار لتحريم الخمر. ففي كلّ حكم وصف يناسبه^{٣٨}.

والذي أدخل المناسبة في مسالك العلّة الظنيّة أنّه لم يُنصَّ عليها من أصل الحكم، لا بنصٍّ ولا غيره، بل بمجرد الملاءمة بين الوصف والحكم، حيث يترتب من تشريع الحكم حينئذ تحقيق مقصود للشّارع، بدفع مفسدة أو جلب مصلحة، يضاف إلى ذلك أن المجتهد في المناسبة يظنُّ أن الوصف الذي اختاره هو علة للحكم، بما لا ينفي احتمال غيره للعلية. ومن أمثلة التعليل بالمناسبة ما يأتي:

أ- الإسكار:

هو وصف ظاهر لا خفاء فيه، منضبط لا اضطراب فيه، يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه الذي هو التحريم مصلحة هي حفظ العقول أو دفع مفسدة وهي زوال العقل، وهذه الحكمة يستوي حصولها وانتفاؤها؛ لأنَّ حصول الانزجار وانتفاؤه متساويان، بتساوي المستعنيين عن شرّها والمقدمين عليه، فيما يظهر للناظر، لا بالنسبة إلى ما في نفس الأمر، لتعذر الاطلاع عليه، مما جعل بعض الأصوليين يقول: إنّ هذا النوع لا مثال له على التحقيق.

ب- القتل العمد العدوان:

هو وصف ظاهر منضبط، يلزم عقلاً من ترتب الحكم عليه -وهو إيجاب القصاص على القاتل- حصول منفعة؛ وهو حفظ الحياة وبقاؤها، ودفع مضرة؛ وهي التعدي، فانزجار الناس عن الإقدام

٣٦ هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، كنيته أبو عمر، لقبه: جمال الدين، وشهرته بابن الحاجب، كردي الأصل، ولد بأسنا في مصر، وتفقّه على مذهب مالك، وبرع في العلوم وأتقنها غاية الإتيان، مصنفاته عدّة، ومنها (منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل)، و(مختصر منتهى السؤل والأمل). ولد سنة (٥٩٠هـ)، وتوفي سنة (٦٤٦هـ). شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتّناز الذهبي، سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسّسة الرّسالة، ١٤١٣هـ (٢٣/٢٦٤).

٣٧ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٧/٣٦٣).

٣٨ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٣/٢٩٤)، والرازي، المحصول في علم الأصول (٥/٢١٩)، والسبكي وولده، الإبهاج في شرح المنهاج (٣/٤٨)، والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٧/٣٦٣).

يحيى الحوري مسالك العلة القطعية والظنية

على القتل يحفظ الحياة ويضمن بقاءها، وهذه الحكمة مظنونة الحصول، فإنَّ الممتنعين عن القتل أكثر من المقدمين عليه، فالذي يغلب على الظنَّ أنَّ الإنسان إذا عرف القصاص أحجم عن القتل، وذلك ليس أمرًا قطعيًّا.

٣- مسلك الدوران:

عرّف علماء الأصول الدوران بأنّه: وجود الحكم مع وجود الوصف، وانعدام الحكم مع انعدام الوصف^{٣٩}.

ولهذا المسلك مسميات أخرى عند علماء الأصول، ومنها: الطرد والعكس، أو الاطراد والانعكاس، أو الجريان، أو الاستدلال ببيان العلة، أو التأثير، أو العكس، أو الدوران الوجودي والعدمي^{٤٠}، فكلّها أسماء ومصطلحات لمسمى واحد. وفي هذا يقول الزركشي: (ويعبر عنه الأقدمون بـ (الجريان)، وبـ (الطرد والعكس)^{٤١}).

وعموماً فإنَّ الدوران يقع على وجهين، هما:

أ- أن يقع في صورة واحدة:

مثاله الإسكار في العصير، فإنَّ العصير قبل أن يوجد الإسكار فيه كان حلالاً بالإجماع، فلمّا صار مسكراً صار حراماً بالإجماع، فلمّا زال وصف الإسكار وصار خلاً صار حلالاً مرةً جديدة. فالحكم -وهو تحريم الخمر- قد دار مع الإسكار وجوداً وعدمًا، فلمّا وُجد وصف كونه مسكراً وُجد الحكم وهو: التحريم، ولما انتفى عنه وصف الإسكار انتفى عنه الحكم وهو: التحريم. فقد دلّنا الدوران على أنَّ العلة في تحريم العصير إنّما هي السكر.

ب- أن يقع في صورتين:

مثل وجوب الزكاة في الحلي المباح لكونه نقدًا، والنقدية يدور معها الوجوب وجودًا في المسكوك، وعدمًا في مثل الثياب وغيرها من العروض. فهنا وجد الحكم؛ وهو وجوب الزكاة عند وجود

٣٩ الرازي، المحصول في علم الأصول (٢٠٧/٥)، وابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (٢٢٦/٢)، والأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٣١٥/٣)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول (٣٩٦)، والطوفي، شرح مختصر الروضة (٤١٢/٣)، والسبكي وولده، الإبهاج في شرح المنهاج (٧٢/٣)، والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٣٠٨/٧).

٤٠ الجويني، البرهان في أصول الفقه (٥٤٥/١)، والغزالي، المستصفى من علم الأصول (٣٠٧/٢)، والأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٣٧٤/٣).

٤١ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٣٠٨/٧).

الوصف؛ أي النقدية في المسكوك. وعُدِمَ الحكم، فلم تجب الزكاة عند عدم وجود الوصف؛ وهو النقدية في الثياب. والمحلان متغايران، فالمسكوك غير الثياب^{٤٢}.

وقد ذهب جمهور علماء الأصول أنَّ الدوران يفيد ظنَّ العليَّة، بشرط عدم المزاحم؛ لأنَّ العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها، وإنما هي إمارة، فإذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظنَّ كونه معرّفًا له وينزل بمنزلة الوصف المومأ إليه بأن يكون علة وإن خلا عن المناسبة.

ومثل هذا: لو دُعي رجل باسم فغضب، ودُعي بغيره لم يغضب، وتكرَّر ذلك منه دل على أن هذا الاسم سبب الغضب^{٤٣}.

لأجل هذا فإنهم لو سئلوا عن سبب غضبه، فمما لا شك فيه أنَّهم سيعلمون ذلك بتلك المنادة، بل إنَّ الصبيان لو علموا أمره فإنهم متى ما أرادوا إغضابه، فإنهم لا يترددون في دعائه بذلك اللقب الذي يكون مدعاة لإثارة ذلك الغضب فيه، ولو سئلوا عن السبب لأجابوا بنفس الجواب أيضًا.

ولولا أنَّ الدوران مفيد لظنَّ العليَّة لما حصل لهم ذلك الظنَّ، وإذا ثبت أنَّ الدوران يفيد ظنَّ العليَّة في مثل هذه الصورة، فإنه يثبت ذلك الظنَّ في غيرهما؛ لأنَّ الأصل أن يترتب الحكم على المقتضى، والمقتضى لذلك الظنَّ إنما هو الدوران، وهذا يعني: أن يثبت الظن حيث ثبت الدوران؛ لأنَّ مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال، لجواز أن يكون وصف مناسب ولا يكون هو العلة بأن لا يعتبره الشارع في تعلق الحكم، وبسبب احتمال تردد العلة بين وصفين دخل مسلك الدوران في مسالك العلة الظنيَّة.

٤ - مسلك الإيحاء والتنبية:

عرَّف علماء أصول الفقه الإيحاء والتنبية بقولهم: (ما يدلُّ على العلة عن طريق الاقتران بوصف)^{٤٤}.

ففي مسلك الإيحاء لا يكون اللفظ الوارد فيه موضوعًا للتعليل، وإنما يفهم التعليل من السياق أو القرائن اللفظية الأخرى، ولو لم يكن للتعليل لكان اقترائه به غير مقبول ولا مستساغ؛ لذلك فإنَّ ما اقترن به الحكم الشرعي يؤول إلى أنَّ العلة فيه، فيحمل على التعليل دفعًا للاستبعاد، وحاصله أنَّ ذكر اللفظ المومأ إليه يمتنع أن يكون لا لفائدة؛ لأنه عبث، فيتعيَّن أن يكون لفائدة، وهي إمَّا كونه علة أو جزء علة أو شرطًا، والأظهر كونه علة؛ لأنه الأكثر في تصرفات الشرع.

٤٢ الجويني، البرهان في أصول الفقه (٢/ ٤٤)

٤٣ الطوفي، شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٨٩).

٤٤ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ١٩٧)، والرازي، المحصول في علم الأصول (٥/ ١٩٨)، والشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (ص ٣٦٠).

ويؤيد ذلك قول الإمام الزركشي: (وهو يدلُّ على العلية بالالتزام؛ لأنَّه يفهمها من جهة المعنى لا اللَّفظ، وإلَّا لكان صريحًا، ووجه دلالتِه: أنَّ ذكره مع الحكم يمنع أن يكون لا لفائدة؛ لأنَّه عبث، فتعيَّن أن يكون لفائدة، وهي إمَّا كونه علةً، أو جزء علةً، أو شرطًا، والأظهر كونه علةً، لأنَّه الأكثر في تصرُّف الشَّارع^{٤٥}.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ علماء الأصول قسموا دلالة مسلك الإيحاء والتنبيه على العلة إلى أنواع، وفيها يأتي بيانها:

النَّوع الأول: ترتيب الحكم على الوصف بقاء التَّعقيب:

وهو يرد في كلام الله سبحانه، أو في كلام النَّبي صلى الله عليه وسلم، أو الرَّاوي عنه.

ومثاله في كلام الله، قوله سبحانه: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} [المائدة: ٣٨].

وأما في كلام النَّبي صلى الله عليه وسلم، فقولُه: «من أحيأ أرضًا ميتة فهي له»^{٤٦}.

وأما في كلام الرَّاوي عنه صلى الله عليه وسلم، فقول الرَّاوي: سها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصَّلَاة فسجد^{٤٧}.

فإنَّ النَّصَّ في جميع ما سبق يفيد عِلَّة الوصف -السَّرقَة والإحياء وسجود السهو- للحكم- وجوب القطع- بطريق الإيحاء، أي أن دلالة الوصف على العلة دلالة غير صريحة وإنها هي بالإشارة والإيحاء.

النَّوع الثاني: أن يُفَرَّق الشَّارع بين أمرين في الحكم بذكر صفة:

فإنَّ ذلك يُشْعِرُ بأنَّ تلك الصِّفة هي علة التَّفرقة في الحكم، حيث خصَّصها بالذِّكر دون غيرها، ومنه قول النَّبي صلى الله عليه وسلم: «لِلرَّاجِلِ سَهْمٌ وَلِلْفَارِسِ سَهْمَان»^{٤٨}. فهو يفيد أنَّ الموجب لاستحقاق السَّهم والسَّهمين هو الوصف المذكور.

٤٥ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٧/ ٢٥١).

٤٦ سنن أبي داود، كتاب الخراج، باب في إحياء الموات، حديث رقم (٣٠٧٣) (٧/ ١٧٨).

٤٧ صحيح البخاري، كتاب أبواب المساجد، باب: تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، حديث رقم (٤٦٨) (١/ ١٠٣)، وصحيح

مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصَّلَاة، باب السَّهْو في الصَّلَاة والسُّجود له، حديث رقم (٥٧٣) (١/ ٤٠٣).

٤٨ سنن ابن ماجه، كتاب الجهاد، باب قسمة الغنائم، حديث رقم (٢٨٥٤) (٢/ ٩٥٢).

النَّوع الثالث: أن يذكر عقب الكلام أو في سياقه شيئاً لو لم يعلل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام: ومنه قول المولى سبحانه: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ} [الجمعة: ٩]، فالآية سبقت لبيان أحكام صلاة الجمعة، لا لبيان حكم البيع، فلو لم يعلل النهي عن البيع بكونه مانعاً من الصلاة، أو شاغلاً عن المشي إليها، لكان ذكره هنا عبثاً، لأن البيع لا يمنع منه مطلقاً، والله منزّه عن العبث.

النَّوع الرابع: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً لو لم يكن علّة له، لكان الوصف زائداً وبدون فائدة:

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»^{٤٩}. فإن اقتران الوصف بالحكم يومئ إلى أن الغضب هو العلّة في النهي عن القضاء، لكن ليس لذاته، بل لما فيه من تشويش الفكر واضطراب الحال.

النَّوع الخامس: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء: ومنه قوله سبحانه: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ} [الطلاق: ٢]، أي: لأجل تقواه؛ لأن الجزاء يتعقب الشرط.

٥- مسلك الشبه:

عرّف كثير من علماء الأصول الشبه أنّه: (تردّد فرع بين أصلين شبهه بأحدهما في الأوصاف أكثر من الآخر).

وفي بيان سبب تسميته بهذا الاسم يقول الزركشي: (وسمي شبهاً؛ لأنّه باعتبار عدم الوقوف على المناسبة يجزم المجتهد بعدم مناسبته، ومن حيث اعتبار الشرع له في بعض الصّور يشبه المناسب)^{٥٠}.

لا يُصار إلى القياس القائم على الشّبه إلّا عند تعدّد قياس العلّة، والشبه نوع من أنواع القياس الخفي الذي تثبت به العلّة، إلّا أنّ معنى الأصل فيه ليس متحققاً بكامله في الفرع كما هو ظاهر من

٤٩ سبق تخريجه.

٥٠ الجويني، البرهان في أصول الفقه (٢/ ٥٦٥)، والسبكي وولده، الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ٦٧)، والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٧/ ٢٩٣)، والشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (ص ٣٧١).

٥١ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٧/ ٢٩٣).

تعريفه آنفاً، كما أنه لا يعقل مناسبته بالنظر إليه في ذاته، بل تظنّ فيه المناسبة بين الأصل والفرع ظناً؛ بالتفات الشارع إليه في بعض الأحكام، حيث جُمع فيه بين الأصل والفرع بالوصف الذي يوهم الاشتغال على المناسبة، وهذا ما جعله واحداً من مسالك العلة الظنية.

أمثلة التعليل بمسلك الشبه:

أ- يقول الإمام الشافعي في إزالة النجاسة: (طهارة تُراد لأجل الصلاة، فلا تجوز بغير الماء، كطهارة الحدث، والجامع هو الطهارة، ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث ظاهرة، وذلك بالنظر إلى كون الشارع اعتبرها في بعض الأحكام، كمسّ المصحف والصلاة والطواف، فهذا يوهم اشتغالها على المناسبة)^{٥٢}.

ب- الوضوء يشبه التيمم في إيجاب النية من جهة أنه طهارة عن حدث، ويشبه إزالة النجاسة في أنه طهارة بالماء، فيلحق بما هو أشبه به.

ج- المذي هل هو نجس أم هو طاهر؛ لأنه متردد بين البول والمني، فمن قال بنجاسته قال: هو خارج من الفرج، لا يخلق منه الولد، ولا يجب به الغسل، فأشبه البول. ومن قال بطهارته قال: هو خارج مُخلّله الشهوة، ويخرج أمامها فأشبهه المنى.

د- اللعان متردد بين اليمين والشهادة، حيث فيه اللفظان معاً؛ إلا أنه ليس بيمين محض؛ لأنّ يمين المدعي لا تقبل، والملاعن مدع. كما أنه ليس بشهادة محضة؛ لأنّ الشاهد يشهد لغيره، وهذا يشهد لنفسه. فإذا ألحقناه بالأغلب كان من باب قياس الشبه.

٦- التعليل بـ (أنّ) الناصبة:

أنّ هنا بمعنى الأجل، والفعل المستقبل لها تعليل لما قبله، ومن أمثلة التعليل بها ما جاء في قول الله سبحانه: {وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا {الأنعام: ١٥٥-١٥٦}، فـ {أَنْ تَقُولُوا} فقوله سبحانه: {أَنْ تَقُولُوا} هو مفعول لأجله، تقديره هو علة لقوله: {أَنْزَلْنَاهُ} أي: كراهة أن تقولوا يوم القيامة، أو لئلا تقولوا. فالله {يقيم الحجة على هذه الأمة، حتى لا يأتوا يوم القيامة فيقولوا: نحن ما جئنا كتاباً.

ومن أمثلة التعليل بها أيضاً قول الله سبحانه: {إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ}

[الشعراء: ٥١]، والمعنى: إِنَّا نَطْمَعُ مِنْ رَبِّنَا غَفْرَانَ خَطَايَانَا؛ لَأَنَّا كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ بِمُوسَى، وَأَوَّلَ مَنْ صَدَّقَهُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ تَوْحِيدِ اللَّهِ وَتَكْذِيبِ فِرْعَوْنَ فِي ادْعَائِهِ الرِّبَوِيَّةِ فِي دَهْرِنَا هَذَا وَزَمَانِنَا.

والذي أدخل (أَنْ) فِي أَلْفَاظِ التَّعْلِيلِ الظَّنِّيَّةِ أَنَّهَا كَمَا تَدَلُّ عَلَى التَّعْلِيلِ، فَإِنَّمَا تَدَلُّ عَلَى غَيْرِهِ أَيْضًا، فَتَأْتِي عَلَى مَعْنَى إِذْ وَمَعْنَى لَسَلَا، وَمِثَالُ الْأَوَّلِ قَوْلُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ: {قُلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ} [ق: ٥٠]، فَأَنْ هُنَا بِمَعْنَى إِذْ.

ومِثَالُ الثَّانِي قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: {يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمَرُوا هَلْكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [النساء: 176]، وَمَعْنَى أَنْ هُنَا: لئَلَّا تَضِلُّوا. أَضْفَ إِلَى مَا سَبَقَ أَنْ دَلَالَةً (أَنْ) عَلَى التَّعْلِيلِ مَرْجُوحَةٍ؛ لِأَنَّ التَّعْلِيلَ لَا يَأْتِيهَا إِلَّا مِنَ الْمَقْدَرِ؛ وَهُوَ حَرْفُ الْجَرْ؛ أَيْ اللَّامُ أَوْ الْبَاءُ.

٧- التَّعْلِيلُ بِ(إِنَّ):

تُسْتَعْمَلُ (إِنَّ) لِلدَّلَالَةِ عَلَى التَّعْلِيلِ وَنَفْيِ الْإِنْكَارِ وَالشَّكِّ وَالتَّوَكُّدِ، وَالْأَصْلُ فِي اسْتِخْدَامِهَا التَّوَكُّدُ وَلَيْسَ التَّعْلِيلُ، لِذَلِكَ دَخَلَتْ فِي أَلْفَاظِ التَّعْلِيلِ الظَّنِّيَّةِ.

وَمِنْ أَمْثَلِهَا الدَّلَالَةُ عَلَى التَّعْلِيلِ قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي طَهَارَةِ الْهَرَّةِ: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ»^{٥٣}. فَعَلَّةُ الطَّهَارَةِ هِيَ الطَّوَافُ، عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَكْثَرُ عُلَمَاءِ أَصُولِ الْفَقْهِ، وَلَفْظُ إِنَّهَا فِي الْحَدِيثِ يَدُلُّ دَلَالَةً ظَنِّيَّةً عَلَى أَنَّ مَخَالِطَةَ الْهَرَّةِ لِلنَّاسِ وَعَدَمُ إِمْكَانِ الْإِحْتِرَازِ مِنْهَا عِلَّةٌ فِي طَهَارَةِ سُورِهَا.

قَالَ الشُّوْكَانِيُّ: (ثُمَّ إِنَّ الْمَشْدَدَةَ، كَقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ»). قَالَ صَاحِبُ التَّنْقِيحِ: كَذَا عَدَّوْهَا مِنْ هَذَا الْقِسْمِ، وَالْحَقُّ: أَنَّهَا لِتَحْقِيقِ الْفِعْلِ -أَيِ التَّوَكُّدِ-، وَلَا حَظَّ لَهَا فِي التَّعْلِيلِ، وَالتَّعْلِيلُ فِي الْحَدِيثِ مَفْهُومٌ مِنْ سِيَاقِ الْكَلَامِ. وَقَدْ نَقَلَ الْإِبْرَارِيُّ إِجْمَاعَ النُّحَاةِ عَلَى أَنَّهَا لَا تَرُدُّ لِلتَّعْلِيلِ، قَالَ: وَهِيَ فِي قَوْلِهِ: «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ» لِلتَّأَكُّدِ؛ لِأَنَّ عِلَّةَ طَهَارَةِ سُورِهَا هِيَ الطَّوَافُ، وَلَوْ قَدَّرْنَا مَجِيءَ قَوْلِهِ: «إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ» بِغَيْرِ إِنَّ لَأَفَادَ التَّعْلِيلِ، فَلَوْ كَانَتْ لِلتَّعْلِيلِ لَعَدِمَتْ الْعِلَّةُ بَعْدَهَا، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ التَّقْدِيرُ (لَأَنَّهَا)، وَإِلَّا لَوَجِبَ فَتْحُهَا، وَلَا تَفِيدُ التَّعْلِيلَ مِنَ اللَّامِ^{٥٤}.

٥٣ سبق تخريجه.

٥٤ الشُّوْكَانِيُّ، إِرْشَادُ الْفَحُولِ إِلَى تَحْقِيقِ الْحَقِّ مِنْ عِلْمِ الْأَصُولِ (ص ١٢٠-١١٩).

٨- التعليل بالباء:

تستعمل الباء في التعليل وفي غيره، كالاستعانة والتبعيض والإلصاق، والسببية، والتعدية، والمصاحبة، والظرفية، والمجاورة وغيرها. ونظرًا لاحتمالها التعليل وغيره دخلت في ألفاظ التعليل الظنية.

ومن أمثلة التعليل بالباء قول الله سبحانه: {فَبُظِّلِم مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا} [النساء: ١٦٠]، فالآية تدل أن الظلم علة لتحريم الطيبات على اليهود، وهي دلالة ظنية؛ لأن الباء تُستعمل في التعليل وفي غيره أيضًا.

٩- التعليل بالفاء:

دلالة الفاء على التعليل ظنية وليست قطعية؛ لأنها كما تُستعمل في التعليل تُستعمل في غيره، كالعطف في قوله سبحانه: {فَأَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُم لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ} [البقرة: ٣٦]، فالفاء في قوله {فَأَزَلَّهُمُ} عاطفة.

وتأتي الفاء أيضًا للترتيب كما في قوله سبحانه: {وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} [البقرة: ٥٤]، فالفاء في قوله: {فَاقْتُلُوا} للترتيب عند فريق من النحاة، وللعطف عند فريق آخر. ولأجل تنوع دلالات الفاء على التعليل وغيره دخلت في ألفاظ التعليل التي تدل على التعليل دلالة ظنية.

ومن أمثلة التعليل بالفاء في القرآن الكريم قوله سبحانه: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ} [البقرة: ٢٢٢]، فالفاء في قول الله سبحانه: {فَأَعْتَزِلُوا} تدل دلالة ظنية على أن العلة في وجوب اعتزال النساء في المحيض هي الأذى.

ومن أمثلة التعليل بالفاء في السنة النبوية قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تُحْمَرُوا رُءُوسَهُ، وَلَا تَقْرُبُوهُ طَيِّبًا، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَلْبِيًّا»^{٥٥}. فكونه محرماً علة لعدم تغطية رأس هذا الرجل، وترك تطيبه.

٥٥ صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب كيف يكفن المحرم، حديث رقم (١٢٠٨/١٢٠٩) (٧٦/٢)، وصحيح مسلم، كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات، حديث رقم (١٢٠٦) (٥٦٨/٢).

١٠ - التعليل بـ (لعلّ):

مثال التعليل بـ (لعلّ) في كتاب الله قوله سبحانه: {فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَىٰ} [طه: ٤٤]؛ أي: ليتذكّر. وبعض العلماء لا يرى (لعلّ) في هذه الآية دالة على التعليل بل يحملها على الرجاء ويصرفه للمخاطبين، أي اذهبا على رجائكما.

فلعلّ تأتي للترجي، كما في قول الله سبحانه: {لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} [الشعراء: ٣]، وتأتي أيضًا للاستفهام، ومنه قوله سبحانه: {وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي} [عبس: ٣]؛ أي وما يدريك أيزكّي؟ وتأتي لعلّ بمعنى التوقع، وعبر عنه قوم من اللغويين بالترجي في المحبوب نحو قول الله سبحانه: {لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا} [الطلاق: ١]، وتأتي أيضًا لغير هذه المعاني، فهي كما تحتمل التعليل تحتمل غيره من المعاني؛ ولأجل ذلك دخلت في ألفاظ التعليل الظنيّة.

١١ - التعليل بـ (إذ):

مثال التعليل بـ (إذ) في القرآن الكريم قول الله سبحانه: {وَلَن يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ} [الزخرف: ٣٩]، أي: ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب لأجل ظلمكم في الدنيا.

ولفظ (إذ) يدل على العلة دلالة ظنيّة؛ لأن الأصل فيها أنّها ظرفية وليست للتعليل، ومثال ذلك قوله سبحانه: {إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [النساء: ٤٠]. فهنا استعملت ظرفًا لما مضى من الزمان.

وتستعمل ظرفًا لما يستقبل من الزمان، كقول الله سبحانه: {فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ} [غافر: ٧٠-٧١]. وتأتي أيضًا مفعولاً به بعد الفعل المتعدي (اذكر) الذي لم يستوف مفعوله: كقوله سبحانه: {وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُكُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ} [الأعراف: ٨٦]. وتأتي (إذ) كذلك حرف مفاجأة، وهو الواقع بعد (بينما) و (بينما)، ومثاله حديث عمر: «بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب...»^٦. إذ هنا حرف مفاجأة.

١٢ - التعليل بـ (في):

تأتي (في) لإظهار العلة كما في قول الله سبحانه: {وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَكُكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [النور: ١٤]، وفي المقصودة في كلامنا في الثانية، وتقدير الكلام: لَمَسَكُكُمْ بسبب ما أفضتم فيه. ففي هنا للتسبب بمعنى اللام؛ أي التعليل.

ومما جاء في الحديث من تضمن (في) للتعليل ما سبق من حديث الهرة لكن بلفظ آخر، فقد روى ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «عُذِّبَتْ امرأة في هرة سجنها حتى ماتت، فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها ولا سقتها، إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض»^{٥٧}، فقوله صلى الله عليه وسلم: «عُذِّبَتْ امرأة في هرة»؛ أي عُذِّبَتْ من أجل هرة وبسببها، و(في) هنا دلت على العلة دلالة ظنية غير قاطعة؛ لأنها كما تحتمل التعليل وتحتمل غيره أيضاً، لتضمنها معاني كثيرة غير معنى التعليل، فتأتي للسببية؛ مثل قوله سبحانه: {لَمَسَكُكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [النور: ١٤]؛ أي بسببه.

وتأتي للمصاحبة مثل قوله سبحانه: {قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ} [الأعراف: ٣٨]؛ أي مع أمم.

وتأتي للاستعلاء؛ مثل قوله سبحانه: {وَلَا صَلْبَيْتُكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ} [طه: ٧١]؛ أي: على جذوع.

١٣ - التعليل بـ (حتى):

تأتي (حتى) للتعليل، ومثاله قوله سبحانه: {وَلَيَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ} [محمد: ٣١]؛ أي لنعلم. وقوله: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ} [الأنفال: ٣٩]، فالعلة في وجوب قتال الكافرين هي لئلا يفتن مسلم عن دينه.

ولكن (حتى) تأتي حرف جر لانتهاء الغاية كإلى، كما في قول الله سبحانه: {سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ} [الأنفال: ٣٩]، كما تأتي حرف عطف للغاية، وحرف ابتداء. ونظراً لهذا التردد في دلالتها على التعليل وغيره دخلت في ألفاظ التعليل الظنية.

٥٧ صحيح البخاري، كتاب المساقاة، باب فضل سقي الماء، حديث رقم (٢٢٣٦) (١١٢/٢)، وصحيح مسلم، كتاب الآداب، باب تحريم قتل الهرة، حديث رقم (٢٢٤٢) (٤/١٧٦٠).

١٤ - التعليل بـ (من):

(من) واحدة من الألفاظ التي تفيد التعليل، قول الله سبحانه: {وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا} [الإسراء: ٣١]، وقوله: {وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ} [الأنعام: ١٥١]؛ أي لا تقتلوا أولادكم لأجل الفقر.

وجاء في حديث أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص لعبد الرحمن بن عوف، والزبير في قميص من حرير، من حكة كانت بهما^{٥٨}؛ أي رخص لهما من أجل حكة أصابتها، فمن في هذين النصين وأمثالهما أفادت معنى التعليل، وهي وإن كانت هنا صريحة في التعليل غير أنها ليست متمحضة له؛ لكونها تحمل ما يقرب من خمسة عشر معنى؛ وهذا ما جعلها في ألفاظ التعليل الظنية، ومن المعاني التي تأتي لها: ابتداء الغاية في الأمكنة والأزمنة، والتبعيض، وبيان الجنس، وللتأكيد.

١٥ - التعليل باللام:

ومنه قوله سبحانه: {اقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ} [الإسراء: ٧٨]؛ أي: لزوالها، ومنه حديث: «إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ»^{٥٩}؛ أي إنما وجود الإمام في صلاة الجماعة لأجل متابعته والافتداء به لا لمخالفته، فاللام في يؤتم للتعليل، واللام تدخل في الألفاظ الدالة على التعليل دلالة ظنية؛ لأن التعليل فيها وارد عن طريق المجاز لا الحقيقة، فاللام مُستعارة لما يشبه التعليل، كما استعير وصف الأسد لمن يشبه الأسد.

فاللام في هذين النصين وأمثالهما موضوعة لذكر العلة والسبب، وصريحة في ذلك ولكنها غير قطعية؛ لأنها قد تستعمل إلى جانب ذلك المعنى في معان أخرى هي أرجح فيها من التعليل، تصل إلى نحو اثنين وعشرين معنى في اللام، ونظرًا لأنها تحمل هذه المعاني احتمالًا راجحًا، فلهذا اعتبرت دلالتها على التعليل ظنية وليست قطعية.

يقول الإمام الزركشي رحمه الله: (أما اللام فتارة تكون ظاهرة كقوله سبحانه: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ} [إبراهيم: ١] فاللام هنا للتعليل، وتحتل أن تكون للعاقبة، قال صاحب التنقيح: اللام في اللغة تأتي للتعليل، وتُسَمَّعُ للملك، ولو أضيفت إلى الوصف تعينت للتعليل، وتارة تكون مقدرة كقوله سبحانه: {عُتِّلَ بَعْدَ ذَلِكَ رَنِيمٌ أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ} [القلم: ١٣-١٤]؛ أي لأن كان ذا مال^{٦٠}.

٥٨ صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به، حديث رقم (٦٥٦) (٤/٤٢)، وصحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب إتمام المأموم بالإمام، حديث رقم (٤١٢) (١/١٦٤٦).

٥٩ صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به، حديث رقم (٢٢٣٦) (١/١٣٨)، وصحيح مسلم، كتاب الآداب، باب تحريم قتل المرأة، حديث رقم (٢٢٤٢) (١/١٣٩).

٦٠ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٥/١٩٠).

يحيى الحوري مسالك العلة القطعية والظنية

المصادر والمراجع

- ابن بدران: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١ هـ.
- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، شرح العمدة في الفقه، الرياض، تحقيق د. سعود صالح العطيشان، الرياض، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ.
- ابن قاضي شهبة: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، نقي الدين، طبقات الشافعية، تحقيق د. الحافظ عبد العليم خان، بيروت، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ.
- ابن قدامة المقدسي: عبد الله بن أحمد بن قدامة أبو محمد، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الثانية، ١٣٩٩ هـ.
- ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي. ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري، لسان العرب، بيروت، دار صادر - الطبعة الثالثة، ١٤١٤ م.
- ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق، بيروت، دار المعرفة.
- أبو داود: سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
- الترمذي: محمد بن عيسى بن سؤرة، الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة الثانية، ١٩٧٥ م.
- الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٦ م.
- الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ هـ.
- الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، بيروت، مكتبة لبنان ١٩٩٥ م.
- الرازي: محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ.
- الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، الرياض، دار الخاني، ١٤١٤ هـ.
- الإسنوي: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.
- الأمدي: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، بيروت، المكتب الإسلامي.
- الأنصاري: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، زين الدين أبو يحيى السنيكي، غاية الوصول في شرح لب الأصول، مصر، دار الكتب العربية الكبرى.
- القراقي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، شرح تنقيح الفصول، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٤ هـ.

- الكمال بن المهام: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، التقرير والتحجير على تحرير، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- المراغي: عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٤م.
- المرادوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، التحجير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- السبكي: تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.
- السخاوي: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت، دار الحياة.
- السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، أصول السرخسي، بيروت، دار المعرفة.
- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٨٣م.
- الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، اللّمع في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ.
- العطّار: حسن بن محمد بن محمود العطّار الشافعي، حاشية العطّار على جمع الجوامع، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
- النسائي: أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، سنن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- مسلم: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح (صحيح مسلم)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

Kaynakça

- el-Âmidî Ebû'l-Hasen Seyfuddîn, Alî b. Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi. *el-İhkâm Fi Usûlü'l-Ahkâm*, tah. Abdu'r-Rezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî.
- el-Attâr Hasen b. Muhammed, b. Mahmud. *Hâşiyetü'l-Attâr ala Şerhi'l-Celali'l-Mahalli ala Cemî'l-Cevâmî ala Cemî'l-Cevâmîi*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Buhârî Ebû Abdilleh, Muhammed b. İsmail, *El-Câmiu's-Sahîh*. Thk. Muhammed zuheyr b. Nasır en-Nâsir, Beyrût: Dârü tavki'n-necât, 1. bsk., 1422.
- el-Cüveynî İmâmu'l-Harameyn, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nisâbüri. *El-Burhân Fi Usûli'l-Fikh*. el-Mansura: Daru'l-Vefee, 1996M.
- el-Ensârî Ebû Yahyâ Zeynüddîn, Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Gaye-tu'l-Vusûl Fi Şarhi Lübü'l-Usûl*. Mısır: Daru'l-Kutubî'l-Arabiyye'l-Kubra.
- el-Esnevi Cemaluddin. *Nihâyetu's-Sul Şerh Minhâcü'l-Vusûl*. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999M.

يحيى الحوري
مسالك العلة القطعية والظنية

- el-Gazzâlî Ebû Hâmid, b. Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, tah. Muhammed eş-Şefî. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413H.
- İbn Badrân, Abdülkadir b. Ahmed Muhammed. *El-Medhal ila Mezheb el-İmam Ahmed*, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401H.
- İbn Kadi Şühbe Takıyyüddîn, Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dîmaşkı. *Tabakâtu's-Sâfiyye*, tah. Abdu'l-Alîm Han. 1. Baskı. Beyrut: Daru Âlemi'l-Kutub, 1407H.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkh*, tah. Abdu'l-aziz Abdur'rahman es-Said. Er-Riyâd: Câmietu'l-İmam Muhammed bin Suûd, 1399H.
- İbn Mâce Ebû Abdullah, Muhammed b. Yezîd, *Sünen İbni Mâce*, thk. Muhammed Abdul-baki. Daru İhyâi'l-kütübü'l-arabiyya, bebi el-halebi.
- İbn Manzûr Ebû'l-Fazl, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 3. Baskı. Beyrut: Dar Sader, 1414M.
- İbn Nüceym Zeynüddin, b. İbrahim b. Muhammed el-Misrî. *El-Bahru'r-râik*, Beyrut: İsdar Deru'l-Marifa.
- İbn Teymiyye Ebu'l-Abbâs, Ahmed. *Şerhu'l-Umde*, tah. Suûd el-Eteşan. 1. Baskı. Er-Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1413H.
- el-Karâfî Şihâbüddin, Ahmed b. İdrîs. *Şerh Tenkîhu'l-Fusûl*. el-Kahira: el-Mektebe'l-Ezheriyye Li't-Turas, 1414H.
- el-Meragî Muhammed, b. Mustafâ. *el-Fethu'l-Mubîn Fi Tabakâti'l-Usuliyîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1974M.
- el-Murâdî Ebu'l-Hasan, Alâeddin Ali b. Süleymân b. Ahmed. *et-Tahbir Şerhü't-Tahrir fi Usuli'l-Fıkh*, tah. D. Abdu'r-rahman el-Cebrîn, D. Avad el-Karnî. 1. Baskı. er-Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2000M.
- Müslim Ebû'l-Huseyn b. Haccac el-Kuşeyrî, *El-müsnedu'l-Sahih, Sahihu Müslim*, thk: Muhammed fuad Abdul-baki. Beyrut: Daru İhyai't-turâs'l-Arabi.
- en-Nesâî Ebû Abdurrahman, Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinân, *Sünenu'n- Nesâi*, thk. Abdu'l-fattâh abu Gudda. Beyrut: Mektebetu'l-matbuâtî'l-islamiyya, Halep: 2. bsk., 1402H - 1986M.
- er-Râzî Fahrüddîn, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usul*, tah. Taha el-Ulvânî. 1. Baskı. er-Riyâd: Camietu'l-İmâm Muhammed bin Suûd, 1400H.
- er-Râzî Zeynüddîn, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârû's-Sihâh*, tah. Mahmud Hâter. Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1995M.
- es-Sahhâvî Şemsu'd-Dîn Muhammed, b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebi bekr b. Usman. *ed-Davû'l-lâmi li Ehli'l-karni't-Tâsi*. Beyrut: Daru'l-Hayât.
- es-Serahsî Ebû Bekr, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlu's-Serahsi*. Beyrut: Daru'l-Mârifa.
- es-Sicistânî Ebû Dâvûd, Süleyman Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed muyî'd-din Abdul-hamid. Beyrût-seyda: el-Mektebe el-asriyya.
- es-Sübkî Ebû'l-Hasen, Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm ve veleduhu Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb. *el-İbhac fi Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404H.
- Şemseddin İbn Emir el-Hac, Muhammed b. Muhammed. *Et-Takrîr ve't-Tahbîr ale Tahrîr Fi Usûlu'l-Fıkh*. 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983M.
- Eş-Şevkânî Ebû Abdillâh, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Bedrû't-Tâli bi-Mehâsini men ba'de'l-Karni's-Sâbi*. el-Kahira: Matbaatu's-Saâde, 1983M.
- eş-Şevkânî Ebû Abdillâh, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ tahi'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, tah. Ahmed Uzzo İnaye. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1999M.

- eş-Şîrâzî Ebû İshâk, Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *El-Lüma fi Usûlu'l-Fikhi*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405H.
- et-Tirmizî Muhammed, b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed şakir ve diğerleri. 2.Baskı. Mısır: Matbuât Mustafa El-bebi el-halebi, 1975M.
- ez-Zehebî Ebu Abdullah, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, tah. Şueyb el-Arnaût. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1413H.
- ez-Zerkeşî Bedrüddin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Bahrü'l-Muhit Fi Usûlu'l-Fikh*. er-Riyâd: Deru'l-Hani, 1414H.

Kitap Tanıtımları
Book Reviews
تعريف الكتب



İsmail Hakkı Atçeken*

Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, 295 syf. ISBN: 975-8190-33-4.

■ Ayşe UYGUN KURU**

Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik adlı çalışma, Emevî devletinde 20 yıla yakın hilafet makamında bulunan Hişâm b. Abdülmelik'in iç ve dış siyaseti, malî uygulamaları, bayındırlık faaliyetleri ve şahsiyetinin ele alındığı doktora çalışmasının kitaplaştırılmış halidir. Emevi tarihiyle ilgili bu dönemi ele alan ayrıntılı çalışmaların az olduğuna dikkati çeken yazar, amacının Hişâm b. Abdülmelik'in halifeliğini ve şahsiyetini tüm yönleriyle ortaya koymak olduğunu ifade eder. Eserin hazırlanmasında Klasik Temel İslam Tarihi kaynaklarının yanı sıra Coğrafya, Neseb, Dinler Tarihi, Mezhepler Tarihi, Sanat Tarihi, Şiir ve Edebiyat kaynaklarından da istifade edilmiştir. Bunun yanında Arap ve Batı dünyasında ve ülkemizde yapılmış güncel çalışmalarında yer aldığı zengin kaynakça Emeviler tarihine dair literatürü tanıyabilmeye olanak sağlamaktadır.

Eser, Emeviler döneminde önemli bir yeri olan, çok tartışılan ve tenkit edilen Hişâm b. Abdülmelik ile alakalı yukarıda temas ettiğimiz hususları içermesi bakımından önemi haizdir. Tarafsızlığa riayet etmeye çalıştığı gözlenen yazar, Hişâm b. Abdülmelik döneminin gerçekçi bir anlayışla kavranabilmesi için aynı konuyla ilgili farklı rivayetleri derlemiş ve bunları birlikte tahlil ederek kanaatini ortaya koymaya çalışmıştır.

Eser giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü Hişâm dönemine kadar Emevî siyasi tarihine dair; Benî Ümeyye'nin İslâmiyet öncesi durumu, yaklaşık doksan yıl süren Emevîler'in kuruluş, yükseliş ve gerileme dönemlerindeki halifeler ve genel durum hakkında kronolojik sıranın esas alındığı ge-

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Öğretim Üyesi. Sayın Atçeken, Lisans eğitimini Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde, Yüksek Lisans ve Doktora eğitimini yine aynı üniversitede İslam Tarihi Bilim Dalı'nda tamamlayan İsmail Hakkı Atçeken, 1999'da Yardımcı Doçent, 2002'de Doçent, 2007'de Profesör olmuştur. Asr-ı Saadet Dönemi, Hulefâ-i Râşidîn Dönemi, Emeviler Dönemi, Endülüs Emevîleri Dönemi ve Oryantalizm üzerine araştırmaları bulunmaktadır.

** Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Tarih Bölümü. E-mail: aichauygun@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7574-4678>

nel bilgileri içermektedir. Emevîler'in tenkit edildiği çeşitli hususlara da yer veren yazar, halife oluncaya kadar Hişâm b. Abdülmelik'in doğumu ve nesebi, gençliği, veliaht tayin edilmeden önceki faaliyetleri ve veliaht tayin edilmesini ele almakta ve bu konularla ilgili çeşitli kaynaklardaki farklı rivayetlere de yer vermektedir.

Birinci Bölümde, genel olarak Hişâm'ın halife oluşu, Hişâm dönemindeki isyan ve ayaklanmalar ve bunlara karşın Hişâm'ın yürüttüğü siyaset ile Emevîlerin sonunu getirecek olan Abbâsî propagandasının başlaması ele alınmaktadır. Emevî Devleti'nin genel durumu, idarî yapı içerisindeki devlet görevlileri, Hişâm'ın idarî siyaseti ve devlet görevlileriyle ilişkileri ile Arap kabile asabiyyeti yine bu bölümde incelenmektedir. Yazar, Hişâm'dan önceki dört halife döneminin ana hatlarına değinirken özellikle II. Yezid dönemi üzerinde durarak, Hişâm'ın iç harplerle sarılmış, dahilî ve haricî karışıklıklar içerisinde olan bir devletin başına geçtiğine dikkati çeker. Hişâm'ın devlet teşkilatına dair siyaseti noktasında yazar, onun kişilik özelliklerinin yansımaları olarak devlet işlerinde en detaylı hususları bile üstlenmesi, divanların düzenli ve tertipli olmasına dikkat etmesi, iktisat ile maliyeye önem vermesi ve halkı dinlemesi gibi faaliyetlerine yer verir. Yine aynı bölümde, Hişâm dönemindeki isyan ve ayaklanmaların dinî, siyasî ve iktisadî sebeplerine değinilerek, Hişâm'ın Emevîler'in duraklama ve son dönemlerine tesadüf etmesi, dahilî hiziplerin artması, Abbâsî propagandasının başlaması ve Hişâm'ın yirmi yıla yakın bir süre halife olması gibi sebeplere dikkat çekilerek çıkan isyan ve ayaklanmaların doğal karşılanması gerektiği ifade edilir. Yazar, aynı süreçte ortaya çıkan Zeyd b. Ali, Berberî, Hâris b. Süreyc, Hâricî, Mısır Kiptîleri, Beyân b. Sem'an-Muğire b. Saîd ve EbûMansûr el-İclî isyanlarının sebepleri, cereyan edişi ve sonuçları yanında dinî ve fikrî bazı görüşleri nedeniyle halk arasında fikrî kargaşaya sebep olan Gaylaned-Dimeşki ve Ca'd b. Dirhem'in öldürülmeleri olaylarına da yer verir.

İkinci Bölümde, Hişâm'ın fetih siyaseti, Irak Bölgesi'nde, Ermeniyye'de, Azerbaycan'da, Cezire Bölgesi'nde ve Bizans İmparatorluğu ile yapılan mücadeleler ile Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs, Şam Bölgesi, Hicaz ve Yemen Bölgesi'ndeki durumlar incelenir. Resulullah döneminden itibaren İslamiyet'i yaymak ve Îlâ-yı Kelimetullah maksadıyla çeşitli fetihlerin yapıldığı, bu fetihlerin Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler döneminde de devam ettiği; Muaviye, Abdülmelik ve I. Velid gibi halifeler dönemlerinde yeni orduların kurulmasıyla devletin sınırlarının genişlediği ve Hişâm b. Abdülmelik'in de kendisinden önceki Emevî halifelerinin fetih siyasetini takip ettiği ele alınır. Hişâm döneminde, orduda bazı düzenlemeler yapılmış ve

savaşa katılmayanlardan atâ kesilmesi üzerine savaşa katılanlar çoğalmış ve birçok kahraman ortaya çıkmıştır.

Üçüncü Bölümde, Hişâm'ın mali siyâseti ve düzenlemeleri, gelir-giderleri düzenlemesi, devletin ticari durumu ve mevaliye uygulanan mali siyâsetinden bahsedilmektedir. Yazar, Hişâm b. Abdülmelik döneminde maliyeye önem verildiğini ifade ederek, bunun bir göstergesi olarak devlet bütçesinin tanzim edilmesi, vergilerin düzene koyulması, üretimin arttırılması, Ümeyye oğullarına hak etmedikçe atıyeye verilmemesi, gayr-ı meşrû harcamaların yapılmaması ve İslâmî sikkelerin basımına özen gösterilmesini verir. Yazar, Abdülmelik'den itibaren başlayan Haraç divanlarının Arapçalaştırılması faaliyetinin Hişâm döneminde de, Horasan divanlarının Arapça'ya çevrilmesiyle devam ettiğine ve böylece kayıtların düzenlenmiş olduğuna dikkat çeker. Ayrıca Hişâm dönemi malî politikasıyla ilgili olarak, ziraata önem verilmesi sonucu üretim ve haraç gelirlerinin arttığı, çeşitli endüstrilerin geliştiği, çarşıların onarıldığı, yenilendiği ve sayılarının arttırıldığı, ticaret yollarına bakım ve onarım yapıldığı ve istikrarlı para sistemi iç ve dış ticaret açısından canlılık sağlandığı belirtilir. Bayındırlık faaliyetleri ile ilgili olarak yazar; inşa edilen saraylar, toprak ıslahı ve ziraat, kale, su yolu, çarşı, cami gibi inşa edilen yapılara değinir. Rusâfe Sarayı, Kasrû'l-Hayri'l-Ğarbî, Kasrû'l-Hayri's-Şarkî ve Hırbetü'l-Mefcer hakkında tafsilatlı bilgiler verir. Yine yazar, Hişâm döneminde devlet gelirlerinin çoğalması ve ekonomik gelişme ile bayındırlık faaliyetlerindeki ilerlemelere değinir.

Dördüncü Bölümde, Hişâm b. Abdülmelik'in fizikî özellikleri, dinî ve ahlakî özellik ve huyları, cimriliği, ilim ve şiir merakı, aile fertleri ve yakın çevresiyle ilişkileri ve Hişâm'ın ölümü incelenmektedir. Bu bölümde yazar, Hişâm ile ilgili çeşitli rivayetlere yer vererek bu konuya açıklık getirmeye çalışır. Yazar, Hişâm'ın İslam dini-ne hürmet eden bir dindar, Müslüman mallarını titizlikle koruyan, dinî vecibelerini yerine getirme konusunda hassasiyet gösteren, halife iken hacca giden, Hz. Ali'ye sebbetme âdetinden hoşlanmayan, din-diyanet işlerine son derece önem veren bir yönetici olduğuna dair bilgiler yanında, Hişâm'a verilen dinî sıfat ve lakaplara yer verir. Ayrıca Hişâm'ın akıllı ve iyi bir idareci olduğu, azameti sevdiği, kan dökmekten hoşlanmadığı, güçlü bir hitabet yeteneğine sahip olduğu hatta Hişâm'ın, Muaviye ve Abdülmelik'ten sonra Emevîler'in üçüncü büyük halifesi olarak nitelendirildiğini de ekler. Hişâm döneminde ilim, kültür, sanat hayatının canlanmış olduğu ve döneminde birçok âlim ve şairinde bunda rolü bulunduğuna değinilir. Yazar, Hişâm'ın çocuklarına karşı olan tavrı, onların eğitime ve ye-

tişmesine önem vermesi, yaşayış ve ahlakî özelliklerini kontrol etmesine değinir, akrabaları olan Mervanoğulları ile ilişkileri ve son olarak veliaht olan Velid b.Yezid ile olan ilişkileri ile ona karşı tavır değişikliğinin nedenlerini inceler.

Eserin sonuç kısmında, Emeviler dönemine dair sübjektif yaklaşımların ağırlıkta oluşuna dikkat çeken yazar, hadiselerin sosyal gerçeklik içerisinde yeniden yorumlanmasının önemini vurgular. Eserde ele aldığı konuları değerlendiren yazar, Hişâm'ın gerek idarî siyaseti gerekse ekonomik tedbirleri ile iyi bir idareci olduğuna; hatta Abbasi Halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'un, Hişâm'ın idarî metodunu takdir ettiği ve onun prensiplerini uyguladığına işaret eder. Yazar, Hişâm'ın yönetim anlayışı terk edildiği için devletin yıkılma noktasına geldiğine ve Hişâm'dan sonra devletin sadece yedi yıl kadar yaşadığına değinir. Yazar, eserin sonunda da, mümkün olabildiğince tarafsız kalmaya çalıştığını da belirtmektedir.

Emeviler, yaklaşık 90 yıl kadar kısa bir süre hüküm sürmelerine karşın İslam toplumunda idarî, siyasî, sosyal, ekonomik pek çok veçhede köklü değişimin yaşandığı bir dönem olmuştur. Emevî halifesi Hişam b. Abdülmelik'in yaklaşık 20 yıllık hilafeti süresince yaşanan hadiseleri tarihi arka planını dikkate alarak ortaya koymaya gayret eden yazar, aynı zamanda tarih okumaları yapan ilgililer için de olayların ortaya çıkışındaki sosyal ve insani nedenlerin anlaşılması ve doğru yorumlanabilmesine olanak sağlayacak eleştirel ufuk kazandırmaya gayret etmiştir.

Herbert Allen GILES

Eski Çin'de Dinler

çev. Deniz Uludağ, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2017, 61 syf. ISBN: 9789752410824.

■ Rukiye BİLİCAN *

Herbert Allen Giles, Çin dili ve kültürü uzmanı olmasıyla bilinen önemli bir isimdir. O, bu ince kitapla birlikte, Çince-İngilizce Sözlük ve Çin ile ilgili birtakım başka eserler de kaleme almıştır. Yazar, Çin karakterlerinin Latinize edilmesi olan Wade-Giles sisteminin gelişmesinde katkısı olmuştur. 8 Aralık 1845 tarihinde dünyaya gelen yazar, 1935 yılında hayatını kaybetmiştir.

Yazmış olduğu *Eski Çin'de Dinler* adlı kitabında Giles, genel hatlarıyla Çin'deki dinlerin tarih içerisindeki gelişimini konu edinmiştir. Eser, ilk bölümde eski inançlar, ikinci bölüm Konfüçyüsçülük, üçüncü bölüm Taoculuk, dördüncü bölüm Materyalizm ve son bölüm olarak ise Budizm ve diğer dinler olmak üzere beş ana bölümden oluşmaktadır. Ana başlıklar, kitap içerisinde alt başlıklara ayrılmış, bu alt başlıkların altına tarihlendirmeler yapılmış, konular kısaca anlatılmıştır. Konuların anlatımında ilgili mitos veya şir ile birlikte harmanlandığı göze çarpmaktadır.

Orijinalinin 1905'de yayınlanmış olan eser Türkçeye yeni çevrilmesinden dolayı ülkemizde alanındaki bir boşluğu, genel hatlarla da olsa dolduracak önemli bir kitaptır. Çevirmen Deniz Uludağ, "epistemolojik bir gözle bakıldığı zaman, bazı noktalarının zaman aşımına uğramış olmasına rağmen bu çalışmanın günümüz Çin mistisizmine ve inancına dair bilgi aktarımında mihenk taşı olma özelliğine sahip" olduğunu belirtir. Uludağ aynı zamanda günümüzde yapılan Çin inançlarıyla alakalı çalışmalara kıyasla bu kitabın kendine has eksikliklerinin olduğunu fakat Batı kültürünün Doğu dinleriyle karşılaşmasında önemli bir yer işgal ettiğini ifade eder.

Kitap, yukarıda da belirtildiği üzere Çin'deki eski inançlarla başlar. İlk alt başlığı evrene dair felsefi kuramlardır. Her şey başlamadan önce hiçlik olduğunu izah ederek, genel kozmogoni mitosuyla devam eder. Bununla birlikte Çin'de eski inançlarla ilgili ruhlara tapınma ve onların varlıklarını kabul etme, dans ve müzikle tanrıya tapınma gibi konular yer alır. Tanrıyla ilgili Çince "T'ien" ve "Shang Ti" terimlerinden bahsederek bunların arasındaki ayrıma değinir. Belli bir döneme gelindiğinde tanrının insan suretinde ve ferdi özelliklere sahip olduğu, dönemin Ode'lerinden (kitapta methiye olarak çevirmiş) olarak anlaşıldığı

* Doktora öğrencisi, Dinler Tarihi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
E-Posta: RB_87@live.be - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0987-4754>

açıklanır. Yine bu Ode'lerden tanrının insan suretinde olmasına rağmen ruhsal bir varlık olduğunu gösteren bir Ode'ye yer verilmiştir. Eski inançlar konusunda ataya tapınma ve saygı gösterilmesi konularını da ele almıştır.

Yazar, ikinci bölümde Konfüçyüsçülüğe yer vermiştir. Bu bölümde eski düzenin değişikliğe uğradığını belirterek, Konfüçyüs'ün dinle alakalı düşünce tarzına değinmiştir. Konfüçyüs'ün ölümünden sonra ona duyulan saygıdan da bahsederek, Mencius ve Ch'ü Yüan'ın tanrı görüşlerini kısaca açıklamıştır.

Giles, üçüncü bölümü oluşturan ve Lao Tse ile ilişkilendirilen Taoculuğa yer vermiştir. Lao Tse, "her türlü başarının altında yatan erdeme ulaşmanın sebebinin eylemsizlik ilkesi olduğu" üzerinde durmaktadır. Aynı zamanda Konfüçyüsçülükle Taoculuk karşılaştırmıştır. Lao Tse'nin yakın takipçileri tarafından Tao'nun bazı sıfatlar edindiğine değinilmiştir. Ruhların var olup olmadığı konusu ele alınarak, Taoculukta mistisizmin belirtileri hususuna kısa değinilmiştir.

Yazar, dördüncü bölüm olan Materyalizm'de Yang Hsiung ve Wang Ch'ung adlı filozofların din ve dolayısıyla tanrı algısına yer vermiştir. Yang Hsiung'un özellikle, "insan doğasının hem iyi hem kötünün karışımı olduğunu belirterek, tanrı her şeyi dünya gözüyle yaratmış olsaydı O'nun buna gücünün yetmeyeceği" düşüncesi vurgulanmıştır. Wang Ch'ung'un ise, "ruh üzerinde durarak insanların öldükten sonra ruhlarının tekrar dünyaya geleceği fikrini reddetmediği" ifade edilmiştir. Daha sonra, tanrının özellikleri meselesi ele alınarak Ch'in Mi adlı düşünürün, kendisine gönderilen bir elçi tarafından sorgulanışı ve aralarında geçen diyaloga yer verilir. Sonraki alt başlık 'tanrının iyiyi sevmesi ve kötülükten nefret etmesi' zehinedir. Burada bu konuyla ilgili Wei Tao Tse, Yü Li Tse arasında geçen küçük bir diyaloga yer verilir. Daha sonra ise, tanrının varlığı ve nerede olduğu konuları ele alınır. Çağdaş materyalizmde Chu Hsi'nin Konfüçyüs'ten bu yana katı materyalizmi kendi yurttaşlarına en fazla yayan kişi olduğunu belirtilir.

Kitabın son bölümü olan beşinci bölümde Çin'de Budizm ve diğer dinler ele alınmıştır. Çin'de Budizm'in varlığı ve Taoculuk ile birbirlerinden yaptıkları alıntılardan bahsedilir. Daha sonra Çin'e ulaşan Mazdeizm, İslamiyet, Nasturiler, Maniheizm, Yahudilik ve Hristiyanlık ile ilgili kısa bilgi verilir. Bu dinlerin veya inanç şekillerinin Çin'e geliş tarihleri ve kim tarafından getirildiği kısa bir şekilde kaleme alınır.

Kitap, okuması gayet akıcı, çevirmenin kısa önsözü ve içerikle birlikte 61 sayfalık çok ince bir eserdir. Yazar bazı hususları daha derinlemesine yazabilirdi, ancak bu kadarı bile dinler tarihi açısından önemli ve yönlendirici bilgiler vermektedir. Çin dinlerine tamamen yabancı bir okuyucu bile bu coğrafyanın din düşüncesine yönelik genel bir fikir edinir. Son söz olarak, Çin dini ve düşünce yapısına yönelik bilgilerin tarih sıralamayla verildiği özet mahiyette sayılabilecek bu küçük eser okunmaya değerdir.

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

1. *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.
2. Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin imlâ kaideleri esas alınır.
3. 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.
4. Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özetleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de öz eklenmelidir. Özetler, 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. *Mîzanü'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. *MÎZAN* tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı *Mîzanü'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 Yayınlandıysa:

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-Nakşbandî, *Risâle fi beyânî'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

Tekrarı: en-Nakşbandî, *Risâle*, vr. 19^a.

Kaynakça: en-Nakşbandî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali, *Risâle fi beyânî'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

Ğ. Tıpkıbasım:

Dipnot: Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (Ankara: TDK, 1994), 95.

Tekrarı: Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, 98.

Kaynakça: Mustafa Âlî, 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-yı 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 Metodolojisiinde Maslahat" (Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005), 30.

Recurrence: Dirik, "Maslahat." 78.

Bibliography: Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisiinde 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 bayâni'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 bayâni'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 الـ ١٦ من أسلوب CMS The Chicago Manual of Style . وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد 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: ٥,٣ سم، يسار: ٥,٣ 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 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 فتجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجيته / وأسلوبه ونتائجه الأساسية وأصالته وقيمه؛ تكون في حدود «١٠٠-١٥٠» كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال وملخصه وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز ٥ كلمات) بلغة الملخص ويخط تايمز نيو رومان وبحجم ١٠ نقاط.
- ٥- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسلة إلى المجلة ١٠٠٠ كلمة، وتحليل الكتب ١٥٠٠ كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات فهتية التحرير تغطي 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 الأدون 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 بين 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 الحكمين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهية 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 مغيرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة، (قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤)، ١٠٣-١١٦.
تكراره: كوسا، نهاية حضارة الأسرة، ٣١٠.

المراجع: كوسا، صفوت. مفاهيم مغيرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة. قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤.

مؤلفين أو ثلاثة:

الهامش: اسماعيل أرونسال، مصطفى بيرول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، (إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢)، ٤٣.

تكراره: أرونسال، أولكار، وجردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، ٥٩-٦١.

المراجع: أرونسال، اسماعيل، مصطفى بيرول 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 بوباية، محقق، تاريخ الأندلس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ١٢.

تكراره: بوباية، الأندلس، ٢٦.

المراجع: بوباية، 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»، ٣٢١-٢٢٣.

المراجع: آك باش، محسن، «الموت والخلود». في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج، محمد سعيد رجب، ٣١٩-٣٤٠. أنقرة: كرافيكير، ٢٠١٤.

ج- الكتب المنشورة في الوسائط الإلكترونية:

مثال-١:

الهامش: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول (القاهرة: المطبعة المحمودية، ١٣٥٦)، 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، ١٣٥٦. كتاب بصيغة «كيندل».

مثال-٢:

الهامش : عماد الدين الجبوري، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع (لندن: إي-كتب، ٢٠١٥)، ٩٨، الاستفادة ٢٨ آب
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>، ٢٠١٥.

تكراره : الجبوري، الفكر الإسلامي، ٩.

المراجع : الجبوري، عماد الدين، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع. لندن: إي-كتب، ٢٠١٥. الاستفادة ٢٨ آب ٢٠١٥.
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>.

ح- مقالة (في مجلة مطبوعة):

الهامش: محمد بهجه قابيلي، «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربية الدينية، ٢١ (٢٠١١): ١٣٠.

تكراره : بهجه قابيلي، «بعض الملاحظات»، ١٣٨.

المراجع : بهجه قابيلي، محمد. «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربية الدينية، ٢١ (٢٠١١): ١٢٩-١٥٢.

خ- المقالات المنشورة في المجلات الإلكترونية:

الهامش: سليمان العميرات: «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم» مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ٧ (٢٠١٦): ٦٤، الاستفادة: ٣٠ تموز ٢٠١٦، الرابط: [إنّ وُجد].

تكراره: العميرات، «العلاقة بين علم البلاغة»، ١٢.

المراجع: العميرات، سليمان، «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم». مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ٧، (٢٠١٦): ٦٤. الاستفادة: ٣٠ تموز ٢٠١٦. الرابط: [إنّ وُجد].

د- المقالات المنشورة في الصحف والمجلات:

- في المنشورات المطبوعة:

الهامش: توفيق السيف، «حول التعليم والتطرف»، صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦، ١٦.

تكراره: السيف، «حول التعليم والتطرف»، ١٦.

المراجع: السيف، توفيق، «حول التعليم والتطرف»، صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦.

• في الوسائط الإلكترونية:

الهامش: مريم العنزي، «مهنة التعليم»، صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦، الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦، <http://www.slaati.com/html.p٤٦٨٩٧٣/٣٠/٠١/٢٠١٦/>.

تكراره: العنزي، «مهنة التعليم».

المراجع: العنزي، مريم، «مهنة التعليم»، صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦، الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦، <http://www.slaati.com/html.p٤٦٨٩٧٣/٣٠/٠١/٢٠١٦/>.

ذ- تحليل الكتب:

الهامش: عزت مرانكوأوغلو، التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار، مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أربكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣.

تكراره: مرانكوأوغلو، «قضية الإعجاز العلمي».

المراجع: مرانكوأوغلو، عزت. التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار، مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أربكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣-٢٠٨.

ر- الرسائل الجامعية:

الهامش: محمد ديريك، «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوفي» (أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز أيلول، ٢٠٠٥)، ٣٠.

تكراره: ديريك، «المصلحة»، ٧٨.

المراجع: ديريك، محمد. «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوفي»، أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز 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. هذا البيان قُدم في 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 المنعقد 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 النقشبندی، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩^ا.

تكراره: النقشبندی، رسالة، ورق. ١٩^ا.

المراجع: النقشبندی، نجار زاده رضاء الدين مصطفى بن علي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩^ا.

ص- طباعة طبق الأصل:

الهامش: كاليبوليلي 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، كاليبوليلي. كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه

الأخبار. أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤.